

N12<522893494 021

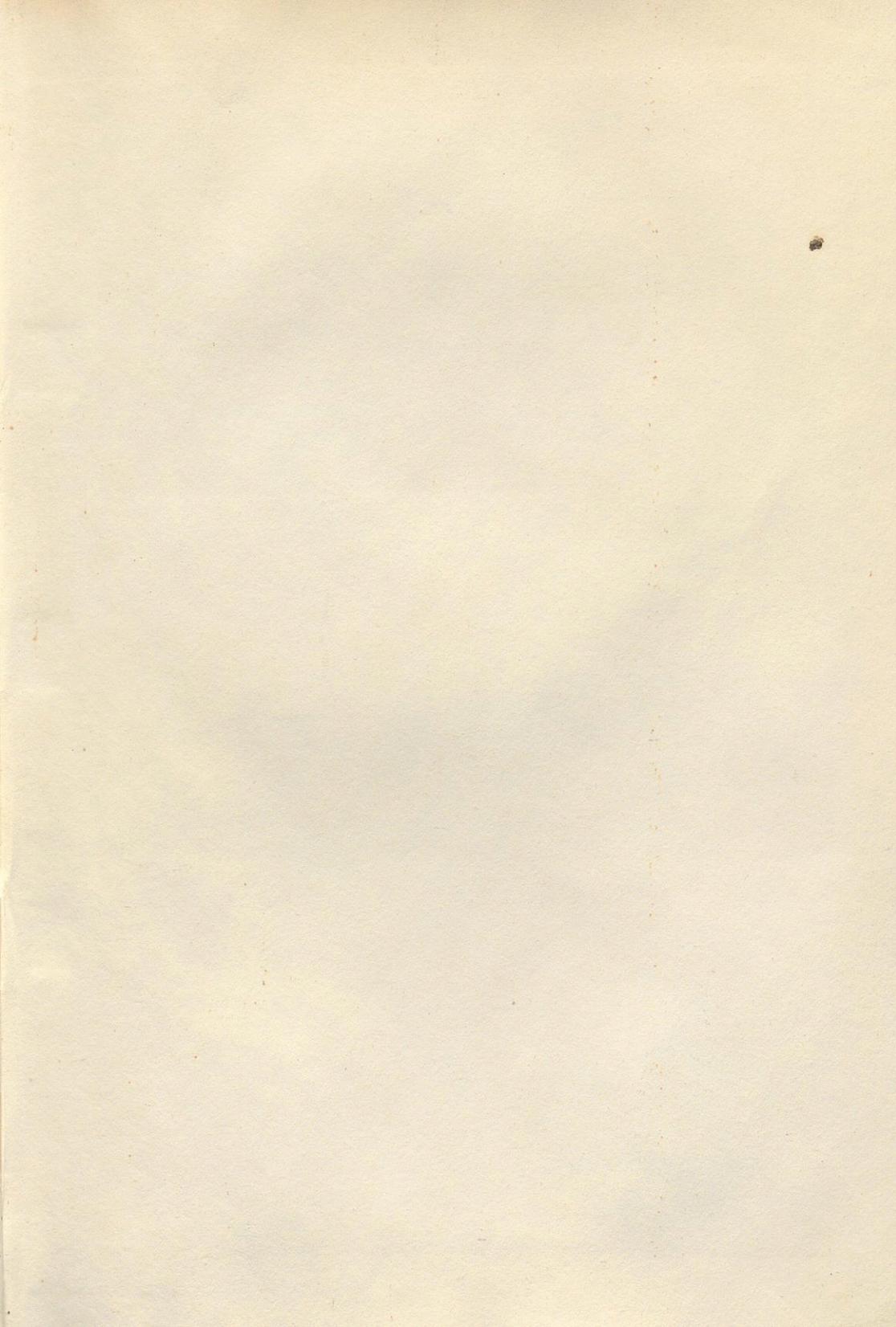


ubTÜBINGEN



UB Tübingen

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





1. Farber Prof. Rev ✓ 263/786  
2. Zr ✓

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

47. JAHRGANG · JANUAR 1963 · HEFT 1

*Inhalt*

J. NEUNER: Auf dem Wege zu einer indischen Theologie 1 · G. SCHÜCKLER: Koordinierung der Missionspropaganda 16 · A. REUTER: Anpassung der Studienordnung in den Missionsseminarien 25 · A. VILLANYI: Mittel und Wege kolonialer Kirchenpolitik 33 · C. LAUFER: Frau und Mutter im melanesischen Raum 47

*Kleine Beiträge:* Gottes Werk in dieser Welt 59 · Volkssprache im Gottesdienst 62

*Aus der Praxis — für die Praxis:* Zum Gedächtnis des Dekretes Consensus Mutuus 64

*Berichte* 69 · *Mitteilungen* 71 · *Besprechungen* 72



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Verlagsort Münster Westf.

U.-B. 703.  
- 6. FEB. 1963

9/185

# 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. *Zahlungen* für das Internationale Institut können überwiesen werden über PSA Köln 6287 (Sparkasse der Stadt Aachen [für Konto Nr. 1016])

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 2,25.**

---

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1963 · 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: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

47. Jahrgang  
1963



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung  
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



gk I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1963 · 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 47. Jahrganges 1963

### Abhandlungen

<i>Basu, A.</i> : Der Gottesbegriff im Hinduismus . . . . .	270
<i>Hoßfeld, P.</i> : Natürliche Religiösität und göttliche Offenbarung . . . . .	119
<i>Lauser, C.</i> : Die Frau und Mutter im melanesischen Raum . . . . .	47, 111
<i>Metzler, J.</i> : Ein Priestermissionsbund in Münster im 19. Jahrhundert . . . . .	81
<i>Neuner, J.</i> : Auf dem Wege zu einer indischen Theologie . . . . .	1
<i>Reuter, A.</i> : Zur Anpassung der Studienordnung in den Missionsseminarien 25, 97	
<i>Schückler, G.</i> : Koordinierung der Missionspropaganda nach römischen Dokumenten . . . . .	16
<i>Schückler, G.</i> : Die Stellung der Heiligen Schrift in der missionarischen Glaubensverkündigung . . . . .	178
<i>Villanyi, A.</i> : Mittel und Wege kolonialer Kirchenpolitik . . . . .	33
<i>Voulgarakis, E.</i> : Nikon Metanoeite und die Rechristianisierung der Kreter vom Islam . . . . .	192, 258
<i>Willeke, V.</i> : Melchior de S. Catarina Vasconcelos OFM und seine Missionsgründungen in Brasilien . . . . .	205
<i>Summo Pontifici Paulo PP. VI</i> . . . . .	177
Der erste Gruß des Heiligen Vaters an die Missionare . . . . .	177
MAX BIERBAUM zum achtzigsten Geburtstag . . . . .	257

### Kleine Beiträge

<i>Funk, J.</i> : Volkssprache im Gottesdienst . . . . .	62
<i>Heinrichs, M.</i> : Machet zu Jüngern alle Völker . . . . .	222
<i>Neuhäusler, E.</i> : Ex contemplatione loqui . . . . .	228
<i>Rusche, H.</i> : Gottes Werk in dieser Welt . . . . .	59
<i>Schlette, H. R.</i> : Kleine Bilanz der Mission . . . . .	231
<i>Siebers, B.</i> : Wir haben den Zug verpaßt — nun müssen wir das Flugzeug nehmen! . . . . .	129
<i>Timmermann, H. A.</i> : Missionsarbeit des Opus Dei . . . . .	132

### Aus der Praxis — für die Praxis

<i>Edelmann, S.</i> : Aberglauben, Tradition und Ernährungsgewohnheiten der Bantu . . . . .	219
<i>Lobo, A.</i> : Die Eheschließung bei den Mohammedanern auf der Insel Ceylon . . . . .	218
<i>Lobo, A.</i> : Die Verzeihung des Ehebruchs im römisch-niederländischen Zivilrecht und ihre Anwendung im Kirchenrecht . . . . .	282
<i>Oesterle, G.</i> : Zum Gedächtnis des Dekretes ‚Consensus mutuus‘ . . . . .	64
<i>Pineau, A.</i> : Die Laien-Missionshelfer-Bewegung in Papua . . . . .	284

## Berichte

Ehrenpromotion eines verdienten Forschers [P. GEORG SCHURHAMMER SJ] (— th —) . . . . .	137
Eine Hochschule in Burundi (Herzog) . . . . .	135
Die XV. spanische Missionsstudienwoche in Burgos (Willeke) . . . . .	69
Die ehrwürdige Pauline Jaricot . . . . .	138
Propaganda-Kolleg wird Universität (Lautenschlager) . . . . .	71
Missiologische Tagung in Soesterberg (Bücking) . . . . .	136
Vierte Freiburger Woche (Rütti) . . . . .	289

## Nachrufe

P. E. A. WORMS SAC † . . . . .	287
P. B. MÜLLER OFM † . . . . .	289
P. M. RUTTEN OFM † . . . . .	289

<i>Chronik</i> (Otto) . . . . .	235
---------------------------------	-----

## Mitteilungen

Internationales Institut . . . . .	139
Mitgliederversammlung des internationalen Instituts für missionswissen- schaftliche Forschungen (Schmitz) . . . . .	292
Missionsstudienwoche . . . . .	71
Patenschaften für die ZMR . . . . .	139
Von der Universität Münster . . . . .	71, 139, 236, 291
Veröffentlichungen . . . . .	292

## Besprechungen

<i>Abdullah Muhammed, S.</i> : Jesus — Leben, Auftrag und Tod (Antweiler) . . . . .	315
<i>Abrahams, P.</i> : Schwarzer Mann im weißen Dschungel (Lautenschlager) . . . . .	167
Schwarzes Afrika (Rauscher) . . . . .	173
<i>Alba, V.</i> : Las ideas sociales contemporáneas en Mexico (Fernández) . . . . .	167
<i>Algermissen, K.</i> : Das Sektenwesen der Gegenwart (Rusche) . . . . .	315
<i>Anastase of St. Joseph</i> : On Matters Liturgical (Funk) . . . . .	62
<i>Anwander, A.</i> : Wörterbuch der Religion (Antweiler) . . . . .	316
<i>Augustiny, W.</i> : Gehet hin in alle Welt (Glazik) . . . . .	294
Bibliografia Missionaria, Anno XXV, 1961 (Lautenschlager) . . . . .	72
<i>Blaw, J.</i> : Gottes Werk in dieser Welt (Rusche) . . . . .	59
<i>Blofeld, J.</i> : Rad des Lebens (Mynarek) . . . . .	154
The Bridge (Ohm) . . . . .	156
<i>Buhl, F.</i> : Das Leben Muhammeds (Schmidtke) . . . . .	156
<i>Buiys, L.</i> : Facultates decennales (Jaßmeier) . . . . .	141
<i>Buiys, L.</i> : Facultates Ordinariorum et Legatorum Sanctae Sedis in Missio- nibus (Reuter) . . . . .	294
La Chiesa e le trasformazioni sociali, politiche e culturali dell' Africa Nera (Vriens) . . . . .	141
<i>Chih, A.</i> : L' Occident „Chrétien“ vu par les Chinois vers la fin du XIX. Siècle (Willeke) . . . . .	143

<i>Considine, J. J.</i> : (Editor): The Missionary's Role in Socio-Economic Betterment (Sievers) . . . . .	295
<i>Costantini, C.</i> : Die katholischen Missionen (Booz) . . . . .	72
<i>Cullmann, O.</i> : Der Ursprung des Weihnachtsfestes (Rusche) . . . . .	157
<i>Dalmals, J. H.</i> : Die Liturgie der Ostkirchen (Krüger) . . . . .	168
<i>Delavignette, R.</i> : Christentum und Kolonialismus (Henkel) . . . . .	144
Documents Catéchétiques (Exeler) . . . . .	147
<i>Donoso, R.</i> : Fuentes documentales para la historia de la Independencia de América (Biermann) . . . . .	169
<i>Eilers, F.-J.</i> : Er säte Gottes Wort (Willeke) . . . . .	296
<i>Eliade, M.</i> : Das Mysterium der Wiedergeburt (Mohr) . . . . .	158
<i>Eliade, M.</i> : Mythen, Träume und Mysterien (Antweiler) . . . . .	159
<i>Eschmann, E. W.</i> : An den Rändern der Wirklichkeit (Hasenfuß) . . . . .	160
Essays on the Pastoral Problems of the Catholic Church in the World Today (Glazik) . . . . .	148
<i>Freitag, A.</i> : Mission und Missionswissenschaft (Schlette) . . . . .	231
<i>Freitag, W.</i> : Reden und Aufsätze, II. (Ohm) . . . . .	149
<i>Fuchs, P.</i> : Die Völker der Südost-Sahara (Mohr) . . . . .	316
<i>Funk, J.</i> : Einführung in das Missionsrecht (Bierbaum) . . . . .	73
<i>Funk, J.</i> : Die Religion in den Verfassungen der Erde (Bierbaum) . . . . .	150
<i>Gardet, L.</i> : Der Islam (P. Gregorius) . . . . .	317
Gehet hin in alle Welt . . . . . Missionszyklen (Schmitz) . . . . .	73
<i>Geis, R. R.</i> : Vom unbekanntem Judentum (Rusche) . . . . .	161
<i>Goldammer, K.</i> : Der Mythos von Ost und West (Dumitriu) . . . . .	161
<i>Gonzalez, J. M.</i> : Historia de las Misiones Dominicanas de China (Biermann) . . . . .	74
<i>Haendler, G.</i> : Wulfila und Ambrosius (Frank) . . . . .	297
<i>Hammer, R.</i> : Japan's Religious Ferment (Rauscher) . . . . .	163
<i>Hammerschmidt, E.</i> : Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford (Grohmann) . . . . .	78
<i>Hang, Th.</i> : Die katholische Kirche im chinesischen Raum (Walter) . . . . .	297
<i>Hasenfuß, J.</i> : Gottes Reich auf Erden (Schlette) . . . . .	164
<i>Hasenfuß, J.</i> : Was ist Religion? (Schlee) . . . . .	246
<i>Hauer, W.</i> : Verfall oder Neugeburt der Religion? (Antweiler) . . . . .	77
<i>Hermelink, J.</i> : Christ im Welthorizont (Rusche) . . . . .	299
History of Religions (Antweiler) . . . . .	165
<i>Hünermann, W.</i> : Geschichte der Weltmission, III. (Glazik) . . . . .	151
<i>Hurwitz, S.</i> : Die Gestalt des sterbenden Messias (Hammerschmidt) . . . . .	318
<i>Joseph, J.</i> : The Nestorians and their Muslim Neighbors (Krüger) . . . . .	300
Katechetik heute (Filthaut) . . . . .	301
<i>Kowalsky, N.</i> : Inventario dell' Archivio storico della S. Congregazione „de Propaganda Fide“ (Piskaty) . . . . .	151
Kyrios (Krüger) . . . . .	169
<i>Leclercq, J.</i> : Wege zur Völkergemeinschaft (Rauscher) . . . . .	169
<i>Lefeuve, J.</i> : Shanghai. Les enfants dans la ville (Glazik) . . . . .	303
Lexikon für Theologie und Kirche (Graf) . . . . .	251
<i>Lopez Huertas, M. R.</i> : El Corazón de Christo, Fuente de Espiritualidad Misionera (Siebers) . . . . .	151
<i>Margull, H.-J.</i> : Aufbruch zur Zukunft (Rusche) . . . . .	153
<i>Mayer, R.</i> : Zum Gespräch mit Israel (Meinertz) . . . . .	303
<i>Meersman, A.</i> : The Franciscans in Tamilnad (Schurhammer) . . . . .	305
<i>Meschkowski, H.</i> : Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften (Antweiler) . . . . .	248
<i>Merzbacher, F.</i> : Die Bischofsstadt (Daßmann) . . . . .	79

<i>Michalson, C.</i> : Japanische Theologie der Gegenwart (Heinrichs)	307
Mission und Heimatseelsorge [Missionsstudienwoche Wien 1961] (Fleckenstein)	76
Steyler Missions-Chronik 1962 (Promper)	311
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1962 (Lautenschlager)	303
Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1962 (Ohm)	152
<i>Möllers, H.</i> : Die Mission in dogmatischer Sicht (Rusche)	236
<i>Monzel, N.</i> : Der Jünger Christi und die Theologie (Schlette)	170
<i>Muck, H.</i> : Sakralbau heute (Rapp)	253
<i>Newbigin, J. E. L.</i> : A Faith for this One World? (Estor)	309
<i>Ohm, Th.</i> : Ex contemplatione loqui (Neuhäusler)	228
<i>Ohm, Th.</i> : Machet zu Jüngern alle Völker (Heinrichs)	222
<i>O'Neill, T.</i> : And we, the People (Laufer)	237
<i>Perez, Remon, J.</i> : Agua bendita del Ganges (Petri)	249
Le Problème Racial (Rauscher)	255
<i>Regensburger, A.</i> : Sie nannten mich Donner (Walter)	154
<i>Rhodes, A. de.</i> : Catechismus pro iis qui volunt suscipere Baptismum in octo dies divisus (Willeke)	239
<i>Santos Hernandez, A.</i> : Misionologia Problemas introductorios y ciencias auxiliares (Glazik)	240
<i>Schamoni, W.</i> : Familienväter als geweihte Diakone (Ohm)	171
<i>Schlette, H. R.</i> : Die Nichtigkeit der Welt (Schlee)	165
<i>Schmitz, G.</i> : Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie (Hang)	172
<i>Schnackenburg, R.</i> : Die Kirche im Neuen Testament (Bläser)	173
Devant les sectes non-chrétiennes (Rauscher)	146
<i>Seumoys, A.</i> : Apostolat (Philips)	310
Sinica Franciscana (Biermann)	242
<i>Spaemann, R.</i> : Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration (Schlette)	174
<i>Teimonen, S. A.</i> : Missio politica oecumenica (Estor)	245
Die Texte vom Toten Meer (Riedl)	166
<i>Tragella, G. B.</i> : Panorami Missionari d'Asia (Willeke)	246
<i>van de Pol, W. H.</i> : De Oecumene (Boelens)	255
<i>van Straelen, H. - Naidenoff, G.</i> : Japan sucht seine Zukunft (Willeke)	256
<i>Vaulx, B. de.</i> : Katholische Missionsgeschichte (Glazik)	312
<i>Vonhoff, H.</i> : Herzen gegen die Not (Held)	175
<i>Wach, J.</i> : Vergleichende Religionsforschung (Antweiler)	250
<i>Zerlik, A.</i> : P. Xaver Ernbert Fridelli, Chinamissionar und Kartograph aus Linz (Glazik)	314
<i>Eingesandte Bücher</i>	80, 320
<i>Bibliographische Notizen</i>	176

## AUF DEM WEGE ZU EINER INDISCHEN THEOLOGIE<sup>1</sup>

*von Josef Neuner S. J.*

Immer wieder ist die Frage nach der Anpassung der Priesterbildung an die Kulturen der Missionsländer erörtert worden. Es handelt sich dabei um einen ganzen Komplex von Problemen, der schon die Auswahl und Vorbildung der Priesterkandidaten umfaßt und besondere Zweige des Wissens und Könnens einschließt, die neben der theologischen Fachausbildung in den Missionen unerläßlich sind, wie Geographie und Geschichte des Missionslandes, Vertrautheit mit seinen sozialen Strukturen, mit den Problemen seiner Wirtschaft und des technischen Fortschritts und all dem, was das Leben des Volkes beeinflußt. Neben all diesen Anpassungen der Priesterausbildung an das Missionsland muß es auch eine spezifische Ausrichtung der philosophisch-theologischen Studien geben, die den kulturellen und religiösen Traditionen des Missionslandes zugeordnet ist. Zu dieser spezifischen Frage soll hier ein kleiner Beitrag versucht werden.

Es mag vielleicht anspruchsvoll erscheinen, über dieses Thema gerade vor diesem Institut der Missionswissenschaft in Münster zu sprechen, das sich an der Erörterung unserer Frage so viele Verdienste erworben hat. Aber wenn unser Problem in Deutschland diskutiert wurde, hat man immer den Wunsch laut werden lassen, daß auch Leute aus den Missionen selbst ihren Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen beisteuern sollten. So soll versucht werden, einiges von den Gedanken, Methoden, Erfahrungen und Reflexionen vorzulegen, die sich aus einer Professorentätigkeit mancher Jahre in Indien ergeben und dort in Kreisen von Theologieprofessoren oft durchgesprochen wurden.

Das Problem stellt sich in allen Ländern, auch in der Begegnung mit weniger entwickelten Ländern. Trotzdem darf man sagen, daß uns die Frage der Anpassung der Studien klarer und zwingender begegnet, wo das Christentum einer Hochkultur gegenübertritt. Daher hat die Behandlung der Frage in der spezifischen Anwendung auf Indien auch wohl die Bedeutung eines Paradigmas, wobei freilich immer die Übertragung auf andere Länder die lokalen Verhältnisse berücksichtigen muß.

<sup>1</sup> Folgender Vortrag wurde am 22. 6. 1962 in der Reihe „Gastvorlesungen ausländischer Gelehrter“ an der Universität Münster gehalten.

Es sei versucht, an die Frage gleichsam von außen heranzukommen, indem wir ein Wort zur *Motivierung der theologischen Akkommodation* sagen. Eine erste und nächstliegende Begründung der Anpassung scheint sich aus der Aufnahmefähigkeit des Hörers der philosophisch-theologischen Kurse zu ergeben. Kann wohl, so fragt man, ein Inder unsere in Europa durchdachte und formulierte Theologie wirklich verstehen und sich aneignen? Müßte sie ihm nicht in Kategorien geboten werden, die ihm vom traditionellen Denken seiner Heimat her vertrauter sind? Müßte deshalb nicht das scholastische Begriffssystem, das unserer Theologie zugrunde liegt, durch ein System östlichen Denkens, etwa des Vedanta in einer seiner klassischen Prägungen ersetzt werden?

Wenn man solch eine Frage auf den unmittelbaren Kreis theologischer Hörer bezieht, dann muß man eine recht nüchterne Antwort geben. Indische Philosophie zur Darstellung der christlichen Offenbarung wäre nur dann sinnvoll, wenn wirklich ein großer Teil der Theologiestudenten Indiens in der indischen Philosophie bewandert wäre und von klein auf in ihren Kategorien zu denken gelernt hätte. Das ist aber keineswegs der Fall. Bei weitem der größte Teil der indischen Theologen setzt sich aus folgenden zwei Kategorien zusammen: 1. aus Altchristen, etwa von Kerala, Goa oder Mangalore usf. Was immer diese Theologen an philosophischen und religiösen Begriffen schon aufgenommen haben, ist durchaus vom Westen bestimmt und einfach von europäischem Denken übernommen, so daß eine Einkleidung des Offenbarungsgehaltes in Kategorien östlicher Philosophie ihnen völlig fremd wäre. Man mag diesen Sachverhalt betrauern, aber man muß ihn als Tatsache hinnehmen. 2. Aus Neuchristen, etwa der zweiten oder dritten Generation neugetaufter Gruppen. Sie stammen meist aus kulturell unentwickelten Kreisen, viele gehören z. B. zu den Ureinwohnern aus Chota Nagpur. Sie bringen also keine eigene philosophische Tradition mit, kein schon vorgebildetes Begriffssystem, in dem sie ihr religiöses Denken prägen könnten. Sie müssen sich ihre philosophisch-theologische Begriffswelt erst aufbauen, und das tun sie genau so leicht oder so schwer in westlichen Kategorien, wie sie es in östlichen täten; denn indische Philosophie ist gewiß nicht leichter als abendländische.

So läge also im Blick auf das unmittelbare Auditorium kein rechter Grund einer Anpassung der Theologie vor. Man könnte dann höchstens von einer Anpassung an die östliche Mentalität reden, an die besondere Weise des Denkens und Erklärens, die dem Osten eigen ist. Aber worin besteht eigentlich dieses östliche Denken? Wenn man diese Frage für Indien stellt, dann sollte man diesen Unterschied nicht zu sehr betonen. Indien hat ja mit seiner klassischen Sprache des Sanskrit, von dem die meisten seiner modernen Sprachen abgeleitet sind, ein Instrument logischer Präzision hervorgebracht, das dem Westen eng verwandt ist, da das Sanskrit in den indogermanischen Sprachkreis gehört. Die logischen

Systeme Indiens geben deshalb an Schärfe den Systemen westlicher Logik nichts nach. Man täte den Indern schweres Unrecht und fügte ihnen großen Schaden zu, wenn man glaubte, sie von der Strenge der Logik befreien zu sollen. Wohl aber kann man sagen, daß indisches Denken sich näher an der Anschauung hält, daß es sich eng mit dem Symbol verbindet, und daß das indische Beweisverfahren immer auch den Vergleich miteinschließt. All das aber möchte man nicht gern als wesentlichen Unterschied bezeichnen. Es handelt sich vielmehr um eine gewisse Akzentverschiebung, die zwar bei den Unterrichtsmethoden in Rechnung gestellt werden soll, die aber nicht als Anpassung an die heimische Philosophie betrachtet werden kann.

Unsere Frage, ob die Anpassung der Theologie an die geistige Welt Indiens wünschenswert ist, kann jedoch nicht nur von der unmittelbaren Hörerschaft der theologischen Kurse her entschieden werden. Sie muß von dem eigentlichen Adressaten der christlichen Offenbarung her beantwortet werden, vom Hindu. An ihn muß die christliche Botschaft ausgerichtet werden, und ihm muß sie in Kategorien dargelegt werden, die ihm von seiner eigenen Tradition her verständlich sind. Ist nicht im Blick auf den Hindu eine Anpassung des christlichen Denkens an indische Traditionen zu fordern?

Auf die so gestellte Frage ist sehr verschieden geantwortet worden. Wir denken dabei zunächst an die in der Praxis gegebenen Antworten. Die Anknüpfung an die philosophischen Systeme Indiens ist von P. Johans<sup>2</sup> versucht worden in seinem Versuch des Zugangs „zu Christus durch den Vedanta“; ähnliches ist auf religionsgeschichtlichem Gebiet von P. Heras<sup>3</sup> versucht worden. Sie gingen von der Annahme aus, daß der Hindu seinen Weg zum Christentum leichter findet, wenn er ein Stück weit auf den Pfaden seiner eigenen Traditionen gehen kann. Man hat dagegen, wiederum aus der Praxis, Einwände erhoben, und manche modernen Missionare sind in ganz entgegengesetzte Richtungen gegangen. Sie glauben zunächst, und zwar mit einem gewissen Recht, daß man bei dem modernen Hindu in den seltensten Fällen eine genauere Kenntnis seiner eigenen religiösen Tradition voraussetzen dürfe. Das Denken des modernen Inders sei doch überwiegend vom natur-

<sup>2</sup> PIERRE JOHANS, To Christ through the Vedanta, in *The Light of the East* 9 (Ranchi 1931) u. 10 (1932), als Buch in französ. Übersetzung: *Vers le Christ par le Vedanta*, 1. Çankara et Ramanuja (Museum Lessianum, Section philosophique, 13) Louvain 1932. — Id., *La pensée religieuse de l'Inde* (Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres de Namur, 14) Namur 1952.

<sup>3</sup> Etwa: Two Missionary Methods in the Nations of Ancient Civilisation, in *Studia Missionalia* 6 (Rom 1950/51) 179—198; As misões católicas a luz da filosofia da história, in *Boletim geral do Ultramar* 27 (Lisboa 1951), nr. 318, pp. 141—161; Problèmes religieux de l'Inde moderne, in *Bulletin des Missions* 25 (Bruges 1951) 196—203; Attente et salut de l'Inde, *ibid.* 26 (1952) 36—45.

wissenschaftlichen Positivismus bestimmt und habe für die Systeme der indischen Vergangenheit weder Sinn noch Interesse; und selbst da, wo Inder sich noch intensiv mit der philosophisch-religiösen Tradition des Hinduismus abgaben, habe diese Philosophie nicht mehr die formende Kraft, die das moderne Leben bestimmen könne. Manche gehen noch weiter. Sie glauben, daß die Anknüpfung an die religiösen Traditionen des Hinduismus nur dahin führen würde, den Hindu gleichsam in seiner eigenen Religion zu bestätigen. Durch den Hinweis auf die Analogien zwischen Christentum und Hinduismus werde er zur Überzeugung kommen, daß die Wahrheiten der christlichen Offenbarung irgendwo auch im Hinduismus enthalten seien. Die Parallelen, die als verbindende Brücke gedacht wären, würden ihm zum Anlaß oder Vorwand, in seiner eigenen Tradition zu verbleiben und sich in dem Glauben zu befestigen, jede Religion, und besonders der Hinduismus, sei ein möglicher Weg zum Heil. So kommt es, daß gerade die eifrigsten, oft auch erfolgreiche Missionare vor solchen Anknüpfungen warnen. Die christliche Botschaft müsse, so sagen sie, ganz in sich selber stehen; sie ist ein Ruf von oben, ohne Vermittlung und ohne Kompromiß. Sie ist immer neu der Befehl Gottes an Abraham: „Zieh fort aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und vom Hause deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde“ (*Gen 12, 1*).

Wir wollen hier nicht auf die Frage der pastoralen Opportunität einer solchen Haltung eingehen. Es kann nämlich sehr wohl sein, daß in einer ersten Begegnung des Christentums mit der nichtchristlichen Welt zunächst das Erlebnis der Neuheit, des Einmaligen und Einzigartigen betont werden muß. Aber eine prinzipielle Frage kann nicht allein durch Erwägungen unmittelbarer missionarischer Möglichkeiten entschieden werden. Es handelt sich letztlich um die Frage, ob ein Volk überhaupt jemals seine geistige Vergangenheit vergessen könne. Europa jedenfalls hat seine Vergangenheit nie vergessen. Trotz der Anklagen *Tertullians* gegen das Heidentum seiner Zeit hat die Kirche der Reihe nach *Pythagoras*, *Platon*, und endlich sogar *Aristoteles* „getauft“, d. h. christlich interpretiert und weitergedacht. Dabei mag man gerne zugeben, daß eben dieses Erbe des Heidentums stets eine Gefahr für das Christentum blieb. Aber umgekehrt steht es ebenso fest, daß das Christentum in der abendländischen Welt nie so heimisch geworden wäre, wenn es nicht das Erbe der Vergangenheit übernommen hätte. Wir können die Ahnen nicht verleugnen, sie leben in uns. Wir können ihr Erbe nicht vergessen oder abstoßen, sondern wir müssen es in Christus verwandeln, sonst bliebe Christus ohne die Menschheit und die Menschheit ohne Christus. Das meinen wir auch, wenn wir ganz im Sprachgebrauch der Schrift sagen, daß die christliche Botschaft den Völkern angeboten ist. Nicht nur zu dem einzelnen ist die Kirche gesandt, sondern zu den Völkern. Das Denken und Wertempfinden einer Kultur, das der einzelne von der Gemeinschaft und von der Tradition empfängt, muß neu geformt werden.

Das gilt auch für die Missionen. Wenn man sich einmal klar gemacht hat, daß das einzelne Menschenleben immer in die Folge der Geschlechter hineingewoben ist, daß es Erbe des Vergangenen und Verheißung des Kommenden ist, daß auch die Entscheidungen des einzelnen in das Strombett der Geschichte einmünden und ihren Lauf bestimmen, dann kann man sich eigentlich gar nicht mehr vorstellen, daß der einzelne Inder durch die Glaubensannahme aus seiner heimischen Tradition herausgerissen werden müsse. Ein Christentum in Indien, das sich grundsätzlich von der Vergangenheit und völkischen Tradition trennte, würde sich der Verwurzelung im Volkstum berauben und müßte selber in seiner Entfernung vom wirklichen Leben verdorren. Zugleich aber würde es von den Geistern der Vergangenheit verfolgt und geängstigt werden; denn die Geschichte zeigt, wie Heidentum und Aberglaube überall da weiterleben, wo das Christentum nicht die Wurzeln des Volkstums neu belebt hat. So muß in jedem Konvertiten die Vergangenheit seines Volkes und sein kulturelles Erbe mitgenommen werden in das Licht der Gnade. Die Bekehrung, die Öffnung des Menschen zum lebendigen Gott hin, betrifft nicht nur das isolierte Individuum, sondern auch die Welt des Menschen, die mit ihm heimgeholt wird in die Herrschaft Gottes.

So muß in einer wahren Bekehrung eine Begegnung stattfinden nicht nur zwischen der individuellen Freiheit und dem Wort Gottes, sondern zwischen der Welt, in der der Mensch gewachsen ist, und dem Reich Gottes. Was grundsätzlich im Akt des Glaubens geschieht, das muß die Theologie wissenschaftlich entfalten. Ist sie doch ‚scientia fidei‘; sie muß also die Begegnung und Unterwerfung des ganzen Menschen und seiner Welt unter Gottes Offenbarung in ihren vielen Aspekten darstellen und systematisch vorlegen. So kommt eine indische Theologie dadurch zustande, daß die gläubige Begegnung und Unterwerfung indischer Kultur und Tradition unter Gottes Wort konkret verstanden und systematisch dargestellt wird. Diese Unterwerfung aber bedeutet nicht das Auslösen der Vergangenheit, sondern ihre Erlösung von bindenden Mächten und ihre Vollendung im lebendigen Gott.

## II

Wenn man nun fragt, wie das geschehen solle, dann kann man nur auf ein paar konkrete Ansätze hinweisen, die hier und da vorhanden sind. Dabei muß man sich wohl bewußt bleiben, daß aus Indien selbst der schöpferische Geist kommen muß, der eines Tages die christliche Offenbarung als echter Inder aufnehmen und darstellen wird. Aber eine solche Tat liegt außerhalb unserer Berechnungen, und es bleibt uns die bescheidene Aufgabe, praktisch und konkret auf solche Ziele hinzuwirken, soweit dies eben möglich ist. Was da geschehen kann, mag an ein paar Beispielen gezeigt werden.

Zuerst sei eine Bemerkung gemacht bezüglich der Anpassung der philosophischen Fächer. Man sollte nämlich in der Frage der An-

passung einen deutlichen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie machen. Bei der philosophischen Ausbildung von Alumnus geht es nicht nur um die Vermittlung eines Systems von Begriffen, so wichtig dies ist, sondern um die Entwicklung von grundsätzlichen Orientierungen, die den künftigen Priester in die Lage versetzen, die geistige Welt, in der er lebt, zu erfassen und richtig zu beurteilen. In Indien müssen unsere Theologen während des Philosophiestudiums also darauf vorbereitet werden, sich ein verstehendes und zugleich kritisches Urteil über die geistige Welt des klassischen Indien und seiner Philosophie und über das neue Indien, das im Werden ist, zu bilden. Das läßt sich in verschiedenen Stufen erreichen: Ein erster, sehr wichtiger Schritt ist die Klärung der Terminologie. Ein indischer Theologe muß wissen, was die wichtigsten Termini indischer Philosophie bedeuten, und wie sie sich zu analogen Begriffen der scholastischen Philosophie verhalten. Außerdem sollte er aber auch mit der Terminologie moderner Naturwissenschaft und Philosophie vertraut sein, und zwar wiederum in bezug auf die Welt der scholastischen Philosophie. Eine solche Ausweitung der Begriffswelt ist unerlässlich, wenn nicht Philosophie zu einer Ghetto-Haltung führen soll, die sich in den Monologen einer ererbten Begriffswelt einschließt. In einem weiteren Schritt sollten die philosophischen Grundprobleme gesucht werden, die im östlichen wie im westlichen Denken gestellt werden und verschiedene Lösungen finden. Man soll also nicht Systeme vermengen, wohl aber die realen gemeinsamen Ausgangspunkte, die jeder Philosophie zugrunde liegen, hervorheben. Erst dadurch kommt ein junger Philosoph zu einer echten Wertung der scholastischen Lösungen. — Man könnte dann weitergehen und nicht nur die gemeinsamen Fragestellungen zwischen Ost und West hervorheben, sondern auch Elemente östlichen Denkens, die bleibenden Wert haben, zusammenstellen und aus ihnen eine Art Synthese zusammenfügen — das ist der Weg, den P. Johans in seinen Darstellungen des Hinduismus beschritten hat. Dieser Versuch hat freilich das Mißliche an sich, daß man dann ein System hat, das weder indisch noch westlich ist, und vielleicht ist auch aus diesem Grunde die Arbeit von Johans nicht eigentlich weitergeführt worden. Richtiger wäre es vielleicht, sich zu einem letzten und entscheidenden Schritt zu rüsten und eines der großen Systeme indischen Denkens, etwa das System Shankaras, nachzuzeichnen und es im Licht christlicher Philosophie weiterzudenken und weiterzuentwickeln, und zwar nicht nach wesensfremden Elementen, sondern aus seinen eigenen Prinzipien heraus, so ähnlich, wie es Thomas mit Aristoteles tat. Man muß freilich gestehen, daß zu einem solchen Schritt erst Ansätze bestehen. Man wird auch bedenken müssen, daß ein solches Unternehmen zunächst nicht im Schulraum durchgeführt werden kann und darf. Wo es sich um die Ausbildung junger Priester handelt, soll man nicht experimentieren. Erst wenn so ein Versuch einmal wissenschaftlich exakt durchgeführt ist und weitere Anerkennung gefunden hat, darf er auch im normalen Ausbildungssystem gebraucht werden.

### III

Wenn man nun zur Anpassung der Theologie an die indische Umwelt übergeht, so muß man sich darüber klar sein, daß es sich nicht in erster Linie um die philosophische Begriffswelt handelt, in der die Offenbarung ausgedrückt ist. Eine solche wohldurchdachte Begriffssprache ist notwendig, wo die Theologie auf eine systematische Ebene erhoben wird, aber sie bleibt immer zweitrangig. Zuerst und zuinnerst handelt es sich stets um die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, um die biblischen Begriffe und ihre Tradierung. Theologie ist ja heute wieder viel mehr mit den Quellen der Offenbarung befaßt, und wir wissen, daß philosophische Systeme nur das mehr oder weniger brauchbare Instrument sind, die Inhalte der Offenbarung zusammenzuordnen und zu durchdringen. Deshalb ist auch das erste Anliegen einer angepaßten Theologie nicht die Frage nach den philosophischen Kategorien, mit denen sie arbeiten soll, ob sie nun Indien oder dem westlichen Denken entlehnt sind — diese Frage kommt erst an zweiter Stelle —, am Anfang stehen immer die eigentlich theologischen Begriffe der Offenbarung, mit denen das Christentum der Welt des Hinduismus gegenübertritt. Die Inhalte der Offenbarung also müssen der Begriffswelt des Hinduismus gegenübergestellt werden.

Daß ein solcher Versuch sinnvoll ist, schließt freilich eine theologische Voraussetzung ein, von der nur ein ganz kurzes Wort hier eingefügt sei: Daß nämlich die nichtchristlichen Religionen nicht schlechthin außerhalb der göttlichen Heilsökonomie stehen, sondern in sie einbezogen und innerlich auf das in Christus zu vollendende Heil hingebunden sind. Das ist biblisch grundgelegt in den ersten elf Kapiteln der *Genesis*, die der Geschichte der partikulären Erwählung Israels vorausliegen. Mit Noa schließt Gott einen Bund, der sich nicht auf ein bestimmtes Volk beschränkt, sondern alle Lebewesen einschließt: „Ich schließe jetzt einen Bund mit euch und euren Nachkommen, die nach euch sein werden“ (*Gen 9, 9*). *Bund* aber bedeutet *Heil*, wenigstens Einschluß in eine Gemeinschaft mit Gott, die dazu bestimmt ist, ins endgültige Heil hineinzuführen. Dieser Bund liegt vor der eigentlich historischen Offenbarung, die mit Abraham anhebt und in geschichtlicher Zuordnung auf das Christentum hinführt. Die Menschheit gehört deshalb nicht in eine bloße Naturordnung oder gar in die Unheilssphäre der Sünde. Die Geschichte des Menschen vor Gott steht immer unter dem doppelten Zeichen der Sünde, in die er gefallen, und der Gnade, die ihn nie ganz losläßt und in die er auch als Gemeinschaftswesen eingeschlossen bleibt. Die Religionen der Menschheit sind also nicht unchristlich, sondern vorchristlich, sie gehören nicht in den Kairos des Unheils, sondern des Advents, d. h. der ursprünglichen Berufung, des verheißenen und schon vorauswirkenden Heils. Was sich in ihnen als Licht findet, steht nicht außerhalb der Offenbarung, ist nicht gleichsam Rivalität mit Jesus Christus, sondern wie Morgenrot des aufsteigenden Tages, von derselben

Sonne vorausgesandt, die im endgültigen Heil über uns scheinen will. So stehen die religiösen Grundbegriffe der nichtchristlichen Religionen im Zwielficht: Sie sind nicht einfach falsch und wertlos, sie stehen aber auch nicht neben den biblischen Begriffen als eine zusätzliche Wahrheit. Sie sind Formeln auf dem Weg zur Wahrheit, deren tiefster Gehalt überhaupt erst in der Volloffenbarung in Jesus Christus verstanden werden kann.

Diese Verwandtschaft und innere Bezogenheit der religiösen Systeme der Menschheit auf das Christentum muß vorausgesetzt werden, wenn ein sinnvoller Vergleich der Offenbarung mit den anderen Religionen möglich sein soll. In den einzelnen Traktaten sind diese Vergleiche durchzuführen, wodurch einerseits der Zusammenhang mit der indischen Tradition hergestellt wird, zugleich aber die Neuheit und Einmaligkeit des Christentums zum Leuchten kommen soll. Wie das geschehen kann, soll an ein paar Beispielen verdeutlicht werden.

#### IV

Wir versuchen das Verhältnis des Hinduismus zur christlichen Offenbarung in zwei Sphären zu skizzieren: in der Sphäre des Göttlichen, in den Begriffen *Gott, Offenbarung, Glaube und Sünde*, und in der Sphäre der Kreatur. Wir beginnen mit dem Gottesbegriff.

Wohl nirgends hat die Menschheit so unermüdlich um das unfaßbare Geheimnis Gottes gerungen wie in Indien. Nirgends sind so glühende Worte der Liebe und Sehnsucht, aber auch der dunklen Einsamkeit des Menschen, der Gott nicht erreichen kann, erklingen. P. Fallon sagt mit Recht: „Die Gottesvorstellung des Hindus ist vielleicht die reichste, die der Mensch außerhalb der Christenheit jemals erreichte. Die höchste Transzendenz und vollkommene Einfachheit des Absoluten, die rein geistige Natur des höchsten Selbst, die unendliche Liebenswürdigkeit und das unermüdliche Erbarmen Bhagavāns sind in Worten ausgedrückt worden, die die christliche Seele zutiefst berühren“<sup>4</sup>.

Aber diese Gottesidee steht unter einer zweifachen Versuchung, nämlich der übersteigerten Transzendenz und des Anthropomorphismus. Zuerst wehrt sich die Reinheit der indischen Philosophie mit unerbittlicher Strenge gegen jeden Versuch, Gott zu begreifen. Gott ist ohne Form und Name; er ist ohne Bezug und Bewegung, das reine „*neti-neti*“, nicht so und nicht so. Daraus ergibt sich für den Hindu die Unmöglichkeit, Gott im eigentlichen Sinn als Person zu verstehen, weil ja für uns Person immer begrenzt erscheint und einen Namen hat. Damit entzieht sich aber Gott jeder Beziehung zu uns, wir Menschen können kein persönliches Verhältnis zu ihm finden, und so löst sich für den indischen Philosophen echte Frömmigkeit zu oft in das Gefühl des All-Einen auf, er ist

<sup>4</sup> *Hinduismus und Christentum*, hrsg. von J. Neuner. Wien 1962, 24.

ein Neutrum. Der Gott der Philosophen entfernt sich zu weit vom Gott der lebendigen Religion.

Da aber, wo Gott im Bereich lebendigen, religiösen Empfindens erscheint, wird er zu leicht anthropomorph verstanden. Die Mythen ziehen ihn herab in das Gewebe des Weltgeschehens und menschlicher Beziehungen; es entwickelt sich der Wildwuchs des indischen Pantheon, das von vedischer Zeit her entwickelt und die Dichter und Bildhauer der Jahrhunderte inspiriert hat, das auch den Kult immer neu gestaltet hat und so oft im Zwielicht zwischen echter Frömmigkeit und abergläubischer Magie steht.

Die Inder selbst haben diesen Zwiespalt zwischen dem transzendenten Gott, den man sich nicht vorstellen kann und zu dem kein Gebet gelangt, und dem vermenschlichten Gott, der uns nahe ist, so nahe, daß er eben nicht mehr Gott ist, erfahren:

„Vergib mir, höchster Herr der Welt, drei Fehler, die ich in meiner Schwäche begangen habe:

Ich habe betrachtet über dich, der du bist ohne Form, und habe dich mir vorgestellt unter vielen Formen und Gestalten.

Ich habe dich gepriesen, Herr des All, und habe dabei deine Unausprechlichkeit nicht bedacht.

Ich bin gepilgert zu heiligen Plätzen, o Herr, und habe deine Allgegenwart vergessen“<sup>5</sup>.

Man wird also nicht einfach sagen können, das indische Gottesbild sei falsch. Man muß seinen Gehalt differenzierter beschreiben: Es ist Tendenzen ausgesetzt, die es verfälschen, es bleibt deshalb labil und zweideutig, eben weil es nicht endgültig und bleibend von Gott her bestimmt ist. Immer wieder entschwindet es in die Unfaßbarkeit und Unpersönlichkeit, oder es sinkt zurück in die Vorstellungen des Menschlichen, eben weil es vom Menschen her geformt ist, — gewiß unter Einflüssen göttlichen Lichtes, aber eben doch preisgegeben den Strömungen des Menschenherzens.

Der entscheidende Unterschied des christlichen Gottesbildes also liegt nicht darin, daß es die eine oder andere Aussage über Gott genauer gefaßt hat, sondern in der Urtatsache, daß es von Gott her gegeben ist und im Wort Gottes seinen dauernden Grund hat: „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Damit ist Gottes Transzendenz über der Welt endgültig gefestigt, aber auch sein personhaftes Verhältnis zur Welt. Der einzelne Gläubige mag in seinem Gottesbild irren, er bleibt den gleichen Versuchungen des Anthropomorphismus und Agnostizismus ausgesetzt, aber er hat stets das Korrektiv im Gotteswort. Die Probleme des Gottesbildes sind keineswegs philosophisch bereinigt, aber die Dialektik des Gottesbegriffes zerfällt nicht mehr in ihre Extreme, sondern hat eine unverlierbare Mitte, um die sie sich bewegt. P. Fallon faßt den Unterschied

<sup>5</sup> *Hinduismus und Christentum*, 19.

zwischen hinduistischem und christlichem Gottesbild zusammen: „Die entscheidende Differenz ist folgender Ausgangspunkt: Im Hinduismus beginnen wir als menschliche Wesen über Gott nachzudenken, und machen leicht den Fehler, ihn als unpersönliches Absolutes falsch darzustellen, oder seine Majestät unter tausend Mythen zu verbergen. In der christlichen Offenbarung liegt der Beginn bei Gott: Der Vater offenbart sich in Jesus Christus als der Gott der großen Majestät und der größeren Liebe“<sup>6</sup>.

Anpassung des theologischen Gottesbegriffes an indische Traditionen besteht also wesentlich in zwei Stufen. Zuerst in der konkreten Gegenüberstellung des hinduistischen und christlichen Gottesbildes. Dabei dürfen und sollen die positiven Momente der indischen philosophischen und religiösen Tradition hervorgehoben werden. Man kann sich dabei auch inspirieren lassen, manche Elemente des christlichen Gottesbildes tiefer zu erfassen, als es gemeinhin geschieht, so z. B., wenn der Inder das Verhältnis Gottes zur Welt nicht nur durch den Kausativ ausdrückt (wodurch Gott als Wirkursache verstanden wird), sondern auch durch den Lokativ (daß nämlich die Welt in Gott ist). Dazu sind wir berechtigt durch das „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (*Apg* 17, 28), das ja von Paulus gerade vor einem hellenistischen, nicht vor einem jüdischen Publikum gebraucht wird. Eine solche Gegenüberstellung wird dann besonderes Gewicht darauf legen, daß sich der christliche Gottesbegriff keineswegs in der spekulativen Darstellung göttlicher Eigenschaften erschöpft, sondern wesentlich von Gottes Selbstoffenbarung bestimmt ist, von seinem Heilshandeln in Jesus Christus. Als christliche Theologen reden wir von Gott, der sich uns erschlossen hat, um uns am Reichtum und an der Ewigkeit seines eigenen Lebens teilhaben zu lassen. Erst wenn diese Gegenüberstellung durchgeführt ist, kann man zur zweiten Stufe fortschreiten, daß man nämlich dann auch den christlichen Gottesbegriff in Ausdrücken darlegt, die indischer Sprech- und Denkweise zugeordnet sind. Das kann ohne Gefahr der Verwischung geschehen, wenn die erste Stufe sauber und ernst durchgeführt ist.

Eng damit zusammen hängt der Begriff der Offenbarung. Im christlichen Verständnis ist Offenbarung das von Gott gesprochene Wort des Heils. Dieses Gotteswort ist nicht der Welt immanent, so als enthielte es nur den innersten Sinn der Kreatur selbst und deshalb ein Heil anböte, das als Möglichkeit schon im Wesen des Menschen enthalten wäre. Es ist vielmehr Gottes schöpferisches Wort an seine Kreatur, das uns aus dem Tod ins Leben ruft. So wird sich der Begriff der Offenbarung wesentlich abheben vom hinduistischen Begriff des ewigen Veda, der unabhängig vom persönlichen Gott das Wesen der Welt konstituiert und in seiner unpersönlichen Ewigkeit alle Ordnungen des Kosmos und des Heils begründet. Christliche Offenbarung ist wesentlich mehr als

<sup>6</sup> *ebda*, 25.

eine Erkenntnisquelle. Sie ist zuinnerst persönlicher und schöpferischer Anruf Gottes an den Menschen.

Deshalb ist auch der christliche Glaube eine persönliche Tat: Er ist die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Wort; er beginnt in der Offenheit der Kreatur zum persönlichen Gott hin; er wird vollzogen in der Unterwerfung unter Gott; er vollendet sich in der personalen Gemeinschaft mit ihm. Anders ist der Glaube im Hinduismus, soweit es da analoge Begriffe gibt: *shraddhā* ist eine religiöse Urdisposition, die bei jedem Opfer und bei jedem religiös wertvollen Akt vorausgesetzt wird, ein Verlangen und Vertrauen, durch das der Mensch auf das Göttliche hin disponiert wird, das aber in seinem Inhalt nicht bestimmt ist, da es ja nicht einem zu uns gesprochenen Gotteswort als Antwort zugeordnet ist; eher entspricht es also dem griechischen *Eros*, da es der inneren Verwandtschaft und Bezogenheit des Menschen zum Göttlichen entstammt. Ebenso ist *bhakti* von Glauben im christlichen Sinn zu unterscheiden. Zwar ist *bhakti* dem persönlichen Gott zugeordnet, sie bedeutet die Verbundenheit des Herzens mit dem liebenden und geliebten Gott; aber sie faßt einmal das persönliche Verhältnis zu Gott nur als eine vorläufige Stufe auf, die überschritten werden muß und zu einem monistischen Gotteserleben führen soll; ferner bringt *bhakti* nicht eine Neugeburt des Herzens hervor. Gerade in ihren reinsten und theologisch tiefsten Ausprägungen (im Vaishnavismus) ist *bhakti* der Ausdruck der ewigen, unverlierbaren Wesenheit der Einzelseele, die ihrer Natur nach mit Gott verwandt ist. Diese Verwandtschaft und Zuordnung zu Gott kann der Mensch zwar in seinem empirischen Bewußtsein vergessen — im unerlösten Menschen ist sie verborgen unter den Hüllen der Unwissenheit —, aber ihr Wesen bleibt dennoch bewahrt. Die Seele ist also wie ein verstaubter Spiegel, der immer Spiegel bleibt und eben nur gereinigt werden muß, um nicht nur Spiegel zu sein, sondern auch das Licht zu reflektieren. Anders ist der christliche Glaube, in dem sich der Mensch dem erweckenden Wort Gottes öffnet, so daß er in Gott neu geboren wird und eine neue Kreatur ist, etwas also, was er vorher nicht war.

Besonders deutlich wird der Unterschied im Begriff der Sünde. Biblisch gesehen, ist Sünde Mißbrauch der Freiheit, Auflehnung und Ungehorsam gegen Gott, also wesentlich persönliche Tat des Menschen. Gewiß verstrickt sich der Mensch durch Sünde in das Gewirr von Verblendung und immer blinderer Begierde; aber Ursprung und Wesen der Sünde ist immer die gewollte Auflehnung, die der Verblendung und Verstrickung vorausliegt, wie es besonders im biblischen Bericht von der Ursünde deutlich wird. Deshalb sind nach Paulus die Menschen „unentschuldigbar, weil sie Gott, wiewohl sie ihn erkannten, doch nicht als Gott verherrlichten“ (*Röm* 1, 20s). Erst daraus folgt, „daß sie in ihren Gedanken auf Nichtigkeit verfielen, daß ihr Herz verfinstert wurde“, und „darum endlich überließ sie Gott der Unreinheit in ihres Herzens bösen

Gelüsten“ (*Röm* 1, 24). Also stammt Sünde im christlichen Verständnis aus dem Personkern des Menschen, und von da wächst sie hinein in seine Natur, verfinstern und verwirrend. Umgekehrt ist es im Denken des Hindu. Für ihn ist die Kreatürlichkeit selbst schon Abfall vom Absoluten, wesentlich verbunden mit Verblendung und Begierde. Zuerst und zuinnerst ist also das menschliche Dasein schon vergiftet, vor aller persönlicher Freiheit und Verantwortung, und von da aus erst versteht sich das sündige Tun des Menschen. Es gibt im Hinduismus wohl tief empfundene Schilderungen von Schuld und Sünde. Aber so ähnlich solche Beschreibungen manchmal christlichen Darstellungen erscheinen, — das Grundverständnis der sündigen Situation des Menschen ist verschieden aufgefaßt. Sünde im Hinduismus ist nicht zuinnerst ein verbogenes Verhältnis zu Gott, sondern findet sich im Menschen unabhängig von seiner eigenen Freiheit als Zuständigkeit seiner Natur<sup>7</sup>.

So wird also in jedem der genannten Bezüge der religiöse Begriff des Hinduismus aus seiner Transzendenz zurückgebogen in die menschliche Sphäre: das Gottesbild, die Offenbarung, der Glaube, die Sünde. Der Mensch lebt in seiner eigenen Welt, und Religion ist ihm die numinose Erfahrung seines menschlichen Daseins. Diese Erfahrung kann ihn wohl zu genuin religiösen Erkenntnissen führen und sich zu einem echten und tiefen Verhältnis zu Gott entfalten, doch gleitet sie wieder zurück in den Bereich des Kreatürlichen, von dem sie immer ausgeht. Christentum aber ist die Begegnung mit dem lebendigen Gott, der Herr ist, der spricht, der Glauben fordert, und der die Sünde verdammt und den Sünder erlöst.

## V

In einer zweiten Sphäre zeigt sich der nämliche Unterschied: in Schöpfungslehre und Anthropologie. Wie Christentum den lebendigen und personalen Gott kennt, so kennt es die reale Schöpfung, die in der Freiheit des Menschen gipfelt. Gott schuf den Menschen nach seinem Gleichnis. Damit bekommt die Welt eine Bedeutung, durch die sie zur Trägerin ihres eigenen Geschickes werden kann. Denn so schwerwiegend ist die Freiheit des Menschen, daß seiner Verfügung Gültigkeit anhäftet, so sehr, daß er für sich selbst, verantwortlich und endgültig, wählen muß zwischen Leben und Tod. So entsteht gerade im Zusammenhang des starken Gottesbegriffes des Christentums ein Menschenbild von tieferer Bedeutung. Gott hat dem Menschen Heil und Unheil in die eigene Hand gelegt. Obgleich Gott Anfang ist und Ende, wird die Heils- und Unheilsgeschichte vom Menschen selbst ausgeführt, Schritt für Schritt. Der Mensch wird durch Gottes Größe nicht entmündigt,

<sup>7</sup> Solche Erwägungen sind selbstverständlich weiterzuführen und zu vertiefen im Zusammenhang der Erbsünde, die zwar auch der sittlichen Entscheidung der Einzelmenschen vorausliegt, aber doch in der Entscheidung des ersten Menschen gründet, so daß hier wieder nicht nur der Einzelmensch, sondern die Menschheit als Ganzes vor Gott verantwortlich ist.

sondern erst recht verantwortlich. Er wird zum eigentlichen Subjekt der Heilsgeschichte.

Wieder finden wir eine andere Orientierung im hinduistischen Denken. Im Hinduismus ist das geistige Selbst des Menschen nicht der verantwortliche Träger seines Schicksals. Wohl hat hinduistische Philosophie die Idee des geistigen Subjektes in der Sphäre der Erkenntnis mit größter Schärfe entwickelt; aber sie ist nicht dazu gekommen, den Menschen zum eigentlichen Subjekt seiner Geschichte zu machen. In der Konkretheit seines Lebens ist der Mensch Resultat der Faktoren, die der Natur in ihm oder außer ihm angehören; denn das geistige Subjekt kann ja nicht wirken, sondern muß außerhalb aller Kausalität bleiben, und damit außerhalb der Geschichte. — Selbst in seinem Heil ist der Mensch, nach dem Hinduismus, nicht eigentlich frei. Was bei Erlösung im hinduistischen Sinne geschieht, ist letztlich nur ein Erwachen zum eigenen Wesen, das Bewußtwerden dessen, was der Mensch schon immer war und was nur durch die Hüllen der Unwissenheit verborgen war, nicht aber ein Sich-Rufen-Lassen und ein freies Antworten, wie im Christentum, wobei ein neues Dasein in der Liebe Gottes beginnt.

Besonders deutlich wird die Bedeutung von Welt und Mensch in der Lehre der Inkarnation, der Aufnahme des wahren Menschseins in die Person des Ewigen Wortes, so daß unser menschliches Leben und Wirken im Menschen Jesus in das Sohnesverhältnis des ewigen Gottessohnes eingeschlossen ward. Deshalb ist in der Christologie die wahre und ungeminderte Menschheit Jesu so wesentlich. Der analoge hinduistische Begriff des *Avatāra*<sup>8</sup> bedeutet nie Menschwerdung im vollen Sinn (man sollte ihn deshalb auch bei Übersetzungen grundsätzlich vermeiden). Er bedeutet vielmehr, sowohl etymologisch wie historisch, die Herabkunft Gottes. Diese Herabkunft besteht zwar in einem Eingriff göttlicher Initiative in das Weltgeschehen, dabei aber ist die Menschheit nur verhüllender Schleier der göttlichen Macht. Der herabgekommene Gott kennt nicht menschliches Denken und Wollen im eigentlichen Sinn, kein vollwertiges menschliches Handeln, und vor allem kein menschliches Leiden und Sterben. Sein erlösender Einfluß besteht darin, daß durch ihn Gottes Macht und vor allem Gottes erleuchtende Kraft wirksam werden, daß in seiner Gegenwart die bindenden Fesseln des *Karma* und die verhüllenden Nebel der Unwissenheit zerschmelzen. Aber von einer wirklich erlösenden menschlichen Tat, von einem Gehorsam, der für uns eine neue Heilssituation herbeiführt, wie es durch Jesu Gehorsam geschieht, ist nicht die Rede. Wir würden also schließlich die hinduistische Theologie der *Avatāras* als Monophysitismus bezeichnen, oder vielleicht umgekehrt, den christlichen Monophysitismus als ein Verlassen des

<sup>8</sup> J. NEUNER, Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatāras, in *Das Konzil von Chalkedon*, Geschichte und Gegenwart, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, III, Würzburg 1954, 785—824.

christlichen Zentralgeheimnisses der wahren Menschwerdung und damit als einen Rückfall in heidnischen Spiritualismus.

So ist also im Hinduismus, analog zur Undeutlichkeit des Gottesbildes, auch die Bedeutung der Kreatur herabgemindert. Mensch und Welt sind entmündigt, Erlösung und Menschwerdung verlieren ihre Bedeutung als Neuheit der Kreatur. Nur in der christlichen Offenbarung findet sich der Mensch in der vollen Freiheit und Verantwortung vor Gott zu Heil oder Tod.

## VI

Solche Erwägungen wären in allen theologischen Traktaten durchzuführen, was wir hier selbstverständlich unterlassen müssen. Die gegebenen Beispiele sind nur gedacht als Illustration des Weges, die dogmatischen Traktate religionsgeschichtlich in Beziehung zu den Traditionen des Hinduismus zu bringen. Der Einbau solcher religionsgeschichtlicher und zugleich theologischer Betrachtungen in die systematischen Traktate wird dazu helfen, das theologische Denken aus seiner begrifflichen Isolierung zu befreien, es in geschichtliche Zusammenhänge hineinzustellen, ohne es irgendwie zu relativieren. Das aber möchte uns als eines der dringendsten Anliegen der Theologie erscheinen, nicht nur in den Missionsländern, sondern auch in der Heimat, daß nämlich der Theologe stets im lebendigen Gespräch mit den Geistern der Vergangenheit und der Gegenwart stehe, und dabei jedesmal zeige — ganz im Sinne von Paulus —, daß alle Geister des Kosmos und der Völker Jesus untertan sind.

Vom Gespräch mit den Geistern der Vergangenheit haben wir einiges gesagt. Ein kurzes Wort muß noch bezüglich der Geister der Gegenwart hinzugefügt werden. Denn Theologie darf auch nicht an den Problemen der Gegenwart vorbeigehen. So muß auch eine moderne indische Theologie einen Platz für die tiefen Probleme haben, die das moderne Indien in seiner heutigen Entwicklung bewegen. Denn auch in Indien hat sich das neue naturwissenschaftliche Denken von den traditionellen Vorstellungen des Hinduismus gelöst, und die sich neu bildenden sozialen Strukturen des Landes haben mit den bisherigen Systemen der Großfamilie und der Kaste nichts mehr zu tun. Wohl das dringendste Bedürfnis des neuen Indien sind die echten Leitbilder einer neuen Zeit. Es ist für Indien nicht genug, daß man materielle Güter in genügender Menge erzeuge, sondern daß man Sinn und Ordnung der neuen Welt, die im Werden ist, verstehe und verwirkliche. — Theologie kann an diesen Fragen nicht vorbeigehen. Es ist auch nicht genug, gelegentlich Ergänzungsvorlesungen über soziale oder ähnliche Probleme einzuschalten. Die theologischen Hauptfächer müssen diese Probleme in ihre Orientierung miteinbeziehen. Man muß also — um nur ein Beispiel zu nennen — in der Schöpfungslehre nicht nur den biblischen, theologischen und philosophischen Begriff der Schöpfung entwickeln, sondern man muß aus diesem Begriff heraus auch den Auftrag, der in der Schöpfung

und ihrer Entwicklung enthalten ist, darstellen. Eine Theologie der Arbeit, wie sie heute entsteht, scheint gerade in den Missionsländern (die ja auch Entwicklungsländer sind) von besonderer Bedeutung zu sein, da aus der traditionellen religiösen Welt, etwa des Hinduismus, ein Sinn für die naturwissenschaftliche und technische Entwicklung nicht geboten wird. Das gilt noch mehr für die Grundlagen der sozialen Ordnung. In einer Zeit, in der die bisherigen Strukturen der Kasten zerbröckeln, muß das Christentum den Sinn der neuen universalen Gemeinschaft darstellen. Denn, daß es eine universale Gemeinschaft gibt, die alle Völker und Kulturen zusammenfaßt, ist eine Tatsache, die sich vor unseren Augen verwirklicht, zu unserem Heil oder Unheil. Sie ist aber nicht etwas schlechthin Neues. Sie ist nur Verwirklichung einer Solidarität, die in Gottes Schöpfungsplan grundgelegt ist und in Jesu Erlösungswerk verwirklicht wurde. Eine gesunde moderne Theologie wird diese Grundlagen der universalen Solidarität aller Menschen bewußt machen und so zu einem Leben und Denken führen, das die Völker verbindet und die Missionsländer immer mehr zu lebendigen Kirchen in der einen Kirche Christi macht.

Wir haben hier eigentlich nur von der ersten Stufe einer indischen Theologie gehandelt: von der Begegnung der Offenbarung mit der indischen Welt, der alten und der neuen. Freilich muß Theologie nun fortschreiten zur Systematisierung. Dazu braucht sie philosophische Begriffe. Schließlich muß sie selber, bis zu einem gewissen Grad wenigstens, System werden. Von diesem weiteren Weg soll nicht mehr gehandelt werden. Es ist durchaus zu erwarten, daß in dieser Arbeit systematischer Darstellung mehr und mehr auch indische Begriffe verwandt werden. Aber aus dem Vorausgehenden sollte klar sein, daß diese Indisierung der Begriffe wenig eigentliche Anpassung bedeutet, wenn nicht die Theologie selbst, oder letztlich die Offenbarung, in konkrete Beziehung zu Indien, zu seiner Geschichte und seiner Gegenwart tritt.

Es wäre deshalb wohl nicht richtig, wenn man sich indische Theologie als eine Art fremdländisches Gewächs vorstellte, das unter andersartigen klimatischen Verhältnissen herangezogen würde, das aber mit der Theologie des Westens eigentlich nichts zu tun hätte. Vielmehr ist indische Theologie die Ausweitung christlichen Denkens in die östlichen Räume, in die religiöse Welt des Hinduismus und in die Fragen der modernen Entwicklung hinein. Diese Ausweitung ist so wichtig, weil ohne eine solche Konfrontierung Theologie steril werden muß. Indische Theologie muß also diese Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Osten pflegen und so ein Beitrag zur wahren Katholizität der Kirche werden.

# KOORDINIERUNG DER MISSIONSPROPAGANDA

nach römischen Dokumenten \*

von Georg Schückler

Es ist mir die Aufgabe gestellt, den Ordnungsplan des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Missionshilfe und der Missionspropaganda darzulegen, wie er in den römischen Dokumenten seinen Ausdruck und Niederschlag gefunden hat.

Wenn wir hier nur die römischen Dokumente sprechen lassen, so ist damit gesagt, daß es sich bei unseren Ausführungen nicht um private Ansichten oder subjektive Meinungen (oder gar um eine *oratio pro domo*) handelt, sondern um eine Darlegung der offiziellen Weisungen. Wir wissen sehr wohl, daß die hier zu behandelnde Frage in den Kreis jener Fragen gehört, bei denen eine gewisse Spannung zwischen den Päpstlichen Missionswerken und den Missionsinstituten nicht geleugnet werden kann; eine Spannung, die leider nicht selten dadurch einfach „gelöst“ wird, daß man zwar zu einer verbalen Verständigung und Versöhnung kommt, *in praxi* aber sich nicht um den Ordnungsplan Roms kümmert. Gewisse europäische Länder liefern für diese Art von „Lösung“ deutliche Beispiele.

## I

Als Papst Pius XI. 1922 eine Neuordnung des Missionshilfswesens für die ganze Kirche festlegte, geschah dies aus der Erkenntnis, daß die Missionshilfe bis zu dieser Stunde einerseits von sehr individuellen Motiven und Zufälligkeiten abhängig, andererseits mehr auf den Teil als auf das Ganze ausgerichtet war. Noch 1930 mußte Henri Dubois SJ feststellen: „Alle Mängel ... unserer missionarischen Organisation können in ein Wort zusammengefaßt werden: *Partikularismus*, d. h. mangelnde Geöffnetheit unseres Horizontes, Mangel an Weite unserer Konzeption, Vorherrschen begrenzter Interessen in unseren Gedanken, und dies alles konkretisiert in einer Propaganda, die zu eng ist in der Ausdehnung, zu unterlegen in den Mitteln ... Der Schluß, den wir aus dieser Lage ziehen müssen, ist, daß wir die Kirche überall in ihrer Aktion stützen müssen und uns mehr ... in eine Richtung des Ganzen einzugliedern haben, die allein fähig ist, die Bemühungen einem Ordnungssystem zu unterwerfen.“<sup>1</sup>

Dieses Ganze ist für uns die Kirche, die von ihrem Herrn und Stifter den Auftrag erhalten hat, hinauszugehen in alle Welt bis an die Grenzen der Erde und alle Völker zu Seinen Jüngern zu machen, und es ist diese

\* Referat auf der Mitgliederversammlung des Katholischen Missionsrates am 6. 6. 1962 zu Würzburg.

<sup>1</sup> H. DUBOIS SJ, *Aumônes Missionnaires Catholiques et Aumônes Missionnaires Protestantes*, in: *Etudes*, Tome 203 (1930) 550

missionierende Kirche, die auch die Ordnung der Missionshilfe zu schaffen und zu begründen hat.

Für das gesamte Missionswerk hat Papst Pius XI. durch das *Motu Proprio* (= MP) *Romanorum Pontificum*<sup>2</sup> vom 3. Mai 1922 ein neues Ordnungssystem festgelegt. Es gründet in zwei Grund-Sätzen oder Fundamental-Gegebenheiten der Missionsarbeit: der Ordnungspflicht des Apostolischen Stuhles selbst als „der Quelle allen Apostolats“ — bei der Weihe der chinesischen Bischöfe 1926 erklärte Pius XI. vom Apostolischen Stuhl: „Hinc, ubi fons manat omnis apostolatus“<sup>3</sup> — und dem Prinzip der allgemeinen Missionspflicht der Gläubigen. Beim Apostolischen Stuhl sollte ein Zentrum geschaffen werden, um in klar gefügter Weise durch Zusammenarbeit des ganzen katholischen Erdkreises für die Gesamtheit der Missionen Sorge zu tragen. Alle sollten für das Ganze sorgen, „die Sorge um alle Gemeinden“ (2 Kor 11,28) sollte der ganzen Christenheit anvertraut und bewußt werden. Es galt — nach einem Wort Pius' XI. an den Generalrat des „Werkes der Glaubensverbreitung“ —, alle Gläubigen für die Bekehrung aller Nichtgläubigen zu bereiten und zu aktivieren.

Wohl hat das in Lyon bestehende „Werk der Glaubensverbreitung“ schon vorher für die Allgemeinheit der Missionen Sorge getragen; aber durch die ihm nunmehr gegebene neue römische Form wurde dieses Werk entscheidend in seinem Wesen verändert. Von einem privaten Hilfswerk wurde es zum amtlichen und offiziellen Werk der Kirche, zum „Instrument des Apostolischen Stuhles“.<sup>4</sup> Dieses neue Werk, das sich, wie eindeutig aus dem MP *Romanorum Pontificum* und den einschlägigen Verlautbarungen der letzten Päpste und der Propaganda-Kongregation (= PK) hervorgeht, an alle Katholiken wendet, sollte jene beiden Funktionen der Missionshilfe im ganzen Kirchenvolk wachrufen und vertiefend verlebendigen, die von jedem Gläubigen, der sich als Glied des geheimnisvollen Herrenleibes weiß und versteht, vollzogen und erfüllt werden können und müssen: Gebet und Opfer. Das neue „Werk der Glaubensverbreitung“ ist deshalb seinem innersten Sein und Wesen nach keine „private Vereinigung“, sondern die kirchenamtliche *Missions-Gebets- und -Opfergemeinschaft* aller Katholiken.

Wie schon vermerkt, erfuhr das „Werk der Glaubensverbreitung“ durch die vom Apostolischen Stuhl getroffene Neu-Ordnung eine Wesensänderung, und der ihm durch diese Ordnung verliehene Titel „Päpstliches Werk“ ist nicht etwa nur ein Ehrentitel, sondern ein Rechts-titel. So umriß Pius XI. beim Empfang des Generalrats des Werkes der Glaubensverbreitung am 20. März 1923 die Stellung des Werkes: „Durch die gesamte katholische Tradition hin wird der Papst ‚Dominus Apostolicus‘

<sup>2</sup> AAS 14 (1922) 321—330

<sup>3</sup> Hom. Pius' XI. am 28. 10. 1926: AAS 18 (1926) 432

<sup>4</sup> AAS 14 (1922) 324

genannt. Daraus folgt, daß das Apostolat der wahrste und kostbarste Wesenszug des römischen Pontifikates ist. So geschah es, daß ein wunderbares Werk, das bereits ein Jahrhundert auf verdienstvolle Weise tätig ist, sich in der Nähe der Cathedra Apostolorum niederließ und so im eigentlichen Sinne als katholisch bezeichnet werden kann. Das Werk, das erst das Werk der Söhne der katholischen Kirche zu sein schien, ist im vollen Sinne das Werk der Mutter, das Werk der Kirche selbst geworden.“<sup>5</sup>

Dies wird nicht zuletzt erkenntlich durch die unmittelbare Bindung des Werkes an die Hierarchie und seinen engsten Anschluß an diese im Aufbau der äußeren Organisation und Verfassung. Diözese und Pfarrei sind die Organisationsprinzipien des neuen Missionshilfswerkes. Nach dem Organisationsstatut und den Bestimmungen der PK ist das „Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung“ in jeder Pfarrei kirchenamtlich unter ordentlicher Leitung des Pfarrers einzuführen. „In jeder Pfarrei“, so heißt es in einem Brief des Kardinalpräfekten van Rossum an den Stadtdechanten von Antwerpen, Kanonikus Zech, „muß dieses Werk eingerichtet werden, und die Pfarrer und ihre Helfer müssen es sich zu hoher Ehre anrechnen und zu einer lieben Pflicht, dies Werk in ihrer Pfarrei so einzurichten, daß es alle Pfarrkinder umfaßt.“<sup>6</sup>

Diese Anordnung gilt auch für jede Pfarrei in den Missionsgebieten sowie für jene, die einem Orden oder einem Ordensangehörigen anvertraut sind. Für die letztere Anweisung sei auf ein Schreiben Kardinals van Rossum an die Missionswoche zu Leiden vom 27. 9. 1923 hingewiesen, in dem es u. a. heißt: „Es versteht sich von selbst, daß auch, wo missionierende Orden oder Kongregationen Pfarreien oder öffentliche Kirchen haben, die Geistlichen dieser Orden die allgemeinen Liebeswerke vor ihren eigenen besonderen (vóór hunne eigene particuliere) organisieren und fördern sollen.“<sup>7</sup> Damit aber kommt die Weite und Universalität dieses Werkes klar und deutlich zum Ausdruck: Es erstreckt seine Wirkung und Ausstrahlung bis in die letzte Zelle des gesamtkirchlichen Organismus.

Aber nicht nur seine Organisationsform ist universalkirchlich ausgerichtet und geprägt, das Werk ist auch universal der Mitgliedschaft aller Katholiken nach. Im unmittelbaren Anschluß an das MP *Romanorum Pontificum* sind in den *Acta Apostolicae Sedis* die Generalstatuten des Werkes wiedergegeben. Darin heißt es prägnant: „Opus a Fidei Propagatione ... est consociatio omnium ex omni gente fidelium.“<sup>8</sup> Wenn dieses Missionshilfswerk das Missionshilfswerk der Kirche sein soll, dann kann und muß es nur eines sein. Eine rivalisierende Konkurrenz durch ein zweites würde seine vom Apostolischen Stuhl verfügte Vor-

<sup>5</sup> *Het Missiewerk* 5 (1923/24) 235

<sup>6</sup> *Kerk en Missie* 4 (1924) 1

<sup>7</sup> *Het Missiewerk* 5 (1923/24) Beilage 2, 31

<sup>8</sup> *Statuta generalia Pontificii Operis a Propagatione Fidei. AAS* 14 (1922) 326

rangstellung von vornherein zum Scheitern oder zur Unwirksamkeit verurteilen. Deshalb betonen die Statuten im ersten Satz, daß es nur eines ist: „est unum ac vere catholicum.“<sup>9</sup> Das MP *Romanorum Pontificum* selbst und die zahlreichen Verlautbarungen der Päpste seit 1922 sowie die amtlichen Kundgebungen der PK geben ihm, der inneren Sachlogik entsprechend, auch den klaren absoluten Vorrang vor allen anderen Sonder-Missionshilfswerken. In einem Brief vom 17. 9. 1922 an Kardinal Francis Bourne, Erzbischof von Westminster, betonte P i u s X I.: „Nichts ist sicherlich mehr erwünscht, als daß alle Katholiken Mitglied des Werkes der Glaubensverbreitung sind. Danach stehen als ‚Hilfswerke‘ das der Hl. Kindheit und das vom Hl. Apostel Petrus, die vor allen anderen Missionswerken gefördert werden müssen.“<sup>10</sup>

Die Universalität des Werkes kommt ebenfalls klar zum Ausdruck in der Art und Weise, wie die durch das Werk gesammelten Spenden, die eigentlich dem Apostolischen Stuhl selbst gespendete Gaben sind, zur Verteilung gelangen: Sie werden unter der Leitung der PK nach dem Maßstab der Notwendigkeiten und Möglichkeiten an alle Missionen der Welt verteilt, ohne grundsätzlich eine davon auszunehmen. Es ist also der gesamtkirchliche Maßstab der Weltmission, der über diese Gabenverteilung entscheidet.

Um auch die Kinder in die große universalkirchliche Missionshilfe einzubeziehen, ist das Missionshilfswerk der Kinder (*Opus Sanctae Infantiae*), das nach analogen Normen aufgebaut wurde, ebenfalls zum „Päpstlichen Werk“ und zum Hilfswerk des Erwachsenenwerkes erklärt worden. Das gleiche gilt vom *Opus a Sancto Petro Apostolo pro Clero Indigena*.

Zusammenfassend kann die von Papst P i u s X I. 1922 geschaffene Ordnung der Missionshilfe mit den Worten aus der Enzyklika *Rerum Ecclesiae* vom 28. Februar 1926 verdeutlicht werden: „Das ‚Werk der Glaubensverbreitung‘, in der Tat von allen Missionswerken zweifellos das erste (sane princeps), muß das christliche Volk mit einer solchen Freigebigkeit unterstützen, daß es all den verschiedenen Bedürfnissen der bestehenden und der noch hinzukommenden Missionen ganz genügen kann ... Dem ‚Werk der Glaubensverbreitung‘ als dem ersten (principi) sind noch zwei andere angeschlossen. Und da der Apostolische Stuhl diese zu den seinigen machte, so sollen die Christgläubigen sie vor den anderen Werken, die ein besonderes Ziel verfolgen (prae ceteris operibus, quae peculiare aliquid sibi propositum habent), durch Sammlungen und Beiträge unterstützen und erhalten. Das eine ist das Werk der Hl. Kindheit, das andere das Werk vom Apostel Petrus ... Beide Werke sind die mit Recht so bezeichneten Hilfswerke des Hauptwerkes.“<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *ibid.*

<sup>10</sup> AAS 14 (1922) 548

<sup>11</sup> AAS 18 (1926) 71 ss

## II

Mit dem Aufweis des Ordnungsplanes, wie er von Rom entworfen und begründet ist, haben wir die Grundlage gewonnen, um die Bezogenheit und das Verhältnis zwischen den Päpstlichen Missionswerken und der Missionspropaganda zureichend und sachgerecht aufzeigen zu können.

Für den zweiten Teil meiner Ausführungen möchte ich wiederum ein Mitglied der Gesellschaft Jesu zitieren (ich bitte diese Zitation von Jesuiten nicht als eine vereinseitigende Bevorzugung anzusehen; sicherlich würden sich ähnliche Stimmen auch bei Autoren anderer Orden und Genossenschaften finden). M. L e d r u s SJ schrieb 1929: „Bis jetzt ist die Missionsaktion selbst mehr oder weniger vom Partikularismus angesteckt gewesen ... Jedes Missionsinstitut arbeitete hauptsächlich für seine Mitglieder. So war der laut verkündete Universalismus oft sehr armselig ... Hier zerschlägt die päpstliche Aktion gleich einem Felsen den Strom, der am Abhang der natürlichen Neigungen herunterschießt.“<sup>12</sup>

Die päpstlichen Weisungen über die Ordnung des Missionshilfswesens haben ebenso wie die diese Richtlinien interpretierenden offiziellen Verlautbarungen der PK Klarheit darüber geschaffen, in welchem Verhältnis und in welcher Bezogenheit die Päpstlichen Missionswerke zu den Werken der Missionsinstitute stehen. Im Folgenden seien einige dieser römischen Dokumente wiedergegeben.

Kardinal v a n R o s s u m schrieb 1922 an die Schriftleitung von *Het Missiewerk*: „Je eher die drei allgemeinen Missionswerke über die ganze katholische Bevölkerung verbreitet sind und dort Eingang, Stütze und Mitwirkung gefunden haben, desto eher werden auch die anderen, die besonderen Missionswerke empfinden, daß sie keinen Schaden leiden, sondern im Gegenteil durch die allgemeine erzieherische Kraft der drei allgemeinen Werke reiche Frucht ernten.“<sup>13</sup>

In seinem Schreiben an die Missionswoche zu Leiden legte Kardinal van Rossum dar: „Die besonderen Liebeswerke werden nicht zum Tode verurteilt, dürfen aber nirgends an den ersten Platz treten und ein Hindernis sein, daß die allgemeinen Werke in allen Pfarreien gut organisiert werden. Es versteht sich von selbst, daß auch, wo missionierende Orden oder Kongregationen Pfarreien oder öffentliche Kirchen haben, die Geistlichen dieser Orden die allgemeinen Liebeswerke vor ihren eigenen besonderen organisieren und fördern sollen. Es würde in der Tat zu bedauern sein, wenn dies nicht überall geschähe. Der Wunsch und das Verlangen des Hl. Stuhles sind überdeutlich, und auf die Erfüllung, und darauf vor allem, wird Gottes Segen ruhen.“<sup>14</sup>

<sup>12</sup> M. LEDRUS SJ, La doctrine missionnaire de S. S. Pie XI, in: *Nouvelle Revue Théologique* 56 (1929) 486

<sup>13</sup> *Het Missiewerk* 3 (1921/22) 194

<sup>14</sup> *Het Missiewerk* 5 (1923/24) Beilage 2, 30 s

1924 richtete Kardinal van Rossum an die Leitung der Missionswoche zu Helmond das Schreiben: „Ist die Pflicht gegenüber den allgemeinen Werken erfüllt, dann kommen die besonderen Missionswerke an die Reihe. Auch diese müssen durch jene, die dazu imstande sind, kräftig unterstützt werden ... Es gibt uns Genugtuung, daß alle Missionsgesellschaften auf der Missionsausstellung zu Helmond vertreten sind: So soll diese Ausstellung nicht allein, und vor allem, wie es sich geziemt, den drei zentralen Missionswerken eine kräftige Organisation in Holland schenken, sondern auch die besonderen Vereinigungen wachsen lassen, und zwar so, daß keine von beiden Schaden oder Belästigung voneinander empfindet, sondern daß sie einander stützen und helfen. In diesem Geiste sollen die Missionare, wie sehr sie auch ihren eigenen Missionsvereinigungen zugetan sind, doch erst darauf bedacht sein, zu sorgen und mitzuwirken, daß zuerst die zentralen Werke kräftig organisiert sind und so eine solide und übernatürliche Basis für die gesamte Missionsaktion besteht. Wenn freilich die Missionsaktion nicht auf höheren Grundsätzen von Pflicht, Liebe und Gehorsam, verkörpert in der Mitgliedschaft zu den drei Päpstlichen Werken, beruht, ist mit Recht zu fürchten, daß sie keinen Bestand hat und daß auch die besonderen Werke früher oder später die Entdeckung machen werden, daß sie auf Sand gebaut haben. Erst muß das katholische Volk zu rein übernatürlicher Mitwirkung mit der Mission erzogen werden. Dann können ohne Gefahr Sonderbelange und -anreize die Mitwirkung kräftiger machen und anfeuern.“<sup>15</sup>

Am 8. Februar 1924 schrieb Kardinal van Rossum auf eine dienstliche Anfrage hin an Kanonikus Desmed aus der Erzdiözese Mecheln: „Sicherlich wäre es beklagenswert, wenn die privaten Werke oder Initiativen durch eine allzu forcierte Aktion die allgemeinen Werke schädigten oder ihre Entwicklung nachteilig beeinflussten. Je mehr die allgemeinen Werke blühen und je mehr Almosen sie sammeln, um so mehr werden die Missionen unterstützt werden und um so mehr Hilfe werden die partikulären Werke finden.“<sup>16</sup>

In der Plenarsitzung des Generalrats des „Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung“ vom April 1928 wurden folgende Vota, und zwar in „beiderseitigem Einvernehmen“ zwischen dem „Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung“ und den „Missionsinstituten“ veröffentlicht:

„1. Die Religiösen sollen wie alle übrigen vor jedem für die Unterstützung der Missionen bestimmten Werk eifrig und emsig (studiose ac sedulo) das ‚Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung‘ begünstigen (favere). Denn

a) es ist ein Päpstliches Werk und von unserem Hl. Vater Pius XI. durch das MP ‚Romanorum Pontificum‘ vom 3. Mai 1922 zur Würde eines Instruments des Apostolischen Stuhles erhoben worden.

<sup>15</sup> *Het Missiewerk* 6 (1924/25), Beilage 1

<sup>16</sup> *Kerk en Missie* 4 (1924), 62

b) Die den Instituten anvertrauten Missionen aber empfangen von diesem Päpstlichen Werk jährlich nicht geringe Hilfen und die Missionsoberen erbitten oft außerhalb der Ordnung Beihilfen.

2. Dieselben Religiösen mögen zum glücklichen Ausgang des besonderen Missionsfestes im Oktober beitragen.

3. Die Religiösen sollen ferner Abstand nehmen von der Beschreibung von Wegen, von der Anwendung von Mitteln und von der Gründung von Werken, die unter irgendeinem Anschein etwas zeigen, was mit dem ‚Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung‘ verwechselt werden könnte und was das größere Wachstum des ‚Päpstlichen Werkes‘ hindert.“<sup>17</sup>

Ähnlich bestimmt ein Votum des Generalrats des „Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung“ vom 2. Dezember 1939, das am selben Tage durch die PK gebilligt wurde:

„1. Die Aufmerksamkeit der Missionshelfer wird von neuem auf die Notwendigkeit hingelenkt, daß die Missionsfamilien und ihre Protektoren es vermeiden, ihrer Missionstätigkeit eine wahre und eigentliche Organisationsform zu geben, um unangenehme Konkurrenz und leicht entstehende Verwirrung zu vermeiden, die immer der ganzen Missionsarbeit zum Schaden gereicht.

2. Die Missionspropagandisten von Ordensinstituten, Gesellschaften und Familien mögen ihren Hörern und Lesern loyal die direkten und besonderen Zwecke ihrer Propaganda auseinandersetzen, dabei aber allgemeine Benennungen vermeiden, die ausschließlich dem ‚Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung‘ zustehen.

3. Die schriftliche und mündliche Propaganda der Missionare und ihrer Freunde sei von Achtung gegenüber dem ‚Werk der Glaubensverbreitung‘ getragen, das die offizielle Missionskasse der Kirche darstellt. Man muß das Werk deshalb der Liebe der Gläubigen und ihrer Hilfe bei jeder günstigen Gelegenheit und vor jedem Sonderwerk und jeder Sondermission empfehlen.“<sup>18</sup>

In der *Instructio Plurimis abhinc annis* der PK vom 29. Juni 1952 ist die Anordnung gegeben: „Die Missionsinstitute müssen ... alle Bezeichnungen und Formen vermeiden, die bei den Gläubigen über die Ziele und Aufgaben der Institute selbst und über die Ziele, die den ‚Päpstlichen Missionswerken‘ gegeben sind, Verwirrung stiften und so der Entwicklung dieser letzteren schwere Hindernisse in den Weg legen könnten.“<sup>19</sup>

Es ließen sich zweifellos noch zahlreiche weitere Verlautbarungen anführen, die in diese hier angegebene Richtung weisen. Nur noch zwei Dokumente seien wiedergegeben.

<sup>17</sup> AAS 20 (1928) 266

<sup>18</sup> *Laboremus pro Missionibus* (1940) Vol. II, Nr. 7, 299

<sup>19</sup> AAS 44 (1952) 550

An den Bischof von Trient richtete der Sekretär der PK, Erzbischof Costantini, 1936 ein Schreiben, in dem es u. a. heißt: „Die ‚Päpstlichen Werke‘ müssen an erster Stelle bei jeder Missionspropaganda auch dann stehen, wenn diese den Missionaren selbst anvertraut ist. Denn die genannten Werke haben die Aufgabe, alle Missionen unterschiedslos zu unterstützen.“<sup>20</sup>

Auf eine Anfrage des Nationaldirektors des „Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung“ in den Vereinigten Staaten, ob die Kinder und Studenten der katholischen Schulen in USA nicht zuerst Mitglieder des „Missionswerkes der Kinder“ und des „Werkes der Glaubensverbreitung“ werden müßten, bevor man sie anhält, zu den Missionsbedürfnissen der Orden beizutragen, die jene Schulen leiten, antwortete Kardinal Fumasoni-Biondi am 21. Juli 1937: „Aufrichtig gesagt, haben mich die Fragen etwas überrascht; denn es ist doch unter Welt- und Ordenspriestern wie auch unter klarsehenden Gläubigen eine unumstrittene Tatsache, daß die ‚Päpstlichen Werke‘, insbesondere das ‚Werk der Glaubensverbreitung‘, den besonderen Werken vorangehen. Das geht klar aus den zahlreichen päpstlichen Verlautbarungen, die auf die Missionshilfe Bezug nehmen, hervor, ebenso aber auch aus den Weisungen, die verschiedentlich von der ‚Sacra Congregatio de Propaganda Fide‘ erlassen wurden; das ist aber auch eine Forderung bitterer Notwendigkeit, um den gesamten Bedürfnissen aller Missionen in einer möglichst gerechten und festen Form entsprechen zu können. Doch hat das Wort ‚Vorantritt‘ nicht den Sinn der Ausschließlichkeit. Die S.C. de Propaganda Fide sieht und schätzt die Mildtätigkeit der Gläubigen, die an die einzelnen den Ordensgesellschaften anvertrauten Missionen denken, nachdem sie ihre Pflicht gegenüber den Päpstlichen Werken erfüllt haben. Es ist eine Erfahrungstat- sache, daß zumeist die Mitglieder der Päpstlichen Werke auch die größten Wohltäter der Einzelmissionen sind. Ew. Hochwürden tun also gut, . . . auf diesem Vorrang der Päpstlichen Werke zu bestehen . . . Eine Missions- hilfe, die vom Geiste der Disziplin und Ordnung getragen ist, kommt der ganzen, heute so tröstlichen Missionsbewegung und mithin unterschieds- los allen Missionen zugute.“<sup>21</sup>

### III

Wie aus den angeführten römischen Dokumenten deutlich sichtbar wurde, ist der Ordnungsplan des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Missionshilfe und der Missionspropaganda ein klar gegliederter und ge- fügter Plan. Dieses universalkirchlich bestimmte Ordnungssystem wird aber nur dann verwirklicht und fruchtbar werden können, wenn alle Missionshilfswerke — die allgemeinen und die besonderen — von dem Geiste der Verantwortung für das Ganze, von dem Bewußtsein der ge- meinsamen Sorge für die Weltkirche bestimmt und beseelt sind,

<sup>20</sup> *Laboremus pro Missionibus* (1936) Vol. I, Nr. 8, 260

<sup>21</sup> Arch. Prop., Prot. Nr. 1937, 32

wenn alles Tun aus dem Gehorsam des *sentire cum Petro* geschieht. Aus der „Verbindung mit dem Heiligen Stuhl, dem Zentrum der Einheit, fließt wie von einem Haupt Kraft und Stärke in den ganzen mystischen Leib.“<sup>22</sup>

Nur wenn jede Seite die Notwendigkeit der Funktion der anderen erkennt und anerkennt, die Bedeutung und Aufgaben der anderen Seite nicht verkleinert oder gar verschweigt, die gestufte Bezogenheit und das gegliederte Verhältnis beider Funktionen zueinander sichtbar werden läßt, kann das vom Apostolischen Stuhl begründete Ordnungssystem zur Verwirklichung und Wirksamkeit gelangen.

Durch diesen Ordnungsplan sind alle (wie immer auch geartete) einpolige Lösungen als „Kurzschluß-Lösungen“ klar abgewehrt.

Zu diesem Ordnungsplan gehört aber auch, und dies sei hier mit aller Offenheit gesagt, daß wir alle — Päpstliche Missionswerke und Missionsinstitute — sorgsam über unsere Werbe-Methoden und unser Propaganda-Vokabular wachen, daß heißt: wir sollten in der Darstellung unserer Werke ehrlich und ernsthaft stets darum bemüht sein, vom Ganzen her zu denken und auf das Ganze hin zu handeln. Dankbar dürfen und müssen wir anerkennen, daß durch die Bildung des „Katholischen Missionsrates“ für den deutschen Raum weiterführende Wege erschlossen wurden; Wege, die sicherlich manchmal zwar unsere Opfer einfordern — jeder Weg hat seine beschwerlichen Etappen, seine Unebenheiten, seine Gefahrenpunkte, die wir allzugern manchmal auf Seiten-Wegen umgehen möchten —, die aber — aufs Ganze hin gesehen und gewertet — ein wirkliches Miteinander-Gehen und Miteinander-Reden erleichtern. Auf diesem Wege wird es möglich sein, in einem echten Dialog, in einem wahrhaft polyphonen Gespräch und offen-freimütigen Erfahrungsaustausch alle Fragen, die sich der Missionsarbeit heute stellen, aufzuarbeiten und unsere Missionshilfe zu intensivieren und vertiefend zu koordinieren.

Fruchtbare Missionsarbeit kann nur geleistet werden im Geiste des Miteinander und Füreinander und im Dienst des Aneinander, und das heißt konkret: im Geiste des liebenden Dienstes und der dienenden Liebe; im Geiste des auferstandenen und erhöhten Herrn, der uns alle in Seinen Dienst gerufen und genommen hat, daß wir Sein Wort verkünden in der ganzen Oekumene und bis an die Grenzen der Erde.

<sup>22</sup> Prus IX., Litt. Ap. 4. 9. 1876, ASS 9 (1876) 433

## ZUR ANPASSUNG DER STUDIENORDNUNG IN DEN MISSIONSSEMINARIEN

von *Amand Reuter OMI*

Wie die Missionsarbeit der Kirche im ganzen, so wird auch die Priesterausbildung in den Missionen, die auf jene Arbeit vorbereitet und deshalb von ihr das Maß nehmen muß, vor die Frage der Anpassung an die Umwelt gestellt, und zwar um so dringender, je stärker sich die Völker und Länder, in denen die Kirche heimisch werden will, ihrer Eigenart bewußt werden und eigene Kulturwerte zur Geltung bringen. Dazu bietet eine neu erworbene staatliche Unabhängigkeit nicht nur verständliche Anreize, sondern auch vielfältige, durch keine äußeren Gegenkräfte gehemmte Möglichkeiten.

Wie nun das Bedürfnis nach orts- und zeitgemäßer Anpassung am unmittelbarsten von den Trägern der kirchlichen Missionsarbeit in den betreffenden Gebieten empfunden wird, so sind diese auch am ehesten in der Lage, geeignete Mittel und Wege zu finden, wenn es sich um wichtige Neuerungen handelt, — freilich nur im Einvernehmen mit der obersten Missionsleitung. So hat die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens vor einiger Zeit an die Rektoren von Missionsseminarien in verschiedenen Erdteilen eine Umfrage gerichtet, in der diese um Auskunft darüber ersucht wurden, wie die Anpassung der Studienordnung in den Klein- und Groß-Seminarien vorgenommen werden könnte, und zwar so, daß Geschichte und Kultur des betreffenden Landes gebührenden Anteil am Lehrstoff erhielten, bei gleichzeitiger Verminderung der landesfremden Bildungselemente<sup>1</sup>.

Die nach Umfang und Darstellungsweise sehr unterschiedlichen, in den Grundzügen aber erstaunlich einheitlichen Antworten blieben nicht auf den angegebenen Fragepunkt beschränkt, sondern brachten noch andere Wünsche und Anliegen zum Ausdruck, die in einer verbesserten Studienordnung in den Missionen berücksichtigt werden müßten. Auch diese zusätzlichen Vorschläge zeugen für die zeitnahe Einstellung und Aufgeschlossenheit der verantwortlichen Leiter der Priesterausbildung in den Missionen und darüber hinaus für die lebendige Geistesgemeinschaft mit den älteren Heimatkirchen. Leitworte wie Heilige Schrift, Liturgie, Katechetik, Pastoral, Verkündigungstheologie, die das Feld der geistlichen Berufsausbildung in der Heimat beherrschen, haben in den jungen Missionskirchen ein weites und kräftiges Echo gefunden und wirken von

<sup>1</sup> „Quomodo adaptari possit ratio studiorum seminariorum sive minorum sive etiam maiorum ita ut materias quoque comprehendat quibus propria cuiusque historia et cultura exprimat et addiscatur, elementis extraneis congruenter imminutis“ (*P. N.* 2865/60).

dort auch auf die Ausgangsländer und ihre geistigen Bewegungen zurück<sup>2</sup>.

Bei der hier folgenden zusammenfassenden Wiedergabe der eingesandten Vorschläge sei zunächst auf zwei Voraussetzungen verwiesen, die von beiden Seiten, der fragenden und der Antwort gebenden, ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt werden. An erster Stelle steht die in der römischen Frage eingeschlossene Notwendigkeit der umschriebenen Anpassung, die von einer sehr beredten Stimme aus Indien zugleich als so dringlich dargestellt wird, daß die Kirche in Gefahr käme, bei längerem Zögern unwiederbringliche Gelegenheiten für die Bekehrung der dortigen Völker zu versäumen<sup>3</sup>.

Die zweite Voraussetzung betrifft die gleichwertige und gleichmäßig vollkommene Berufsausbildung der Kleriker in den Missionen. Diese Forderung ist zumal von den jüngeren Päpsten so oft und eindringlich erhoben worden, daß ein diesbezüglicher Zweifel seitens des Fragestellers schlechthin undenkbar ist. Auch in den Missionen ist diese Frage schon längst im selben Sinne entschieden worden, sowohl durch ausdrückliche Erklärungen der zuständigen Oberhirten, die auf die entsprechenden Weisungen der Päpste Bezug nehmen<sup>4</sup>, als auch durch die Einschärfung der diesbezüglichen Vorschriften des allgemeinen Rechts<sup>5</sup>, oder sogar

<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang darf auf die missionsliturgische Tagung von Nimwegen (1959) sowie auf den missionskatechetischen Kongreß von Eichstätt (1960) verwiesen werden, wie auch auf die persönlichen Unternehmungen des unermüdet zwischen den beiden Fronten der Kirche hin und her eilenden Leiters der genannten Versammlungen und Herausgebers der entsprechenden Berichte, P. Johannes Hofinger SJ (vgl. *Mission und Liturgie*. Der Kongreß von Nimwegen 1959 [Mainz 1960]. — *Katechetik heute*. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat [Freiburg 1961] und die entsprechenden Übersetzungen).

<sup>3</sup> „Necessitas istiusmodi adaptationis (vel assimilationis, vel accommodationis vel acculturationis) iam non est sub iudice; omnes debent enim convenire in urgente necessitate eam obtinendi. Immo inexcusabilis apparet longior procrastinatio ex parte Ecclesiae, quia sive sub coeco motu virium materialium sive sub ductu falsarum religionum opus assimilationis culturalum progreditur indesinenter, et sumus in gravi periculo omni pretio maiores opportunitates perendi pro harum nationum evangelizatione“ (P. N. wie oben).

<sup>4</sup> *Acta et Decreta Primi Concilii Plenarii Indiae, anno 1950*, art. 92, § 1: „Omnino reprobamus opinionem illorum qui tenent clericis in missionibus inferiorem quandam institutionem sufficere. E contra institutionem nostrorum clericorum de disciplinis tum profanis, tum sacris, volumus plenam perfectamque et numeris omnibus absolutam, ita ut sacerdotes in nostris seminariis efformati, admodum exculsi, non modo apud populum vel optimates litteratosve homines in honore sint, sed et apti ad dioecesis regimen et ad cetera munera in eadem suscipienda.“ — Quellenverweise (n. 87) auf BENEDIKT XV., *Maximum illud*, PIUS XI., *Rerum Ecclesiae* und die *Instructio* der S. C. de Prop. Fide vom 23. November 1845: *Neminem Profecto* (*Collectanea* I, d. 1002).

<sup>5</sup> So schon das *Primum Concilium Sinense, anno 1924*, lib. IV, tit. IV: De Ecclesia e clero indigena condenda; art. 645 und 646.

durch die Errichtung von höchsten geistlichen Bildungsstätten für den einheimischen Klerus<sup>6</sup>. Ein Gewährsmann aus Südafrika, der gleichzeitig die Ansicht von ernst zu nehmenden farbigen Geistlichen wiedergibt, betont ausdrücklich, daß dieselben auch angesichts des neuen Nationalismus, der Afrika überschwemmt hat, an den herkömmlichen Formen der geistlichen Berufsausbildung festhalten und keine Abkürzung des Weges zum Priestertum für ihre Landsleute wünschen, sondern vielmehr die Gleichheit mit andern<sup>7</sup>.

### I. KLEIN-SEMINARIEN

Die Vorschläge für die Anpassung der Studienordnung in den als „Klein-Seminarien“ bekannten kirchlichen Lehranstalten sind weniger zahlreich und bewegen sich in zwei Richtungen, je nach den vorherrschenden Schulverhältnissen des Landes oder der Gegend.

Eine Erklärung für den schwachen Widerhall auf diesen Teil der Umfrage liegt in der Tatasche, auf die ein Korrespondent aus Südafrika hinweist, daß der Lehrplan für Klein-Seminarien, wie er in seinen Grundzügen im Kirchlichen Gesetzbuch, can. 1364, festgelegt ist, schon genug Raum läßt für Anpassung und Angleichung an die verschiedenen Landesverhältnisse. Die Vorschrift, daß neben der lateinischen Sprache vor allem die Sprache des Landes gelehrt und gelernt werden soll, schließt naturgemäß weitere Unterrichtsfächer ein, die mit der Sprache, Geschichte und Kultur des betreffenden Landes zusammenhängen und dieser Altersstufe entsprechen. Diesbezügliche Kenntnisse können also bei der späteren Behandlung der Geistes- und Religionsgeschichte des Landes oder Volkes vorausgesetzt und der höheren, philosophisch-theologischen Bildungsstufe entsprechend erweitert und vertieft werden. Dazu kommt, daß die grundsätzliche Bestimmung des Kirchlichen Gesetzbuches über Umfang und Höhe der Geistlichenbildung, nach Maßgabe des allgemeinen Bildungsgrades des Landes, seitdem von den Päpsten PIUS XII. und JOHANNES XXIII. noch nachdrücklicher und ausführlicher erklärt und als Richtschnur für die Ausbildung der Kleriker in den

<sup>6</sup> Vgl. die *Ve Conférence Plénière des RR Ordinaires du Congo Belge et du Ruanda-Urundi*, Léopoldville 1956, 199—201, über die Errichtung einer theologischen Fakultät an der Universität Lovanium.

<sup>7</sup> Die diesbezügliche Schlußbemerkung hat folgenden Wortlaut: „The foregoing observations and suggestions are the fruit of a long association with learned and experienced men in the field of clerical education. They are based, too, on discussions I have had with European and African missionaries throughout the length and breadth of Southern Africa. Conversations with the better trained and more balanced African priests have been most helpful. It is encouraging to find them stand fast by traditional norms for clerical training in face of the new nationalism which has swept through Africa. They seek no short cut to the priesthood for their confrères; on the contrary, they want them to receive an education comparable to that received by clerics in other continents. This, they claim, is the only way to produce a truly competent and a truly Catholic priest“ (*P. N. 2865/60*).

Missionen aufgestellt worden ist. Pius XII. begründet seine Forderung, daß den Priesterkandidaten dieselbe Ausbildung geboten werden müsse wie ihren Altersgenossen in der Welt, auch damit, daß ein etwaiger Berufswechsel dadurch erleichtert werde und rechtzeitig ohne Nachteil für beide Seiten erfolgen könne, so daß die Kirche an Stelle des fehlenden Seminaristen einen dankbaren katholischen Laien gewinnt<sup>8</sup> — ein Gesichtspunkt, der für die Missionen mit ihren geringeren allgemeinen Bildungsmöglichkeiten sehr wichtig ist<sup>9</sup>. Der regierende Papst verweist in seiner Missionsenzyklika *Princeps Pastorum* für die Forderung nach einer gründlichen und unverminderten Ausbildung der Anwärter auf den geistlichen Stand zunächst auf die Tatsache, daß die natürliche Befähigung dafür in allen Völkern und unter allen Himmelsstrichen gegeben ist, um dann eine dem jüngeren Alter gemäße, volks- und lebensnahe Erziehung zur Pflicht zu erheben<sup>10</sup>. So wird die Schlußfolgerung desselben südafrikanischen Gewährsmannes verständlich, daß es vorteilhaft wäre, die hier kurz angeführten Empfehlungen der beiden letzten Päpste in Gesetzesform zu fassen, um orts- und zeitgemäße Richtlinien für eine Studienordnung in den Klein-Seminarien zu haben<sup>11</sup>.

Vorschläge zur Aufnahme oder Verbesserung bestimmter Unterrichtsfächer sind durch die allgemeinen und die kirchlichen Schulverhältnisse in den verschiedenen Missionsländern bedingt und suchen das notwendige Gleichgewicht nach Maßgabe des Kirchlichen Gesetzbuches und im Sinne der vorgelegten Frage zu gewährleisten. Wo die Ausbildung der zukünftigen Kleriker gänzlich in kircheneigenen Knabenseminarien erfolgt, bewegen sich die Wünsche und Hinweise in Richtung auf das nationale Bildungsgut und auf Angleichung mit den Lehrplänen der öffentlichen höheren Schulen. Damit wird nicht nur die von der Kirche gewünschte Ebenbürtigkeit der geistlichen Studenten und Studienanstalten sichergestellt, deren förmliche Bestätigung mit einem staatlich anerkannten Reifezeugnis erreicht ist, sondern auch die innere Eingemeindung der zukünftigen Glaubensboten und Seelsorger in die Geisteswelt und die

<sup>8</sup> Pius XII., *Menti Nostrae*, AAS 42, 1950, 687: „Qua de re cupimus cumprimis ne litterarum doctrinarumque studiis ii qui futuri sint sacerdotes iis nihil saltem cedant qui e laicis iuvenibus paris sint disciplinae auditores.“

<sup>9</sup> Vgl. die Überlegungen betreffs staatlicher Anerkennung der Klein-Seminarien auf der Bischofskonferenz von Leopoldville, Kongo, 1956: *l. c.* 130.

<sup>10</sup> AAS 51, 1959, 841 s. — Die allgemeine Eignung einheimischer Kandidaten für höhere Studien schließt besondere Schwierigkeiten in bestimmten Fächern nicht aus, wie sie anderswo oft genug in Einzelfällen anzutreffen sind. So sagt man beispielsweise dem Afrikaner einen gewissen Mangel an spekulativen Anlagen nach. Vgl. A. MORANT: *Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas* (1959), Erster Teil, II, 21—41.

<sup>11</sup> Derartige Richtlinien im Anschluß an die schon vorliegenden Weisungen der Päpste sind für die verschiedenen Grade von Ordensschulen bereits verbindlich erlassen mit der Const. Apost. *Sedes Sapientiae* vom 31. Mai 1956, bes. Statuta Generalia adnexa, art. 35 und 43.

Bestrebungen ihres Volkes und Landes, unbeschadet des durch höhere und umfassendere Gesichtspunkte bestimmten christlichen und geistlichen Bildungsideals. Demgemäß wird aus allen befragten Gegenden und Ländern an erster Stelle die Pflege der Volks- oder Landessprache als besonders notwendig bezeichnet, und zwar nach bewährten Methoden und in einem Ausmaß, das den voraussichtlichen Anforderungen in den verschiedenen Zweigen der späteren Tätigkeit in dieser Sprache genügen kann, auch und besonders bei den Gebildeten des Missionslandes. In diesem Zusammenhang wird auf die Vielfalt von Volks- oder Stammesprachen unter den Schülern der gleichen, für mehrere Gebiete gemeinsamen geistlichen Lehranstalt und auf die Schwierigkeit, ausreichende und geeignete Lehrkräfte zu beschaffen, hingewiesen. Vorzugsweise junge und unerfahrene auswärtige Missionare als Lehrer in den Klein-Seminarien zu verwenden, wird nicht als die günstigste Lösung bezeichnet.

Weitere Vorschläge auf dem Gebiet des Sprachunterrichts betreffen, zumal in den höheren Schularten des Landes, die allgemein übliche Unterrichtssprache, die von der Volkssprache verschieden ist und sogar eine lebende Fremdsprache sein kann, am ehesten die Verwaltungs- und Bildungssprache einer früheren Schutzmacht. Eine gute Unterweisung in dieser Sprache ist besonders wichtig, nicht nur für den Erfolg des Unterrichts in den andern Fächern, sondern auch für die persönliche Entwicklung der Schüler, die damit Zugang zu wertvollen geistlichen Büchern erhalten, die nicht leicht in eine der weniger entwickelten Landessprachen übersetzt werden können. Auch die Frage der eigentlichen Lehrbücher hängt oft und weitgehend von einer solchen fremden Unterrichtssprache ab, deren Beherrschung aber nicht unbedingt an eine ausgedehnte Kenntnis der entsprechenden Literatur und Geschichte gebunden ist.

In gewissen Gebieten des Ostens wird außerdem noch das Studium einer klassischen oder „heiligen“ Landessprache, wie Sanskrit oder Pali, für notwendig erachtet, weil diese nicht nur den Schlüssel bietet für eine bessere Kenntnis der von ihr abgeleiteten Volkssprachen, sondern auch für das Verständnis der landeseigenen Kultur und Philosophie. Eine solche Sprache gilt in diesen Gebieten als unentbehrliche Grundlage und zugleich als allgemeiner Wertmesser der Bildung, an dem die Kirche nicht vorbeigehen kann.

Zum nationalen Bildungsgut, dem in den Klein-Seminarien der gebührende Raum zu geben ist, gehören neben den Sprachen auch die Literatur, soweit eine solche vorhanden ist, ferner Geschichte und Landeskunde, sowohl im engeren Sinne von Heimat, Stamm oder Volk als auch im weiteren Rahmen des Erdteils oder Kulturraums. Den diesbezüglichen Erfordernissen gegenüber müssen früher verlangte Kenntnisse über einzelne fremde Länder und Völker zurücktreten, die zweckmäßig in den größeren Rahmen der Weltgeschichte und Völkerkunde miteinbezogen werden, sofern nicht örtliche Gründe für eine fortgesetzte Vorzugsbehandlung gegeben sind. Nicht nur zum Zwecke einer landesgerechten Allgemeinbildung, sondern auch im Hinblick auf die spätere Missions-

und Seelsorgstätigkeit wird weiterhin als nützlich empfohlen, volkstümliche Sitten und Bräuche (Folklore) sowie heimatliche Kunst und Musik (selbst heidnisch-sakralen Charakters) zu kennen, weil sie brauchbare Elemente für eine christliche Umbildung liefern können. Auch zeitgenössische Einrichtungen und Ereignisse von nationaler Bedeutung sollen den Schülern zur Kenntnis gebracht werden, was außerhalb des eigentlichen Unterrichts und ohne Überlastung des Stundenplans geschehen kann. Wo die Möglichkeit dazu gegeben ist, sollen in diesen einheimischen Fächern auch öffentliche Prüfungen abgelegt werden.

In Ländern dagegen, wo die Kleinseminaristen öffentliche oder andere höhere Schulen besuchen, deren Lehrplan nach nationalen Gesichtspunkten aufgestellt ist, oder wo das Klein-Seminar nur junge Leute aufnimmt, die bereits ihr Studium an einer höheren Schule abgeschlossen haben, um sie lediglich auf den Eintritt ins Groß-Seminar vorzubereiten, bewegen sich die Vorschläge zur Anpassung der Studienordnung in umgekehrter Richtung, das heißt, zugunsten der kirchlichen Vorschriften und der geistlichen Berufserfordernisse. Hier steht an erster Stelle der Lateinunterricht, dessen Ziel die Befähigung der Schüler für die nachfolgenden philosophisch-theologischen Studien in dieser Sprache sein muß. Der in westlichen Ländern so hoch veranschlagte Bildungswert des Lateins kommt in anderen Erdteilen mit alter Kultur und eigenen klassischen Sprachen weniger zur Geltung und Auswirkung. Das gilt noch mehr von der griechischen Sprache, deren Studium neben Latein und den unentbehrlichen Landes- oder Volkssprachen als weniger notwendig und den Durchschnittsschülern nicht zumutbar erachtet wird; zum mindesten sollte man in den Missionen nicht mehr Griechisch verlangen als in den Heimatländern, wo anscheinend auch nur eine begabtere Minderheit von Studenten einen wirklichen Nutzen aus diesem Unterricht zieht<sup>12</sup>. Um so mehr bestehen unsere Gewährsmänner auf einer in der Gegend gebräuchlichen modernen Fremdsprache wie Englisch oder Französisch, die in Ermangelung einer ausreichend entwickelten und weit genug verbreiteten einheimischen Sprache als Hilfsmittel für den Lateinunterricht dienen muß. Praktisch wird sogar empfohlen, die ersten sechs Monate des dreijährigen Lehrgangs in dieser Art von Klein-Seminarien für eine gründliche Überholung und Weiterbildung in der einheimischen oder fremdländischen Unterrichtssprache zu verwenden.

Die Ausrichtung der Studienordnung und des Unterrichts in den Klein-Seminarien auf die spätere priesterliche Tätigkeit im Missionsland wird

<sup>12</sup> Diese Ansicht findet sich gleichermaßen in östlichen wie in afrikanischen Missionsgebieten. Die diesbezüglichen Äußerungen afrikanischer Bischöfe auf der 5. Plenarkonferenz von Leopoldville, 1956, verstehen sich um so eher, als neben dem sowohl aus Gründen praktischer Notwendigkeit wie aus Bildungsrücksichten verteidigten Latein und den einheimischen Sprachen, die eine ernste Pflege verlangen, zwei europäische Fremdsprachen auf dem Lehrplan standen, Französisch und Flämisch: *l. c.*, 137—140.

als nützliche Hilfsmittel für die Beherrschung der Volks- oder Landessprache und zugleich als geeignete Prüfsteine dafür auch öffentliche Redewebungen und Versuche in Schriftstellerei miteinbeziehen, die dem Alter und Lebenskreis der Schüler angemessen sind. Auch die Methode des Studierens oder die Kunst des richtigen und erfolgreichen Lernens, soweit sie den Schülern auf dieser Bildungsstufe zu vermitteln ist, muß unter dem Gesetz der Anpassung stehen. Während fehlerhafte Neigungen allgemeiner oder besonderer Art zu bekämpfen und zu verbessern sind, sollen die günstigen Veranlagungen gepflegt und durch Übung und Zügelung dem Bildungsziel dienstbar gemacht werden<sup>13</sup>.

## II. GROSS-SEMINARIEN

Die Anpassung der Studienordnung an die örtlichen Verhältnisse und Erfordernisse ist naturgemäß besonders wichtig in den philosophisch-theologischen Lehranstalten, in denen sich die eigentliche und unmittelbare Berufsausbildung der einheimischen Glaubensboten und Seelsorger vollzieht. Eine Schwierigkeit allgemeiner Art für die Weiterführung und Vertiefung der notwendigen Volksverbundenheit auf dieser entscheidenden Bildungsstufe liegt darin, daß es keine entsprechenden öffentlichen oder staatlichen Studienprogramme gibt, die man übernehmen oder an die man sich in einem nennenswerten Ausmaß anlehnen könnte. Andererseits bestehen für die Studienordnung in den Groß-Seminarien feste und genaue kirchliche Vorschriften, die auch in den Missionen Gültigkeit haben, ohne daß im Gesetz selbst (can. 1365) eine Handhabe für örtliche Anpassungen sowie deren Art und Umfang gegeben wäre. Das schließt jedoch zusätzliche Verordnungen seitens der Bischöfe des Landes nicht aus, die manchenorts von ihrem diesbezüglichen Recht in sehr bestimmter Form Gebrauch gemacht haben<sup>14</sup>.

Der Erweiterung des Lehrplanes durch örtliche Sondervorschriften steht aber keine gesetzliche Möglichkeit gegenüber, durch Streichung von allgemein vorgeschriebenen Unterrichtsfächern eine Überlastung des Stundenplanes und die gleichzeitige Überforderung der Studenten zu vermeiden oder auszugleichen. Außerdem lauten die Antworten auf die römische Umfrage aus verschiedenen Gebieten ausdrücklich und einhellig dahin, daß wesentliche Kürzungen des üblichen Lehrstoffes nicht vorgenommen werden können, wenn man die volle und gleichwertige Aus-

<sup>13</sup> Interessante Äußerungen zu den hier nur angerührten Fragen finden sich schon in den Berichten der *Catholic Bishops' Conference of India*: 1955, 12—17; 1956, 12 s; 1957, 48 s.

<sup>14</sup> Vgl. die Bestimmungen des ersten Plenarkonzils von Indien, 1950; *Acta et Decreta*, art. 93: „Praeter disciplinas in can. 1365 C. I. C. assignatas, tradantur quoque notiones theologiae asceticae et mysticae ac quaestionum Orientalium, principia et praxis Actionis Catholicae et principia doctrinae socialis Ecclesiae, historia philosophiae christianae, historia ecclesiastica patriae, necessariae notiones iuris civilis in regione vigentis, necnon notiones praecipuorum Hinduismi, Buddhismi et Islamismi systematum.“

bildung der einheimischen Seminaristen nicht gefährden will. Es darf auch nicht übersehen werden, daß diese selbst unterschiedliche Studienordnungen übel aufnehmen würden, besonders da, wo das Nebeneinander von Einheimischen und „Europäern“ oder Weißen eine entsprechende Empfindlichkeit schafft und Vergleiche leichter macht. So sehr also einerseits eine unkirchliche „Verwestlichung“ der Seminarusbildung in den Missionen vermieden werden muß, so sehr ist auf der anderen Seite dafür zu sorgen, daß die Anpassung der Studienordnung an die besondern Verhältnisse von Land und Volk nicht zu einer beträchtlichen Verminderung der allgemeinen Anforderungen oder zu einer Herabsetzung des Bildungsstandes in den Missionsseminarien führt. Wo deshalb im Hinblick auf die spätere Priestertätigkeit eine „östliche“ Ausrichtung der Seminarusbildung notwendig oder wünschenswert erscheint, muß auch diese grundsätzlich und tatsächlich kirchlich und allgemeingültig bleiben<sup>15</sup>.

Positiv und aufs Ganze gesehen, erstrecken sich die eingesandten Wünsche und Vorschläge zumeist auf Umschichtungen innerhalb einzelner Unterrichtsfächer, die den Erfordernissen des Ortes Rechnung tragen, aber auch auf das „Klima“ und die Methode des Unterrichts sowie auf die üblichen Hilfsmittel, einschließlich der Unterrichtssprache. Ziel der erstrebten Anpassung ist die Überwindung der Kluft, die nur zu häufig die Seminarstudien von den wirklichen Lebensbedingungen der Menschen trennt, deren Unterweisung und Heiligung die Aufgabe des Priestertums ist. Auch den persönlichen, geistig-seelischen Bedürfnissen der Alumnen selber soll damit gedient werden, im Sinne der Kraft verleihenden und Erfolg versprechenden Einheit von Lehre und Leben, von Tätigkeit und Innerlichkeit<sup>16</sup>.

(Forts. folgt)

<sup>15</sup> „It is greatly desired that the ‚Ratio Studiorum‘ be adapted to preparing students for announcing the Gospel message in terms of the local, indigenous conditions of History and Culture. — However, the Oriental orientation that is to be given to studies, should not detract from the solidity of the traditional intellectual formation of Seminarists in Christian Philosophy and Theology“ (P. N. 2865/60).

<sup>16</sup> Ein Korrespondent aus Indien bemerkt kritisch: „Propterea tendendum est ad talem rationem studiorum quae alumnis provideat institutionem quae respondeat necessitatibus subiectivis tum ipsorum alumnorum, cum gentium inter quas sacerdotes suum ministerium exercebunt; secus succrescet illa inadaequatio, quae in aliis provinciis, ex. gr. in liturgia, sic est notabilis, inter subiectivas necessitates animarum et formulas in instructione et cultu christiano adhibitae.“ — Eine Antwort aus Indonesien betont: „Quanto efficacius programma seminariorum ad suum finem ordinatur, tanto facilius alumni nexum intelligent qui existit inter eorum studia et vocationem divinam, eaque maiore cum animo appetent. Interdum studium philosophiae et theologiae ab una parte, activitas apostolica et vita spiritualis ab altera magis quam par est ab invicem separatae existunt“ (P. N. 2865/60).

# MITTEL UND WEGE KOLONIALER KIRCHENPOLITIK

von Andreas Villanyi

Motto: „Ce n'est pas faire de la politique que de reconnaître les ravages de la politique dans le domaine de Dieu ...“

M. HAYEK

Koloniale Kirchenpolitik verstehen wir hier als die Gesamtheit jener Zielsetzungen, um derentwillen eine Macht die Kirche in den Dienst ihrer Kolonialisierung stellte. In einem solchen System wurde die Mission als Mittel zur imperialistischen Durchdringung eines Gebiets gefördert, im übrigen aber möglichst gehemmt. Die Kirche wurde als Element nationaler Prestigeentfaltung betrachtet und benutzt. Die Kirchenpolitik war so ein Zweig der allgemeinen Kolonialpolitik<sup>1</sup>.

## 1.

Die Mission der Gegenwart ist mit einer dreifachen Hypothek belastet, einer politischen, einer wirtschaftlichen und einer kulturellen<sup>2</sup>. Obgleich alle drei miteinander verflochten sind, stammt die politische Hypothek zumeist aus der geschichtlichen Verkettung vieler Missionen mit der jeweiligen Kolonialmacht.

Schon Justinianus bediente sich der religiösen Propaganda als Mittels für seine imperialistische Machtentfaltung<sup>3</sup>. Doch kann eine konsequente, systematische Weiterführung dieser Bestrebungen selbst zur Zeit der *Conquista* noch nicht wahrgenommen werden. Spanien und Portugiesen faßten ihre Eroberungen katholisch auf, und so blieb bei ihnen die Verflechtung von Imperium und Mission von jenen Widersprüchen frei, die für spätere Perioden kennzeichnend wurden. Die kolonialistische Kirchenpolitik ist ein Produkt der neuesten Zeit, sie entstand im 19. Jahrhundert.

Die Mission wurde ein Werkzeug europäischer Kolonialpolitik<sup>4</sup>. Ihre „Verkettung mit der Kolonialmacht“<sup>5</sup> wurde durch das Protektorats-

<sup>1</sup> Folgende Ausführungen wollen nicht geschichtliche Ereignisse registrieren, die sich aus der Verflechtung von Kolonisation und Mission ergaben. Hier soll lediglich das Wesen einer Kirchenpolitik beschrieben werden, wie es sich in den Missionen auswirkte und z. T. heute noch auswirkt. Der Artikel befaßt sich auch nicht mit der Reaktion einzelner Personen gegen eine solche Politik.

<sup>2</sup> J. BECKMANN, Der Wandel der Missionslage seit dem zweiten Weltkrieg, NZM 14 (1958), 81—102, hier 91 ff.

<sup>3</sup> C. P. GROVES zitiert bei J. C. DE GRAFT-JOHNSON, *Le civiltà scomparse dell' Africa [African Glory]* (London 1954) (Milano 1957) 95

<sup>4</sup> BECKMANN, a. a. O., 91

<sup>5</sup> *ebda.* — Vgl. auch G. ANTONIUS, *The Arab Awakening* (London 1954) 368: „Their experience caused them to believe that France's support of the Catholic

system gekrönt, das erstmalig Frankreich in der Levantemission angewandt hat<sup>6</sup>. Als Vorwand dazu diente eine „mission civilisatrice“. Doch bemerkt Bühlmann<sup>7</sup> mit Recht, daß dies bloß ein „Deckmantel für egoistische Ausbeutung und völkerrechtliche Vergehen“ war, „um brutale Eroberungen zu rechtfertigen.“ Dieses Protektoratssystem wurde im Fernen Osten zum Verhängnis der Mission und wirkte sich besonders tragisch in China aus, wo „Frankreich der Mission seine Soldaten und Kanonenboote lieh und diese seine ‚Sendung‘ natürlich auch zu sehr egoistischen Zwecken ausnützte und China ungerechte Handelsverträge aufzwang“<sup>8</sup>. Sehr aufschlußreich sind diesbezüglich die Erinnerungen des vor wenigen Jahren verstorbenen chinesischen Benediktiners Dom Lou<sup>9</sup>. Da Dom Lou lange Jahre hindurch als Staatsmann und Diplomat seinem Lande diente, ist er als besonders zuständig zu betrachten. Er erwähnt die Bestrebungen Chinas, in diplomatische Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl zu treten, doch — setzt er hinzu — „der Einspruch und der unerbittliche und systematische Widerstand von Seiten der Regierung einer europäischen Großmacht, die im Interesse der Missionen zu handeln vorgab, zwang uns, auf dieses so schlichte und selbstverständliche Vorhaben zu verzichten.“ Dadurch wurde die Anknüpfung diplomatischer Beziehungen um ein Vierteljahrhundert verzögert. „Wie sollte unter solcherlei Umständen die öffentliche Meinung eines nichtchristlichen Landes bezüglich der katholischen Mission der Kirche und des Christentums selbst nicht zwangsläufig irreführt werden?“<sup>10</sup>

Ogleich die erste Bresche in das Protektoratssystem schon z. Z. des ersten Weltkrieges geschlagen wurde<sup>11</sup>, dauerte die Verkettung von

Missions and her partnership with the Maronites had an ulterior motive ...“ Ähnlich in ‚Une épreuve significative‘, *Informations Cath. Intern.*, No 143 (15. 12. 1960): „Dans la révolution congolaise d’aujourd’hui on voit apparaître plus nettement aussi les points faibles à l’intérieur de l’Eglise ... Coopération quasi spontanée des missions, de l’Etat et de l’économie ...“ (2)

<sup>6</sup> Der Schritt dazu war das Konkordat zwischen Frankreich und der Hohen Pforte 1535, cf. A. H. HOURANI, *Syria and Lebanon* (London 1946) 26 u. ö.

<sup>7</sup> W. BÜHLMANN, Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission, *NZM* 13 (1957) 202

<sup>8</sup> *ebda* 194. Ähnlich J. BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligionen* (Freiburg 1960) 13

<sup>9</sup> *Konfuzianer und Christ [Souvenirs et pensées]* (Luzern 1947)

<sup>10</sup> *ebda*. 178 f.; in der italien. Ausgabe *Ricordi e pensieri*, p. 106

<sup>11</sup> RONALD STORRS, *Orientalisms* (London 1945) 298, der nach Eroberung Jerusalems im ersten Weltkrieg zum Militärgouverneur der Stadt ernannt wurde, schreibt in seinen Memoiren: „I was confronted the day after my appointment by a telegram from Rome which I remember began: Cessando la dominazione turca, cessa il protettorato francese ... I could only reply that under the Status quo we were in Jerusalem not to abolish but to maintain ...“ „The French Protectorate lasted until the San Remo Conference (1920), when it was declared to have lapsed on the allocation of the Mandate. Even then the Latin Patriarch continued to address the Palestine Government through the French

Kolonialismus und Mission weiter an. Wie wenig der „Schutz“ der katholischen Missionen weltanschaulich begründet war, zeigt sich aus dem Gegensatz, mit dem z. B. Frankreich kirchliche Fragen in der Metropole und in den Kolonien behandelte.

Trotzdem haben die Ordensschulen in den „Schutz“-Gebieten den einheimischen Eliten in erster Linie die Kultur der Schutzmacht vermittelt, während die autochthone Kultur oft übergangen wurde. So wurde in Syrien und Libanon die arabische Sprache, die Grundlage einer hohen und alten Kultur, während der französischen Besetzung weitgehend vernachlässigt<sup>12</sup>.

## 2.

Das Ärgste war zweifellos die Mißachtung der Rechte in den Kolonien — seien es Rechte individueller oder nationaler Art. Sie konnten durch Paternalismus nie ersetzt werden. J. Messner stellt die These auf: „Unter den Rechten der eingeborenen Völker ist das erste das der Autonomie . . . Die neuzeitliche Kolonialgeschichte ist die Geschichte der Nichtbeachtung dieses Rechtes.“<sup>13</sup> „Bedauerlicherweise haben die Völker des Westens in ihrer Kolonialpolitik so oft das Naturrecht mißachtet, daß die Farbigen die Unabdingbarkeit seiner Forderungen nicht leicht erkennen konnten.“<sup>14</sup> So manche in den neuen Staaten heute üblichen Miß-

Consul-General, to whom Liturgical Honours, the outward symbol of the Protectorate, were rendered until formally disallowed by the Vatican in 1921.“ (*ib.*, 299.) — S. auch HOURANI, *Op. cit.*, 56. — In einem Artikel „The Holy See and the Holy Places“ (*The Tablet*, Vol. 215, No 6306, v. 1. April 1961, 299—300) wird das Problem der Balfour-Deklaration behandelt: „Gasparri gave the impression (1917) of preferring Great Britain to France . . . Sykes reported that Pacelli — then a minutante in the Secretariate of State — let it be easy to see that the idea of British patronage of the Holy Place was not distasteful to Vatican policy . . .“

<sup>12</sup> HOURANI, *l. c.*, 152. — Bezeichnend ist, daß noch 1961 G. BLARDOE in seinem Artikel: ‚Des militants qu’il faut aider‘ sagen konnte: „Non seulement le missionnaire a révélé le Christ à l’Afrique, mais il a éveillé tous ceux qu’il a abordé à la culture occidentale . . . Il a appris une langue qui le met en relation avec le monde.“ Er sieht mit Genugtuung, daß heute noch „au Togo sous les lampadaires de la ville . . . les jeunes et les adultes viennent, le soir, lire et apprendre — en français . . .“ (*Inform. Cath. Intern.*, No 139, 1 s). Dieses Herauskehren des Okzidentalismus bewirkte auch, daß einheimische Kleriker „jede Anpassung an ihr überliefertes Kulturgut geradezu als Versuch deuteten, unmündig und in einer minderwertigen Position gehalten zu werden“: BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligionen*, 166

<sup>13</sup> *Das Naturrecht* (1950) 429 u. ö.

<sup>14</sup> *Herder Korrespondenz* 15 (1960/61) 62. — Als die Bischöfe von Madagaskar das Recht der Völker auf Selbstregierung als ein Naturrecht anerkannten, sagte der Hochkommissar, es bleibe zu wünschen, „daß diese ‚manoeuvres‘ nicht gehört werden“ (NZM 13 [1957] 250 f.). Man übersah auch, daß der Zusammenhalt der afrikanischen Stämme ein Niederschlag „religiös sanktionierten Naturrechts“

griffe sind nichts anderes als — manchmal wörtliche — Wiederholungen analoger Verfahren während der Kolonialzeit. Daß Europäer in Algerien nach dem Zusammenbruch der „Présence“ gewaltsam entführt wurden, war — zumindest chronologisch — eine Folge jener Atrozitäten, die über ein Jahrhundert hindurch gegen die Algerier verübt wurden. Wenn von dem gewaltsamen Eindringen des Pöbels in die Kathedrale von Algier berichtet wird, muß an die geschichtliche Tatsache erinnert werden: „Den Mohammedanern, die von religiöser Neugier angelockt wurden, verwehrten dreißig Jahre lang bewaffnete Posten den Zutritt in die Kathedrale von Algier.“<sup>15</sup>

Wie weit die Entrechtung in den Kolonien ging, brandmarkt der indische Historiker K. M. Panikkar: „Die Holländer drückten eine ganze Landesbevölkerung in den Stand von Plantagenkulis hinunter. Sie klammerten sich an eine Theorie des Besitz- und Ausbeuterechtes, ohne auch nur im mindesten an die Wohlfahrt des von ihnen beherrschten Volkes zu denken ...“<sup>16</sup> Beckmann gibt unumwunden zu, daß die These Panikkars, die Mission sei im Gefolge der Kolonialpolitik nach Asien gekommen und habe ihrerseits deren Zielen gedient, nicht leicht zu widerlegen ist.<sup>17</sup> Übrigens ist diese Theorie des Ausbeutungsrechtes noch heute in der Südafrikanischen Union gültig und erfährt seitens protestantischer Sekten ihre biblische „Grundlegung“. Nicht zu unrecht wurde darauf hingewiesen, daß die materialistische Ideologie kein Monopol des Kommunismus ist: Sie wurde im Kolonialzeitalter praktisch durchgeführt und bildet heute einen der großen Anklagepunkte Afrikas gegen die Kolonialherrschaft überhaupt.

Oft wollte man in den Kolonien die mangelnde *Iustitia* durch eine rationalistische *Caritas* ersetzen, wobei man der Kirche einen gewissen Spielraum ließ. In völliger Verkennung der Eingeborenen-Mentalität glaubte man eine Art von Prä-Mission oder von indirekter Mission durchzuführen. „Obgleich auf dem Gebiete der sozialen Gerechtigkeit kategorische Verpflichtungen bestehen“, betont P. Voillaume<sup>18</sup> zurecht,

war: Herder *Korrespondenz*, a. a. O., 161. W. BÜHLMANN stellt zurecht fest: „Ohne Kenntnis und Achtung der Rechte der Person wird der Missionar keine farbigen Menschen für die Sache Christi gewinnen“ (NZM, a. a. O., 192)

<sup>15</sup> J. A. OTTO, *Die Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan* (Freiburg 1939) 200. — In einem Artikel von P. O'CONNOR (*The Tablet*, No 6304, vol. 215, p. 245 ss.) wird erzählt, daß Priestern, die aus dem unabhängigen Sudan ausgewiesen wurden, auf ihre Frage nach dem Grund dieser Maßnahme geantwortet wurde, sie sei dem Gutdünken des Innenministers überlassen. — Als ich Weihnachten 1952 Französisch-Marokko zu verlassen gezwungen wurde und einem der Polizeibeamten die gleiche Frage stellte, erwiderte dieser: „Die Angelegenheit ist dem Gutdünken des Generalresidenten überlassen ...“

<sup>16</sup> zitiert bei BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligionen*, 169

<sup>17</sup> *ebda*, 12

<sup>18</sup> *Inf. Cath. Intern.*, 15. 5. 1958, 24 ss.

„daß das christliche Gewissen auch andere, viel höherstehende Rechte anerkennen muß.“ Wie wenig die Eingeborenen sich statt mit Freiheit mit sozialen Gaben abpeisen ließen, zeigen die Worte von M. Rowland, die sie den Ägyptern z. Z. der britischen Besetzung in den Mund legte: „Go — take your military defences, your irrigation and roads and schools and sanitation, but for heaven's sake: go ...“<sup>19</sup>

Mit der Unabhängigkeit eines großen Teiles der ehemaligen Kolonien, Protektorate und Mandate — die Terminologie deckte immer wieder die sog. *administration directe*<sup>20</sup> — und mit der erstarkenden Unabhängigkeitsbewegung in den restlichen Gebieten gehört die „klassische“ kirchenpolitische Periode heute großenteils der Vergangenheit an. Sie geht aber teilweise noch mit anderen Mitteln weiter. Die früheren Bestrebungen hörten nicht auf — im Gegenteil, sie wurden durch die Schlappe, die das nationale Prestige erhalten hatte, eher noch verstärkt. Schon vor Jahren habe ich darauf hingewiesen, daß in der geänderten Lage für die Kirche eine neue Gefahr besteht.<sup>21</sup> Die ehemalige Kolonialmacht betrachtet vielfach die Kirche bzw. den Klerus als den einzigen und letzten Faktor, der ihr geblieben ist. Obgleich die „Residenz“ und das „Gouvernement“ in eine „Botschaft“ oder „Legation“ umgewandelt wurden, stecken im neuen Gefüge immer noch die alten Kolonialbeamten als „Sachverständige“. Die praktischen Auswirkungen offenbaren sich mancherorts in der Auswahl der Missionare (es wird auf einen national-homogenen Klerus manchmal mehr Gewicht gelegt als früher), in den Kontakten und in den Methoden.

Die Liquidierung dieses Geistes<sup>22</sup> ist ein langer und komplizierter Prozeß. Psychologisch kann ein Umbruch erst erfolgen, wenn die Gene-

<sup>19</sup> *Contemporary Review* (Juli, 1953). — Ganz ähnlich die Sprache eines Afrikaners zu P. WALL („Separation or partnership“, *The Tablet*, No. 6200, Vol. 213, S. 270): „I would rather have one blanket and walk about a free man than have eighteen blankets and be a slave ...“

<sup>20</sup> S. diesbezüglich HOURANI, *op. cit.*, 176—187

<sup>21</sup> Le laïcisme français contre les Missions, NZM 14 (1958) 297—303; vgl. auch: Panarabismus und Islammission, ZMR 42 (1958) 193—208; Beduinenmission, ZMR 44 (1960) 31—41; L'évangélisation des bédouins nomades, NZM 17 (1961) 303—310. — Ähnlich berichtet bzgl. der Kongokrise *The Tablet*, No 6254, vol. 214, pp. 317 s: „The Church is in for a hard trial in the sovereign Congo. This is partly due to its close identification with the colonial power ... The colonial administration was largely recruited among Freemasons. On the spot they cooperated to a degree with the Church ...“

<sup>22</sup> In einem heute unabhängigen arabischen Land stellen Fresken der bischöflichen Kapelle immer noch faschistische Größen zweifelhafter Pietät dar, so z. B. Balbo, der zur Besetzung einer geistlichen Stelle, wie Priester mir berichteten, einen „Messe-Wettbewerb“ veranstaltete; wer in der kürzesten Zeit „fertig“ war, erhielt den Posten! — Das kath. Wochenblatt *Maroc Monde* hatte als Symbol die Reiterstatue Lyautey's, dessen Privatleben wenig christlich war; vgl. meinen Nekrolog für P. Peyriguère in NZM 16 (1960) 109

ration, die die Kolonialepoche miterlebt hat, ausgestorben ist. Bei den Eingeborenen geht das schneller — sie vergessen rasch.<sup>23</sup> Leider sind die Europäer — für die Eingeborenen immer noch die Christen schlechthin! — viel nachtragender, selbst Priester. Ein alter „Missionar“ sagte mir in Tripolis: „Man hätte die ganze Stadt in die Luft sprengen sollen, als sie von den Italienern geräumt wurde!“

Zum großen Liquidierungsprozeß gehört auch die *Revision der Landes- und Vikariatsgrenzen*. Es wurde englischerseits schon darauf hingewiesen, daß die Grenzen der Kolonien für die unabhängigen Staaten nicht maßgebend sein werden,<sup>24</sup> da sie eher Ergebnisse internationaler Streitigkeiten als lokaler Rücksichten waren.<sup>25</sup> Die Ereignisse am Kongo lassen künftige tribale Grenzen ahnen.

#### 4

Erfahrungsgemäß waren die typischen Merkmale kolonialer Kirchenpolitik folgende:

1. Die koloniale Administration bestand auf allen Privilegien, die in feudalen Staaten Patronatsherren zukamen. Obgleich das Regime weitgehend areligiös oder gar religionsfeindlich war, erschienen ihre Präntionen nach außen hin geradezu als klerikal. Diesbezüglich bestand wenig Unterschied zwischen französisch-freimaurerischen und italienisch-faschistischen Tendenzen.<sup>26</sup> Dafür war die Administration gegenüber der Kirche freigebig. Sie erhielt bedeutende Summen für ihre Zwecke und ausgedehnte Grundstücke, deren spekulative Verkäufe später wichtige Einnahmequellen für Vikariate, Präfekturen usw. waren.<sup>27</sup> In dunkler Vorahnung sagt Beckmann voraus, daß „die jungen Staaten die von den kolonialen Behörden vollzogene Landverteilung nicht ohne weiteres als fait accompli hinnehmen werden“ und daß „damit auch die Kirche stark

<sup>23</sup> H. WARD: *A voice from the Congo* (London 1910) 5: „They are forgetful of their differences . . .“

<sup>24</sup> S. *The Tablet*, No. 6251, Vol. 214: „Europäische Mächte denken noch immer in den Grenzen ottomanischer Administration bzw. britischer und französischer Mandate.“ — R. LANDAU empfiehlt, Marokko, Tunesien und Algerien als ein Ganzes zu betrachten: *Islam and the Arabs* (London 1958) 110. — In Bezug auf Marokko schlug ich schon vor Jahren vor, daß nach der Unabhängigkeit die Zonen auch kirchlich vereint werden sollten. Trotz ethnischer Verschiedenheit bei den dortigen Katholiken muß die gegenwärtige Teilung, die nach der französischen Besetzung 1923 erfolgte, den Marokkanern als ein Überbleibsel der Kolonialzeit erscheinen (s. auch „Marokko“ in LThK, VII s. v.).

<sup>25</sup> CH. JEFFRIES, *Transfer of Power* (London 1960) 93

<sup>26</sup> In Marokko bestand ein ausgesprochen antiklerikaler Beamter darauf, daß ihm beim Hochamt ein Thronessel vor den Hauptaltar gestellt werde.

<sup>27</sup> Vielfach wurden diese Grundstücke dem rechtmäßigen Besitzer einfach weggenommen oder durch eine *vente sous contrainte* erworben. Sie gaben einen guten Vorwand ab, zu behaupten, daß selbst die Kirchen der Kolonialmacht gehörten; vgl. NZM 14 (1958) 297—303.

in Mitleidenschaft gezogen wird“<sup>28</sup>. Die koloniale Verwaltung beteiligte sich auch an den Baukosten der Kirchen, besonders in wichtigen Garnisonen, Festungen, administrativen Zentren usw.

2. Kirchliche Bauten gehörten rechtlich oft der kolonialen Verwaltung und wurden auch weitgehend in ihren Dienst gestellt. Es war kennzeichnend, daß große Kirchen, selbst Kathedralen, an hohen Festtagen fast leer standen, an Nationalfeiertagen und persönlichen Festtagen hoher Würdenträger aber mit Leuten verschiedenster Weltanschauungen gedrängt voll waren. Auch waren Heiligenstatuen mit besonderen Inschriften und Gebeten geschmückt, die z. B. eine heilige Therese von Lisieux ausschließlich als Schutzpatronin Frankreichs darstellten.

3. Die Kirchen waren für die Kolonisten bzw. für ihre Nation da. Umsonst war der Aufschrei von Mgr. Cardijn vor dem Klerus in Rabat: „Die Kirche ist nicht bloß für die Kolonisten da!“ Der Kirchgang war eine nationale Angelegenheit,<sup>29</sup> die Kirche selbst war innen und außen bei jeder Gelegenheit mit der Trikolore geschmückt.

4. In muslimischen Ländern wurde der Islam weitgehend unterstützt, die Mission gehemmt. In Marokko, wo das Prinzip Lyautey's: „Jeder bleibe bei seiner Religion!“ streng eingehalten wurde, enthielt ein *Dahir* die „interdiction absolue aux missionnaires de se livrer au prosélytisme auprès les indigènes sous quelque forme ce soit.“<sup>30</sup> Ganz ähnlich versicherte Balbo in Libyen den Muslimen, daß „die Regierung niemals einen religiösen Proselytismus begünstigen wird, welcher darauf abzielt, daß Muslime zu einem anderen Glauben bekehrt werden sollen ... Sie hat im Gegenteil immer ihr Interesse für den islamischen Kult bezeugt.“<sup>31</sup> Doch fügt Evans-Pritchard hinzu, daß es „selbst die Sedentarietät lächerlich fanden, daß Christen ihnen Moscheen bauten“. Barbara Toy, die Kufra später besuchte, erwähnt, die Bewohner der Oase hätten es einfach abgelehnt, die ihnen von den Italienern gebaute große Moschee zu besuchen.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Weltkirche und Weltreligionen*, 158. — Wie wenig sich während der 130 Jahre der *présence française* in Nordafrika geändert hat, habe ich in meinen Aufsätzen über die Jesuitenmission in Algerien dargetan (NZM 18 [1962] Heft 3 und 4). Leider kam es vor, daß der betreffende Beamte, der häufig prokonsulare Allüren besaß, gleich auch den Stil, den Schutzpatron und die Komposition der Fresken vorschrieb — soweit nicht alles schon von höherer Stelle dem allgemeinen „Kolonialstil“ entsprechend vorgeschrieben war.

<sup>29</sup> In Süd-Marokko mußte deshalb eine Nichtfranzösin (Nordeuropäerin) auf den Besuch der Kapelle verzichten.

<sup>30</sup> s. meinen Artikel: Un document pour l'histoire de l'Église au Maroc Français, NZM 7 (1951) 301

<sup>31</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD: *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford 1949). Die gleiche Versicherung gab 1959 der gaullistische Minister Soustelle den Algeriern: *Time*, 29. 6. 1959, 25

<sup>32</sup> BARBARA TOY: *A fool in the desert* (London 1956) 172

Die Freimaurerei, die in der kolonialen Administration stark vertreten war, förderte nicht bloß die Islammission, sondern gelegentlich auch die protestantische, wenn sie dadurch nur der katholischen Glaubensverbreitung schaden konnte. Beckmann<sup>33</sup> weist darauf hin, daß „eine neue missionsfeindliche Macht durch die gerade in den Missionsländern erstarkende Freimaurerei“ entstanden ist, und daß „die Missionare z. B. in Französisch-Afrika die Macht dieser Kirchenfeinde zur Genüge erfahren haben.“ Er fügt hinzu: „Ihre Hauptstütze ist die laizisierte Staatsschule.“<sup>34</sup>

Von kolonialistischem Standpunkt aus gesehen, ist augenscheinlich die *Nazareth Baptist Church* das Ideal, weil sie ihren Mitgliedern selbst die Polygamie erlaubt.<sup>35</sup> Auf diese Weise wurde in Südafrika erreicht, was Michel Hayek<sup>36</sup> als ungesunden Wunschtraum einzelner Diplomaten bezeichnet, nämlich: alle Religionen in einem einzigen *Credo* zu vermischen.

5. Der Geist dieser *Administration directe* war weitgehend macchia-vellistisch. Marvine Howe,<sup>37</sup> die die letzten Jahre des Protektorats in Marokko erlebte, erwähnt den Fall eines vornehmen eingeborenen Aristokraten, der von den Franzosen abwechselnd als „Nazi“ und als „Kommunist“ verschrien wurde. Auch suchte eine systematische *publicity campaign* den Herrscher und seine Familie auf die unwürdigste Weise anzuschwärzen. Zu diesen Mitteln griff man auch bei der Ausweisung unbequemer Missionare. Aus Französisch-Marokko wurde ein „Fremdpriester“ entfernt, weil er den Titel eines Monsignore trug, was nach Auffassung der Residenz bloß einem Franzosen zukam. In wenigen Tagen fand er sich im Mittelpunkt einer „Spionageaffaire“, wobei seine eigenen Landsleute gezwungen wurden, gegen ihn auszusagen.<sup>38</sup> Vor meiner

<sup>33</sup> Wandel der Missionslage seit dem zweiten Weltkrieg, a. a. O., 84. — Ähnlich P. CAPRILE, Gerarchia e fedeli per la conquista dell' Africa, in *Civiltà Cattolica*, No 2487 (1954): „Il protestantismo e l'islamismo costituiscono, sotto l'aspetto religioso, i due ostacoli principali all'espansione cattolica. La loro propaganda è spesso appoggiata dall'amministrazione coloniale e abilmente sfruttata dalla massoneria.“

<sup>34</sup> Außerordentlich charakteristisch ist, daß bei dem Kampf um die *école libre* Kirchenvertreter zuweilen mit der Verwaltung gegen sie Front bezogen. Ein Apost. Vikar begründete dieses Verhalten damit, daß man sonst den Privatschulen der Mohammedaner gleiche Vergünstigungen einräumen müsse.

<sup>35</sup> P. SPECKER in einer Rezension, NZM 15 (1960) 160

<sup>36</sup> *Le Christ et l'Islam* (Paris 1959) 24

<sup>37</sup> *One Woman's Morocco* (London 1956) 125—152. — cf. G. ANTONIUS, *The Arab Awakening*, 186: Military Intelligence is seldom at its best in following up political clues.“

<sup>38</sup> Um die ganze „Affaire“ zu rechtfertigen, verschwand der Herr, der den Monsignore nach Casablanca eingeladen hatte. Auf meine Frage, was mit ihm geschehen sei, antwortete der zuständige Pfarrer: „Herr v. M. ist zurück in seine Heimat (ein Land hinter dem Eisernen Vorhang).“ Ich war bestürzt: „Aber

eigenen Ausweisung aus dem Protektorat wurden meine Gläubigen gezwungen, eine Erklärung zu unterzeichnen, wo sie sich wegen schwerer Anklagen moralischer Art von mir lossagten. Bezeichnenderweise war diese Erklärung nicht an das Ordinariat, sondern an den Chef der politischen Polizei gerichtet.<sup>39</sup> Wie mir an Ort und Stelle von Priestern erzählt wurde, hat auch Balbo einen Franziskaner binnen 24 Stunden aus Libyen ausweisen lassen, weil dieser in seiner Predigt die Konversion der Muslime erwähnte. So war es nicht zu verwundern, daß von der Kanzel niemals der Tatsache Erwähnung getan wurde, daß wir uns in einem Missionsgebiet befanden — selbst am Missionssonntag nicht!

Walter Freytag<sup>40</sup> und andere rechneten auch die Kreuzzüge bzw. ihre ständige Erwähnung zu den beschämenden Elementen in der Geschichte des evangelischen Zeugendienstes unter dem Islam. — Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung eine Rede des tunesischen Staatspräsidenten. Er spricht vom Eucharistischen Kongreß zu Karthago (1930) als von einem Erlebnis, das ihm einen psychologischen Schock versetzte, dessen Wirkung er noch heute fühle. „Tausende von jungen Leuten gingen umher“, sagte Bourghiba, „gekleidet in den Mantel der Kreuzritter. Auf den Fahnen stand: ‚Neunter Kreuzzug‘ — eine Anspielung auf den bei Karthago mißglückten achten Kreuzzug Ludwigs des Heiligen. Man wollte den Tunesiern zu verstehen geben, daß der neunte Kreuzzug alles gutmache, und daß Tunesien nun erobert sei.“<sup>41</sup>

Es klingt fast unwahrscheinlich, wenn man bei Beckmann<sup>42</sup> liest, daß auch die „Minderbewertung der orientalischen Riten und ihrer heiligen Traditionen, die, wenigstens in Überresten, bis in die neueste Zeit besteht, ein Bestandteil des kolonialen Denkens war, von dem sich die abendländischen Missionen nur schwer loslösen konnten.“ Liest man die Erinnerungen von Dom Lou, so erscheint dieses Problem, von der anderen Seite her gesehen, in seiner ganzen Tragik. Der chinesische Benediktiner setzte seine ganze Hoffnung darauf, daß einmal Chinesisch die

seine Frau ist doch hier und sein Kind, sein Auto und seine Fabrik ...“ So wurde die kommunistische Weltanschauung Herrn v. M.s bewiesen und der Monsignore kompromittiert. —

<sup>39</sup> Bei meinem Verhör vor der politischen Polizei wurde es als besonders wichtiges Moment betrachtet, daß ich eine „Päpstliche“ Universität besucht hatte (Gregoriana) und aus Rom kam. Die Formel „Spion des Vatikans“ wurde später praktischerweise in „Kommunist“ umgewandelt. Auch war es ein Verbrechen, daß ich über meine Gläubigen der Polizei keine Mitteilungen machen wollte.

<sup>40</sup> *Neue Begegnung von Kirche und Islam* [Weltmission heute, 13/14] (Stuttgart 1960) 12. — Als der Monarch von Marokko 1953 mit Gewalt deportiert wurde, nannte das ein ehemaliger französischer Außenminister christlich-sozialer Färbung „einen gewonnenen Kreuzzug“.

<sup>41</sup> „Sconcertante discorso di Habib Bourghiba“: ANSA (Rom) vom 26. 3. 1960. — Die Ausführungen Bourghibas wurden später von der *Agenzia Fides* richtiggestellt.

<sup>42</sup> *Weltkirche und Weltreligionen*, 54

liturgische Sprache für seine Heimat werde, und betrachtete eine solche Entwicklung „als das dringendste Erfordernis ... der missionsmethodischen Reform“.<sup>43</sup> Daß die Ritenfrage nicht bloß liturgische, sondern auch theologische Aspekte hat, bewies Fr. Haddad 1960 in Rom in einem ausgezeichneten Vortrag über die Riten des Nahen Ostens. Sie betonte, daß ein jeder Ritus seine Theologie hat, d. h. daß in jedem Ritus ein anderer Zweig der katholischen Theologie besonders herausgearbeitet wird. Der Katholizismus jener Länder — das war ihre Konklusion — muß demnach nicht bloß orientalisch, sondern auch arabisch werden: ein Postulat, welches heute auch bei den Orthodoxen des griechischen Ritus in den arabischen Ländern (besonders in Ägypten) zu hören ist. — Mit Recht wies P. Brunner<sup>44</sup> darauf hin, daß die Anpassung auch liturgisch durchgeführt werden muß, „wenn die Kirche nicht Gefahr laufen will, zusammen mit dem Kolonialismus als westliches Produkt abgelehnt zu werden.“

## 5.

Schließlich noch einiges über den sozialen *background* der kolonialen Kirchenpolitik.

Es gilt im großen und ganzen für alle Kolonien, was P. Otto<sup>45</sup> über Algerien im 19. Jahrhundert schreibt: „Die religiös-sittliche Lage der jungen Kolonie war erschütternd ... Wegen der vermeintlichen Empfindlichkeit des muslimännischen Fanatismus duldete die Kolonialverwaltung jahrelang keinen öffentlichen Gottesdienst. Aber der wachsende Unwille und Abscheu der Mohammedaner, der beißende Spott Abd-el-Kaders über den Unglauben und die Gottlosigkeit der Franzosen, die ohne Priester, ohne Gebet, ohne Gotteshaus lebten, öffnete den verantwortlichen Männern allmählich die Augen ... (198).“ — „Die Araber von Milah erklärten eines Tages dem Generalvikar Pavy: ‚Warum willst du, daß wir Christen werden? Wenn wir dadurch denen ähnlich werden, die wir hier sehen, dann ist es besser, daß wir Muselmänner bleiben ...‘“ (202 f.).

Überhaupt zieht sich die Anklage verlotterter Moral wie ein roter Faden durch die Geschichte der Kolonialzeit. Sir John Fortescue<sup>46</sup> erzählt, daß zu Wellingtons Zeiten in Ostasien „Englishmen had by no means yet shaken off the tradition that India existed chiefly for them to make money out of. Corruption was deeply rooted in all branches of the civil and military service ...“ Über Algerien schreibt Burnichon<sup>47</sup>, daß aus den Dokumenten einer Bischöflichen Visitation als wesentliche

<sup>43</sup> *a. a. O.*, 194

<sup>44</sup> Liturgie und Mission, in *Stimmen der Zeit*, Bd 165/85 (1959/60) 152. — Für die Forderungen der Orthodoxen s. ANSA (Rom) vom 26. 3. 1960: Gli ortodossi d'Egitto per l'arabizzazione della loro Chiesa.

<sup>45</sup> *a. a. O.*, 198—203

<sup>46</sup> J. FORTESCUE, *Wellington* (London 1960) 23

<sup>47</sup> J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France*, III 315 s.

Merkmale für die Sitten der Kolonie zu vermerken waren: „une dépravation générale des moeurs, un respect humain effréné, peu de probité dans les transactions, l'état des familles mauvais d'ordinaire, la plaie des mariages civils et même du concubinage public et dans les conditions particulièrement scandaleuses ...“ Über die vornehmsten Militärs in Algerien — die späteren Marschälle Bazaine und Pélissier — findet man reichliches „Material“ bei M. Hyde<sup>48</sup> u. a. Es ist charakteristisch, daß P. Hebga SJ noch 1962 mit Genugtuung feststellt: „Nous voyons arriver en Afrique des Européens dont l'unique soucis n'est pas de s'enrichir au plus tôt grace à l'avantageux système de l'économie de traite et du travail forcé, au grand scandal des colons classiques ...“<sup>49</sup>

Bekanntlich galt allgemein für die koloniale Gesellschaft, was Evans-Pritchard über Italiener und Araber in Libyen aussagt: „Sie lebten, als ob die anderen nicht existierten.“<sup>50</sup> In Marokko, wo Lyautey so stolz auf seine Städtebauten war, wurden die Araberstadt, die sog. „Medina“, und die Europäerstadt so weit von einander aufgeführt, daß die beiden Teile der Bevölkerung bloß eine Art Kontakt miteinander hatten: nämlich durch autochthone Arbeiter und Dienstmägde bei europäischen Arbeitgebern. Dadurch konnten sich die zwei Seiten, wie ja auch erstrebt wurde, einander nie annähern. Im Letzten handelte es sich um einen veralteten Snobismus: Man wollte in der dortigen „europäischen“ Bevölkerung englisch-viktorianische Allüren im Nordafrika der 40-er Jahre hochhalten.<sup>51</sup> Ähnlich war es in Zentralafrika.<sup>52</sup>

Freya Stark<sup>53</sup> beschreibt gut die „hühnerhaften Reaktionen“ der britischen Kolonie im Irak, durch die sie — ihren eigenen Worten gemäß nicht einmal pro-irakisch eingestellt — als gefährlich-exzentrische Auf-rührerin, als Spionin und als eine Gefahr für das nationale Prestige verschrieen wurde, und zwar bloß, weil sie Kontakte zu Eingeborenen anknüpfte. Ein halbes Dutzend Frauen erzählten ihr, wieviele Jahre sie schon im Lande verbrachten — aber keine *wog* hätte jemals ihre Schwelle überschritten! Ähnliches findet sich bei M. Howe<sup>54</sup>, die die letzten

<sup>48</sup> M. HYDE, *Mexican Empire* (London 1946) 161 ss.

<sup>49</sup> M. HEBGA, Ce que l'Eglise d'Afrique attend des laics, in *Bull. Cercle S. Jean-Bapt.* (1962) No 6—7, p. 23

<sup>50</sup> *l. c.*, 208

<sup>51</sup> Ein italienischer Reiseführer aus den dreißiger Jahren empfahl den Touristen, die Libyen besuchten, jeden Kontakt mit den Arabern zu meiden, „wie es die Engländer in Indien tun“. — Über den Städtebau in Marokko s. meinen Artikel in *Cahiers de Charles de Foucauld* (Déc. 1951).

<sup>52</sup> „The resident Europeans often live as an insulated group, having little contact with Africans, whom they only meet as servants. The African will, with a mixture of courtesy and distrust, give the answer he thinks his employer wants“: Witchcraft in Africa, *The Tablet*, No 6255, vol. 214 (9. 4. 1960), 340

<sup>53</sup> *Beyond Euphrates* (London 1951) 85 s. 111

<sup>54</sup> *One Woman's Morocco* (London 1956) 108. 124. 216. 225 etc. (Verfasserin war Korrespondentin der *British Broadcasting Corp.* in Franz.-Marokko)

Jahre des französischen Protektorats in Marokko durchlebte: „Es war schwierig, mich in einem Land zu rechtfertigen, wo man solange als schuldig betrachtet wurde, bis man nicht die Unschuld bewies.“ (Eine milde Formulierung, denn die Unschuld konnte nie bewiesen werden, weil es keine konkrete Anklage gab!) „Jeder Fremde, der mit Marokkanern freundlich sprach, wurde notiert ... Das kalte, argwöhnische Klima Marokkos verdrehte selbst die kleinste freundliche Geste in etwas Revolutionäres ... Mord wurde zur Alltäglichkeit, Gefängnisse und Tortur der Lohn von Patriotismus. Residenz und Presse wollten um jeden Preis die Nationalisten als Kommunisten kompromittieren.“<sup>55</sup>

Roheit, Brutalität und Feigheit einer minderwertigen europäischen Gesellschaft bargen größere Gefahren als soziale Ungerechtigkeit und politische Unterwerfung. Darauf habe ich in Bezug auf Französisch-Marokko schon vor über einem Jahrzehnt hingewiesen.

## 6.

Diese Atmosphäre und Mentalität formte sich auch einen Priestertyp, der beim Bischof begann. Seine seelische Spaltung läßt ihn in gewissen Lagen als den großen, weitblickenden Kirchenmann erscheinen, unter anderen Umständen als den Vertreter jenes Nationalismus, den päpstliche Rundschreiben als „apostolatus pestis teterrima“ brandmarken.<sup>56</sup> Er gehört nunmehr der Geschichte an, wie jener Bischof, der um 1900 prophezeite: „Man wird immer ein Konsulat neben der Kirche bemerken und die Drei-Farben-Fahne das katholische Kreuz schützen sehen ...“ oder wie der belgische Missionar Kervyn, der noch um 1911 schrieb: „Hört die weltliche Macht einen Augenblick auf, ihren Schutz über die Kirche in China und ihre Gläubigen und Priester auszuüben, so sinkt diese sofort hin, verlassen durch ihre Schwäche und Furcht, die überall Apostasien zeugen ...“<sup>57</sup> Da war es nicht zu verwundern, daß ein P. Lebbe als „franc-tireur“ verschrien wurde.<sup>58</sup>

Eine besondere Erscheinung in den Kolonien war die Eifersucht anderen europäischen Nationen gegenüber, die manchmal schon Haß genannt werden muß.

<sup>55</sup> *ibid.* 228 ss. — Die gleichen Methoden wurden auch anderwärts angewandt, besonders auch in Indochina und Algerien.

<sup>56</sup> *Princeps Pastorum* JOHANNES' XXIII. zitiert BENEDIKTUS XV. *Maximum illud*. — Über die Proteste gegen die Weihe der ersten sechs chinesischen Bischöfe vgl. BECKMANN, NZM 14 (1958) 81

<sup>57</sup> zitiert bei BÜHLMANN, a. a. O., 194 — Ähnliche Ansichten fanden sich bei protestantischen Missionaren, vgl. die Äußerung des Henri Junod bei *De Graft-Johnson*, l. c., 69: „Die Resignation ist wichtig [für die Eingeborenen]; denn, trotz allem, was über die Gleichheit der Rassen geschrieben wurde, bilden sie eine minderwertige Rasse, zum Dienen bestimmt ...“

<sup>58</sup> s. BÜHLMANN, a. a. O., 202; vgl. auch Dom LOU, a. a. O., 181

Leider hat sich der Klerus in den Missionsgebieten die allgemeine Distanzierung von den Eingeborenen und — leider — auch den Tonjenen gegenüber weitgehend angeeignet. Bühlmann<sup>59</sup> bemerkt mit Recht, daß soziale Verhältnisse „nicht bloß Sache des Geldes, sondern auch des Tones“ sind, und Freya Stark<sup>60</sup> sagt von den Arabern, sie „schätzen Höflichkeit mehr als Philantropie“.

Überhaupt wurde die Frage, ob die Überseeländer in der Kolonialzeit viel Wertvolles vom Westen übernommen haben, oft negativ beantwortet. Alan Paton<sup>61</sup> z. B. stellt fest, daß „in Bezug auf Moralität der Westen folgendes eingeführt hat: Alkohol, Gangstertum, Kriminalität und Selbstmord.“ Man könnte noch hinzufügen: alte und daher billige Schundfilme, die mit großem Erfolg unter Jugendlichen aller Rassen aufgeführt werden; oder die Ungezogenheit, die besonders in arabischen Ländern auffällt. So spricht W. McArthur<sup>62</sup> vom „lamentable impact“ Europas auf den guten Geschmack der Muselmänner, Freya Stark<sup>63</sup> vom Snobismus, und Gerhard Nebel<sup>64</sup> schrieb: „Algerien ist tiefer europäisiert und damit geschädigt als etwa Ägypten ... Man hört betrunkene Mohammedaner johlen ...“

Verstöße dieser Art waren besonders schädlich, wenn sie von Priestern ausgingen.<sup>65</sup> Kalte Verachtung war und ist für Eingeborene empörender als Roheit. Noch im letzten Augenblick der *présence française* mußte der französische Polizeipräfekt von Oran die Verantwortung für die dortige Lage den „kirchlichen Autoritäten“ zuschreiben, die — französischerseits! — verhaftet werden mußten.<sup>66</sup> So war die bittere Kritik an dem Klerus seitens der nordafrikanischen Araber nicht immer grundlos. Ein Artikel der *Afrique Action*<sup>67</sup> urteilt folgendermaßen: „Heute zahlt die Kirche überall den Preis für ihre Kompromisse ... Die These ist tot, die man noch heute auf der Stirnwand einer Kirche, keine zwei Kilometer von Tunis entfernt, lesen kann: *Gesta Dei per Francos* ...“ Man könnte hinzufügen: „*La France s'en va, l'Église reste.*“

<sup>59</sup> a. a. O., 200

<sup>60</sup> *Beyond Euphrates*, 129; ähnlich in *A Winter in Arabia* (London 1948) 24

<sup>61</sup> in *Présence Africaine* (Paris 1956) 105

<sup>62</sup> *The Desert Watches*, 31

<sup>63</sup> *Beyond Euphrates*, 113

<sup>64</sup> *Die Reise nach Tuggurt* (Stuttgart 1952) 17

<sup>65</sup> Selbst der diskrete Dom Lou spricht von sehr traurigen Mißverständnissen, die Rückschläge in der Chinamission verursachten.

<sup>66</sup> *Le Figaro* v. 12.—13. 5. 1962, p. 4. — Beachte *Inform. Cath Intern.* v. 1. 7. 1962 über die Existenz eines „Bureau Romain du Comité de Résistance du Clergé Français“, das sich in Rom für ein „französisches Algerien“ einsetzte [Red.]

<sup>67</sup> v. 19. 6. 1961, 16 s: L'échec de St. Augustin: un bilan de la Mission catholique en Afrique du Nord.

Es wäre unrichtig zu meinen, daß von all dem zu sprechen oder zu schreiben heute nicht opportun sei. Richtig ist, was diesbezüglich P. G. Walter<sup>68</sup> schreibt: „Man muß wissen, daß die Kommunisten aus den Kritiken der Missiologen nichts Neues erfahren. Das belastende Material, das sie haben, ist vollständig. Es ist nun gut, daß die Feinde von den Missiologen erfahren, daß man auf unserer Seite die Fehler anerkennt ... Der Missiologe muß zuerst für Wahrheit, Recht und gerecht verteilte Liebe eintreten. Rücksichten auf Klugheit und Opportunität kommen erst an zweiter Stelle. So kommt es leicht, daß er den Missionaren Aufregendes sagt, den Missionsoberen unbequem wird und die kirchliche Diplomatie unter Druck setzt.“

Der Untergang des Kolonialismus soll von unserer Seite her als ein günstiges Ereignis betrachtet werden. Wohlgermerkt! Das hat mit politischer Einstellung nichts zu tun. Ich habe den antikolonialistischen Kampf als Konservativer in einem feudalen Araberland erlebt und durchgemacht — gegen einen „europäischen“ Menschentyp, der in Deutschland zu einer gewissen Zeit als „Untermensch“ definiert wurde, der an Vulgarität, Unzivilisiertheit, sozialer Schichtung usw. all den Ansprüchen entsprach, die wir in „volksdemokratischen“ Ländern mit Recht als unedel ansehen, ablehnen und verurteilen.

Die Kirche hat als Kirche nichts zu verheimlichen, nichts zu beschönigen. Die Fehler, die begangen wurden, wurden von Rom aus immer scharf verurteilt. Es wird einer späteren Geschichtsschreibung obliegen, den ausdauernden und schweren Kampf der Dikasterien — in erster Linie der Propaganda-Kongregation — ins rechte Licht zu rücken. Die ganze Größe eines Benedikt XV., eines Wilhelm van Rossum, eines Celso Costantini wird dann erst gewürdigt werden können. Für uns gelten heute die Feststellungen Beckmanns<sup>69</sup>: „Die allenthalben vollzogene oder sich vollziehende Loslösung der christlichen Weltmission von staatlichen Leitungen und Bindungen hat den Weg frei gemacht für ein wirklich religiöses Gespräch, für die Auseinandersetzung ...“ Aus Anlaß des Konzils mag es nicht inaktuell sein, an das Gesamtproblem der *Libertas Ecclesiae* zu erinnern, wie es im *Nuntius Apostolatus Orationis*<sup>70</sup> unterstrichen ist: Pius x. citare amabat verba S. Anselmi, quod Deus scilicet nihil magis amat quam libertatem suae Ecclesiae.“

<sup>68</sup> Die Missionare und die Missiologen, NZM 13 (1957) 57; vgl. auch die Äußerung Nkrumahs über Missionare bei BÜHLMANN, a. a. O., 252 ff.

<sup>69</sup> *Weltkirche und Weltreligionen*, 190

<sup>70</sup> (Aug. - Sept. 1961) 245

## DIE FRAU UND MUTTER IM MELANESISCHEN RAUM

von P. Carl Laufer MSC

Wer zuviel beweisen will, beweist wenig oder gar nichts. In der älteren Missionsliteratur ist immer mit Nachdruck darauf hingewiesen worden, daß erst mit der Verkündigung des Christentums die Stellung der Frau unter den heidnischen Völkern gehoben und ihrer Versklavung ein Ende bereitet worden sei. Dieser Anspruch auf eine missionarische Leistung trifft sicherlich zu auf eine ganze Reihe von Völkern in alteuropäischen wie auch in außereuropäischen Gebieten. Aber mit Allgemeinurteilen, die nur der Selbstsicherheit und der eigenen Zufriedenheit schmeicheln, sollte man doch etwas zurückhaltender sein; denn manches in der erwähnten Darstellung geht nicht ganz auf. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn in der indischen Shakti-Religion die Liebesvereinigung der Gatten als ein Symbol der Vereinigung mit der Gottheit selbst angesehen wird und Mann und Frau sich dabei direkt mit „Gott“ und „Göttin“ bezeichnen<sup>1</sup>, so liegt in diesem Verhalten doch eine außerordentliche Hochschätzung der Frau und Mutter, die sicherlich nicht auf missionarische Einflüsse des Westens zurückgeht. Wenn sich bei anderen Völkern im Dunkel des Heidentums ähnliche Züge gegenseitiger Wertschätzung der Eheleute finden, so kann man ebenfalls nicht immer eine Bekanntschaft mit dem Christentum dafür verantwortlich machen.

Eine andere Sache freilich ist es, wenn wir diese Tatsachen aus der weitherzigen Sicht der universalen Heilsgeschichte Gottes heraus betrachten und daraus die christozentrische Bezogenheit all dieser Positiva im Leben der Menschheit erkennen wollen! So stammen von Irenäus die fundamentalen Worte: „Heranschreitend durch die gesamte Ordnung des Heils ist Einer unser Herr, Jesus Christus, der alles in sich wiedereinholt“, und: „Von Anfang an steht der Sohn seinem Gebilde helfend zur Seite, enthüllt allen den Vater, denen nämlich, denen der Vater so will und wann Er will und wie Er will. Deshalb ist in allem und durch alles *ein* Gott, der Vater, und *ein* Logos, der Sohn, und *ein* Pneuma, und *ein* Heil für alle, die an

<sup>1</sup> W. NÖLLE, Die Sehnsucht nach Harmonie: Der Shaktismus und die archaische Welt, *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 15, 1956 (Berlin 1957) 51—59. Ähnlich: J. HERBERT, *Asien. Denken und Lebensform der östlichen Welt* (München 1959) 153: „Die Achtung vor der Mutter ist so groß, daß man sie in Indien häufig der göttlichen Mutter gleichstellt und als solche verehrt. Außerdem hat sie einen beachtlichen Einfluß auf ihren Mann“. — W. BUISMAN, *Du und die Religion. Eine Einführung in das religiöse Leben der Menschheit* (Berlin 1952) 282 (ebenso). Vergl. auch H. VON VELTHEIM-OSTRAU, *Der Atem Indiens* (Hamburg 1955) 152 ff.; G. BONN, *Neues Licht aus Indien* (Wiesbaden 1958) 94 ff. Weiteres Material bei F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) unter den Stichworten: Jungfräulichkeit, Frau, Ehe, Unio mystica usw.

Ihn glauben“<sup>2</sup>. In dieser Zusammenfassung der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft in Christus „hat der Gottessohn das Zeichen des Kreuzes jedem eingepägt“<sup>3</sup>. Von diesem Zentralpunkt aus lassen sich die vielen Lichter deuten, die das Heidentum vergangener Jahrhunderte durchstrahlten und noch sichtbar im Heidentum unserer Tage aufleuchten. Wir müssen nur Augen haben, sie als Gottes ureigenstes Licht zu sehen.

Vieles im Leben der Völker ist durch die fast zweitausendjährige Arbeit der Missionare getan worden, um die Menschen zu Jüngern Christi zu machen, aber doch längst nicht alles. Die Paradoxie liegt gerade darin, daß manche Menschen und Völker im Laufe der Geschichte durch unheilige oder selbst unmenschliche Vertreter des Christentums in ihren guten und wertvollen Anlagen und Voraussetzungen zutiefst erschüttert, ja selbst von der Annahme der wahren Religion abgestoßen wurden. Man denke nur einmal zurück an so manche inhumanen Kolonisationsmethoden abendländischer Nationen, die sich „christlich“ nannten und so oft im Namen des Christentums die ihnen in der Waffenführung nicht ebenbürtigen Stammesgemeinschaften Afrikas, Amerikas, Asiens und der Südsee versklavten oder vernichteten, die Familien zerschlugen und die Frauen als Freiwild behandelten<sup>4</sup>. Wir wollen auch einmal an so manche theologischen Schulmeinungen des Mittelalters zurückdenken mit ihren sehr unterschiedlichen Beurteilungen der Sklaverei und der Stellung der Frau im besonderen<sup>5</sup>. Es braucht uns heutigen Christen nicht erst von Andersfarbigen gesagt zu werden, daß wir in einem Glashaus sitzen und nicht mit Steinen auf Draußenstehende werfen sollen. Eine innere Ehrlichkeit sollte uns dazu zwingen, die eigenen Fehler einzugestehen und mehr Verständnis und Gerechtigkeit für das Wahre und Gute im Brauchtum unserer sogenannten „heidnischen“ Menschenbrüder und -schwestern aufzubringen<sup>6</sup>.

Was für ein beleidigender Unsinn ist beispielsweise bis in unsere Zeit hinein geschrieben und gesagt worden über die niedrige Stellung der Frau in **Melanesien**! Gewiß nicht aus bösen Willen heraus, wohl aber aus Unkenntnis der wirklichen Situation und aus einem europäischen Überlegenheitsgefühl, das zuweilen an Selbstgerechtigkeit grenzt! Ich kann mich

<sup>2</sup> IRENAEUS, *Adversus haereses* III, 16, 6 und IV, 6. Vergl. dazu die Leitartikel in *Kairos* (Salzburg) 1959/1 und 1960/1

<sup>3</sup> J. NEUNER, Gespräch mit Radhakrishnan, *Stimmen der Zeit* 87 (1961/62) Januarheft, 254.

<sup>4</sup> Vergl. zeitgenössische Berichte von Samuel Braun (Afrika), Azurara (Sklaverei), A. Vespucci (Indios), U. Schmiedel (La Plata), Cook (Südsee) in H. WENDT, *Es begann in Babel*. Die Entdeckung der Völker (Stuttgart 1958), 258, 255, 270, 275, 277, 282, 364 ff.

<sup>5</sup> W. BÜHLMANN, Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission, *NZM* 13 (1957) bes. 192—207; H. GÜNTHER, *Formen und Urgeschichte der Ehe* (Göttingen 1951) 122 und 226

<sup>6</sup> Siehe C. LAUFER, Wahrheit in der Missionspropaganda, *NZM* 13 (1957) 307—310; ders. Fehlbeurteilung der Eingeborenenpsyche in der Südseemission, *ebda* 15 (1959) 51—59

bei der Darlegung der ganzen Fehlbeurteilung der tatsächlichen Gegebenheiten nur auf einen kleinen Teil Melanesiens beschränken, nämlich auf die Insulaner von Neubritannien, unter denen ich zweieinhalb Jahrzehnte wirken durfte. Über die Gunantuna am Rabaul-Hafen schrieb R. Parkinson seinerzeit, daß jeder verheiratete Eingeborene absoluter Herr über seine Frau sei<sup>7</sup>, und F. Burger äußerte sich ähnlich summarisch: „Die Frau nimmt bei den meisten primitiven Völkern nur eine untergeordnete Stellung ein; sie ist mit Pflichten überbürdet, die in keinem Verhältnis zu ihren Rechten stehen. Eine tiefe Kluft trennt sie in rechtlicher und sozialer Beziehung vom Manne, denn sie ist für ihn nur eine Arbeiterin.“ Von dem benachbarten Bergvolk der Baining ist derselbe Autor sogar der Meinung: „Die Familie ist bei diesem Bergvolke ein denkbar einfacher Verband; vielleicht bildet sie auch nur die Brücke vom Hordenwesen mit allgemeiner Promiskuität zum Familienverbande weiter entwickelter Völker“<sup>8</sup>. Doch beschäftigen wir uns vorerst nur mit den Gunantuna, die dem Weißen Mann am frühesten bekannt wurden.

### I.

Es ist jedenfalls recht merkwürdig, daß der erste deutsche Wissenschaftler, der mit ihnen zu tun hatte, Otto Finsch, ein ziemlich vorteilhaftes Bild von ihnen entwarf: „Unter ihren moralischen Eigenschaften verdient besonders der strenge eheliche Verkehr und die Keuschheit des weiblichen Geschlechts hervorgehoben zu werden. Ich habe nie eine unkeusche Gebärde gesehen. Ehebruch kommt vor und kann unter Umständen dem Mann oder der Frau das Leben kosten. Kinderliebe und Familiensinn sind stark entwickelt, nicht minder pietätvolle Verehrung der Toten beiderlei Geschlechtes . . . Selbstverständlich herrscht Vielweiberei, aber sehr beschränkt und nur bei Reichen . . . Die Frauen werden besser behandelt, als es sonst in Melanesien üblich ist, und dürfen z. B. mit am Essen teilnehmen, wenn auch im übrigen eine größere Arbeitslast auf ihnen ruht. Es herrscht Arbeitsteilung“<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> R. PARKINSON, *Dreißig Jahre in der Südsee* (Stuttgart 1907) 61

<sup>8</sup> F. BURGER, *Die Küsten- und Bergbewohner der Gazellehalbinsel* (Stuttgart 1913) 23 und 53

<sup>9</sup> O. FINSCH, *Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee* (Wien 1888) 90. Auf S. 92 kommt er nochmals auf die für ihn so erstaunliche Dezenz und Schamhaftigkeit der vollkommen nackten Eingeborenen zu sprechen und lobt ihre Moral. Die „Tänze dienen fröhlichen wie ernsten Feierlichkeiten und werden nur von einem Geschlecht ausgeführt, während das andere von weitem zuschaut“ (112). Von den Menschen der Südküste Neuguineas sagt er aus: „Wenn auch die Keuschheit der Mädchen nicht so streng zu sein scheint wie in Neubritannien, so ist die Ehe um so reiner, das Familienleben sehr entwickelt . . . Im allgemeinen herrscht Monogamie . . . Die Stellung der Frau ist bei weitem keine so niedrige und bedauernde, wie meist angenommen wird. Sie erfreuen sich im allgemeinen guter Behandlung und nehmen zuweilen sogar an Beratungen der Männer teil . . . Im Nara-Distrikt bei Port Moresby herrscht sogar Koloka als Königin . . .“ Ehebruch kommt selten vor (298).

Mit namentlicher Berufung auf die Erfahrungen Finsch's fuhr B. Langkavel fort: „Die musterhafte Keuschheit und das anständige Betragen der Frauen und Mädchen (in Neubritannien) fällt . . . besonders wohlthuend auf und scheint sich kaum mit der allgemeinen Nacktheit zu vertragen . . . In ganz Neuguinea zeigt sich überall die größte Moral und ein Anstand, in denen die Papuas vielen Kulturmenschen als leuchtendes Beispiel dienen könnten . . . Das Anstandsgefühl der Frauen zeigt sich auch darin, daß, als sich einer von Finsch's Leuten beim Baden unbekleidet zeigte, alle scheu ihre Gesichter verbargen. Sie besitzen viel Mutterstolz und freuen sich, wenn man ihre braunen Engelchen streichelt und lobt . . . Was man sonst vom Sklaventum der Frau hört, findet hier keine Anwendung. Die Papuafrau erfreut sich eines menschenwürdigen Daseins und spielt in ihrer Weise eine so wichtige Rolle wie bei uns. Die Frauen haben es dort im allgemeinen besser, als bei uns die Arbeiterfrauen . . . Wer wirklich genau das Leben dort kennt, kann nur die europäischen Arbeiterfrauen, nicht die papuanischen bemitleiden. Solch angestregtes Arbeiten wie bei uns kennt dort niemand“<sup>10</sup>.

Hier sei auch gleich der Brief eines unserer ersten Pioniermissionare, des P. Mesmin Fromm, MSC über die Höhenbewohner seiner Station Malaguna angeführt, der einen nicht weniger erfreulichen Einblick in das Familienleben der Eingeborenen von Raluon gibt: „Ich fühle mich ganz glücklich inmitten dieser Kinder des Waldes. Sie sind gut geartet, und es besteht ein großer Unterschied zwischen ihnen und den Küstenbewohnern. Letztere, welche schon länger an den Verkehr mit den Weißen gewohnt sind, benehmen sich kühner und frecher . . . , während die Bewohner des Waldes stets durch ihren Gehorsam und ihre Unterwürfigkeit erfreuen. Allein mit ihren Eltern, ohne Zerstreung lebend, verbringen sie ihre Jugend in großer Einfachheit, und ich glaube, auch in großer Unschuld . . . Ich heiße sie meine lieben ‚Engelein‘, erstens weil sie sehr brav, und dann, weil einige unter ihnen überraschend schön sind. Aus ihren sanften Augen leuchten Unschuld und Vertrauen“<sup>11</sup>. Das Zeugnis des P. Fromm ist deshalb so wertvoll, weil er sich wie kein zweiter Missionar seiner Zeit in das Denken und Fühlen seiner schwarzbraunen Schäflein einleben konnte. Nach ihm wurden die Missionsberichte über den Charakter der Eingeborenen oft so widerspruchsvoll, daß katholische Ethnologen die Frage stellten: Was ist denn nun eigentlich wahr und zutreffend an den mancherlei auf- und abwertenden Urteilen? Ich glaube, daß man erst in jüngster Zeit, nachdem man von verschiedenen Seiten her das Ehe- und Familienleben der Gunantuna eingehend studiert hat, zu einem endgültigen, und

<sup>10</sup> B. LANGKAVEL, *Der Mensch und seine Rassen* (Stuttgart 1892) 384 f. Zu beachten ist, daß damals der Terminus „Papua“ nicht die heutige, einschränkende Bedeutung besaß, sondern auf alle Eingeborenen Neuguineas und auch Neubritanniens ausgedehnt wurde.

<sup>11</sup> P. FROMM MSC, Brief, in *Marien-Monatshefte U. L. F.* (Antwerpen/M. Gladbach 1897) 8

zwar positiven Ergebnis gelangt ist, bar aller Mißverständnisse und Übertreibungen<sup>12</sup>.

Was ein Europäer für gewöhnlich am allerschwersten begreift, ist die *Soziologie* eines fremden Volkes, die wie hier bei den *Gunantuna* eine seit Jahrtausenden andersgerichtete Entwicklung durchgemacht hat und imstande war, vielleicht gerade wegen dieser spezifischen Strukturform, die sie angenommen hat, das Überleben des Stammes und damit auch die Aufrechterhaltung von Ordnung und Recht zu garantieren. Das gelebte Leben ist an Mannigfaltigkeit so reich, daß es tatsächlich mehr Standpunkte gibt, es zu betrachten, als den, den wir Europäer gerade einnehmen<sup>13</sup>. Der *Gunantuna*-Stamm, der noch den Glauben an eine ursprüngliche Monogenese kennt, hat sich in der Folge — wahrscheinlich durch Fremdüberwanderung — aufgespalten in zwei sich gegenüberstehende Hälften, die sogenannten *Zweiheiratsklassen*, in denen nur noch eine kreuzweise Heirat möglich ist. Jede Heiratsklasse konstituiert sich aus soundsovielen Großsippn und diese wieder aus soundsovielen Einzelfamilien. Fast alle Rechte und Pflichten, die wir heutigen Europäer an den Staat abgetreten haben, verbleiben hier noch dem jeweiligen Sippenverband, — ein Faktum, das an und für sich viel naturgemäßer erscheint. Jedes Mitglied einer Sippe bleibt bis über den Tod hinaus mit seinem Großverband aufs engste verbunden, mithin auch dann, wenn es eine *Ehe* eingeht. Damit ist gegeben, daß jeder der beiden Ehekontrahenten einer andern Sippe und einer andern Heiratsklasse zugehört, die er nicht verlassen kann, ganz abgesehen davon, daß ihm zeitlebens Sippe und Klasse Schutz, Hilfe und Rückhalt gewähren.

Und doch geschieht bei der Eheschließung (*varvatáulai*) etwas Neues! Es kommt nämlich eine Einheit zustande, die *zwischen* den beiden „Hälften“ steht! Beide Gatten nennen sich gegenseitig *taulai*, ein Wort, das auf das Verbum transitivum *ule* = „herausziehen“ und das intransitive *tá-ulai* = „herausgezogen sein“ zurückgeht. Ihr Kind nennen beide Eltern *a gapúgu* = „mein Blut“. Diese Terminologie beweist doch, daß die Eingeborenen einen wirklichen Begriff von der Familiengemeinschaft besitzen, wenn-

<sup>12</sup> C. LAUFER, Die Verwandtschaftsverhältnisse innerhalb des *Gunantuna*-Stammes. *Anthropos* 51 (1956) 994—1028, gibt eine Gesamtschau über den Aufbau der Eingeborenensoziologie. Sehr wertvolles Material zum vorliegenden Thema ist enthalten in den folgenden *Publications of the Catholic Welfare Conference* (Washington/USA): P. J. MEIER MSC, *Adoption among the Gunantuna*, Vol. I, Heft 1 (1929) 1—98; ders., *The illegitimate Child among the Gunantuna*, Vol. II, Heft 1 (1938) 1—61; ders., *The orphan Child among the Gunantuna*, Vol. II, Heft 2 (1939) 63—128. Damit dürfte seine frühere, recht negative Beurteilung der heidnischen Verhältnisse: „Primitive Völker und Paradieszustand“ im *Anthropos* 3 (1907) 374—386, endgültig überholt sein.

<sup>13</sup> So schreibt beispielsweise P. T. O'NEILL MSC, *And we, the People* (London 1961) 203: „Allow that there are more view points than your own . . . and forget the word ‚Savage‘; it will only harden your prejudices and keep you from ever learning and lead you into untold mischief.“

gleich sie keinen vollkommen eindeutigen Terminus dafür kennen, wie wir es gern haben möchten<sup>14</sup>. Übrigens haben sie in ihrer Sprache auch kein Wort für „Dankeschön“, obwohl sie sehr dankbar sein können! Nun aber erheben sich für unser europäisches Denken schon wieder neue Schwierigkeiten: In der Ehe gibt es eine Gütertrennung! Dabei übersehen wir, daß Grund und Boden in ihrer Gesamtheit Eigentum der Sippe, also nicht des einzelnen Mitgliedes (hier des Mannes) sind. Das Individuum hat nur das Recht der Nutznießung daran, kann es aber nie veräußern. Dasselbe gilt für das Kapital des Stammes und dessen Vermehrung; mithin kann der Ehemann, abgesehen von kleineren Geschenken, seiner Frau und seinen Kindern auch kein Muschelgeld vermachen. Wie dieses Problem im einzelnen gelöst wird, werden wir im weiteren Verlauf der Darlegung noch sehen. Auch die andere Schwierigkeit, daß die Kinder im Grunde nicht dem Vater gehören, wenigstens nicht mehr nach erreichter Pubertät, sondern der Sippe der Mutter, wird noch zur Sprache kommen. Vorerst wollen wir die Präliminarien der Eheschließung kennenlernen.

Die Knaben verlassen bei Eintritt der Reife das elterliche Heim, wo sie nicht gut mehr am Platze sind, und siedeln mit anderen verwandten Kameraden in ein Junggesellenheim in Gehöftnähe des Onkels mütterlicherseits über, der fortan Autorität über die Neffen ausübt. Die Mädchen dagegen verbleiben ungefähr bis zur Heirat in der Obhut der Eltern, die streng über ihre Unbescholtenheit wachen. Denn würde ein moralischer Fehltritt der Mädchen bekannt werden, liefen sie Gefahr, „sitzen zu bleiben“; selbst ein bereits getätigter Brautkauf würde sehr wahrscheinlich rückgängig gemacht werden. Immer und immer wieder wurden von Europäern Zweifel erhoben an der körperlichen Intaktheit der wenig oder früher gar nicht bekleideten Gunantunamädchen, aber meist zu Unrecht. Die Eingeborenen kennen für unberührte Jungfrauen den Ausdruck *inip matamatán*, wobei der Nachdruck auf dem letzten Wort liegt: *matamatán* bezeichnet an sich die Blattunterlage für das Essen, und weil dies mit Kokossoße übergossen wurde, nahm man dafür natürlich nur Blätter, die vollkommen intakt und undurchlöchert waren. Die Bildsprache ist klar genug! Leider haben sich diese Verhältnisse in der christlichen Ära aus verschiedenen Gründen ungünstig geändert, ohne daß die Mission es aufhalten konnte<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Der Ausdruck *bar-táulai* bedeutet „Ehepaar“, wohingegen die Wendung *dir tamána* schon mehrdeutig ist. Ursprünglich bedeutet es einfach das „Kind-Vater-Verhältnis“, sekundär aber auch im Trial *dítal tamána* = „Verhältnis von Vater zu Mutter und Kind“. Der Terminus *a bartamána* würde also in etwa unserem Begriff „Familie“ gleichkommen, und der Plural *dia tamatamána* bezeichnet die ganze Familiengemeinschaft, „Eltern und Kinder“. Vergl. C. LAUFER, Die Verwandtschaftsverhältnisse, 1008

<sup>15</sup> Schon FINSCH beobachtete einen Niedergang der Geschlechtmoral infolge des zersetzenden Einflusses vieler Europäer: *Ethn. Erfahrungen* 90, 123, 124, 147, ebenso im 2. Teil (1891) 113. Gleicherweise bedauerte PARKINSON (61 f) den Sittenverfall: „... die Weiber wissen jetzt ganz gut, daß ihnen in Fällen von

Normalerweise kann eine rechtsgültige Ehe nur dann zustande kommen, wenn die in Frage stehenden Sippen ihre Zustimmung geben und der Brautkauf getätigt worden ist. Man kann sagen, daß eine Hochzeit an erster Stelle eine Sippenangelegenheit und erst an zweiter Stelle eine Angelegenheit der beiden Kontrahenten ist, ähnlich wie es etwa in Europa zwischen Adelsgeschlechtern üblich war. Wenn nun von verschiedener Seite behauptet wurde, daß dabei auf den Konsens weder des Bräutigams noch der Braut Rücksicht genommen wurde, so wird diese Behauptung sofort hinfällig bei Berücksichtigung der sattsam bekannten Liebe der Eingeborenen zu ihren Kindern. Gewiß gibt es bei ihnen so gut wie bei uns Rabenväter und Rabenmütter, denen das Geld alles bedeutet; aber das sind doch immer nur Ausnahmen von der allgemeinen Regel, die darin besteht, daß die Gunantuna-Eltern das Beste ihrer Kinder im Auge haben. Aus diesem Grunde versuchen viele Eltern, durch einen sogenannten Vorkauf (*vártanai*) ihrem heranwachsenden Sohn schon frühzeitig ein gutes Mädchen aus geachteter Familie zu sichern, und die Eltern eines Mädchens werden nicht jeden Antrag akzeptieren, es sei denn, die Zukunft ihrer Tochter scheine gesichert. Im allgemeinen sprechen die Eltern auch vorher mit ihren Kindern über ihre Pläne. Man darf sich nicht durch das scheinbare Widerstreben des jungen Mannes wie der Braut vor der Öffentlichkeit täuschen lassen; denn das ist reine Formalität, die der Anstand verlangt, und ist auch heute bei der kirchlichen Trauung noch gang und gäbe. Wehe, wenn es anders wäre!<sup>10</sup>

Der Brautkauf selbst hat durchaus nichts Entwürdigendes an sich, ganz im Gegenteil: die Frauen sind um so stolzer, je höher sie im Preise stehen und drängen von sich aus zu einer höheren Zahlung, so daß die Missionare sich öfter gezwungen sehen, eine Durchschnittssumme festzusetzen, die nicht überschritten werden darf. Die Verwandtschaft des Bräutigams zahlt eine bestimmte Abfindungssumme an die Verwandten der Braut, um sie für den Verlust einer Arbeitskraft zu entschädigen, der ihnen durch den Verzug der Braut zum Gehöft ihres Gatten entsteht. Zum andern erstattet die Verwandtschaft der Braut bei den folgenden Hochzeitsfeierlichkeiten einen Großteil des Gegenwertes wieder zurück unter der Voraussetzung, daß fortan der Ehemann für den Unterhalt seiner Gattin und ihrer Kinder aufkommen wird. Diese teilweise Wiedergutmachung heißt *varbaliánai*;

Ehebruch die Behörde das Leben schützt, und sind daher weniger moralisch, als dies wohl früher der Fall war. Ehebruch ist daher im Zunehmen begriffen. Dies ist einer der Fälle, in dem wir mit unseren fortgeschrittenen Gesetzen und humanen Ansichten tief in das Leben der Eingeborenen eingreifen und einen unendlichen Schaden anrichten, der immer mehr um sich greift.“ Vergl. auch C. LAUFER, Mission und Absinken der Moral, in *Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — heute*, (Missionsstudienwochen, hrsg. von L. Kilger, 3) (Münster 1959) 163—166

<sup>10</sup> C. LAUFER, Die heutige Situation im Vikariat Rabaul, in *Heilige Kindheit/Schule und Mission* 9 (Aachen 1958) H. 4, 17 f.

eine gänzliche, wie sie unter Vornehmen und Reichen vorkommt, heißt *várbali*. Dieser offizielle Kauf war in alter Zeit und ist auch noch heute eine sichere Garantie für die Festigkeit des Ehebandes; denn bei einer etwaigen Trennung müßte die Sippe der Frau den Brautpreis wieder zurückgeben, ohne einen entsprechenden Gegenwert zu erhalten.

Von einer entwürdigenden Versklavung der Frau bei den Gunantuna kann im allgemeinen keine Rede sein, sie stellt kein „bloßes Arbeitstier“ dar, wie W. Powell es will<sup>17</sup>. Nach den Stammesgesetzen war auch in der Vergangenheit das Recht des Gatten über seine Gattin sogar ziemlich begrenzt: Er konnte sie nicht weiterverkaufen oder — von wenigen Ausnahmen wie wiederholtem Ehebruch abgesehen — töten; er besaß lediglich das Recht auf den ehelichen Verkehr und auf die persönliche Arbeit der Frau, für die bei etwaigem Mißbrauch immer die ganze heimatliche Sippe einstand. Nicht nur in den Mythen finden wir Männer, die ihren Frauen aufrichtig zugetan waren, auch schon zu Beginn der Missionierung gab es eine ganze Reihe mustergültiger Ehen, die treu bis über den Tod hinaus währten<sup>18</sup>. Frau und Kinder leben von den Feldern des Familienoberhauptes, können allerdings ohne dessen Genehmigung nichts wegnehmen oder verschenken. Nicht selten machen die Männer ihren Frauen von Zeit zu Zeit kleine Geschenke an Muschelgeld oder weisen ihnen Feldparzellen zu, deren Ertrag sie für sich persönlich verwenden können, und ähnliches mehr. Wo Menschen zusammenleben, da geht es auch menschlich zu, und hapert es einmal bei unseren Gunantuna, dann liegt die Ursache durchaus nicht an ihrem altüberkommenen Sozialsystem, sondern an der Schwäche und Fehlerhaftigkeit der einzelnen. Jedes „System“, auch das beste christlich-europäische, kann unter Umständen umgebogen und ins Gegenteil verkehrt werden<sup>19</sup>!

Es müßte an dieser Stelle auch auf den *Anstandskodex* der Gunantuna verwiesen werden, der zu einem Großteil die Beziehungen der beiden Geschlechter zueinander regelt. Vielen Regeln, die uns Weißen unverständlich und selbst kindisch vorkommen mögen, liegen sehr begründete Realitäten zugrunde, die sich nur im Zusammenhang mit der gesamten eigenständigen Kultur der Leute richtig beurteilen lassen<sup>20</sup>. Um nicht Wiederholungen zu verfallen, soll das zusammenfassende Gespräch über

<sup>17</sup> W. POWELL, *Unter den Kannibalen von Neubritannien* (Leipzig 1884) 55

<sup>18</sup> s. Beispiele in A. KLEINTITSCHEN, *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes* (Anthropos-Bibl. I, 2) 1924: Ein Mann bekümmert sich nur um Weib und Kinder und vergißt darüber seine Sippe (360). Witwer sind untröstlich über Tod der Gattin und versuchen sie aus dem Totenreich wiederzuholen (189, 191, 193, 297), Schutz der Frau gegen Feinde und Geister (177), Geldgeschenke (171) usw.

<sup>19</sup> Vergl. P. GREGORIUS van Breda, Familie und Mission, in *Das Sozialgefüge der Völker . . .*, 16—26

<sup>20</sup> C. LAUFER, Einige Anstandsregeln der Gunantuna auf Neubritannien, *Anthropos* 41/44 (1946—1949) 349—356

die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern an das Ende des vorliegenden Aufsatzes gerückt werden, wo der offizielle Bericht der gegenwärtigen Kolonialverwaltung eingehend dazu Stellung nehmen wird. Nur soviel mag hier gesagt werden, daß es mit der angedichteten Faulheit der Männer und der Überbürdung der Frau nicht weit her ist.

## II.

Von den eigentlichen Autochthonen der Insel, den Baining des bergigen Hinterlandes, kannte man bis in die dreißiger Jahre hinein genauer eigentlich nur die von den Küstenleuten versklavten Nordwest-Stämme, die Chachet, die mit ihrer Freiheit auch schon einen Großteil ihrer eigenen Stammesorganisation verloren hatten<sup>21</sup>. Ein Mann wie Burger schwelgte förmlich darin, diese armen Menschen als Mittelglieder zwischen Tier und Mensch zu schildern: „stark behaart, kantiger Kopf, tiefliegende, listige Augen, ähnlich denen eines Raubtieres, ungeheure Mundpartie mit vorstehendem Gebiß wie die Schnauze eines Affen. So und nicht anders muß der Urmensch ausgesehen haben, dessen Gebein man in Neandertal fand“<sup>22</sup>. Kein Wunder, wenn er diesen Unholden auch alle Moral absprach: „Für die Ehe gibt es keine besondere Bezeichnung . . . Der Gewaltakt, den der Baininger anwendet, um zu seiner Frau zu kommen, ist der Raub . . . Die Ehe ist bei den Baining ein außerordentlich lockeres Band; der Mann kann seine Frau ohne weiteres entlassen . . . Der bei anderen Völkern so ausgeprägte Begriff der Blutschande ist . . . den Bainingern unbekannt . . .“<sup>23</sup>. *Sapienti sat!* Nur schade, daß bei solch monströsen Verleumdungen immer etwas hängen bleibt und geglaubt wird und die Feststellungen vernünftiger Forscher vollständig übersehen oder beiseite gedrängt werden! Nach Parkinson genießt die Bainingfrau „eine bedeutend freiere Stellung als bei den übrigen Stämmen des Archipels“ und nach Speiser sogar „ein gewisses Ansehen“<sup>24</sup>.

In Wirklichkeit besteht bei dieser Urbevölkerung eine Aufteilung in Totemgruppen mit Klanexogamie. Die Uramot z. B. unterscheiden drei sogenannte *néngpes*-Totemsippen, die Mali vier, und nur bei den genannten Chachet sind sie in Vergessenheit geraten: ihre Ehregehung richtet sich nach einem abgeänderten System. Alle Mitglieder ein und desselben Totems sind untereinander *ruávek*, d. h. „Geschwister“, zwischen denen jede geschlechtliche Beziehung streng verboten ist. Bei den Chachet ist

<sup>21</sup> Vergl. P. M. RASCHER MSC, *Baining, Land und Leute* (Aus der deutschen Südsee, 1) (Münster 1909) bes. 278—304

<sup>22</sup> F. BURGER, *Aus Neupommerns dunklen Wäldern*, 5. Auflage! (Minden o. J.) 23, 48, 63 usw.

<sup>23</sup> F. BURGER, *Die Küsten- und Bergvölker*, 53—55

<sup>24</sup> R. PARKINSON, *Dreißig Jahre in der Südsee*, 160; F. SPEISER, *Neubritannien* (Führer durch das Museum für Völkerkunde) (Basel 1945) 6. Sonderbarerweise muß das auch BURGER (wie Anm. 23) auf Seite 56 zugeben!

nach P. J. Theil ebenfalls jede Ehe unter Verwandten in der *Linea recta* und *collaterali* unmöglich (*ájen a máttá a rúavek nára!*)<sup>25</sup>.

Nur reife Mädchen, die sich selbst entscheiden können, sind imstande, eine Ehe einzugehen. Für einen Außenstehenden, der die wirklichen Gegebenheiten nicht durchschaut, geht eine solche Verheiratung freilich äußerst nüchtern und formlos vor sich, wie sie „primitiver“ nicht gedacht werden kann: Der Vater, zuweilen auch die Mutter eines erwachsenen Mädchens, begibt sich in den andern Totemklan und befragt einen jungen Burschen und dessen Eltern um ihre Zustimmung. Wird diese gegeben, so geht der junge Mann sofort mit und wird seiner ihm zgedachten Braut vorgestellt. Gibt auch das Mädchen ihr Jawort, dann findet in 2—3 Tagen ein kleines Essen statt, und damit sind alle Formalitäten erledigt: die beiden sind Gatte und Gattin! Will aber das Mädchen nicht, dann verhält sie sich schweigsam, nimmt keine Geschenke an und sucht selbst in der Nacht zu einem Verwandten ihrer Sippe zu entweichen. In diesem Fall räumt der also Abgewiesene beschämt von selbst das Feld. Für gewöhnlich jedoch entspricht die Tochter der von den Eltern getroffenen Wahl als der besten Lösung ihrer Zukunftsprobleme, und das anfängliche Sträuben gehört einfach zum guten Ton<sup>26</sup>. Man fragt sich nur, warum sieht das alles so einfach und unkompliziert aus?

Was den Forschern und auch den Missionaren bis unlängst verborgen war, ist die Tatsache, daß die eigentlichen Vorbereitungen auf die Hochzeit schon lange vorher eingesetzt haben! Bei den Zentral- und Südost-Stämmen ist nämlich die Heirat zwischen Vettern und Basen über Kreuz (*cross cousins*) das Ideal, bei dem es nach dem „do ut des“-Prinzip geht: Ein Junge vom Totem A, der eine oder mehrere Schwestern besitzt, hat den Vorteil, in seiner Base vom Totem B leicht eine Braut zu bekommen, weil deren Bruder eben seine Schwester (vom Totem A) heiraten kann. Somit ist von vornherein alles schon geregelt. Diese feststehende Sitte gibt auch den Ausschlag für die Wahl des Paten für den heranreifenden Jungmann bei der Aufnahme in den Männerbund: Bei Gelegenheit der jeder Initiation vorausgehenden Nachttänze (*kóvat* und *vúngbung*) ist es sein Schwager, bei den nachfolgenden Tagestänzen (*mandas*) der zukünftige Schwiegervater selbst, die sich des jungen Kandidaten annehmen und mit ihm eine Art Blutsbrüderschaft eingehen (*sarivémga*). Der Schwiegervater nennt den Kandidaten fortan: „Bruder meiner Tochter NN“ und

<sup>25</sup> Vergl. C. LAUFER, Rigenmucha, das Höchste Wesen der Baining, *Anthropos* 41/44 (1946—49) 513, 534, Chacet: 544 (mündlicher Bericht P. THEIL'S).

<sup>26</sup> Eine recht hübsche Schilderung dieser Art Brautwerbung gibt P. L. BRENNINKMEYER MSC, *15 Jahre beim Bergvolke der Baininger* (Düsseldorf 1928) 74: Die Baining geben durch heftiges Schütteln des Kopfes ihr Jawort und ihre Einwilligung kund. Der Zweck des Kommens der Hochzeitsbitter muß erraten werden und wird auch erraten. Die gewünschte Dame sitzt im Hause und weiß trotz überquellender Freude von nichts. Sie tut, als wäre sie geistesabwesend. Zuletzt bewegt einer ihren Kopf hin und her, und alles jubelt: „Sie hat Ja gesagt!“

letzterer den ersteren: „Vater meiner Braut NN“. Dabei findet ein Austausch von Geschenken statt<sup>27</sup>.

Und nun die Jugendweihen selbst! In der einmonatigen Klausur erhalten die Kandidaten neben der religiösen Unterweisung auch eine eingehende Belehrung über die Moralgesetze. U. a. heißt es da: Den lebenden Eltern wie den Ahnen müssen die Kinder Achtung, Liebe und Gehorsam bezeigen, denn von ihnen haben sie Leben, Religion und Stammesbrauchtum im Auftrag des Schöpfers überliefert bekommen. Geschlechtliche Betätigung ist etwas Heiliges und nur in der Ehe erlaubt; eine Ehe aber kann nur nach Abschluß der Jugendinitiation, die die Jungen zu Männern macht, abgeschlossen werden usw. Bei den sich anschließenden Maskentänzen kommt die ganze Schöpfungsgeschichte zur Darstellung, wobei besonders die Urmutter Dam gefeiert und als *säréichi*, „das große Tor, aus dem alles Leben hervorgetreten ist“, gepriesen wird; der Tanzplatz selbst gilt als ihr Mutterschoß (*oémka métki*) und bedeutet auch „Heimat und Himmel“. Die Jungmädchen haben unter Leitung einiger alter Frauen ihr eigenes Noviziat, das mit einem *sivérki*-Maskentanz abschließt<sup>28</sup>. All diese öffentlichen Stammesfeiern, die einen tiefreligiösen Charakter tragen, gehen also voraus, so daß die nachfolgende Heirat nur der private Abschluß einer langjährigen Vorbereitung ist, bestehend in der offiziellen Anfrage der Brauteltern und der Heimholung des Bräutigams zur wartenden Braut. Ein Brautkauf findet nicht statt, wohl erzeigt sich der junge Ehemann seinen Schwiegereltern erkenntlich durch kleine Dienstleistungen, bis er nach kurzer Zeit mit seiner neuen Gattin ein eigenes Heim bezieht<sup>29</sup>.

Ist eine *Cross Cousins*-Heirat nicht möglich oder ist das Mädchen mit dem vorbestimmten „Vetter“ nicht einverstanden, so geht es seine eigenen Wege, um zu einem Mann zu kommen; z. B. nimmt es bei Gelegenheit eines Festes von einem alleinstehenden jungen Burschen Geschenke an, was sonst nur unter engen Blutsverwandten erlaubt ist, und bringt auf diese Weise ihre Absichten zum Ausdruck. Auch in diesem Falle muß der vorgeschriebene Weg der Anfrage bei den beiderseitigen Eltern und die beschriebene Heimholung des Bräutigams eingehalten werden. Nur dann, wenn die Brauteltern nicht einverstanden sind, läßt sich die Braut von

<sup>27</sup> Siehe C. LAUFER, Jugendinitiation und Sakraltänze der Baining, *Anthropos* 54 (1959) 921 f und 928, Anm. 54

<sup>28</sup> C. LAUFER, Rigenmucha: Unterweisung über den Dekalog 524 f; Jugendweihe der Knaben 513 ff, 534 ff; der Mädchen 528 ff, 539. — D e r s., Jugendinitiation: Ehrung der Urmutter 909; Bezeichnung des Tanzplatzes 926 f, 929, 931; *Saréichi* der Chachet 932

<sup>29</sup> Somit läßt sich feststellen, daß die Vorbereitung auf die Ehe ganz mit den Feiern der Jugendweihe zusammenfällt. Die religiöse Beinhaltung dieser Feiern nimmt das ganze Interesse der Eingeborenen ein, so daß man von dem späteren zivilen Akt der Eheschließung selbst wenig Aufhebens mehr macht. P. J. MEIER sagte in diesem Zusammenhang: „Je primitiver ein Volk, desto reiner und ursprünglicher sind auch bei ihm gewisse allgemeinmenschliche Institutionen erhalten“: *Anthropos* (1914) 351

ihrer Partner entführen und wartet die nachträgliche Einwilligung ihrer Eltern ab. Bei der aufrichtigen Anhänglichkeit der Bainingkinder an ihre Eltern geht der erste Schritt zur Aussöhnung meist von ihnen selbst aus, und zwar in der Voraussicht, daß Vater und Mutter Nachsicht üben. Bis dahin aber werden die beiden Liebenden den ehelichen Verkehr nicht vorwegnehmen. Liebesheiraten sind darum gar nicht so selten, womit nicht gesagt werden soll, daß die Liebe in all jenen Ehen fehle, die von den Eltern inszeniert werden; auch hier kommt es im allgemeinen zu ganz glücklichen Familienverhältnissen, denn es liegt im Charakter der Baining, alle Dinge, besonders aber die Ehe, sehr ernst zu nehmen. Nur möchte ich das Bainingmädchen noch kennenlernen, das nicht durchhält, was es sich einmal in den Kopf gesetzt hat!

Von allen Bainingkindern, vorab den Mädchen, wird Reinheit verlangt, und die sonst so gütigen und nachsichtigen Eltern können hart strafen, wenn sie ihren Sohn oder ihre Tochter bei einer sexuellen Spielerei überraschen, die noch gar nicht einmal viel auf sich zu haben braucht. In drastischer Weise warnen sie die Jugend durch *síngal*-Tänze davor, daß Teufel und Ehebrecher auf einer Stufe stehen, wie der Name *kávát* besagt<sup>30</sup>. In früherer Zeit wurden Ehebrecher von ihren nächsten Anverwandten umgebracht aus lauter „Scham“ wegen solcher Vergehen, oder man durchstach ihnen die Waden, um sie vom Herumstreunen abzuhalten. Da in heutiger Zeit solche Strafen durch das Recht der Weißen untersagt sind, hilft man sich dadurch, daß man derartige Delinquenten auf den Richtspruch der Alten hin gehörig durchbläut. Nach dem Zeugnis des P. J. Theil konnte ein Bigamist bei den Chachet nie die Stellung eines Häuptlings einnehmen. Man duldete zwar schweigend seine Bigamie, wenn er aber starb, mußte sich die zweite Frau selbst das Leben nehmen, weil man sie für schuldig hielt am vorzeitigen Tode des betreffenden Mannes. Das Eingeborenenrecht war einfach, hart und endgültig!

Das Verhältnis der Gatten zueinander ist durchweg überall exemplarisch und geradezu ideal zu nennen: In allen Angelegenheiten des täglichen Lebens wird auf die Meinung der Frauen gehört, und dies um so mehr, je älter sie sind; ihnen steht Besitz- und Erbrecht zu, und aktiv nehmen sie an den religiösen Feiern und Tänzen des Stammes teil. Auch in der Öffentlichkeit bringen die Männer ihnen eine sympathisch berührende vornehme Rücksichtnahme entgegen und eine ungezwungene Herzlichkeit, die sich nicht scheut, um ihren Rat zu bitten. Auf den Kriegszügen früherer Zeit begleiteten die Frauen ihre Männer, die nur unter sich kämpften, in jedem Falle aber die Frauen ihrer unterlegenen Gegner unbehelligt ließen. Nach P. J. M a y r h o f e r geschah es innerhalb von zwanzig Jahren ein einziges Mal, daß ein Asimbali-Mann sich an einer Frau vergriff, — ein unerhörter Skandal, der nur mit Blut beglichen werden konnte: 14 Männer mußten

<sup>30</sup> Zum Sinn dieser Art Maskentänze vergl. C. LAUFER, Jugendinitiation, 924 f: Man stellt die bösen Geister in Person dar, denn: „Unsere Kinder sollen lernen, daß sie gehorchen müssen, wenn sie nicht sterben wollen!“

dafür sterben<sup>31</sup>! Es war bis vor gar nicht langer Zeit geradezu Sitte, daß Bainingfrauen beim Tode ihres Gatten aus lauter Anhänglichkeit freiwillig das Opfer ihres Lebens brachten, um mit ihm zusammen beerdigt zu werden. „Die Eingeborenen kennen sich und lassen so Betroffene gewöhnlich nicht allein gehen, damit sie sich nicht das Leben nehmen; aber es kommt trotzdem vor“<sup>32</sup>. Immer und immer wieder kann man noch heute Zeuge der stillen oder lauten Trauer der Frauen sein, wenn sie bei den großen Maskenfeiern weinen, weil ihre verstorbenen Männer nicht mehr dabei sind. Alle Bainingfrauen spiegeln die immense Bedeutung und Würde wider, die ursprünglich die Urmutter im Denken des Volkes genießt!

<sup>31</sup> P. J. MAYRHOFER in den *Liebfrauen-Monatsheften* (Salzburg 1935) 19

<sup>32</sup> P. S. DARGAS MSC, Die Totengeister bei den Bainingern des Distriktes Kama-nacham, *Hilftruper Monatshefte* (1939) 136

## KLEINE BEITRÄGE

### „GOTTES WERK IN DIESER WELT“ \*

Das den beiden jüngst verstorbenen Missionstheologen Walter Freytag und Jan Hermelink gewidmete Buch ist angefertigt worden im Auftrag des Internationalen Missionsrates. Der Aufbau, die ausführlichen Literaturangaben und Auswertungen der zum Thema in Frage kommenden Bücher und Aufsätze der letzten Jahrzehnte, die kritische Sichtung der Meinungen, der von konfessioneller Polemik fast freie Tenor des Ganzen (bis auf die unbegründeten Bemerkungen S. 118 und 173, Anm. 54) lassen wünschen, daß sich dieser Entwurf auch im katholischen Raum Leser und Freunde erwirbt. Was hier vielleicht zum ersten Mal für die Missionswissenschaft versucht wird, müßte aufgenommen und weitergeführt werden; ist doch schon lange die Lücke spürbar geworden: Bis heute fehlt es an einer, dem Stand der bibelwissenschaftlichen Erkenntnis entsprechenden biblischen Fundierung der Missionstheologie. Um so dankbarer muß das Erscheinen dieses kleinen Werkes begrüßt werden. Dem Verfasser ist nicht daran gelegen, nachträglich eine biblische Rechtfertigung der Mission zu bieten oder der Bibel eine schmale Basis einzelner Missionstexte zu entnehmen. Ihm kommt es darauf an, vom gesamten Zeugnis des AT und NT her dem Leser die Richtung anzugeben, in die er schauen muß, um zu erkennen, was er zu erwarten und was er zu tun hat. Aus der Schrift ergeben sich Grundlinien und Motive, die oft darum nicht erkannt wurden, weil man, ehe man sah und hörte, eigene Fragen an sie herantrug, um sich dann, vielleicht enttäuscht, ohne Antwort vom biblischen Zeugnis abzuwenden.

In sechs Kapiteln untersucht der Verfasser den universalen Ausgangspunkt und Blickpunkt des AT (Kap. I, 14—28), um aufzuzeigen (Kap. II, 29—46), daß man zwischen *universal* und *missionarisch* zu scheiden habe. Dabei erkennt er

\* Zu JOHANNES BLAUW: *Gottes Werk in dieser Welt*. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission. Ch. Kaiser Verlag/München 1961, 192 Seiten, Preis: DM 8.—

aus dem Zeugnis des AT die Mission als eschatologische Möglichkeit. Hierher gehört (Kap. III, 47—59) die Überlegung, ob die messianischen Verheißungen des Gottesknechtes und Menschensohnes missionarische Akzente haben. Der alttestamentliche Abschnitt wird dann (Kap. IV, 60—70) mit einem Ausblick ins Diasporajudentum und einem Einblick in die Weisheitsliteratur beschlossen. In Kap. V—VI wird die universale Botschaft des NT im Anschluß an das AT als missionarische Botschaft im Unterschied zum AT hervorgehoben (71—89, 90—115).

Ein letztes Kapitel (VII, 116—154) wendet sich den akuten Fragen im Missionsrat der Kirchen zu, um mit einer kleinen biblischen Meditation über *1 Pt 2, 9 ff* als Epilog zu schließen.

Fassen wir kurz die Ergebnisse zusammen:

Ausgehend vom theologischen Schlüssel zum ganzen AT (Gen 1—11), ergibt sich, daß von Anfang an die Völker im Blickpunkt stehen: *Gottes Botschaft und Handeln ist universal angelegt*. Die Erwählung Israels ist nicht Vorrecht, sondern Aufgabe. Dennoch kommt es nicht zu einer bewußten Missionsarbeit (d. h. zu einem *Hinausgehen*). Die volle Anerkennung Gottes durch die Völker wird nur im Lob der Psalmen liturgisch vorweggenommen. Selbst wenn von den Völkern für das Gottesvolk Bedrohung ausgeht, so sind sie doch nicht verworfen; sie unterstehen jederzeit ihrem Schöpfer. Die Initiative geht nun von diesem aus: Wie er sie geschaffen hat, wird er sie auch am Ende herzubringen zum heiligen Volk und zum Gottesberg. Auch in den Gottesknechtsliedern wird nicht gesagt, wie der Knecht zum Licht der Heiden wird. Gott ist auch hier der Initiator: Er belohnt den Knecht mit der Übergabe der Völker. Das zeigt sich auch in *Dan 7, 1—14*: Die Herrschaft über die Völker wird dem Menschensohn übergeben. Auf S. 57 gibt Vf. eine Zusammenfassung des alttestamentlichen Befundes: 1. Das Heil Gottes ist universales Heil; 2. es ist eine eschatologische Wirklichkeit, die von Israel erwartet, aber noch nicht empfangen wird; 3. diese Hoffnung kulminiert im Kommen des Messias; 4. das Kommen der Völker ist nicht Folge der Predigt oder des Zeugnisses, sondern Gabe Gottes.

Ein gewisser Übergang zur „Mission“ mag sich in der Septuaginta zeigen, an ihrer durch die Diaspora beeinflussten Exegese und Umformung (z. B. *Is 55, 5*; *65, 1*; vgl. *Rö 10, 20*). Chokma-lehre oder Weisheitsliteratur wie auch apokalyptische Texte des Judentums zeigen weitere Ansätze, aber diese werden hier nur gestreift. Eine umfassende Untersuchung müßte noch genauer zusehen.

Besonders wichtig, aber ohne den eben umrissenen Hintergrund nicht verständlich, sind die beiden Kapitel V und VI. Zunächst muß gesagt werden, daß die Botschaft des NT keineswegs identisch ist mit der des AT; dennoch muß die *Kontinuität* erkannt werden. Daneben aber gilt es zu sehen, daß wir hier etwas *völlig Neues* finden, etwas, das mehr ist als Erfüllung des Prophezeiten: nämlich *die Botschaft an die Völker im zentrifugalen Sinn*.

In Übereinstimmung mit den gesicherten Ergebnissen neutestamentlicher Forschung stellt BLAUW fest: Jesus wollte bewußt seine Wirksamkeit auf Israel beschränken. Auch seinen Jüngern gebot er, nicht auf die Straßen der Heiden zu gehen (*Mt 10, 5 f*). Nur von fern finden Heilungen der Heiden statt. Jesus hält sich an den historischen Zusammenhang der Offenbarung: Er erwartet das Heil der Völker erst in der Endzeit; im jüngsten Gericht wird die Völkerwelt vor Gottes Augen stehen, dann werden alle Unterschiede zwischen Israel und den Völkern fortfallen. Dieser Gedanke beherrscht die messianischen Reden; viele Gleichnisse (Festmahl) sind bestimmt vom eschatologischen Heil,

das betont universal ist. Die Bezeichnung „Menschensohn“ in Jesu Munde weist ebenso wie die Botschaft von der Gottesherrschaft der Himmel in diese universale Richtung. Jedoch konnte diese Gottesherrschaft erst anbrechen und die Übergabe der Völker erst beginnen, nachdem das Blut des wahren Passahlammes vergossen war. Nach Leiden, Sterben, Auferstehen bricht das neue Zeitalter an; hier wird wirklich, daß alles für die Vielen geschah. Dennoch bleibt der völlige Durchbruch und Sieg zugleich Gegenstand der Zukunftserwartung; er ist mit der Wiederkunft Christi verbunden. Bis zu seinem Tode hatte Jesus als Gottesknecht, der den niedrigen Weg des völligen Gehorsams wählte, nur den schmalen Weg, um seine Königsmacht auszuüben: Leiden und Sterben. Und doch beginnt geheimnisvoller Weise auf diesem Wege die Übernahme des Weltgerichts. Übernahme in doppeltem Sinne: Er übt es, indem er es trägt. Von jetzt ab gibt es nur in ihm die Möglichkeit, dem Gericht zu entgehen. Damit die ganze Welt wie eine große Ernte eingebracht werden kann, muß solches Israel und allen Völkern gepredigt werden. „Nicht die Tatsache des Kommens der Völker, sondern die Art . . . und die Bedingung für das Kommen der Völker ist hier das Überwältigende“ (84): durch sein Leiden, Sterben, Auferstehen. Eine große Bewegung setzt ein, selber schon Zeichen des Eschaton, aber noch Geschichte — Geschichte nicht *nach*, sondern *mit* Christus (ebd).

Besonders beachtenswert ist, was der Vf. im folgenden zum *Apostolat* sagt. Der Apostel ist völlig beauftragt mit der Vertretung des ihn bevollmächtigenden Jesus. Berufen zu einer Zeit, in der dieses noch zukünftig war (*Mt* 18, 18; 16, 19); berufen zur Darstellung der Gesamtheit Israels („die Zwölf“), wurden die Apostel dann durch den Auferstandenen mit der Autorität des „Zeugen“ versehen. Jetzt erst, nachdem das messianische Opfer vollbracht ist, werden die Repräsentanten des messianischen Volkes der Endzeit zu „Sendlingen“; jetzt dürfen sie die Grenzen überschreiten; jetzt als Zeugen der Auferstehung das Werk Christi in der Welt fortsetzen. „Von den Aposteln zur Kirche ist es nur ein Schritt“ (87). Obwohl die Kirche nicht identisch ist mit der *Basileia*, so kann sie doch nicht von ihr getrennt gesehen werden; sie ist nicht die sich letztlich darstellende Erfüllung eschatologischer Hoffnung, aber sie nimmt all diese Hoffnungen in sich auf. Sie ist die Hoffnung für die Welt. Und die Mission ist jetzt „die Funktion der Hoffnung für alle Völker“ (89).

Auf S. 90 ff hält Vf. wieder inne, um noch einmal in einigen Punkten alles zusammenzufassen: Mit dem Kommen Jesu Christi beginnt die letzte Phase der Geschichte; Jesus nimmt das Gericht auf sich und eröffnet den Weg zum Heil. Nun beginnt das Bekanntmachen der großen Taten Gottes an die Völkerwelt; es beginnt nach dem Tode und der Auferstehung Jesu.

Nun erst versucht BLAUW, auf die synoptischen und johanneischen Aussendungsworte des Herrn näher einzugehen: *Mt* 28, 18—20 muß in engstem Zusammenhang mit *Dan* 7, 13—14 gesehen werden. Der Auferstandene hat die Herrschaft übertragen bekommen — nun muß sie den Völkern proklamiert werden. „Gehet hin!“ — die große Bewegung ist eingeleitet. Die „progressive Reduktion“, die sich im AT abgezeichnet hat: Menschheit — Israel — der Rest — der Knecht wird nun zu einer „progressiven Expansion“: Messias — Apostel — neues Israel — die Völker — die Menschheit (101). Nach dieser progressiven Expansion ist die Apostelgeschichte aufgebaut (vgl. 1, 8).

Für Paulus, dessen Apostolat wegen seiner „anormalen“ Berufung auch einen „anormalen Charakter“ und dessen Botschaft deshalb einen „anormalen In-

halt“ hat (nämlich den aus seiner eigenen Sicht), sind zwei Dinge so überraschend, daß er sie immer wieder betonen muß: Die Heiden sind Miterben, Abraham ist ihr Vater; die Gott-losen sind angenommen!

Paulus hat seine eigene Theologie der Mission, die seiner persönlichen Erfahrung entspricht: Das Evangelium ist unter den Heiden möglich geworden durch das freiwillige Kreuzesopfer des Herrn, durch die Auferstehung, durch die Gabe des Geistes. Im Erstgeborenen der neuen Schöpfung ist bereits die neue Welt da. Das eschatologische Harren aber bleibt: Darum ist Rô 9—11 der beste Kommentar zu Mk 13, 10 (116).

Bemerkenswert mag als Abschluß ein Satz aus dem letzten Kapitel sein, der sich gegen einen im protestantischen Raum immer wieder laut werdenden resignierten Vorwurf richtet: Das Zeitalter der lebendigen Mission sei von dem Zeitalter der Kirche abgelöst worden. „Wenn die Einheit von ‚Kirche und Mission‘ in biblischem Licht gesehen wird, dann wird auch . . . das Mißverständnis verschwinden, als ob es zwei Stadien gäbe: als erstes das Stadium der Mission, darnach das der Kirche“ (136).

Helga Rusche

### VOLKSSPRACHE IM GOTTESDIENST \*

Wie problemreich die liturgische Erneuerung in den Missionen<sup>1</sup> ist und welch verschiedene und gegensätzliche Stellungen hierzu bezogen werden, offenbart die hier angezeigte Broschüre des südindischen Karmeliters Fr. ANASTASE of St. Joseph. Sie enthält sechs Artikel, in denen der Autor sich mit kirchlichen Verlautbarungen zur Liturgiereform auseinandersetzt. Die fünf ersten Artikel sind bereits früher in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften erschienen.

Artikel I mit der Überschrift: ‚Die aktive Teilnahme der Gläubigen an der heiligen Messe‘ kreist um die Enzyklika *Mediator Dei*. Vf. spricht hier vor allem den Gedanken aus, daß Teilnahme des Volkes beim heiligen Meßopfer nicht notwendig verbunden sei mit dem Gebrauch der Muttersprache, ja, nicht einmal mit einem Eingehen auf die liturgischen Riten. Die Hauptsache sei, daß man innerlich in Harmonie stehe mit dem großen Sinn des heiligen Opfers. — Man kann darauf nur erwidern: So wie man nichts haben kann gegen eine hohe Wertung der menschlichen Seele, wohl aber gegen eine Unterbewertung des menschlichen Leibes, so kann man auch nichts haben gegen eine Hochschätzung des inneren Eingehens auf den großen Sinn des heiligen Meßopfers, wohl aber viel gegen eine Unterbewertung der äußeren liturgischen Formen und des tätigen Anschlusses der Gläubigen an diese Formen.

Artikel II erläutert unter dem Titel ‚Liturgie und Volk‘ die Instruktion: *De musica sacra et sacra liturgia* vom 3. 9. 1958. Neben der objektiven Darbietung ihres Inhaltes fügt Vf. aber noch die Bemerkung hinzu, es sei nicht im

\* zu ANASTASE of St. Joseph, OCD: *On Matters Liturgical*. Published by Sacred Heart League, St. Joseph's Apost. Seminary/Alwaye North P.O. 1960, IV + 108 p.

<sup>1</sup> vgl. gerade zur Situation in Kerala TH. STELTENPOOL, Liturgische Erneuerungsbestrebungen in Kerala, diese Zeitschrift 44 (1960) 15—30, und A. SIEVERS, Die Christengruppen in Kerala (Indien), ihr Lebensraum und das Problem der christlichen Einheit, ebda 46 (1962) 161—187.

Sinne der Kirche, die frommen Übungen auf Kosten der liturgischen Handlungen zu mehren. Die Versuchung dazu sei vorhanden, weil bei solchen frommen Übungen die Wahl der Sprache und der Musik sowie die Möglichkeit der Anpassung bestehe. Zudem redet er mit allem Nachdruck der lateinischen Sprache das Wort als dem Mittel der liturgischen, ja, der katholischen Einheit. Wenn das Latein ein Hindernis zur vollen Teilnahme der Gläubigen wäre, so solle man durch entsprechende Schulung der Gläubigen Wandel schaffen, nicht durch einen Übergang zur Muttersprache.

In Artikel III: ‚Kardinal Siri schreibt über das Problem der Sprache in der Liturgie‘ wird die Inhaltsangabe eines Hirtenschreibens des genannten Kirchenfürsten für die Erzdiözese Genua geboten. Fr. ANASTASE betont zwar, daß er hier nicht seine eigene Meinung wiedergebe, aber es ist kein Zweifel, daß Kard. SIRI ihm ganz aus dem Herzen spricht. Das Hirtenschreiben bringt klar zum Ausdruck, daß das Latein beim größten Teil der liturgischen Dienste nicht ersetzt werden könne. Andersdenkende kommen in den Verdacht, unter dem Einfluß protestantischer Mentalität zu stehen. Selbst bei den *pia exercitia* wird eine gewisse Verwendung des Latein empfohlen, um die Kluft zwischen Liturgie und Andacht nicht zu breit werden zu lassen. Es wird hier auch das Prinzip verkündet, man solle die Liturgie nicht der menschlichen Schwäche angleichen, sondern die Menschen zur Höhe der Liturgie emporheben.

Artikel IV will die Situation ‚Ein Jahr danach‘, nämlich nach Erscheinen der Instruktion vom 3. 9. 1958, dartun. Vf. handelt sicher recht, wenn er zur Gewissensforschung auffordert, ob man ehrlich an die Ausführung der neuen liturgischen Bestimmungen gegangen ist, ob man insbesondere daran gedacht hat, die Gläubigen in den Familien und in den Schulen, bis hinauf zu den Universitäten und Seminaren, in diesem Sinn zu formen. Aber übertreibt er nicht, wenn er von solchen spricht, welche die genannte Instruktion nur studieren, um Löcher zur Einführung der eigenen liturgischen Ideen zu entdecken oder um eine Liste von Ausnahmen aufzustellen, die man bei nächster Gelegenheit in Rom eingeben möchte? Was soll man zu einem Urteil dieser Art sagen: ‚Die Zahl der liturgischen Indulte ist ein Zeichen für die kulturelle und liturgische Rückständigkeit der katholischen Gemeinden, welchen die Indulte gewährt sind‘?

Artikel V bietet Reflexionen über einige liturgische Probleme. Einleitend spricht Vf. das Prinzip aus, die Reden und Bücher anderer Personen (als des Papstes und der Ritenkongregation) seien nach folgendem Kriterium zu beurteilen: Sie sind nur insofern gut, als sie in Übereinstimmung stehen mit der offiziellen Linie der Kirche, oder insofern ihre Argumente überzeugend sind. Man könnte dazu fragen: 1) Welches sind die Kriterien für überzeugende Argumente? 2) Warum fürchtet man eine weitere freie, aber ehrfurchtsvolle Diskussion über liturgische Angelegenheiten? Die Kirche ist doch in solchen Dingen immer auf dem Wege. Zum Fortschritt führen nicht nur lauter ‚überzeugende‘ Argumente. 3) Alle bisherigen kirchlichen Dokumente sind nicht zuletzt auch eine Frucht langjähriger Diskussionen nicht-amtlicher Stellen. — Im übrigen befaßt sich dann dieser Artikel mit den Problemen der Sprache, des Gesanges und der Akkommodation in der heiligen Messe. Hier wird das Latein als Ausdruck der Einheit und als Garant der Rechtgläubigkeit so überbetont, daß man beinahe vergißt, daß Pius XII. doch selber einen gewissen Gebrauch der Muttersprache erlaubt hat. Der Gregorianische Choral wird so übertrieben als Gesang der Kirche herausgestellt, daß die Möglichkeit zum einheimischen Gesang in der Lesemesse kaum Beachtung findet und das Privileg zu solchem Gesang im Amt beinahe diffamiert

wird. Schließlich zeigt Vf. auch für die Akkommodation in der heiligen Messe kaum Verständnis. Er fürchtet hier direkt die Entwicklung zu Nationalliturgien, und von da zu Nationalkirchen.

Artikel VI kommt noch einmal auf die ‚Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie‘ zu sprechen. Auch hier wird wiederholt, daß die Uniformität in der Sprache notwendig sei für die Einheit der Kirche. Vf. ist sicher: Wenn man die verschiedenen Arten der Meßfeier, wie die Instruktion sie angibt, in die Praxis überführt hat, dann wird man eingestehen müssen, daß die Bitten um ‚größere Privilegien und Konzessionen‘ ihre ‚gesunde pastorale und theologische Grundlage‘ verloren haben, und hierzu gehöre auch der muttersprachliche Gesang im Amt.

Fr. ANASTASE'S Broschüre ist für manche Dinge, die in den päpstlichen Verlautbarungen aufscheinen, bestimmt ein starker Motor; für anderes, etwa für den Gebrauch der Muttersprache in Wort und Gesang der Lesemesse, setzt sie sich jedoch kaum positiv ein; für Indulte, Konzessionen und Diskussionen über die päpstlichen Dokumente hinaus wirkt sie im Hinblick auf die heilige Messe entschieden bremsend. Wir wollen gewiß den Wert einer solchen Bremsstätigkeit nicht verkennen. Z. B. ist zu beherzigen, daß man den Römischen Meßritus nicht durch übertriebene Akkommodation in die verschiedenen Riten auseinanderfallen lasse. Aber wir dürfen dabei nicht vergessen, nach dem Vollkommeneren zu streben, — besonders nicht in einer Zeit großer Umbrüche. Dazu könnte auch im Meßritus bei Wahrung der Einheit die Ablehnung der strikten Uniformität gehören. Jedenfalls sollte man nicht leicht Tabus schaffen, vor allem nicht vor einem Allgemeinen Konzil.

P. Dr. Jos. Funk SVD

## AUS DER PRAXIS - FÜR DIE PRAXIS

### ZUM GEDÄCHTNIS DES DEKRETES *CONSENSUS MUTUUS*

von Gerhard Oesterle OSB

In seinem Dekret *Consensus mutuus* vom 15. 2. 1892<sup>1</sup> verweist LEO XIII. auf die Erlasse seiner Vorgänger ALEXANDERS III. (1159—1181), INNOZENZ' III. (1198—1216) und GREGORS IX. (1227—1241) hinsichtlich des rechtlich vermuteten Abschlusses der Ehe mit Rücksicht auf eine bestimmte Tatsache. Die rechtliche Vermutung war folgende: Haben Brautleute miteinander geschlechtlich verkehrt, dann vermutete die Kirche wegen des Gewissens der Brautleute, daß dieser Akt nicht aus sündhafter Absicht und nicht aus sündiger Lust gesetzt wurde, sondern aus der Gesinnung heraus, sich nach der bereits gefeierten Verlobung durch diesen Akt als Eheleute zu betrachten.

Um diese Bestimmung zu verstehen, muß man bedenken, daß die Verlobung bis zu PIUS X. (Erlaß vom 2. 8. 1907, mit Wirkung von Ostern 1908) ohne jede kirchliche Form geschlossen werden konnte, und zwar durch gegenseitiges Versprechen, ohne jeden Zeugen. Ferner konnte man eine gültige, wenn auch unerlaubte Ehe bis 1563 (Dekret *Tametsi*) ebenfalls ohne jedwede kirchliche Form schließen. Es genügte der ernste Wille zu heiraten: ‚Du bist von jetzt ab

<sup>1</sup> *Fontes CJC*, III., n. 613, pag. 381; LEONIS XIII. *Acta*, XII., pag. 16—18; *Collectanea de Propaganda Fide* (ed. 1907), vgl. I, nr. 1786, pag. 271.

meine Frau — mein Mann'. — Wo *Tametsi* keine rechtliche Verpflichtung hatte — wie in vielen protestantischen Ländern —, konnte bis zu PIUS X. eine gültige Ehe in dieser rein privaten Form geschlossen werden.

Die Rechtsvermutung war eine gehobene (*praesumptio iuris et de iure*). Die gehobene Rechtsvermutung besteht darin, daß das Gesetz einem bestimmten Tatbestand eine verbindliche Erklärung gibt und keine andere Erklärung zuläßt, solange der Tatbestand vorliegt<sup>2</sup>.

LEO XIII. erklärte nun: Diese Rechtsvermutung des alten Kirchenrechts ist allmählich aus dem Bewußtsein der Katholiken geschwunden. Die Bischöfe, aufgefordert, in ihren Diözesen Nachforschungen über diese gehobene Rechtsvermutung anzustellen, erklärten: Das Bewußtsein dieser Rechtsvermutung sei längst geschwunden, und von einem Herkommen, von Gepflogenheiten, von einem Brauch könne keine Rede mehr sein. Es komme kaum noch vor, daß Brautleute den Verkehr als ehegründend ansähen; für sie sei dieser Verkehr nur Ausdruck gegenseitiger sinnlicher Hingabe, die von gewissenhaften Brautleuten als Sünde aufgefaßt wird. Deshalb erklärte LEO XIII. diese Rechtsvermutung als veraltet und abgeschafft<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> EICHMANN-MÖRS DORF, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts* (Aufl. 8), III, 156.

<sup>3</sup> Im alten Recht gab es noch zwei andere Arten einer rechtlich vermuteten Eheschließung, nämlich a) Brautleute, welche nur eine *bedingte* Ehe geschlossen hatten und dann *vor Erfüllung der Bedingung* ehelichen Verkehr pflegten, verwandelten nach *damals geltendem Recht* die bedingte Ehe in eine absolute Ehe kraft der gehobenen Rechtsvermutung. Der Verkehr galt rechtlich als *Verzicht* auf die Bedingung, b) Kinder, die vor dem gesetzlichen Alter (damals 12 Jahre für Mädchen, 14 für Knaben) eine ungültige Ehe geschlossen hatten und nach Erlangung des gesetzlichen Alters ehelichen Umgang pflegten oder sich andere Zeichen ehelicher Zuneigung gaben, galten nach gehobener Rechtsvermutung als rechtmäßig verheiratet. Der Verkehr galt als Konsenserneuerung. LEO XIII. spricht in seinem Dekret nicht von diesen zwei Arten der Ehe mit gehobener Rechtsvermutung, sie müssen aber als gesetzlich abgeschafft betrachtet werden. Auch im staatlichen Rechtsbereich war die rechtlich vermutete Eheschließung nicht unbekannt. — 1904 gaben Dr. FRANZ LESKE und Dr. W. LOEWENFELD das *Eherecht der Europäischen Staaten und ihrer Kolonien* heraus. S. 438 lesen wir von Dänemark und Norwegen: Wenn ein Mädchen nach erhaltenem Eheversprechen ihrem Verlobten die Beiwohnung gestattet, so kann sie gemäß der Verordnung vom 5. März 1734 auf Eingehung der Ehe klagen. Bedingung ist aber, daß der Mann mindestens 25 Jahre alt ist und daß seine Verlobte unbescholten, weder Witwe noch eine Magd ist, welche sich von ihrem Dienstherrn oder dessen Verwandten im Hause schwängern ließ; außerdem muß das Verlöbniß entweder „öffentlich“ gewesen sein oder dessen Vorhandensein auf andere Weise klar bewiesen werden können, sonst kann sich der Mann durch seinen Eid befreien.

S. 465 Nr. 2 handelt von Schweden: *Unvollkommene Ehen*: Eine solche Eheverbindung entsteht

- a) wenn Beiwohnung *zwischen Verlobten* stattgefunden hat,
- b) wenn danach ein Gerichtsurteil folgt, wodurch auf Gesuch des *einen Verlobten* dieser als Ehegatte erklärt wird;

Diese Rechtsvermutung wird durch die *Instruktion* der Propaganda-Kongregation an die Apostolischen Vikare in China vom 17. 1. 1821<sup>4</sup> hell beleuchtet. Die Instruktion geht von folgenden Überlegungen aus: Die Frage der ungeordneten und geheimen (klandestinen) Ehen beschäftige nicht nur die kirchlichen Oberhirten und die Missionare Chinas, sondern in nicht geringem Maße auch die Propaganda, die das Wort des großen Augustinus wohl kenne: „Die Fragen über die Ehe sind sehr dunkel und heikel, ich traue mir nicht zu, in alle Winkel eindringen zu können.“ Es sei tief zu bedauern, daß die Schlechtigkeit der Menschen den Glanz und die Schönheit des ehrenhaften Ehelebens verdunkele und in Schatten stelle. Deshalb sei die Kongregation bemüht, dem großen Sakrament wieder seinen Ehrenplatz anzuweisen und den Apostolischen Vikaren und Missionaren eine Instruktion darüber zu geben.

In *P. 1* geht die Propaganda auf die häufigen Schreiben der Apostolischen Vikare ein, in denen geklagt wird, daß sehr viele Christen, die dieses Namens unwürdig seien, eine Verlobung abschließen, mit der Braut verkehrten und dann mit einer anderen Frau vor den staatlichen oder kirchlichen Behörden eine Ehe eingingen. In ihrem Seeleneifer hätten sich die Vikare in China oft und oft folgende Fragen gestellt: Wo liegt eine wahre Ehe vor — nach dem Beischlaf zweier Verlobten oder bei denen, die vor dem Staat oder der Kirche eine Ehe schlossen? In China gelte ja nicht die Eheschließungsform, wie sie auf dem Konzil von Trient 1563 vorgeschrieben worden war; in China sei die formlos geschlossene Ehe gültig.

In *P. 2*. verweist die Kongregation darauf, daß sie die kirchlichen Vorsteher und die Missionare ernsthaft gebeten habe, sie möchten bei den Gläubigen doch gegen die im geheimen geschlossenen Ehen vorgehen und auf eine kirchliche Trauung

c) wenn ein formloses Eheversprechen abgegeben ist und danach Beiwohnung stattfindet, und wenn deswegen auf Verlangen der Frau ein ähnlicher Gerichtsspruch erfolgt;

d) wenn unter denselben Voraussetzungen wie unter c) (formloses Eheversprechen und Beiwohnung) nach Niederkunft der Frau der Mann diese als seine Verlobte oder als Ehegattin den Kirchgang machen läßt.

e) Wirkung der unvollkommenen Ehe. Die unvollkommenen Ehen, welche nicht durch richterlichen Spruch festgestellt sind, haben außer der Gebundenheit der Parteien für diese keine anderen Wirkungen als die, welche Verlobung und Beiwohnung je für sich zur Folge haben. Die aus solchen Verbindungen stammenden Kinder dagegen werden als eheliche angesehen, nur hat hinsichtlich der Sorge für die Person der Kinder die Mutter das Vorrecht. Ist ein richterlicher Spruch erlassen, so ist die Pflicht der Gebundenheit insofern verschärft, als die Bestimmungen über Ehebruch zur Anwendung kommen. Wenigstens wenn es sich um eine Verbindung handelt, die ihren Grund in der Beiwohnung Verlobter hat.

S. 549 ist die Rede von Schottland. Als Ehe *per verba de futuro subsequente copula* behandelt das schottische Recht Verbindungen von Personen, welche einander die Ehe für später versprochen (sich miteinander verlobt) haben und danach in geschlechtlichen Verkehr getreten sind. Das Eheversprechen muß aber schriftlich erklärt oder eidlich zugestanden sein, und eine weitere Voraussetzung ist, daß sowohl das Versprechen als auch der Beischlaf in Schottland stattgefunden haben.

<sup>4</sup> *Collectanea*, I., Nr. 753, pag. 436—440.

hinarbeiten. Die Kongregation beruft sich hierfür auf das Gesetz GREGORS IX., der vom Bischof von Le Mans gefragt wurde, wie er mit einem Mann verfahren solle, der mit einem Mädchen ein Verlöbniß geschlossen, mit ihr den Beischlaf ausgeübt habe, dann aber ein anderes Mädchen kirchlich heiratete und mit diesem ehelich zusammenlebte. Der Papst antwortete: Der Mann, der einer Jungfrau die Ehe versprochen habe, mit ihr verkehrte und später ein anderes Mädchen heiratete, müsse zur ersten Braut zurückkehren. Denn wenn er mit ihr auch nur eine Ehe mit kirchenrechtlicher Vermutung geschlossen habe, so sei diese Vermutung doch so stark, daß sie keinen Gegenbeweis zulasse. Daraus folge, daß die zweite Ehe trotz ihres kirchlichen Abschlusses null und nichtig sei und die erste Braut als Ehefrau anerkannt werden müsse.

Diese Rechtsauffassung — so fährt die Propaganda in ihrer Instruktion fort — sei 1786 den Vikaren zur Beherzigung empfohlen und 1804 vom Kardinalpräfekten STEFANO BORGIA dem Apostolischen Vikar von Kotschinchina zu befolgen geheißen worden.

Die Heilige Kongregation habe — so heißt es *P. 3* weiter — nach diesen Weisungen gehofft, das Eheleben in China in die rechte Bahn geleitet zu haben. Aber nach vielen Jahren habe sie von dem gleichen Apostolischen Vikar von Kotschinchina einen Brief erhalten, in dem u. a. zu lesen sei, das Gesetz GREGORS IX. könne in diesen Gegenden kaum oder überhaupt nicht durchgeführt werden; denn die Chinesen lebten in einer unüberwindlichen Unkenntnis dieses Gesetzes. Es gebe kaum einen Missionar, der lehre, daß ein Verlöbniß mit nachfolgendem Beischlaf nach kirchenrechtlicher Vermutung eine Ehe im Rechtsbereich schaffe. Deshalb würde es sehr schwer sein, die Gläubigen über diese Rechtsvermutung zu unterweisen, da daraus ein Ärgernis für die Katholiken sowohl wie für die Heiden entstehen würde, die beide nur jene Ehe als rechtmäßig ansähen, die entweder vor der Kirche oder vor dem Staat geschlossen worden sei.

Auf diese Nachricht hin — betont *P. 4* — traf die Propaganda nicht sofort eine Entscheidung, sondern wandte sich zuvor brieflich an die Apostolischen Vikare mit der Bitte, feststellen zu wollen, weshalb sich bei diesen Völkern diese Ansichten über solche rechtmäßigen, aber unerlaubten Eheabschlüsse gebildet hätten; wie von den Missionaren der umfassende Lehrinhalt über die Ehe vorgetragen worden sei; was über den kirchlichen und staatlichen Eheritus zu sagen sei und welche Nachteile oder Gefahren zu befürchten ständen, wenn die Verordnung GREGORS IX. über die gehobene Rechtsvermutung in China eingeführt würde.

„Ihr habt“, so fährt die Propaganda in *P. 5* fort, „auf diese Fragen in fast gleichlautender Form Antwort gegeben.“ Die Heilige Kongregation hätte daraufhin eine Entscheidung treffen können. Aber die Angelegenheit erschien ihr zu wichtig, um nicht zuvor dem Studium dieser Frage die größte Sorgfalt zuzuwenden. Deshalb habe die Kongregation erneut Briefe mit Fragen an die Apostolischen Vikare versandt.

Die erste dieser Fragen (die allein hier in Betracht kommt) lautete: Schafft in China, Kotschinchina und den beiden Tonkin, wo das Dekret *Tametsi* noch nicht rechtskräftig verkündet worden ist, der geschlechtliche Verkehr nach der Verlobung eine wahre Ehe, auch wenn die Brautleute bei diesem Verkehr sich gar nicht von ehelicher Liebe, sondern nur aus sinnlicher Lust bewegen lassen und dabei des Glaubens sind, zwar einen unerlaubten und sündhaften Verkehr gehabt, aber nicht einen Akt gesetzt zu haben, der geeignet wäre, eine wahre

Ehe zu begründen, und deshalb folgerichtig gar nicht glauben, das Recht auf eine andere Ehe verloren zu haben, da in diesen Gegenden eine solche Auffassung verbreitet ist?

Die Propaganda geht bei der Beantwortung dieser Frage von der behaupteten Auffassung der Chinesen aus, die Heirat mit einer Frau sei erlaubt, auch wenn der Heiratskandidat nach seiner Verlobung mit der früheren Braut Beischlaf gehabt hätte. Ihre Antwort lautete folgendermaßen: Den Kardinälen komme es geradezu unglaublich vor, daß die obengenannte Auffassung (nicht das Recht auf eine Heirat verloren zu haben, nachdem mit der früheren Verlobten ein geheimer Geschlechtsverkehr vorgekommen sei) bei den Chinesen ganz allgemein sei. Diese Auffassung könne gar nicht als allgemein betrachtet werden, da die Propaganda-Kongregation bei jeder sich bietenden Gelegenheit das Gesetz der Rechtsvermutung eingeschränkt habe, die Apostolischen Vikare aber Jahre hindurch nichts von einer solchen Auffassung gemeldet hätten. Zudem nähmen die Kardinäle an, wenigstens der eine oder andere der Missionare oder Katechisten habe die betreffende Lehre gelegentlich einigen Gläubigen vorgetragen, die die Möglichkeit gehabt hätten, sie an andere weiterzutragen.

Die Kongregation verweist sodann auf den berühmten deutschen Kanonisten und Professor des Kirchenrechts an der Universität Dillingen P. E. PIRHING SJ (1606—1679) als auf einen *explicator probatissimus*. Dieser erläuterte das Gesetz GREGORS IX. über die gehobene Rechtsvermutung eines Verlöbnisses mit nachfolgendem Verkehr also: Der Grund der Rechtsvermutung ist sittlicher Art. Wenn die Verlobten nach der Verlobung miteinander verkehren, dann setzt die Kirche voraus, daß sie als Christen nicht miteinander schwer sündigen, sondern durch den Verkehr zum Ausdruck bringen wollen: ‚Wir handeln lediglich als Eheleute.‘ Im Verkehr liege der Ehekonsens. Die Kirche betrachte die Vermutung eines wirklichen Ehekonsenses als gehobene Vermutung (*praesumptio iuris et de iure*), d. h. diese Vermutung lasse keinen Gegenbeweis zu, sondern werde von der Kirche als sicher und unzweifelhaft angesehen; folgerichtig werde der Bräutigam nicht gehört, wenn er behauptete, er habe nicht gewußt, daß seine Braut den Verkehr in der Gesinnung einer Ehefrau oder in der Absicht, eine Ehe schließen zu wollen, gestattet habe. Die Auffassung des Kirchenrechts werde durch folgende Tatsache bekräftigt: Der Beischlaf nach der Verlobung genüge, um den Ehekonsens auszudrücken und eine Ehe zu begründen; denn der Ehekonsens könne ja durch Worte, aber auch durch schlußfähige Tatsachen ausgedrückt werden. Die Kirche vermute deshalb, daß die Brautleute sich den Ehekonsens geben wollten. Diese Rechtsvermutung gelte für das Streitgericht und für das Strafgericht, nicht aber für den sakramentalen und nicht-sakramentalen Gewissensbereich. Wenn also der Bräutigam sicher gewußt hätte, daß die Braut den Verkehr nicht mit der Gesinnung einer Ehefrau, sondern aus sündhafter Lust geleistet hat, dann wäre im Gewissensbereich und vor Gott keine wahre Ehe zustande gekommen; denn der Papst könne ja nicht den fehlenden Ehekonsens ergänzen, er könne nicht eine wahre Ehe stiften, wenn bei den Brautleuten der innere Ehekonsens gefehlt hat. — Soweit P. PIRHING.

Auf die vorgelegte Frage antwortete die Propaganda also: Wenn in den genannten Gegenden, wo das Eheschließungsdekret *Tametsi* nicht verkündet worden ist, Brautleute nach der Verlobung Beischlaf ausüben, aber nicht mit der Gesinnung von wirklichen Eheleuten, sondern nur aus böser Lust, so kann dieser Beischlaf die vorhergehende Verlobung unmöglich in eine wahre Ehe vor dem Gewissen und vor Gott umgestalten. M. a. W.: Im Gewissensbereich sind

solche Brautleute ledig, ja, sie können — wenn das Verlöbniß rechtmäßig gelöst wird — eine andere Person heiraten. Wenn aber der Beischlaf nach der Verlobung im Streitgericht oder Strafgericht bewiesen ist, so können solche Brautleute infolge der gehobenen Rechtsvermutung, die keinen Gegenbeweis zuläßt, durch die kirchliche Autorität gezwungen werden, sich im Rechtsbereich als wirkliche Eheleute zu betrachten. Solange der eine Teil noch lebe, sei eine Heirat verboten. — Soweit die Entscheidung der Propaganda.

Mit diesen Verhältnissen in China und den angrenzenden Gebieten hängt auch die Entscheidung der Propaganda vom 11. 2. 1804<sup>5</sup> zusammen:

„S. C. DE PROP. F. 11. Febr. 1804 (C. P. PRO SIN.) — CONCINCIN. —

1. An matrimonia possint in foro externo declarari nulla atque invalida, quando eorum nullitas in foro conscientiae cognoscitur, sed non potest in foro externo probari.

2. An praefati coniuges ad aliud possint admitti matrimonium, quamdiu impedimentum sui prioris matrimonii manet occultum, atque nullitas praedicti sui matrimonii non est probata in foro externo.

3. Quomodo agendum sit cum iis, qui ad alias nuptias transiere, quamvis impedimentum prioris sui matrimonii occultum maneat, neque probari possit in foro externo.

4. An liceat huiusmodi coniugibus, si nullum adsit neque timeatur scandalum, in posteriori suo matrimonio remanere, quamvis nullitas prioris in foro externo probata non fuerit.

R. Ad 1. Negative.

Ad 2. Negative.

Ad 3. In foro externo secundum matrimonium nullum esse habendum.

Ad 4. In foro externo non licere; monendi tamen coniuges ut impedimentum notum faciant et Vic. Apost. utatur facultate dispensandi.

<sup>5</sup> *Collectanea*, I., Nr. 675, pag. 405 s.

## BERICHTE

### DIE XV. SPANISCHE MISSIONSSTUDIENWOCHE IN BURGOS

Aus einer gelegentlichen Missionstagung (1947) im spanischen Weltpriesterseminar für die Auswärtigen Missionen in Burgos ist im Laufe von 15 Jahren die alljährlich zu Burgos stattfindende *Semana Española de Misionología* eine feste und bedeutende Institution des katholischen Lebens Spaniens geworden. Die letzte Missionswoche fand vom 3. bis 10. August 1962 statt und war insgesamt von mehr als 500 Teilnehmern besucht, darunter der Apost. Nuntius Msgr. A. Riberi und neun Bischöfe. Das Thema war „Iberoamerika“.

Die Studienwoche war von dem rührigen P. Dr. Cesar Ruiz Izquierno, dem dauernden Sekretär der Missionswochen, in Verbindung mit den Leitern der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung in Spanien organisiert worden. Unter den Referenten, die aus Spanien und aus Lateinamerika (= LA) gewonnen worden waren, befanden sich allein vier Bischöfe. Auch die übrigen Referenten, Priester sowohl wie Laien, waren Männer von hoher Qualifikation.

Drei Themenkreise wurden, sich überschneidend, in der Weise behandelt, daß dem ersten jeweils der erste, dem zweiten der zweite Morgenvortrag

gewidmet war, während der dritte Themenkreis nachmittags von den Priestern gesondert durchgesprochen wurde. Die Thematik des ersten Kreises galt der „Präsenz der Kirche in Iberoamerika“ und befaßte sich in allgemeinen Vorträgen mit der Bevölkerung, Wirtschaft und Kultur LA's, seiner kirchenschiedlichen Entwicklung, der gegenwärtigen Lage „in den Augen seines Episkopats“ (PEDRO ANASAGASTI OFM) und der Organisation der vorhandenen apostolischen Kräfte. — Die Thematik des zweiten Kreises beschäftigte sich mit den großen Problemen des heutigen Iberoamerika: dem Priestermangel, der Freimaurerei, dem Spiritismus, Neopaganismus und anderen pseudoreligiösen Bewegungen, dem Eindringen des Protestantismus und des Kommunismus in LA. Abgeschlossen wurde dieser Kreis mit Referaten über die neuen Aktionen der Kirche in dieser gegenwärtigen Krise und über die Schwächen des Katholizismus und die wachsende Entchristlichung LA's. Der dritte Themenkreis fragte nach Mitteln und Wegen, um den Nöten in LA begegnen zu können. Die Fragen galten der Predigt, der Katechese, den Exerzitien, der Katholischen Aktion, der Laienbildung durch *Bessere Welt*, *Cursillos de Cristiandad* und *Legio Mariae* und schließlich dem Verhalten protestantischen Missionaren gegenüber. Auch die Frage „Mission und Konzil“ (Bischof J. LECUONA) wurde behandelt. — Neben den drei großen Vortragsreihen liefen noch zwei weitere: ein Kursus über „Liturgie und Mission“ und „Mission und Missionsgeist“ für Seminaristen, die aus über 50 Diözesanseminaren und vielen Ordensscholastikaten nach Burgos gekommen waren. Dazu trat am Spätnachmittag eine Reihe von Vorträgen für apostolisch gesinnte Laien über Laienapostolat in der Mission, Theologie des Laienapostolates u. a. sowie am Abend populäre Missionsvorträge für ein breiteres Publikum.

Ein ganzer Tag galt dem Besuch der Stadt Vitoria anlässlich des hundertjährigen Bestehens der Diözese. Mit einer Bischofsmesse in der Krypta der neuen Kathedrale, zwei Vorträgen, einem Gastmahl der Brüderlichkeit und einem Abstecher zum Marienwallfahrtsort Estibaliz war der Tag randvoll gefüllt.

Auf der großen Schlußsitzung sprach ein Laie aus Madrid, der Jurist BLAS PINAR, mit brillanter Eloquenz über „Spaniens Antwort auf den Ruf Iberoamerikas“. Mit einem feierlichen *Te Deum* in der historischen Kathedrale von Burgos ging die Studienwoche zu Ende.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß auf dieser Studienwoche ein außerordentlich reichhaltiges Programm abgewickelt wurde. Die Referate standen durchweg auf einem beachtlich hohen Niveau. Sie sollten allerdings nicht, wie auch verständlich, der Forschung, sondern der Orientierung und der Weckung des Missionsgeistes dienen. Sie zeigten aber bedeutendes Wissen, das oft mit praktischer Erfahrung gepaart war. Der später im Druck erscheinende Tagungsbericht dürfte darum auch weitere Kreise interessieren. Die Aussprachen nach den Referaten galten der Klärung und der Vertiefung im positiven Sinne. Zu einer kritischen Stellungnahme und zur Feststellung, daß bei der Missionierung Lateinamerikas auch Fehler gemacht wurden, ist man jedoch kaum gekommen. Zu den Aussprachen leisteten die lateinamerikanischen Teilnehmer wertvolle Beiträge, die stets mit Beifall aufgenommen wurden. Hier zeigte sich der große Vorteil der gemeinsamen Sprache, der den Gedankenaustausch sehr erleichterte. Neben den Lateinamerikanern waren auch Gäste aus anderen Ländern anwesend; zum ersten Male hatte auch ein deutscher Missionswissenschaftler eine offizielle Einladung erhalten.

Das Ganze war durchweht vom Geist wahrer christlicher Verantwortung für die übrigen Glieder des mystischen Leibes Christi, vom Geist echter Gastfreundschaft und Brüderlichkeit und von tiefer Frömmigkeit, die alles Studium und alle Diskussionen auf die großen religiösen Ziele hinzuführen suchte.

Würzburg (20. Okt. 1962)

Bernward Willeke OFM

#### PROPAGANDA-KOLLEG WIRD UNIVERSITÄT

Durch das Motu proprio ‚Fidei propagandae‘ vom 16. November 1962 (AAS 54 [1962] 755 ss) hat Papst JOHANNES XXIII. das *Athenaeum Urbanum de Propaganda Fide* zur Päpstlichen Universität erhoben. Unmittelbarer Anlaß dazu waren dem Heiligen Vater die Erinnerung daran, daß er selbst vor vierzig Jahren die Arbeit am Werk der Glaubensverbreitung aufgenommen habe, und der Beginn des Konzils, das die Kirche Christi bei allen Völkern zum Aufleuchten bringen solle. Der Papst begründet die Auszeichnung des Propaganda-Kollegs damit, daß es alle Voraussetzungen für eine kirchliche Universität erfülle, nämlich außer Philosophie und Theologie auch die Disziplinen des *Pontificium Institutum Missionale Scientificum* lehre, namentlich Kirchenrecht und Missionswissenschaft — ein neuer Beweis dafür, wie auch der Papst das Studium der Missionswissenschaft einschätzt! Möge es der neuen Universität vergönnt sein, in Zukunft noch segensreicher für die Ausbildung des Klerus der Missionsländer zu wirken, als sie es bisher schon tun durfte!

G. Lautenschlager CMM

## MITTEILUNGEN

### VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

*Gedächtnis-Gottesdienst für Professor Ohm* — Da Herr Prof. Dr. THOMAS OHM OSB in den Semesterferien gestorben ist, lud die Kath.-Theol. Fakultät zusammen mit dem Institut für Missionswissenschaft Dozenten und Studierende der Universität für den 17. November zu einem Gedächtnisgottesdienst für den Verstorbenen ein. Das Requiem in der Petrikerche, das von Sr. Spektabilität, dem Dekan der Fakultät, Hochw. Herrn Prof. DDr. P.-J. KESSLER, gefeiert wurde, erwies von neuem, in welcher großen Wertschätzung der Heimgegangene als akademischer Lehrer stand. In der Gedenkpredigt zeichnete Prof. Dr. J. GLAZIK MSC das Bild seines Vorgängers und Lehrers, indem er Benediktinertum, spezifisch theologische Orientiertheit und erfahrene Objektnähe als die bestimmenden Züge der geistigen Gestalt Professor Ohms darstellte.

*Lehrauftrag für Ethnologie* — Der Herrn Prof. Dr. R. MOHR/R. K. Universität Nijmegen erteilte Lehrauftrag für Ethnologie ist vom Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfalen für die Dauer von zwei weiteren Jahren verlängert worden.

### MISSIONSSTUDIENWOCHE

Die für die Pfingstwoche 1963 geplante *Missionsstudienwoche*, die dem Arbeitsthema: ‚Missionarische Spiritualität‘ gewidmet sein sollte, muß aus verschiedenen Gründen um ein Jahr hinausgeschoben werden.

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

*Bibliografia Missionaria*, Anno XXV: 1961. Compilata dal P. G. Rommerskirchen OMI coll' assistenza del P. N. Kowalsky OMI e del P. G. Metzler OMI. Pontificia Università de Propaganda Fide/Roma 1962, 173 S.

Die *Bibliografia Missionaria* kann ihr erstes Jubiläum feiern: Der 25. Band ist erschienen! In unermüdlichem Fleiß und gleichbleibender Genauigkeit haben die Herausgeber Jahr für Jahr die Neuerscheinungen auf dem Missionssektor registriert. Der letzte Band enthält 1058 Nummern, dazu 86 ausführliche und 50 kurze Besprechungen. Neu ist in diesem Band ein Ergänzungsheft von 27 Seiten: *Documenti e problemi missionari*, Quaderno N. 1 (147—173). Es enthält ein Tagebuch über offizielle Schreiben der Propagandakongregation vom Jahre 1961 (149—156), die *Formula Facultatum Decennialium* (157—165) und acht weitere Dokumente. Dankbar muß noch erwähnt werden eine ausführliche Geschichte der päpstlichen Missionsbibliothek „De Propaganda Fide“ im Propagandapalast (mit einer Lageskizze) von P. Jos. METZLER (5—17). Daß Aufsätze über Bibel und Bibelübersetzungen unter den Titel „Bibliographien“ gerieten (19—20), dürfte ein Versehen sein. Eine Empfehlung dieses Werkes erübrigt sich, es gehört seit langem zu jeder missionswissenschaftlichen Bibliothek.

Münster (6. 11. 62)

P. Georg M. Lautenschlager CMM

COSTANTINI, CELSO: *Die katholischen Missionen*. Kurze Missionsgeschichte. Mit einem ergänzenden Kapitel über die Lage der Weltmission beim Beginn der neuen Missionsära (1950—1960) vom Herausgeber (Steyler Missionsschriftenreihe, hrsg. von Anton Freitag, Nr. 3). Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1960, 103 S.

Den Kern der vorliegenden Schrift (13—63) bildet die Übersetzung des 1949 vom damaligen Sekretär der Propaganda Erzbischof COSTANTINI herausgegebenen kleinen Werkes: *Le Missioni Cattoliche*. Es ging dem Autor nicht um einen trotz seiner Kürze vollständigen Abriss der Missionsgeschichte, sondern vielmehr um eine kurze Charakterisierung der einzelnen Missionsepochen und -gebiete, wobei er besonders hervorhebt, was jeweils für die Schaffung einer bodenständigen Kirche getan oder zu tun versäumt wurde. Nicht immer wird der Historiker mit dem Urteil des Autors einig gehen. Doch ist das Werk von Interesse, weil der als Apostolischer Delegat in China und später als langjähriger Sekretär der Propaganda um die Ausrichtung der Mission auf die Erfordernisse der Neuzeit so verdiente Autor darin seine Gedanken über frühere Missionsepochen niedergelegt hat.

Leider ist die Übersetzung nicht frei von sprachlichen Härten und Ungenauigkeiten. So sieht z. B. COSTANTINI nicht in der „schlechten Behandlung“ der Sklaven, sondern im Sklavenhandel (*tratto degli schiavi*) den Hauptgrund für den Niedergang der westafrikanischen Missionen (37) und bezeichnet die Methode *De Nobilis* nicht als gewagt, sondern als schwierig (*il più arduo*) (35). Wenn der Übersetzer (50) bewußt vom Original abweicht, müßte er das deutlicher kenntlich machen. Erwähnt sei noch, daß die 1596 (!) gegründete Diözese Kongo-Angola sich nicht über diese beiden Gebiete hinaus bis zum Kap der Guten Hoffnung erstreckte (36).

In einem einleitenden Beitrag zeichnet der Herausgeber die Bedeutung Kardinal COSTANTINI's für die Neuausrichtung der Mission (7—11). In einem umfangreichen ergänzenden Kapitel (65—103) wird, ebenfalls von P. Freitag, eine Übersicht geboten über Lage der Mission im letzten Jahrzehnt (1950—1960), über die bestimmenden Faktoren und die Forderungen der neuen Situation sowohl in der Gesamtmission wie in den einzelnen Missionsländern.

Münster (11. 12. 1962)

P. Martin Booz OFMCap

FUNK, JOSEF, SVD: *Einführung in das Missionsrecht* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 3) Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1958, 156 S., brosch. DM 9,80.

Die *Einführung*, die nicht erschöpfend ist und es auch nicht sein will, ist zunächst für Missionare und Missionskandidaten bestimmt. In der Einleitung werden Grundbegriffe, Quellen und Literatur behandelt. Der erste Teil umfaßt das primäre Missionsverfassungsrecht, der zweite das sekundäre Missionsverfassungsrecht, der dritte das Missionsverwaltungsrecht.

Unter rein formal-stilistischem Gesichtspunkt stören überflüssige Wendungen und unpassende Übergänge (z. B. es sei erwähnt, es sei hingewiesen, es sei bemerkt, wir betrachten die Zuständigkeit, darüber läßt sich sagen u. a.). Die Definition von Völkerrecht als Abmachungen zweier oder mehrerer souveräner Völker ist anfechtbar; es handelt sich im Völkerrecht um Abmachungen zwischen Staaten (26). Für den Eheprozeß ist nicht das ganze Vierte Buch des Kodex maßgebend, sondern nur die *Pars prima* (154). Die Bezeichnung von Orden als laikalen Instituten nimmt doch wohl zu wenig Rücksicht auf Orden mit wesentlich priesterlichem Personal (87). Neben der Instruktion der Sakramentenkongregation für die Diözesengerichte von 1936 sollten auch die *Regulae servandae* von 1923 für das Gerichtsverfahren bzgl. matrimonium ratum erwähnt werden (154). Vor der Ernennung, Veröffentlichung, Besitzergreifung (47) muß auch die Benennung (*designatio personae*) erwähnt werden. Im dritten Teil werden unter dem Titel ‚Verwaltungsrecht‘ auch das Prozeß- und Strafrecht angeführt (154), aber Justiz und Verwaltung sind im kirchlichen Recht voneinander unterschieden. Zur Information der im Missionsgebiet tätigen Missionare wäre eine kurze Übersicht über das Verfahren beim Beatifikationsprozeß, wenigstens über das oberhirtliche Erhebungsverfahren, nützlich.

Da es sich hier um eine ‚Einführung‘ handelt, müssen manche Wünsche, z. B. bzgl. Literatur, zurückgestellt werden. Wenn Rezensent sich auch nicht mit jeder Ansicht und Ausführung des Verfassers einverstanden erklären will, so ist doch die Arbeit von P. FUNK ein praktisch-brauchbarer Wegweiser zur Erkenntnis und Findung alles dessen, was den rechtlichen Aufbau des Missionswesens im Ganzen und wichtige Entscheidungen zu Einzelfragen betrifft.

Münster/Westf.

Max Bierbaum

*Geht hin in alle Welt ...* Die Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII. Hg. von E. Marmy und I. Auffer Maur OSB. Paulusverlag/Freiburg (Schweiz) 1961. 201 S., Ln. DM 9,80

Zweifelsohne ist es in unserer missionsinteressierten Zeit ein besonderes Anliegen, die Missionsrundschriften der Päpste weitesten Kreisen zugänglich zu machen. Aus diesem Grunde müssen wir den Hg. für das handliche Büchlein dankbar sein. Eine jeder Enzyklika vorgesetzte Gliederung und ein Sachver-

zeichnis von nahezu 37 Seiten (163—200) erleichtern die Orientierung über die vielfältigen Fragen und Probleme der Mission, die in den angeführten Rundschreiben behandelt sind. Die beiden Rundschreiben Papst Pius' XII. an die Katholiken Chinas „Ad Sinarum gentem“ und „Ad Apostolorum principis“ werden von den Hg. unter die Missionszyklen gerechnet, was sie dem Terminus technicus nach nicht sind.

Anerkennenswert ist das Bemühen der Hg., bei der Übersetzung auf den ursprünglichen lateinischen Wortlaut zurückzugreifen. In einigen Fällen (vgl. etwa S. 29—32) scheint die Übersetzung allerdings etwas unglücklich zu sein. Die geläufigen Ausdrücke „Missionar“ und „Mission“ als „fade Ausdrücke“ (6) zu bezeichnen, ist mehr als gewagt. Trotz einiger Fehler und Mängel, die bei einer Neuauflage zu verbessern wären, darf diese Ausgabe der Missionsrundschreiben als recht brauchbar und empfehlenswert gelten.

Münster/Westf.

P. J. Schmitz

GONZALEZ, JOSE MARIA, OP: *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, III. 1800—1900 (Madrid 1960) IV. 1900—1954 (Madrid 1955) 395 und 495 pp.

Die China-Mission der spanischen Dominikaner (*españolas* hätte im Titel beigefügt werden sollen) hat bisher keine moderne, zusammenfassende Geschichtsschreibung gefunden. Die alten Geschichtsschreiber der Provinz (ADUARTE-SANTA CRUZ-SALAZAR-COLLANTES [1640—1783]) bringen viel Material, ebenso die sechsbändige *Historia* von FERRANDO FONSECA (Madrid 1870—1872). Hervorzuheben ist TOMMASO GENTILI, *Memorie di un Missionario Domenicano*, 3 Bde (Rom 1887—1888), der nicht nur seine persönlichen Erlebnisse schildert (1853—1883), sondern alle vorherigen Nachrichten im Zusammenhange darbietet unter Einfügung vieler neuer Dokumente, aber ohne Quellennachweise. Nun hat P. JOSE M. GONZALEZ die Aufgabe übernommen. Er war seit 1921 Missionar in Foochow und hat nach seinem Ausscheiden mit unermüdlichem Fleiß die reichen Archive des Ordens in Manila sowie die römischen Archive durchforscht. Er legt nun, beginnend mit dem letzten Band, das Ergebnis seiner Forschungen vor. Der erste Band, der das 17. Jh. umfaßt, ist im Druck, während der 2. für das 18. Jh. im MS vorliegt. Die erste Hälfte des 18. Jh. hatte er bereits behandelt in dem Werke: *Misiones Dominicanas en China* (1700—1750), 2 Bde (Madrid 1952/58).

Die Darstellung erfolgt in chronistischer Form, indem in Bd 3 in den Kapiteln je 10 Jahre zusammengefaßt werden. Sonderfragen werden dabei in besonderen Abschnitten behandelt. Voraus geht jeweils ein Abschnitt über die Gesamtlage Chinas, wie sie zum Verständnis der Vorgänge in Fukien notwendig erscheint — meist ohne Nachweise. Die Behandlung folgt wesentlich den reichlich zitierten und mit genauen Nachweis belegten Manuskripten. Jedem Kapitel folgt eine kurz zusammenfassende Bibliographie der benutzten Literatur und der Quellen.

Das 19. Jh. übernahm die Erbschaft des 18. Trotz des Verbotes der Regierung und aller Verluste bestand noch eine Christengemeinde von 15 000—18 000 eifrigen Christen, besonders in Fogan und Foochow. Sie wurden von sechs Missionaren (darunter ein Chinese) betreut; drei von ihnen waren über 60 Jahre alt, fast alle waren kränklich, einer starb bald. Dazu wurden ihnen 1801 die verlassenen Missionen der Jesuiten und Franziskaner im Süden und Nordwesten sowie in Chekieng und Kiangsi zur Administration übergeben. Dafür sollte von Macao ein (!) chinesischer Priester bereitgestellt werden. Nachschub

war fast unmöglich. Bis 1820 kamen 3 Spanier, von denen einer krank zurückgeschickt werden mußte, und 6 chinesische Priester hinzu. 1811 bedrohte ein kaiserliches Dekret das Eindringen fremder Missionare mit dem Tode, die Christen mit Verbannung. Trotzdem wuchs deren Zahl bald bis auf etwa 40 000. Gute Mandarine boten ihnen Schutz, während böswillige die Verfolgung weitertrieben. Grund der Verfolgung war häufig die Weigerung der Christen, zu den Unkosten der Götzenfeste beizutragen. Die Philippinenprovinz kam durch die politische Lage Spaniens in größte Not, auch die 100 Pesos, die von der Regierung für die spanischen Missionare gezahlt werden sollten, wurden gestrichen; eine Stiftung von 260 000 Pesos, die von der Propaganda in Peking verwaltet wurde, wurde veruntreut. Die Christen mußten ihre ungeheuren Verluste und den Unterhalt der Mission häufig selber tragen. Die schwere Verfolgung von 1836—1839 hatte neben Pest, Hungersnot und Überschwemmungen zur Folge, daß die Zahl der Christen, die auf etwa 50 000 gestiegen war, 1840 auf 39 790 sank. Man kann verstehen, daß Missionare und Christen aufatmeten, als ihnen durch die Verträge von Nanking eine gewisse Freiheit zugestanden wurde; aber mit der größeren Freiheit stieg der Fremdenhaß, und die Verfolgung nahm kein Ende, zumal nun die Protestanten hinzukamen, die oftmals das Volk gegen die Katholiken aufhetzten. GONZALEZ hätte bei der Behandlung dieser konfessionellen Streitigkeiten auch die Berichte der Gegenseite berücksichtigen sollen, um ein objektives Urteil zu ermöglichen. Überhaupt hätte der protestantischen Mission ein Abschnitt gewidmet werden sollen, die mit 6 amerikanischen und englischen Gesellschaften seit der Eröffnung der Häfen in China Fuß faßten und mit ihren wesentlich reicheren Mitteln planmäßig ihre niederen und höheren Schulen — bis zu der von einem reichen Chinesen gestifteten Universität von Amoy —, ihre Druckereien und Hospitäler mit eigenen Ärzten einrichteten und die Katholiken bald an Zahl überflügelten. Mit ihnen konnte die eine katholische „Gesellschaft“, die Ordensprovinz der Philippinen, einfach nicht Schritt halten. Wenn auch nicht alles, so konnte man doch das eine und andere von ihnen lernen; der Vergleich beider Missionen wäre jedenfalls interessant. Die Taipingrevolution schonte Fukien, aber noch 1864 richteten heimziehende Truppen, besonders in der Gegend von Tsüanchow, entsetzliche Verwüstungen an. In einer Gemeinde blieben von 100 Christen nur 7 übrig. Schwere Folgen hatte auch der französische Krieg von 1883—1885 vor der Küste Fukiens, als Mamuy, der Hafen von Foochow, von den Franzosen angegriffen wurde. Vorher und nachher ergaben sich schwerste Verfolgungen, die erst mit dem Frieden von Tientsin abklangen.

Immerhin war durch die Verträge die Verbindung mit den Missionaren leichter geworden. Die Philippinenprovinz konnte sich erholen, Nachwuchs und Mittel wurden reichlicher gesandt, der eingeborene Klerus wuchs in den Seminarien heran, in besonderen Notfällen wurde der Schutz der Konsulate angerufen; aber ein stärkeres Wachstum der Christenheit konnte bis zur Niederwerfung des Boxeraufstandes nicht erreicht werden. 1900 zählte man in Foochow 40 316 Christen mit 30 spanischen und 21 chinesischen Priestern, in dem 1883 errichteten Apost. Vikariat Amoy 3045 Christen mit 15 spanischen und einem chinesischen Priester.

Im 4. Bd. ist die Einteilung etwas anders, indem die Jahrzehnte mit besonderen Perioden ungefähr zusammenfallen, die Einzelfragen in besonderen Kapiteln behandelt werden. Das erste Jahrzehnt, das letzte der Kaiserzeit, bot größere Freiheit, das zweite brachte die Unruhen der Revolution, das dritte

den Bürgerkrieg und den Anfang des Kommunismus, das 4. und 5. Jahrzehnt seinen vollen Sieg. Unter Aufbietung aller Kräfte suchte die Mission der Schwierigkeiten Herr zu werden. Mit vermehrtem Personal wurde sie weiterausgebreitet und modernisiert, Kirchenbauten wurden aufgeführt, Schulen, Kollegien (auch für den gehobenen Unterricht), Seminarien, Kinderheime, ebenso eine Druckerei und ein Hospital eingerichtet. Tingchow wurde den deutschen, Kienning den amerikanischen Dominikanern übergeben, Schauwu den deutschen Salvatorianern. Schließlich wurde die ordentliche Hierarchie errichtet mit 3 Bischöfen; dazu kam Tingchow mit den beiden Ap. Vikariaten Schauwu und Kienning. Die Statistik der spanischen Dominikaner von 1949/50 wies auf: 82 824 Christen, 6592 Katechumenen, 3 Bischöfe, 41 auswärtige, 54 chinesische Priester, 1241 Helfer und Helferinnen (europäische und chinesische Schwestern, Katechisten und Lehrer sowie chinesische Jungfrauen), 102 Kirchen, 385 Kapellen und Oratorien, 3 höhere und 14 niedere Kollegien, 157 Elementarschulen, 10 Waisenhäuser. Die zuletzt gemeldete Zahl der Christen in Fukien belief sich auf etwa 90 000.

Das alles hat der Kommunismus zerschlagen. Die Christen haben sich, jedenfalls im Anfang, glänzend bewährt. Gott möge ihnen weiter helfen! Die Missionare wurden bis 1952/53 alle ausgewiesen. Der Provinz-Vikar P. Antonio Talegon kam als letzter spanischer Missionar nach schwerer Kerkerhaft am 11. 7. 1954 in Hongkong an.

Bei der Behandlung der chinesischen Mission ist die Mission von Formosa wohl erwähnt, aber ihre Entwicklung nicht dargestellt worden. Zum Ganzen möchte ich sagen: Es wäre besser gewesen, anstatt der chronistischen Aufzählung der Ereignisse den Stoff nach Perioden aufzuteilen: etwa die Zeit der absoluten Illegalität der Mission, die Zeit der Verträge, die Zeit der Revolution, die Zeit des Kommunismus.

Dabei hätten Einzelheiten knapper zusammengefaßt, die Probleme deutlich herausgestellt und die Versuche zu ihrer Lösung kritisch beleuchtet werden sollen. Überhaupt läßt P. GONZALEZ es an Kritik fehlen. Aber trotzdem bleibt sein Werk ein würdiges Denkmal der oft geradezu heldenhaften Tätigkeit der spanischen Dominikanermissionare in China.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

*Mission und Heimatseelsorge.* (Missionsstudienwoche Wien 22.—26. Mai 1961.) Hrsg. von Dr. P. Johannes B e t t r a y SVD. Selbstverlag: Intern. Institut für missionswissenschaftliche Forschungen/Münster 1962, 239 S.

Ausgehend von dem Wort Papst Pius' XII. „Missionsgeist und katholischer Geist sind ein und dasselbe“ behandeln die vorliegenden Referate und Diskussionsbeiträge der Wiener Studienwoche die enge, wesensmäßige Verbundenheit von Heimatseelsorge und Mission. Bewußt wollten sie einmal von der Missionsaufgabe der Kirche her die Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens durch die Heimatseelsorge als Pflicht der Christen erweisen, nachdem es auf den 3 vorangehenden Missionswochen (Münster 1954, Würzburg 1956 und Bonn 1958) um die neue, rechte, vertiefte Schau der Außenaufgabe der Kirche durch die altchristliche Heimat gegangen war. In aller Seelsorge der Kirche geht es doch zunächst um das innere, dann freilich auch äußere Wachstum des Gottesreiches; jeder Priester ist zuerst Priester der Gesamtkirche, bevor er örtlicher Gemeinde-seelsorger ist bzw. wird; erst recht ist der Bischof zunächst Glied des Weltepis-kopates um den Papst, beladen mit der verantwortlichen Sorge für die Gesamt-

kirche, wenn auch als Leiter seiner Teilkirche. Im Rahmen der neuesten theologischen Besinnung auf das Wesen der Kirche wurde ja auch immer klarer, wie sehr die Missiologie, wenn auch mittlerweile ausgegliederte Spezialdisziplin, als Teil der umfassenden einen Pastoraltheologie gesehen werden muß, wenn immer sich diese recht versteht als die Strategie der Verwirklichung der Kirche in der jeweiligen Weltepoche. (Mit Recht wurde auf dem Kongreß mehrfach gefordert, daß die biblischen und systematischen Wahrheiten und Aufgaben der Mission unmittelbare Aufgaben der betr. theologischen Grunddisziplinen sein müssen.) Wäre solches Verständnis allgemein, wären manche jetzt noch offenen Wünsche bzgl. des missionarischen Geistes der Studierenden und Priester fast von selbst erfüllt. Dem Verständnis für die wesensmäßige Einheit aller kirchlichen Seelsorge, ob in der alt- oder neuchristlichen Welt, kommt heute auch das Erscheinungsbild und das bewußte Erfahren der „einen Welt“ und der in sie gesandten und an ihr zur Seelsorge berufenen „katholischen“ Kirche entgegen. Je mehr die Seelsorge der Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern bewußt macht, daß auch sie aktiv und verantwortlich zur Seelsorge verpflichtet sind, um so mehr wird auch die Gewissenssorge für die Mission bei ihnen selbstverständlich werden. In der Feier der Sakramente — mit dem Ziel der Schaffung eines lebendigen Tauf- und Firmungsbewußtseins —, vorab in der rechten Weise der Eucharistiefeier der Gemeinde, in aller Verkündigung — in Predigt- Katechese und aller katholischen Erwachsenenbildung — muß diese entscheidende Verpflichtung der Heimat für die Mission — in Solidarität, Gebet, personalen und sachlichen Opfern — aufleuchten.

Es ist das große Verdienst der Referenten und Teilnehmer der Missionswoche, die Heimatseelsorge und damit zuerst die priesterlichen Seelsorger, aber auch die zur Mitseelsorge bereiten „mündigen“ Laien an ihre Aufgabe der inneren Erneuerung und äußeren Mitsorge ernsthaft gemahnt zu haben. Die Missiologen holten nicht zufällig die Pastoraltheologen und Seelsorger, die Leiter der Missionszentralen und Priester-Missions-Gemeinschaften wie praktische Seelsorger und missionseifrige Laien heran. Und alle machten es sich nicht leicht; sie begannen nicht mit Anklagen und bloßen Appellen. Zunächst wurde gediegene Theologie geboten, aus der sich dann freilich die Imperative bewegend und anspornend ergeben. — Mögen viele Priester und verantwortliche Laien das Buch in die Hand nehmen!

Würzburg (18. 9. 1962)

Heinz Fleckenstein

#### RELIGIONSWISSENSCHAFT

HAUER, WILHELM, J.: *Verfall oder Neugeburt der Religion?* Ein Symposium über Menschsein, Glauben und Unglauben. Kohlhammer/Stuttgart 1961, 375 S.

Zum 4. April 1961, dem achtzigsten Geburtstag des Verfassers, haben Freunde und Schüler diesen Band überreicht, der die bedeutendsten Aufsätze der letzten zehn Jahre enthält, dazu noch zwei unveröffentlichte Beiträge. Am Schluß (371—375) sind die Werke, Abhandlungen, Schriften und Aufsätze des Verf. aus vier Jahrzehnten zusammengestellt. Ein Verzeichnis von Sachen und Namen wurde nicht beigegeben.

Jedem, der über (und sei es auch gegen) die Religion schreibt, hat man zunächst zu glauben, daß er es ernst meint. Aber nicht bei jedem kann man sicher sein, daß der Ernst so klar, tief und verbindlich ist, daß er das Letzt-Mögliche ausschöpft. Zu leicht dient Religion dazu, um zu prahlen — mit Kennt-

nissen, Einfällen, Wort- und Satzgeschmeiden; um sich auszuweisen — für ein Amt oder eine Sonderaufgabe; um zu tarnen — den Mangel an Ernst, Anstrengung, Arbeit, Verpflichtung, Bescheidung.

Bei diesem Buch von HAUER ist es unmöglich, daran zu zweifeln, daß die Erkenntnis der Religion erwächst aus dem Erlebnis der Religion. Mit Bedacht wurde gesagt, daß die Religion erwächst: sie gehört zum Leben des Menschen und macht das Eigentliche dieses Lebens aus. Deswegen spricht H. von den Menschheitsfragen, von den Radikalen als Wurzeln und dem Kernwesen, vom Wesenskern, vom Ich-Kern, vom Tiefen-Ich, vom schöpferischen Geheimnis, vom Letztlich-Unbegreiflichen. Diese Worte versuchen zu kennzeichnen, daß es nichts Tieferes, Wichtigeres, Wirksameres, Notwendigeres gibt als die religiöse Erfahrung, welche Erlebnis, Erkenntnis, Entscheidung und Handlung einschließt, wobei diese religiöse Verhaltensweise im Grunde bei allen Menschen die gleiche ist, aber immer wieder sich anders äußert, je nach Begabung und Umgebung, welche letztere alles umfaßt, was man als biologischen und geschichtlichen Standort bezeichnen kann.

Schon die Überschriften der Beiträge lassen erkennen, daß die ganze Breite des heutigen Lebens überblickt wird: Der Mensch im Schicksal — Vom Widerspruch und Sinn unseres Daseins — Naturwissenschaft und Religion — Ursprung und Geltungsmacht des Sittlichen — Die Krise der Religion und ihre Überwindung — Die Zukunft des Unglaubens — Der Glaube eines Heutigen.

Daß ein Sach- und Namenverzeichnis fehlt, mag man bedauern; aber daß eine vollständige Bibliographie gegeben ist, wird man begrüßen.

Des Menschen Leben bedarf der Religion, ja, es besteht aus ihr. Sie ist, wie H. es ausdrückt, das große Trauen, der Glaube an Sinn, Wert und Einheit des Lebens, in Menschen, Welt und Gott. Der Mensch ist immer auf dem Wege, und immer erneut versucht er, religiös zu sein und die Religion zu begreifen.

Seine Todesanzeige, die heute (21. 2. 62) ankam, trägt als Leitspruch:

„Wie Ströme zu dem Meere ziehn  
Und Namen und Gestalt verlieren,  
So geht der Wissende ein zum göttlichen höchsten Geiste,  
Entnommen Namen und Gestalt.“

Münster

Antweiler

## VERSCHIEDENES

HAMMERSCHMIDT, ERNST: *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung, Veröffentlichung Nr. 38). Akademie-Verlag/Berlin 1960. 72 Seiten und 4 Tafeln, Fol., 38,— DM.

HAMMERSCHMIDT, der sich schon mehrfach durch Studien zur orientalischen Liturgie hervorgetan hat, legt hier drei äthiopische Litaneien (S. 11—35) und „Die Lehre der Geheimnisse“ (S. 39—72) in einer sehr gewissenhaft und mit gutem kritischem Einfühlungsvermögen gearbeiteten Ausgabe mit sorgfältigem kritischem Apparat vor. Reichlich beigegebene Erklärungen fördern das Verständnis dieser zum Teil schwierigen Texte. Die beigegebenen Handschriftenproben sind sehr erwünscht, wenn es sich auch um verhältnismäßig junge Handschriften handelt.

Monographische Bearbeitung theologischer Texte, wie die vorliegende, sind eine verdienstvolle Bereicherung der noch immer viel zu wenig ausgeschöpften

äthiopischen Literatur. H. hat sich mit dieser Ausgabe unstreitig ein Verdienst erworben, und es steht zu hoffen, daß er uns noch manche wertvolle literarische Gabe gleich dieser bescheren möge. Gerade die in H. gegebene Verbindung von Theologie und Philologie, wie sie in den Meistern August Dillmann und Sebastian Euringer gegeben war, ist besonders für die äthiopische Literatur eine wichtige Voraussetzung für gründliche Erfassung dieser oft sehr bedeutenden und ertragreichen Texte.

Innsbruck

Adolf Grohmann

MERZBACHER, FRIEDRICH: *Die Bischofsstadt*. Entwicklung und Bedeutung eines mediterran-abendländischen Städtetyps (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, XCIII). Westdeutscher Verlag/Köln u. Opladen 1961. 70 S. DM 4,30.

Die Abhandlung, der ein Vortrag zugrunde liegt, den Verf. zunächst in der Sitzung der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft 1959 in Passau und dann in der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 1960 in Düsseldorf gehalten hat, beschränkt sich auf die Skizzierung der Hauptentwicklungsstadien dieses abendländischen Städtetyps.

Ausgangspunkt dieser Entwicklung wird die spätantike Römerstadt, als die Kirche sich der territorialen Gliederung des Staates im allgemeinen und der städtischen Gemeinwesen im besonderen in ihrem eigenen Verfassungsaufbau anschließt, indem sie jeder *civitas* einen, und nur einen Bischof zuordnet, Dörfern und Kleinstädten ihn jedoch versagt. Nach der Erhebung des christlichen Glaubens zur Staatsreligion, erhält der Bischof richterliche Zuständigkeit auch in Zivilsachen, gewinnt Einfluß auf die kommunale Finanz- und Bauverwaltung, rückt in die Stellung eines *defensor civitatis* auf und wird geradezu zum Repräsentanten der Stadt.

Bei aller Kontinuität, die zwischen der römischen und merowingischen Periode besteht, bleiben in der Folgezeit Spannungen zwischen dem Bischof und dem fränkischen Stadtgrafen, die nicht zuletzt in dem romanisch-germanischen Dualismus, der bei der Durchdringung dieser beiden Kulturwelten an diesem Punkte deutlich wird, begründet liegen, nicht aus. Auch läßt sich das ursprüngliche Prinzip der Verbindung von *civitas* und Bischofssitz im grafenschaftlich gegliederten England und in den städtearmen germanischen Missionsgebieten nicht sofort durchführen. Immerhin werden auch hier die burgenbewehrten Bischofsresidenzen, in deren Schutz Marktsiedlungen entstehen und Handel und Gewerbe sich niederlassen können, zu städtebildenden Faktoren. Indem der Bischof in die rechtliche Position des mächtigsten Grundherren der Stadt hineinwächst, übernimmt er die territoriale Organisation dieser grundherrschaftlich und agrarisch strukturierten Gebiete.

Eine Lockerung dieses Verhältnisses setzt ein, als sich ein selbständiger Rat in den Städten durchsetzen kann; der Riß, der zwischen der eigentlichen Bürgerstadt und den bischöflichen Immunitäten klappte, wird größer und hat Aufstände der Bürgerschaft gegen ihren bischöflichen Herrscher, den Wechsel der Residenzen und seine Ansiedlung auch außerhalb der Bischofsstadt zur Folge.

Doch erst die Säkularisation nimmt dem Fürstbischof das Schwert endgültig aus der Hand und entkleidet ihn der weltlichen Gewalt. Mag dieser Vorgang auch mit Ungerechtigkeiten und Unbilligkeiten verbunden gewesen sein, so wird der Bischof durch ihn doch auf seine eigentliche Funktion als Hirt seiner Herde

zurückverwiesen. Die Bischofsstadt wandelt sich jetzt — vor allem in den kleineren Bischofssitzen — in den reinen Typ einer geistlichen Stadt.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß zahlreiche Literaturhinweise in Text und Anmerkungen das Studium einzelner Fragen, die in der knappen Abhandlung selbst nur anklingen konnten, wesentlich zu erleichtern vermögen.

Münster

Ernst Dassmann

#### INGESANDTE 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.

BUDDE, HEINZ: *Christentum und soziale Bewegung* (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, XIII. Reihe: Christentum und Kultur, Bd. 5). Pattloch/Aschaffenburg 1961, 142 S., DM 3,80.

DEMEDTS, ANDRE: *Die Freiheit und das Recht (De levenden en de doden)*, Roman. Pattloch/Aschaffenburg 1960, 384 S.

DROONBERG, EMIL: *Das Erbe des Prospektors*. Roman aus dem wilden Westen. Pattloch/Aschaffenburg 1960, 222 S.

GOLDTHORPE, JOHN: *Der Fall der Theodora (No Crown of Glory)*. Roman aus der Frühzeit des Christentums. Pattloch/Aschaffenburg 1960, 345 S.

KELLER, JAMES: *Für jeden Tag etwas (A Day at a Time)*. Pattloch/Aschaffenburg [1961] 365 S., Gln. DM 14,80.

KÖSTER, HEINRICH M.: *Die Frau, die Christi Mutter war*. 1. Teil: Das Zeugnis des Glaubens. 2. Teil: Das Zeugnis der Geschichte (Der Christ in der Welt, VIII. Reihe: Das religiöse Leben, Bd. 9/1. 2). Pattloch/Aschaffenburg 1961, 160 bzw. 154 S., je DM 3,80.

KRANZ, GIBBERT: *Christliche Literatur der Gegenwart* (Der Christ in der Welt, XIV. Reihe: Die christliche Literatur, Bd. 4). Pattloch/Aschaffenburg 1961, 180 S., DM 3,80.

PITSCH, FRIEDRICH: *Meine Heimat: Die Bibel*. Pattloch/Aschaffenburg 1961, 304 S., Gln. DM 14,80.

RUF, AMBROSIOUS KARL, OP: *Fernsehen-Rundfunk-Christentum* (Der Christ in der Welt, XIII. Reihe: Christentum und Kultur, Bd. 8). Pattloch/Aschaffenburg 1960, 128 S., DM 3,80.

Dieser Nummer liegt ein Werbe-Prospekt des Gütersloher Verlags-hauses GERD MOHN bei. Die „Missionswissenschaftlichen Forschungen“ werden unseren Lesern angelegentlichst empfohlen.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Prof. P. JOSEPH NEUNER, SJ, De Nobili College, Poona (Indien) — Dr. GEORG SCHÜCKLER, 51 Aachen, Hermannstraße 14 — P. Dr. AMAND REUTER, OMI, via Aurelia 290, Roma (Italien) — Rev. Dr. ANDREAS VILLANYI, Lungotevere dei Vallati, 1. Roma (Italien) — P. CARL LAUFER MSC, Missionspriesterseminar, 5777 Oeventrop — Dr. HELGA RUSCHE, 44 Münster, Nordstraße 45 — P. J. FUNK SVD, Missionspriesterseminar, 5205 St. Augustin — P. Dr. GERHARD OESTERLE OSB, Benediktinerabtei, 4421 Gerleve — P. Dr. BERNWARD WILLEKE OFM, 87 Würzburg, Stephanstr. 8 — P. GEORG LAUTENSCHLAGER CMM, 44 Münster, Canisiusweg 23

## EIN PRIESTERMISSIONSBUND IN MÜNSTER IM 19. JAHRHUNDERT

von Josef Metzler

Seitdem Professor Dr. Joseph Schmidlin 1909 in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Wilhelms-Universität zu Münster die ersten Vorlesungen über „die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten“ hielt, ist der Name Münster eng mit der katholischen Missionswissenschaft verknüpft. Darüberhinaus kommt der Bischofs- und Universitätsstadt die Ehre zu, am Anfang der Priestermissionsvereinigungen zu stehen. In Münster veranstaltete Schmidlin 1912 die „Missionskonferenzen des Münsterschen Diözesanklerus“, die er selbst als „Markstein in der Entfaltung des heimatlichen Missionswesens“ bezeichnete<sup>1</sup>. Er schrieb damals, es sei „höchst zu bedauern, daß die katholische Geistlichkeit bisher noch keinen Ansatz oder auch nur Versuch zu einem Zusammenschluß für diesen Zweck aufwies, während die deutschen Protestanten, dank vor allem der rührigen Tätigkeit von Prof. Warneck, schon seit Jahrzehnten in fast sämtlichen Provinzen eigene, meist recht regsame Missionskonferenzen besitzen.“ Und er fährt fort: „Wie für so manches andere hat nun Münster auch hierin beherzt den Anfang gemacht“<sup>2</sup>. Schon auf der ersten Missionskonferenz wurde die „Missionsvereinigung des Münsterschen Diözesanklerus“ gegründet, die erste „Unio Cleri pro Missionibus“ auf Diözesanebene. Ähnliche Missionskonferenzen fanden im folgenden Jahre in Trier, Straßburg und Paderborn statt, und überall wurde eine Priestermissionsvereinigung nach dem Münsterschen Vorbild ins Leben gerufen<sup>3</sup>.

Die Meinung Schmidlins, im katholischen deutschen Klerus habe es vor 1912 „noch keinen Ansatz oder auch nur Versuch zu einem Zusammenschluß“ im Hinblick auf die Missionen gegeben, kann heute berichtigt werden. Das Propagandaarchiv zu Rom birgt die Akten über einen höchst bemerkenswerten Versuch in dieser Richtung, der in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts unternommen wurde und ebenfalls von Münster ausging. Weihbischof Anton Brinkmann gründete dort 1852 die „Societas Sacerdotum ad dotandas Missiones in regionibus Germa-

<sup>1</sup> ZM 2 (Münster 1912) 239

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> ZM 3 (1913) 234f.; 4 (1914) 238f.

niae mixtis sitas“, die sehr großen Anklang fand und sich in kurzer Zeit in über zwanzig deutschen Diözesen ausbreitete, so daß Bischof Brinkmann sogar um die päpstliche Approbation nachsuchte, und der gesamte deutsche, österreichisch-ungarische und lombardische Episkopat von Rom zur Stellungnahme aufgefordert wurde. Da jedoch die römische Entscheidung negativ ausfiel und Bischof Brinkmann schon wenige Jahre nach der Gründung starb, lösten sich die Priestermissionsvereine in den Diözesen, in denen sie bereits bestanden, nach und nach wieder auf.

#### *Gründung des Priestermissionsbundes*

In seiner seelsorglichen Tätigkeit in den „nordischen Missionen“<sup>4</sup> lernte Anton Brinkmann<sup>5</sup> die Nöte und Anliegen der dortigen katholischen Gemeinden und Seelsorgsstellen kennen. 1836 wurde er Propst der St. Hedwigskirche in Berlin. Dazu übertrug ihm der Fürstbischof von Breslau noch die Sorge für die Provinzen Brandenburg und Pommern. Er fand hier ein weites und schwieriges Arbeitsfeld. Als Seelsorger wie als weitsichtiger Organisator und großzügiger Bauherr hat er viel geleistet. Er errichtete Schulen und ein Krankenhaus in Berlin, begann daselbst den Bau einer neuen Kirche und gründete mehrere Seelsorgsstellen, um auch die einzelnen, in der Diaspora lebenden katholischen Familien seelsorglich zu erfassen. In dieser Zeit reifte in ihm der Plan, einen Priesterbund zu gründen und den gesamten deutschen Klerus zur Unterstützung der Diasporagemeinden aufzurufen. Als er 1851 Domkapitular und im folgenden Jahr Weihbischof von Münster wurde, ging er unverzüglich an die Verwirklichung seiner Idee. Mit Einverständnis seines Bischofs forderte er den Münsterschen Diözesanklerus auf, sich zu einer

<sup>4</sup> Seelsorgsstellen und Diasporagemeinden in Norddeutschland wurden damals nicht nur nach dem Sprachgebrauch der Kongregation „de Propaganda Fide“, der sie unterstanden, sondern ganz allgemein als „Missionen“ bezeichnet. — Vgl. JOH. METZLER SJ, *Die Apostolischen Vikariate des Nordens* (Paderborn 1919)

<sup>5</sup> Anton Brinkmann wurde am 15. 10. 1796 zu Billerbeck in der Diözese Münster geboren. Seine erste Ausbildung erhielt er in Warendorf und Münster. Seit 1815 studierte er Philosophie und Theologie an der Universität in Münster. Nach seiner Priesterweihe am 29. 1. 1821 war er zunächst fünf Jahre Lehrer an der Lateinschule zu Warendorf, um dann an der Universität in Berlin Philologie zu studieren. 1830 wurde ihm die Leitung des Progymnasiums in Warendorf übertragen. Doch schon im folgenden Jahr berief ihn der Minister Freiherr von Altenstein in das Rheinische Provinzialschulkollegium nach Koblenz. Gleichzeitig wurde er Domkapitular in Trier. Nach fünf Jahren vertauschte er die Schultätigkeit mit der Seelsorge. Er wurde Propst der St. Hedwigskirche in Berlin. Am 15. 3. 1852 ernannte ihn Pius IX. zum Weihbischof von Münster. Am 16. 5. erhielt er im Dom zu Münster durch Bischof Johann Georg Müller die Bischofsweihe. Er starb am 7. 5. 1856. — *Archivum Secr. Vat. Processus Concist.* vol. 252 (1852—1853) Nr. 59. — A. TIBUS, *Geschichtliche Nachrichten über die Weihbischöfe von Münster* (Münster 1862) 270. — H. BÖRSTING — A. SCHRÖER, *Handbuch des Bistums Münster* (Münster 1946) 127f.

Priestervereinigung zusammenzuschließen und zehn Jahre hindurch einen jährlichen Beitrag von einem Taler in eine gemeinsame Kasse zu entrichten, entweder aus eigenen Mitteln oder, im Falle besonderer Armut, aus wohlthätigen Spenden, um so einen Fond zu schaffen, mit dem die Missionen in Norddeutschland dotiert werden könnten. Zwar durften auch Laien dieser Priestervereinigung beitreten, aber nicht als Mitglieder sondern nur als Wohltäter<sup>6</sup>. Als Tag der Gründung galt der 1. Januar 1852. Am 10. Dezember 1853 approbierte Bischof Johann Georg Müller von Münster den Priestermissionsbund, den er als eine „sehr nützliche Einrichtung“ bezeichnete. Er hege die Hoffnung und Erwartung, fügte er hinzu, der gesamte Diözesanklerus werde ihm beitreten<sup>7</sup>.

1853 wurde der Priesterbund in Münster eingeführt. Ende 1855 konnte Weihbischof Anton Brinkmann im *Sonntagsblatt* berichten, der „Priesterverein zur Dotierung bedürftiger Missionen“ erfreue sich „eines ge-

<sup>6</sup> Statuten des Priestermissionsbundes im Propagandaarchiv zu Rom: *Script. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 223—224 und gedruckt in: *Acta* vol. 220 (1856) fol. 100—100 v. Sie lauten: „Statutum Societatis Sacerdotum ad dotandas Missiones in regionibus Germaniae mixtis sitas.

- § 1 Societas Sacerdotum finem prosequitur, Missiones in regionibus Germaniae mixtis tum erectas, tum erigendas, quae sine dote certa existentes Eleemosynis sustentantur, dotandi et tali modo, ne dilabantur, tutas reddendi.
- § 2 Societas omnes Germaniae Dioeceses amplectitur nec alios admittit socios, nisi solos presbyteros, quorum est pro vocatione sua Matth. 28, 19.20. Missionem Apostolicam pro viribus explere. Laicos qui operis participes fieri intendunt, tamquam benefactores excipit.
- § 3 Tum introitus, quam exitus cujuslibet sacerdotis arbitrio quovis tempore relinquatur. Qui admitti intendit, id uni alterive Curatorum indicato, ut ipsius nomen matriculae Societatis inscribatur. Praeterea quotannis per decem ad summum annos tempore opportuno unum Thalerum solvet ad aerarium Societatis commune, vel ex propriis, vel ex donis aliorum collectis ac denique se obligabit, ut, quot potuerit confratres, ad consociandum compellat.
- § 4 Quamvis Societas considerari possit totius Germaniae communis ac pro fine et institutione sua unica existit, attamen institutio Societatis in qualibet Diocesi Germaniae sejuncta Sodalium arbitrio relinquatur.
- § 5 Societati singulisque fractionibus Dioecesanis Curatorium praeest, ex tribus vel sex Sodalibus constans, quos Ordinarius vel ejus Vicarius quotannis seligit, denominat vel confirmat.
- § 6 Singula Curatoria tanquam praesidium publicum tenent atque res omnes Societatis administrant, in specie Matriculam Societatis gerunt, aerarium administrant, rationesque ponunt annuas, quas, si omnia rite transacta sint, Ordinarius absolvat.
- § 7 Curatores Societatis in Diocesi Monasteriensi pro anno currente nominati sunt sequentes R. Domini etc. etc.

Monasterii Guestphalorum 1. mensis Januarii 1852.“

<sup>7</sup> „Statuta ista legi, valde approbavi, et ut consociationi propositae, quam utilissimam reor, accedant, omnibus sacerdotibus Dioeceseos Monasteriensi hisce quam maxime in Domino commendo.“ (ebd.)

segneten Fortganges und einer immer größeren Verbreitung“. „Mehr als 20 der Hochwürdigsten Herren Ordinarien“, fährt er in dem gleichen Artikel fort, „haben bereits ihre beifällige Zustimmung und ihre Bereitwilligkeit zur Einführung des Vereins in ihren Diözesen zu erkennen gegeben. Und soweit die Nachrichten reichen, die bei der Neuheit der Sache nur noch spärlich fließen, besteht der Verein wirklich schon in 13 Diözesen und umfaßt in mehreren Diözesen sämtliche Priester bis auf einige wenige, die ihren Beitritt noch nicht ausdrücklich erklärt haben“<sup>8</sup>.

Darauf hatte Brinkmann gehofft und damit hatte er von Anfang an gerechnet, daß sich seine *Societas Sacerdotum* auch in anderen deutschen Diözesen ausbreiten werde. Je größer die Zahl der Mitglieder, um so sicherer konnte das Vorhaben verwirklicht werden.

Das große Anliegen Brinkmanns waren nicht gelegentliche finanzielle Zuwendungen zur Deckung laufender Ausgaben. Dafür kamen der einige Jahre zuvor (1849) gegründete *Bonifatiusverein* sowie die *Werke der Glaubensverbreitung* auf. Brinkmann wollte vielmehr den bereits bestehenden und noch zu gründenden Missionen und Diasporagemeinden ständige und sichere Einkünfte, „una stabile dotazione“, zuwenden.

Die neue Gründung schien zu den schönsten Hoffnungen zu berechtigen. Der deutsche Klerus griff die Idee Brinkmanns zum Teil begeistert auf. Münster zählte damals 1 300 Geistliche, ganz Deutschland etwa 40 000. Der Münstersche Klerus schloß sich in kurzer Zeit beinahe vollzählig dem Priestermissionsbund an. Innerhalb von zwei Jahren wurde er in über 20 weiteren Diözesen eingeführt. Seine Mitglieder zählten bereits nach Tausenden und täglich meldeten neue Priester ihren Beitritt<sup>9</sup>. Der Generalvikar von Köln veröffentlichte im Auftrag des Erzbischofs die Statuten des Priestermissionsbundes im *Kirchlichen Anzeiger* vom 7. Dezember 1854 und empfahl ihn dem Diözesanklerus aufs wärmste. Er hoffe, schrieb er, der Priestermissionsbund möge sich ebenso rasch in der Erzdiözese ausbreiten wie der Bonifatiusverein<sup>10</sup>.

Auch in die breite deutsche Öffentlichkeit drang die Nachricht von der Initiative des Klerus zur Unterstützung der Missionen. Die katholische Zeitung *Die Deutsche Volkshalle* brachte am 29. April 1855 einen Artikel über den Priestermissionsbund, der das Datum vom 20. April trägt und in Münster (wahrscheinlich von Bischof Brinkmann selbst) geschrieben worden war. Wenig später, am 3. Juni, stand in der gleichen Zeitung ein

<sup>8</sup> Es folgt eine Aufstellung der Einnahmen in der Diözese Münster und in anderen Diözesen Deutschlands. — *Sonntagsblatt*, Münster 9. 12. 1855, S. 778. — Die Nachforschungen in Münster besorgte für mich P. W. Henkel OMI, dem ich an dieser Stelle ein aufrichtiges Dankeswort für seine Bemühungen sage.

<sup>9</sup> A. Brinkmann an den Präfekten der Propaganda. Münster, 12. 2. 1856: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 271—272 v. — Gedruckt in: *Acta* vol. 220 (1856) fol. 125—126

<sup>10</sup> Eine Übersetzung davon schickte der päpstliche Nuntius in München nach Rom: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 236—236 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 105

längerer Bericht über die Jahrhundertfeiern in Fulda und Mainz zu Ehren des hl. Bonifatius. Im Anschluß daran machte der Verfasser den Vorschlag, zum Andenken an das Bonifatiusjubiläum drei bleibende Denkmäler in Deutschland zu errichten: 1. die katholischen Fürsten sollten eine katholische Universität gründen; 2. die Geistlichen sollten überall den Priestermissionsbund einführen und ihm beitreten; 3. die Gläubigen sollten durch ihre freiwilligen Spenden zur Gründung eines deutschen Missionsseminars beitragen<sup>11</sup>.

### *Bitte um päpstliche Approbation*

Als Bischof Brinkmann die große Zugkraft seiner Gründung noch nicht voraussehen konnte, wandte er sich an den Präfekten der Propagandakongregation mit der Bitte um Approbation seines Priestermissionsbundes. Kardinal Filippo Fransoni aber hielt sich nicht für zuständig<sup>12</sup>. Daher schrieb Brinkmann nun unmittelbar an Papst Pius IX., bat um die päpstliche Bestätigung und zugleich um einige Ablässe für die Mitglieder<sup>13</sup>. Er hoffte, die *Societas Sacerdotum* werde so leichter in anderen deutschen Diözesen Aufnahme finden.

Der Brief ist in lateinischer Sprache geschrieben. Ausgehend von der prekären Lage der katholischen Kirche in Norddeutschland, die er als langjähriger Propst der St. Hedwigskirche in Berlin persönlich kennengelernt habe, bedauerte Brinkmann vor allem, daß die dortigen Diasporagemeinden und Missionen keine festen und sicheren Einkünfte besäßen. Die geldlichen Unterstützungen des Bonifatiusvereins und der Werke der Glaubensverbreitung seien mehr oder weniger zufälliger Art. „Was nun“, fährt er fort, „wenn jene frommen Vereine sich auflösen oder nicht mehr imstande sind, die norddeutschen Missionen zu unterstützen?“ Es sei daher unbedingt erforderlich, den bereits bestehenden und noch zu gründenden Missionen „mit festeren Stützen unter die Arme zu greifen und sie vor der Zeitläufte Wechselfällen und Ungunst zu sichern“ (*firmioribus succurrere fulcris, easque dotatione certa a temporum quibuscumque calamitatibus vel injuriis tutas reddere*). Tag und Nacht habe er überlegt, wie das geschehen könne. Die beste Lösung des Problems scheine ihm die *Societas Sacerdotum*, wenn diese sich über ganz Deutschland ausbreite. „Sine strepitu et clangore“ habe er hiermit in Münster bereits schöne Erfolge erzielt. Wenn sich auch nur die Hälfte aller deutschen Geistlichen dem Priesterverein anschliesse, hätte man schon in wenigen Jahren genügend Geld zusammen, um die gesteckten Ziele zu verwirklichen. Er zweifle nicht daran, daß alle Priester ihm beitreten würden, wie das in

<sup>11</sup> Auch diesen Artikel schickte der Nuntius in München auf italienisch nach Rom: ebd. fol. 238—239v bzw. fol. 105—106v

<sup>12</sup> Das alles erfahren wir aus dem Brief Brinkmanns vom 12. 2. 1856: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 271—272v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 125—126

<sup>13</sup> A. Brinkmann an Pius IX. Münster, 14. 12. 1853: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 221—222v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 99—100

Münster geschehen sei, wenn der Papst ihn approbiere und segne und den Mitgliedern einige Ablässe gewähre<sup>14</sup>.

Pius IX. besprach den Fall mit Mgr. Giovanni Battista Cannella, dem Sekretär der Kongregation für Außergewöhnliche Kirchliche Angelegenheiten. Daraufhin überwies er den Antrag Brinkmanns zur Bearbeitung an die Propaganda. Aus einer Bemerkung Cannellas in seinem Brief an den Sekretär der Propaganda geht hervor, daß der Papst dem Priestermissionsbund wohlwollend gegenüberstand und einer päpstlichen Approbation desselben durchaus nicht abgeneigt war<sup>15</sup>.

Noch deutlicher ist das persönliche Wohlwollen Pius' IX. für den Priestermissionsbund aus einem späteren Brief an Weihbischof Anton Brinkmann ersichtlich. Als sich die Entscheidung der Propaganda hinauszögerte, ließ der Papst beim Sekretär Alessandro Barnabò anfragen, wieweit die Untersuchungen inzwischen gediehen seien. Barnabò antwortete, alle nötigen Unterlagen seien bereits vorhanden, die Ponenz sei ausgearbeitet und müsse nur noch gedruckt werden<sup>16</sup>. Daraufhin richtete der Papst am 20. Juni 1855 folgendes Schreiben an Weihbischof Brinkmann: „Die Kunde von der Gründung der Priestervereinigung zur Unterstützung der Gläubigen, die in nicht-katholischer Umgebung wohnen, haben Wir mit sehr großer Freude aufgenommen. Wir beauftragten sofort die Propagandakongregation mit der Untersuchung der Frage, wie diese mit so viel Eifer und Liebe ergriffene Initiative gefördert werden könne. Da jedoch bis jetzt noch keine Entscheidung hierüber gefällt wurde, schreiben Wir Dir, ehrwürdiger Bruder, diesen Brief, um allen, die auf die Unterstützung jener Gläubigen bedacht sind, freudig zu danken für ihr eifriges Bemühen. Gott möge Dein und jener Männer Unternehmen segnen! Mit diesem Wunsche verbinden Wir aus ganzem Herzen

<sup>14</sup> „Non dubito, sacerdotes omnes participes fieri, qui finem ac insoles commodaque plurima Societatis perspiciant, sicuti sacerdotes hujatis Dioeceseos, ad quos pervenit nuntius, ad unum omnes sese aggregari voluerint. At certe non facili negotio sacerdotibus Germaniae cunctis, iisque remotissimis, et animo et voluntate diversis res ita explicari poterit, ut ejus gravitatem bonaque cognoscant.

Quare nil revera magis optandum foret, quam si Vestra Sanctitas opus nostrum gratiosissime approbare a summo Ecclesiae acumine, et benedicere dignaretur, indulgentiis concessis plenariis, semel quot annis per decem pro quolibet socio annos lucrandis, ut qui vel ex defectu intelligentiae vel voluntatis forte haesitent, auctoritatis momento adducantur, omnibusque sociis autem benedictionis fructus uberiores accumulentur.“

<sup>15</sup> „La quale presenta grandi spirituali vantaggi“, sagt er von der Priestervereinigung. G. B. Cannella an Prop. 21. 1. 1854: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 227. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 101—101 v

<sup>16</sup> A. Barnabò an Mgr. Guidi, Mutante im Staatssekretariat, 12. 6. 1855: *Lettere* vol. 346 (1855) fol. 444 v

Unseren Apostolischen Segen für Dich, ehrwürdiger Bruder, und alle Mitglieder des Priesterbundes“<sup>17</sup>.

Schon bevor Kardinal Filippo Fransoni, der Präfekt der Propaganda, vom Papst den Auftrag erhielt, sich mit der Frage der päpstlichen Approbation des Priestermissionsbundes zu befassen, hatte er beim Erzbischof von München-Freising, Karl August Graf von Reisach, angefragt, was er von der Gründung Brinkmanns halte<sup>18</sup>. Denn, obwohl er sich für den Antrag Brinkmanns nicht zuständig hielt, konnte ihm die Gründung eines neuen Vereines zur Unterstützung von Missionaren, die der Propaganda unterstanden, nicht gleichgültig sein. Die Antwort des Münchener Erzbischofs war durchaus positiv: „Da der Vorschlag (Brinkmanns) in keiner Weise dem Ziel des Werkes der Glaubensverbreitung widerspricht“, schrieb er nach Rom, „sehe ich keine Schwierigkeit für die Einführung des neuen Vereins und meine, der Hl. Stuhl sollte ihn ausprobieren und die Priester auffordern, ihm beizutreten“<sup>19</sup>.

Dieser Brief und die Bittschriften Brinkmanns bildeten die Unterlagen für die *Congregatio Generalis* vom 31. Juli 1854, in der sich die Kardi-

<sup>17</sup> „Cum piaie istius Unionis consilium Nobis proponeres, quae fidelibus in pagis vel oppidis acatholicorum hominum commorantibus prospicere, ac necessitatibus studet Paroecias instituendo consulere; maximam revera cordi Nostro laetitiae et consolationis causam attulisti. Negotium idcirco, maximo catholicae religionis zelo et amore susceptum, subito dedimus Congregationi Nostrae de Propaganda Fide mature expendendum, quo ejusmodi praestantium hominum consilia expeditiorem feliciorumque habere possint successum. At vero, cum ipsa in eo expendendo adhuc vacat, volumus Tibi rescribere, Venerabilis Frater, ut zelum et alacritatem eorum gratulemur, qui ad fidelium praesidium et auxilium curas et cogitationes suas contulerunt. Adsit benignissimus Dominus Tuis eorumdemque hominum studiis et conatibus, ac Te una cum illis vera quavis et animi et corporis prosperitate laetificet. Cujus auspiciem adjungimus Apostolicam Benedictionem, quam ex imo corde depromptam ipsi Tibi, Venerabilis Frater, praedictaeque ejusdem Unionis sodalibus permanenter impertimur.“ (*Sonntagsblatt*, Münster 9. 12. 1855, S. 779)

<sup>18</sup> „Bevor der Hl. Stuhl hierin etwas entscheiden kann, bitte ich Sie, den Plan Brinkmanns zu prüfen und mir Ihre werthe Meinung mitzuteilen.“ (Kardinal F. Fransoni an Erzb. K. A. Graf von Reisach. 27. 4. 1853: *Lettere* vol. 343 (1853 Prima Parte) fol. 294—294 v)

<sup>19</sup> „Siccome quel progetto non si oppone per niente allo scopo della Società per la propagazione della fede, non vedo verun ostacolo all'introduzione di questa nuova Società, e credo che la Santa Sede debba approvarla ed esortare i sacerdoti a prenderne parte.“ Erzb. K. A. von Reisach an Prop. München, 8. 6. 1853: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 225—225 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 101 (auszugsweise); ebenso in: *Acta* vol. 219 (1855) fol. 510. — Im gleichen Brief kommt der Erzbischof auch auf die Frage der Einführung des Bonifatiusvereins in Bayern zu sprechen. Er sagt dazu, das Komitee des Werkes der Glaubensverbreitung in Bayern habe die Verbreitung des Bonifatiusvereins in Bayern abgelehnt, wolle aber aus den Einnahmen des Ludwig-Missionsvereins die norddeutschen Missionen unterstützen.

näle der Propaganda erstmalig mit dem Priestermissionsbund befaßten<sup>20</sup>. Trotz des offensichtlichen Wohlwollens des Papstes und trotz der Empfehlung des Erzbischofs von München wagten sie jedoch noch nicht, eine Entscheidung zu fällen. Sie wollten zunächst die Meinung der übrigen deutschen Bischöfe hören. Man hielt es aber nicht für angebracht, von Rom aus ein Zirkular an den deutschen Episkopat zu richten. Das sollte vielmehr der Pro-Nuntius in Wien, Kardinal Michele Viale Prelà tun, dem zu diesem Zwecke alle erforderlichen Unterlagen zugestellt wurden<sup>21</sup>. Kardinal Viale erledigte sich umgehend seines Auftrages. Er wandte sich an alle Bischöfe des Kaiserreichs und Deutschlands mit Ausnahme Bayerns, wo der Nuntius in Bayern, Erzbischof Antonio De-Luca, zuständig war. Diesem schickte er daher seinen Rundbrief<sup>22</sup>, und De-Luca gab ihn an den bayerischen Episkopat weiter<sup>23</sup>.

#### *Die Meinung der deutschen Bischöfe*

70 Erzbischöfe und Bischöfe der Nuntiaturbereiche Wien und München antworteten auf die Rundfrage der beiden Nuntien<sup>24</sup>. Der Bischof von Münster stand ganz auf Seiten seines Weibbischofs. Er hielt den Priestermissionsbund nicht nur für nützlich, sondern geradezu für notwendig. Wenn der Heilige Stuhl ihn approbiere, schreibt er, würden in seiner Diözese noch mehr Priester beitreten, und würde er sich in ganz Deutschland ausbreiten. Er bestand auf der strikten Trennung der *Societas Sacerdotum* vom *Bonifatiusverein*, da beide ganz verschiedene Ziele verfolgten. Der Bonifatiusverein sorge nur für die laufenden, täglichen Bedürfnisse der norddeutschen Missionen, während Brinkmann diesen ständige, feste und sichere Einkünfte verschaffen wolle. Auf den zu erwartenden Vorwurf von Seiten des Bonifatiusvereins, der tatsächlich er-

<sup>20</sup> *Acta* vol. 219 (1855) fol. 510

<sup>21</sup> Prop. an Pro-Nuntius in Wien. 14. 8. 1854: *Lettere* vol. 345 (1854) fol. 710 v—711

<sup>22</sup> Pro-Nuntius in Wien an Prop. Wien, 1. 10. 1854: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 229—229 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 101 v—102

<sup>23</sup> Nuntius in München an Pro-Nuntius in Wien. München, 12. 11. 1854: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 241—241 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 106 v—107

<sup>24</sup> Am 12. 11. 1854 schickte der Nuntius in München die Antworten der bayrischen Bischöfe an den Pro-Nuntius in Wien; dieser leitete das Material zusammen mit den Antworten der Bischöfe seines Nuntiaturbereiches am 29. 3. 1855 weiter an die Propaganda: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 241—241 v, 249—249 v, 262. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 106 v—107, 109 v—110. Die Antworten der Bischöfe: *ebd.* fol. 242—245 v, 250—260, bzw. fol. 107—109 v und 110—116. — Die Briefe der Bischöfe, die im Propagandaarchiv nicht im Original vorliegen, sondern in zum Teil zusammenfassenden Übersetzungen der Nuntien, sind zugleich auch wertvolle Dokumente für die Zeitgeschichte. Sie geben einen Einblick in das kirchliche Leben der Diözesen, soweit es in den verschiedenen frommen Vereinen zur Unterstützung der Armen, der Missionen u. s. w. seinen Ausdruck fand, sowie in die finanzielle Lage der Diözesen.

hoben wurde, erwiderte er: Wie der Bonifatiusverein dem bereits bestehenden *Franziskus-Xaverius-Verein* nicht geschadet habe, so werde auch der Priestermissionsbund diesen beiden keinen Schaden zufügen. Das habe das Beispiel seiner Diözese bereits glänzend bewiesen. In Münster hätten sich bis jetzt 300 Priester dem neuen Vereine angeschlossen und andere würden bald folgen. Die Mitgliederzahl der beiden anderen Missionsvereine sei deswegen aber nicht etwa zurückgegangen, sondern im Gegenteil, der Eifer sowohl des Klerus als der Gläubigen in der Unterstützung der bestehenden Missionsvereine sei in der gleichen Zeit zusehends gewachsen<sup>25</sup>.

Auch der Bischof von Hildesheim war hocheifrig über die Initiative Brinkmanns und approbierte sie ohne Einschränkung. Da er sich gerade mit seinen Geistlichen in Exerzitien befand, als er das Rundschreiben des Pro-Nuntius erhielt, besprach er sogleich mit diesen die Angelegenheit. Alle versprachen, dem Priestermissionsbund beizutreten<sup>26</sup>. Ebenso begrüßte der Bischof von Fulda die *Societas Sacerdotum*. Er sei überzeugt, schrieb er, daß sie in Deutschland einen ganz großen Erfolg haben werde. Der Bischof von Kilm lobte die Neugründung und versprach, sie in seiner Diözese einzuführen und für ihre Verbreitung zu sorgen. Der Bischof von Mainz hatte gegen den Priestermissionsbund nichts einzuwenden, um so weniger, als Brinkmann auch schon in anderen Unternehmungen, die auf den ersten Blick ein wenig seltsam schienen, eine glückliche Hand gehabt habe<sup>27</sup>; die Entscheidung über eine eventuelle päpstliche Approbation aber überlasse er dem Heiligen Stuhl.

Der Bischof von Emland lobte und approbierte zwar den Priestermissionsbund, lehnte aber dessen Einführung in seiner Diözese ab, da dort bereits der Franziskus-Xaverius-Verein und der Verein des hl. Adalbert bestanden, die das gleiche Ziel verfolgten. Der Bischof von Trier empfahl die päpstliche Approbation unter der Bedingung, daß die Einkünfte des Priesterbundes dem Bonifatiusverein zufließen, damit dieser durch die Neugründung nicht geschädigt werde. Er war überzeugt, der größte Teil seines Klerus werde der *Societas Sacerdotum* beitreten. Auch der Erzbischof von Freiburg war voll des Lobes für den Priestermissionsbund und befürwortete seine Bestätigung durch den Papst.

Aber es gab auch andere Stimmen unter den mittel- und norddeutschen Bischöfen. Der Bischof von Paderborn lehnte die Gründung eines Priestermissionsbundes mit Rücksicht auf den Bonifatiusverein rundweg ab. Außerdem gab er ihm in seiner Diözese keine Chance, einmal wegen der Armut des Klerus, sodann, weil die meisten Geistlichen bereits einem der bestehenden Vereine angehörten und jährlich noch zum Unterhalt

<sup>25</sup> *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 258—258 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 114 v—115

<sup>26</sup> *Ebd.* fol. 260 bzw. fol. 116

<sup>27</sup> „... tanto più che quel Prelato (Brinkmann) in molte altre cose, che potevano sembrare straordinarie ed insolite, ha ottenuto un prospero successo.“

des Klein-Seminars beisteuern mußten. Er versprach aber, sich der Entscheidung des Heiligen Stuhles zu unterwerfen und dessen Weisungen getreu auszuführen. — Der Bischof von Limburg sparte in seiner Antwort nicht mit Lob für den Eifer Brinkmanns, hielt es aber trotzdem für zweckmäßiger, den bereits von Rom approbierten Bonifatiusverein noch mehr zu verbreiten und zu empfehlen, statt einen neuen Verein zu gründen, der dem anderen höchstens schaden könne. Dieselbe Befürchtung äußerte der Bischof von Osnabrück, der sich überdies noch nicht ganz im Klaren war über Ziel und Aufgabe des Priestermissionsbundes und daher eine persönliche Stellungnahme ablehnte. Der Erzbischof von Posen-Gnesen glaubte nach Rücksprache mit den beiden Kapiteln „in Anbetracht der gegenwärtigen kritischen Lage“ keinen neuen Verein in seiner Erzdiözese einführen zu können. Der Bischof von Breslau hingegen approbierte zwar den Priestermissionsbund, da er wußte, daß dessen Einkünfte auch seiner Diözese zugute kommen würden, verbarg aber anderseits nicht die Befürchtung, durch die Vielzahl von Vereinen möchten die Einnahmen nicht zunehmen, sondern eher sinken.

Demgegenüber hielt der gesamte bayerische Episkopat mit Ausnahme des Bischofs von Speyer die Gründung des Priestermissionsbundes für inopportun. Am ausführlichsten antwortete der Bischof von Augsburg. Nach seiner Meinung war die Einführung des Priestermissionsbundes in Bayern unangebracht, weil es dort bereits den *Ludwigs-Missionsverein* gebe, der durchaus in der Lage sei, die katholischen Missionen auch in Norddeutschland zu unterstützen. Aus dem gleichen Grunde war vor einigen Jahren schon vom bayerischen Episkopat die Einführung des Bonifatiusvereins in Bayern abgelehnt worden<sup>28</sup>. Damals hatte der Bischof von Augsburg den Vorschlag gemacht, von den Einnahmen des Ludwig-Missionsvereins, die bis dahin für die Missionen in Asien und Amerika bestimmt waren, ein Drittel für die norddeutschen Missionen abzuzweigen. Rom hatte auf den entsprechenden Antrag bisher noch nicht geantwortet. Auf den gleichen Vorschlag kam der Augsburger Bischof jetzt zurück. Es sei besser, meinte er, einen bereits bestehenden und erfolgreichen Missionsverein zu festigen und zu fördern, als einen neuen einzuführen, vielleicht zum Schaden des anderen. Die Teilung der Kräfte müsse sich zum Nachteil der einzelnen Vereine auswirken. Außerdem bedeute der Priesterbund, da er sich nur an den Klerus wende, eine neue Belastung für die Diözese Augsburg. Die Geistlichen seien dort arm und trotzdem bereits zu allen möglichen Abgaben verpflichtet. Zwar sähen die Statuten des Priestermissionsbundes vor, daß arme Priester den jährlichen Beitrag aus Spenden der Gläubigen entnehmen, aber da arme Seel-

<sup>28</sup> In der Tagung zu Freising vom 1.—20. 10. 1850 hatte der bayrische Episkopat einstimmig die Einführung des Bonifatiusvereins in Bayern abgelehnt. Vgl. Bischof von Würzburg an den Kardinalpräfekten der Propaganda. Rom, 24. 12. 1854: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 245—245 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 109—109 v

sorger gewöhnlich auch arme Gläubige hätten, würde kaum jemand den Mut aufbringen, um Almosen zu betteln. Ohnehin vergehe kaum ein Sonntag, an dem die Pfarrer nicht eine Sonderkollekte im Auftrag der Regierung verkünden müßten. Hinzu komme schließlich noch, daß die bayrische Verfassung den Bischöfen nicht gestatte, ohne ausdrückliche Genehmigung des Königs neue Vereine in ihren Diözesen einzuführen oder Sonderkollekten zu verordnen<sup>29</sup>.

Dieser Meinung schlossen sich der Erzbischof von München und der Bischof von Würzburg in einer mündlichen Aussprache mit dem Nuntius an. Erzbischof Karl August Graf von Reisach hatte demnach inzwischen seine Ansicht geändert. Bischof Georg Anton von Stahl von Würzburg, der Ende 1854 zur Dogmenverkündung in Rom weilte, nahm bei der Gelegenheit noch einmal in einem lateinischen Brief an den Kardinalpräfekten der Propaganda zu dem Priestermissionsbund Stellung. „Ich sehe absolut keinen Grund“, schließt er, „den Priesterverein in Bayern einzuführen“<sup>30</sup>. Die Bischöfe von Passau und Eichstätt lehnten ebenfalls die Einführung des Priestermissionsbundes in ihren Diözesen ab. Der Bischof von Bamberg ließ die Frage offen. Persönlich habe er nichts gegen eine päpstliche Approbation der *Societas Sacerdotum*, schrieb er, doch werde er sich der Meinung der übrigen Ordinarien anschließen; die Aussichten auf Erfolg unter seinem Diözesanklerus seien gleich Null. Nur der Bischof von Speyer war von der Zweckmäßigkeit einer Priestervereinigung zur Unterstützung der norddeutschen Missionen überzeugt und versicherte, sehr viele, wenn nicht alle Priester seiner Diözese würden ihr beitreten, zumal wenn der Heilige Stuhl sie approbiere und den Mitgliedern einige Ablass gewähre. Derselben Meinung, fügte er hinzu, sei das Domkapitel. — Der Bischof von Regensburg hatte noch nicht geantwortet, als der Nuntius seinen Bericht abfaßte.

Die Haltung des österreichisch-ungarischen Episkopates zu der Anfrage des Pro-Nuntius war geteilt. 15 Ordinarien billigten den Priestermissionsbund uneingeschränkt und versprachen, ihn in ihren Diözesen zu verbreiten, wenn der Papst ihn bestätigte. Einige von ihnen gaben sich aber keinen Illusionen über den Erfolg hin, da ihr Klerus arm und schon zu mancherlei Abgaben verpflichtet war. 16 Bischöfe lobten die Idee Brinkmanns, wollten aber von der Einführung des Priesterbundes in ihren Diözesen nichts wissen beziehungsweise gaben ihm dort keine Aussichten auf Erfolg. Sieben Bischöfe hielten die Gründung eines neuen Missionsvereines für inopportun, und der Bischof von Segna (Senj) sprach sich bei aller Anerkennung der guten Absichten Brinkmanns gegen

<sup>29</sup> *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 242—243 v. *Acta* col. 220 (1856) fol. 107—108

<sup>30</sup> Rom, 24. 12. 1854: *Scritt.orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 245—245 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 109—109 v

den Plan aus, weil er den Gegnern keinen neuen Anlaß zu der Behauptung geben wolle, in der katholischen Kirche werde mit Ablässen Handel getrieben.

Von den Bischöfen der *Lombardei* waren fünf voll des Lobes für den Priestermissionsbund, gaben ihm aber nur geringe Erfolgsaussichten in ihren Diözesen. Einer war aus Opportunitätsgründen dagegen. Der Erzbischof von *Mailand* hielt die Idee Brinkmanns für sehr gut, schlug aber vor, die Neugründung dem Bonifatiusverein einzugliedern. Der Patriarch von *Venedig* meinte, sein Klerus sei nicht in der finanziellen Lage, dem Priestermissionsbund beizutreten, da er erstens recht arm sei und zweitens trotzdem noch für über 40 000 Hilfsbedürftige zu sorgen habe. Dennoch versprach er, den neuen Missionsverein zu propagieren, wenn der Papst ihn bestätigte. Ähnlich lauteten die Antworten der Ordinarien von *Padua* und *Treviso*.

#### *Die römische Entscheidung*

In der *Congregatio Generalis* vom 30. April 1855 befaßten sich die Kardinäle der Propaganda zum zweiten Male mit dem Priestermissionsbund Brinkmanns<sup>31</sup>. Obwohl „die Mehrzahl der befragten Bischöfe“, wie der Ponens feststellte, „die Neugründung mit Rücksicht auf den Bonifatiusverein nicht günstig beurteilte“, beschlossen sie, dem Papst die Bestätigung des Priestermissionsbundes vorzuschlagen, sich zuvor aber noch genauer über den Bonifatiusverein zu erkundigen und einen Konsultor der Propaganda um sein Gutachten zu bitten. Daher wurde der Nuntius in München beauftragt, die Statuten des Bonifatiusvereins zu besorgen sowie andere Einzelheiten „über Natur und gegenwärtigen Stand“ desselben<sup>32</sup>. P. Augustin de la Croix SJ aber erhielt den Auftrag, ein Gutachten „sulla espedienza e pratici risultati che dalla divisata Società dovrebbero attendersi“ abzugeben. Der Sekretär der Propaganda riet ihm, die Angelegenheit auch mit dem Generaloberen der Gesellschaft Jesu zu besprechen, da dieser die Lage der norddeutschen Missionen kenne und am besten Nutzen und Nachteile des Priestermissionsbundes zu beurteilen imstande sei<sup>33</sup>.

Schon am 19. Juli 1855 schickte Erzbischof Antonio De-Luca ein ganzes Aktenbündel über den Bonifatiusverein und den Priestermissionsbund nach Rom<sup>34</sup>. Darunter war auch ein Brief aus Paderborn. Der General-

<sup>31</sup> *Acta* vol. 219 (1855) fol. 510

<sup>32</sup> Prop. an Nuntius in München. 15. 6. 1855: *Lettere* vol. 346 (1855) fol. 412 v

<sup>33</sup> Sekretär der Prop. an P. A. de la Croix SJ 3. 8. 1855: *Lettere* vol. 346 (1855) fol. 582. — Der Generalobere P. Pierre-Jean Beckx SJ war von 1826 bis 1830 Hofkaplan des Herzogs Ferdinand von Anhalt-Köthen gewesen.

<sup>34</sup> *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 231—240. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 102—106 v. Folgende Dokumente waren darunter: 1) „Articoli fondamentali su cui furono redatti gli Statuti della Società di S. Bonifacio per le Missioni Cattoliche in Germania“. 2) Die ital. Übersetzung des Briefes des Sekretariates des

präsident des Bonifatiusvereins, Joseph Graf von Stolberg, nahm darin zur Gründung Brinkmanns Stellung. Er lehnte den Priestermissionsbund ab, da er letzten Endes dasselbe Ziel verfolge wie der Bonifatiusverein. Auch dieser habe durchaus die Absicht, die norddeutschen Missionen nach und nach zu dotieren; damit aber falle das Hauptargument Brinkmanns. Zweitens schließe der Bonifatiusverein keineswegs den Beitritt von Geistlichen aus. Im Gegenteil, er sehe sogar die aktive Mitwirkung des Klerus vor. Überdies sei es nicht gut, Geistlichkeit und Laien zu trennen, da sonst manche Gläubigen auf den Gedanken verfallen könnten, durch den Priestermissionsbund werde der Bonifatiusverein überflüssig, zumal in den Statuten des ersteren auch die Unterstützung durch die Laien vorgesehen sei. „Wir sind überzeugt“, schließt Graf von Stolberg-Stolberg, „daß der Priestermissionsbund nicht nur keinen Nutzen bringen wird, sondern daß er dem Bonifatiusverein schadet“<sup>35</sup>

P. de la Croix stellte sich in seinem Gutachten ganz auf Seiten des inzwischen verstorbenen Bischofs von Augsburg und des Generalpräsidenten des Bonifatiusvereins. Zum Schluß seines langen Votums, in welchem er fast ausschließlich die ihm vorgelegten Dokumente wiedergab, machte er folgende Vorschläge: 1. Der Heilige Stuhl möge die in Deutschland bereits bestehenden Missionsvereine erneut empfehlen und die Bischöfe auffordern, für eine noch größere Verbreitung zu sorgen; 2. die Propa-

Bonifatiusvereins. 3) Übersetzung des Artikels im kirchlichen Anzeiger von Köln vom 7. 12. 1854. 4) Übersetzung des Artikels aus *Die Deutsche Volkshalle* vom 3. 6. 1855.

<sup>35</sup> Paderborn, 10. 5. 1855: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 234—236. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 103 v—104 v. — Auf diesen Brief antwortete Brinkmann in dem bereits erwähnten Artikel im Sonntagsblatt vom 9. 12. 1855 (S. 778 f.): „In einigen Diözesen Baierns hat man die Einführung des Priestervereins, wie früher des Bonifaziusvereins, einstweilen beanstandet, weil man davon Beeinträchtigung des dort blühenden Ludwigs-Missionsvereins besorgt. Gleiche Bedenken hegt auch der General-Vorstand des Bonifaziusvereins zu Paderborn für seine Sache und hat sich derselbe veranlaßt gefunden, davon zur Unterdrückung des Priestervereins an die Hochwürdigsten Herrn Bischöfe und Erzbischöfe Deutschlands, sowie nach Rom Mitteilungen gelangen zu lassen. Wie natürlich, ist dadurch der rasche Fortschritt des Priestervereins in einzelnen Diözesen theilweise aufgehalten und eben so wohl auch die nachgesuchte päpstliche Approbation bis jetzt verzögert worden. Weil sich indessen diese Bedenken in Bezug auf den Priesterverein welcher ein ganz anderes Publikum hat, als die beiden genannten Vereine, schwerlich begründen lassen, von dem Priesterverein vielmehr in jeder Beziehung der kräftigste Vor Schub, namentlich für den Bonifaziusverein, zu erwarten steht, so dürfen wir hoffen, daß die erhobenen Schwierigkeiten baldigst beseitigt werden und der Priesterverein überall zum Segen der Missions Sache Eingang gewinne. Wenigstens dürfen wir uns ruhig der Zuversicht hingeben, daß an höchster Stelle die obschwebenden Fragen von allen Seiten reiflich werden erörtert und erwogen werden, bevor ein definitiver Spruch in der Sache selbst geschieht.“

ganda möge den schon wiederholt gemachten Antrag genehmigen, ein Drittel der Einnahmen des Ludwig-Missionsvereins den norddeutschen Missionen zuzuwenden; 3. Bonifatiusverein und Franziskus-Xaverius-Verein sollten ebenfalls zur Dotation der dortigen Missionen beitragen; 4. auch sonstige, gelegentliche Almosen sollten diesem Fond zugeleitet werden; 5. wo der von Brinkmann gegründete Priestermissionsbund bereits eingeführt sei, solle er weiter bestehen bleiben; eine päpstliche Approbation aber sei nicht zweckmäßig.

Die einzige selbständige Idee des Konsultors war folgende: Statt der Verbreitung des Priestermissionsbundes in allen deutschen Diözesen schlug er eine einmalige Kollekte unter den 40 000 Priestern Deutschlands vor. Er war überzeugt, daß der weitaus größere Teil des Klerus sein Scherflein geben werde, und zwar nicht nur einen Taler. Das Ergebnis der Kollekte sollte den Grundstock jenes Fonds zur Dotation der norddeutschen Missionen bilden, dessen Verteilung sich jedoch die Propaganda reservieren müsse<sup>36</sup>.

Am 9. November 1855 schickte P. de la Croix dieses Gutachten an die Propagandakongregation. Im Begleitbrief bemerkte er, daß er es auch seinem Generaloberen vorgelegt habe und dieser voll und ganz damit einverstanden sei<sup>37</sup>.

Anfang 1856, als Kardinal Costantino Patrizi schon die Ponenz für die nächste und entscheidende *Congregatio Generalis* vorbereitete, traf ein neuer Brief Bischof Brinkmanns in Rom ein. Er war an den Kardinalpräfecten gerichtet; denn inzwischen hatte Brinkmann erfahren, daß der Papst seinen Antrag der Propaganda übergeben hatte. Anlaß des neuen Schreibens war die Verbreitung des obenerwähnten Briefes des Vorstandes des Bonifatiusvereins, in welchem die Gründung des Priestermissionsbundes abgelehnt wurde. Brinkmann bemerkte dazu, es sei völlig ausgeschlossen, Bonifatiusverein und Priestermissionsbund zu verwechseln. Beide hätten zwar ein ähnliches, aber nicht das gleiche Ziel. Wenn noch irgend welche Unklarheiten hierüber bestünden, möge man ihm Gelegenheit geben, diese zu klären<sup>38</sup>.

Das war jedoch nach all dem eingegangenen Aktenmaterial nicht mehr nötig. Kardinal Costantino Patrizi bewies in der Ponenz, die er ausarbeitete und die diesmal gedruckt wurde, daß man sich in Rom durchaus über den Status quaestionis im klaren war. Das geht auch aus der Fragestellung hervor, die in der *Congregatio Generalis* vom 19. Mai 1856, der

<sup>36</sup> *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 265—275 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 116—123

<sup>37</sup> „L'ha esaminato il Rev. P. Generale, secondo il volere di V. Eccellenza, ed egli ne approva il concetto.“ *Acta* vol. 220 (1856) fol. 116

<sup>38</sup> A. Brinkmann an Prop. Münster, 12. 2. 1856: *Scritt. orig. rif.* vol. 981 (1856) fol. 271—272 v. *Acta* vol. 220 (1856) fol. 125—126

dritten, die sich mit der Approbation des Priestermissionsbundes befaßte, den Kardinälen vorgelegt wurde<sup>39</sup>.

Obwohl die Propaganda bisher die Initiative Brinkmanns stets wohlwollend aufgenommen und die päpstliche Bestätigung des Priestermissionsbundes bereits befürwortet hatte, hielt sie es jetzt nach erneuter, eingehender Beratung in Anbetracht der Meinung eines Großteiles des deutschen und österreichischen Episkopates und vor allem wegen der Bedenken des Vorstandes des Bonifatiusvereins nicht mehr für ratsam, den Priestermissionsbund vom Papst approbieren zu lassen. Statt dessen beschloß sie, die bereits in Deutschland und Österreich bestehenden Missionsvereine und den Bonifatiusverein durch die Apostolischen Nuntien erneut zu empfehlen und die Bischöfe um weitere Verbreitung derselben zu bitten. Die Entscheidung darüber, ob ein Drittel der Einnahmen des Ludwig-Missionsvereins den norddeutschen Missionen zugewendet werden solle, wurde aufgeschoben. Auf den Vorschlag des Konsultors P. de la Croix, eine einmalige Kollekte unter dem deutschen Klerus abzuhalten, gingen die Kardinäle nicht näher ein. In der Audienz vom 25. Mai bestätigte Pius IX. diese Beschlüsse<sup>40</sup>. Der Kardinalpräfekt bat den Nuntius in München, die deutschen Bischöfe über die römische Entscheidung zu unterrichten<sup>41</sup>.

Die Enttäuschung über die Ablehnung der päpstlichen Bestätigung seines Priestermissionsbundes blieb Weihbischof Anton Brinkmann erspart. Er starb unerwartet und so rasch am 7. Mai 1856 an einem Magenleiden, daß nicht einmal das Testament unterschrieben werden konnte, in welchem er den Bischof von Münster zu seinem Universalerben einsetzte mit der Verpflichtung jedoch, seinen ganzen Nachlaß dem Priestermissionsbund zuzuwenden<sup>42</sup>.

Mit dem negativen römischen Entscheid und dem Tode Brinkmanns war das weitere Schicksal des Priestermissionsbundes besiegelt. Er scheint sich langsam aufgelöst zu haben. Wenigstens hören wir nichts mehr von ihm. Nur die Propaganda mußte sich fünf Jahre später, in der *Congre-*

<sup>39</sup> Die ganze Ponzenz: *Acta* vol. 220 (1856) fol. 93—126. Die entscheidenden Fragen lauteten: „1) Se malgrado il sentimento espresso dalla maggioranza dei Vescovi della Germania in senso sfavorevole all'approvazione richiesta da Monsig. Brinkmann per la Società da lui iniziata, abbia questa ad approvarsi come egli desidera dalla S. Sede? et quatenus negative: 2) Se convenga almeno avvalorare e promuovere per parte della S. Sede le Società già esistenti in Germania in pro delle Missioni, raccomandando ai Vescovi di propagar sempre più nelle loro Diocesi quelle che vi sono già stabilite, non esclusa quella di Ecclesiastici proposta da Monsig. Suffraganeo di Münster?“

<sup>40</sup> *Acta* vol. 220 (1856) fol. 98—98 v

<sup>41</sup> „La S. C. non ha creduto spediente che si approvi formalmente la Società di cui si tratta.“ Prop. an Nuntius in München. 16. 7. 1856: *Lettere* vol. 347 (1856) fol. 369 v

<sup>42</sup> *Sonntagsblatt für katholische Christen*. Münster 18. 5. 1856. S. 307

*gatio Generalis* vom 21. März 1861, noch einmal mit ihm beschäftigen<sup>43</sup>. In einer *relatio verbalis* unterrichtete der Präfekt die anwesenden Kardinäle kurz über die vorausgegangenen Entscheidungen. Dann sagte er, der Papst habe ihm nun einen neuen Brief „vom Bischof von Münster“ überbringen lassen, der „im Dezember“ geschrieben worden sei, und den gleichen Brief habe der Bischof auch an ihn selbst gerichtet<sup>44</sup>. Der Absender bitte darin nochmals um die päpstliche Bestätigung des Priestermissionsbundes, da sonst die Gefahr bestehe, daß er sich wieder auflöse, obwohl er schon in vielen Diözesen verbreitet sei; viele Bischöfe hätten in letzter Zeit in Münster angefragt, ob denn der Priestermissionsbund nun eigentlich von Rom approbiert sei oder nicht. Schließlich antwortete der Schreiber des Briefes noch einmal auf die Vorwürfe, die von Seiten des Bonifatiusvereins gegen den Priestermissionsbund erhoben wurden.

Zu dieser Zeit befand sich gerade Bischof Paul Melchers von Osnabrück, der zugleich Pro-Vikar der nordischen Missionen in Deutschland und Dänemark war, in Rom. Ihn zog die Propaganda zu Rate. Bischof Melchers sprach sich eindeutig zugunsten des Priestermissionsbundes aus. Trotzdem gaben die Kardinäle auf die Frage: „Se debba approvarsi la Società di ecclesiastici istituita da Mons. Vescovo di Münster“ eine ausweichende Antwort: Sie wollten sich zunächst nach den Einnahmen des Priestermissionsbundes erkundigen, nach der Mitgliederzahl und nach der Meinung der Nuntien<sup>45</sup>. Aber diese Antwort hatte keine weiteren Folgen mehr.

<sup>43</sup> *Acta* vol. 225 (1861) fol. 127

<sup>44</sup> Diese beiden Briefe konnte ich im Propagandaarchiv nicht finden. Es ist nicht klar, von wem und wann sie geschrieben wurden. In der *relatio verbalis* ist keine Jahreszahl angegeben. Entweder handelt es sich um Briefe Brinkmanns vom Dezember 1855, die demnach irgendwo lange unbeachtet liegen geblieben waren, oder aber um Briefe von Bischof Johann Georg Müller von Münster, der sich mithin nach dem Tode seines Weihbischofs für den Priestermissionsbund einsetzte. Letzterer Theorie aber scheint die Bemerkung in der *relatio verbalis* zu widersprechen: „da lui fondata“ (die *Società di Ecclesiastici*), wenn es sich hier nicht um eine Verwechslung handelt.

<sup>45</sup> „Dilata et ad mentem: si domandi quanto si ottiene intanto dalle oblazioni in corso, non che il numero dei Preti ascritti e si senta il parere dei Nunzi.“

# ZUR ANPASSUNG DER STUDIENORDNUNG IN DEN MISSIONSSEMINARIEN \*

von *Amand Reuter OMI*

## 1. *Die Studienordnung im allgemeinen*

Wollte man die Vorschläge und Wünsche für die Anpassung der Studienordnung im allgemeinen bzw. des gesamten Lehrbetriebs in den Groß-Seminarien in den Missionen auf eine vereinfachte und leicht überspitzte Formel bringen, so würde dieselbe im Grunde gleich, nach Ländern und Völkern aber verschieden lauten, nämlich: In Japan so japanisch wie möglich, in Afrika so afrikanisch wie möglich! Auf den pflichtmäßigen Unterricht und seine Methode angewandt, stünde eine derartige Forderung in einem gewissen Gegensatz zu der Vorschrift des Kirchlichen Gesetzbuches, daß die Professoren der Philosophie und der Theologie sich bei ihren Forschungen und in den Vorlesungen unbedingt an die Methode, die Lehre und die Grundsätze des heiligen Thomas halten sollen<sup>17</sup>.

Die Überwindung dieses Gegensatzes scheint jedoch selbst im Rahmen der allgemeingültigen kirchlichen Vorschriften möglich zu sein, um so eher, als auch in den Missionen die scholastische Methode für brauchbar gehalten wird, während die durchaus nicht abgelehnte methodische Anpassung noch als sehr schwierig und in vieler Hinsicht nicht ungefährlich gilt. So spricht sich ein Gewährsmann aus dem geistig und kulturell eigenständigen indischen Raum für die Beibehaltung des Unterrichts in Philosophie und Theologie „nach dem Geiste des heiligen Thomas“ aus. Freilich müßte dabei der heilige Lehrer nach seinen eigenen Grundsätzen und Verhaltensweisen verstanden und nachgeahmt werden, nicht im Sinne einer festgefahrenen und unveränderlichen Methode, sondern nach den Erfordernissen der Zeit und der Menschen, denen die Offenbarungslehre nahegebracht werden soll. Außerdem setze die schulmäßige Erörterung und Vertiefung der Glaubenslehre voraus, daß dieselbe erst aus ihren Quellen, der Schrift und den Vätern, herausgearbeitet und in geeigneter Form zum Vortrag gebracht werde<sup>18</sup>. Die Form der Lehr-

\* vgl. ZMR 47 (1963) 25—32

<sup>17</sup> *Can.* 1366, § 2: „Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractant ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.“

<sup>18</sup> „Tradere philosophiam et theologiam secundum mentem S. Thomae etiam in India mihi retinendum videtur. Cavendum vero est ne doctrina Thomistica tradatur modo fixo et stereotypo, qui menti S. Thomae omnino est contrarius. S. Thomae principium nempe fuit ut explicationem doctrinae revelatae requisitis sui temporis adaptaret. Ulterius in memoria tenendum iuvat theologiam scholasticam esse reflexionem super doctrinam Scripturasticam et patristicam, quae prius bene proponenda est, antequam reflexio scholastica utilis evadere possit (*P. N.* 2865/160)

vermittlung im Seminarunterricht soll aber nach einer sehr zuständigen Erklärung des kirchlichen Standpunktes so beschaffen sein, daß sie zur Lehrverkündigung in den vielfältigen Formen der priesterlichen Tätigkeit nach der Seminarzeit vorbereitet und dazu überleitet<sup>19</sup>.

Eine Antwort aus Indonesien begründet die Beibehaltung der scholastischen Methode im Philosophie- und Theologieunterricht damit, daß eine geordnete und klare Lehre die unentbehrliche Grundlage für jede vernünftige Religion sei. Die orientalische Denkweise oder die sog. „östliche Philosophie“ ließe sich nur schwer in genaue Begriffe fassen und könne nach den am Ort gemachten Erfahrungen nicht einfachhin der Denkweise der westlichen Völker gegenübergestellt werden. Jedenfalls biete sie keine ausreichende Grundlage für eine wissenschaftliche Darstellung und Erklärung der katholischen Glaubenswahrheiten, wie sie auch keine hinreichend klaren Grundsätze für das sittliche Handeln aufweise, die als Unterbau für die Moraltheologie und als Hilfsmittel für ihren weiteren Ausbau verwandt werden könnten. Diese Denkweise, die sich auf Sinnbilder, Abbilder und Vorstellungsverknüpfungen stützt, sei oft viel zu verworren, als daß sie zum Verständnis der einen und objektiven Wahrheit hinführen könne. Deshalb erweise sich die Verwendung der scholastischen Methode als notwendig, da sie zu einer klaren und sachlichen Ausdrucksweise zwingt, zumal in einer Umwelt, die keine Gemeinsamkeit zwischen Glauben und Wissen anzuerkennen scheine. Überdies bestätige die Erfahrung, daß eine logische und systematische Art, Fragen zu stellen und zu lösen, im zuständigen Gebiet geschätzt werde und sehr begehrt sei.

Eine weitere Bemerkung desselben Gewährsmannes aus Indonesien betrifft den Ursprung oder die Herkunft der Unterschiede zwischen der östlichen und der westlichen Denkweise. Wenn diese nämlich auf die jeweils zugrunde liegenden religiösen Vorstellungen zurückzuführen wären (was untersucht werden müßte), so wäre es sinnlos, die mühsame Entwicklung noch einmal von den Anfängen an durchmachen zu wollen, die den Menscheng Geist unter dem Einfluß des Christentums bereits zu einer ziemlich großen Klarheit und Wahrheit im Denken geführt hat. Trotzdem müßte in jedem Falle geprüft werden, ob andere Kulturen auch ihren Beitrag leisten und zu weiteren Fortschritten verhelfen könnten. Zum Zweck einer wirksamen Ausbildung müßte umgekehrt aber auch die bevorzugte scholastische Methode immer wieder daraufhin überprüft werden, ob sie der Eigenbetätigung der Studenten genügend Raum lasse

<sup>19</sup> *Sedes Sapientiae*, Stat. Gen. art. 45, § 2: „Theologia sacra ita doceatur ut alumni doctrinam catholicam ex divinae revelationis fontibus abunde hauriant et perfecte noscant; sanam doctrinam in catechesibus, in sacris contionibus, in scriptis, in scholis et aliis ministeriis, apud quoscumque, sive rudiores sive cultiores nostrae aetatis homines, apte exponere, demonstrare atque tueri valeant.“

und tatsächlich auf Fragen angewandt werde, die in dem jeweiligen Lebenskreis von Belang seien<sup>20</sup>.

Allgemein gesehen, ist einerseits also Vorsicht geboten, damit nicht Dinge und Begriffe gleichgestellt und verwechselt werden, die in Wirklichkeit wesentliche Verschiedenheiten einschließen (wie beispielsweise ein einiger „Gott“, der aber nicht als Schöpfer-Gott verstanden und anerkannt wird)<sup>21</sup>. Andererseits ist eine Anpassung an die geistige Eigenart der Studenten sowie ihres Landes und Volkes möglich und wünschenswert, um den Unterricht anziehender und erfolgreicher zu gestalten und um mit Hilfe der Unterrichtsmethode die notwendige Lebensnähe im Groß-Seminar zu pflegen. Dabei wird die im „Westen“ bevorzugte theoretisch-abstrakte Denk- und Ausdrucksweise einer mehr praktisch-konkreten Darstellungsart Platz machen müssen, und die den verschiedenen Missionsvölkern eigene Vorliebe für bildhaftes Denken und gefühlsmäßige Erkenntnis wird sich wenigstens neben dem Intellektualismus oder gar Rationalismus westlicher Prägung zu behaupten suchen müssen — unbeschadet der von der Kirche und der scholastischen Methode geschätzten und erstrebten Wahrheit und Klarheit.

Eine derartige Anpassung der Lehr- und Lernweise setzt aber voraus — und das ist für die bald zu besprechende Angleichung des Bildungstoffes in den verschiedenen Fächern ebenso wichtig wie unerlässlich —, daß die Lehrer in den Groß-Seminarien ihre eigene Anpassung an Land und Volk, an Kultur und Geistesart des ihnen zugewiesenen Missionsgebietes schnell und gründlich genug vollziehen. Das verlangt nicht nur ein umfassendes persönliches Studium, zumal der einschlägigen Sprachen und Literaturen, sondern auch Umgang mit den eigenen Schülern und mit anerkannten Vertretern der Bildung und Wissenschaft des Landes, nebst einer ausreichenden Verbindung mit dem Missionsvolk durch Aushilfe in der Seelsorge.

Die Ausrichtung der Seminarstudien auf die spätere priesterliche Tätigkeit verlangt auch von den Studenten die Weiterführung der Anpassung an Land und Volk, die auf der Bildungsstufe des Klein-Seminars mittels der öffentlichen Studienprogramme oder durch ergänzende Vorschriften der zuständigen kirchlichen Obrigkeit grundgelegt war. Dafür werden empfohlen: das Studium der betreffenden Volkssprachen mit praktischen Übungen auf einer Missionsstation während der Ferien; Vertiefung der Kenntnisse in der etwaigen Bildungssprache des Landes nebst der dazu gehörigen Literatur und Geisteswelt; Übungen in Musik und Volksgesang mit dem Ziel der Belebung und Bereicherung des Gottesdienstes; Studien und Versuche einer zeit- und ortsgerechten liturgischen Erneuerung und Anpassung, die als ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Missionsarbeit

<sup>20</sup> P. N. 2865/60

<sup>21</sup> Vgl. beispielsweise E. GATHIER: *La pensée hindoue* (1960) 25 ff.

empfohlen wird<sup>22</sup>; Aneignung der dem eigenen Ritus entsprechenden Liturgie und Kultsprache (wie etwa in verschiedenen Gebieten Indiens), und was sonst unter pastoralen Gesichtspunkten notwendig oder nützlich erscheint und diesem Alter sowie der Bildungsstufe gemäß ist. Manche dieser einheimischen und missionarischen Bildungselemente lassen sich in die üblichen Studienprogramme einbeziehen, andere können Gegenstand von Arbeitsgemeinschaften und Sonderkursen sein, mit oder ohne Beteiligung von Professoren, aber im Einklang mit der Gesamtordnung des Seminars. Aufgeschlossenheit für die staatliche und gesellschaftliche Entwicklung des eigenen Volkes und Landes gehört ebenso in die Großseminarien in den Missionen wie ein lebhaftes Interesse für den Stand und die Geschiehe der Kirche im allgemeinen und im eigenen Lebensraum.

Ein weiterer und sehr wichtiger Gegenstand für eine ortsgerechte Anpassung der Studienordnung, vielleicht sogar ein unerlässliches Erfordernis für ihren Erfolg, ist das Textbuch in den Seminarien der Missionsländer. Die Art der Lehr- oder Handbücher hat nicht nur bestimmenden Einfluß auf die Methode von Unterricht und Privatstudium im allgemeinen, sondern auch auf die Behandlung der einzelnen Unterrichtsfächer. Im Hinblick darauf hat der Lehrkörper eines Seminars in Indien seine Antwort auf die Umfrage auf diesen einen Gegenstand beschränkt. Gewünscht wird ein brauchbares Textbuch für Theologie und Philosophie, das die Geistigkeit dieses Landes zum Hintergrund hat und die in den Lehrsätzen gegebenen Antworten oder Lösungen von daher verständlich und annehmbar macht. Deshalb sollen bei der Erklärung des Fragepunktes auch, und an gebührender Stelle, die Meinungen der großen Denker des Landes aufgeführt werden. Als Verfasser für solche Textbücher kommen demgemäß nur besondere Kenner der einschlägigen Philosophie in Frage, am ehesten also Einheimische<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Dazu finden sich Erklärungen und Anweisungen bei J. HOFINGER SJ, Bedeutung liturgischer Erziehung von Klerus und Volk für die Missionen. NZM 13 (1957) 176—190. Vgl. auch J. HIRTZ CSSp: Liturgische Ausbildung in den Missionsseminaren, in: *Mission und Liturgie*. Der Kongreß von Nimwegen 1959 (Mainz 1960) 175—180. Ebenso einige Beiträge zum missionskatechetischen Kongreß von Eichstätt, 1960: J. BLOMJOUS PA: Grundsätzliches Zueinander von missionarischer Glaubensverkündigung und missionarischem Gottesdienst; K. WEBER SVD: Um eine katechetisch wirksame Gestaltung der Meßfeier. In: *Katechetik heute*, 211—222; 223—234

<sup>23</sup> P. N. 2865/60: "In their view, what is needed now is a suitable text-book of theology and philosophy written in the Indian background. Some experts in Indian philosophy should be chosen to compose such text-book." — "Materiae omnes tradi debent cum referentia abundanter sufficienti ad conditiones culturales, tam generales quam proprias cuique nationi. Deficientibus in hoc aspectu manualibus, eruditio et experientia professorum suppleant. Plena solutio non habebitur dum huiusmodi manualia pro scholis ab ipsis indigenis pro indigenis parentur." (*ibid.*)

Der wesentliche Inhalt der Textbücher soll die unverfälschte, für die ganze Welt gemeinsame kirchliche Lehre sein, deren einzelne Teile jedoch nicht alle gleich wichtig sind und darum auch nicht alle mit der gleichen Ausführlichkeit behandelt zu werden brauchen. Die dadurch möglichen Einsparungen erleichtern das Eingehen auf die örtlich wichtigeren Fragen und die entsprechenden Auseinandersetzungen. Weil diese aber von Gebiet zu Gebiet verschieden sind, kann es kein einheitliches Textbuch für alle Groß-Seminarien in den Missionen geben, sondern jeweils nur für bestimmte größere Kulturräume mit einem gemeinsamen geistigen Hintergrund. Die besondere, ortsgebundene Aufgabe dieser Textbücher schließt nicht aus, daß sie in der herkömmlichen scholastischen Form abgefaßt werden, sofern sie Zeichen einer echten Anpassung aufweist. Unter solchen Voraussetzungen ist auch Latein als Sprache für die wichtigeren Textbücher durchaus vertretbar und wird von manchen bevorzugt<sup>24</sup>.

Eine letzte Frage allgemeiner Art, die für die Anpassung der Lehrmethode nicht ohne Belang ist, betrifft die Unterrichtssprache in den Groß-Seminarien in den Missionen, genauer gesagt, den Gebrauch des Lateins als Unterrichtssprache. Soweit die eingesandten Vorschläge darauf eingehen, ist nirgendwo eine grundsätzliche oder gänzliche Ablehnung des Lateins anzutreffen, das als Kultsprache des römischen Ritus auch in den meisten Missionsgebieten eine Stellung einnimmt, aus der sich unausweichliche Folgerungen für die Ausbildung der zukünftigen Priester und Seelsorger ergeben, und damit auch für den Seminarunterricht. Aber auch unabhängig davon ist Latein als Unterrichtssprache in manchen Gebieten schon deshalb unentbehrlich, weil es wenigstens zur Zeit noch durch keine ausreichend verbreitete und entwickelte Landessprache ersetzt werden könnte. Wo dagegen eine moderne Fremdsprache als Bildungssprache eingeführt oder beibehalten ist, wie Englisch in manchen Gebieten des Ostens, ist der Wunsch geäußert worden, diese Sprache auch für die Hauptfächer in Philosophie und Theologie verwenden zu können, freilich so, daß Latein seinen Platz behält für das notwendige Quellenstudium, sei es in den gewöhnlichen Vorlesungen, sei es in entsprechenden Sonderkursen<sup>25</sup>. Umgekehrt sprechen sich auch Verteidiger des Lateins für die Möglichkeit aus, längere Erklärungen in Philosophie und Theologie in der modernen Bildungssprache geben zu können, was auf eine

<sup>24</sup> Vgl. JOH. HOFINGER SJ: Das Problem des Textbuchs in Seminarien der Missionsländer, NZM 12 (1956) 46—63, gelegentlich der Neuauflage der *Theses dogmaticae* von P. MAURUS HEINRICHS OFM

<sup>25</sup> "The English language should be used in place of Latin in the major courses. To allow that the students do not lose familiarity with Latin, there should be frequent use of Latin sources both in the ordinary classes of Philosophy and Theology as well as in special courses of readings from Ecclesiastical authors". (P. N. 2865/60)

sinngemäße Anwendung und ortsbedingte Ausdehnung der für Ordensseminarien gültigen Vorschrift hinausliefe<sup>26</sup>.

Soweit nicht Ergänzungsfächer und Übungskurse in der Volks- oder Landessprache diesen Zweck erfüllen, müssen die Seminaristen dazu angehalten werden, selbst den Unterrichtsstoff in die Denk- und Ausdrucksweise des Missionsvolkes zu übersetzen und sich durch persönliche Versuche in den Stand zu setzen, das Glaubensgut verständlich und nutzbringend weiterzugeben, und zwar an die Gebildeten wie an die Ungebildeten.<sup>27</sup>

## 2. Die einzelnen Lehrgänge und Unterrichtsfächer

Die Vorschläge zur Anpassung der Lehrpläne in Philosophie und Theologie oder auch einzelner Fächer und Traktate stellen sich zum Teil als Ergänzungen und Anwendungen der bereits aufgeführten allgemeinen Wünsche und Hinweise dar, zum Teil sind sie unmittelbare und ins einzelne gehende Antworten auf die römische Umfrage, die zu zeigen suchen, wie man auf dieser Bildungsstufe die Geschichte und Kultur des Landes in den Lehrstoff miteinbeziehen könne bei gleichzeitiger Verminderung der landesfremden Bildungselemente. Insbesondere ist zu bemerken, daß Vorschläge für die Anpassung von Unterrichtsfächern auch für eine entsprechende Umgestaltung der Lehr- oder Handbücher gelten.

<sup>26</sup> *Sedes Sapientiae*, Stat. Gen., art 44, § 2, n. 2; art. 45, § 5: „...methodo scholastica et lingua latina, exceptis, si ex paedagogica ratione opportunaevisae fuerint, brevibus interpretationibus quae lingua patria fieri possunt.“

<sup>27</sup> Die schon früher zitierte Antwort aus Indonesien enthält die folgenden Äußerungen zur sprachlichen Anpassung: „Etiam in missionibus exigi debet usus satis facilis linguae Latinae. Cum insuper methodus scholastica aliquomodo cum usu linguae cohaereat, lingua Latina magis adaptata videtur instructioni de rebus philosophicis et theologicis dogmaticis. Secus existit periculum ne deveniamus ad gradum doctrinae magis catecheticum quam theologicum.“

Si tamen adsit lingua propria vel aliqua lingua moderna quae satis evoluta est ut ideas scientificas et notiones speculativas exprimat, lingua Latina non semper et pro omni materia ut vehiculum urgenda videtur. Praesertim in theologia morali et pastorali multae res tantum bene et practice explicari possunt in lingua vernacula. Et in genere alumni bene addiscere debent quomodo veritates christianas clare et exacte in propria lingua expriment.

Addere liceat quod pro sufficienti formatione intellectuali et spirituali sacerdotum omnino desideratur ut seminaristae, praeter vernaculam et Latinam linguam, saltem unam linguam modernam facile legere possint“ (*P. N.* 2865/60). — In diesem Zusammenhang ist der Hinweis angebracht auf eine Denkschrift im Propagandaarchiv, über die P. JOSEF METZLER OMI in dieser Zeitschrift berichtet hat: „Missionsseminarien und Missionskollegien. Ein Plan zur Förderung des einheimischen Klerus um das Jahr 1805, ZMR 44 (1960) 257—271, besonders S. 269, wo vermerkt ist, daß die theologischen Traktate den ortsgebundenen Umständen anzupassen und auf die Widerlegung abergläubischer Anschauungen auszurichten sind. „Deshalb müssen jene Traktate mit Vorzug behandelt werden, die der Überwindung des Aberglaubens besonders dienen. Diese Traktate sind in der Muttersprache der Alumnus zu geben.“

a) *Das Studium der Philosophie* — Ein Korrespondent aus Indien betont zunächst, daß die Beschäftigung mit Philosophie die ganze Kraft und Aufmerksamkeit der Studenten benötige, und daß deshalb der Lehrgang in Philosophie von den klassischen Studien zu trennen sei und umgekehrt. Das schließt jedoch nicht aus, daß die theoretische und praktische Beschäftigung mit Gegenständen, die eine große Bedeutung für die spätere Seelsorgstätigkeit haben, auch während des Philosophiestudiums weitergeführt wird: einheimische Sprachen, Musik und Gesang, Liturgie und Kunst. Übungen in diesen Fächern können neben dem eigentlichen Unterricht herlaufen. Ähnliches gilt von der Erweiterung und Vertiefung der Kulturgeschichte des Landes, für die sich Sonderkurse und auf den allgemeinen Unterricht abgestimmte Vorträge, auch durch besonders zuständige Laien, empfehlen.

Das Studium der Kultur von Land und Volk, mit dem Blick auf die zugrunde liegenden religiösen, philosophischen und künstlerischen Vorstellungen und Grundsätze, soll nicht in Form einer zweckfreien Altertumsbetrachtung verlaufen, sondern soll dazu helfen, die geistige Lage und die Kultur der Gegenwart mit ihren eigentümlichen Strömungen besser zu verstehen und wirksamer zu beeinflussen. Die Kirche und ihre Vertreter haben nämlich die Aufgabe, eine geistige, religiöse und künstlerische Entwicklung zu fördern, die einerseits mit der Vergangenheit von Land und Volk in lebendiger Verbindung steht, andererseits die Geister und Herzen bereit macht für die Aufnahme der christlichen Wahrheit.

In diesem Zusammenhang wird auf die Tatsache verwiesen, der in neuerer Zeit Papst Pius XII. besonders beredten Ausdruck verliehen hat: daß die Kirche von den Anfängen an die Kultur- und Geisteswerte der verschiedenen Missionsvölker nicht nur geschont und erhalten, sondern auch übernommen und durch christliche Veredelung zu einer Vollendung geführt hat, die sie von sich aus niemals erreicht hätten. So ist es auch heute noch ihre Aufgabe und liebende Sorge, Christen heranzubilden, die echte Kinder und Bürger ihres Landes und Volkes bleiben. Deshalb wird die Kirche auch kümmerliche oder verkümmerte Ansätze von völkischer Geistigkeit und Kultur nicht übersehen oder vernachlässigen, sondern zu verstehen und in christlichem Geiste zu veredeln suchen, und zwar auch heute noch mit Gewinn für sich selber<sup>28</sup>. Dagegen wird sie keine Gering-

<sup>28</sup> *Summi Pontificatus*, AAS 1939, 429; *Evangelii praecones*, AAS 1951, 521—523. — Dazu ein Kommentar aus Afrika: "In the course of her history she (the Church) has also purged and perfected many pagan philosophies. Is it too much to expect that she will investigate the rudimentary philosophies of Africa, interpret them sympathetically and give them a christian meaning? Perhaps the African approach may serve to make abstract Scholastic philosophy more attractive and more assimilable. After all, the task of missionaries is to evangelize and not to europeanize. The Gospel itself rests on a tradition which is both independent of Hellenism and different from Aristotelianism". (*P. N.* 265/60).

schätzung oder Verächtlichmachung der einheimischen Kulturen dulden und kulturbedingten Gegensätzlichkeiten zwischen den christlichen und heidnischen Bürgern desselben Landes und Volkes entgegenwirken. Gegenseitige Achtung und Duldung, ohne Verkürzung der Wahrheit und der sittlichen Forderungen des Christentums, müssen das menschliche und bürgerliche Verhalten bestimmen, auch anderen religiösen oder christlichen Gemeinschaften gegenüber.

Wenn deshalb von verschiedenen Seiten die Aufnahme der landeseigenen Philosophie in den Lehrplan der Groß-Seminarien in den Missionen gefordert wird, so ist andererseits aber auch eine Abwertung oder Verdrängung der überkommenen christlichen und scholastischen Philosophie zu vermeiden. Die Klugheit scheint sogar zu verlangen, daß die Seminaristen erst nach einer sorgfältigen Schulung in christlicher Philosophie mit den Einzelheiten der völkischen Systeme bekannt gemacht werden<sup>29</sup>.

Für eine wirksame Anpassung des philosophischen Unterrichts werden verschiedene Möglichkeiten aufgezeigt. Wo eine einheimische Philosophie nicht vorhanden ist oder noch nicht bewältigt werden kann, kann und soll wenigstens versucht werden, den Unterricht in scholastischer Philosophie ansprechender und nützlicher zu gestalten durch Behandlung von Fächern und Lehrpunkten, die Bedeutung für das praktische Leben haben, wie Politik und Volkswirtschaft und vor allem Sozialwissenschaft. Auch geeignete Verbindungen von Unterrichtsfächern können sehr vorteilhaft wirken; so das Studium der politischen Theorien in Verbindung mit

<sup>29</sup> Dem diesbezüglichen Hinweis geht eine sehr nachdrückliche Warnung vor ungeeigneten Vergleichen zwischen östlicher und westlicher Philosophie voraus: „Iuvat animadvertere comparationes, quae in praesentiarum frequenter instituntur inter ‚philosophiam occidentalem‘ et ‚philosophiam orientalem‘, plerumque non tantum imprudenti generalizatione, sed et iniusta insinuatione a veritate deficere. Nam alii comparant solummodo valles mediocres philosophiae occidentalis — ignorando vertices philosophiae christianae — cum vertice philosophiae orientalis; dum alii comparationem statuunt inter limitationes unius, abstrahendo ab eius veritate, cum perfectionibus alterius, ignorando eius errores; et non pauci sic comparationem faciunt ut considerent ex una parte philosophiam Occidentis stricte dictam — opus rationale rationis naturalis, missis Occidentis theologis, moralistis, mysticis, etc. — et ponant in altero termino comparationis philosophiam orientalem latissime dictam — includendo species theologiae, mysticae, etc. — quales ibi inveniuntur permixtae paucis elementis philosophiae stricte dictae.

In specie, omnino fallax est antithesis trita: Philosophia occidentalis incipit ab experientia sensibili; philosophia orientis, ab Absoluto; ergo apparet huius superioritas. Nam, praeter ambiguitates modo notatas, accedit quod nulla philosophia humana stricte dicta incipere ullo modo valet ab Absoluto. Immo, tentamen — quod ceterum apud philosophos tam occidentales quam orientales invenire est — quendam superbiam spiritus saltem doctrinalem sapit“.

 (*ibid*)

Philosophiegeschichte oder der Pädagogik in Verbindung mit Psychologie und deren Auswirkungen auf die Katechetik <sup>30</sup>.

Die Einbeziehung der landeseigenen Philosophie in den Seminarunterricht kann wiederum auf verschiedene Weisen erfolgen: einmal durch die mit der nötigen Vorsicht gepaarte Verwendung von einheimischen Vorstellungen und Begriffen ähnlicher Art und Bedeutung; mit ihrer Hilfe wird den Studenten die kirchliche Lehre leichter vermittelt und eine spätere Auswertung dieser Lehre zugunsten des Missionsvolkes nutzbringender gemacht. Ein anderer, nicht unbedingt getrennter Weg ist die systematische Behandlung und sachlich-kritische Bewertung der einheimischen Philosophie, entweder vermittels zusätzlicher Fächer (die manchenorts sogar als Hauptfächer gewünscht werden <sup>31</sup>) oder durch Hereinnahme einheimischen Lehrpunkte in die üblichen Unterrichtsfächer und Traktate, insbesondere bei der Erklärung des Fragepunktes (*status quaestionis*), sowie durch Anhänge und Nachträge (*Corollaria* und *Scholialia*). Ein besonders günstiger Ort für Anpassung ist die Philosophiegeschichte, die in ihrer europäischen Ausgabe manches enthält, was für die Missionen entbehrlich ist und durch einheimische Elemente ersetzt werden kann.

b) *Das Theologiestudium* — Wie eingangs bemerkt wurde, soll auch und gerade der Lehrplan der Theologie für die Kleriker in den Missionen im wesentlichen derselbe sein wie anderswo. Das wird durch eine möglichst genaue Befolgung der diesbezüglichen kirchlichen Vorschriften am sichersten erreicht. Das Theologiestudium soll deshalb auch in den Missionen nicht auf die spekulative Durchdringung und Erörterung der Glaubenswahrheiten verzichten, obwohl man gerade dort besondere

<sup>30</sup> So ein Vorschlag aus Südafrika: "The professor of Ethics can make use of the same method. While he introduces his students to the principles of Moral Philosophy he can arouse their interest and broaden their horizons by investigating the various social systems propounded, say, from Auguste Comte to the present day. In view of the interest taken in Communism and the importance for the Church of all its implications it goes without saying that the system should be studied in detail. In fact, the scholarly analysis should be supplemented by a special seminar for the study of Communistic tactics and influences in the missionary territory". (*ibid*)

<sup>31</sup> Vorschläge dieser Art kommen am ehesten aus Gebieten, die eine hochentwickelte Kultur und Philosophie aufweisen, wie der indische Raum: "The Philosophy course should not only ground the student in Christian Philosophy but make him also very conversant with Hindu and Buddhist Philosophy in their historical and systematic aspects. This will allow him to understand the cultural milieu and enter into dialogue with the non-Christian élite.

For this purpose courses in Hindu and Buddhist Philosophy should be raised to the status of major courses. Certain sections of Scholastic Philosophy, less important for the Orient, could be eliminated; the History of Western Philosophy, especially Ancient and Medieval, could be greatly reduced to the dimensions of a general survey". (*ibid*)

Systeme oder „Schulmeinungen“ nicht aufzwingen soll. Durch Verzicht auf derartige umstrittene Bestandteile werden Raum und Zeit gewonnen für andere Fächer und Übungen, die im Hinblick auf die spätere Missionsarbeit und Seelsorge wichtiger und nützlicher sind.

Als weiteres Mittel zur Verbesserung und Erleichterung des Theologiestudiums wird das Bemühen um größere Einheit und Einheitlichkeit des Unterrichts genannt, beispielsweise durch Verbindung von Patrologie und Kirchengeschichte. Überhaupt sollte die übliche Abkapselung der einzelnen Fächer überwunden werden. Die durch bessere Anordnung und Verbindung der verwandten Unterrichtsstoffe eingesparte Zeit könnte für Lesung der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und wenigstens eines großen Theologen der Scholastik verwandt werden. Denn nur durch eine solche persönliche Verbindung mit den Quellen kann das nötige Interesse und eine wirkliche Beherrschung der Theologie erreicht werden<sup>32</sup>.

Hinsichtlich der einzelnen theologischen Unterrichtsfächer ist gerade in den Missionen mit ihrem Bedürfnis nach Anpassung das Studium der Heiligen Schrift an erster Stelle zu nennen, und zwar sowohl die Einleitungswissenschaft (die sich auch mit den „heiligen Büchern“ anderer Religionsgemeinschaften auseinandersetzen muß, beispielsweise des Islam) als auch die eigentliche Schrifterklärung und die biblische Theologie. Dieses Studium sollte von regelmäßiger und verständiger Lesung der Heiligen Schrift begleitet sein, weil sich damit der Weg auftut für eine spätere volksnahe Glaubensverkündigung in Predigt und Katechese. Über die heiligen Bücher offenbaren sich die göttlichen Heilswahrheiten in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit und in ihrem Einfluß auf das persönliche Leben der Menschen. Die Art und Weise der Heiligen Schrift scheint zudem der Geistesart und der Denkweise zumal der östlichen Völker näher und geläufiger zu sein und bildet so eine gangbare Brücke von der natürlichen Religiosität zur Erfassung der Offenbarungswahrheiten und zur übernatürlichen Verbindung mit Gott. Für die Anordnung der einschlägigen Kurse, ihre Trennung oder Verbindung, werden keine festen Regeln angegeben. Die biblischen Sprachen werden für die Allgemeinheit nicht als sonderlich nützlich betrachtet und könnten durch einheimische „heilige“ oder klassische Sprachen ersetzt werden<sup>33</sup>. Den Hauptanteil am Schriftstudium sollten die Evangelien und die Briefe des heiligen Paulus haben wegen ihrer unmittelbaren Bedeutung für das persönliche Leben und die Seelsorgstätigkeit des Priesters.

Fundamentaltheologie und Dogmatik müssen missionsgerecht gelehrt und gelernt werden, das heißt, auf dem Hintergrund der

<sup>32</sup> Vorschläge und Bemerkungen aus Südafrika: "As far as the syllabus for theological studies is concerned, there is ample room for change, adaptation to modern requirements and greater unity" . . . (P. N. 2865/60)

<sup>33</sup> Dieser Vorschlag kommt aus verschiedenen Seminarrien des Orients, z. B.: "Courses in Oriental Classical languages could provide convenient alternatives for Hebrew and Greek". (*ibid*)

religiösen Lage von Land und Volk. Hier sollen nicht nur die vorherrschenden Irrtümer, die Einfluß auf die religiösen Anschauungen und die entsprechenden praktischen Bemühungen ausüben, behandelt werden, sondern auch die positiven Werte, die in die katholische Lehre miteinzubauen sind. Eine derartige Lehrweise setzt eine gründliche und umfassende Kenntnis der örtlichen Religionen und ihrer Heilelemente voraus, die in zusammenhängender Form in der Religionsgeschichte zu vermitteln sind. Außerdem müssen die örtlichen Elemente in den einschlägigen Lehrstücken, besonders bei der Darstellung und Widerlegung der abweichenden Meinungen und Ketzereien berücksichtigt werden. Für den positiven Beweis ist der Heiligen Schrift und den Vätern der gebührende Platz einzuräumen.

Ein besonders wichtiger Lehrgegenstand ist die *Kirche*, sowohl in ihrer dogmatischen Bedeutung als Heilsvermittlerin und Hüterin der Wahrheit als auch in ihrer geschichtlichen Erscheinung und Wirksamkeit. Dabei soll der Kirchen- und Missionsgeschichte des Gebietes genügend Raum gegeben werden. Stattdessen können andere Teile kürzer und zusammenfassend behandelt werden, wie übrigens auch Irrlehren und sonstige Erscheinungen, die keine entsprechende Bedeutung für die Entwicklung der kirchlichen Lehre und für die religiösen Vorstellungen und Bewegungen der Zeit haben (wie das ähnlich auch von den verschiedenen philosophischen Systemen gilt).

Große Möglichkeiten für eine Anpassung an Land und Volk bietet sodann der Unterricht in Moral- und Pastoraltheologie, nicht nur in der Methode (durch Eingehen auf die vorherrschende Denkweise und die praktischen Neigungen des Missionsvolkes), sondern auch in der Auswahl der Gegenstände. So können und sollen z. B. bei der Behandlung des siebten Gebotes oder der Gerechtigkeit viele sachliche Elemente, die aus westlichen Gesetzen und Gewohnheiten entnommen sind, durch die Rechtsvorschriften und Gepflogenheiten des Missionslandes ersetzt und ergänzt werden. Solche einheimische Elemente sind im Lichte der christlichen Grundsätze zu bewerten und entsprechend zu behandeln: Einzelne mögen annehmbar sein, andere müssen abgelehnt werden, andere wieder können umgeprägt bzw. verchristlicht werden. Besondere Bedeutung kommt den naturrechtlichen Bestimmungen über Ehe und Familie sowie den einheimischen Bräuchen zu, die mit diesen Einrichtungen zusammenhängen und ebenfalls eine christliche Bewertung und Aussonderung erfahren müssen<sup>84</sup>.

Das ohnehin praktisch ausgerichtete Kirchenrecht ist gleichfalls unter missionarischen Gesichtspunkten zu behandeln, mit Berücksichtigung

<sup>84</sup> Vgl. beispielsweise A. REUTER OMI: *Matrimonia Indigenarum in Africa Australi secundum leges et consuetudines*, *Euntes docete* 10 (1957), 244—263; D e r s.: Der Rechtscharakter der Eingeborenen-Ehen in Südafrika, *ZMR* 1961, 104—119; 253—268. — Vgl. auch das erfolgreiche Handbuch für die „Missionspfarreien“ in Texas: *Pastoral Spanish*, by ALPHONSE SIMON OMI (3. Aufl. 1962)

der im Gebiete gültigen Vorschriften über Kirche und Schule, Verträge und Besitzverhältnisse und was sonst von Nutzen sein mag. Ein besonderer Platz gebührt den Vorschriften und Vollmachten, die von der obersten Missionsbehörde in Rom ausgehen.

Ansätze für ortsgerechte Anpassung beziehungsweise Verchristlichung bieten auch Aszetik und Mystik, die als Fülle des christlichen Lebens in den Lehrplan einbezogen sein sollen<sup>35</sup>. Nur erwähnt seien noch einmal Katechetik<sup>36</sup> und Liturgik nebst christlicher Kunst<sup>37</sup>.

c) *Pastoraljahr und Spezialstudien* — Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, ist in den Antworten auf die römische Umfrage zum mindesten für die Groß-Seminarien in den Missionen viel mehr von Zugaben und Erweiterungen der Lehrpläne die Rede als von Kürzungen oder Auslassungen. Das scheint nicht nur den heutigen Erfordernissen einer erfolgreichen Missionsarbeit angemessener zu sein, sondern auch dem schon erwähnten Grundsatz, daß den Klerikern in den Missionen

<sup>35</sup> "Steeped in the spirit of Revelation, a positive Christian morality will lead naturally to the principles of Christian perfection. In this setting Ascetical and Mystical Theology will appear as part of our Christian inheritance and not a special science reserved for chosen souls. And, since all are called to perfection, the course in Ascetical and Mystical Theology should be lengthened and pursued as a science of general application" *P. N. 2865/60*). — Als Beispiel für eine hochstehende natürliche Moral und Spiritualität, die zu Christus hinführt, kann die Lehre des Konfuzius gelten. Vgl. S. LOKUANG: *La Sapienza dei Cinesi* (Roma 1945) 105: „Tutta la dottrina confuciana è animata dallo spirito della carità. Il modello di questo spirito è il Cielo che nell'ordinare gli esseri creati manifesta il fine di conservare e di produrre la vita negli esseri viventi e specialmente negli uomini...“

<sup>36</sup> Vgl. den Vortrag von P. J. HOFINGER SJ auf der missionskatechetischen Tagung von Eichstätt, 1960: „Die katechetische Ausbildung der Priestermissionare“, in: *Katechetik heute*, 291—300

<sup>37</sup> Dazu Stimmen aus Indien: "Mission Catechetics and Mission Liturgy courses should be developed as integral parts of the curriculum". — „Quoad *Liturgiam* convenit ut scientificae et historice bene doceatur. Praesertim huiusmodi profunda cognitio Liturgiae necessaria est ad desideratam adaptationem quoad ritus et caerimonias. Bene notarunt Liturgistae fidelium disunctionem a cultu publico Ecclesiastico effectum esse ignorantiae et inadaequatae praesentationis Mysterii Liturgici. Ex hoc defectu cognitionis Mysterii Liturgici profluit illud factum Novarum Devotionum, quia Symboli Liturgici non adaequabant subiectivas internas dispositiones fidelium. Nunc vero plures ritus, caerimoniae, symbolicae actiones non bene respondent dispositionibus subiectivis indigenarum et aliquando sensum religiosum inhibere vel mutilare possunt. Hac de causa sacerdotes bene modum indigenam sensus pietatis et religionis exprimentis cognoscere debent, ut postea mediante scientia historiae liturgiae possint adaptare hos nativos modos necessitatibus religiosis Liturgiae Catholicae. Nec inconsiderate sese inferant in mores fidelium locales in hac re. Quoad Musicam et Artem Sacram alumnis dentur lectiones bene adaptatae moribus et spiritui locali indigenarum...“ (*P. N. 2865/60*)

dieselbe Berufsausbildung geboten werden muß wie ihren Altersgenossen in anderen Ländern und Völkern.

So stellt sich fast unausweichlich die weitere Frage, ob und wie die zusätzlichen Lehrgegenstände in die üblichen Stundenpläne und Vorlesungen aufgenommen werden können ohne eine untragbare Überlastung der Studienordnung und eine ebenso unerwünschte Überforderung der Studenten. Als gemeinhin bessere Lösung wird ein zusätzliches Studienjahr vorgeschlagen, entweder als fünftes Theologiejahr im eigentlichen Seminarkursus, oder als theoretisch-praktisches Einführungsjahr in die Missionsarbeit und Seelsorge, also nach dem Abschluß der Seminarstudien und dem Empfang der heiligen Weihen. Als Muster dafür kann das im Anschluß an die Apostolische Konstitution *Sedes Sapientiae* für junge Ordenspriester vorgeschriebene Pastoraljahr gelten<sup>38</sup>, das auch für Missionare aus dem Ordensstand verbindlich ist und sowohl in der Heimat als auf dem Missionsfeld gemacht werden kann. Solange für ein solches Pastoraljahr keine allgemeingültigen Vorschriften erlassen sind, steht es im Ermessen der Missionsbischöfe, dasselbe für ihre jungen Priester einzuführen und die Lehrpläne dafür festzusetzen.

Die Erfordernisse einer orts- und zeitgemäßen Seelsorge und einer auf diese ausgerichteten Priesterausbildung in den Missionen scheinen außerdem zu verlangen, daß ausgewählten Kandidaten die Gelegenheit zu Spezialstudien nach der Seminarzeit geboten wird, sei es außerhalb des Missionsgebietes, sei es an besonderen Hochschulen, die für die notwendige Weiterbildung vor allem der Lehrer und Erzieher des Missionsklerus errichtet werden. Denn auch für diese anspruchsvolleren und wichtigen Sonderaufgaben sollen nach dem ausdrücklichen Willen der Päpste die einheimischen Priester entsprechend ihrer Eignung herangebildet und eingesetzt werden<sup>39</sup>. In jedem Falle aber ist dafür Sorge zu tragen, daß die notwendigen Spezialstudien auch eine Erweiterung und Vertiefung der Kenntnisse von Land und Volk einschließen — im Sinne und zum Zwecke der hier beschriebenen Anpassung der Studienordnung in den Missionsseminarien, in denen die gleichfalls von den Päpsten empfoh-

<sup>38</sup> AAS 48 (1956) 364: „Quam doctrinalem de re apostolica institutionem et formationem, ut usu et experientia firmetur, practica quoque, quae dicitur, per gradus sapienter progrediens prudenterque moderanda exercitatio comitetur oportet, quam peculiari deinde post adeptum sacerdotium tirocinio peritissimis viris sive doctrina sive consilio et exemplo moderantibus, exercendam et perficiendam esse volumus, et studiis sacris nunquam intermissis, continuo solidandam“. — Vgl. Stat. Gen. adnexa, art. 48.

<sup>39</sup> JOHANNES XXIII. in der Enzyklika *Princeps Pastorum*, mit Berufung auf seine Vorgänger, die sich für eine gleichwertige Ausbildung und gleichmäßig vorbildliche Gesinnung und Haltung des Priesternachwuchses aus und in den Missionen ausgesprochen haben. — AAS 51 (1959) 841

lene und geförderte Missionswissenschaft ihre erste und natürlichste Pflegestätte haben sollte <sup>40</sup>.

Nachwort: „*Missionsseminarien*“ außerhalb der Missionen

Zum Schluß der Ausführungen sei ein vergleichender Hinweis gestattet auf die zahlreichen Seminarien in den älteren christlichen Ländern, in denen ebenfalls Glaubensboten und Seelsorger für die Missionen ausgebildet werden. Eine Anzahl dieser Lehranstalten bereitet gleichzeitig auch für Aufgaben in der Heimat vor; andere dienen ausschließlich der Ausbildung zukünftiger Heidenmissionare. Jedoch geschieht diese Ausbildung nur selten im Hinblick auf ein einziges Missionsgebiet. Daraus folgt, daß sich die mitgeteilten Vorschläge in keinem Falle uneingeschränkt auf Missionsseminarien außerhalb der Missionen übertragen lassen.

Eins freilich können und sollten alle derartigen Seminarien pflegen: einen echten Missionsgeist, der auch die Form einer ebenso echten Missionsbegeisterung annehmen mag, die sich als wertvolle geistliche Hilfe für die Überwindung von Schwierigkeiten im Studium auswirken kann. In den Klein-Seminarien oder Missionsschulen, die ihre Lehrpläne meistens, und aus guten Gründen, nach den staatlichen Studienprogrammen ausrichten, bleibt als Nahrung für den Missionsgeist eine dem Alter und Bildungsgrad der Studenten angepaßte Missionskunde, entweder in Verbindung mit dem Religionsunterricht, oder durch mehr oder weniger regelmäßige Missionsvorträge, wozu die Besuche von Missionaren Anreiz und Gelegenheit bieten. In den Groß-Seminarien oder Scholastikaten sollte diese Aufgabe von der Missionswissenschaft erfüllt werden. Ein guter und notwendiger Kursus in dieser Wissenschaft verlangt naturgemäß einen Fachprofessor, für dessen Ausbildung entsprechende Institute an kirchlichen und staatlichen Hochschulen zur Verfügung stehen. Weitere Möglichkeiten für eine missionsgerechte Seminarbildung bieten sich bei der Behandlung von theologischen Fächern, wie Missionsgeschichte in Verbindung mit Kirchengeschichte, Religionswissenschaft in Verbindung mit Fundamentaltheologie und Dogmatik. Ebenso lassen sich in der Philosophiegeschichte Ausblicke auf die Geisteswelt in den Missionen geben, wie sich auch in Moralthologie und Ethik Beispiele aus Missionsländern für die Erläuterung der christlichen Prinzipien und der Forderungen des Naturrechts verwenden lassen. Dadurch wird das Urteilsvermögen der Seminaristen geschärft und die Beobachtungsgabe angeregt, die ein wertvolles persönliches Hilfsmittel für die Arbeit auf dem Missionsfelde ist. Auch Sprachstudien, Gesang und Musik, Liturgie und kirchliche Kunst können in den Seminarien in der Heimat als Mittel für eine entferntere Missionsvorbereitung von Nutzen sein, dazu Unterricht und Übungen in Pädagogik und Katechetik.

<sup>40</sup> Ebda 843. — Vgl. auch *Catholic Bishops' Conference of India, Report of the Meetings of the Working and Standing Committees, Bangalore 1957, 55—58*

## DIE FRAU UND MUTTER IM MELANESISCHEN RAUM\*

von Carl Laufer MSC

### III.

Charakterlich total verschieden von den etwas schwerfälligen und robusten Baining der Berge sind ihre südöstlichen Nachbarn am Strande der Weiten Bucht, die agilen und leicht entzündbaren Sulka, die so etwas wie Allerweltskerle sind. Ihr Stamm teilt sich auf in zwei Heiratsklassen, deren jede etwa 9 Totemklans umfaßt. Wie bei den Gunantuna erbt das Kind Klassen- und Totemzugehörigkeit von der Mutter. Von dieser Regel machen indes die Erstgeborenen von Reichen und Vornehmen eine Ausnahme, ganz gleich, ob es sich um einen erstgeborenen Knaben handelt, der *Teib* = „Herr“ genannt wird, oder um ein erstgeborenes Mädchen, das als *Kúhing* = „Herrin“ gilt. Sie allein folgen nicht der Linie der Mutter, sondern jener des Vaters<sup>33</sup>. In alter Zeit heirateten die Mädchen zuweilen schon reichlich früh, ehe sie voll entwickelt waren. In solchen Fällen trafen die Eltern für sie die Wahl, und das Mädchen gab seine Zustimmung dadurch, daß es dem Partner, der vollinitiiert sein mußte, öffentlich Speisen anbot, wenn er zu Besuch kam. Doch für gewöhnlich wartete man, bis das betreffende Mädchen seine körperliche Reife erlangt hatte und nun selbst seine Wahl treffen konnte; dann bat es seinen Vater, den offiziellen Vermittler zu spielen. Stimmt der also geworbene junge Mann zu, dann siedelte er für einige Zeit in das Gehöft seiner künftigen Schwiegereltern über, um ihnen bei der Arbeit zu helfen und eine Pflanzung anzulegen, deren Ertrag der kommenden Hochzeitsfeier dienen sollte. Zu demselben Zweck ging die Braut zu ihren künftigen Schwiegereltern und blieb unter deren Obhut.

Der Sinn dieses Wohnungswechsels war: Jede Seite wollte ihren neuen Zuwachs erst einmal gründlich kennenlernen, wie auch den Brautleuten Gelegenheit geboten werden sollte, sich an ihre Schwiegerverwandtschaft zu gewöhnen. Der Junge auf der einen Seite bekam in dieser Zeit der Prüfung einen dienstbaren Geist, womöglich den jungen Bruder seiner Braut, zur Seite, und ebenso hatte das Mädchen eine kleine Dienerin und Gefährtin, zumeist die Schwester ihres Bräutigams. Diese Gesellschafter männlichen bzw. weiblichen Geschlechts führten den Namen *sáwraule*. Wie man sieht, liegt diesem Brauch eine ganz gesunde Idee zugrunde: Es sollte eine Annäherung der beiden in Frage stehenden Familien schon vor der Heirat angestrebt werden, um vor späteren unliebsamen Überraschungen geschützt zu sein. Man setzte voraus, daß die Braut noch Jungfrau (*mónghen*) war. Natürlich konnte es während dieser Dienstzeit vorkommen, daß

\* s. Heft 1, S. 47—59

<sup>33</sup> M. RASCHER/H. MÜLLER, Die Sulka. Ein Beitrag zur Ethnographie von Neupommern, *Archiv f. Anthropologie*, N. F. I, 4 (Braunschweig 1904) 210, 212. Ihr Material wurde übernommen von R. PARKINSON (a. a. O.), 177 ff.

beide Partner ihr eheliches Recht schon vorwegnahmen. Aber das war gegen alle Sitte und Abmachung; denn gerade das Leben unter der Obhut der Eltern und der Schutz durch die beigegebene Begleiterin sollten das Mädchen davor bewahren, daß ihre erwachte Weiblichkeit ihr zum Fallstrick werde. Bei den Sulka haben wir dieselben Probleme wie in Europa!

Am Hochzeitstage, nachdem der feierliche Kauf getätigt war, übergab der Vater seine Tochter dem Bräutigam, der sie bei der Hand nahm und unter der Gefolgschaft aller Verwandten in das Heim seiner Eltern führte. Damit erst war die Ehe (*lei*) geschlossen und beide waren Mann und Frau (*a ru léigar*) vor aller Welt. Nach dem Gesetz der Exogamie gehörten beide Gatten zwar getrennten Heiratsklassen und verschiedenen Totems an, weshalb sie sich meist bei ihren Eigennamen riefen; aber trotzdem gebrauchten sie unter sich — die Frau öfter, der Mann seltener — die intime Anrede *ku ros* = „Vetter bzw. Nichte“, einen Terminus also, der normalerweise nur zwischen wirklichen Blutsverwandten üblich war. Daß beide Gatten daran partizipierten, ist ein Zeichen der Innigkeit des Ehebandes, das letztlich Ursprung aller Konsanguinität ist<sup>34</sup>.

Wie die Tatsache, daß meist das Sulkamädchen seinen Bräutigam erwählt, schon ahnen läßt, ist auch die Stellung der Frau und Mutter in der Familie erstaunlich hoch. So wird sie beispielsweise von den Kindern nie mit ihrem Eigennamen angeredet, noch mit dem einfachen *ku nan* („meine Mutter“), sondern immer nur mit dem Ehrentitel *Inou!* Auch später, wenn die Kinder erwachsen und das Greisenalter erreicht haben, rufen sie bei Angst, Schmerz und Gefahr die bereits verstorbene Mutter mit dem gleichen ehrfürchtigen Kosewort an — ein herrliches Zeugnis für die Liebe und Wertschätzung, die der Gebälerin entgegengebracht werden! Dieses Verhältnis zwischen Mutter und Kind bleibt immer gleich innig: Der Sohn sowohl wie die Tochter werden immer wieder, in allen Lebenslagen, zur Mutter zurückfinden. Wenn ein Mädchen heiratet, so nimmt seine Mutter den gesamten Kaufpreis in Empfang und verwahrt ihn selbst oder durch von ihr Beauftragte; an diese Praxis hält man sich selbst in jenen seltenen Fällen, wo das Mädchen bei einer Stammeschwester der Mutter, also nicht bei ihr selbst, aufgewachsen ist. Solange der Brautpreis von ihr aufbewahrt wird, kann keine Ehe geschieden werden<sup>35</sup>!

Auch bei den Sulka herrschte von jeher die Monogamie, nur einzelne Reiche und Vornehme konnten sich aus Prestige Gründen mit Erlaubnis ihrer ersten Gattin noch eine zweite Frau zulegen. Das Verhältnis der Gatten zueinander blieb fast ausnahmslos gut und herzlich, und viele Frauen

<sup>34</sup> Zu allem vergl. C. LAUFER, „Miscellen aus dem Leben der Sulka“, *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft f. Anthropologie und Ethnologie* 38 (Basel—Zürich 1961/62) 80—103, besonders 95—98 und 86 f.

<sup>35</sup> Fast ebenso innig ist auch das Verhältnis zwischen Kind und Vater, ein Zeichen, daß das Matriarchat dieser seelischen Bindung beider keine wesentliche Einbuße verschaffte. Bezüglich des Brautpreises vergl. auch C. LAUFER, *Aus Religion und Geschichte der Sulka*, *Anthropos* 50 (1955) 44 f.

setzten selbst ihren Stolz darein, die gute Behandlung dadurch zu lohnen, daß sie Männerarbeiten verrichteten, zu denen sie gar nicht verpflichtet waren<sup>36</sup>. Frauenraub wurde früher immer mit dem Tode des Gewalttätigen bestraft; ebenso Ehebruch, bei dessen Entdeckung auch die untreue Frau das Leben lassen mußte, weil der Schmerz des betrogenen Ehemannes zu groß war, um vergessen zu werden<sup>37</sup>. Leider ist auch bei dem interessanten Sulka-Völkchen heute ein allgemeiner Niedergang der Geschlechtmoral festzustellen, der zum größten Teil auf den deteriorierenden Einfluß der umliegenden Plantagen zurückzuführen ist.

#### IV.

Die mittlere Nordküste Neubritanniens wird von zahlreichen kleinen und größeren Nakanai-Stämmen besiedelt, die westwärts etwa bis zur Willaumez-Halbinsel reichen. Über diese melanesischen Splittergruppen seien des Raum Mangels wegen nur einige Urteile zweier Missionaren zu unserem Thema wiedergegeben. Da sind zunächst die frühen Aufzeichnungen des P. F. Hees MSC: Als er seinen ersten Schülern den Wortlaut des 4. Gebotes: „Du sollst Vater und Mutter ehren“ beibrachte, demonstrierten die Kinder sogleich: „Wir Nakanai sagen nicht: Vater und Mutter, sondern: deine Mutter und deinen Vater, denn bei uns wird immer die Mutter zuerst genannt!“ Man wünscht sich gegenseitig Gesundheit mit der Formel: „Deine Mutter sieht, nennt dich!“ Der Arbeiter in der Fremde jammert: „Ich werde das Angesicht meiner Mutter nicht mehr sehen!“ Die Mutter will wissen, wohin ihr Sohn zieht, und denkt viel an ihn. Stirbt sie während seiner Abwesenheit, dann folgt ihm ihre Seele und tut sich ihm kund. „Sterben die Nakanai, so fliegen sie zu ihren Kindern in die Fremde!“ Vergißt sich ein Kind einmal im Zorn und gibt der Mutter ein häßliches Schimpfwort, so bezieht es als Strafe dafür vom Vater zuweilen ganz barbarische Hiebe. Einem andern zu sagen: „Wer hat denn deine Mutter, deinen Vater gesehen? Beide sind ja tot!“ gilt allein schon als arge Beschimpfung<sup>38</sup>.

Bewundernd erkennt F. Hees an, „daß der Nakanai in seiner Art seinem Kinde eine vortreffliche Erziehung gibt, daß seine Methoden zweckentsprechend und seine Erfolge außerordentlich sind. Er ist ihm ein ebenso geschickter Lehrer aller heimischen Künste wie ziellbewußter Erzieher, der die einfachen Mittel der ehrgeizigen Nachahmung und persönlichen Interessierung für seine Zwecke voll auszunutzen und seinem Sohne in frühester Jugend eine Richtung zu geben versteht, mit der ein Erzieher unbedingt

<sup>36</sup> P. J. SCHNEIDER MSC, Über den Feldbau der Sulka auf Neubritannien, *Anthropos* 49 (1954), Abschnitt: Arbeitsteilung 286

<sup>37</sup> Siehe M. RASCHER, Nouveaux croquis Canaques. Ma seconde expédition chez les tribus du Sud de la N. Poméranie, *Annales N. D. S. C.* (Borgerhout-Anvers 1902) 112

<sup>38</sup> P. F. HEES MSC, Geister- und Zauberwesen auf Neupommern, *Hilftruper Monatshefte* (1913) 302

rechnen muß!“ Von Haus aus haben sie die großen Begriffe von Gut und Böse, Erlaubtem und Unerlaubtem, von Schuld und gebührender Strafe, so daß die überirdische Sanktion (im christlichen Sinne) nur eine neue Begründung, Erweiterung und Vervollständigung darstellt. Unsere Katechismuswahrheiten . . . finden in ihrer Seele ein überraschendes Verständnis, weil vieles davon schon in ihrer heidnischen Religion grundgelegt ist. Sie kennen z. B. die Forderung der Elternliebe, des Gehorsams, der Achtung fremder Ehre, fremden Eigentums und Lebens. Nach unseren Begriffen kleine Vergehen werden nach ihrem Stammesgesetz oft ungeheuer bestraft<sup>39</sup>.

P. R. Schumm MSC, beim Stamm der Bola in Bitokara, verfaßte sogar eine fünfseitige „Ehrenrettung“ der Eingeborenen, in der es u. a. heißt: „Ich glaube, wir finden bei diesen ‚verrufenen Wilden‘ gar manche guten Eigenschaften und Tugenden, die heutzutage manchen Zivilisierten abgehen . . . Man kann bei ihnen direkt von Liebe sprechen. Groß ist die Liebe der Eltern zu den Kindern und umgekehrt, hervorragend die Bruderliebe, die Liebe zu den Geschwistern. Auch der ‚Wilde‘ hat ein fühlendes Herz! . . . Als letztes komme ich auf die Moral zu sprechen. Daß ein Eingeborener zwei oder drei Frauen haben kann, hat nichts zu sagen, es ist Landessitte und kommt übrigens wenig vor. Dem jungen Mann wird ein Mädchen gekauft, und in der Regel verläuft die Ehe tadellos. Entgleisungen wie Ehebruch werden streng bestraft, auf Blutschande steht Todesstrafe . . . Ehen und Familienleben der Neuchristen geben nicht Anlaß zu allzu viel Klagen: ich kenne deren viele, die vorbildlich sind. Wenn Herren wie G. Friederici behaupteten, die Mädchen hier an der Nordwestküste könnten tun, was sie wollten, bis zur Heirat, so ist das eben unwahr . . . Natürlich: manches, was hier harmlos ist (z. B. die spärliche Bekleidung), erregt vielleicht in der Heimat Anstoß, aber auch umgekehrt! So begreift der ‚Wilde‘ beispielsweise nicht, wie bei uns Mann und Frau zusammen tanzen können . . .“<sup>40</sup>. Das dürfte genügen.

## V.

Nun bleibt uns noch ein Hinweis auf die sogenannte Bariai-Gruppe, d. h. die Stämme von der Willaumez-Halbinsel bis zum Westkap, die alle eine eigene Kulturprovinz bilden<sup>41</sup>. Bei den eigentlichen Bariai herrscht ein freies, ungezwungenes Verhältnis beider Geschlechter zueinander. Es sind hier im allgemeinen die Mädchen, die sich ihren zukünftigen

<sup>39</sup> P. F. HEES, Unsere Nakanaijugend am Toriu, *ebda* (1914) 210 ff. 216 f.

<sup>40</sup> P. R. SCHUMM MSC, Aus meiner Südsee-Mappe No 37 (5-seitiges Manuskript), (Bitokara 1930)

<sup>41</sup> All die folgenden Einzelheiten sind Auszüge aus dem Artikel C. LAUFER, Die Bariai-Gruppe in Nordwest-Neubritannien, *Bulletin der Schweizer Gesellschaft f. Anthr. u. Ethnologie* 37 (Zürich 1960/61) 108-148. Gebraucht wurden u. a. Aufzeichnungen der Patres MSC, bes. P. W. BARROW (*Annals of O. L. S. H. Cork* 1935—1938), weniger G. FRIEDERICI, *Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismarck-Archipel im Jahre 1908* (Berlin 1922)

Gatten wählen, selbstverständlich nach den Gesetzen der bestehenden Klanexogamie, und die betreffenden Eltern weisen kaum jemals den angebotenen Brautpreis zurück, wenn ihre Tochter auf dessen Annahme besteht. Auch die Mädchen des K i l e n g e - Stammes sind frei und selbstständig in ihren Entscheidungen; sie suchen sich selbst ihren Gatten und machen ihm auf irgendeine Weise den Antrag, sie übergeben ihm Essen zum Geschenk und bleiben in manchen Fällen sogleich bei ihm, falls er es annimmt. Normalerweise jedoch tätigen die beiderseitigen Väter den rechtmäßigen Brautkauf. Polygamie war seit alters eine Seltenheit und kam gelegentlich nur bei Häuptlingen vor; denn gegen den Einspruch und Widerstand der rechtmäßigen Gattin kann selten ein Mann seinen Willen durchsetzen. Wir kennen aus jüngerer Zeit nur zwei Fälle von versuchter Bigamie, die beide schief gingen <sup>42</sup>.

Ein festgelegtes Hochzeitsritual, das unter Anwesenheit der beiderseitigen Verwandtschaften absolviert werden muß, ist die Voraussetzung, daß die Ehe rechtlich anerkannt wird. Vom Tage der Heirat an halten die Eheleute einander die Treue und ihr Zusammenleben verläuft harmonisch, zumal wenn Kinder kommen. Schon gleich nach der Hochzeit wird eine eigene Pflanzung angelegt in Erwartung des ersten Kindes, denn um Nachkommenschaft dreht sich bei ihnen alles. In der Öffentlichkeit legen die Gatten keine geheuchelte Gleichgültigkeit an den Tag, sondern leisten sich gegenseitige Dienste; aber alle Liebelei und Schäkerei wird als etwas Ungehöriges angesehen. Etwaige Zwistigkeiten werden beigelegt, indem sie sich wechselseitig Geschenke überreichen. Bei Eintritt der Schwangerschaft wird die junge Mutter von allen anstrengenden Arbeiten befreit und erhält junge Mädchen als Dienerinnen zur Seite gestellt, die auch noch nach erfolgter Geburt für längere Zeit alle möglichen Hilfsdienste leisten. Der Eingeborene besitzt eine übergroße Liebe zu seinen Kindern und läßt es sich wirklich etwas kosten, deren einzelne Lebensphasen von der Geburt bis zur Verheiratung zu feiern und sinnreich auszusmücken. Beim Erstgeburtstag thront die reich geschmückte Mutter mit dem Säugling über allen Gästen oben auf der Hausveranda, um dann in feierlicher Prozession durchs Dorf geleitet zu werden. Am Tage der ersten Haarschur des Kindes geleitet man sie hinaus in die Felder, wo für ein nächstes Fest die Stengel des wilden Zuckerrohrs gepflanzt werden <sup>43</sup>. Dann folgen die Zeremonien der Jugendweihen, getrennt für Knaben und Mädchen, danach Brautkauf- und Hochzeitszeremonien. Vor der Eheschließung machen die Mädchen eine einmonatige Klausur in schön gebauten „Brautkammern“ durch, um ihnen Korpulenz und helle Hautfarbe zu verschaffen, zwei Schönheitsmerkmale, die von ihnen als sehr begehrenswert erachtet werden, und so geht es weiter. Vom Eintritt der Schwangerschaft an legen

<sup>42</sup> Siehe C. LAUFER, Die Bariai-Gruppe, 117

<sup>43</sup> C. LAUFER, Erstgeburtstfeiern auf dem westlichen Neubritannien, *Anthropos* 46 (1951) 200—208

sich die Eltern mancherlei Opfer und Tabus für das Wohlergehen ihrer Kinder auf, und diese entgelten ihnen ihre Liebe durch Dankbarkeit.

Stirbt ein Kind, so zeigen Vater und Mutter eine tiefe Trauer, die oft erschütternde Ausmaße annimmt. Monatelang kann die Mutter neben dem Grabe Wache halten und weinen, behangen mit Dingen, die dem Kinde einst als Spielzeug gedient haben. Ähnlich ist die Trauer der Ehegatten, sobald der eine Partner dem andern durch den Tod entrissen wird. Stirbt eine Frau, dann verbringt der Witwer 2—3 Monate in Trauerbemalung in einsamer Hütte, bis für die Verstorbene ein großes Totenfest veranstaltet worden ist. Die gleiche Abgeschlossenheit gilt, falls der Gatte stirbt, für die Witwe, die über die offizielle Totenfeier hinaus noch eine „kleine Trauer“ beibehält. Die Mythe berichtet: Als der Urvater starb und zum Himmelsvater zurückkehrte, da war die Urmutter so untröstlich, daß sie versuchte, ihm an einem hohen Baum hinauf nachzusteigen, aber abstürzte und infolge des Sturzes vorzeitig ihr letztes Kindchen gebar. Ein Beispiel der Gattenliebe von Urbeginn an, das auch heute noch seine Wirksamkeit ausübt! Vom Stamm der *Kaliai* sind noch aus jüngster Zeit Fälle bekannt, in denen der Verlust des Gatten die Witwe zum Selbstmord trieb.

Wir haben im Vorstehenden nun eine Reihe von Volksstämmen Neubritanniens kennengelernt, Menschen von verschiedener Kultur und Sitte, Melanesier und sogenannte Papuas, die alle auf ihre besondere Art und Weise Zeugnis ablegten von Ehe- und Familienverhältnissen, denen auch wir christlichen Abendländer unsere Achtung und Bewunderung nicht versagen können<sup>44</sup>. Vieles hätte dazu noch im einzelnen gesagt werden können, auch von anderen Bevölkerungsgruppen, die im Rahmen dieser Arbeit nicht namentlich zu Wort gekommen sind. Es wäre nur auf endlose Wiederholungen des bereits Gesagten hinausgekommen. Für die christliche Missionierung haben sich jedenfalls eine Unmenge guter, solider und wertbeständiger Grundlagen herausgestellt, die keinesfalls vernachlässigt, sondern beim Auf- und Ausbau christlichen Gemeinschafts- und Sexuallebens unbedingt mitverwertet werden müssen, wollen wir nicht auf Sand bauen. Für die Erhaltung und Verwertung mancher sozialer Positiva im Leben unserer Südseeinsulaner sind wir schon zu spät gekommen, genau so wie für die Auswertung ihrer zahlreichen religiösen *logoi spermatikoi*, die der Begründung des christlichen Glaubens in dieser Inselwelt große Dienste und Hilfen hätten anbieten können<sup>45</sup>. Manchen Menschen europäischer Herkunft und Einstellung mögen diese Vorhaltungen, die ein gerechtes und gesichertes Forschungsmaterial zur Grundlage haben, ziem-

<sup>44</sup> Vergl. zum Ganzen: C. LAUFER, Braut und Bräutigam unter dem Südkreuz, *Hilfruper Monatshefte* 61 (1953) 104—106; d e r s., Deine schwarzbraunen Brüder und Schwestern, ebda 58 (1950) 136—139.

<sup>45</sup> C. LAUFER, Les Religions de N.-Bretagne et leur mise en valeur par la Mission chrétienne, in: *Mission et Cultures non-chrétiennes* (Louvain 1959) 167—183; d e r s., Die Religion Neubritanniens und ihre Auswertung durch die christliche Mission, *Priester und Mission* (Aachen 1961) 323—337, u. a.

lich unangenehm werden, weil sie sich unter „Heiden“ und „Unzivilisierten“ nach altem Muster ganz etwas anderes vorgestellt haben. Es geht uns nicht darum, aus diesen Eingeborenen, die man so oft als „Wilde“ hingestellt hat, auf einmal lauter „Engel“ machen zu wollen, die nur noch aus einer über allem Irdischen stehenden Seele bestünden und von den Schwächen und Anfechtungen des Leiblichen gar nichts mehr merkten! Eine solch lebensunwirkliche Auffassung grenzte an Borniertheit! Aber wir Christen, ganz besonders wir Priester und Missionare, sollten doch gerecht sein und das Gute anerkennen, wo es zu finden ist, und zwar als Ausfluß des Göttlichen von Anbeginn!

Vielleicht darf in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß W e n d t sein Kapitel über die Melanesier überschrieben hat: „Die puritanischen Menschenfresser“ und das Wort B. M a l i n o w s k i 's zitiert: „Der Melanesier ist gegen Taktlosigkeiten ebenso empfindlich und in Fragen des Anstandes und der Schicklichkeit ebenso konventionell wie ein angejahrter Herr oder ein älteres Fräulein um die Mitte des vorigen Jahrhunderts.“ Ihre Reserve und Struppigkeit den Weißen gegenüber hatte den Vorteil: Sie wurden nicht zum Lustobjekt wie die aussterbenden Polynesier, sie wurden auch nicht totgeschlagen wie die Tasmanier. Sie renomierten mit ihrem Kannibalismus, ihre Mädchen und Frauen waren prude und unzugänglich; daher fürchtete man sie und ließ sie einigermaßen in Ruhe! Wo es aber zu Übergriffen kam von seiten weißer Kolonisten, da zogen die letzteren meist den Kürzeren<sup>46</sup>. Schon F i n s c h war über Massaker an Weißen seiner Zeit der Ansicht: Sie waren selbst schuld an diesem ihrem Schicksal<sup>47</sup>!

Wir wollen das Thema abschließen mit einem offiziellen Bericht der Administration von Neuguinea an die United Nations: „Die Stellung der Frau ist um vieles höher, als es zunächst den Anschein hat . . . Die Frauen sind keiner wesentlichen menschlichen Rechte beraubt, und es gibt keine Bräuche, die ihre physische Integrität oder moralische Würde verletzen. Die Rolle, die Männern und Frauen zukommt, ist verschiedenartig und einander ergänzend . . . Möglich, daß Männer zuweilen die Rolle, die die Frau spielt, in manchen Belangen für minderwertig halten, aber es liegt kein Beweis vor, daß die Frauen es von ihrer Seite her so ansehen. In politischer Hinsicht freilich besitzt ihre Aktivität nicht denselben Grad von Öffentlichkeitsrecht wie die der Männer, und die örtliche Führerschaft beschränkt sich fast ausnahmslos auf männliche Personen. Das war naturgemäß gegeben in einer Gesellschaft, in der ehemals der Kampf eine wichtige Funktion dieser Führerschaft darstellte. Und trotzdem: Das politische System stellte durch Besprechungen in Haus und Dorf die Anteilnahme

<sup>46</sup> H. WENDT, *Es begann in Babel*, 444 ff

<sup>47</sup> O. FINSCH, *Ethn. Erfahrungen*, 90. Aus jüngerer Zeit: 1937 wurde ein weißer Beamter von Frauen im Hochland Neuguineas aus Rache kastriert, 1947 wurde ein anderer mit mehreren Polizeisoldaten in den Bergen Neubritanniens ermordet wegen Übergriffen auf Eingeborenenfrauen.

der Frauen in Rechnung, und deren Einflußnahme war nicht unbeträchtlich. Mit dem Aufhören des früheren Krieges hielt man zwar immer noch diese altüberkommene Einstellung bei, gleicht sie aber allmählich den neuen Erfordernissen mehr und mehr an...

Vielorts führen die Frauen zwar ein härteres Leben als die Männer, aber zum Teil ist das ein Ergebnis des Kontaktes mit der europäischen Zivilisation: Mit der Befriedung der Stämme kamen Kampf- und Schutzmaßnahmen wie auch die Herstellung von Waffen in Wegfall, die früher einen Großteil der Arbeitszeit der Männer in Anspruch nahmen, während hingegen keine entsprechende Verminderung der Weiberarbeit, als da ist: Feldbestellung und Kinderpflege, zu verzeichnen ist... Daß Männer vielerorts weniger Arbeit als die Frauen leisten, ist, allgemein gesprochen, kein Zeichen für eine eingewurzelte Diskreditierung der Frau, sondern nur für die Tatsache, daß die vollkommene Anpassung traditioneller Einrichtungen an die so plötzlich eingetretene moderne Neuordnung noch nicht ganz vollzogen ist...

Im Gesellschaftssystem der Eingeborenen bedeutet die Heirat im allgemeinen für die Familie oder den Klan ebensoviel wie für die betreffenden Partner selbst, und die persönlichen Wünsche der letzteren stellen daher nur einen von mehreren ausschlaggebenden Faktoren dar. Hochzeiten werden gewöhnlich von den Eltern unter Befragung von Braut und Bräutigam vorbereitet, und die politischen, sozialen und ökonomischen Überlegungen anderer Verwandter spielen mit, ehe es zu einer Heirat kommt... Der Brautkauf, der fast im ganzen Territorium üblich ist, besteht in Wirklichkeit in einem Austausch von Geschenken zwischen den beiden Parteien. Es ist kein „Kauf“ im üblichen Sinne sondern eine Anerkennung der Eheschließung und der Verbrüderung der beiden sich gegenüberstehenden Sippen. Zweck dieses Brauches ist: eine Art öffentlicher Kontrolle und die Stabilisierung der Ehe... Das Gesetz erkennt jede zwischen Eingeborenen in Übereinstimmung des jeweiligen Stammesrechtes geschlossene Ehe als gültig an... Mit der kulturellen Vorwärtsentwicklung und der Ausbreitung des Christentums verlagert sich der Nachdruck mehr und mehr auf den alleinigen Willensentscheid der Kontrahenten selbst, was zuweilen zu einer zeitlich bedingten Unstabilität führt, da die jungen Leute sich oft die Freiheit nehmen, nach eigenem Ermessen eine Ehe zu brechen wie einzugehen, und zwar aus ganz nichtigen Gründen... Wo noch Polygamie besteht, liegt die einzig erfolversprechende Methode, sie zu beseitigen, darin, daß die Eingeborenen langsam dahin umerzogen werden, Lebensunterhalt, Prestige und Macht nicht mehr auf alte Ansichten zu gründen. Dadurch erhält die Einehe ein gesundes Fundament... Unter dem im Territorium geltenden Gesetz haben Frauen die gleichen Rechte wie die Männer“<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Commonwealth of Australia. *Report to the General Assembly of the United Nations on the Administration of the Territory of New Guinea* (Canberra 1961)

## NATÜRLICHE RELIGIOSITÄT UND GÖTTLICHE OFFENBARUNG

von Paul Hofffeld

Wenn von Lauterkeit, Herzlichkeit, Güte gesprochen wird, so liegen uns in ihnen sittliche Ideale vor. Sie werden als bewußtseinsunabhängige oder ansichseiende Ideale erlebt, d. h. als solche, die keine bloßen Phantasieprodukte der Menschen darstellen, sondern auf ihre Weise wirklich sind. Sie sind damit in ihrem Gehalt dem Willen des Menschen entzogen. Sie existieren nicht von des Menschen Gnade. Sie sind nicht subjektiv. Das ergibt sich schon daraus, daß sich die grundlegenden sittlichen Ideale als zu realisierende Forderungen einer realen menschlichen Situation ergeben.

So kann ich z. B. vom Ideal der Wahrhaftigkeit gepackt sein. Vielleicht habe ich an einem sehr wahrhaftigen Menschen schauen dürfen, was Wahrhaftigkeit in ihrer reinsten Form meint. Vielleicht kam ich aber auch aus einer Mangelsituation zum Erlebnis eines Ideals: Alles um mich her erweist sich als verlogen. Da erahne ich, zunächst mit der Phantasie tastend, das Kontrastbild und ineins das darin verborgene Ideal der Wahrhaftigkeit. Ich kann mir aber auf Grund eines anderen Erlebens auch folgende Gedanken machen: Die Menschen, mit denen ich beruflich und in der Familie zu tun habe, sind durch eine Atmosphäre des Mißtrauens voneinander getrennt. Eine Gemeinschaft ist auf diese Weise nicht möglich. Würden meine Mitmenschen die Unwahrhaftigkeit zum Prinzip erheben, wäre eine Lage geschaffen, in der man sich nicht wohlfühlen kann und die jedes höhere Lebensniveau abschneidet, weil jeder jeden belauert. Diese reale Lage fordert energisch die Wahrhaftigkeit der Mitmenschen und bei mir selbst. Diese Forderung ist nicht eingebildet, sondern real.

Was die reale Lage auf reale Weise im Menschen weckt, das ist ein Ideal. Dieses Ideal ist noch nicht real, denn sonst könnte sich nicht die reale Forderung aus der realen Lage ergeben. Aber dieses nichtreale Ideal der Wahrhaftigkeit ist dem Wunschenken und der produktiven Phantasie der Menschen entzogen. Der Mensch weiß zwar im Laufe seiner Geschichte Ideale zu entdecken und sie auch wieder zu vergessen; aber er schafft sich nicht sittliche Ideale, sondern findet sie vor.

Man kann auf Menschen stoßen, die erleben Gott als einen realen Gott. Hier könnte man geneigt sein zu sagen, dieser fromme Mensch hat es tatsächlich nicht mit etwas Bewußtseinsunabhängigem zu tun, wie eben vom sittlich ergriffenen Menschen gezeigt wurde, sondern er steht bei seinen kritischen Zeitgenossen im Verdacht, einer Utopie verfallen zu sein. Kann man ja auf Menschen stoßen, die von einem Zukunftstraum so erfaßt sind, daß er sie nicht mehr losläßt, und die den Traum schließlich für bare Wirklichkeit halten. Ja, man kann, wie von einem Rausch gepackt, mit Giordano Bruno (16./17. Jh.) den unendlichen Weltraum für das reale Göttliche halten, mochte dann die Astronomie der folgenden Jahrhunderte seiner Unendlichkeitsidee etwas abgewinnen, für seinen Pantheismus aber keinen Beleg erbringen.

Führt uns also der in unserem Innern angesammelte Reichtum zu Gott, oder ist das ein Irrweg? — Um diese Frage zu lösen, müssen wir uns zunächst sagen lassen oder bei uns selbst feststellen, wie Gott erlebt wird. Der Ausgangspunkt ist hier die Erfahrung eines Einzelnen, die gegenüber der religiösen Erfahrung der Geschichte nichts Neues bringt, sondern nur in bescheidenem Umfang bestätigt, was dort viel reicher und tiefer enthalten ist. Diese religiöse Erfahrung eines Einzelnen als Beispiel wird konzentriert wiedergegeben. Wo es nötig ist,

wird eine Tagebuchnotiz (eines Ungenannten) das Gesagte empirisch belegen.

## I

Wer mit einem Menschen körperlich gerungen hat, ist davon überzeugt, daß dieser Mensch wirklich da war. Er hat es zutiefst an dem Widerstand erlebt, den dieser Mensch ihm entgegensetzte. Ein Fremder wird ihm diese Begegnung nicht ausreden können noch für Schein wegdisputieren. Denn dieser Kampf griff in die Existenz seines Lebens hinein. Ja, aus dem eigenen Erleben ähnlich gelagerter Fälle wird man seiner Darstellung mit Recht glauben, sofern dieser Mensch nicht gerade als verlogen und als Aufschneider bekannt ist. Schließlich erlebt jeder Mensch, daß er mit Menschen und Kräften zu tun hat, die alles andere eher als Traum- und Phantasiegebilde sind. Diese Menschen und Kräfte setzen ihm Widerstand der verschiedensten Art entgegen. Vielfältig erlebt er deren Einwirkungen auf sich, auch wenn es beglückende Tatsachen sind wie die glückliche Ankunft eines guten Freundes. Auch hier trifft ihn und bestimmt ihn etwas von außen her.

Darf man einen Blick in das Innere eines religiösen Menschen werfen, dann erfährt man, wie dieser Mensch in seinem religiösen Erleben ebenfalls auf vielfältige Weise eine von außen kommende Einwirkung erlebt. Dabei gleicht er allerdings mehr einem Menschen, der mit jemand im Dunkeln ringt, dessen Widerstand, Kraft, Stärke, Gewandtheit und noch einiges mehr er erfährt, ohne sich ganz über sein Gegenüber klar zu werden. Der Religiöse erlebt sich bisweilen oder oft in einer Begegnung mit jemand, dessen von ihm unabhängige Kraft und Größe er verspürt, ohne seiner ganz habhaft zu werden. Der Phantasie bleibt also hier viel Spielraum zum Errätseln und Ausmalen, wenn der Mensch durch andere Auskunft nicht eines Besseren belehrt wird.

Das Bild, daß sich der wie im Dunkeln ringende religiöse Mensch von Gott macht, wird in seinem Kolorit nicht nur von diesem göttlichen Geheimnis bestimmt, sondern zugleich von der Religion und Weltanschauung, in der er zuhause ist, von der Kulturverbundenheit, damit auch von der geschichtlichen Lage, in die er mithinein verwoben ist. Sodann arbeiten an diesem Bild die Blickart seines Geschlechts, seine sonstige psychisch-geistige Eigenart und, wie Zerrformen zeigen, unter Umständen auch seine Triebe. „Das religiöse Gemüt schert sich wenig um theologische Termini und Kunstformeln, um wissenschaftliche Bedenken und Feinheiten, aber es ist immer schon in etwa von ihnen geprägt. Das bringt der objektive Geist einer Zeit mit sich. Isoliert und völlig naiv und natürlich im Sinne eines ersten Ursprungs kann ein heutiges religiöses Gemüt nie sein und werden; es ist auch nicht nötig.“ — „Mit einer melancholischen Gemütsart erfüllt, kreist das religiöse Gemüt um das Leid und die Tragik in der von Gott abgefallenen Welt und um das Leid des erlösenden Gottes. Das Leid wird hier tief erfaßt, die Welt und das göttliche Tun werden aber auch leicht zu sehr nur von dieser Seite erfühlt und erahnt und gewiß erlebt. Das cholerisch-religiöse Gemüt kreist wohl mehr um Gottes Tun und mächtiges Wollen; das phlegmatische religiöse Gemüt mehr um Gottes Gelassenheit und Ruhe und ewigen Frieden; das sanguinische religiöse Gemüt mehr um Gottes schöne und große Welt und um seine Auferstehung.“ — „Das religiöse Gemüt der Frau wird das Göttliche wohl vorwiegend als Person erahnen und erleben entsprechend ihrer starken Ausrichtung auf Personen. Das religiöse Gemüt des Mannes kann das göttliche Wesen als Person oder als es-haftes Wesen ahnen. Siehe die Geschichte des Pantheismus, siehe auch die Bhagavadgita mit ihren zwei Strömungen: personale Krischnafrömmigkeit, apersonale Brahmafrömmigkeit.“

Der Mensch, der in seinem Empfinden für den religiösen Bereich wach geworden ist, erlebt, daß er von etwas angerührt wird oder gepackt ist, das man meist abstrakt und mehr unbestimmt das Göttliche, konkret und klar umrissen Gott nennt. Er erlebt aber auch, daß sich sein Empfinden aufmacht, dieses geheimnisvolle große Etwas zu ertasten. Er reagiert auf die Berührung mit diesem geheimnisvollen großen Etwas mit einer eigenen Sprache. Sein Fühlen äußert sich in Symbolen. Diese drücken den anziehenden Glanz (Licht, Farbigkeit) oder das furchtbare und anziehende Geheimnis (Abgrund, samtschwarze Tiefe) oder seine Unendlichkeit (Meer) oder die Größe seiner Liebe (purpurne Glut) oder seinen Schmerz (Nacht) aus. Mag letzteres schon nur verständlich sein, wenn das religiöse Gemüt in seiner gewissen Unbestimmtheit durch die christliche Botschaft und Lehre vom leidenden Gottmenschen bestimmt wurde, so wird im Symbol der Nacht über den Schmerz hinaus doch auch die unendliche Größe des Göttlichen symbolisiert oder kann so sinnvoll symbolisiert werden. Man kann dann sagen, das religiöse Gemüt habe zur allgemeinen Symbolkraft noch eine besondere dazu gewonnen, die aber erst nach einer christlichen Offenbarung und Vertiefung möglich war. Zu eng darf man sich den Raum nicht denken, innerhalb welchem das religiöse Gemüt produktiv-symbolisch auf sein Angerührtwerden antwortet. Es läßt sich eher negativ ausdrücken, wodurch es das Göttliche nicht zu symbolisieren sucht, beispielsweise nicht durch etwas, was auf Enge, Beschränkung, Häßlichkeit als solche usw. verweist. Ähnlich wird ja das Gemüt des Menschen durch einen bestimmten Tannenwald ernst, vielleicht auch einsam oder traurig angemutet, nicht aber durch denselben Tannenwald lustig oder witzig oder oberflächlich gestimmt.

Die Helle des Verstandes kann im Schacht der Seele über dem Ort liegen, wo das religiöse Erleben sich abspielt. Im Dämmerlicht des Gemüts, ja, im Bereich des Halbbewußten kann sich das religiöse Erleben entfalten. Es kann sich dabei klar bewußt sein, daß es im Symbol Gott erfaßt, wie z. B. beim gleißenden Licht, das durch die Wolken bricht. Es kann aber auch gewiß sein, Gott direkt erfaßt zu haben, also nicht symbolisch, obgleich es doch symbolisch oder wohl besser gesagt „anthropomorph“ geschah, z. B. beim Erleben und Sichversetzen in die göttliche Liebe, erlebt als purpurne, ganz tief beglückende Glut. Sind Symbole nur begrenzt auf dieses geheimnisvolle Etwas anwendbar, so wird dem Menschen, der auf die Eigenart des religiösen Lebens reflektiert, gewiß, daß man im Erleben von Gottes Gegenwart und Einwirkung etwas Ansichseiendem gegenübersteht, d. h. einem Wesen, das von den seelischen Kräften des Menschen unabhängig existiert. Von diesem kann er erkennen, daß es echte Realität, überragende und niederzwingende Größe und etwas beglückend Anziehendes besitzt. Dabei verstehen sich diese Wort nur in Ähnlichkeit auf Gott bezogen.

„Wer kann einem zu satterer Tiefe verhelfen als die schwarzdunkle Nacht, wie sie in einer einsamen Natur verklingt; als die purpurne Glut eines Abends, die den ganzen Himmel, die Luft und alle Dinge erfüllt und durchdringt; als der melancholische Schmerz über die gebrochene eigene Mitte und die damit verbundene Trauer mit dem Herrn, als er einem Meer von Schmerzen und Traurigkeit glich („meine Seele ist betrübt bis in den Tod“). — Und die Osterfreude über den Sieg des Herrn? Sie erfüllt einen mehr mit einem lichten, daherflutenden, klaren, ganz feinen und ätherischen Glück, wie es dem Alleluja zu eigen ist, das man singt, da man über frühlingsbesonnte Felder streift, wo sich die Lerche in die blaue Ferne des Himmels erhebt und der Wind einen lind, mild und immer wieder aufs neue frisch umspielt oder anweht.“

„Das religiöse Gemüt sieht Gott als erwärmendes und erleuchtendes Licht, so z. B., wenn das Sonnenlicht warm und erhellend durch das hellbunte Kirchenfenster fällt.“

„Das religiöse Gemüt erfährt, daß die Dogmen nicht so rational zu fassen sind, wie sie begrifflich fixiert sind. Das liebende Ahnen merkt, daß das Dogma Tieferes besagt, als seine rein rationale Hülle bekundet — dies gegen den Rationalismus innerhalb des Glaubensbereichs.“

Das Letzte nochmals kurz zusammengefaßt, läßt sich folgendes sagen: Das religiöse Gemüt des Menschen erlebt das göttliche Geheimnis. Von diesem wird es ergriffen, gepackt und beeindruckt. Das religiöse menschliche Gemüt ist aber auch aktiv beteiligt. Dies zeigt sich beispielsweise an der Symbolik, die es entwirft, um vom göttlichen Geheimnis etwas und dazu etwas Entsprechendes zu erfassen.

Der religiöse Mensch erlebt die Spanne, die zwischen ihm und dem erlebten Gott besteht. Hier er, der sich bewußt ist, eng oder sündhaft oder anders zu sein; dort Gott, der erlebt wird als etwas ganz Anderes, als der Fordernde, als der über alle Enge, Triebhaftigkeit und Minderwertigkeit Erhabene; furchterregend und distanzierend, aber doch auch wieder als der, der den Menschen zu sich anzieht und zu dem der Mensch hingehört; Gott, der vom Geheimnis Umgebene und Durchdrungene.

## II

Überwältigend und faszinierend ist das Göttliche auch in der Liebe. Es braucht nicht besonders ausgeführt zu werden, wie sehr sich auch hier immer wieder zeigt, daß Gott oder das Göttliche engstens mit dem Charakter des Geheimnisses verwoben ist, das der religiös erlebende Mensch nicht zu ergründen vermag.

„Religiöses Gemüt und Sündenbewußtsein: Das Bewußtsein der Sünde schafft den Abstand zu Gott — denn wie dürfte man es wagen, sich Ihm zu nähern, da die Sünde einen mürrischen gemacht hat, so daß man sich zur Neugeburt nicht aufraffen kann.“ — „Wenn man gerne Gott irgendwie lieben möchte und die eigene Enge verhindert es, daß man Ihm nahe kommt, so ist das ein unglücklicher Zustand. Man kann vielleicht sogar latent daran kranken, und so macht man ein mißmutiges Gesicht, obgleich man doch als Christ auf jeden Fall Freude über die Erlösung haben sollte. Vielleicht ist dieser unglückliche Zustand die Triebfeder, das Heil und die letzte Sinnerfüllung für das menschliche Leben nicht im Diesseits zu suchen.“ — „Das religiöse Gemüt erlebt den Zwiespalt zwischen den göttlichen Anforderungen und dem unbestimmten Gefühl der Nähe des heiligen Gottes und der eigenen sinnlichen Natur, die den Menschen immer wieder zur Sünde fortreißt. Dieser Zwiespalt kann sich bis zum Selbstvernichtungsverlangen steigern, um von diesem Zwiespalt befreit zu werden. Erst dies: Nur noch Gottes Größe zu beachten und sich dessen zu erfreuen, möchte er selbst auch der Verdammnis anheimfallen — rettet ihn dann aus diesem selbstmörderischen Zwiespalt.“

Betrachten wir die Liebe des Menschen zu Gott. Unrecht hat FEUERBACH mit seiner religionsphilosophischen Äußerung, in Gott liebe der Mensch nur sein idealisiertes eigenes Ich. Denn wie sehr legt der religiöse Mensch Wert darauf, Gott nicht zum bloßen Gegenstand der eigenen Beglückung werden zu lassen, wie es in der FEUERBACHSchen Behauptung ausgedrückt liegt. Zudem sähe ein idealisiertes menschliches Du, das durch Projektion entstanden wäre, rationalistischer und durchschaubarer für den Menschen aus, als sich beim Erleben des göttlichen Du ergeben hat. Diese Durchschaubarkeit trifft in etwa auf den Gott des Deismus zu. Die Gegenüberstellung dieses Gottes des Deismus zum er-

lebten Gott zeigt, wie sehr der erlebte Gott fern von dieser geistigen Konstruktion ist, mag sie auch gewisse Wahrheitsmomente umfassen, etwa Gottes Existenz, Schöpferum und Gerechtigkeit. Wäre aber Gott in der Tat eine Projektion des eigenen Ich, so wäre diese Projektion ähnlich durchschaubar wie der deistische Gott der Aufklärung. Man fände die eigenen halbbewußten Strömungen der Seele in diesem Gott wieder; jeder durchreflektierte Mensch fände sich in diesem Gott wieder. Aber der durchreflektierte religiöse Mensch merkt nichts davon, abgesehen von den anfangs erwähnten Subjektivitäten seines Gotteserlebnisses. Sollte die Liebe zu Gott aber eine Projektion der Liebe zum anderen Geschlecht sein, dann müßte für den religiösen Mann Gott weibliche Züge annehmen, was nicht stimmt. Dies wird bestätigt, wenn von der Trockenheit und Ratlosigkeit des religiösen Gemüts gesprochen wird, die sich von der Trockenheit künstlerischen Schaffens unterscheidet. Ist dem Künstler das Gefühl nicht abwegig, ein eigenes Erzeugnis vor sich zu haben oder auch dessen momentan zu ermangeln, so ist es dem religiösen Gemüt fremd, die Erlebnisse um Gott ganz und gar als Erlebnis eigener produktiver Kräfte aufzufassen, mögen diese auch als mitbeteiligt empfunden werden können. Entsprechend ist auch die Trockenheit eine solche, auf die wenigstens zu einem Teil und damit charakteristisch zutrifft, daß sie entstand und entsteht, weil sich einem Gott entzieht, mag es auch wie im künstlerischen Bereich eine Überwindung dieser Trockenheit durch Einstimmung auf das religiöse Erleben geben. Entgegen dem künstlerischen Erleben trifft man im religiösen Erleben auf ein Etwas, das als „Du“ fordert, das als ein Du verstanden sein will, das den Menschen sittlich bindet, das einen zur Rechenschaft ziehen kann, das unergründliches personales Geheimnis ist, mögen sich auch es-hafte Züge dahinein verirrt haben (siehe die Brahmafrömmigkeit der hinduistischen Bhagavadgita), die vielleicht nur das Geheimnis des Göttlichen betonen wollen. Der künstlerischen Forderung, wie sie ein Künstler in sich als Auftrag erleben mag, fehlt doch wohl das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, die der religiöse erlebten göttlichen Forderung zueigen ist. Deshalb sind die Martyrer in den Reihen der religiösen Menschen zu finden, wohl selten in den Reihen von Künstlern beim Eintreten für ihre Kunst. Der Künstler, der im Innern trocken ist, zur Leinwand geht und wenig Befriedigendes malt, erlebt sich nicht als einer, der in diesem erzwungenen und gewollten Malen die Forderung eines von ihm als real erlebten Etwas erfahren hat, sondern als der, der der „Forderung“ einer Idealvorstellung, einer erlebten Idee oder einem dunklen Schaffensdrang nachkommt. Der religiöse Mensch aber, der sich bei innerer Trockenheit zum Gebet oder zum Schweigen vor Gott zwingt, vielleicht dabei nur ein nervöses und innerlich gestörtes Verweilen vor Gott fertig bringt, erlebt und ist sich bei aller Unzufriedenheit bewußt, daß er einer Forderung eines allmächtigen und heiligen Gottes entsprochen hat, nämlich sich vor Gott und auf ihn hin zu zwingen, wenn ihn sein Herz nicht dazu trieb. Die Forderung, die der Künstler an sich und sein Schaffen erlebt, ist unpersönlich und nur im uneigentlichen Sinn eine Forderung. Die Forderung, die von einem als reale Person erlebten Gott ausgeht, wird als personale Forderung, d. h. als eine echte Forderung erlebt, die zutiefst die menschliche Existenz betrifft.

### III

Dem religiösen Menschen geht es um das Zusammenleben mit dem heiligen Gott, damit aber auch um die höchste Beglückung und Beseligung des Menschen. Dies könnte den Verdacht erwecken oder bestärken, Gott wäre eine Idealvorstellung, die der Mensch aus seinem unbewußten Innern heraus produziert,

um seiner Sehnsucht nach der sonst im Leben nicht erreichbaren tiefsten Beglückung durch diese Täuschung zu erlangen. Aber gerade dagegen wehrt sich das religiöse Gemüt, nämlich Gott als Mittel zur höchsten Beseligung zu mißbrauchen. Dasselbe Gemüt wäre demnach so widersprüchlich aufgebaut, daß es einmal die Vorstellung „Gott“ aus sich heraus produziert, um seine höchste Beglückung an dieser Fiktion zu erleben, zugleich aber gerade dies zu vermeiden sucht, was es sich herbeisehnt: seine tiefste Beglückung. Vielmehr sucht der unverfälscht fühlende religiöse Mensch in erster Linie Gott in seiner geheimnisvollen Größe und Liebe. Daß der Mensch dabei zutiefst beglückt wird oder werden kann, stellt sich wie selbstverständlich nebenher ein. Auf Kostbarkeiten reagiert der Mensch mit Freude, Beglückung und Beseligung: „Vom Empfinden ganz durchdrungen sein, nicht da zu sein, weil man nicht so wichtig ist und nur Gott wichtig ist.“ — „Das religiöse Gemüt ist froh, wenn es innerlich leer bleibt, da es meint, im Überschwang seines Glücks, wie von Glück getränkt, Gott zum Genuß mißbraucht zu haben und zu mißbrauchen, so daß ihm die eigene Beglückung dasjenige wäre, worin es sich befindet, nicht aber Gott. Froh ist es, nicht vom Erlebnis Gottes ergriffen zu werden, so daß es sich zwingen muß, ohne Worte, ohne Beglückung vor Gott zu verweilen. So erlebt es in diesem Grau der Leere, daß es ihm um Gott geht, nicht um sich selbst.“ — „Man kniet vor Gott und schweigt. Man wartet, daß man in einen ungezwungenen und unaufdringlichen Gesprächskontakt mit Gott kommt, der nicht aus Geschwätz besteht. Dieser Kontakt stellt sich nicht ein. So wartet man und ist sich dabei bewußt: Magst Du ein Leben lang keinen Fortschritt im Religiösen erzielen, es genügt dann, ein Leben lang vor Gott gewartet zu haben.“ — „Man bringt es nur noch fertig, vor Gott dazusitzen, an ihn zu denken und bei ihm zu verweilen. Sich zu einem Gebet zu zwingen, kommt einem hier nichtssagend vor, weil das religiöse Gemüt für ein lebendiges Gespräch mit Gott nichts hergibt.“ — „Das religiöse Gemüt schweigt, gibt nichts her und fühlt sich nicht angerührt. Da setzt der reine Wille ein, der einen vor Gott zu verweilen zwingt und Gott als gegenwärtig und ganz fest real anwesend zu wissen zwingt. Der Wille zwingt dabei die ganze Person zum Bewußtsein der Gegenwart Gottes, nicht bloß den reinen Verstand.“

Wie der bisweilen auch noch glaubende Mensch leicht dazu neigt, dem Gebet zu Gott seinen Sinn abzusprechen, hat er einmal eine bestimmte Kulturstufe erreicht, die nicht mehr so sehr von der Anwesenheit persönlicher Mächte in der Natur und in der Welt überzeugt ist oder die gerne mit der Antwort bereit ist, Gott wisse ja doch alles, was man sagen wolle, im übrigen antworte Gott ja doch nicht — so liegt dem religiösen Menschen dies fern. Sicher hat das Gebet einen Sinn, wie schon jedes Gespräch mit einem lebendigen Du einen Sinn besitzt, selbst dann, wenn das andere menschliche Du einen gut kennt und somit vieles schon im voraus weiß. Die köstliche Gabe des Vertrauenschenkens, des Vertrauensempfangs und des Verstehens, aber auch der Güte liegt in solchen Gesprächen. Zudem ist der religiöse Mensch davon durchdrungen, daß Gott antwortet. Entweder geschieht das seinem Erleben nach so: Gewisse Schriftstellen, d. h. einmal geöffnete göttliche Worte, werden in ihm lebendig, die er wie eine treffende Antwort auf sein Sprechen zu Gott erfaßt, vielleicht besonders tief erlebt. Weshalb soll er auf diese Weise keine Antwort Gottes erhalten können? Ober aber er erfährt eine Antwort Gottes in seinem Innersten; keine formell ausgesprochenen Worte Gottes, aber Herzens- und Gemütsanregungen, in denen er die Antworten Gottes zuinnerst erlebt. Dies geschieht in einer Innerlichkeit und Tiefe, wie sie ihm, so scheint ihm, formelle Worte nicht geben können. Mögen es aus-

gesprochene oder mehr musische oder schweigende Gebete sein, diese Gespräche zu Gott sind derartig, daß sie nicht als eine Unterhaltung eines Menschen mit sich selbst, gleichsam mit seinem besseren Ich, aufgefaßt werden können. Das bessere Ich zeigt sich einem nicht in einen derartig hoheitsvollen Geheimnischarakter gehüllt wie das göttliche Du, auch nicht so restlos vertrauenerweckend wie das göttliche Du.

„Das im religiösen Erleben, im Miterleben mit dem fleischgewordenen Gott, im Sprechen mit diesem Gott, im Wechselgespräch von eigenem Sprechen und Antwort Gottes durch die heilige Schrift stehende religiöse Gemüt.“ — „Das religiöse Gemüt plaudert aus kindlicher Haltung heraus über alle schönen Dinge des Tages, die ihm gefallen haben, zu Gott; dabei hat es das Wissen oder mehr empfundene Wissen, daß Gott es versteht.“ — „Das religiöse Gemüt fühlt sich gedrängt, statt Gott direkt anzureden, wie schweigend hinter einer halbhohen Mauer zu stehen, um den Kreuzweg des Herrn schweigend und scheu vorbeiziehen zu sehen. Direkt dabei zu stehen, hielte es für Anmaßung, da es sich im Augenblick seiner Sündhaftigkeit voll bewußt ist.“

#### IV

Der religiöse Mensch erlebt sich von Gott, der Person, von unbedingter Realität getragen. Seine Art, sein Leben und das seiner Mitmenschen und die Welt zu betrachten, werden von diesem Erlebnis bestimmt. Man wirft nun ein, dies könne der Mensch auch auf Grund eines intensiven Traumes erfahren, oder man verweist auf eine politische oder eine künstlerische Idee oder eine wissenschaftliche Institution, die einen Menschen das ganze Leben hindurch verfolgen können und seine ursprüngliche Blickrichtung auf die Welt verändern. Demgegenüber zeigt aber ein Vergleich mit dem religiösen Erlebnis, daß der Traum eben doch als Traum, d. h. als etwas ungemein Flüchtiges und Subjektives erlebt wird, mag er auch einmal von großer Eindruckskraft sein oder einige Male ähnlich wiederkehren können. Die politische oder künstlerische Idee und die wissenschaftliche Institution erweisen sich gegenüber der zu ändernden und voranzutreibenden und zu bereichernden Umweltsrealität und Weltwirklichkeit eben als Idee, als etwas, was erst noch realisiert werden soll, während Gott als realer Gott erlebt wird, jetzt und gestern und morgen. Zudem kann die Zugkraft einer Idee zusammenbrechen, weil man erkennt, daß sie doch nur Idee und nicht Wirklichkeit ist. Aber der reale Gott, einmal zutiefst erlebt, läßt kein Zusammenbrechen zu, da er lebendige Wirklichkeit ist, selbst dann, wenn er sich einem entzieht und nicht den Zwiespalt von Idee und Wirklichkeit erleben läßt, soweit es seine eigene göttliche Existenz und Lebenskraft betrifft. Gott wird als ein real bestimmender absoluter Faktor, besser: als eine real bestimmende absolute Person erlebt. Die große Idee, die mich packt, wird bestenfalls als ein mich fesselnder idealer relativer Faktor erlebt, dem die personal fordernde Kraft völlig fehlt. Entsprechend reicht die umwandelnde Kraft des erlebten Gottes viel tiefer als die einer erlebten Idee. Man beachte hier das Zeugnis des dem Religiösen sehr kühl gegenüberstehenden Philosophen NICOLAI HARTMANN in seinem Buch: *Das Problem des geistigen Seins*, in dem er über den objektiven Geist der Religion spricht. Diesem schreibt er eine Wurzelkraft zu, wie sie sonst keiner geistigen Macht zukommt.

„Heute morgen auf Sonntag weilte ich schon früh in einer Ordenskirche in Villanueva. Gebet, Schrif flesung und versuchte Meditation wechselten ab. So fand ich aus einem Zerfließen ins Gerede und in die Primitivität wieder ganz zurück zur Mitte, zum Herrn.“ — „In den Kinderjahren war mir das Weihnachtsfest das schönste Fest — wohl wegen seiner Freuden, seiner gewissen Ge-

müthaftigkeit und Stimmung. Allmählich verlagert sich die Sympathie und Liebe auf das Osterfest, weil es das Herzstück des Glaubens ist. Es geht mir nämlich bisweilen auf — nicht nur trocken intellektuell —: Was ist gegen Christi Auferstehung und die damit verbundene Freude eine gutbürgerliche Situation nach Art mancher Professoren, denen die Wahrheit nie wehgetan hat; oder eine sportliche Glanzleistung unserer so gefeierten Sportstars oder der Titel eines Wissenschaftlers oder eines Doktors oder eines Philosophen! Da ziehe ich das Bewußtsein vor, ein Mensch zu sein, der an der Auferstehung teilhaben kann.“ — „Bei Casteldafels: Es war gegen Spätnachmittag im August. Ich schwamm allein bei blauem Himmel und Sonnenglitzern weit hinaus aufs offene Meer. Die Wellen trugen mich und wiegten mich auf und ab. Mir wurde bewußt, daß sich unter mir tiefe Schichten Wassermassen befanden. Ich schwamm also über einen Abgrund, aber ich wurde getragen, und wenn ich mich aufrecht im Wasser bewegte, kam mir dies besonders stark zum Erleben. Ich freute mich, denn es war wie im Leben: ringsum eine gewisse Unsicherheit, aber in dieser getragen von Gott.“

Wie das sittliche Wertempfinden seine Profilierung dadurch erfährt, daß es durch Verstand und Wille mit der Lehre der sittlichen Werte und Tugenden konfrontiert wird, so erfährt das religiöse Erleben seine Profilierung durch die Lehre der göttlichen Offenbarung. Denn zu vielen Formen der Sittlichkeit einzelner Völker führt das ethische Empfinden, zu vielen Religionen das religiöse Empfinden. Wie nun diejenige Volkssittlichkeit im Vollsinn wahr ist, die sich am ganzen Sittengesetz orientiert, so ist diejenige Religion im Vollsinn die wahre Religion und dasjenige religiöse Erleben richtig orientiert, die sich ganz an Gott ausrichten, wie er im Vollsinn ist. Dies ist aus Gottes Offenbarung zu entnehmen. Welche der vielen Offenbarungsreligionen die echte Offenbarungsreligion ist, vermögen gewisse Kriterien in etwa zu sichern (siehe z. B. P. Hossfeld, Kriterien beim Vergleich heiliger Texte, *Theologie und Glaube*, 1958). Das religiöse Gemüt würde natürlich lieber sagen: Laßt mich Christus und Buddha und Mohammed und Krischnas Gespräch mit Ardschuna erleben, dann werde ich, was mein menschliches Dazutun betrifft, aus diesem Erleben heraus sagen, wer mich zu sich mitgerissen hat. Da dies aber schwerlich möglich ist, muß man wohl den Weg der *ratio* gehen, um diese Kriterien in etwa sicher zu stellen. „Das sich an eine Offenbarung haltende religiöse Gemüt ist zaghaft, wie weit es frei aus sich heraus tasten darf. Mal geht es herzlich aus sich heraus auf Gott zu, vertrauend, daß Er es schon leiten und zügeln wird. Mal ist es verzagt, ob es Gott nicht zu sehr zu einem Gemälde der eigenen Phantasie werden läßt, wenn es sich nicht strikt nur an das hält, was ihm die Offenbarung sagt.“

## V

Wir gehen noch einmal in knappen Sätzen den Weg, den wir gerade hinter uns gebracht haben.

Der Mensch besitzt im religiösen Fühlen einen Weg, Gott zu begegnen. Dieses religiöse Fühlen läßt sich am besten mit dem sittlichen Empfinden vergleichen. Dieses läßt den Menschen mit den sittlichen Forderungen erlebend bekannt werden. Wie dieses Empfinden verschüttet sein kann, so auch das religiöse Fühlen. Wie das sittliche Empfinden in gewissen Grenzen bei jedem Menschen geweckt werden kann, der nicht gerade seelisch krank ist, so auch, wenn wohl auch in vielen Fällen schwerer, das religiöse Fühlen und Erleben. Dieses religiöse Fühlen befähigt den Menschen, Gott zu erleben und nicht bloß mit dem Verstand zu ertasten und „auszumachen“. Dieses Erlebnis wird bestimmt von der Eigenart des Erlebten, eben Gottes, und von der Eigenart des Erlebenden. Wie der Mensch

Gott erlebt, das ist also bedingt durch die seelische Konstitution des Menschen, durch sein Geschlecht, durch seinen Entwicklungsgang, durch den Geist der Zeit, in dem der Mensch eingebettet lebt. Gott wird bei aller Berücksichtigung dieser Einflüsse als der Heilige erlebt. Ihm gegenüber ist der Mensch sündig und schwach. Zugleich aber sehnt er sich nach diesem Gott. Denn Gott wird sehr anziehend groß erlebt. Vor allem der strahlende Glanz und seine Liebe, durchdrungen von dem Charakter, unendlich groß und geheimnisvoll zu sein, lassen das Sehnen nach Gott nicht mehr verstummen, wurde Gott einmal tief empfunden. So ist es auch nicht zu verwundern, wenn die Liebe zu Gott intensiv groß werden kann, bedeutet Er doch dann dem Menschen zurecht die Mitte des Lebens und kostbarsten „Besitz“.

Das Innere des Menschen reagiert in der Sprache der Symbole und Hinweise, wenn es von Gott berührt wird. Reines strahlendes Licht, lauterklare Farben, das unendlich weit empfundene Meer sind Beispiele solcher Symbolik. Aber diesem, sich auf diese Weise ausdrückenden Fühlen bleibt so lange etwas Unbestimmtes anhaften, bis es durch eine besondere göttliche Offenbarung Gottes Wesen und Handlungen klarer oder erstmals sieht. Ja, die Unbestimmtheit des religiösen Fühlens verlangt geradezu nach einer Offenbarung Gottes, die dem Fühlen klarer als die erste Berührung mit Gott werden läßt, wie das ihm Liebste beschaffen ist. Somit kann man J. HESSEN nicht zustimmen, daß die religiöse Erfahrung denselben Charakter einer Offenbarung besitzt wie die Offenbarung in Jesus Christus, so daß sich diese nur durch zusätzliche Qualitäten von der religiösen Erfahrungsoffenbarung unterscheidet (siehe S. 206 ff. des 2. Bandes seiner *Religionsphilosophie*).

Es drängt den religiösen Menschen dazu, mit Gott zu sprechen. Dies kann im formelhaften Gebet oder in selbstgefundenen Worten, d. h. im freien Gespräch oder auch im Schweigen, allein oder in Gemeinschaft geschehen. Dagegen spricht nicht, daß Gott nicht nur als Person, sondern auch als unpersönliches Göttliches empfunden werden kann. Diese Empfindungsweise ist m. E. eine Zerrform des religiösen Empfindens. Man kann sie als ein unberechtigtes Eindringen männlicher Versachlichung in den religiösen Bereich verstehen, vielleicht manchmal sogar als eine Mystifizierung der für manche Menschen so anziehenden Einsamkeit. Gedeihen doch gerade in der Einsamkeit tiefe Gedanken und die persönliche Läuterung. Man beachte die Nähe des es-haften Nirvana zur Einsamkeit des Weisen, zugleich aber die Anwendung von Redewendungen auf dieses Nirvana, wie man sie aus der negativen Theologie her kennt. Wenn es heißt, Nirvana ist Sein und Nichts, so wird dadurch das religiöse Erlebnis umschrieben, das auch immer bekennen muß: Gott geht über meine Formulierungskraft hinaus. Hierher gehört auch die Redeweise der männlichen Zunft der Philosophen und Religionswissenschaftler vom Wert des Heiligen, im sächlichen Sinne also, wieviel Wahres an dieser Formulierung auch sein mag.

Die Gebete des religiösen Menschen erfahren eine Antwort Gottes entweder durch ganz innerlich erlebte Regungen des Herzens oder durch vertieftes Erleben geoffenbarter göttlicher Worte, die man einmal durch intensives Lesen der göttlichen Offenbarung in sich aufgenommen hat. Würde dem religiösen Menschen auf diese Weise nicht geantwortet, so empfände er sein Beten immer noch höchst sinnvoll. Denn aus einem Erleben Gottes heraus ist ihm gewiß, daß Gott ihn versteht und sein Vertrauen nicht enttäuscht. Wenn Gott nicht in Worten antwortet, so wird Er schon wissen, „warum“.

Der Mensch erlebt nicht immer Gott, wenn er es auch anstrebt. Einmal fehlt oft genug die Disposition dazu. Die Tagessorgen, ehrgeizige Pläne des Alltags

usw. schläfern das Empfinden für Gott ein oder drängen es zurück. Manchmal scheint es auch so zu sein, als habe sich Gott dem Beter entzogen — man wird gleichsam Seiner nicht mehr habhaft. Das Wort Gott ist zum bloßen Wort entleert. In gewissen Grenzen kann der Mensch suchen, sich auf das Ertasten seines religiösen Fühlens einstimmen zu lassen. Der stille Kirchen- und Kapellenraum mit dem Halbdunkel verhelfen beispielsweise dazu. Aber auch so muß der Mensch oft genug auf Gott warten. Dies empfindet der religiöse Mensch als die rechte Haltung diesem so großen Gott gegenüber. Zudem ist er sich bewußt, daß das Warten vor Gott ihn vor der Gefahr bewahrt, Gott als Mittel zur höchsten Beseligung zu mißbrauchen. Die Einstimmung ins religiöse Erleben soll übrigens nicht dem Genuß, sondern der Begegnung mit Gott dienen. Aber wie braucht sich der Mensch groß zu wundern, daß das tiefste Glück dort verborgen ist, wo Gott ist!

Hat der Mensch Gott zutiefst erlebt und ist in ihm das Fühlen zum Erleben Gottes wachgeworden, nimmt der ganze Mensch eine gewandelte Haltung zur Welt und zur Umwelt ein. Was man gewöhnlich für wichtig hält, sieht er jetzt für weniger wichtig oder unwichtig an. Ist vielen die Natur ein Mittel zur Beherrschung und Auswertung, so für den religiösen Menschen, sich an ihr um Gottes willen zu freuen und Ihn ob seiner Größe zu loben. Mag man hoffnungslos geworden sein, da man so viele Niederlagen und Niedertracht erlebte, der religiöse Mensch findet bei Gott seinen Trost und Halt, vielleicht sogar eine überlegene Ruhe ohne Blasiertheit und Gemache.

Bedenkt man all dies, was wir uns gerade nochmals durch den Kopf gehen ließen, so wird gewiß, daß der erlebte Gott kein Gott von des Menschen Gnade ist. Ist dem so, dann gibt uns die religiöse Erfahrung in ihrer Weise Auskunft, daß Gott lebt.

Man kann jetzt einwenden: Du bewegst Dich für eine Beweisführung mit dem Erlebnis Gottes oder des Göttlichen immer noch erst im Bereich des Phänomens. Es erscheint Dir so, daß Gott ganz gewiß real ist; aber, daß diesem Phänomen etwas entspricht, ist damit noch nicht gesagt.

Schauen wir wieder auf die sittlichen Ideale zurück! Wir stellten fest, daß sie nicht nur als ansichseiend erlebt werden, sondern auch als bewußtseinsunabhängige Forderungen erschlossen werden können. Gott wird als der Heilige auch als Bewußtseinsunabhängiger erlebt. Dieses Erlebnis als mich in meiner Totalität erfassendes besitzt einen anderen Charakter als das Erlebnis von Utopien, künstlerischen Ideen und Phantasievorstellungen, die mich zwar wie eine reale Macht gefesselt halten können, aber nicht diese Sinntotalität besitzen wie das Gotteserlebnis (s. Krisenzeiten des einzelnen Menschen und ganzer Völker). Deswegen kommt dem erlebten Heiligen die tatsächliche Bewußtseinsunabhängigkeit zu, wie sie sittliche Werte in ihrer Weise als ideales Sein haben.

Die sittlichen Werte fordern nur indirekt, insofern ich ihren ursprünglichen Anreiz als eine Forderung an meine Person fühlend erfasse oder übersetze. Gott fordert direkt und persönlich. Gottes Seinsart ist also eine andere als die der sittlichen Ideale. Da es nur zwei Seinsarten gibt, reales Sein und ideales Sein, ist Gott real.

Wenn wir Erlebnisse wie die eines G. Bruno von der göttlichen Unendlichkeit des Weltalls betrachten, sehen wir, daß G. Bruno die Kraft zum Martyrium für sein als Realität erlebtes Phantasieprodukt aus dem mit ästhetischen und vitalen Gefühlen verbundenen religiösen Erlebnis des Heiligen zuströmte. Auch er erlebte verborgen in seinem Phantasieprodukt Gott oder das Göttliche.

## KLEINE BEITRÄGE

### WIR HABEN DEN ZUG VERPASST — NUN MÜSSEN WIR DAS FLUGZEUG NEHMEN!

Unter diesem Titel veröffentlichte P. MARCONELLI SJ in der römischen Zeitschrift *Vita Pastorale* (April 1962) einen Artikel über die Notwendigkeit eines verstärkten Missionseinsatzes. Nachdem Verfasser die Lage der Kirche in den meisten Missionsgebieten, vor allem in den sog. Entwicklungsländern, betrachtet hat, kommt er zu dem Schluß: Rückblickend müsse, ohne jemand anklagen zu wollen, gesagt werden, die letzten Jahrhunderte seien, aufs Ganze gesehen, eine Zeit vieler ungenutzter Gelegenheiten gewesen. Diesen ‚Zug‘ hätten wir endgültig verpaßt; jetzt sei er sogar vom Fahrplan gestrichen. Jedoch — Missionsarbeit dürfe nur von Gott her betrachtet werden, d. h. Gott habe den Menschen eventuell in eine Sackgasse geraten lassen, um ihm einen ganz neuen Weg zu zeigen — oder, um im Bilde zu bleiben: Er habe den Zug abfahren lassen, um den Menschen zu zwingen, das Flugzeug zu nehmen.

#### 1.

Da Verfasser in seinem Artikel nur ein paar Streiflichter auf die Missionen wirft, um Verantwortung und Begeisterung zu wecken, zeigt er keine konkreten Möglichkeiten, wie und wo das ‚Flugzeug‘ zu nehmen sei. Immerhin mag das anschauliche Bild Anregung bieten, die Gedanken weiterzuspinnen und zu überlegen, wie die Missionsarbeit mit unserer Zeit Schritt halten könne.

Denn vor allem müssen wir das Tempo unserer Zeit im Auge behalten. Für das, was wir in den letzten zwanzig Jahren an politischem, wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Wandel in den meisten Missionsländern erlebt haben, fehlen uns alle geschichtlichen Maßstäbe. Dieser Umwandlungsprozeß scheint sich, besonders auf geistigem Gebiet, eher zu beschleunigen als nachzulassen.

Dabei hat überall ein geradezu hektisches Wettrennen eingesetzt, um die nach politischer und kultureller Freiheit und Unabhängigkeit drängenden Völker für die Einflußsphäre der einzelnen Macht- und Wirtschaftsblöcke zu gewinnen. Leider heißt das oft die Völker weltanschaulich so beeinflussen, daß sie dadurch, vielleicht auf Jahrhunderte, dem Christentum entfremdet bleiben. Somit ist die Gefahr gegeben, daß sich das Geschick ganzer Kontinente auf lange Sicht entscheidet, ohne daß die Wahrheit des Evangeliums und seine sittlichen Grundsätze mitgestaltend und mitbestimmend gegenwärtig sind. Niemals hatte die Kirche soviel zu gewinnen als jetzt, wenn sie rechtzeitig und stark genug zur Stelle sein kann; niemals aber auch hatte sie soviel zu verlieren, als wenn sie jetzt versagt. Wir dürfen uns nicht damit trösten, daß nur ein allmähliches Heimholen und Erobern der Welt für Christus möglich sei und deshalb wohl in Gottes Absichten liege. Die Wirklichkeit sieht nämlich ganz anders aus als nach einem langsamen, aber sicheren Wachstum der Christenheit in der Welt! Jeden Tag wächst die Weltbevölkerung um rund 180 000 Menschen, davon sind rund 130 000 Heiden und nur 40 000 Christen (Katholiken und Protestanten zusammengenommen!). Man kann an Hand dieser Zahlen nicht nur leicht ausrechnen, wie die Christenheit auf diesem Wege in eine unbedeutende Minderheit gedrängt wird, selbst wenn die Missionsarbeit im jetzigen Rhythmus weitergeht, sondern — und das ist noch erschreckender! — wie schnell das gehen wird. Viele der heutigen Generationen werden noch erleben, daß die Zahl der Katholiken auf der Welt auf ein Siebtel oder Achtel der Erdbevölkerung herabsinkt.

## 2.

Das allein müßte genügen, um uns aufzurütteln. Der Ruf der Zeit ist der Ruf Gottes. Gott läßt solch tiefe Bedrängnis zu, weil er nicht eingreifen will — ohne unsere Mitarbeit! Gott will die Menschen durch Menschen retten. Das ist für uns Menschen das ehrenvollste, aber auch das verantwortungs- und geheimnisvollste Gesetz des Heilsplanes Gottes.

Hier soll das Problem menschlicher Missionsarbeit nicht in seiner vollen Breite aufgegriffen werden. Wir hoffen, daß sich das Konzil dieser Frage als einer der wichtigsten Fragen christlicher Weltverantwortung stellen wird und Entscheidungen trifft, die, ehe es zu spät ist, getroffen werden müssen — und seien sie noch so hart!

Hier soll nur eine Teilfrage zur Diskussion gestellt werden. Da der Mangel an Missionaren sicher eines der Haupthindernisse für den schnelleren Fortgang des Missionswerkes ist, muß diese Frage lauten: Ist es möglich, in nicht allzu langer Zeit die Zahl der Missionare so zu mehren, daß eine fühlbare Entlastung des Missionspersonals eintritt und zu stärkerem Vorstoß angesetzt werden kann?

Um die Frage beantworten zu können, ist es notwendig zu wissen, 1. welche Missionskräfte am dringendsten gebraucht werden; 2. ob es möglich sein wird, sie zur rechten Zeit bereitzustellen.

## 3.

Zu 1. Bei der hierarchischen Struktur der Kirche und der Art katholischer Missionsarbeit mit der seelsorglich notwendigen Betreuung der Neubekehrten wird man geneigt sein zu sagen: Wir brauchen an erster Stelle unbedingt mehr Priester-Missionare. Tatsächlich wird das weithin als erstes Ziel angestrebt.

Niemand leugnet, daß es ideal wäre, genügend einheimische und ausländische Priestermissionare zur Verfügung zu haben. Aber jeder, der die Frage der Priesterberufe im allgemeinen und der Priestermissionare im besonderen nüchtern beurteilt, wird zugeben, daß ohne ein außergewöhnliches Gnadewunder in absehbarer Zeit eine wesentliche Steigerung der Berufe nicht zu erwarten ist. Doch selbst wenn in den kommenden Jahren mehr Berufe in die Missionsseminare aufgenommen werden könnten, würden immerhin mindestens zwanzig Jahre vergehen, ehe in der Missionsarbeit selbst ein Wandel zu spüren wäre. Zwanzig Jahre sind für die heutige Notlage jedoch eine zu lange Zeit.

Deshalb bleibt nach meiner Ansicht nichts anderes übrig als zu sagen: Die Priestermissionare müssen, soviel als möglich, entlastet werden. So manche Missionsarbeit, die bisher ausschließlich vom Priestermissionar getan wurde (oder von ihm nicht getan werden konnte), jedoch von einem geeigneten Nicht-Priester-Missionar übernommen werden könnte, muß eigens dafür bestimmten und geschulten Missionskräften übertragen werden.

Auch wenn wir hier die Frage eines eigenen Diakonats ausklammern, bleibt für (im Direkt-Apostolat dem Priester-Missionar unterstellte) Missionshelfer eine Fülle von Arbeitsmöglichkeiten: etwa die Betreuung nichtbesetzter Missionsstationen, die Gestaltung priesterloser, paraliturgischer Gottesdienstfeiern, die Schularbeit, die Katechese, der Hausbesuch, die Krankenversorgung, der Pressedienst — kurz alle Bereiche der Katholischen Aktion. Dadurch würde der Priester-Missionar nicht nur spürbar entlastet, sondern er könnte ein wirkliches Mehr an priesterlicher Arbeit leisten und seinen spezifisch priesterlichen Wirkungskreis wesentlich erweitern.

Die karitativen und all die technischen Arbeiten, die in der Mission soviel Personal und Ausgaben fordern, sind hier bewußt von den Überlegungen aus-

genommen — in der (allerdings nicht selbstverständlichen) Voraussetzung, daß sie zumeist nicht von Priester-Missionaren, sondern von Missionsbrüdern, -schwestern und -helfern ausgeführt werden.

Die ganz konkret gestellte Frage, die an allererster Stelle nur die kirchlichen und religiösen Missionsoberen beantworten könnten, lautet: Ist es möglich, die seelsorgliche Missionsarbeit wesentlich zu erleichtern und vorwärtszutreiben, wenn genügend ‚Missionshelfer‘ im obigen Sinne (seien es einheimische oder auswärtige) zur Verfügung ständen?

Würde diese Frage bejaht — was nützten uns positive Wünsche und die Anerkennung der Notwendigkeit und Nützlichkeit solcher ‚Missionshelfer‘, wenn es nicht möglich wäre, sie in kurzer Zeit und in angemessener Zahl zur Verfügung zu stellen?

Zu 2. Bevor wir diese Frage so konkret formulieren, daß sie Ausgangspunkt eines Gedankenaustausches werden könne, seien einige erklärende Hinweise gegeben.

Als Grundsatz für den Anruf an jene jungen Menschen, die Neigung und Eignung zum Missionsdienst verspüren, muß gelten: Für jeden, der guten Willens ist, ist Platz da! Das würde praktisch heißen: Nicht nur solche, die sich Gott im Räteland für immer weihen wollen, kommen als Missionshelfer in Frage, sondern alle, die wünschen, auf Zeit oder für immer, verheiratet oder ledig, ihre Kräfte und Fähigkeiten für das Missionswerk der Kirche einzusetzen.

Selbstverständlich müßte von allen gefordert werden, daß sie für die besondere Missionsaufgabe (des Direkt-Apostolats), von der wir sprechen, eine abgeschlossene Berufsausbildung besitzen und entsprechend für ihren Missionsdienst religiös-asketisch und praktisch geschult wurden. Die Dauer einer solchen Ausbildung könnte für die einzelnen, je nach den zu übernehmenden Aufgaben, verschieden lang sein.

All diese Kräfte sollten in einem ‚Institut für Missionshilfe‘ zusammengefaßt werden, dessen Aufbau in groben Umrissen etwa folgendermaßen aussehen würde:

1. Kern- oder Leitungsgruppe, die nach den evangelischen Räten lebt und den übrigen noch zu nennenden Gruppen den notwendigen Rückhalt bietet. Dieser Gruppe oblägen die Berufswerbung, die Schulung der künftigen Missionshelfer, die Planung ihres Einsatzes, die Verhandlung mit den zuständigen Missionsoberen und die Verteilung der Kräfte. — Diese Kern- oder Leitungsgruppe könnte unter Umständen als Ordenskongregation in klösterlicher Gemeinschaft leben.

2. Eine diesem Kern im Sinne der *Instructio ‚Cum Sanctissimis‘* (AAS 1948) angeschlossene Gruppe jener, die ihr Leben ganz (berufsmäßig) dem Missionswerk widmen, sei es im unmittelbaren Missionseinsatz draußen, sei es in der heimatlichen Missionshilfe. Diese Gruppe könnte im Sinne eines Säkular-Instituts der Kerngruppe angeschlossen sein.

3. Diesen Gruppen assoziierte Mitglieder, die, ledig oder verheiratet, nach einer entsprechenden Vorbereitung in die Mission ziehen und dort direkt (oder auch indirekt) den Missionaren helfen.

4. Assoziierte Mitglieder, die in der Heimat dem Missionsanliegen dienen und sich zu bestimmten Leistungen (Gebet, Opfer, freiwillige Selbstbesteuerung ihres Einkommens, Patenschaften usw.) verpflichten.

5. Missionshelfer auf Zeit, die, vom Institut geworben und geschult, sich zum befristeten Einsatz vertraglich an das Institut binden und von diesem für die Zeit ihres Missionsdienstes geistig und materiell betreut werden.

Nach diesen Überlegungen kann die zweite Frage konkret formuliert werden. Sie richtet sich vorrangig an die Heimatseelsorger und Laienführer: Können wir damit rechnen, daß auf diese Weise eine größere Zahl junger Laien sich einen für sie geeigneten und angepaßten Einsatz in der praktischen Missionsarbeit wünschen und sich ihm zur Verfügung stellen wird? Oder gibt es, abgesehen von dem hier vorgeschlagenen Weg, noch andere gangbare Wege, die man zu beschreiten suchen sollte?

Es wäre erfreulich, wenn in gemeinsamem Gedankenaustausch Zweifelhaftes geklärt und in einer für Kirche und Mission gleich schweren und entscheidungsvollen Stunde der notwendige Ausweg gefunden würde. Sonst könnte es sein, daß wir — was Gott verhüten möge! — nach dem ‚Zug‘ auch noch das ‚Flugzeug‘ verpassen.

P. Dr. Bernhard Siebers MSC

## MISSIONSARBEIT DES OPUS DEI

mitgeteilt von Hans Albert Timmermann

*Der nachfolgende Beitrag wurde von einem in Deutschland lebenden Mitglied des Opus Dei verfaßt und beruht auf Tatsachen, nicht (wie so oft bei Berichten über diese in der Stille arbeitende Gemeinschaft) auf Vermutungen und Spekulationen. Der Artikel behandelt die Arbeit dieses Instituts unter besonderer Berücksichtigung der missionarischen Tätigkeit in nichtchristlichen Ländern oder unter nichtchristlichen Menschen.*

„Ich begreife, daß Du trotz der Bindung an die Deinen und an die Heimat, die Du so sehr liebst, mit Ungeduld auf den Tag wartest, an dem Du Länder und Meere überqueren wirst, — weit fort! —, weil Dich die Unruhe um die Ernte packt.“<sup>1</sup> Diese Worte von Msgr. JOSE M. ESCRIVA DE BALAGUER, dem Gründer und gegenwärtigen Generalpräsidenten des *Opus Dei*, unterstreichen deutlich den tief apostolischen und missionarischen Charakter dieses Instituts.

Das *Opus Dei*, mit vollem Namen *Societas Sacerdotalis Sanctae Crucis et Opus Dei*, ist ein Säkular-Institut päpstlichen Rechts, das am 2. Oktober 1928 in Madrid gegründet wurde. Das Institut erhielt das *Decretum laudis* am 24. Februar 1947, also schon 3 Wochen nach Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution *Provida Mater Ecclesia*, welche die Richtlinien der Säkular-Institute festlegt; die endgültige Anerkennung des Heiligen Stuhles wurde ihm am 16. Juni 1950 erteilt.

Das *Opus Dei* besteht aus zwei Abteilungen: einer für männliche und einer für weibliche Mitglieder (letztere wurde am 14. Februar 1930 gegründet). Beide haben denselben Geist und dieselbe Askese; sie sind aber vollständig unabhängig voneinander und bilden zwei verschiedene Institute, die sich einzig und allein in der Person des Generalpräsidenten vereinen.

Das spezifische Ziel des *Opus Dei* liegt in der Verbreitung des Lebens der evangelischen Vollkommenheit unter Personen aller Gesellschaftsschichten, be-

<sup>1</sup> *Der Weg*. Adamas-Verlag, Bonn 1957, Nr. 812

sonders unter den Intellektuellen. Seine Mitglieder führen ein Leben des Gebetes und des Opfers nach dem Geist des Instituts und streben inmitten der Welt nach der christlichen Vollkommenheit durch die Heiligung ihrer alltäglichen Arbeit und die treue Erfüllung ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Pflichten.

Obwohl die Mitglieder des *Opus Dei* im Stand der Vollkommenheit leben, sind sie keine Ordensleute, sondern gewöhnliche Christen. Diese Säkularität hat im Leben des Instituts juristische und praktische Konsequenzen: Seine Mitglieder legen keine öffentlichen Gelübde ab, haben keine Tracht, sondern kleiden sich wie die übrigen Personen ihres sozialen Standes. Eine weitere Konsequenz dieser Säkularität liegt darin, daß sie kein Gemeinschaftsleben im kanonischen Sinne führen; einige leben in den Häusern des Instituts, viele andere, die Mehrzahl, wohnen bei ihren Familien oder dort, wo sie ihren Beruf ausüben.

Dem *Opus Dei* gehören Männer und Frauen aller sozialen Schichten und aller Berufe an: Ärzte, Ingenieure, Professoren, Rechtsanwälte, Kaufleute, Arbeiter, Bauern. Sowohl in der Ausübung ihres Berufes als auch in der Tätigkeit sozialen, wirtschaftlichen, künstlerischen, politischen Charakters genießen sie die gleiche Freiheit wie die übrigen katholischen Christen. Alle sind bemüht, ihre berufliche Arbeit auf eine übernatürliche Ebene zu erheben, sie als Mittel der persönlichen Heiligung und des Apostolats anzusehen: eines Apostolats, das sie im Innersten der bürgerlichen Gesellschaft, in Universitäten, Fabriken, Ateliers, Bergwerken usw. ausüben.

Man kann deshalb sagen, die ganze Tätigkeit des *Opus Dei* — auch jene, welche in Ländern oder Gebieten verwirklicht wird, die dem Recht nach keine Missionsgebiete sind — sei eine ausgesprochen missionarische Tätigkeit. Seine Mitglieder weihen sich ganz dem Apostolat und sind bestrebt, alle menschlichen Tätigkeiten mit dem Kreuz Christi zu zeichnen, die ganze Gesellschaft zu Christus hinzuführen, besonders jene Schichten, die sich von der Kirche entfernt haben oder immer schon von der Kirche entfernt gewesen sind. Auf diese Weise bringen sie die Botschaft des Evangeliums an Orte und in soziale Schichten, in die es bis jetzt nur schwer oder vereinzelt eindringen konnte. Von dieser wirklich missionarischen Arbeit, die jedoch nicht diesen Namen trägt, sagt Msgr. ESCRIVA DE BALAGUER: „Du willst Martyrer werden? Ich bringe Dir ein Martyrium, das in Deiner Reichweite liegt: Apostel sein, ohne dich Apostel zu nennen; Missionar sein mit Sendung, ohne dich Missionar zu nennen; Mensch Gottes sein und als Mensch der Welt erscheinen: im Verborgenen bleiben.“<sup>2</sup>

Jedoch gibt es auch ein missionarisches Apostolat des *Opus Dei* im buchstäblichen Sinne des Wortes, d. h. in Missionsgebieten: Das Institut arbeitet in verschiedenen Gebieten Südamerikas, Afrikas und Asiens.

Die apostolische Arbeit der Mitglieder des *Opus Dei* verwirklicht sich einerseits durch die persönliche Freundschaft eines jeden von ihnen mit seinen Arbeits- und Berufskameraden, andererseits durch die Errichtung korporativ-apostolischer Werke. In der Tat unterhält das *Opus Dei* in allen Ländern, in denen es sich ausgebreitet hat — augenblicklich arbeiten Mitglieder aus 52 Nationen in 4 Kontinenten —, zahlreiche apostolische und gemeinnützige Werke wie Universitätszentren, technische Hochschulen, Colleges, Landwirtschaftsschulen, Berufsschulen für Arbeiter, nationale und internationale Studentenheime — zur Zeit bestehen mehr als 150 in der ganzen Welt —, katholische Informationsdienste, Kunst- und Haushaltsschulen usw.

<sup>2</sup> a. a. O., Nr. 848

Die gleichen korporativen Einrichtungen hat das *Opus Dei* in den Missionsgebieten geschaffen. So leitet es heute die „Seido Juku Language Academy“ in Osaka (Japan) und das dazugehörige Studentenheim sowie das Strathmore College in Nairobi/Kenya. Mit dem Strathmore College, dem ersten College Kenyas, das allen, ohne Rücksicht auf Rassenunterschiede, offensteht, hat sich wiederholt die Presse Ostafrikas und Großbritanniens beschäftigt; sie unterstreicht die Bedeutung dieses Studienzentrums für die Zukunft des Landes. Das Problem der Rassenintegration ist bekanntlich eine der brennendsten sozialen Fragen im Schwarzen Kontinent, und es besteht kein Zweifel, daß jeder positive Versuch einer Lösung im Erziehungsbereich seinen Anfang nehmen muß.

In der Missionsarbeit des *Opus Dei* verdient besondere Beachtung die geistige und kulturelle Bildung ausgewählter Gruppen afro-asiatischer Studenten. Dieses Apostolat verwirklicht sich zum Teil in den Studentenheimen wie z. B. in der Residenza Universitaria Internazionale (RUI), die in Rom eröffnet wurde. „Diese afro-asiatischen Länder stehen in der Entwicklung, aber ihr Stolz auf ihre politische Unabhängigkeit“ — so unterstrich die italienische Wochenzeitung *Vita* aus Anlaß der Eröffnung dieses Studentenheimes — „macht sie jeder Weltanschauung zugänglich; nicht ohne Grund hat die Sowjetunion einen Propagandazug durchgeführt, der ebenso gefährlich ist wie ein ideologischer Krieg, um die Freundschaft und das Interesse dieser Afroasiaten zu gewinnen, und hat in Moskau eine Universität für Studenten aus den Entwicklungsländern eröffnet. Das Studentenheim des *Opus Dei* hat deshalb eine besondere Bedeutung auch unter diesem Gesichtspunkt, der ganz im Vordergrund steht.“

In den Studentenheimen empfangen die Studenten eine umfassende Bildung: Man trägt nicht nur Sorge für die kulturelle, sondern auch für die religiöse und menschliche Bildung ihrer Persönlichkeit, für eine aufrichtige und freundschaftliche Gemeinschaft der Studenten innerhalb des Heimes sowie mit ihren Kommilitonen an der Universität. Auf diese Weise gewinnen die Studenten in einer Atmosphäre des Verständnisses und der Freiheit den Sinn für echte Zusammenarbeit, gegenseitige Achtung und Brüderlichkeit.

Diese Heime stehen auch nichtkatholischen Studenten offen, deren Freiheit und weltanschaulich-religiöser Überzeugung man eine absolute Achtung entgegenbringt. Man bemüht sich, sie durch das Apostolat *ad fidem*, eine der vorzüglichsten Apostolatsformen des *Opus Dei*, der Kirche nahezubringen. Mit Hilfe der Gnade und durch den aufgeschlossenen und aufrichtigen Kontakt mit den Mitgliedern des Instituts fühlen sich viele von der großen Realität und dem unersetzbaren, übernatürlichen und menschlichen Wert des katholischen Glaubens angezogen.

Die größte Initiative des *Opus Dei* im Hinblick auf diese afroasiatischen Studenten im Ausland liegt jedoch beim Studium Generale von Navarra, einem Hochschulzentrum, das vor 10 Jahren in der historischen spanischen Stadt Pamplona gegründet und kürzlich vom Heiligen Stuhl zur Universität erhoben wurde.

Diese Universität sieht ihre Hauptaufgabe in der Ausbildung von Akademikern aus Lateinamerika und den neuen Ländern Afrikas und Asiens. Gegenwärtig studieren in den 12 Fakultäten, Instituten und Schulen zahlreiche nicht-spanische Studenten, unter ihnen Vertreter aus sieben Ländern Afrikas und Asiens. Da man jedoch die Zunahme dieser Zahl voraussieht, beabsichtigt man, im Universitätsviertel der Stadt verschiedene Colleges zu schaffen. Im Hinblick vor allem auf die Entwicklungsprobleme der lateinamerikanischen und afroasia-

tischen Länder wird man außerdem im Jahre 1963 eine Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften errichten.

Wie einer der bekanntesten spanischen Journalisten, JOSÉ M. PEMAN, in der Madrider Tageszeitung *ABC* kommentierte, ist diese Universität eine Folge der Bereitschaft, mit der sich das *Opus Dei* für die vielleicht dringendste apostolische Sorge der Kirche eingesetzt hat. „Wir sehen dieses Jahr“, — so schreibt PEMAN —, „die ungeheure Entwicklung der Unabhängigkeitserklärung und Konsolidierung der halben Menschheit. Die neuen Länder brauchen an erster Stelle Führer. Unter Missionieren verstand man bis gestern, große Massen von Einheimischen in den Katechismus einzuführen. Aber heute sind diese Massen frei geworden, und Missionieren bedeutet auch, ihre Führer und Akademikerelite heranzubilden. Deshalb — so schließt der Journalist — ist die neue Universität eine Universität für die Welt, nicht nur für Spanien.“

## BERICHTE

### EINE HOCHSCHULE IN BURUNDI

Als am 1. Juli 1962 das UN-Treuhandgebiet Ruanda-Urundi — ehemals deutsche Kolonie — aus der belgischen Verwaltung schied, konnte das Königreich Burundi, das sich neben der Republik Ruanda gebildet hatte, eine Hochschule mit in die Unabhängigkeit nehmen. Sie ist zwei Jahre vorher in der Hauptstadt Usumbura errichtet worden. Der Ruf nach einer eigenen Universität war nicht mehr verstummt, seit die ersten 17 eingeborenen Schüler am Heilig-Geist-Gymnasium in Usumbura 1958 ihre humanistischen Studien vollendet hatten. Nachdrücklich waren staatliche Stellen und der Episkopat für diesen Plan eingetreten, dessen Verwirklichung schließlich einstimmig den Jesuiten übertragen wurde.

Am 28. Oktober 1960 begann die neue akademische Bildungsstätte mit 24 immatrikulierten Studenten ihre Tätigkeit. Näheres erfahren wir aus den Vorlesungsverzeichnissen der beiden letzten Jahre. Es bestehen drei Fakultäten: eine für Philosophie, eine für Rechts- und Staatswissenschaft und eine für Naturwissenschaften. Letzterer wurde vorläufig das von Astrida herverlegte Agronomische Institut angegliedert. Die Hochschule promoviert zum Doktor der Rechte und verleiht in den einzelnen Fakultäten entsprechende Lizentiate. Verschiedene Vorlesungen berücksichtigen besonders Afrika: Geschichte Afrikas, Struktur und traditionelle Einrichtungen Afrikas, Spezielle Probleme der politischen Soziologie in Afrika, Afrikanische Linguistik und Literatur usw. Neben Französisch, Englisch und Niederländisch ist auch Deutsch als Fremdsprache vorgesehen. In allen Fakultäten liest der einzige einheimische Professor des Kollegiums, P. Barakana SJ, für die katholischen Hörer über Fragen der Glaubenslehre. 1961/62 dozierten 27 Professoren mit einem Durchschnittsalter von 39 Jahren. Zehn davon stellt die Gesellschaft Jesu. Gegenüber 58 Immatrikulationen in der letzten Vorlesungsperiode schrieben sich für die gegenwärtige 65 Studenten ein. Unter ihnen sind einige Kongolesen und Belgier.

P. Mertens, der Jesuitenprovinzial für Zentralafrika, ist Präsident der Universität. Ihn unterstützt ein Beirat aus Vertretern der Regierungen Burundis und Ruandas, des Universitätssenats, der Gesellschaft Jesu und des Episkopats, der Mgr. Ntuyahaga, den ersten einheimischen Bischof des Landes, zu seinem Beauftragten ernannt hat.

Die architektonische Anlage der Hochschule ist denkbar modern. Allerdings sind noch nicht alle Baupläne ausgeführt. An die Gebäude der Fakultäten und der Bibliothek reihen sich Kapelle, Wohnheim, Sportplätze, Freibad und Turnhalle. Im Wohnheim befinden sich Lese- und Erholungsräume, Vortrags- und Kinosaal und eine Theke für Erfrischungen. Die möblierten Einzelzimmer der Studenten sind mit einer Dusche ausgestattet.

Der Rektor der Universität dankte in seiner Eröffnungsansprache zum Akademischen Jahr 1962/63 der belgischen Regierung und dem Apostolischen Stuhl, weil sie durch ihre finanzielle Hilfe die Weiterführung der Vorlesungen nach der Unabhängigkeit ermöglichten. Das Budget des Landes habe dafür noch keine Mittel zur Verfügung. Er stellte eine ergänzende Ausrüstung für die naturwissenschaftliche Fakultät als Geschenk der Schweiz in Aussicht und für zwanzig Jahre Subventionen der Unesco. In seinem Bericht über die beiden Konferenzen 1961 in Addis-Abéba und im September 1962 in Tananarive zeigte der Rektor, wie dort versucht wurde, gemeinsam für Afrika Normen und konkrete Möglichkeiten eines zeitgemäßen afrikanischen Bildungswesens zu erarbeiten, die Bedeutung eigener Hochschulen für Forschung, Wissenschaft und Kultur darzustellen und über die dringlichen Aufgaben zu beraten. Von den Jugendlichen der neuen, aufstrebenden Staaten befänden sich erst 0,02 % in akademischer Ausbildung.

Wir wünschen der hoffnungsvollen Universität auf dem Kiriri-Hügel in Usumbura, daß sie mit wachsender Hörerzahl auch zunehmend Einfluß gewinne auf die Gestaltung des neuen Afrika gemäß ihrem Wahlspruch *Oriens ex Alto*.

P. Theo Herzog CSSp

#### MISSIOLOGISCHE TAGUNG IN SOESTERBERG

Vom 25. bis 28. April 1962 veranstaltete *Vindicamus*, die Vereinigung der Studenten aller katholischen Seminare in den Niederlanden, im Zentrum „Kontakt der Kontinente“ zu Soesterberg eine missionswissenschaftliche Tagung mit dem Thema: Kirche und Mission.

*Vindicamus* beabsichtigt, die Kontakte zwischen den Studenten der verschiedenen Seminare des Welt- und Ordensklerus der Niederlande zu fördern und ihre gemeinschaftlichen Interessen zu wahren. *Vindicamus* pflegt auch Beziehungen zu sonstigen katholischen Universitätsstudenten und zu evangelischen Theologiestudenten. Außerdem steht die Vereinigung in Verbindung mit den katholischen politischen und sozialen Organisationen, was in gemeinsamen Tagungen über einschlägige Themen Ausdruck findet. Auch zu ausländischen Theologie-studierenden sind allmählich feste Beziehungen aufgenommen worden.

In diesem Rahmen fand die Tagung in Soesterberg statt, die zu einem Treffen von 35 belgischen, 20 deutschen und 45 niederländischen Theologiestudenten wurde.

Univ.-Professor Dr. J. GLAZIK MSC (Münster) zeigte den Wandel auf, den die Theologie der Mission durch den sich wandelnden Kirchenbegriff durchgemacht hat. Eingehenderes Studium der Heiligen Schrift und die Wechselwirkungen zwischen eucharistischer Frömmigkeit, liturgischer Erneuerung und Katholischer Aktion lassen die Kirche als die Basileia Gottes und den Leib Christi klarer in Erscheinung treten. Dadurch kommt klarer zum Bewußtsein, daß die Kirche nicht bloß eine Sendung hat, sondern daß sie wesentlich Gesandte

ist: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Jo 20,21). Dieses Gesandt-Sein geht die Existenz der Kirche an und macht die Mission zu ihrer zentralen Funktion: Die Kirche ist für die nichtchristliche Welt da. Ihre Sendung zielt auf die Inkarnation der Kirche in der gesamten Menschheit, auf die *Catholica*, die Welt- und Menschheitskirche. Diese Sendungsaufgabe wird durch die Spaltung der Christenheit in Frage gestellt; die christliche Botschaft ist unglaubwürdig geworden. Der Verlust der Glaubenseinheit macht es der Welt schwer zu erkennen, daß Christus ihr zum Heil gesandt worden ist. Das Anliegen der Einheit der Kirche wird so zur unabdingbaren Voraussetzung für die Erfüllung ihres Sendungsauftrages.

Dr. L. G. M. ALTING VON GEUSAU, der bischöfliche Beauftragte des Bistums Groningen für ökumenische Arbeit, zeigte den Teilnehmern in seinem Referat, wie gerade aus dem Scandalum des zerbrochenen Evangeliums in der Mission die ökumenische Bewegung entstanden sei.

Dr. H. VON DER LINDE, Universitätsprofessor der Niederländischen Reformierten Kirche, sprach über „Sendung“ in der protestantischen Theologie und Aktivität.

P. Dr. A. CAMPS OFM handelte über die Begegnung von Christentum und Islam als einem Typus der Annäherungsproblematik. Mission sei mehr als Akkommodation, die sich als Konzession an die kulturelle und religiöse Eigenart der nicht-westlichen Völker verstehe oder das Gute dieser Kulturen und Religionen durch Assimilation sich anzueignen versuche. Es gehe vielmehr um eine fundamentale Annäherung und Ergänzung. Referent deutete den Islam nicht als eine christliche Häresie, sondern als Religion im Sinne einer allgemein-übernatürlichen Offenbarung. Deshalb sei eine Annäherung möglich, ja, notwendig. Hierbei sei dem direkten religiösen Herantreten an den Muslim der Vorzug vor indirekter Beeinflussung (durch Schularbeit, Caritas, technical assistance) zu geben. Demgemäß böten sich als methodische Mittel an: Einrichtungen wie die „Offene Tür“, schriftliche Kurse, christliche Literatur und persönliche Gespräche.

Die regen und lebhaften Aussprachen nach den Referaten bewiesen, welch großes Interesse die jungen Theologen den an sie herangetragenen Problemen entgegenbrachten.

Bücking

#### EHRENPROMOTION EINES VERDIENTEN FORSCHERS

Der durch seine Franziskus-Xaverius-Forschung bekannte achtzigjährige Jesuitenpater Dr. GEORG SCHURHAMMER wurde am 21. Januar 1963 während einer Gastvorlesung zum theologischen Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. promoviert. Die hohe Auszeichnung für seine Lebensarbeit als Franz-Xaver-Forscher wurde unterstrichen durch die Anwesenheit des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg, Dr. Hermann Schäufele, und der Professoren der Theologischen Fakultät. Der Dekan der Theologischen Fakultät, der Alttestamentler Professor Dr. Deissler, hob in seiner *Laudatio* besonders die wissenschaftliche Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit hervor, mit der sich der Gelehrte durch seine über 50jährige Forschungstätigkeit in der internationalen Fachwelt einen Namen gemacht hat. Der Rektor der Universität, der Ordinarius für Geschichte, Professor Dr. Clemens Bauer, der bei der Ehrenpromotion von Pater SCHURHAMMER nicht persönlich anwesend sein konnte, zollte als Fachkollege dem Geehrten durch den Mund von Professor

Deissler hohes Lob. In der in lateinischer Sprache abgefaßten Ehrenpromotionsurkunde wird Pater SCHURHAMMER als „wahrhaft gelehrter Mann“ bezeichnet, „der in Europa und Asien den Wegen des großen Missionars Franz Xaver in höchstem Scharfsinn des Geistes nachspürte und der durch seine Studien und Veröffentlichungen berühmt geworden ist“.

Pater Dr. GEORG SCHURHAMMER, der aus Unterglottental bei Freiburg stammt, hielt anschließend an die Verleihung der Ehrendoktorwürde eine Vorlesung über ein Teilgebiet seiner Forschertätigkeit: „Xaverius-Legenden und -Wunder kritisch untersucht“. Die in schlichter Einfachheit gehaltene und doch von hoher wissenschaftlicher Erkenntnis getragene Gastvorlesung fand den Beifall der anwesenden Professoren und Studenten. Besonders aufhorchen ließen die Beweisführungen für das echte Grab des Apostels Thomas in Malaipour (Madras) in Indien.

In diesem Jahr noch soll im Verlag Herder/Freiburg der zweite Band von „Franz Xaver — Sein Leben und seine Zeit“ erscheinen. 1955 erschien bereits der erste Band, der die europäische Zeit Franz Xavers von 1506 bis 1541 umfaßt und praktisch die Entstehungsgeschichte des Jesuitenordens enthält.

Pater HUGO RAHNER SJ, Innsbruck, schrieb über dieses Werk: „Keinem Heiligen der Neuzeit ist je eine solche Biographie gewidmet worden. Aus den trockenen Archivnotizen und aus den schier ungezählten Quellenberichten, die Schurhammers unüberbietbarer Forschungsdrang gefunden hat, entsteht, wenn wir so sagen dürfen, ein wahres Epos der unwiderleglichen Tatsachen, die Geschichte eines Menschen und Heiligen des 16. Jahrhunderts, die man nur — um ein patristisches Wort zu gebrauchen — mit einer ‚nüchternen Trunkenheit‘ lesen kann.“

—th—

### DIE EHRWÜRDIGE PAULINE JARICOT

Am 25. Februar d. Js. hat Papst JOHANNES XXIII. die heroische Tugendhaftigkeit der ehrwürdigen Pauline Jaricot, der Gründerin des Werks der Glaubensverbreitung, erklärt. Damit ist eine wichtige Etappe in der Geschichte des Seligsprechungsprozesses erreicht. Für alle Gläubigen soll dieser Fortschritt ein Ansporn sein, ihrerseits zur Ausbreitung des Glaubens beizutragen. Das Beispiel der ehrwürdigen Jaricot ist geeignet, die Pflicht dazu in Erinnerung zu rufen. Deshalb wäre die Seligsprechung der Ehrwürdigen von Bedeutung für die heimatliche Missionspflege. Dazu sind jedoch zwei von der Kirche anerkannte Wunder notwendig. Die *Oeuvre de la Propagation de la Foi*, 12 rue Sala, Lyon 2e (Frankreich) bittet daher, Gebetserhörungen auf Fürsprache Pauline Jaricots melden zu wollen und um den Fortgang der Causa zu beten.

Über Leben und Werk der Ehrwürdigen unterrichten: Mgr. CRISTIANI/J. SERVEL, *Marie-Pauline Jaricot*. Éd. du Chalet (Lyon) — G. GORRÉE, *Une laïque engagée, Pauline Jaricot*. Éd. de la Colombe — J. SERVEL, *Un autre visage*. Éd. du Chalet (Lyon).

Bonne Presse bietet zwei Filmstreifen von J. VIGNON an: *Pauline Jaricot et les missions*. Preis für beide Streifen nFr 33,50.

# MITTEILUNGEN

## INTERNATIONALES INSTITUT

*Generalversammlung.* — Die in diesem Jahr fällige Generalversammlung wird im Anschluß an die Jahresversammlung der Päpstlichen Missionswerke geplant und findet voraussichtlich am 11. September in Würzburg statt. Genauere Mitteilung erfolgt mit der Übersendung der Tagesordnung. Diese Notiz soll lediglich einem rechtzeitigen Vermerk im Terminkalender dienen.

## PATENSCHAFTEN FÜR DIE ZMR

Von mehreren Seiten ist angeregt worden, interessierten Missionaren den Bezug der ZMR durch Patenschaften zu ermöglichen. Wir greifen die Anregung gern auf und nehmen Meldungen für solche Patenschaften dankbar an (Redaktion der ZMR, 44 Münster, Johannisstraße 8—10). Der Bezugspreis für einen Jahrgang der ZMR beträgt DM 20,—. Überweisungen mit dem Vermerk: ‚ZMR-Patenschaft‘ würden tunlichst an die Geschäftsstelle des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Aachen gerichtet: PSchA Köln 62 87 für Sparkasse der Stadt Aachen [Konto-Nr. 10 16]). — Missionare, die die ZMR anders nicht beziehen können, dürften ihren Wunsch nach einem Patenschafts-Abonnement ebenfalls der Redaktion mitteilen.

## VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

*Lehrauftrag für Missionsrecht* — Der Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen hat P. Dr. Amand Reuter OMI (Rom) für das Sommersemester 1963 einen Lehrauftrag für Missionsrecht erteilt.

Seit Prof. Dr. Max Bierbaum 1952 von seinen Lehrverpflichtungen als Honorarprofessor entbunden worden ist, konnte das *Missionsrecht* in Vorlesungen und Übungen nicht mehr berücksichtigt werden. Prof. Bierbaum hatte sich 1925 als erster für kirchliche Rechtsgeschichte und Missionsrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster habilitiert und versah seit 1928 den Lehrauftrag für Missionsrecht. Leider fand sich bis heute niemand, der in seine Fußstapfen getreten wäre, so daß keine Möglichkeit bestand, den Lehrauftrag wieder zu vergeben.

Um so dankenswerter ist es, daß der hochwürdigste Generalsuperior der Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis P. Léo Deschâtelets seinen General-Studienpräfekten P. Reuter, der sowohl durch seine wissenschaftliche Ausbildung und Lehrtätigkeit als auch durch seine Erfahrungen als Advokat der Rota Romana und als Konsultor der Propaganda-Kongregation qualifiziert ist, für die Wahrnehmung des Lehrauftrages freigestellt hat.

P. Dr. Reuter promovierte 1940 an der Gregoriana zum Dr. theol. et iur. can. mit der Dissertation: *S. Augustini doctrina de bonis matrimonii* (Analecta Gregoriana, 27) Roma 1942, 276 S. Nach einer mehrjährigen Lehrtätigkeit in Hünfeld, Texas und Südafrika promovierte er 1956 am Institutum utriusque iuris der Lateran-Universität zum Dr. iur. civ. Seine Untersuchung: *Native Marriages in South Africa According Law and Custom* wird noch im Laufe dieses Jahres als Nr. 28 in den ‚Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten‘ im Verlag Ashendorff erscheinen.

*Vorlesungsplan für das Sommersemester 1963\**

100 Systematische Missionslehre II: Der Missionsträger, Mo 12—13	<i>Glazik</i>
85 Missionsgeschichte seit Gründung der Propaganda-Kongregation (17.—18. Jahrh.) Di 12—13	<i>Glazik</i>
86 Missionskunde: Afrikanische Probleme, Mi 12—13	<i>Glazik</i>
108 Missionswissenschaftliches Seminar: Missionszyklen der letzten Päpste (Evangelii Praecones) Di 17—18.30	<i>Glazik</i>
109 Kolloquium für Doktoranden und Examenskandidaten über missionarische Spiritualität, Mi 17—18.30 (14 tg.)	<i>Glazik</i>
115 Missionsrecht, Fr 10—11, 12—13	<i>Reuter</i>
88 Die katholischen Kirchen im christlichen Orient, Fr 9—10	<i>Krüger</i>
68 Geschichte, Methoden und Problemstellungen der allgemeinen Völkerkunde, Mo 9—10	<i>Mohr</i>
69 Einführung in die Völkerkunde und Kulturgeschichte Afrikas, Mo 10—11	<i>Mohr</i>
72 Religionswissenschaftliche Übungen zur Kulturkunde, Mo 14.30—16	<i>Mohr</i>
73 Religion und Kultur der Australischen Schwarzen, je 2std. Vorlesung und Kolloquium nach Vereinbarung	<i>Worms</i>
862 Der Buddhismus in Indien, 2std. nach Vereinbarung	<i>Zangenberg</i>
867 Modernistische Strömungen im heutigen Islam, Mo 16—17	<i>Wehr</i>
573 Sozialpsychologie und Tiefenpsychologie der „Völker“, Fr. 11—12	<i>Brachfeld</i>
576 Übungen zur Einführung in die Völkerpsychologie, nach Vereinbarung	<i>Goldschmidt</i>
269 Industrialisierung und Verstädterung in den Entwicklungsländern, Do 15—16	<i>Pfeffer</i>
279 Die Stellung der Berater aus Industrieländern in Entwicklungsländern, Do 16—17	<i>Pfeffer</i>
972 Afrikanische Publizistik, Mo 14—15	<i>Prakke</i>
341 Epidemiologie und Prophylaxe tropischer Infektionskrankheiten, Do 16—17	<i>Denecke</i>
342 Spezielle Hygiene in warmen Ländern, Fr 16—18 (14tg.)	<i>Denecke</i>
Dazu Sprachkurse in Portugiesisch, Spanisch, Birmanisch, Chinesisch, Japanisch, Koreanisch für Anfänger und Fortgeschrittene.	

\* Die den Titeln vorgesetzten Zahlen verweisen auf das *Personal- und Vorlesungsverzeichnis* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Sommersemester 1963.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

<sup>100</sup> BUIJS, L. SJ: *Facultates decennales* quas Sacra Congregatio de propaganda Fide concedit Ordinariis Missionum ad decennium quod decurrit a die 1 mensis Januarii 1961 ad diem 31 mensis Decembris 1970, cum commentario. Universitas Gregoriana/Romae 1961, XXVII/188 pp. 1 200,— Lire ital.

Die kirchliche Rechtsordnung hat die Aufgabe, dem Allgemeinwohl der Gesamtkirche und ihrer einzelnen Gebietskörperschaften sowie dem Seelenheil jedes einzelnen Gläubigen zu dienen. Um dieser hohen Aufgabe gerecht werden zu können, bedürfen die einzelnen kirchlichen Gesetze bei aller grundsätzlich einheitlichen Geltung für die Gesamtkirche der klugen Anpassung an die wirklichen Verhältnisse, an die begründeten Erfordernisse der Zeit und des Ortes, wo sie ihre heilsfördernde Wirksamkeit ausüben sollen. Dieser Forderung nach situationsbedingter Anpassung ihrer Gesetze kommt die Kirche u. a. durch die Gewährung besonderer Fakultäten an die einzelnen Oberhirten bestimmter Gebiete nach. Schon seit Jahrhunderten wurden den Missionsoberhirten solche Sondervollmachten erteilt, die sich naturgemäß im Laufe der Zeit in mancher Hinsicht gewandelt haben. Bisher wurden die genannten Sondervollmachten in verschiedenen Fassungen erteilt, je nachdem, ob die Empfänger Missionsoberhirten mit bischöflicher Weihe waren oder nur oberhirtliche Jurisdiktion besaßen. Die Hl. Kongregation für die Glaubensverbreitung hat nunmehr, mit Geltung für das Dezennium vom 1. Januar 1961 bis zum 31. Dezember 1970, die neuesten Fakultäten in ein einheitliches Formular für alle Missionsoberhirten zusammengefaßt. Im Vergleich zu den früher verliehenen Sondervollmachten weisen die neuesten nach Form und Inhalt mehrere Änderungen auf. Ob und inwieweit subdelegiert werden kann, ist jeweils bei der einzelnen Vollmacht angegeben; die Gesamtheit der Fakultäten kann nicht subdelegiert werden.

In der zur Besprechung vorliegenden Arbeit hat L. BUIJS SJ, Professor an der kanonistischen Fakultät der päpstlichen Universität „Gregoriana“, die jetzt geltenden Missionsfakultäten eingehend interpretiert. Er hält sich dabei an die bereits bewährte Methode, daß zunächst die Bestimmungen des allgemeinen Rechts des CIC dargelegt werden und dann die jeweils entsprechende Sondervollmacht sorgfältig und durchgehend zuverlässig erklärt wird. Zudem werden bei einzelnen Fakultäten liturgischen Inhalts die entsprechenden liturgischen Formulare angeführt, was den praktischen Wert dieses ausführlichen und ausgezeichneten Kommentars noch erhöht.

Man möchte wünschen, daß jeder Missionsoberhirte, jeder Kleriker in den Missionsgebieten und jeder, der für die Heranbildung von Missionaren verantwortlich ist, den genauen Wortlaut der Sondervollmachten und einen entsprechenden Kommentar, wie den von BUIJS, zur Hand hätte.

Oeventrop/Westf.

P. Joachim Jafmeier MSC

*La Chiesa e le trasformazioni sociali, politiche e culturali dell' Africa Nera.* Atti della Prima Settimana di Studi Missionari, Passo della Mendola, 24—29 luglio 1960. Vita e Pensiero/Milano 1961. X, 306 p.

Die Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand hat die Initiative ergriffen, fortan auch in Italien jährlich eine Missionsstudienwoche abzuhalten. In verschiedenen Ländern Europas kennt man eine solche Tradition schon länger:

la Semaine de Missiologie de Louvain, die deutschen Missionsstudienwochen, de Missiologische Weken van Nijmegen, La Semana de Orientación Misionera de Burgos usw. In Zusammenarbeit mit den Päpstlichen Missionswerken, den italienischen Missionsinstituten und den verschiedenen Vereinigungen des Laienapostolates fand die erste italienische Missionstagung vom 24. bis 29. Juli 1960 zu Passo della Mendola (Trient) statt. Sie stand unter dem Vorsitz Sr. Exz. Mgr. S. Pignedoli, des damaligen Weihbischofs von Mailand und jetzigen Apostolischen Delegaten in Nigeria. Thema dieser Studienwoche waren die vielseitigen Probleme, vor welche die Kirche in Afrika sich bei der raschen Entwicklung dieses Kontinents gestellt sieht. Im Tagungsbericht, der jetzt vorliegt, sind die Referate und Diskussionen für breitere Kreise zugänglich gemacht worden.

Der Inhalt ist kurz dieser: In einer sehr allgemeinen Einführung über das Verhältnis zwischen Missionswissenschaft und Missionsarbeit fragte P. V. VANZIN, ob es nicht höchste Zeit geworden sei, die Mannigfaltigkeit der Formen in der Kirche auf dem Gebiet der Volksbräuche, der kirchlichen Kunst, der Liturgie, der Philosophie im Aufbau und in der Aussage der theologischen Wissenschaften nicht nur theoretisch als möglich und nützlich anzuerkennen, sondern auch positiv anzustreben, selbstverständlich unter Wahrung der wesentlichen inneren Einheit. — P. BERTINAZZO gab eine Übersicht und ein Gesamtbild der zu besprechenden Probleme, die teils politischer, teils sozial-wirtschaftlicher und teils religiöser Natur sind. Diese drei Aspekte sind in acht größeren Vorträgen allgemein und in vier an praktischen Beispielen illustrierenden Ko-referaten beleuchtet worden. — Betreffs der heutigen politischen Lage Afrikas zeigte T. FILESI, in welchen Richtungen sich die jungen Staaten orientieren und welche Hilfe die Nationen des freien Westens ihnen jetzt noch leisten können und müssen. — Am Beispiel Guineas stellte P. GHEDDO fest, wie groß die Gefahr roter Infiltration für Afrika sein kann.

Die stürmische Entwicklung hat ihre Folgen auch für das religiöse Leben der Afrikaner. Es sind besonders besprochen worden: das Fortleben der alten, obgleich oft geänderten und den neuen Umständen angepaßten Religionen (P. BERNARDI); die Bedeutung der Jugendweihe und die Stellungnahme der Mission ihr gegenüber (Prof. Don V. MACONI); die Heilserwartungsbewegungen in den sektiererischen Kirchen (Prof. Don GUARIGLIA); die noch immer fortdauernde Ausbreitung des Islams (P. PAREJA). Ein Ko-referat handelte über die Schwierigkeiten, denen die katholischen Missionen von Seiten des Islam in Somali begegnen.

Den sozial-wirtschaftlichen Aspekt beleuchtete Prof. Fr. VIRO, Rektor der Mailänder Hochschule, indem er die Schwierigkeiten aufzeigte, mit denen die jungen Nationen in dieser Übergangszeit zu kämpfen haben, und wie man sie nur in einer größeren internationalen Zusammenarbeit und durch eine gediegene Ausbildung der jungen Generationen überwinden könne. — P. MASSON sprach über die massale „rush“ in die Städte, die in den letzten 15 Jahren beunruhigend gewachsen sind. Eine der verhängnisvollen Folgen dieser unorganisierten Überfüllung der Städte ist die Unmöglichkeit einer ordentlichen Seelsorge. In den Ko-referaten über die „apartheid“ in Süd-Afrika und die Problematik bezüglich der sog. „Kauf-ehe“ oder des Brautgeschenks sind noch zwei andere, typisch afrikanische Sozialprobleme besprochen worden. Die dringende Notwendigkeit, ein gut organisiertes Laienapostolat aufzubauen, erwies das Referat von P. AGOSTONI. Ferner sind am ersten und zweiten Tag noch drei Rapporte über die heutige missionarische Situation in den englisch-, französisch- und portu-

giesisch-sprechenden Teilen Afrikas verlesen worden. Der Vorsitzende, S. Exc. Mgr. Pignedoli, schloß die Studienwoche ab mit einer kurzen Betrachtung über die afrikanische Kirche am Vorabend des ökumenischen Konzils. Auch findet man im Tagesbericht den Gedankenaustausch nach den einzelnen Referaten und eine Zusammenfassung der Referate in englischer Sprache.

Dieses Heft ist sicher eine Bereicherung der schnell wachsenden Afrikaliteratur. Es sei mir gestattet, zwei Bemerkungen zu machen: 1. Man könnte sich fragen, ob im Rahmen dieser Probleme nicht auch die Aufgabe des einheimischen Klerus ausdrücklicher hätte besprochen werden sollen; 2. Es ist befremdend, daß die reiche Materie verschiedener Referate nicht zu gediegenen Diskussionen geführt hat.

Aber sonst kann man aus dem, was sich vom Tagungsbericht ableiten läßt, schließen, daß diese Tagung sehr wohl gelungen ist, und man darf hoffen, daß die so erfolgreich angefangenen italienischen Missionsstudienwochen noch viele Früchte tragen und zu einer festen Tradition werden.

Udenhout/Niederlande

*P. Livinus Vriens OFMCap*

CHIH, ANDRÉ: *L'Occident „Chrétien“ vu par les Chinois vers la fin du XIX. Siècle (1870—1900)* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, Série: Textes et Documents, 2.) Presses Universitaires de France/Paris 1962. 273 p.

Dieses Werk, das der chinesische Priester A. CHIH an der Gregoriana unter Leitung von Prof. Droulers schrieb, untersucht, wie die gebildeten Kreise Chinas am Ende des vorigen Jahrhunderts die Zivilisation und Kultur des sich christlich nennenden Westens analysierten, und wie es dazu kam, daß sich diese Generation und noch stärker die folgende (aufs Ganze gesehen) dem Christentum gegenüber feindlich verhielt. Das ist ein Thema, das nach dem Zusammenbruch der Mission in China sicherlich von Interesse ist. Verf. geht methodisch geschickt vor, arbeitet nach guten, zumeist chinesischen Quellen, die den westlichen Gelehrten gewöhnlich nicht zugänglich sind, und kommt zu Ergebnissen, die sehr instruktiv sind. Er läßt bedeutende chinesische Denker dieser Zeit (K'ang Yu-wei, Liang Ch'i-ch'ao, Yen Fu u. a.) ausgiebig und meistens in wörtlicher Übersetzung zu Worte kommen. Ihre Schriften und die Aussagen offizieller Staatsdokumente (Shih-lu der Ch'ing Dynastie u. a.) zeigen, daß die chinesischen Gebildeten zunächst der Überzeugung waren, daß China allein wahre Kultur besitze und der Westen eine Welt der Barbaren sei. Aber gegen Ende des Jahrhunderts, als manche gebildete Chinesen Europa und Amerika aus eigener Anschauung kennenlernten, fand man, daß auch der Westen seine Werte besaß. Man kann nicht sagen, daß die Chinesen es sich leicht gemacht haben, das Wesen des Westens zu verstehen. Sie haben sich ernstlich mit ihm auseinandergesetzt und kamen zu dem Schluß, China habe Kultur, Europa und Amerika aber nur Zivilisation. Deshalb sei es gut, die materiellen Leistungen des Westens zu übernehmen. Gegen die angepriesene christliche Religion und Moral müsse man sich jedoch nach Kräften wehren. Tiefer sehende Chinesen haben später erkannt, daß der christliche Geist sicherlich eine der Wurzeln des westlichen Fortschritts gewesen sei. Sie lehnten aber ebenfalls das Christentum ab, a) weil es in sich selbst nicht eins sei, b) weil es in Europa und Amerika nicht mehr die Kraft habe, das öffentliche Leben zu bestimmen, c) weil es von den Regierungen als Mittel zur Hebung der eigenen Macht gebraucht würde und d) weil es in China in einer Form aufträte, die das chinesische Volkstum nicht ernst nähme und darum für einen heimattrauen Chinesen nicht passe. Weil die

Chinesen sahen, daß Europa und Amerika das Christentum als entscheidende Lebenskraft ablehnten — was der Autor in den Lehren P. Leos XIII. bestätigt findet, — hielten sie den Konfuzianismus für eine bessere Grundlage ihrer Kultur. Erst später fand man in China auch den Konfuzianismus als nicht mehr zureichend und wandte sich dem Marxismus zu.

Der Autor steht keineswegs unkritisch den Aussagen seiner Landsleute gegenüber. Er zieht sie zuweilen der Voreingenommenheit, der Ignoranz, der Oberflächlichkeit und Bosheit. Trotzdem haben sie Vieles richtig gesehen. Die Ergebnisse dieses Buches lehren uns in etwa verstehen, warum das heutige China das westliche Christentum als „imperialistisch“ abtut und seinen eigenen, wenn auch sehr fragwürdigen Weg des Christentums sucht.

Das Werk hat einen guten Index und eine gute, wenn auch nicht ganz akkurat gearbeitete Bibliographie. Das bekannte Greuelmärchen, daß die Missionare bei der Krankenölung den chinesischen Christen die Augen ausstechen und daraus europäische Medizin machen, geht allerdings nicht auf die Zeit von Wei Yüan (1844) zurück, wie der Autor anzunehmen scheint, sondern ist schon zu Anfang des 16. Jhs. in China nachweisbar. Es ist von Generation zu Generation weiter erzählt worden und selbst in staatlichen Dokumenten zu finden, obwohl man sich von der Wahrheit leicht hätte überzeugen können.

Würzburg (7. Juli 1962)

Bernward Willeke OFM

DELAIGNETTE, ROBERT: *Christentum und Kolonialismus* [Christianisme et Colonialisme] (Bibliothek Ekklesia, Bd. 21) übersetzt von Dr. Karl Schmitz — Mohrmann. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1961, 157 S., DM 5.80.

Als Schlagwort für die Ausbeutung fremder Länder hat „Kolonialismus“ einen negativen Sinn bekommen. Deshalb müßte man zwischen Kolonialismus und Kolonisierung unterscheiden, was die Umgangssprache jedoch nicht tut. Vf. hält sich an die allgemeine übliche Verwendung des Wortes. Es geht ihm um die Wirklichkeit, welche der Begriff bezeichnet und die nach Ort und Zeit sehr verschieden sein kann (z. B. phönizische, karthagische, griechische, römische, islamische, portugiesische, spanische und moderne Kolonisation). Vf. beschränkt sich auf das 19. Jh. und führt die früheren Perioden lediglich zum Vergleich an. Er unterscheidet zwischen der Ideologie des Kolonialismus, wie er als Vorstellung im Mutterland verbreitet ist, und dem Pragmatismus der Kolonisatoren (14).

Vf. arbeitet drei Grundtypen der europäischen Kolonisation heraus: a) Besiedlung durch Emigranten (Amerika und Australien), b) Schaffen von Schlüsselstellungen durch Kolonisten (Asien und Äquatorialafrika), c) die gemischte Kolonisation (Besiedlung und Schaffen von Schlüsselstellungen: Nord- und Südafrika). Kolonisation galt in dieser Zeit als Maßstab für die Bedeutung einer Weltmacht. Als erstes Land schüttelten die Vereinigten Staaten Nordamerikas die europäische Herrschaft ab und entwickelten eine für die folgende Zeit bedeutsame Konzeption des Fortschritts. Danach sei Amerika der Lehrer der Menschheit, weil es technisch am weitesten fortgeschritten sei. Kein Volk habe das Recht, sich dem Fortschritt zu verschließen. In Asien und Afrika beherrschten wenige Kolonisatoren die Masse der Eingeborenen, zunächst um das Mutterland mit Rohstoffen zu beliefern und um Absatzmärkte zu schaffen, dann aber auch, um den Machtbereich des Mutterlandes auszudehnen. Ein Widerspruch habe sich dadurch ergeben, daß das eingeborene Volk seine Personalität in den sozialen Einrichtungen beibehielt, gleichzeitig aber in eine neue Ökonomie einbezogen wurde, welche seine sozialen Strukturen untergrub. Die gemischten Kolonisationen lassen die religiöse, rassische, kulturelle und vor allem die wirtschaftliche Dis-

parität der Völker grell hervortreten. — In diesem Zeitabschnitt wandelten sich die europäischen Mutterländer durch die Industrie tiefgreifend.

Ogleich Vf. seinen Versuch „weder als ein historisches noch als ein theologisches Werk“ (5) betrachtet wissen will, so bietet er doch eine zutreffende geschichtliche Analyse des modernen Kolonialismus in seiner Blütezeit. Allerdings hätte das Verhalten der verschiedenen Kolonialmächte differenzierter dargestellt werden können: England gestaltete das Empire schon verhältnismäßig früh in ein Commonwealth mit Dominions um, während Frankreich sich weniger anpaßte. Ferner hätte die Frage, ob es Rechtstitel gibt, ein fremdes Land zu besetzen, wenigstens angedeutet werden können. Die Tatsache, daß ein Staat Rohstoffe und Absatzmärkte braucht, gibt ihm noch nicht das Recht, sich ein Land anzueignen, das einem anderen Volk gehört. Das Recht auf Fortschritt kann nicht das Eigentumsrecht unterentwickelter Völker auf ihren Boden verewaltigen.

Im zweiten Teil legt Vf. die christliche Haltung zur Kolonisation dar. Im Gegensatz zu „Kolonialismus“ sei „Christentum“ ein eindeutiger Begriff. Christentum in einem Missionsland könne nicht vom Christentum schlechthin losgetrennt werden. Kein Land habe das Privileg eines Mutterlandes. Der Christ könne wohl die Kolonisation verweigern, nicht aber (auf Grund der Taufe) die Evangelisation. Vf. behandelt kurz die klassische Lehre F. de Vitorias, der die Kolonisierung im Recht der Mitteilung und der Gesellschaft begründe, ferner in der Universalbestimmung der materiellen Güter der Erde. Bedingung der Vormundschaft sei, daß die Völker einmal selbst „ihren eigenen Wandel in die Hand nehmen“ (50). Ohne ihre damals noch nicht erforschte Kultur zu kennen, betrachte er die Völker als Brüder.

Die Richtlinien der Propaganda Fide von 1659 nennt Vf. mit Recht eine „Missiologie im Keim“ (54). Sie scheidet klar das Apostolat und die Kolonisation. Er zitiert den Satz: „Bringt ihnen nicht unsere Länder, sondern den Glauben“ (53). Diese Instruktion kann uns heute noch orientieren, insofern daraus erhellt, daß sich Ziele und Methoden der Kolonisation und der Mission grundsätzlich unterscheiden. Vf. macht auf die ständige Gefahr für den Missionar aufmerksam, „seine“ Mission auszubauen, und auf die Versuchung, Mittel und Ziel der Mission zu verwechseln. — Wenn die Kolonisatoren das Christentum begünstigt hätten, dann oft aus der Überzeugung, es sei besser, dieses zu benutzen als es zu bekämpfen. In Nordafrika habe man eindeutig den Islam unterstützt.

Die großen Missionszyklen handeln von der Gleichberechtigung der Rassen, der sozialen Gerechtigkeit und der Achtung vor der Menschenwürde. Sie halten die nationale Unabhängigkeit für legitim und zeigen die Supranationalität der Kirche. Auch die protestantischen Gruppen vertreten diese Prinzipien.

Zu diesem Teil des Buches ist zu bemerken, daß die fundamentale These de Vitorias die Gleichheit aller Völker, unabhängig vom Grade ihrer Zivilisation, ist (Cfr. A. MESSINEO, *Coloniale, diritto*, in *Enciclopedia Cattolica* IV, 2). Erst an zweiter Stelle spricht er von der Insuffizienz der Völker und nimmt deshalb eine universale Gesellschaft an. Wenn sich ein Volk mit einem anderen verbindet, dann muß das, wie bei jedem Vertrag, frei und mit Wissen erfolgen. Nach ihm gibt es keinen „Entdeckungstitel“. Ein legitimer Titel wäre die Wiederherstellung eines verletzten Rechtes. Den Tauschhandel läßt Vitoria gelten.

Im dritten Teil behandelt Vf. das Christentum und die Entkolonisierung. Er führt aus, wie die politische Unabhängigkeit allein nicht genüge; die sozialen

Strukturen müßten neubegründet werden. Die ehemaligen Mutterländer hätten die Pflicht zu helfen, da sie die koloniale Situation geschaffen haben. Zwischen beiden Seiten müsse es zu einem Dialog kommen. Auffallend sei, daß der koloniale Rahmen z. B. in bezug auf die Staatsgrenzen nach der Unabhängigkeit beibehalten worden sei. Der Auftrieb zur Einheit liege nicht so sehr im wirtschaftlichen und politischen als im kulturellen Bereich. Das gilt in besonderer Weise für Afrika.

Die Entkolonisierung beschleunige die Ausbreitung der mechanischen Zivilisation. Wie die Industrie Haupttriebfeder des Kolonialismus war, so wird sie auch Grundelement der Entkolonisierung sein (128).

Das Christentum müsse der industriellen Zivilisation begegnen. Es sei weder an die Demokratie noch an eine andere Staatsform gebunden. Von jedem Staat verlange es, ihm freie Entfaltungsmöglichkeit zu gewähren.

Die christliche Orientierung weise auf eine planetarische Schau, welche dazu führt, die überseeischen Probleme ernst zu nehmen. Um aber nicht in die Knechtschaft einer mechanischen Zivilisation zu geraten, muß die Menschheit sich auf „die Quellen ihrer verschiedenen geistigen und moralischen Familien“ besinnen, damit „die Qualitäten jeder Zivilisation kultiviert werden“ (155 f.).

In diesem Zusammenhang hätte Vf. auf den kulturellen Aspekt des Problems hinweisen können. Dies scheint die einzige Lösung zu sein, die einer Entwurzelung durch eine mechanische Zivilisation wirksam entgegentritt. Vor der Entwurzelung werden diese aufwärtsstrebenden Völker nur dann bewahrt werden, wenn es ihnen gelingt, sich mit dieser neuen Umwelt auseinanderzusetzen und sie organisch in ihr Weltbild einzubauen. Das christliche Weltbild ist fähig, ohne selbst an eine bestimmte Kultur gebunden zu sein, sich mit allen Kulturen zu vermählen.

Einige störende Druckfehler hätten vermieden werden können: ein Franzos (54), Gleichberechtigung (81). Rugambra. (54) hieße es besser: Assoziierung statt Assoziativierung.

Erfreulicherweise ist diese Arbeit in einer Serie erschienen, welche weit verbreitet ist. Allen, die sich bemühen, über ihre Landesgrenzen zu blicken, um andere Völker verstehen zu lernen, wird sie zu einem tieferen Verständnis helfen. Das tut in einer immer mehr erscheidenden Welt mehr denn je not.

Telgte

W. Henkel OMI

*Devant les sectes non-chrétiennes*, Rapport et compte rendu de la XXXIe Semaine de Missiologie Louvain 1961. Desclée de Brouwer/Bruges, 318 p. 170 fr. B.

In 24 Vorträgen werden Begriffe und Erscheinungsformen von Sekten in Afrika, Amerika, Asien und auf den Salomonen (Cargo-Kult) dargestellt. Es ist eine reizvolle und höchste instruktive Lektüre. Die Vorträge könnten mitunter schockieren und sind in gewissem Sinne eine kritische Bestandsaufnahme der bisherigen Missionsarbeit. Die erste Phase der Missionsarbeit, die Einpflanzung der Kirche, ist vorbei; die schwierigere Phase, die geistig-kulturelle Verwurzelung, steht bevor. Die Sekten haben diesen Prozeß weithin vollzogen. Ihr Lehrgehalt ist meist dürftig, aber oft zeigen sie eine erstaunliche sittliche Haltung und echt brüderliche Gesinnung; immer nähren sie sich von der Bibel und wenden sich an den ganzen Menschen, vor allem an die emotionalen Kräfte; äußerer Ausdruck sind die religiösen Lieder und Tänze. Sie lehnen das alte Heidentum

ab und suchen eine ihrer Seele angepaßte Form des Christentums. Geistliche Gesänge werden kunstvoll ausgeführt und verraten echtes Gespür für Liturgie (66). Hier und dort wurde das katholische Rituale übernommen und durch Gebete und Segnungen erweitert und damit das ganze tägliche Leben, vor allem in der Familie, religiös geprägt. P. Masson berichtet von religiösen Liedern des Kibangismus von erstaunlicher Schlichtheit und ergreifender Einprägsamkeit (82 ff.). Durch alle Vorträge zieht sich das Bekenntnis: Wir Missionare sind zu doktrinär, in der Verkündigung zu wenig biblisch, machen aus der Frohbotschaft zu sehr eine bloße Moral, stellen die Religion zu wenig in das tägliche Leben (161). Wir haben zwar sehr schöne Zeremonien in der Kirche, bieten aber zu wenig für religiöse Feiern in der Familie, nutzen das Rituale zu wenig aus. Der Fehler liegt nicht am Christentum, sondern am Missionar. Die europäische Verwaltung hat das Religiöse vom Leben getrennt: „Die Europäer brachten an den Kongo eine Macht ohne Religion und eine Religion ohne Macht“ (76). Das alles sind interessante und zugleich bittere Feststellungen. P. MASSON zieht im Schlußvortrag die Forderungen und Folgerungen: Schaffung eines Lied- und Gebetsgutes, das nicht so konstruiert und gemacht erscheint wie das aus Europa eingeführte, Pflege echter Brüderlichkeit und des Gefühls der Geborgenheit in der Mutter Kirche, Aufnahme des gesamten brauchbaren Lokalkolorits in die religiöse Feier. Das alles ist aber nicht mehr Sache des Missionars, sondern der Bischöfe, Priester und Laien eines Gebietes. Wir glauben, daß das zweite Vaticanum den Bischöfen die Möglichkeit schaffen wird, die ungeahnten verborgenen katholischen Kräfte der neuen Völker zu wecken und in den Dienst eines echt katholischen Lebens und Betens zu stellen. Was gäbe das eine Bereicherung an Kraft und lebendiger Fülle für die ganze Kirche! Mögen darum diese Vorträge von Missionaren und Missionsbischöfen gründlich überdacht und fruchtbar gemacht werden!

München (16. 1. 1963)

P. Dr. Frid. Rauscher WV

*Documents Catéchétiques*, 3ème année, Nr. 11 (Sept. 1961). Éditions Cefag (153, rue de Grenelle)/Paris 7. — Numéro spécial: „Les Missions.“

Die Mappe im Format 24 × 29 cm enthält drei gute farbige Schaubilder (die Missionsländer, die marxistische und die islamische Welt, die Religionen der Welt), 16 Fotos (thematisch zumeist gut ausgewählt, technisch jedoch öfter unzulänglich) und - das Wertvollste an der Mappe - einen Text von II+11 Seiten.

Die Einleitung (Mgr. MARCHAND) betont, es sei Ziel aller christlichen Unterweisung, den Sinn für die Kirche und damit das Verantwortungsbewußtsein für die Mission zu wecken. — Ein hervorragender Beitrag von J. VIGNON, dem derzeitigen Chefredakteur zweier offizieller Zeitschriften der Päpstlichen Missionswerke, stellt eine knappe, aber theologisch wertvolle und auch in konkreten Details gut informierende Missionskunde dar. Die Konzeption geht aus den Überschriften der fünf Abschnitte hervor: „Die Kirche ist wesentlich missionarisch“; „Die Verwirklichung der Mission“ (d. h. die für die Einpflanzung der Kirche notwendigen Elemente); „Die Ausbreitung der Kirche unter dem Einfluß des Heiligen Geistes“ (Geschichte, nach Epochen geordnet); eine Übersicht über die Lage der Mission in den einzelnen Erdteilen; „Was bleibt für die Mission zu tun?“ Der Aufsatz enthält viele wichtige Zitate aus päpstlichen Dokumenten und aus bedeutender französischer Literatur. Er wird ergänzt durch eine knappe Orientierung über die päpstlichen Missionswerke, eine Liste nützlicher Adressen und eine missionskundliche Bibliographie. Die Fotos der Mappe sind thematisch auf den Text des Artikels abgestimmt.

Der Aufsatz könnte als Leitfaden für missionskundliche Katechesen gute Dienste tun, besonders in der Mittel- und Oberstufe der Höheren Schulen und in parallelen Schularten sowie auch in der Jugendarbeit. Eine Übersetzung ins Deutsche wäre zu wünschen. Dabei müßten jedoch die Zutaten und die Darstellung der Missionsgeschichte im 19. und 20. Jh. im Hinblick auf deutsche Beiträge bearbeitet werden.

Ein kurzer Beitrag des Schriftleiters (J. D. PAPILLON OP) bietet eine vorwiegend theologische Darlegung über das Wesen der Mission. Der ökumenische Geist dieses Aufsatzes geht z. B. aus den letzten Sätzen hervor: „Und vergessen wir nicht: Das beste Gebet für die Missionen ist das Gebet für die Einheit der Christen. Erst dann wird das Evangelium seine volle Ausstrahlung ausüben können, wenn alle Prediger die Einheit wiedergefunden haben, in gegenseitiger Liebe.“

Münster

Dr. A. Exeler

*Essays on the Pastoral Problems of the Catholic Church in the World Today*, edited by Irenaeus Rosier, OCarm. Institutum Carmelitanum [Via Sforza Pallavicini, 10]/Roma (Borghi), s. a. (1961), 345 pp.

Das Buch vereinigt Studien über die pastorale Situation der katholischen Kirche in allen fünf Erdteilen. Der amerikanische Doppelkontinent ist mit drei Aufsätzen bedacht (USA, Lateinamerika, Brasilien), Asien und seine ungleich größere Landmasse mit nur einem, der dazu nur die Pastoralprobleme Indiens behandelt. Mit Recht wird der Pazifische Raum von Australien unterschieden, mit weniger Recht Indonesien zum Pazifik gerechnet.

Hrg., Professor an der Päpstlichen Universität Santiago de Chile, versucht im Vorwort (3—5), „gewisse konstante Faktoren relativ universalen Charakters“ herauszustellen, die die pastorale Problematik in der Welt von heute bestimmen. Es sind ihm dies die nationale Bewußtheit der Völker und ihr Wissen um ihre rassische Andersartigkeit — beides nicht Voraussetzung, sondern Folge des Dranges nach Freiheit und Selbständigkeit. Diese Entwicklung der Besonderheit stehe in einem paradox erscheinenden Verhältnis zu dem wachsenden Einheitsbewußtsein der menschlichen Gesellschaft, und Hrg. stellt die berechnete Frage, ob es sich hierbei nicht um Phänomene der Selbstverteidigung und der Bewahrung der eigenen Art handele; der Kosmopolitismus könne nicht, wolle er nicht einen Rückschritt bedeuten, eine homogene und monotone Welteinheitszivilisation anstreben.

In diesem spannungsgeladenen Prozeß der Integration falle der Kirche eine bedeutsame Rolle zu. Sie habe die christliche Botschaft in einer universal gültigen Weise zu verkünden, ohne daß der Verdacht aufkomme, sie sei mit der westlichen Kultur identisch. Andererseits dürfe die Kirche, vorab in ihrer Mission, in der Anpassung an die rassischen und nationalen Besonderheiten nicht so weit gehen, daß sie darob die universalen, „kosmopolitischen“ Werte übersehe. Die einwandernde Welt zwingt also die Kirche, sich erneut auf die ursprünglichen und authentischen Werte der Gesellschaft und des Christentums zu besinnen, im Universalen die bezeichnenden Elemente des Partikulären herauszustellen und im Partikulären die absolut bindende Kraft des Universalen zu betonen.

Die einzelnen Aufsätze, vom jeweiligen Verfasser je mehr geschichtlich, je mehr gegenwartskundlich und statistisch konzipiert, seien hier wenigstens aufgeführt. Eine ins Detail gehende Auseinandersetzung mit ihnen würde, so fruchtbar sie sein könnte, den Rahmen sprengen.

I. ROSIER, El Catolicismo en Europa en la aurora de una época nueva (9—72) — J. B. SCHUYLER SJ, The Catholic Church in the United States of America (75—120) — A. SCHMIDT SJ, Panorama general de la Iglesia en América Latina (123—144) — F. BASTOS DE AVILA SJ, Notes sur le Catholicisme au Brésil (145—151) — A. ARNOUX PA, Problèmes de pastorale en Afrique (155—204) — P. DE LETTER SJ, The Church in India and her pastoral problems (207—239) — W. G. SMIDT SJ, Some pastoral problems of the Australian clergy (243—276) — J. VERSCHUEREN MSC, A Growing World: Problems of the Catholic Mission in Oceania (279—330) — N. GEISE OFM, The Catholic Church in modern Indonesia (331—345).

Glazik

FREYTAG, WALTER: *Reden und Aufsätze*. Herausgegeben von Jan Herme-link und Hans Jochen Margull. 2. Teil. Chr. Kaiser Verlag/München 1961, 237 Seiten. DM 10,—.

Auch dieser 2. Teil der *Reden und Aufsätze* von W. FREYTAG verdient Lesung und Beachtung. Manche Probleme, die hier behandelt werden, kennen wir Katholiken nicht, so die Probleme „Landeskirchen und Mission“ und „Internationaler Missionsrat“. In anderen Fällen sind die Akzente anders gesetzt als bei uns. Hin und wieder mögen die Katholiken Widerspruch anmelden, so bei den Äußerungen über die Mystik (46) und bei der Bezeichnung der Götter Brahma, Vishnu und Shiva als einer „Dreifaltigkeit“ (38). Daß der wirkliche Einsatz der katholischen Indonesien-Mission erst seit Anfang unseres Jahrhunderts begonnen habe (49), kann man nicht sagen. Das gleiche gilt von der Meinung, daß „in allem Heidentum“ die Trennung von Religion und Sittlichkeit vorherrsche (139). Fr. gefällt es nicht, daß diese und jene Missionare sich nach Missionsarbeit bei den Nichtchristen sehnen und Anfangsarbeit, Pionierarbeit leisten wollen (208). Ich finde dies im Gegenteil sehr natürlich. Denn der Missionar ist zunächst für die da, „die fern sind“, die Gott- und Christusfern.

Aber in der Regel stimmt der Katholik W. FR. zu, sogar freudig. Hier wird über Wesensfragen der Mission gehandelt, und zwar gründlich und tief und in Kenntnis der Idee sowohl wie der Wirklichkeit und des Notwendigen. Ich denke hier etwa daran, daß die Mission als Sache der „ganzen Christenheit“ hingestellt und als Vorbereitung des Endes, als „eschatologisches Tun“ bezeichnet wird. Insbesondere gefällt der Optimismus, der das Buch durchzieht, obwohl sich Vf. keine Illusion über die Gegenwart, etwa über die Immunität der Moslem gegen Christus (60) und über die Schließung vieler Türen macht. Fr. weiß vom „Wunder des neuen Menschen und des neuen Lebens“ in Indonesien (53) und anderswo und vom Entstehen lebendiger Gemeinden mitten im Islam (61). Sehr beachtet zu werden verdient, was Fr. über die Verantwortung des Westens (133) sagt und was ein asiatischer Christ so ausdrückt: „Ihr könnt uns nichts Größeres und Notwendigeres tun, als daß Ihr wirklich Kirche seid“ (169). Den Wunsch, daß „Mission wieder Mission“ werden kann, haben auch wir (173). Wir stimmen Fr. zu, wenn er meint, die Situation zwingt uns, den Moslem „unsere Botschaft immer klarer als Christusbotschaft und Botschaft vom Kreuz zu verkündigen“ (61), wenn er auf die Gefahr hinweist, daß sich die Mission „zu einem sozialen Dienst verflüchtigt“ (89).

Schließen wir mit einigen markanten Sätzen: „Habe Dein Schicksal lieb, denn es ist der Weg Gottes mit Deiner Seele“ (32), — Worte eines blinden Christen.

„Das Gewissen spricht in der Muttersprache, und das beste Englisch, was wir in unseren Schulen lehren, ist und wird nicht ihre Muttersprache“ (72). „Christen, die nicht lieben, hindern Gottes Plan“ (86). Ein Afrikaner hat nach Fr. gesagt: „Wir afrikanischen Christen haben es zu bezahlen, daß Ihr Euch nicht einigen könnt“ (131).

Thomas Ohm †

FUNK, JOSEF, SVD: *Die Religion in den Verfassungen der Erde* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 8). Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1960, 268 S.

Verfassungen und verfassungsrechtliche Einzelbestimmungen sind, wie die Geschichte beweist, infolge des ständigen Wechsels der Zeitverhältnisse wenig beständig. Trotzdem ist die gebotene Übersicht eine verdienstliche Arbeit, insofern sie, mag auch einiges schon durch politische Ereignisse überholt sein, geschichtlichen Wert behält. Unberücksichtigt sind jene Verfassungen geblieben, die durch imperialistische Mächte gewaltsam unterdrückt wurden. Doch werden auch Grundsätze und Manifeste in die Darstellung einbezogen, die die Stelle einer Verfassung vertreten sollen oder können, ferner konkordatäre Vereinbarungen der Staaten mit dem Heiligen Stuhl. Wegen des häufigen Gegensatzes zwischen Theorie und Praxis ist im Anhang die ‚Verfassungspraxis‘ mit Berücksichtigung jener Länder und Fragen dargelegt, die heute von besonderem Interesse sind. Inhaltlich wird dargelegt, welche rechtliche Stellung die Religion in den Verfassungsbestimmungen einnimmt. Besonders wertvoll und praktisch ist die Aufstellung von Rechtsprinzipien, die das Verhältnis von Staat und Religion bzw. Kirche vom christlichen Standpunkt aus regeln; vgl. das 4. Kap., das u. a. das Problem einer ‚Idealverfassung‘ und der Toleranz behandelt.

Für diejenigen, die sich theoretisch oder praktisch mit der Mission befassen, sind sowohl die grundsätzlichen Darlegungen als auch viele Angaben über die Rechtslage in einzelnen Missionsländern von Interesse. Vor allem muß sich der im Missionsgebiet arbeitende Missionar oft mit der Kirchenpolitik des betreffenden Landes auseinandersetzen und auch seinen Gläubigen Weisungen dazu geben. Er findet hier für manche Fragen einen brauchbaren Wegweiser.

Zum Schluß noch einige Ergänzungen von seiten des Rezensenten. Da ist zunächst die Tatsache beachtlich, daß nach den beiden Weltkriegen der Schutz der Menschenrechte, wozu auch die Religionsfreiheit gehört, von neuem und in neuen Formen Anerkennung gefunden hat. Auf Grund der bitteren Erfahrungen, besonders seit dem letzten Weltkrieg, „treffen das Sicherheitsbedürfnis und Selbstbewußtsein der Menschen in dem Bemühen zusammen, die aufsteigende Macht der internationalen Gemeinschaft und der internationalen Organisationen dem Schutz des einzelnen vor dem Staat nutzbar zu machen“ (G. DAHM, *Völkerrecht I* [Stuttgart 1958] 420). In der Satzung der ‚Vereinten Nationen‘ wurde der Schutz der Menschenrechte zu einer grundsätzlich völkerrechtlichen Angelegenheit erklärt. Damit hängt eine große Umwälzung im Verhältnis der Völker zueinander zusammen: Europa oder das Abendland bestimmen nicht mehr allein den Gang der internationalen Beziehungen, sondern „die internationale Integration umfaßt heute in voller Gleichberechtigung alle Völker der Erde ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit ihrer Herkunft, ihres historischen Schicksals, ihrer Ideologien“ (FR. BERBER, *Lehrbuch des Völker-*

rechts I [München-Berlin 1960] S. IX). In dieser neuen Annäherung und Anerkennung der Völker und ihrer Eigenart wird auch ein gewisser Fortschritt zur Anerkennung religiöser Rechte der einzelnen Völker deutlich. In dieser neuzeitlichen Atmosphäre von Gleichheit und Freiheit trotz bleibender politischer Spannungen und mit Rücksicht auf zahlreiche neuentstandene oder entstehende Staaten, besonders in bisherigen Missionsgebieten, sollten Möglichkeiten und günstige Aussichten nicht unbeachtet bleiben, freie Religionsübung und kirchliche Organisation auch durch *konkordatäre* Abmachungen mit dem Heiligen Stuhl zu sichern; es besteht ja grundsätzlich kein Hindernis für Konkordate auch mit nichtchristlichen Staaten, wenn sie sich durch solche Verträge wirklich binden wollen.

Münster/Westf.

Max Bierbaum

HÜNERMANN, WILHELM: *Geschichte der Weltmission*. Lebensbilder großer Missionare. III. Band: Unter der Sonne Afrikas. Rex-Verlag/Luzern-München 1961, 349 S. Kart. sF/DM 16,50, Gln. sF/DM 18,50.

Mit diesem Band ist die ‚Missionsgeschichte‘ HÜNERMANNS abgeschlossen. Er ist wie die beiden vorhergehenden Bände so fesselnd geschrieben, daß man sich kaum von ihm losreißen kann. Die Lebensbilder eignen sich in hervorragendem Maße zum Vorlesen in der Schule und in Gruppenstunden. Hoffen wir, daß sie nicht nur Interesse für die Mission wecken, sondern auch Berufe!

Da alle drei Bände nach geographischen Gesichtspunkten aufgebaut sind, — der vorliegende Afrika-Band begnügt sich sogar mit der Aufteilung nach den vier Himmelsrichtungen (Zentralafrika!) — wäre es ratsam, dem Gesamtwerk eine Anweisung beizugeben, wie die Lebensbilder nach den Perioden der Missionsgeschichte geordnet werden könnten. — Bei einigen Namen sind störende Druckfehler unterlaufen, so Mulala (Inhaltsverzeichnis u. S. 131) statt Malula, Caulewaert (129) statt van Cauwelaert.

Glazik

KOWALSKY, NICOLA, OMI: *Inventario dell'Archivio storico della S. Congregazione „de Propaganda Fide“* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Band 17) [Sonderdruck aus der *Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft* XVII, 1961, 9—23, 109—117, 191—200] Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1961. 38 Seiten. sFr. 3,—.

Die Übersicht über die im Propaganda-Archiv aufbewahrten Dokumente, Berichte, Briefe und Instruktionen gestattet einen — von berufener Stelle gebotenen — Einblick sowohl in den umfassenden, vielseitigen Inhalt als auch in die systematische Ordnung des bedeutendsten Missionsarchivs. Die „Acta S. Congr.“ umfaßten 1961 allein 328 Bände, die Dokumente nicht weniger als 1 346, andere Sammlungen weitere 250 Bände; eine fast unüberschaubare Fülle missionshistorischer Data, die noch zum Großteil der Bearbeitung harren.

Münster (6. 11. 1962)

P. Kurt Piskaty SVD

LOPEZ HUERTAS, M. ROSA, MSCJ: *El Corazón de Cristo, Fuente de Espiritualidad Misionera*. Compañía Misionera S. C./Madrid 1961. XXVIII, 112, ps. 50.

Die Arbeit wurde von der Verfasserin als These beim Päpstlichen Institut „Regina Mundi“ eingereicht und dort am 1. 10. 1960 verteidigt. Klar, übersichtlich und verständlich entwickelt das Buch Gedanken über „das Herz Christi als Quell missionarischer Spiritualität“. Das Ergebnis wird in folgenden Punkten zusammengefaßt: 1) Der Erlösungsplan, die Zusammenfassung des Alls unter

Christus, dem einen Haupte, der Missionsbefehl an die (Gesamt)Kirche, sich alle Völker der Erde einzugliedern: All das ist nicht zu verstehen ohne die treibende Kraft der göttlichen Liebe. 2) Missionsarbeit, Missionsberuf und Missionsgeist ist nicht möglich ohne gottgeschenkte Missionsliebe. Der Missionar muß das „Mysterium Christi und der Kirche“ im Lichte der Liebe verstehen lernen und sich von dieser Liebe durchdringen lassen. 3) Die Quelle dieser Liebe ist für die Kirche und den einzelnen das Herz Jesu als Sinnbild und Zeichen der uns in Christus zugewandten Heils Liebe des Vaters. Aus ihr lebte und wirkte Christus, der Missionar seines Vaters. Aus ihr wurde am Kreuze die Kirche geboren und der Heilige Geist als belebende Kraft gesandt. Deshalb ist Mission als Eingliederung der Völker in das *Corpus Christi* eine stete Neugeburt der Kirche aus dem Herzen Jesu. Aus diesem Herzen schöpft der Missionar „Grundhaltung, Ausrichtung, Prägung, Stil und Eigenart seines Innenlebens und seiner apostolischen Wirksamkeit im Einklang mit seinem Missionsideal“. 4) Die Verehrung des Herzens Jesu gibt dem Missionar den rechten, lebendigen Einblick in die Heilsabsichten Gottes, stellt Christus in die Mitte des Heilswirkens, entzündet die persönliche Liebe zu Christus, zur Kirche als dem geheimnisvollen Leib Christi, zu den Heiden und läßt ihn über der Rettung der Einzelseele die großen eschatologischen Ziele echter Missionsarbeit erkennen. 5) Weihe und Sühne sichern die selbstlose Ganzhingabe an die Erlöserliebe des Herzens Jesu und den opferbereiten Einsatz für die Missionsarbeit ohne Rücksicht auf menschliche Ziele.

Bedenkt man, daß kein Fachtheologe und kein erfahrener Missionar am Werke waren, kann man das Büchlein nur loben. Wenn auch im eigentlichen Sinne kein Neuland entdeckt wird, so werden hier doch die Beziehungen zwischen missionarischer Spiritualität und Herz-Jesu-Verehrung zum ersten Mal systematisch dargestellt. Gern hätte man allerdings etwas mehr über den an sich reizvollsten Punkt einer solchen Abhandlung gehört, nämlich: wie der Geist des Herzens Jesu unmittelbar den Missionar in seiner ureigensten Arbeit in religiösen Kontakt mit den Herzen seiner Nichtchristen führt; und umgekehrt: wie der suchende Heide im Missionar leichter den Träger und Kündler der Botschaft eines Gottes findet, der ein Herz für die Menschen hat. *Cor ad cor loquitur!* Herz-Jesu-Spiritualität als Grundlage einer Missionsmethode — ein dankbares Thema! Möge der Wunsch der Verfasserin sich erfüllen, daß das Büchlein jemand anregen möge, das so wichtige Thema nach allen Seiten zu vertiefen und zu erweitern. Das wäre ein großer Dienst an der Mission und den Missionaren.

Rom (4. 2. 1963)

P. Bernhard Siebers MSC

*Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1962*, hrsg. von Walther R u f. Verlag der Bayrischen Missionskonferenz/Nürnberg 1962, 184 Seiten.

Das Jahrbuch bringt nach einem Geleitwort (GERBER) und einer Predigt (DIETZFELBINGER) zunächst einen Aufsatz von H. MEYER-ROSCHE über „Ludwig Adolf Petri und die Mission“ und einen anderen von J. LAUNHARDT über „Probleme afrikanischer Christen“ (2. allafrikanische luth. Konferenz in Antsirabé 1960), der auf die politische Verantwortung der Christen hinweist und für die Kirchenzucht eintritt. Missionsarbeit ist nach L. „nicht nur eine Sache der Technik und Strategie“ (35). Sehr lesenswert die Antwort M. PÖRKSSENS auf die Frage: „Tritt ‚Brot für die Welt‘ an die Stelle der Mission?“ P. ist für die Aktion „Brot für die Welt“, will aber kein „Moratorium für die äußere Mission

für eine Zeit“ (41). Jene, welche erklären, die Zeit der Mission sei „jetzt zunächst abgeschlossen“, und die erste Aufgabe sei jetzt „die Sammlung der Christenheit auf Erden“, bekommen die entsprechende Antwort. Sehr genau sieht P. die Gefahren für „Brot für die Welt“, die Gefahren des Abgleitens ins Humanitäre, Propagandistische, in Machterweise, ins Politische, Wirtschaftliche. P. will die Grenzen beachtet wissen. In dem Beitrag „Das Leid in der Verkündigung“ von W. HELLINGER heißt es: „Das Heil kommt nicht von Indien“ (53) und wird offen auf das Versagen östlicher Religionen hingewiesen. Über die luth. Mission in Äthiopien berichtet H. ALBRECHT, über den großen Wandel in Tanganyika M. PÄTZIG, über die Mission in Südafrika H. RATHJE und über die luth. Mission in Neuguinea W. JACOBSEN. Nach J. nehmen die Christen in Neuguinea „von den alten Kirchen kein Geld an“ (84), weil sie um ihre Schwachheit wissen. Das Geld der Weissen wirke oft lähmend auf die eigene Aktivität. Auch der Beitrag über den Kargokult in Neuguinea von H. DOLLINGER sei erwähnt. Den Schluß bilden: Rundschauen, Literaturbericht, Statistik, Missionskonferenzen und Missionsanschriften. Die Verfasser wissen alle sehr wohl um die Schwierigkeiten, aber auch um die Wunder der Mission.

*Thomas Ohm †*

MARGULL, HANS-JOCHEN: *Aufbruch zur Zukunft*. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien (Missionswiss. Forschungen, Bd 1) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1962. 127 S., Preis DM 16,80

Immer wieder ist es im Verlauf der Kirchengeschichte so gewesen, daß dort, wo die Verkündigung der Kirche vergessen hatte, den kommenden Herrn so anzusagen, daß die Menschen aufmerken und wachen, sich unterirdisch Sprengstoff eschatologischer Erwartungen ansammelte und eines Tages etwas hervorbrach, was man mit dem Ausdruck „chiliastisch“ zu bezeichnen pflegt: eine Perversion echter biblischer Verheißung. Der Hunger nach „neuem Leben“, den zu stillen Jesus gekommen ist und kommen wird, wird überall dort, wo es nicht gelingt, — sei es aus Trägheit, sei es aus falschem missionarischem Ansatz — das wahre Leben, das allein der Kirche anvertraut ist, zu übergehen, zu einem „Traum vom zukünftigen Leben“, zum Traum vom vollen Menschsein ohne Mühsal und Beladenheit, zum Traum einer paradisischen Zukunft, einer „heilen, gesättigten Welt“ (17). MARGULL zeigt das an den aufbrechenden chiliastischen Strömungen im jetzigen Afrika und in Südostasien. Hier stehen Männer wie Simon Kimbargu, Matswa André und auch Frauen wie Angganita auf, bezeichnenderweise Menschen aus dem Raum der christlichen Mission, und beanspruchen, Kündler und Träger der Zukunft zu sein, der sie sich in Ekstase bemächtigen zu können meinen. Sie nennen sich nicht nur „Propheten“, „Wächter“ und „Könige“, sie beanspruchen geradezu, der wiedergekommenene Herr zu sein. Nur mit großer Erschütterung kann man dieses Buch lesen. Angerührt von dem Verlangen der Menschen, betroffen von Phänomenen wie Geisterfülltheit, Zungenreden, Prophetie, die lange nicht mehr in kirchlichen Gemeinden aufgetreten sind, entsetzt von dem, was aus christlicher Verkündigung gemacht wurde, — vor allem aber betroffen im eigenen Gewissen, wird man dieses Buch aus der Hand legen.

Das letzte Kapitel: „Zukunft als Zu-Kommen Gottes“ müßte sorgfältig von jedem, der Missionare auszubilden hat, durchgearbeitet werden. Es geht darum, daß wir wieder Kirche der Hoffnung werden, damit Gott und nicht der Mensch an das Ziel gelange, das nicht in irgendwelchen Besitztümern besteht, sondern in Ihm, dem wiederkommenden Herrn. Es gilt deutlich zu machen, daß „Christus

nicht wiederholbar, nicht zu ergänzen ist“ (121) durch etwa zeitgemäße Erwartungen oder Gedanken. Auch wenn hier zunächst die evangelischen Missionare und Missionswissenschaftler angedredet sind, so mag doch ein katholisches Beispiel, das MARGULL anführt, die Bewegung Paliaus (Südostasien), besonders erschreckend für uns sein. Denn es gibt zu denken, daß die Lehre von der Ankunft des „carga“ ausgerechnet im Gebiet katholischer Missionen aufbrechen konnte. Vielleicht sollte man die Lehre von „Heilsgütern“ überprüfen, ob sie nicht vielleicht doch so dinglich dargestellt wurde, daß man darüber den kommenden Herrn selbst vergessen konnte?

Münster (11. 12. 62)

*Helga Rusche*

REGENSBURGER, ALOIS: *Sie nannten mich Donner*. 21 Jahre in China. Steyler Missionsverlag/Kaldenkirchen 1961, 285 S.

Jede Seite dieses Buches ist inhaltlich wertvoll und in schöner Sprache fesselnd geschrieben. Verfasser, ein Pater von Steyl, war von 1933 bis 1954 Missionar der Diözese Ichowfu in Südschantung. Er paßte sich von vornherein in Sprache, Denken und Lebensweise den Chinesen an, lernte sie darum wirklich kennen und lieben. Das Buch enthält gut ausgewählte Erlebnisse mit Heiden und Christen, mit Bauern und Gebildeten, Beamten und Soldaten der Nationalregierung, mit Räubern, Japanern und Kommunisten. Vor dem Leser leuchtet das Leitbild des tüchtigen, frommen Missionars auf, zumal nur Erlebnisse geschildert werden, in denen er sich bewährt. Über die Missionsarbeit selbst erfährt man fast nichts; aber die Umwelt, in der sie sich abspielt, wird gut verständlich. Sogar die Kommunisten und ihre Terrorherrschaft begreift man. Verfasser erwähnt einmal Bischöfe einer vom Papst getrennten Nationalkirche (S. 208), fügt aber später hinzu, er möchte den Stab nicht über sie brechen (S. 226). Solange sich diese Bischöfe selbst nicht frei äußern können, sollte man ihr Verhalten nicht verurteilen oder ernstlich beargwöhnen.

Kloster Reute (14. 3. 62)

*P. Dr. Gonsalvus Walter OFM Cap.*

#### RELIGIONSWISSENSCHAFT

BLOFELD, JOHN: *Rad des Lebens (The Wheel of Life)*. Erlebnisse eines westlichen Buddhisten. Dt. von Lorenz Richter u. Eva Grünert. Rascher/Zürich-Stuttgart 1961, XIII + 312 S. DM 25,60

Das Buch bietet keine eigentliche Bereicherung der wissenschaftlichen Kenntnis des Buddhismus. Sein Reiz liegt vielmehr in der Dialektik der Verkettung verschiedener Lebensäußerungen des chinesischen, mongolischen, thailändischen, indischen und tibetanischen Buddhismus der Vor-, Kriegs- und Nachkriegszeit mit dem geistig-religiösen Werdegang des Verf. Nach seinem Austritt aus der protestantischen Kirche und nach zwei Jahrzehnten „oftmals unterbrochener Versuche mit verschiedenen Schulen des Buddhismus und vielen Methoden“ — Vf. verbrachte u. a. neun Monate als Novize in einem Zen-Kloster — glaubt er auf Grund zahlreicher Hinweise auch „subtiler und mysteriöser Art“, sich zu einem besonderen Pfad innerhalb des tibetanischen Vajrayana entschließen zu sollen. Leider ist es Bl. weder gestattet, die Einzelheiten dieses Pfades zu enthüllen, noch fühlt er sich berechtigt, über die viele Stunden währende „besondere Einweihung in eine der Sgrolmaljank'-ü-Riten“ zu sprechen. Dafür bietet er dem Leser am Schluß seines Buches sein buddhistisches „Glaubensbekenntnis“ „als Ergebnis seiner Bemühungen und Meditationen auf Grund

der Vajrayana-Methode“ Die ästhetisch-magisch-mystisch-schwärmerische Einstellung BL.s, seine durch „keinen Enthusiasmus“ zu übertreffende „Wildheit der Begeisterung für die Tugenden und die Farbenpracht der Orientalen“, seine Sucht nach „spirituellen Wonnen“, „bizarren Erlebnissen“ und höheren „Bewußtseinszuständen“ schufen tatsächlich in Verbindung mit der großen Sympathie, die ihm als westlichem Buddhisten von allen Vertretern des Buddhismus entgegengebracht wurde, eine günstige Grundlage für eine immer intensivere Aneignung der geistigen Welt des Buddhismus, vor allem in seiner Vajrayana-Form. Selbst in BL.s Buch finden sich jedoch Stellen, die die dem Vajrayana gemachten Vorwürfe der Zauberei, magischer Riten und Symbole sowie des exotischen Kultes bestätigen. Doch erreicht BL., daß manche in diesen Zusammenhang gehörende Aspekte günstiger interpretiert werden können. BL. zieht die buddhistische Hölle der christlichen vor, weil erstere ihre Opfer einmal freigibt. Es ist aber klar, daß die buddhistische Hölle deshalb nicht ewig ist, weil der Buddhismus keine Sünde und keine letzte sittliche Verantwortung kennt, und daß die Wahrheitsfrage keine Gefühls- und Gefallensfrage ist. Ähnliches gilt in Bezug auf die „düstere Doktrin der Erbsünde“. Ob freilich BL.s Glaube an das „Karma“-Gesetz, nach dem manche Menschen auf Grund von Taten in früheren Existenzen zu „Aeonen des Leidens verdammt“ sind, tröstlicher ist als die christliche Lehre von der Erbsünde, Taufe und Gnade ist mehr als fraglich. Auch die sexuelle Anlage als solche ist nach christlicher Lehre durchaus nicht verwerflich oder gar — wie es BL. imputiert — „besonders verwerflich“. Gerade hier zeigt sich aber die Hilflosigkeit der offiziellen Vertreter des Buddhismus, die dem Vf. wegen seiner Jugend öfter nahelegen, die „Blumenhäuser“ aufzusuchen oder sich so rasch wie möglich zu verheiraten (man beachte auch die einseitige Auffassung der Ehe als Ermöglichung des Begierdevollzugs). Dem Vf., der die „Ähnlichkeit oder Übereinstimmung der Lehren“ Jesu mit den indischen behauptet und sie darauf zurückführt, daß „jedermann, der aufrichtig die innersten Tiefen seiner eigenen Seelen erforscht zum selben ewigen Wissen gelangt, dem der unteilbaren Einheit unseres wirklichen Seins (oder Geistes) und des wirklichen Seins (oder Geistes), welches das Universum belebt“, ist mit HASENFUSS entgegenzuhalten: „Wie sich Jesus als zweite Person in der Gottheit weiß, so stellt er den einzelnen Menschen als Persönlichkeit dem persönlichen Gott gegenüber. Seine ganze Religiosität . . . ist so vollständig auf existentielle, persönliche Religiosität eingestellt, daß keine westliche Verbindung zur indischen Idee des Aufgehens der Persönlichkeit im gegensatzlosen allgemeinen Sein des Nirvana hinführt.“ Auch die auf den ersten Blick den Christen so verwandt anmutende Nächstenliebe im Mahayana-Buddhismus hat eine ganz andere Wurzel: die Selbstsucht, wie dies deutlich aus den folgenden Worten des Dorjé Rimphö an den Vf. hervorgeht: „Sei duldsam, liebe, verstehe. Das ganze Universum bist du selbst. Wenn du über mich lachst, lachst du über dich selbst. Wenn du den Stengel einer Blume brichst, brichst du dein eigenes Bein.“ BL. übersieht auch notorisch die neben den Übereinstimmungen bestehenden charakteristischen Unterschiede zwischen christlicher und nichtchristlicher Mystik, die sich — entgegen seinen Erklärungen — nicht auf die der eigenen Religionen entlehnten *termini* der einzelnen Mystiker zurückführen lassen. In den buddhistischen mystischen Erlebnissen, wie sie von BL. geschildert werden, wird nicht das von ihm so bezeichnete „Ewige Licht“ selbst, sondern lediglich dessen Widerspiegelung in den Tiefen der menschlichen Natur erfahren. — Dem ernsthaft nach einem Weg zur Erlösung Ausschau Haltenden wird das Buch die Trostlosigkeit und Unmöglichkeit der vom Vf. gepriesenen ‚Selbsterlösung‘ de-

monstrieren. Getrieben von seinem anerkennenswerten Verlangen nach der wahren Wirklichkeit, versucht BL. krampfhaft durch immer wieder erneuerte Entschlüsse und gesteigerte Anstrengungen diese Selbsterlösung zu erreichen. Doch endet jeder dieser Versuche — auch die nach ihm den Sinnhöhepunkt seines Lebens darstellende Einweihung — im Fiasko einer ungeistigen Lebensweise, wie er mit seltener Offenheit gesteht.

Würzburg

Hubert Mynarek

*The Bridge*. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies, vol. IV. Edited by John M. Oesterreicher. Pantheon Books/Newark 1962. 383 Seiten. \$ 4,50.

Pius XI. hat gesagt: „Abraham wird unser Vater genannt. Spirituell sind wir Semiten.“ Im vorliegenden Buch zeigen nun Gelehrte aus aller Welt, was diese Worte für uns bedeuten. Die Juden und Christen haben im Denken und Tun vieles gemeinsam. Aber es fehlt nicht an Unterschieden. Viele meinen, einer von den Unterschieden bestehe darin, daß die Religion Israels Furcht und Gesetz, diejenige der Christen aber Liebe und Gnade besage. Diese Meinung ist falsch. Das zeigt der vorliegende Band.

Nach einer Einführung von J. M. Oesterreicher, dem Direktor des Institute of Judaeo-Christian Studies an der Seton Hall-Universität befassen sich verschiedene *Studien* mit der Liebe im Alten Testament (KATHRYN SULLIVAN), Israel in den Parabeln (MIRJAM PRAGER), dem Hohenlied (BARRY ULANOV), der Liebe Gottes im Talmud (J. P. BRENNAN), dem Bund zwischen Mann und Frau (E. A. SYNAN), der Tragödie der spanischen Inquisition (P. v. K. THOMSON; man beachte demgegenüber, was auf S. 292 f. über das berichtet wird, was Pius XII. für die Juden getan hat), Franz Werfels Dilemma (FR. C. ELLERT). Es folgen *Perspektiven* über Freiheit und Gesetz beim hl. Paulus, Bahya ibn Pakuda (11. Jh. in Spanien, Jude), die Verehrung der Torah seitens der Päpste, den hl. Ignatius von Loyola und die Juden, Pasternak, Ernst Fuchs, *Surveys* über drei Stimmen von Basel, das Wiederauftauchen der Swastikas, Israels Reactions, Rezensionen usw.

Alles in allem wirklich eine „Brücke“ zwischen Israel und der Kirche! Insofern ist das Buch von eminenter Bedeutung für jene, die sich für die „Judenmission“ interessieren und einsetzen. Besonders wichtig ist für diese der Aufsatz über Werfel, der das Christentum bejahte, den Heilsweg Jesu für notwendig hielt, an die Inkarnation glaubte, von der christlichen Sendung wußte und erklärte, daß die zivilisierte Welt nur geheilt werden könne, wenn sie zurückfände zu einer „genuine Christianity“ (204), und dann doch den Weg zum Taufbrunnen nicht ging, die Übergabe an Christus nicht vollzog. Noch wichtiger sind für die Judenmission die Ausführungen über das Verhalten des hl. Ignatius gegenüber den Juden.

Thomas Ohm †

BUHL, FRANTS: *Das Leben Muhammeds*. Deutsch von Hans Heinrich Schaeeder. Dritte, unveränderte Auflage. Quelle & Meyer/Heidelberg 1961, XII, 379 S. DM 27,—.

Das Leben Muhammeds von B., erstmalig 1903 zu Kopenhagen in dänischer Sprache erschienen, wurde 1929, nachdem es noch von B. selbst († 1932) auf den neuesten Stand der Wissenschaft gebracht worden war, von H.H. Schaeeder ins Deutsche übersetzt. Eine zweite Auflage kam 1954 heraus. Die jetzt vorliegende dritte ist ein unveränderter Abdruck.

Das Werk, das sich seit seinem Erscheinen noch immer eines ausgezeichneten wissenschaftlichen Rufes erfreut, bedarf keiner ausdrücklichen Empfehlung. Daß es nach fast 60 Jahren neu aufgelegt werden kann, ist Empfehlung genug.

Muhammed muß eine faszinierende Persönlichkeit gewesen sein. Nur so erklärt es sich, daß er begeisterte, zu allem entschlossene Anhänger gewinnen und sich gegen stärkste Widerstände, gegen Haß, Mißachtung und Spott durchsetzen und zu einem beachtenswerten Phänomen der Religions- und Weltgeschichte werden konnte. B. versucht, ihn aus dem Milieu Arabiens und aus seinen Reden im Koran unter ständiger kritischer Prüfung der Tradition zu begreifen.

Von seiner Berufung zum Propheten Allahs und von der Echtheit seiner Offenbarungen und Visionen war er fest überzeugt, nicht nur am Anfang in der mekkanischen Zeit, sondern auch noch, so schwer es vorstellbar sein mag, in Medina, wo er sich schließlich vom Religionsstifter zum Politiker entwickelte und sich nicht scheute, Offenbarungen je nach Bedarf zu erfinden, zuletzt sogar eine göttliche Rechtfertigung seiner Vielweiberei.

Für seine schlimmsten Feinde hielt er die Juden; den Christen stand er freundlicher gegenüber. In *Sure* 5,85 heißt es: „Du wirst keinen größeren Feind der Gläubigen finden als die Juden und die Götzendiener und du wirst keinen finden, der den Gläubigen in Liebe näher steht, als die da sagen: Wir sind Christen. Denn unter ihnen gibt es Priester und Mönche, und sie sind nicht hochmütig.“

Sein Volk hat er durch den Islam mit seinem kompromißlosen Monotheismus weit über das Heidentum hinausgehoben, auch durch seine sittlichen Forderungen, durch das Verbot der Tötung neugeborener Mädchen, durch das Verbot der Blutrache bei unvorsätzlichem Totschlag, durch die Verkündigung des Bruderverhältnisses zwischen den Gläubigen, durch die Verpflichtung zu Gebet, Fasten und Almosengeben. Er selbst bleibt freilich trotz allem eine durchaus problematische Gestalt.

In der Politik kennt er keine moralischen Rücksichten, skrupellos bricht er Verträge, macht sich durch den Überfall auf eine mekkanische Karawane bei Nachla im Monat Ragab eines schweren Landesfriedensbruches schuldig, ja, er hat auch keinerlei Bedenken, Offenbarungen Allahs, wenn er es für nützlich hält, durch neue Offenbarungen außer Kraft zu setzen: *Sure* 2,110 „Wenn wir einen Vers aufheben oder in Vergessenheit geraten lassen, so ersetzen wir ihn durch einen besseren oder durch einen gleichen. Weißt du nicht, daß Allah allmächtig ist?“

Besonderen Anstoß hat seine Vielweiberei erregt, auch bei seinen treuesten Anhängern, so daß er sie von Allah durch ein spezielles Privileg sanktionieren ließ: *Sure* 33,49 „O Prophet, wir erlauben dir deine Frauen, für die du die Kaufsumme bezahlt hast, und was du von der Beute gewinnst, die Allah dir gibt, und deine Kusinen von Vaters und Mutters Seite, die mit dir ausgewandert sind, und jegliche Frau, die sich selber dem Propheten anbietet und die zu heiraten der Prophet willig ist, als besonderes Recht für dich, mit Ausschluß der Gläubigen.“ Er war gewiß kein Heiliger, hat allerdings auch nie auf einen solchen Titel Anspruch erhoben.

Münster (27. 10. 1962)

Friedrich Schmidtke

CULLMANN, OSCAR: *Der Ursprung des Weihnachtsfestes*. Zwingli-Verlag/Zürich-Stuttgart 21960, 39 S. DM 2,80.

Unter dem Titel: *Weihnachten in der alten Kirche* erschien in Basel 1947 die 1. Auflage. Das vorliegende Büchlein in 2. Auflage berücksichtigt die neueren

Untersuchungen von H. FRANK und H. ENGERDING im *Archiv für Liturgiewissenschaft* 1952 und den guten Überblick über den Stand der heutigen Forschung von L. FENDT in *Theol. Lit. Zeitung* 1953, 1 ff. In begrüßenswerter Kürze wird dem interessierten Leser das nötige historische Wissen vermittelt, ihm aber zugleich und vor allem der theologische Denkanatz vermittelt, der ihm ermöglicht, zu verstehen, warum die alte Kirche die beiden Daten 6. Januar und 25. Dezember zum Fest der Menschwerdung wählte. Beide Daten sind nicht das historisch richtige Datum der Geburt Christi; die Kirche wollte an beiden Tagen auch gar kein Datum, sondern eine Tatsache feiern: Christus ist auf Erden erschienen. Dem Osterfest gegenüber muß das Weihnachtsfest von untergeordneter Bedeutung bleiben, was schon die verhältnismäßig späte Festlegung dieser Feier verdeutlichen kann. Das besagt aber nicht, daß nicht die aufklingenden Motive seiner Liturgie alt wären. Schon der Prolog des Johannes-evangeliums besingt, daß das Licht mit Christus in die Welt der Finsternis eintritt und der Erlöser der Menschheit und aller Schöpfung geboren wird. Die beiden heidnischen Lichtfeste gaben daher der Christenheit willkommene Anknüpfungspunkte; sie erklären aber auf keinen Fall die einzelnen Motive in der Feier von Epiphanie und Weihnachten.

Münster/Westf.

Helga Rusche

ELIADE, MIRCEA: *Das Mysterium der Wiedergeburt*. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. Rascher Verlag/Zürich-Stuttgart 1961.

Dieses Buch ist eine Verdeutschung des französischen Originals, das unter dem Titel *Naissances mystiques* 1958 bei Gallimard erschienen ist als das Ergebnis akademischer Vorlesungen, die Verf. an der Universität Chicago gehalten hat.

ELIADE will nur die großen Linien dessen darlegen, was er unter dem Begriff „Initiation“ zusammenfaßt. Eine ausführliche Darstellung dieser so weit verbreiteten Erscheinung würde, wie er im Vorwort sagt, ein drei- bis viermal so umfangreiches Buch erfordern. Trotz der stofflichen Beschränkung erhalten wir jedoch ein Bild von der wesentlichen Verbreitung und Bedeutung dieses für Ethnologie wie Religionswissenschaft so wichtigen Phänomens. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß ELIADE die Initiation nicht nur bei den sog. Naturvölkern untersucht, sondern daß er im letzten Kapitel des Buches Initiations-themen auch in den Hochkulturreligionen, selbst im Christentum, aufzeigt.

In den fünf anderen Kapiteln werden die verschiedenen Kategorien von Initiationen durchgesprochen. ELIADE unterscheidet drei solcher Kategorien: 1. die Pubertätsriten und Stammesinitiationen; 2. die Initiationen in die Geheimkulte, die zum Teil auch als Pubertätsriten, zum Teil als individuelle Initiationen erscheinen; 3. die mystischen Initiationen individueller Art, wie sie besonders dem Schamanismus eigen sind.

In der strikten ethnologischen Bedeutung des Wortes gebraucht man den Ausdruck „Initiation“ eigentlich nur für die erste Kategorie ELIADES. Wenn man aber die Initiation als *Rite de passage* oder als „Mysterium der Wiedergeburt“ umschreibt, dann wären von ethnologischer Betrachtung her den drei Kategorien ELIADES noch die Hochzeits- und Totenzeremonien beizufügen.

Bei der Darstellung seiner drei Kategorien geht es Verf. um die deutliche Herausstellung des Grundphänomens, um sein Erscheinungsbild und seine Sinndeutung. Die Fragen nach der Stellung der Initiation innerhalb des Kultur-

ganzen, namentlich auch nach den historischen kulturellen Zusammenhängen, den chronologischen Abfolgen und den Ursprüngen, die für den Ethnologen von besonderem Interesse sind, werden dagegen von ELIADE nur gelegentlich, und dann bewußt zurückhaltend, angeschnitten. Wenn die verschiedenen Formen und Kategorien der Initiationen nach historischen Gesichtspunkten geordnet würden, dann käme möglicherweise der Unterschied einer religiös bzw. magisch orientierten und, damit zusammenhängend, einer kollektivistisch bzw. individualistisch ausgerichteten Initiation zum Ausdruck. Weiterhin müßten die Unterschiede in der Auffassung der Initiation einmal als Tod-Auferstehung, das andere Mal als *regressus ad uterum* in ihrer zu vermutenden kulturellen Bedingtheit untersucht werden, was allerdings vordringlich die Aufgabe des Ethnologen wäre.

ELIADE hat das Verdienst, mit seinem ungemein anregenden Buche dem Ethnologen gewisse Richtlinien dazu aufgezeigt zu haben. Weiterhin dürfte dieses Buch den Theologen anregen, den Sinn der christlichen Mysterien neu zu durchdenken. Im besonderen möchte man wünschen, daß von ihm aus auch die Missiologie einen Anstoß bekäme, einmal den Möglichkeiten nachzugehen, um die alten Initiationen in irgendeiner Weise praktisch in die Christianisierung einzubauen, da sie ganz offenbar phänomenologisch, struktural und funktional mit den christlichen Mysterien in einem historischen Zusammenhang stehen.

Nijmegen

R. J. Mohr

ELIADE, MIRCEA: *Mythen, Träume und Mysterien* [*Mythos, Rêves et Mystères*, übers. von Michael Benedikt u. Matthias Vereno] (Wort und Antwort, Bd. 25). Otto Müller Verlag/Salzburg 1961, 344 S.

Was E. als miteinander zusammenhängend darstellen will, ist durch den Titel hinlänglich gekennzeichnet. Wie er es darstellt, versuche ich dadurch zu verdeutlichen, daß ich an einigen Grenzpfosten den Umkreis anzudeuten unternehme, innerhalb dessen sie die Arbeit aufhellt, oder besser, den zu erhellen sie ungewöhnlich dienlich ist. Diese Grenzpfosten seien durch Mythos, Geschichte, Glaube, Leiden und Tod, Technik und Religion bestimmt.

„Ein Mythos ist eine wahre Geschichte, die sich im Anbeginn der Zeit zuge tragen hat und die das Modell des menschlichen Verhaltens darstellt“ (20); er ist „schöpferisch und vorbildlich“ (11). Der „Mythos vom irdischen Paradies und seinen Bewohnern in den sagenhaften Zeiten, die der Geschichte vorangingen“, ist der Grund dafür, daß man die „glücklichen Wilden“ erfand (41), bewirkt durch den „ersten Fall des Menschen in das Leben und den zweiten Fall in die Geschichte“ (196); „wir nennen ‚Fall in die Geschichte‘ das Bewußtwerden des modernen Menschen hinsichtlich der vielfältigen geschichtlichen Bedingtheiten, denen er unterworfen ist“ (218). Dem wirkt der Mensch entgegen durch den Glauben, „die einzige Neuerung, welche die Religionsgeschichte seit der Jungsteinzeit aufzuweisen hat“ (204). Der Glaube läßt ihn hoffen, durch Leiden und Sterben ein Neugeborener zu werden (292), ein neues Leben zu beginnen (313), den Beginn der Unsterblichkeit zu erreichen (319). Zu diesem Bemühen gehört auch die Technik: „Man kann nicht ungerührt bleiben angesichts dieser großartigen Askese, welcher der europäische Geist sich selbst unterworfen hat, angesichts dieser außerordentlichen Verdemütigung, die er sich auferlegt hat, wie um seine unzähligen Sünden des Hochmuts zu sühnen“ (64).

Um das Wort aufzugreifen: Man kann nicht ungerührt bleiben angesichts der Mühe, die sich der Mensch macht, um zu erfahren, was er denn in der

Welt solle, in der er sich befindet, und angesichts der Inbrunst, mit welcher er versucht, über die Welt hinaus das Eigentliche zu erfahren und seiner innezuwerden.

Besseres kann man dem Buch nicht wünschen, als wovon es spricht: dazu beizutragen, „das ganze Dasein zu erfahren“ (15), und daran mitzuwirken, eine Ausgangsposition zu finden für einen neuen Humanismus von weltweiter Gültigkeit (87).

Wäre ein Sachverzeichnis beigegeben, ließe sich der reiche Inhalt besser und leichter ausschöpfen.

Münster (27. 2. 1962)

*Antweiler*

ESCHMANN, ERNST WILHELM: *An den Rändern der Wirklichkeit*. Moderne Wissenschaften auf dem Wege zur Metaphysik. Rascher Verlag/Zürich-Stuttgart 1959. 79 S. brosch. DM 4,80.

Seitdem der „Allzermalmer der Metaphysik“ Kant mit seinen Untersuchungen über die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis diese auf die in Raum und Zeit mögliche Erfahrungswelt einschränkte und damit ein für allemal die Metaphysik aus dem Bereich der Wissenschaft verbannt zu haben schien, haben sich die modernen Wissenschaften weithin auf eine rein positivistische, vordergründige Erforschung der Erfahrungswelt eingestellt und sich damit begnügt. Aber schon Kant selbst hatte vorhergesagt, daß trotz seines Verdiktes über die Metaphysik die menschliche Vernunft auch in der Zukunft sich nicht davon abhalten lassen werde, über die von ihm aufgerichteten Schranken und Grenzen hinaus in den Bereich des Metaphysischen vorzustoßen, wie er ja selbst der Metaphysik, die er aus dem Bereich der theoretischen Vernunft ausgeschlossen hatte, auf dem Wege über die praktische Vernunft (was ihm eigentlich nach seinem System verwehrt sein sollte) doch wieder darin einen legitimen Platz reservierte. Heute sind die modernen Wissenschaften wieder weithin „an den Rändern der Wirklichkeit angelangt“ und „auf dem Wege der Metaphysik“. Das zeigt Verf. eindrucksvoll in der vorliegenden Schrift, die eine Sammlung von Vorträgen darstellt, die er im zweiten Programm von Radio Bern und im Abendstudio des Hessischen Rundfunks, von anderen deutschen Sendern wiederholt, hielt. Nach den hier entwickelten Ergebnissen sind es vor allem folgende Sphären, in denen aus einem Nicht-Materiellen auf eine sehr bestimmte Weise in unsere Welt hinübergewirkt wird: das immaterielle Gebiet hinter den Atomen und den Elementarteilchen, aus dem heraus das Wesen der Elemente bestimmt wird; die formgeladenen und formgewillten Entelechiefelder von Kristallen und Organismen und der unendliche Ozean verschiedenartiger und verschiedenrangiger Bilder, der in der innerlichen und auch zum großen Teil bewußt gewordenen Entelechie des Menschen wiederaufsteigt. Hier ist besonders die Feststellung metaphysisch, und schließlich religiös, bedeutungsvoll: „Hatte die Psychologie damit begonnen, die Götter ... der Religionen als vergrößernde Projektionen menschlicher Beziehungen und Verhältnisse ‚erklären‘ zu wollen, so wird man heute eher geneigt sein, irdische Vaterschaft und Mutterschaft davon abzuleiten, daß im Welthintergrund ein Väterliches und ein Mütterliches an sich existieren“ (66). Von solchen transzendenten Wirklichkeitserweiterungen in den modernen Wissenschaften werden abschließend auch die Hintergründe der modernen Kunst erhellt. Das Büchlein wird nicht nur

wissenschaftliche, sondern darüber hinaus auch geistig rege Laienkreise brennend interessieren.

Würzburg

Josef Hasensfuß

GEIS, ROBERT RAPHAEL: *Vom unbekanntem Judentum* (Herder-Bücherei, 102). Freiburg 1961, 231 S. DM 2,40

Was soll man an diesem kostbaren Büchlein am meisten preisen? Daß es als Taschenbuch erschienen ist? Seine Aufmachung? Die Anordnung seines Inhalts? Die sorgfältigen Register, damit ein Fremdling sich zurechtfindet? Unter allen Herder-Taschenbüchern haben wir hier ein besonderes, dem kein anderes an die Seite zu stellen ist, es sei denn SCHÜRMANNS: *Worte des Herrn*. Denn beide Bücher wollen nicht nur gelesen werden. Nicht als Lektüre, sondern, man möchte fast sagen, als Gebetbuch gibt uns ein erfahrener jüdischer Gelehrter und Rabbiner das Buch in die Hand, Texte, mit denen wir vertraut und wissender werden sollen: die Lieder und Gebete der Synagoge, des jüdischen Tages, die inbrünstige Erwartung vieler Jahrhunderte, das Heimweh nach Zion. Und alles eingebunden in das Bekenntnis zu Gott: „Du bist Einer“, „Höchster König“.

Münster/Westf. (30. 1. 1962)

Helga Rusche

GOLDAMMER, KURT: *Der Mythos von Ost und West*, eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung. Ernst Reinhardt Verlag/München-Basel. 111 Seiten. Kart. DM 5,80, Leinen DM 7,80

Die heute so verbreitete intellektuelle Unsitte, die Welt als in „Ost“ und „West“ gespalten aufzufassen, und das irrationelle Gefühl, diese Spaltung sei in allen Bereichen des menschlichen Leben vorhanden und nicht zu heilen, bekämpft *Der Mythos von Ost und West*. Diese grobe und gewaltsame Vereinfachung sei ein Rest uralter mythischer Kosmographie, verschollener kosmologischer Mythen. Es handle sich um die Übertragung eines vorhistorischen, vorpolitischen und überhaupt eines vorwissenschaftlichen und vorrationalen Verhaltens und Erlebens auf wissenschaftliches, rationales Denken und Argumentieren, wodurch ein pseudowissenschaftliches Bild von der Geschichte und ihrer Wirklichkeit erzeugt werde. Diese mythische Dichotomie sei ein primitiver Gemütszustand, eine überholte Entwicklungsphase des Menschlichen, woran auch der „Westen“ teilhabe, und der „Osten“, namentlich die Russen, noch mehr, da sie sich in einem etwas früheren Entwicklungsstand befinden. „Es erhebt sich die Hoffnung, daß der Ost-West-Gegensatz nicht unüberwindlich ist.“

Dieser Kerngehalt des Buches wird durch eine Geschichte des Mythos von Ost und West seit Herodot argumentiert. Die Grenzen der menschlichen, geographischen, historischen, politischen, religiösen, sittlichen Erscheinungsmassen, welche Asien und Europa, Orient und Okzident usw. genannt worden sind, rücken hin und her, verwischen sich, bekommen im Verlaufe der Jahrtausende umgekehrte Wertvorzeichen. Historisches Ineinander des Westens und Ostens sei ein Grundmerkmal der fruchtbarsten Kulturepochen; das Abendland sei die Frucht eines Integrations-, nicht eines Abgrenzungsprozesses dem Orient gegenüber.

Man kann den Leitgedanken des Buches nicht genug loben: In einer Zeit, wo man soviel, zu viel, über die unterscheidenden und gegensätzlichen Momente der ost-westlichen Situation schreibt und redet, gehört ein solches Unternehmen wahrscheinlich zu den — vielleicht unbeachteten — Vorboten einer neuen, fruchtbaren Einstellung. Denn die Hauptsache im heutigen Ost-West-Konflikt ist dessen Unfruchtbarkeit. Er verhindert den Westen, an seine eigene, welt-

verändernde Weiterentwicklung zu denken, und den Osten, sich dem wohlthuenden Einfluß des Westens zu öffnen. Es handelt sich jetzt darum, auf der Basis der neuen, weltvereinenden Technik eine gesamt menschliche Lösung des Kulturproblems zu finden, und jede Arbeit, die die Gegensätze auszulöschen und die trennenden Mauern zu unterhöhlen trachtet, ist willkommen, obgleich sie nur die Vorbereitung leistet. Denn der zukünftige große Synkretismus der Weltkultur kann nicht durch Kritik des Früheren, Trennenden, sondern nur durch ein Integrierendes, Vereinigendes hervorgerufen werden. Damit sind Verdienst und Grenzen des GOLDAMMERSCHEN Buches angegeben.

Wie bei jeder anderen weitausladenden Geschichts- und Kulturübersicht kommen auch hier fragliche Interpretationen vor. So sei z. B. der spätantike Synkretismus „ein konsequenter Ausdruck der asiatisch-europäischen Grundeinheit“. Andere aber sehen in ihm einen späten Triumph des Orients: Helio-gabalus ist die Revanche für die verlorene Weltentscheidung bei Actium. In seiner *Entstehung des Abendlandes* unterstreicht CHRISTOPHER DAWSON den orientalischen und antiwestlichen Charakter des Monophysitismus, des Ikonoklasmus, des Islam. — Weiter: „Die expansive und herrschaftsbildende Tendenz innerasiatischer Völker . . . macht sich mit Vorliebe nach Westen Luft. Rußland hat diese Tendenz und Tradition . . . aufgenommen.“ Das hieße die Tatsache mißachten, daß Kublai Khans Imperium seinen Schwerpunkt im Osten hatte, daß die Mongolen die Yüan-Dynastie in China gründeten, und daß die von Jermak Timofejewitsch unter Iwan IV. eingeleitete Eroberung Sibiriens von 1577 bis 1582 vom Ural bis zum Irtysh drang — nie hat der russische Staat seine westliche Grenze entsprechend weit verlegt. — Die Theorie H r o z n y s über Zentralasien als Wiege der Menschheit ist im Lichte paläontologischer Funde in Nordchina, Java und vor allem Südafrika mindestens mit Vorbehalt anzunehmen. — Jenes dem Orient und dem Okzident gemeinsame *Humanum*, worauf GOLDAMMER durchaus mit Recht hinweist, kann nicht als allgemein anerkannt behandelt werden. Wir sind mit dem Autor durchaus einverstanden: Der Gegensatz von „Ost“ und „West“ wird in tieferen und allgemeineren Schichten des Existentiellen ausgelöst — nur sind sie noch nicht in dieser Absicht erforscht; jene gesamt menschliche, den fatalen Gegensatz überbrückende Anthropologie ist noch nicht vorhanden — wenn man von der für die meisten Abendländer unannehmbaren, und in der Tat dürftigen und höchst fragwürdigen, marxistisch-leninistischen, absieht.

Man möchte auch dem Verfasser die antiwestliche russische Mythenbildung von Danilewskij bis Berdjajew in Erinnerung rufen; der von ihm angeführte Dostojewskij ist bloß ein Glied einer langen und gewichtigen Kette. Man findet selten in der neueren abendländischen, zu politischen oder anderen uneigentlichen Zwecken erdachten Paramythologie solche Feindschaft gegenüber dem Osten wie die jener russischen Denker gegen den Westen. In der langen Geschichte dieses falschen, schmerzlichen und beiderseits schädigenden, aber leider wirklichen Gegensatzes zwischen Ost und West hätte vielleicht die *Offenbarung Johannis* oder andere ähnliche Texte einen Platz finden sollen, welche dem antiken Okzident ebenso unfreundlich gesinnt sind, wie die Slawophilen, Narodniki und Bolschewiki es „Europa“ oder dem „westlichen Imperialismus“ gegenüber sind.

Es wäre ungerecht, dem Verfasser sein Abendländertum vorzuwerfen. Er macht sich an die Zerstörung eines unheilvollen Mythos und faßt ihn von seiner „westlichen“ Seite an. So fällt er aber unversehens in eine dem Osten etwas zu wohlwollende Positur. Dies ist menschlich und natürlich, ebenso wie eine ge-

wisse Verherrlichung des Westens bei jenen Russen oder Osteuropäern oder Chinesen, welche es satt sind, in einer gespaltenen Welt als Teile einer gespaltenen und brudermörderischen Menschheit zu leben. Der Okzident war immer, schon seit den Sumerern, vom Orient großgezogen und erleuchtet worden; zeitweise waren sie eine einzige Welt. Doch verändert die heutige Welt der westliche Geist, zuweilen unter den unerwartetsten Verlarvungen; der Westen ist, ob er es will oder nicht, *praeceptor mundi*. Damit liegt auf ihm eine schwere Verantwortung: Er muß sich selbst überwinden und *universal* werden.

Frankfurt/M.

*Petru Dumitriu*

✓ HAMMER, RAYMOND: *Japan's Religious Ferment*. Christian. Presence Amid Faiths Old and New. London 1961, 207 S. 15/-sh.

Das Buch bietet eine gedrängte, gut gelungene Einführung in die sehr komplexe religiöse Situation Japans in Vergangenheit und Gegenwart. Der Autor ist Geistlicher der Kirche von England und seit Jahren Professor an der protestantischen St. Paul Universität in Tokyo. Wie M. A. C. W a r r e n in einem Vorwort ausführt, will HAMMER dazu beitragen, jene Schwierigkeiten zu überwinden, auf welche die Ausbreitung des Christentums in Asien und Afrika heute stößt: das wachsende Selbstbewußtsein der ethnischen Religionen und innerweltlicher Philosophien sowie ihr Anspruch, Basis einer neuen Menschheitszivilisation zu werden; die Bestrebungen nationaler und geistiger Unabhängigkeit, welche die Forderung nach eigener Religion und Kultur wecken; schließlich die Frage der „Koexistenz“ mit den anderen Religionen.

Ausgehend von der Tatsache, daß eine naturalistische Lebenseinstellung, Toleranz im Sinne eines agnostischen Relativismus und erfahrungsmäßige Intuitivität an Stelle diskursiver Deduktion typische Wesenszüge des Japaners sind, analysiert Verf. Inhalte und Formen des ursprünglichen Shintokultes und des im 6. Jh. eingedrungenen Buddhismus, ihre gegenseitige Vermischung und ihre differenzierte Verzweigung durch die Jahrhunderte, sowie ihren prägenden Einfluß auf die japanische Gesellschaft zusammen mit der konfutsianistischen Ethik. Kurze Hinweise auf gewisse Analogien bzw. Unterschiede zum Christentum werden eingeflochten. Die Neigung zu selektiver Assimilation, die auch die Aufnahme von Elementen der westlichen Kultur und Zivilisation ermöglichte, fand am Christentum eine Schranke, da es jede Vermischung mit shintoistischem und buddhistischem Gedankengut ausschloß und deshalb auch keine Einung mit der japanischen Gesellschaft einging. Der Zusammenbruch der alten Gesellschaftsverfassung und damit auch der bisherigen religiösen Vorstellungen nach dem Kriege führte zu einer tiefen Skepsis und zu einem verhärteten Relativismus gegenüber dem „Absoluten“. Als Reaktion schossen unzählige neue shintoistische, buddhistische und besonders auch mit christlichen Ideen mehr oder weniger durchtränkte Sekten aus dem Boden, denen ein vorwiegend pragmatisch-utilitaristischer Grundzug eigen ist. Die religiöse Unerfülltheit gibt dem Christentum eine neue Chance. Dabei geht es nicht um eine Relativierung des Absolutheitsanspruchs des Christentums als solchen, und HAMMER lehnt mit Recht die These Heilers und Toynbees ab, da sie eben das entscheidende Faktum der geschichtlichen Menschwerdung Gottes außer Acht läßt. Wohl aber mußte das Christentum an alle jene Elemente der religiösen und kulturellen Tradition anknüpfen, die ein Stück echter Wahrheit verkörpern und somit Spuren des einen Gottes sind. Nur am Rande sei vermerkt, daß die Garantierung freier

Religionsausübung in der Meiji-Verfassung nicht so sehr das Werk liberaler Kräfte war, wie der Autor glaubt, sondern auf die Bemühungen des überzeugten Katholiken Hermann Roesler zurückgeht, der damals der einflußreichste ausländische Berater der Regierung war. Die am Schluß des empfehlenswerten Buches beigefügte Zusammenfassung religiöser Begriffe sowie ein ausreichender Sachwortkatalog erleichtern die Orientierung.

Münster (8. 2. 1962)

A. Rauscher SJ

HASENFUSS, JOSEF: *Gottes Reich auf Erden*. Religion, Christentum, Kirche: Wesen, Ursprung, Entwicklung, Zukunft. Verlag Ferdinand Schöningh/München-Paderborn-Wien 1960, 227 S.

Der Würzburger Fundamentaltheologe hat sich mit diesem Buch eine große Aufgabe gestellt. Der (allzu umständliche) Titel soll andeuten, „daß Sinn und Ziel von Religion, Christentum und Kirche nach Wesen, Ursprung und Entwicklung dahin geht, Gottes Reich auf Erden in den Seelen und der Welt aufzurichten und zur Entfaltung zu bringen, auch in der Zukunft des Menschengeschlechtes“ (7). Die Ausführung dieses Vorhabens ergäbe nicht weniger als eine umfassende Systematik der Heilsgeschichte. Wer mit dieser Erwartung an das Buch herangeht, würde enttäuscht werden. Man findet nämlich in sieben randvollen Kapiteln sowohl wissenschaftshistorische als auch philosophische, fundamentaltheologische, dogmatische und kontroverstheologische Gedanken zu den drei Hauptstichworten. Der Verfasser zeigt, daß er mit der neuesten Literatur gut vertraut ist, und versteht es, die zahlreichen sich einstellenden Probleme sichtbar werden zu lassen. Seine Schilderung ist oft aktuell, da er dem „heutigen Menschen“ ein „vertieftes Verständnis“ vermitteln möchte (6). Man erfährt aus diesem Werk zahlreiche wertvolle Einzelheiten, Literaturhinweise und Anregungen; für viele einschlägige Probleme bietet das Werk die Möglichkeit rascher Information über das Charakteristische.

Dennoch mag es sein, daß der kritische Leser unzufrieden bleibt. Warum zieht H., dessen Bemühungen um Herman Schell bekannt sind, nicht auch dessen indizierte Schriften heran (6)? Kann man Bultmann einfachhin einen Heideggerschüler nennen (207)? War Ludwig Feuerbach ein „marxistischer Religionssoziologe“ (167)? Ist es nicht (heute) unerläßlich, „Kirche“ und „Reich Gottes“ genau zu unterscheiden? — Gegenüber der dialektischen Theologie vertritt H. die „Erfüllungstheologie“; die Gleichstellung des christlichen Glaubens mit anderen Religionen wird als „Verrat am Christentum und seiner Wahrheit“ bezeichnet (165). Diese Aussagen sind freilich nicht unrichtig, aber sie wirken formelhaft, sie sind nicht neu und können es wohl auch nicht sein. Das Verdienst dieses Buches liegt darin, die kirchliche Lehrmeinung zu den angeschnittenen Problemen in gegenwartsnaher Form zusammengefaßt zu haben. Manchmal wäre weniger mehr gewesen. In manchen Punkten, über die hier nicht im einzelnen diskutiert werden soll, könnte man auf Grund der Exegese, der Dogmengeschichte und der Philosophie anders denken. Das Buch, das mit mutigen Erwägungen über die Zukunft des Glaubens schließt (210—227), zeigt, wieviel noch zu tun bleibt — in der Verkündigung nicht minder als in der Theologie.

München

Schlette

*History of Religions*. An International Journal for Comparative Historical Studies, vol. 1, number 1/Summer 1961. The University of Chicago Press (Editorial Office: *History of Religions*. Swift Hall, University of Chicago. Chicago 37, Illinois, USA).

Dieselbe Schwierigkeit, welche die I. A. H. R. (*International Association for the History of Religions*) hat, einen zutreffenden Namen zu finden, der es ausschließt, „Geschichte“ nur im engeren Sinn zu verstehen, mußte auch schon gleich in der ersten Anmerkung dieser neuen Zeitschrift bedacht werden, daß es nämlich nicht möglich ist, den deutschen Ausdruck „Religionswissenschaft“ ins Englische zu übertragen. So muß man sich damit behelfen, „Geschichte“ im weiteren Sinne zu verstehen, nämlich als Geschichte im engeren Sinne und Morphologie und Phänomenologie, worin auch Soziologie und Philosophie als mit eingeschlossen gelten dürfen.

Daß die Herausgeber, Mircea Éliade, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long, eine Zeitschrift herauszubringen für notwendig gehalten haben, liegt daran, daß in den U.S.A. eine Zeitschrift für Religionsgeschichte fehlt, mehr aber noch daran, daß es dringlich ist, den Forschern zu ermöglichen, Gesichtspunkte auszutauschen und sich über ihr Spezialgebiet hinaus zu orientieren. Man denkt freilich besonders an das englische Sprachgebiet, da anderssprachige Beiträge durch die Herausgeber ins Englische übertragen werden sollen.

Die Aufgabe der neuen Zeitschrift wird in dem ersten Beitrag „History of Religions and a new Humanism“ von M. ÉLIADÉ knapp und klar umrissen. Religionsgeschichte soll sich darum bemühen, „die Meinung . . . der verschiedenen Ausdrücke der religiösen Erfahrungen zu verstehen“ (2), und zwar „innerhalb ihres je eigenen Umkreises“ (4), um damit „eine tiefere Kenntnis des Menschen zu gewinnen, . . . als Basis eines neuen Humanismus“ (3). „Das religiöse Phänomen ist äußerst komplex“ (4) und erweist damit, daß erst „der religiöse Mensch den ganzen Menschen repräsentiert“ (7).

Die weiteren Aufsätze zeigen, wie gründlich und umfassend man die gestellte Aufgabe zu bewältigen sucht. Um so lieber wünscht man den Herausgebern, daß es ihnen gelinge, daran mitzuarbeiten, daß die Menschen unserer Zeit nicht nur umgeschichtet, sondern auch vertieft, vergeistigt und zusammengeführt werden.

Münster/Westf.

Antweiler

SCHLETTE, HEINZ ROBERT: *Die Nichtigkeit der Welt*. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. Kösel-Verlag/München 1961, 183 S., Ln. DM 14,80.

In die Hochblüte des abendländisch-christlichen Mittelalters führt uns die sehr sorgfältige Untersuchung über das Weltverständnis des vom neuplatonischen Augustinismus beherrschten 12. Jahrhunderts, das SCH. aus der philosophisch-theologischen Gesamtschau des Frühscholastikers Hugo von St. Viktor als eines namhaften Repräsentanten jenes Jahrhunderts zu interpretieren unternimmt. Die verschiedenen Deutungen, Konzeptionen, Ansichten und Bewertungen der Welt, die das Spannungsvolle und den Reichtum des Weltverständnisses und Weltverhältnisses in Hugos Werk mit der Möglichkeit zur Weltbejahung und -verneinung ausmachen, finden ihre Erklärung aus dem theologischen Grund seines Denkens, das letztlich auf Gott hin von der Nichtigkeit der Welt überzeugt sein mußte. Was diese Untersuchung so großartig und aktuell werden läßt, ist der anthropologische Kern und jeglicher Rückbezug auf diesen bei der Behandlung der erörterungswürdigen Gesichtspunkte. Die Darlegungen über die

Stellung des Menschen zwischen Gott und der Welt, die Anthropologie Hugos in ihrer Bedeutung für sein Weltverständnis (2. Kap.), Hugos Lehre von Leib und Seele des Menschen, die seine durch Aufspaltung des Menschen zustandekommende vierschichtige Ordnung Gott — Geist (Seele) — Leib — Welt aufzeigt, führen an die brennenden Fragen anthropologischer und religionsphilosophischer Art in unserer Zeit heran. Die Hinwendung zu Gott und die Neuentdeckung der Welt und der Erde, Frage und Antwort jeglicher Art haben vordergründig Anfang und Ende im Menschen, ihm also müssen wir uns mehr zuwenden, in uns müssen wir gehen, um über uns hinauswachsen zu können — zu Gott. Hierfür gibt sowohl inhaltlich als auch methodisch die vorliegende Arbeit Anhalt und Beispiel.

Frankfurt/Main

Emil Schlee

*J.* Die Texte vom Toten Meer. Erste deutsche Gesamtübertragung von Dr. Joh. Maier. Bd. I: Übersetzung; Bd. II: Anmerkungen. 190 u. 232 Seiten. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1960. 2 Bände in Leinen DM 24,— (werden nur zusammen abgegeben).

Der geistesgeschichtlich interessierte Nichtfachmann wird mit Freuden zu dem ersten deutschen „Handbuch“ der Texte vom Toten Meer greifen. Wenn vorliegende Gesamtübertragung bereits drei Vorläufer hat (BARDTKE, BURROWS u. DUPONT-SOMMER), so kann sie sich doch mit Recht „Erste deutsche Gesamtübertragung“ nennen; ist sie doch wirklich die erste deutsche Übersetzung, die direkt vom Urtext, ohne Zwischenbrücke anderer moderner Sprachen, die Texte in deutscher Sprache wiedergibt. Man kann wohl dem Urteil des Geleitwortes zustimmen, daß vorliegende Übersetzung ein Doppeltes erreicht hat: Als Übersetzung ist sie bestrebt, den Text so genau wie möglich in deutscher Sprache wiederzugeben; und als deutsche Übersetzung hat sie sich bemüht, dem deutschen Sprachgefühl gerecht zu werden.

Auch der „Laie“ ist nun in der Lage, den religiösen Besitzstand Palästinas zur Zeit Jesu zu heben. Und das gerade in einer Zeit, wo in den Arbeiten der Höhlentextforschung ein gewisser Einschnitt erreicht ist.

An Hand des ersten Bandes kann nun auch der Nichtfachmann den Geist der Schriften der ersten Höhle (1 Q) in sich aufnehmen. Er kann sich so ein unmittelbares Bild machen über Gemeindeorganisation (1 QS, 1 QSa u. Damas-kusschrift), über Zukunftsentwürfe für das Gesamtvolk der Endzeit (1 QM u. 1 QSa), über die Grundanschauungen der Gemeinde (1 QH), über die eschatologisch bestimmte exegetische Methode der Gemeinde, ihr Geschichtsbild und über ihre konkreten Endzeit-Hoffnungen (Kommentare zu biblischen Schriften und kleinere eschatologische Werke wie 4 Qtest. u. 4 Qflor.; Dam. A/1).

Auf eine kurzgehaltene Einführung (S. 11—19), die den geistigen Raum der Texte abstecken hilft, folgt die Übersetzung der Schriften aus der ersten Höhle. Ihr ist jeweils eine ausgezeichnete, knapp gehaltene, aber über alles Wissenswerte gut orientierende Beschreibung der betreffenden Rolle in Kleindruck vorgesetzt. Damit ist man sofort mit allem vertraut, was einem helfen kann, die nachfolgende Übersetzung geistig zu beurteilen und zu werten.

In einem Anhang (S. 180—190) finden sich die Übersetzungen der vorläufig veröffentlichten wichtigsten Texte aus der vierten Höhle (4 Q).

Der zweite Band stellt wirklich etwas Erstmaliges und wohl auch etwas Einmaliges dar. Auf begrenztem Raum findet man hier einen Kommentar zu den übersetzten Schriften und Fragmente des ersten Bandes. Die speziellen Ein-

leitungen zu den einzelnen Schriften ermöglichen dem Leser ein eigenes Urteil, das nach Belieben an Hand der umfassenden Literaturhinweise ergänzt und erweitert werden kann.

Auf ein vierseitiges Abkürzungsverzeichnis (S. 168—171) folgt ein ausgiebiges Literaturverzeichnis (S. 172—196).

Ein Autoren-, Sach- und Stellen-Register ermöglicht und erleichtert nicht nur ein gründliches Studium, sondern auch eine schnelle Orientierung.

Eine Zeittafel beschließt den Anmerkungsband.

Mit Kurt Schubert (Geleitwort) ist dem Werk nicht nur zu wünschen, daß es die Übersetzung, sondern daß es das Handbuch zu den Qumrantexten für den der Originalsprache unkundigen deutschen Leser werde.

Vielleicht wäre es in einer zweiten Auflage angebracht, alle Seitenzahlen einheitlich außenseitig anzubringen und nicht mehr wie jetzt im Bd. I durchgehend und zum größten Teil auch in Bd. II innenseitig.

Die kleine „Drucknarbe“ des Überschriftzeilen-„Kopfstandes“ (Bd. I S. 167) wird die zweite Auflage wohl nicht mehr aufweisen.

St. Augustin

Joh. Riedl, SVD

#### VERSCHIEDENES

ABRAHAMS, PETER: *Schwarzer Mann im weißen Dschungel*. Roman [Original: *Mine Boy*, Faber & Faber Ltd./London 1946] Übersetzung ins Deutsche von Juliette Lasserre und Eva Kuhn, Rex-Verlag/München 1961, 228 S.

Der vorliegende Roman wurde in seiner französischen Übersetzung (*Rouge est le sang des noirs*, Casterman 1960) von P. Karl Müller SVD in der ZMR (1961, 314) besprochen. Daß jetzt neben einer 2. Auflage in Englisch (London 1954) auch eine deutsche Übersetzung erscheinen konnte, zeigt, daß Verf. mit seinem ersten Roman Bleibendes aussagt. Dies unterstreicht die ausführliche Würdigung von Prof. Walbert Bühlmann OFMCap, die der deutschen Übersetzung als Einführung beigegeben ist (5—11). Das Problem ist brennend. Ein schwarzer Südafrikaner kommt vom Land in die Stadt und muß sich in einer ihm unbekanntem, oft feindlichen Umwelt zurechtfinden. Die knappe, packende Sprache des Autors kommt bei der plastischen Schilderung des Lebens voll zur Geltung. Es zeugt von der Abgeklärtheit des farbigen Verf., daß er die Lösung des vielschichtigen Rassenproblems von einem Weißen finden läßt: Die Menschen dürfen nicht in erster Linie als Weiße oder Schwarze denken und handeln, sondern als Menschen. Lesenswert!

Münster (23. 10. 1962)

P. Georg Lautenschlager GMM

ALBA, VICTOR: *Las ideas sociales contemporáneas en México* (Colección Tierra Firme). Fondo de cultura económica/México-Buenos Aires 1960, 473 pp.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil wird die „ideologische Evolution“ dargelegt, der zweite behandelt die „Entwicklung der Probleme“, und im dritten wird das Kriterium für die Interpretation der Geschichte Mexicos festgelegt.

Die Ideologien der mexikanischen Politiker sind übernommen von den philosophischen Strömungen Europas, erhalten aber in Berührung mit den für Mexiko typischen Problemen ihre besondere Färbung. Der Liberalismus, Positivismus und Sozialismus in ihren verschiedenen Schattierungen beeinflussen das Verhalten von Theoretikern wie Praktikern der politischen Aktion. In Wirklichkeit

hat sich Mexiko mehr durch politische Unruhen als durch Theorien ausgezeichnet, zumal diese häufig Haltungen nachträglich rechtfertigen sollten. So erklärt sich, „daß die Formulierung sozialer Ideen nicht nur fragmentarisch, sondern nach Maßgabe der geschichtlichen Ereignisse erfolgt ist“ (7). Was diesem verschiedenartigen Gewebe politischer Programme den Zusammenhalt gibt, ist das Agrarproblem gewesen; man kann sagen, „daß die Geschichte des unabhängigen Mexiko die Geschichte des Kampfes für eine vom Erbe des Kolonialzeitalters verschiedene Eigentumsverteilung ist“ (8). Mit dieser Frage eng verbunden stellt sich das Eingeborenenproblem. In beiden Fällen schwanken die Lösungen zwischen den extremen Positionen des Liberalismus und der Tradition. — Der Liberalismus des Jovellanos, durch die Gesetzgebung der *Cortes de Cadiz* autorisiert, entscheidet sich für die Enteignung; dieselben *Cortes* verkünden die Gleichheit der spanischen Mestizen und Indios vor dem Gesetz. Das Kommunaleigentum, unter den spanischen Volkswirtschaftlern von so weiter Resonanz, und der Schutz der Indios, der durch die Gesetzgebung Spanisch-Amerikas so nachdrücklich betont wurde, wichen dem liberalen Optimismus. Die Konsequenzen daraus ließen nicht auf sich warten. Der Großgrundbesitz breitete sich beträchtlich aus, und die Indios waren der Willkür der Feudalherren neuer Prägung ausgeliefert. Der gesunde Menschenverstand begann sich jedoch in Mexiko dem doktrinären Dogmatismus zum Trotz durchzusetzen, und seit 1917 werden laufend Entscheidungen getroffen, die darauf abzielen, das kulturelle und wirtschaftliche Niveau der Bauern zu heben und die einheimische Bevölkerung der modernen Gesellschaft zu inkorporieren.

Typisch für die soziale Bewegung in Mexiko, wie vielleicht auch in den übrigen spanischen Ländern, ist die Improvisation. Man weiß häufig, was man nicht will, aber man hat sehr verschwommene Vorstellungen von dem, was man verwirklichen müsse. Ein anderes Merkmal ist die politische Färbung, die wirtschaftlichen und kulturellen Phänomenen anhaftet. Die Politik ist das Allheilmittel, das allen Lösungen zugrunde liegt. Die „Mexikanisierung der Ideen“, von der der Autor spricht, ist ein Erscheinungsbild der Anpassung der verschiedenen politischen Programme an die dringlichen nationalen Bedürfnisse.

Es handelt sich um eine umfassende, wissenschaftliche Darlegung, die angesichts der reichen Vielfalt von Meinungen relativ systematisch ist. Jedoch geht deutlich hervor, daß der Autor keine spanische Publikation der letzten zwanzig Jahre kennt. Wie auch die politische Haltung sei, die der Autor hinsichtlich Spaniens einnimmt, befreit sie ihn als Wissenschaftler nicht von der Verpflichtung, einige der zahlreichen Untersuchungen zu befragen, die in Spanien während der letzten Jahrzehnte über die Emanzipation der Kolonien und die *Cortes de Cadiz* veröffentlicht worden sind.

Münster (23. 10. 1962)

P. Dr. Joachim Fernández, OFM Cap.

DALMAIS, J. H.: *Die Liturgie der Ostkirchen* (Der Christ in der Welt, hrsg. von J. Hirschmann, IX. Reihe, 5. Bd.). Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1960, 130 S., Hln. 3,80 DM.

Das Bändchen will einen Überblick geben über die verschiedenen Liturgien der Ostkirche sowie auch der morgenländischen Kirchen. Zunächst wird die Geschichte der Entstehung der morgenländischen und der orthodoxen Kirchen geboten, sodann folgt eine Beschreibung der einzelnen Liturgien. Speziell wird anschließend nach der vergleichenden Methode der sakramentale Vollzug in den einzelnen Riten dargestellt. Die Schrift ist geeignet, dem Laien eine gute Erstorientierung zu vermitteln. Der Verf. faßt unter „Ostkirche“ die ortho-

doxen und die morgenländischen Kirchen. Besser wäre es, wenn man die „Ostkirche“ nur = orthodoxe Kirchen setzte und die „morgenländischen Kirchen“ sachlich und begrifflich von ihnen unterscheiden würde.

Amelsbüren

Paul Krüger

DONOSO, RICARDO: *Fuentes documentales para la historia de le Independencia de América*. I. Misión de investigación en los Archivos europeos. México 1960, XII u. 310 pp.

Die Buchausgaben und Leistungen des Panamerikanischen Institutes von Mexiko sind allbekannt. Das vorliegende Buch trägt die Drucknummer 233. Die in ihren Ursprüngen ungeheuer weitreichenden Vorgänge bei der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung verlangen eine umfassende Ergreifung der Quellen, obschon bereits eine unabsehbare Literatur besteht, die sich auf gute Quellen stützt. Deshalb erhielten die Herren RICARDO DONOSO, J. I. RUBIO MANE und DANIEL VALCARCEL 1955 den Auftrag, den Quellen in den europäischen Archiven nachzugehen. DONOSO berichtet hier über die Ergebnisse seiner Forschungen, die sich wesentlich auf die Archive Portugals und Spaniens und in Frankreich auf die Bibliothèque Nationale und das Archiv des Ministeriums des Äußeren erstrecken. Die Hauptarchive werden eingehend behandelt mit Angabe ihrer Einteilung und der für die Freiheitsbewegung besonders wichtigen Abteilungen, auch Angabe einzelner Dokumente. Sicher ist es geeignet, den Historikern neue Wege zu zeigen. Auch für sonstige Archivstudien bietet es nützliche Hinweise.

Die beiden anderen Beauftragten werden die Ergebnisse ihrer Arbeiten in eigenen Werken (Bd. II u. II8 der *Fuentes*) vorlegen, MANE in Bd. 98 der gleichen Sammlung, VALCARCEL in Bd. 99 (nach einer Voranzeige am Schluß des hier rezensierten Werkes befindet sich erstes unter der Presse, letzteres in Vorbereitung). Erst nach Erscheinen dieser beiden Bände kann ein Gesamturteil gefällt werden.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

*Kyrios*. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Begr. von Hans Koch, herausgegeben von Peter Meinhold. Lutherisches Verlagshaus H. Renner/Berlin-Grünwald, gegen 64 S., Einzelheft 8,— DM

Die Zeitschrift hat sich ein weites Ziel gesteckt: der Erforschung der Kirchengeschichte vornehmlich der osteuropäischen Orthodoxie, der Philosophie sowie der religiösen Denk- und Geistesart Osteuropas zu dienen. Die Beiträge stehen durchschnittlich auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau und sind deshalb sehr wertvoll. Trotzdem sind sie in einem für jeden faßbaren, leicht verständlichen Stil geschrieben.

Amelsbüren (19. 3. 1962)

Paul Krüger

LECLERCQ, JACQUES: *Wege zur Völkergemeinschaft*. Deutsch von Dr. Heinrich Bauer. Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 124 S.

Es ist das 7. Bändchen der X. Reihe der Enzyklopädie „Der Christ in der Welt“. Der Inhalt: 1. Der Weg zu der Einen Welt und die Hindernisse. — 2. Der christliche Universalismus und die Eine Welt. — 3. Die Lehre Papst Pius' XII. — 4. Die Menschen, die die Kirche sind. — 5. Das Problem des Krieges. — 6. Das Vaterland und die Welt. — Schluß. — Der französische Titel gibt das Anliegen noch prägnanter: *Le chrétien devant la planétarisation du monde*. Die geistigen Leistungen der Einzelmenschen werden Besitz der gesamten Menschheit und haben einigenden Wert. Die großen Ideologien der

Gegenwart beweisen, „daß das Denken und Streben der Menschheit sich einem weltweiten Maßstab angenähert hat“ (7). Die Eine Welt setzt Koordination voraus, ebenfalls in weltweitem Maßstab, Gemeinschaftsgeist und Gemeinschaftsgefühl (9). Es folgt im 2. Kapitel die Anwendung auf die Kirche, zuerst biblisch, dann nach den Vätern und den letzten Päpsten dargestellt; der christliche Universalismus tendiert auf die christliche Bruderschaft (29), die ihrerseits den Gedanken der Gleichheit und der Liebe einschließt. Die christliche Bruderschaft bewegt sich gewissermaßen in zwei Stockwerken: Bruderschaft unter den Christen und Bruderschaft der Christen mit der ganzen Welt (36). Die Einheit der Welt ist möglich, weil trotz aller trennenden Momente eine gemeinsame Ebene gefunden werden kann, auf der die Menschheit sich begegnet: das Naturrecht (46—52). Was kann die Kirche zu dieser Einheit beitragen? Sie kann zwar durch ihre Hierarchie den Weg zeigen, aber „diesen Weg muß die Gesamtheit der Christen verwirklichen“ (60). Es ist eine Frage der Tatsächlichkeit, d. h. inwieweit die Christen auch lebendige Christen sind und als Sauerteig zu wirken vermögen. Verf. geht hier sehr nüchternen Überlegungen nach. Das Problem des Krieges und die Polarität von Welt und Vaterland und ihre harmonische Verbindung werden im Lichte der Weisungen Pius' XII. untersucht. So wird der Weg zur Völkergemeinschaft aufgezeigt, zur „Tischrunde der Nationen“ (114 ff.). Das Büchlein bietet mehr, als sein bescheidener Umfang ahnen läßt. Die Darstellung ist ohne jedes Pathos, zwingt den Leser zum Mitdenken, stellt nicht vorgefaßte Meinungen auf, sondern erarbeitet das Ergebnis in sachlichen, abwägenden und abgemessenen Überlegungen. Die Übersetzung ist einwandfrei und fließend. Das Büchlein ist ein wertvolles und zuverlässiges Kompendium der großen internationalen Probleme der Gegenwart.

München

P. Dr. Frid. Rauscher, W. V.

N. MONZEL, *Der Jünger Christi und die Theologie*. Untersuchungen über Art und Ort des theologischen Denkens im System der Wissenschaften. E.ewel-Verlag/Freiburg i. Br. 1961, 142 S.

In diesem kleinen Band findet man zwei Abhandlungen und eine Gedenkrede (auf den Bonner Professor für Christliche Gesellschaftslehre W. S c h w e r) von dem 1960 verstorbenen Münchener Ordinarius für Christliche Sozialwissenschaft („Das Verhältnis von Lehre und Person des Stifters im Christentum“, S. 13—47; „Die Stellung der Theologie im Organismus der Wissenschaften“, S. 49—109; „Der Tod des Theologen“, S. 111—124). NIKOLAUS MONZEL entwickelte fruchtbare Überlegungen zum Begriff des „Organismus“ in Anwendung auf die Wissenschaften, zur Frage der Einheit in den Wissenschaften, der Christozentrik der Theologie, zum Thema der Abkehr von der klassischen Seinsmetaphysik und der Hinwendung zu einem heute möglichen und glaubhaften Gottesglauben. In der Gedenkrede auf W. S c h w e r geht MONZEL auf essentielle Probleme ein, die jeden Theologen und Philosophen in große Bedrängnis bringen: Was ist der Sinn wissenschaftlichen Forschens angesichts der Unvollständigkeit der Aufgaben und der Bruchstückhaftigkeit unserer Möglichkeiten und Fähigkeiten? Wenn auch der Tod das begonnene Werk Fragment bleiben läßt, so ist und war doch das wissenschaftliche Bemühen als solches — wie MONZEL sagt — eine „Auswirkung“ und „Äußerung des *desiderium naturale videndi Deum*“ (S. 121 f.) und insofern ein sinnvolles, auf die Vollendung bezogenes Tun. Die Tragweite dieser Meditation MONZELS wird sichtbar, wenn man bedenkt, daß schlechthin von aller Theologie und von der Theologie (und Philosophie) aller gilt, was hier mit Weisheit ausgesprochen wird. Diese

Einsicht könnte das Verständnis für die Geschichtlichkeit des Menschen, seines Erkennens und Glaubens, seiner Philosophie und Theologie, seiner Wissenschaft und seines Handelns befestigen. Niemand sollte versäumen, über dieses Büchlein von NIKOLAUS MONZEL existenziell nachzudenken. — S. 133—140 findet man eine Zusammenstellung der Publikationen MONZELS. Schon die Themen- und Fragestellung seiner Arbeiten zeigen Weite des Blickes und Mut zur Gegenwart.  
München/Bonn (4. 12. 1962) H. R. Schlette

SCHAMONI, WILHELM: *Familienväter als geweihte Diakone*. 3. Auflage. Verlag Ferdinand Schöningh/Paderborn 1961. 87 Seiten.

In einer Zeit, in der es an Priestern mangelt und das Vaticanum II sich mit der Frage des Diakonates befassen wird, hat das bereits in 3. Auflage erscheinende Büchlein wichtige Aufgaben. Denn hier versucht ein Theologe, von der Geschichte und der Erfahrung her die Frage zu beantworten, ob „der verheiratete Diakon nicht häufig der ordentliche Helfer des Priesters sein“ (8) könne. Nach SCH. könnte die Erneuerung des Diakonates helfen, den Priestermangel zu überwinden, den Priester zu entlasten, dem Priester die Möglichkeit zu geben, zu sich selbst zu kommen, und der Wiedervereinigung aller Christen dienen. Alle Gründe *pro* und *contra* werden nüchtern und sachlich behandelt. SCH. weiß sehr wohl, was gegen die Erneuerung des Diakonats spricht. Meines Erachtens liegt die Hauptschwierigkeit darin, daß jene, die über den „Klerikalismus“ in der Kirche stöhnen, nun glauben werden, neuen Grund zu ihrer Klage zu haben, und daß das „Apostolat der Laien“, das die Päpste so betonen und das auch glücklich in Schwung gekommen ist, wieder an Einschätzung und Bedeutung verliert. Ich bin mit SCH. der Meinung, daß die Erneuerung des Diakonats von „unschätzbarem Wert“ sein wird oder sein könnte. Aber man darf die Schwierigkeiten und Bedenken nicht übersehen. Zu wünschen wäre vielleicht noch ein Abschnitt über die Erfahrung, welche die Orthodoxen und die Anglikaner (Hochkirche) mit den Diakonen gemacht haben und machen.

Für uns ist die Schrift deswegen lesenswert, weil sie immer wieder auf die Mission zu sprechen kommt und gerade den Wert des Diakonates für die Mission betont. Tatsächlich könnte die Mission „Familienväter als geweihte Diakone“ sehr gut brauchen. Aber gerade in der Mission fehlt es nicht an Schwierigkeiten, wenigstens nicht in einzelnen Gebieten. Vor einigen Jahren (9. 6. 1957) hat mir ein alter, erfahrener Afrikamissionar gesagt, daß bei ihnen die Einführung eines Standes selbständiger Diakone verhängnisvoll (Gefahr der Polygamie!) sein würde. Die Anglikaner in M. hätten hier schlimme Erfahrungen gemacht. Im letzten Jahre sprach sich ein ehemaliger Afrika-Bischof in Rom mir gegenüber im gleichen Sinne aus. Aber Schwierigkeiten sind da, um überwunden zu werden.

Nach SCH. ist unserer Zeit „die Verwirklichung des Missionsauftrages Christi in Ostasien und Afrika“ (8) aufgegeben. Nicht auch in Süd- und Westasien, in der Südsee und bei den Nichtchristen des Abendlandes? Auf S. 9 wird eine Zeit ins Auge gefaßt, in der alle Heidenmissionare überflüssig werden. Eine solche Zeit wird niemals kommen. Nach dem NT wird die Mission „bis ans Ende des Aions“ (Mt 28,20) dauern. Es wird immer Heiden geben und deswegen immer Heidenmissionare geben müssen. S. 58 wird mit recht auf die Lizentiaten hingewiesen, die in Ungarn während der Türkenherrschaft wirkten. Hier hätte genannt werden können das Buch von K. JUHASZ: *Laien im Dienste der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn*, Münster 1960. S. 61 wird die Außen-

rung eines Missionsbischofs zitiert, daß die Katechisten keine Sakramente spenden. Hier hat sich der Bischof vertan. Denn die Katechisten spenden nötigenfalls die heilige Taufe.

Alles in allem ein Buch, das die mit großem Nutzen lesen werden, die sich für die Erneuerung des Diakonates interessieren und einsetzen, und namentlich jene, die sich — ich hörte von 80 Männern — auf den Eintritt in den Stand des Diakonates vorbereiten, in der Hoffnung, daß dieses bald erneuert wird.

Thomas Ohm †

SCHMITZ, GERHARD, SVD: *Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin/Siegburg, 7). Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1960.

Es handelt sich um eine Analyse der philosophischen Gedanken MAO TSE-TUNGS, wie sie hauptsächlich in seinen zwei Aufsätzen: „Über die Praxis“ und „Über den Widerspruch“ dargestellt sind. SCHM. übersetzt die Texte aus dem Original und analysierte sie mit großer Sorgfältigkeit. Das Buch ist also ein nützlicher Beitrag zum Verständnis des chinesischen Kommunismus.

Mit Recht sagt der Autor in der Schlußbemerkung, daß MAO theoretisch keine wesentliche Weiterentwicklung für den Diamat bedeute. Seine Bedeutung liegt vielmehr darin, daß er dem Diamat ein chinesisches Gewand zu geben wußte. Er wollte den Marxismus in der Praxis an die chinesischen Verhältnisse anpassen. Wenn der Diamat gemeinhin als „Anleitung zum Handeln“ betrachtet wird, dann muß dieser Dienst MAO's als bedeutsam angesehen werden. In diesem Sinne kann MAO getrost ein „Klassiker“ innerhalb des kommunistischen Machtblocks genannt werden.

Allerdings können die zwei aus 56 Seiten bestehenden Aufsätze dilettantischen Charakters MAO nicht zum alleinigen Vertreter des chinesischen Marxismus machen, noch weniger zum Vertreter der chinesischen Philosophie. Genau so wenig machen seine wenigen, nicht immer guten Gedichte ihn zum Dichter, wie er manchmal genannt wird. Nach Meinung des Rezensenten sollte das Buch einen treffenderen Titel erhalten, etwa: „Der dialektische Materialismus nach Mao Tse-tung“ oder „Die zwei philosophischen Aufsätze Mao Tse-tungs“. Der jetzige Titel ist irreführend: Man erwartet eine Auseinandersetzung der Denker Chinas in Vergangenheit und Gegenwart mit dem Diamat. Nach der Darstellung der chinesischen Marxisten ist der Materialismus die Hauptströmung der chinesischen Philosophie: nicht etwa nur WANG CH'UNG (27—107) und FAN CHEN (445—515), sondern beinahe alle Denker Chinas bis hin zu Konfuzius und Laotze werden zum Beweis dafür herangezogen (vgl. CHANG T'AI-NIEN: *Kurzgeschichte des materialistischen Denkens in China*. Peking 1957). Auch über den Diamat sind längst weit mehr bedeutende chinesische Werke vorhanden, etwa von LI TA, AI SSU-CH'I, CH'EN PO-TA usw. Alles das wird vom Autor nicht erwähnt, weil er nur die Darstellung der Gedanken MAO TSE-TUNGS beabsichtigt.

Übrigens ist für das richtige Verständnis des chinesischen Kommunismus erforderlich, daß die moderne Geschichte Chinas, vor allem seine geistige Umwandlung im letzten Jahrhundert, ins Auge gefaßt wird. Der Übergang „vom Konfuzianismus und Taoismus zum Maoismus“ in der Einleitung ist zu abrupt.

Wie ein Vergleich ergibt, scheint die deutsche Übersetzung: MAO TSE-TUNG, *Ausgewählte Schriften*, 4 Bde. Dietz-Verlag/Ost-Berlin 1956) sinngemäß treu

zu sein, aber hie und da nicht wörtlich genau. Allgemein scheint die Übersetzung nicht schlecht zu sein.

Tainen (Taiwan)

Dr. Thaddäus Hang

SCHNACKENBURG, RUDOLF: *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und Theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis* (Quaestiones Disputatae, 14). Herder/Freiburg (1961), 171 S. Engl. Brosch. DM 10,80

Unter der in den letzten Jahren sehr umfangreich gewordenen Literatur über die Kirche nimmt die oben angezeigte Arbeit einen besonderen Platz ein. Einmal schon vom Verfasser her, der durch seine Vorarbeiten, vor allem *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1959) eigentlich prädestiniert war, eine Arbeit über den Kirchenbegriff im Neuen Testament zu schreiben. Es gilt aber auch von dem Inhalt der Arbeit, weil hier auf engem Raum wirklich der augenblickliche Stand der Diskussion für den, der lesen kann, sehr gut dargelegt ist. Eine reiche Fülle von Material wird vorgelegt und mit klugem und vorsichtigem Urteil interpretiert. Das ergibt zwar noch keine abgerundete Wesensbestimmung der Kirche im Neuen Testament, obwohl die entscheidenden Aspekte des Kirchenbegriffes sichtbar werden, aber es bietet die Grundlage, und vor allem regt es zum eigenen Nachdenken und Weiterforschen an. So ist die Arbeit außerordentlich wertvoll für jeden, der sich mit dem neutestamentlichen Kirchenbegriff auseinandersetzt. Da die Frage nach der Kirche ohne Zweifel zu den Hauptthemen der Konzilsberatungen gehören wird, leistet der Verfasser gewiß mehr als einen „bescheidenen Diskussionsbeitrag im Hinblick auf das kommende Konzil.“

Paderborn (14. 6. 62)

P. Bläser

*Schwarzes Afrika. Geistige Begegnung.* Hrgb. von Roland-Friedrich Messner. (Sonderpublikation des Politischen Clubs 1961) Vandenhoeck u. Ruprecht/Göttingen 1961. 145 S., DM 4,80.

Das Büchlein enthält fünf Vorträge einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing 1961 von kath. und ev. Referenten. — I. EGON BAHR, Entwicklungshilfe — zu wessen Nutzen? (9—25), behandelt das Verhältnis der Weißen zu den Afrikanern unter dem aktuellen Gesichtspunkt der Entwicklungshilfe und der damit verbundenen psychologischen Probleme. Wir sind auf die Freundschaft der jungen Völker mehr angewiesen als diese auf uns (20). Nur echte brüderliche Partnerschaft, nicht ein antikommunistischer Kreuzzug neuer Prägung darf ihr Ausgangspunkt sein (9). Schwerpunkt der Entwicklungshilfe müssen Projekte sein, die keine unmittelbare Rentabilität garantieren können: Bau von Schulen, Straßen, Ausbau der Gesundheitsfürsorge. Zuerst ist auf den Nutzen der Empfänger zu sehen, wir können nur dienend helfen (25). — In einem 80 Seiten umfassenden Vortrag spricht P. FRANZ FRÜH W. V. über zwei profilierte afrikanische Gestalten, ihre Weltanschauung, Tendenz, Maßnahmen: Sékou Touré (Guinea) und Dr. Kwame N'Krumah (Ghana). Zahlreiche Zitate aus ihren und ihrer Gesinnungsgenossen Reden zeigen, wes Geistes sie sind, ihren Nationalismus, ihre nicht bewältigten Komplexe und Ressentiments, ihre Ziele, ihren Totalitarismus, dem sich alles zu beugen hat und der keine Opposition und Sondergruppen, gleich welcher Art, duldet. — JAN HERMELINK: Haben wir mit der Mission in Afrika unser Gesicht verloren? handelte über die missionarischen Probleme der neuen Zeit: Kolonisation und Mission, Vonselbständigkeit der afrikanischen Kirche, Folgen aus der missionarischen

Vergangenheit für das Heute und Morgen (87—106). — HERBERT KAUFMANN beleuchtet in „Europa und Afrika, Phänomene geistiger Begegnung“ (107—125) die innere Anpassung und die kulturellen Eigenwerte der Völker. Zitiert werden die Anweisungen der röm. Propaganda von 1659, Worte des jetzigen Papstes und längere Abschnitte aus dem hier schon besprochenen Buch P. MOSMANS' W. V.: *L'Église à l'heure de l'Afrique* (vgl. ZMR 46, 1962, 228). Die harten Vorwürfe der Gegenseite werden aus Zitaten der Reden eines Aimé Césaire (Guinea) ersichtlich. — GÜNTER SMOLLAS Thema ist: „Grundlagen und Grundfragen afrikanischer Vor- und Frühgeschichte“ (126—145). Ergebnis: „Wir scheitern immer wieder, weil wir Afrikanisches an europäischen Maßstäben messen! Nachdem wir das lange genug getan haben, wäre es wohl an der Zeit, zu versuchen, Afrika aus sich heraus und mit seinen Maßstäben verstehen und messen zu lernen. Das aber wird nur möglich sein, wenn wir uns ernsthaft mit seiner Vergangenheit auseinandersetzen“ (145). — Die Vorträge behandeln aktuelle Probleme. Die Redner vermeiden alle Einseitigkeit und erweisen sich als Kenner der Verhältnisse. Die Lektüre wird dadurch erschwert, daß die Vorträge im Druckbild zu wenig oder gar nicht aufgegliedert sind. Kurze Untertitel wären vor allem im 1. und 2. Vortrag angebracht. Der Herausgeber hat zu viele Druckfehler belassen: z. B. S. 17 steht „Kapuziner“, wo es „Kapetinger“ heißen sollte; im 11. Jahrh. gab es weder Kapuziner, noch regierten sie irgendwann in Frankreich (vgl. S. 35, wo dasselbe Zitat aus einer Rede Sékou Tourés richtig ist). Trotzdem, das Studium dieser Vorträge bringt neues Licht in schwierige Probleme. Wir finden hier reiches Material für fruchtbare Diskussionen.

München

P. Dr. Frid. Rauscher, W. V.

SPAEMANN, R.: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. Studien über L. G. A. de Bonald. Kösel-Verlag/München 1959, 216 S.

Das vorliegende Werk ging aus einer Münsterschen philosophischen Dissertation hervor. Es enthält eine Fülle wertvoller Reflexionen über den Ort der heutigen Philosophie, über das Wesen des Gesellschaftlichen und des Politischen, über Aufklärung und Restauration, Frühsozialismus und Traditionalismus. Dem Vf. geht es nicht einfach um die Rekonstruktion des philosophisch-politischen Denkens des Vicomte de Bonald (1754—1840), sondern um ein bewußtes Begreifen geistig-kultureller Zusammenhänge der Neuzeit. Besonderes Interesse darf der Exkurs „Erziehung“ (Bonald und Rousseau) beanspruchen (S. 105—114), der die Zusammengehörigkeit von Geschichtsphilosophie und Pädagogik erkennen läßt; vgl. K. GRÜNDER-R. SPAEMANN, *Geschichtsphilosophie*, in: *LThK IV*<sup>2</sup> (Freiburg 1960) 787.

Die in dem Buch erörterte Thematik dürfte viel weitgreifender und reichhaltiger sein, als es der Titel erkennen läßt. Ob die Soziologie aus dem „Geist der Restauration“, speziell von de Bonald, herzuleiten ist, so daß man dieses Verhältnis als „Ursprung“ bezeichnen darf, können wir nicht entscheiden; es sei nur erwähnt, daß in der Soziologie selbst über den „Ursprung“ dieser Wissenschaft — ebenso wie über deren Methoden — die Meinungen stark differieren; vgl. etwa F. BÜLOW, *Soziologie*, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg. von W. Bernsdorf und F. Bülow (Stuttgart 1955) 499 f.

Der Philosoph und der Theologe werden sehr aufmerksam den Abschnitt: „Der Traditionalismus und das Vatikanische Konzil“ (S. 196—199) lesen, in dem SPAEMANN im Anschluß an die Aussagen des Aquinaten auf das Problem

der sog. natürlichen Gotteserkenntnis eingeht. Hier liest man gewichtige Sätze wie die folgenden: „In einem Augenblick also, wo die Mehrzahl der Philosophierenden die Schlüssigkeit der traditionellen Gottesbeweise nicht mehr zuzugestehen vermag, tritt der Glaube selbst als Garant der theologischen Dimension der Vernunft und ihrer Autonomie auf. Indem der Glaube die Vernunft als das dem Glauben logisch Voraufgehende bezeichnet, zeigt er sich darin zugleich als der Vernunft geschichtlich und existentiell voraufgehend“ (S. 198). — „Das paulinische ‚Scio cui credidi‘ ist die Bedingung der Freiheit . . . Und doch bleibt das Dilemma geschichtlich bestehen. Denn eine dogmatische Versicherung der Möglichkeit der Metaphysik ist etwas anderes als jene *Selbstbegründung* der Metaphysik, die seit je ihr Kennzeichen als *philosophia prima* war“ (S. 198 f.).

SPAEMANNS Werk bietet nicht nur eine gründliche und eigenständige Interpretation de Bonalds, sondern leistet darüber hinaus einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der (kultur- und gesellschafts-)philosophischen Situation der Gegenwart.

München

H. R. Schlette

VONHOFF, HEINZ: *Herzen gegen die Not*. Weltgeschichte der Barmherzigkeit. Verlag J. G. Oncken/Kassel 1960, 256 S., 33 Fotos und 50 Zeichnungen, Ln. DM 16,80.

Daß die eine göttliche Wahrheit in den *logoi spermatikoi* auch vor und außerhalb des Christentums nichtchristlichen Menschen und Völkern aufgeleuchtet ist und noch aufleuchtet, macht die Religionswissenschaft, Ethnologie und Anthropologie uns seit Jahrzehnten immer deutlicher. Doch nicht nur in ihrem Erkennen partizipiert die Menschheit geheimnisvoll am göttlichen Sein, sondern auch im Lieben. VONHOFFS sorgfältige Untersuchung ist diesem liebend barmherzigen Tun bis in die Jahrtausende vor Christus nachgegangen. Selbstredend sind das nur dünne Rinnsale. Denn erst das neue Liebesgebot Christi entsiegelte den breiten Strom der allumfassenden Caritas. Die Geschichte dieser Nächstenliebe schrieben Einzelmenschen und Gemeinschaften, Heilige und human Edle. An den Heiligen der früheren Jahrhunderte überrascht die sonst wenig oder nicht bekannte großangelegte und planmäßige Liebestätigkeit an Armen und Kranken, in Katastrophen und Seuchen. Die Liebeswerke großen Maßstabes sind nicht vom Wohlfahrtsstaat oder von übernationalen Hilfsorganisationen erfunden. Christliche Liebe übersah auch in frühen Zeiten bei der persönlich gemeinten Einzelhilfe nicht die Not der Gemeinschaften. So taten Basilius, Severin, die Wüstenklöster in Oberägypten, die Fugger, die in Augsburg das älteste soziale Siedlungswerk schufen. — Das Buch ist ein Dokument der Bruderliebe, läßt aber zugleich ein Stück der Elendsgeschichte der Menschen erkennen. Alte Textbilder und aktuelle Fotos ergänzen das geschriebene Wort. Der Anhang bietet eine Übersicht über die Wohlfahrtsverbände, eine Zeittafel, Quellen- und Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister.

Rom

Schw. Helenis Held, SSps

## BIBLIOGRAPHISCHE NOTIZEN

*Das zweite vatikanische Konzil.* Konstitutionen und Dekrete. Theologische Kommentare.

Unter diesem Titel wird der Verlag Herder/Freiburg einen Ergänzungsband zum *Lexikon für Theologie und Kirche* herausgeben. Der Band wird die lateinischen Originaltexte sowie eine im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgte Übersetzung enthalten, ferner theologische Kommentare zu den einzelnen Fachgebieten Dogmatik und Moral — Pastoral — Kanonistik — Liturgie — Mission — Studienreform — Ökumenische Fragen — Kirche und Welt. Für die theologischen Kommentare sind verantwortlich u. a. Heinrich Suso Brechter OSB, Bernhard Häring CSSR, Josef Höfer, Hubert Jedin, Klaus Mörsdorf, Karl Rahner SJ, Joseph Ratzinger, Karlheinz Schmidhüs und Johannes Wagner.

Die ACINDECO (Action Internationale de Développement Coopérative) [51, rue Eikenberg] Wilsel-Louvain/Belgien bereitet die Veröffentlichung einer Reihe von Handbüchern vor, die allen, die an der Entwicklungshilfe und ihren vielfältigen Problemen interessiert sind, das notwendige Wissen vermitteln wollen.

Vorgesehen sind folgende Titel:

1. How the Economy Works
2. Principles of Social Doctrine
3. Manual of the Cooperative Method
4. Development Policy in the Regional Sphere
5. Technics for the Establishment of Cooperatives
6. Administration and Management of Cooperatives
7. The Problem of Saving and of Capitalization and the Credit Cooperative
8. Problems of Agriculture and the Rural Cooperatives
9. Problems of Distribution and the Consumer Cooperative
10. The Problems of the Workshop and of Small Industry and Cooperation
11. The Problems of Popular Housing and the Housing Cooperatives
12. Educational and Training Activities

Jedes Heft soll einen Umfang von etwa 60 Seiten haben und kostet bei Subskription US \$ 0,20 (1 sh/5d oder bfrs 10,—). Bei Vorzeichnung der ganzen Reihe beträgt der Gesamtpreis US \$ 2,— (12 sh oder bfrs 100,—).

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* P. Dr. Josef METZLER OMI, via Aurelia 290, Roma (Italien) · P. Dr. Amand REUTER OMI, via Aurelia 290, Roma (Italien) · P. Carl LAUFER MSC, Missionspriesterseminar, 5777 Oeventrop · Dr. Paul HOSSFELD, 53 Bonn, Hohenzollernstraße 1 · P. Dr. Bernhard SIEBERS MSC, via Asmara 11, Roma 754 (Italien) · Vikar Hans Albert TIMMERMANN, 58 Hagen-Haspe, Enneper Str. 128 · P. Theo HERZOG CSSp, 44 Münster, Kardinal-von-Galen-Ring 45.

Summo Pontifici

## PAULO PP. VI

qui regendi Dominici gregis officium

ut amoris officium suscepit

ab Apostolo et Summo Sacerdote confessionis nostrae Jesu

gratias petimus et exoptamus

sustentationis auxiliique uberrimas

### DER ERSTE GRUSS DES HEILIGEN VATERS AN DIE MISSIONARE

Aus der Radiobotschaft „Urbi et Orbi“ vom 22. Juni

*„Animum pariter addimus omnibus Evangelii praeconibus, quos veluti oculorum Nostrorum pupillam diligimus, iisque peramanter bene precamur, qui ubivis gentium, tamquam in prima Ecclesiae acie, Dei regnum et gloriam indefesso labore amplificant. Quoniam eorum curas atque aerumnas plane novimus, eos paterne adhortamur, ut in Cruce Domini nostri Jesu Christi continentur gloriantur, atque curas et molestias, quas patiuntur, forti animo tolerant, persuasum habentes superna auxilia sibi numquam defutura esse.“*

„Wir gedenken ebenfalls aller Herolde des Evangeliums, die Wir wie Unseren Augapfel lieben. Von ganzem Herzen sprechen Wir ihnen Unsere Segenswünsche aus. Gleichsam an der Front der Kirche stehen sie in aller Welt und mehren in unermüdlichem Einsatz Gottes Herrschaft und Herrlichkeit. Da Wir um ihre Anstrengungen und ihre Not sehr wohl wissen, ermutigen Wir sie väterlich, sich jederzeit im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus zu rühmen und die Sorgen und Beschwerden, die sie erleiden, tapfer in der Gewißheit zu ertragen, daß die göttliche Hilfe ihnen niemals fehlen wird.“

## DIE STELLUNG DER HEILIGEN SCHRIFT IN DER MISSIONARISCHEN GLAUBENSVERKÜNDIGUNG

von Georg Schückler

Seit dem Tage, da der Kämmerer der Königin von Äthiopien durch die Lesung des Isaias-Textes zum Glauben kam (vgl. *Apg* 8,26-39), hat die Heilige Schrift eine bevorzugte Stellung in der missionarischen Glaubensverkündigung und Glaubensunterweisung innegehabt. Dies gilt vor allem für die ersten Jahrhunderte der Missionsarbeit. Schon früh entstanden Übersetzungen der Heiligen Schrift ins Lateinische, Koptische, Syrische, Agyptische, Äthiopische, Armenische, Georgische, Arabische und Gotische<sup>1</sup>. Man wußte in dieser Frühzeit der Kirche noch sehr lebendig um die heilbringende, lebenzeugende, glaubenerweckende und glaubenstärkende Kraft der Heiligen Worte, die „Geist und Leben“ spenden (*Jo* 6,63), lebte und handelte aus dem vollen und erfüllten Verständnis der Heilswirklichkeit, daß das Wort der Schrift „Wort des Lebens“ ist (*Phil* 2,16; *Hebr* 4,12), „Wort des Heiles“ (*Apg* 13,26), „Wort der Gnade“ (*Apg* 14,3; 20,32), „Wort der Versöhnung“ (*2 Kor* 5,19). Was besagt, daß das Wort vom Leben, das Wort vom Heil, von der Gnade und der Versöhnung, die einmal geschehen sind, nicht nur einfach berichtet wird, sondern daß es — indem es davon berichtet — das Leben, das Heil, die Gnade und die Versöhnung wirkt; daß dieses Wort nicht leer zurückkehrt, bis es Gottes Willen vollführte und erfüllte. „So wie Regen und Schnee niederfallen vom Himmel und nicht zurückkehren dahin, bis sie die Erde getränkt und befruchtet und zum Sprossen gebracht haben, um Samen zu geben dem Sämann und Brot dem Essenden: So ist's auch mit Meinem Wort, das aus Meinem Munde hervorgeht: Es kehrt nicht fruchtlos zu Mir zurück, bis es vollbracht, was Ich wollte, und erfüllt, wozu Ich es sandte“ (*Is* 55,10 f.).

### I

Es läßt sich nicht leugnen, daß man in späteren Jahrhunderten der Verwendung und Auswertung der Heiligen Schrift in der *missionarischen Glaubensverkündigung* mit einer gewissen Zurückhaltung gegenüberstand, die bis in die neueste Zeit hinein die Haltung vieler Missionare

<sup>1</sup> Vgl. Art. „Bibelübersetzungen“ in: LThK<sup>2</sup>, II, 375 ff.

bestimmte<sup>2</sup>. Das Herz- und Hauptstück der missionarischen Glaubensunterweisung bildete — wie in der Heimat — weithin der Katechismus. Der Heiligen Schrift bediente man sich hauptsächlich nur, um den Katechismusunterricht durch „lehrreiche Geschichten“ zu illustrieren. Die Bibel wurde zum „Bilder- und Anekdotenbuch“, oder aber sie diente als „Kontrollregister“, als „Lieferantin“ und „Argumentengrube“ der *dicta probantia* jener Thesen, die die „Schultheologie“ vorgibt (ein Bibelzitat zur Unterstützung einer theologischen Spekulation beruhigt!).

Verschärft wurde diese Situation der Vorbetonung der systematisch bestimmten Katechese gegenüber der biblisch orientierten und von der Schrift her zugerüsteten Glaubensunterweisung noch durch das (wesentlich polemisch verstandene und verwendete) reformatorische „*sola-scriptura*-Prinzip“ — zusammen mit dem methodischen Leitsatz: *scriptura interpret sui ipsius* — und insbesondere durch die Arbeitsweise der protestantischen Mission und der Bibelgesellschaften<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. TH. OHM, Die Heilige Schrift als Missionsmittel, in: ZM 27 (1937) 87. — OHM stellt in diesem Aufsatz fest: „In den ersten 25 Jahrgängen der Zeitschrift für Missionswissenschaft steht kein einziger Aufsatz über die Bibel in der Mission.“

<sup>3</sup> Daß die Charakterisierung der protestantischen Kirchen, sie seien nichts anderes als nur „Kirchen des Wortes“ dem reformatorischen Ansatz und Anliegen nicht gerecht wird, ja, eine grobe Vereinfachung darstellt, dürfte heute wohl allgemein erkannt sein. Damit soll jedoch nicht bestritten werden, daß in dieser Formel die den protestantischen Kirchen drohende Tendenz einer Verkürzung angedeutet ist; eine Gefahr, die von der heutigen protestantischen Theologie gesehen und bekämpft wird.

Vgl. hierzu u. a.: K. B. RITTER, Kirche des Wortes und Kirche des Sakraments (in: *Die Katholizität der Kirche*. Herausgegeben von H. ASMUSSEN und W. STÄHLIN. Stuttgart 1957, 81—131); O. DILSCHNEIDER, *Gegenwart Christi*. Grundriß einer Dogmatik. Gütersloh 1950; A. KÖBERLE, Wort, Sakrament und Kirche im Luthertum, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 12 (1935), 273. Nur wenn wir diese Besinnung ernst nehmen (und Gerechtigkeit und Liebe zwingen uns dazu!), werden wir überhaupt zu einer sachgerechten Wertung und Begegnung kommen. Es genügt auch nicht, wenn man sagt (und wie oft sagen wir dies in der polemischen Auseinandersetzung!), der Protestantismus sei die „Religion eines Buches“. L. BOUYER, der den Weg vom Calvinismus zur Kirche ging, sagt dazu klärend: „Der Protestantismus ist die Religion der Bibel deshalb, weil er die Bibel im Lichte einer lebendigen, zentralen Schau dessen liest, was ihren Inhalt ausmacht. Nur in überholten Darstellungen, die sein wahres Wesen nicht herausarbeiten, liest man noch, der Protestantismus sei lediglich eine Religion des toten Buchstabens. Der lebendige Protestantismus lebt aus dem Verständnis der Bibel, nicht davon, daß er sie nur in einem materiellen Sinne bewahrt: Er lebt davon, daß er sie in dem Geist versteht, der sie gegeben hat. Nur wenn man das begreift, versteht man ganz, was die Bibel den Protestanten zu bedeuten vermag, daß sie ihnen unablässig die lebendige Quelle eines echten, inneren Lebens ist und bleibt. Und nur in diesem Licht kann man tatsächlich die Anstrengung bewerten, welche die Protestanten für die

Die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert brachte im Protestantismus den Durchbruch zur Weltmission (Zinzendorf und die Brüderkirche von Herrnhut, Basler Mission), und in diese Zeit — 1804 — fällt auch das Gründungsjahr der „Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft“ (*British and Foreign Bible Society*). An Bedeutung steht ihr die *American Bible Society* (1816 gegründet) kaum nach. 1950 haben sich alle protestantischen Bibelgesellschaften zu einem Weltbund vereinigt: *United Bible Societies* (Sitz in London), mit dem Ziel der Koordinierung der Kräfte, besonders in den Missionsländern. Diese vereinigten Bibelgesellschaften haben in der ganzen Welt abgesetzt:

	1952	1955
Ganze Bibeln	2 601 196	2 956 834
Neue Testamente	2 904 824	3 113 978
Teile	16 401 358	19 322 341
	<hr/> 21 907 378	<hr/> 25 393 153

Davon in Indien, Pakistan, Ceylon und Indonesien = 1 360 000; in Japan = 1 860 000; in Afrika = 1 085 000; in Brasilien = 2 500 000; in Argentinien = 1 190 000; in Hong-Kong = 370 000 (vgl. Statistik in RGG<sup>3</sup> I, 1163 f.).

Entsprechende katholische Hilfswerke für die Missionen sind die der Propaganda-Kongregation unterstehende „Petrus-Claver-Sodalität“ (Rom, Via del Olmata 16) und das „Institut de Presse Missionnaire“ (Paris, 5 rue Monsieur).

## II

Um 1500 war die Heilige Schrift ganz oder teilweise in 24 Sprachen vorhanden, um 1800 in 71 Sprachen, 1900 in 567, 1928 in 856 und heute etwa in 1200 Sprachen. Die Bibel (oder Teile derselben) gibt es heute in den Sprachen von nahezu 95 Prozent der Erdbevölkerung<sup>4</sup>.

So ist die Heilige Schrift wieder eigentlich das Missionsbuch geworden, wie sie es — wenigstens das Neue Testament — von Anfang an war: hervorgegangen aus der missionarischen Situation der Urkirche, war ihre nächste Aufgabe und ursprüngliche Verwendung missionarische Glaubensverkündigung: τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ. Der Wunsch, den der erste Bischof von Mexiko, Juan de Zumárraga, 1543 im Nachwort zu seiner *Doctrina brevis* ausgesprochen hat, geht immer mehr in Er-

äußere Ausbreitung der Bibel auf sich genommen haben.“ (*Wort — Kirche — Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht*. Mainz 1961, 8)

<sup>4</sup> Über die Arbeiten an der Schaffung neuer Übersetzungen berichten fortlaufend die Zeitschriften der „United Bible Societies“: *The Bible Translator* (London 1950 ff.) und das vierteljährlich erscheinende *Bulletin of the United Bible Societies* (London). Alle neu erscheinenden Bibelausgaben und die Literatur darüber sind ferner fortlaufend verzeichnet im ‚Elenchus Bibliographicus Biblicus‘ der *Biblica* (Rom, Pont. Ist. Bibl.).

fällung: „Wollte Gott, daß die Heilige Schrift in alle Sprachen der gesamten Völker des Erdkreises übersetzt wäre, damit nicht nur die Indianer, sondern auch die anderen barbarischen Völker sie lesen und verstehen können!“

Unsere evangelischen Glaubensbrüder haben — dies muß bei der Bewertung der oben angeführten Zahlen der Bibelübersetzungen berücksichtigt werden — in der Verbreitung und Kenntnissgabe der Heiligen Schrift verdienstvolle Arbeit geleistet; eine Arbeit, die nicht zuletzt auch als ständige Mahnung vor uns katholischen Christen steht, das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift uns überliefert ist, wieder voll und ganz in unsere missionarische Glaubensverkündigung auf- und hineinzunehmen.

Dabei soll jedoch nicht vergessen sein, daß schon früh weitblickende katholische Missionare um Übersetzung und Verbreitung der Heiligen Schrift bemüht waren. Hier nur einige Beispiele: der Chinamissionar Giovanni da Montecorvino OFM, der von 1294—1328 im „Reich der Mitte“ wirkte, hat schon die Psalmen und die Evangelien ins Mongolische übersetzt. Auch der Jesuitenbruder Fernández (gest. 1568) hat „alle Evangelien und Predigten für die Sonntage des Jahres“ übersetzt (diese Aufzeichnungen gingen leider verloren). 1613 wurde in Miyako (Kyôto) ein Neues Testament auf japanisch gedruckt, von dem jedoch kein Exemplar mehr erhalten ist. 1671 wurde eine von verschiedenen Missionaren geschaffene arabische Übersetzung der ganzen Bibel im Auftrag der Propaganda-Kongregation gedruckt<sup>5</sup>.

Die Frage einer Zusammenarbeit mit den evangelischen Christen bezüglich einer gemeinsamen Bibelübersetzung soll hier nur aufgeworfen werden<sup>6</sup>. Zweifellos würde eine solche Zusammenarbeit die brüderliche Begegnung entscheidend befruchten und dazu beitragen, die gerade für die Missionsarbeit so verhängnisvollen Rivalitäten und Konkurrenzspannungen zu entschärfen.

### III

Sicher: Manches ist heute inzwischen zurückgewonnen und aufgearbeitet worden. Es regen sich Kräfte, auf- und einzuholen, was bisher zu wenig gesehen und beachtet wurde. Wir erkennen wieder — vor allem durch die wegweisende und befruchtende Arbeit der Bibelbewegung und der Liturgischen Erneuerung (nicht zuletzt aber auch durch den Blick über den

<sup>5</sup> Die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Schöneck-Beckenried/Schweiz) hat mit ihrem 16. Jg. (1960) eine Artikelreihe über Bibelübersetzungen in den katholischen Missionen begonnen, die sicherlich dazu beitragen wird, die tatsächlichen Leistungen katholischer Missionare im Dienst am Worte Gottes aufzuzeigen und bekannt zu machen.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die beachtenswerten Vorschläge von W. BÜHLMANN in dem sehr instruktiven Aufsatz „Die Bibel in der katholischen Weltmission“, in: NZM 16 (1960), 1—26, bes. 18 ff.

konfessionellen Zaun, der uns geholfen hat, diese Erkenntnis zurückzugewinnen) —, daß *Wort und Sakrament, sacramentum audibile et verbum visibile*, nicht disparat nebeneinanderstehen, sondern wesenhaft ineinander als das eine und ganze Heilsmysterium Christi und Seiner Kirche. So wie Ambrosius es prägnant formulierte: „Trinke den Kelch, der mit beidem gefüllt ist: mit dem Sakrament und dem Evangelium; denn in beiden trinkst du Christus“<sup>7</sup>.

Eucharistie und Heilige Schrift vermitteln den einen menschengewordenen Logos an die Glaubenden. Sie machen Ihn — der Ursprung und Ziel ist — zum Weg, „und zwar die Eucharistie, sofern er göttliches Leben (*vita*), die Schrift, sofern er göttliches Wort und göttliche Wahrheit (*veritas*) ist. Die Eucharistie ist die wunderbare Möglichkeit, die historische Leiblichkeit Christi aus den Schranken von Raum und Zeit zu lösen, ihre Gegenwart in geheimnisvoller Weise zu multiplizieren, ohne daß sie dadurch ihre Einheit verlöre, und indem sie jedem Christen als die notwendige und unentbehrliche Nahrung (*Jo* 6,53—58) gegeben wird, alle an das Fleisch Christi anzugliedern und in Christus zu einem Fleische zu machen, durchpulst von göttlichem Leben. Durch die Eucharistie entsteht die Kirche als Leib Christi: indem das eine Fleisch des Herrn sich multipliziert, wird die zersplitterte Menschheit in ihm unifiziert. ‚Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilnahme am Leib Christi? Weil es nur ein Brot ist, darum sind wir alle nur ein Leib‘ (*1 Kor* 10,16—17). Die Schrift enthält den Herrn als Wort und als Geist, und zwar in der gleichen wundersamen Abhebung von Zeit und Raum, ohne daß das Wort dadurch aufhören würde, einmalig und konkret zu sein. So wenig der eine Leib durch die Eucharistie aufhört, der eine historische Leib Christi zu sein, so wenig hört sein Wort in der Schrift auf, als einmaliges, konkretes gegenwärtig zu sein. Beide Vermittlungsformen haben dies gemeinsam, daß sie den Leib Christi universalisieren, ohne ihm seine Konkretheit zu nehmen“<sup>8</sup>.

Ob unsere heutige Missionspraxis diesem Zueinander und Ineinander schon voll gerecht wird und entspricht, muß leider wohl immer noch bezweifelt werden (wobei dieser Mangel an solcher Erkenntnis nicht einfachhin dem einzelnen Missionar zur Last gelegt werden kann und soll; in der Praxis haben sicherlich schon viele Missionare die notwendige Einheit verwirklicht). Begründet kann J. Hofinger sagen: „Wie wenig man mit der Bibel als Missionsmittel anzufangen weiß, zeigt sich auch deutlich in den ärmlichen Abschnitten, welche selbst die besten Handbücher der Missionslehre der missionarischen Verwendung der Bibel widmen, wenn sie dieses Kapitel nicht mit völligem Stillschweigen über-

<sup>7</sup> AMBROSIUS, *Enarr. in Ps 1*: PL XIV 940

<sup>8</sup> H. U. v. BALTHASAR, Wort, Schrift, Tradition, in: *Verbum Caro*. Einsiedeln 1960, 15 f.; zuerst in: Die Schrift als Gotteswort, *Schweizer Rundschau* 49 (1949), 432

springen. ... Man wird wohl ohne Gefahr der Übertreibung behaupten dürfen, es seien im letzten Jahrhundert ungleich mehr Aufsätze über missionarische Bedeutung und Verwendung der verschiedensten Künste, der Einrichtungen moderner Technik und wahrscheinlich auch der Landwirtschaft geschrieben worden als über die missionarische Auswertung der Bibel.“<sup>9</sup>

Auf der internationalen Studienwoche über Missionskatechese, die im Juli 1960 in Eichstätt durchgeführt wurde, stellte Bischof-Koadjutor Léon Arthur Elchinger in seinem Referat: „Bibel und Katechese“ einige sehr konkrete Fragen, die sicherlich viele beunruhigten (gewiß auch heilsam beunruhigten), zugleich uns alle aber auch verpflichten, die Art und Weise unserer üblichen Glaubensunterweisung einmal in aller Offenheit und mit allem Freimut zu überprüfen. Bischof Elchinger fragte:

„1. An welchem Platz würde man die Bibel oder eine Evangelienausgabe finden, wenn die Indiskretion erlaubt wäre, die Bibliothek der katholischen Schulen in den Missionsländern oder selbst die Bibliothek eines Missionarpostens zu inspizieren? Würde man sie unter den häufig benutzten Büchern an einem Ehrenplatz finden oder irgendwo verstaubt in einer Ecke?

2. Eine andere Frage: Die meisten unserer Katechumenen haben zweifellos schon in ihrem Katechismus-Unterrichtsraum vor einer von Kerzen und Blumen umgebenen Statue gebetet. Was würde man von einem Missionar halten, der (selbst ohne die Statue abzuschaffen) im Klassenzimmer ein schön dekoriertes Pult mit einer großen Bibel darauf aufstellte? Was vor allen Dingen würde man von ihm denken, wenn er beanspruchte, daß wir uns vor dieser Bibel in Andacht wie vor einer Art ‚Tabernakel‘ versammeln dürfen, worin das Wort Gottes umschlossen ist, und daß die Verkündigung dieses Wortes uns gewissermaßen in die Gegenwart Gottes versetzt? Würden sich nicht Leute finden, die die Rechtgläubigkeit eines solchen Mannes in Zweifel zögen?

3. Eine Annahme: Was würde geschehen, wenn jemand eines Tages Ihren Gläubigen und Katechissusschülern ankündigte: ‚Heute abend spricht Gott zu der und der Stunde und soviel Kilometer von hier‘? Würde sich nicht eine Menge von Leuten ungeduldig und eilends nach dorthin aufmachen und Unbequemlichkeit und Müdigkeit auf sich nehmen, um Gott sprechen zu hören: ... wobei sie vergessen oder nicht wissen, daß uns das Wort Gottes jederzeit und an dem bescheidensten Ort zugänglich ist.

4. Eine letzte Frage: Was würden unsere wirklich gläubigen jungen Leute sagen, wenn ein Heide von ihnen erfahren wollte, was sie mit Sicherheit über Gott wissen und worauf ihre Sicherheit beruht? Würden unsere Jugendlichen bei dem Versuch, die grundlegenden Antworten in ihrem Gedächtnis zusammenzubringen, diese Antworten unter den Katechismusversen suchen, die sie auswendig gelernt haben, oder eher unter einigen Erinnerungen an die Bibel? Welches der beiden Bücher würden

sie für eine sichere und direkte Auskunft über Gott als das wertvollere erachten?

Durch solche Tests des Glaubenslebens (und andere ähnliche) würde man erfahren, was die Bibel tatsächlich in Geist und Herz unserer Christen in den Missionsländern darstellt. Die Stellung, die die Bibel konkret in ihrem Leben einnimmt, hängt ohne Zweifel zum großen Teil davon ab, welcher Platz ihr in der Glaubensunterweisung gegeben wurde.“<sup>10</sup>

Gilt nicht auch heute noch für die missionarische Glaubensverkündigung vielfach der Standpunkt, der einmal gegenüber dem um die Missionsarbeit in Indien und Japan sehr verdienten Bischof Johannes Ross SJ vertreten wurde: „La Bible au Clergé, le Catéchisme au Peuple“?<sup>11</sup>

Mit alledem ist keineswegs gelehnet, daß dem systematischen Katechismusunterricht wertvolle katechetische Werte eignen, und es kann auch nicht einfach heißen: Schriftlesung an Stelle des bisherigen Katechismusunterrichtes. Vielmehr handelt es sich — gerade in der Glaubensverkündigung und Glaubensunterweisung in der Mission — um die Frage, wie der Katechismusunterricht von der Heiligen Schrift her getragen und durchformt und wie der bisher einseitig vor- und überbetonte systematische Religionsunterricht durch die Schrift unterbaut und in ihr inständig werden kann. Nachdrücklich betonte L. A. Elchinger auf der Eichstätter Studienwoche: „Bibel und Katechese voneinander zu trennen, würde bedeuten, einer Pflanze die Wurzel abzureißen und sie dadurch daran hindern, am Leben zu bleiben. Es ist notwendig, die ‚Wurzeln‘ der Katechese zu retten, und die erste Wurzel der Katechese ist die Bibel.“<sup>12</sup>

Dies gilt nicht nur von der von Gott selbst qualifizierten Würde her, die dem Evangelium als λόγος τοῦ θεοῦ wesenhaft zukommt; überdies nämlich steht die Denk- und Sprechweise der Heiligen Schrift der Mentalität der außereuropäischen Völker viel näher als die Sprache unserer

<sup>9</sup> J. HOFINGER, Die Heilige Schrift im Wortgottesdienst, in: HOFINGER-KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*. Innsbruck 1957, 136 f.

Ob diese Kritik nicht auch z. T. für die Seelsorge in unseren Landen gilt? Denken wir nur an unsere landläufigen „Missionspredigten“, denen doch allzu oft eine biblische Orientierung und Zurüstung völlig fehlt — und welch zentrale Stellung nimmt die Mission im ntl. Zeugnis ein! Oft ist die Hl. Schrift nur „Ornament“ für monologisch-beliebige Gedanken. Durchblättert man manche „Predigtentwürfe“, so ist man erstaunt, wie selten und wenig die Mission überhaupt Erwägung findet. Damit soll nicht gesagt werden, daß unablässig und *explicite* nur über die „Mission“ gepredigt werden müßte, aber der Missionsauftrag müßte doch wohl mehr als nur am „Weltmissionssonntag“ hörbar werden.

<sup>10</sup> L. A. ELCHINGER, Bibel und Katechese, in: *Katechetik heute*. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Hrg. von J. Hofinger. Freiburg 1961, 140 f.

<sup>11</sup> J. Ross, Die Bibel dem Volke, auch in der Mission, in: *Actio Missionaria*. Tokio, fasc. 30 (1938), 28

<sup>12</sup> L. A. ELCHINGER, Bibel und Katechese, a. a. O. 153

landläufigen (und spezifisch westlichen) Katechismen und des gängigen systematischen Religionsunterrichts, die nicht wenig von der Scholastik und mehr noch von der nachtridentinischen, antireformatorisch und kontroverstheologisch bestimmten Zeit mitgeprägt sind. Ein Verhalt, der in der seelsorglichen Situation der Missionsländer nicht ohne weittragende Bedeutung ist.<sup>13</sup>

Gerade die Verwurzelung der missionarischen Glaubensverkündigung und der Katechese in der Heiligen Schrift macht es möglich, die verschiedensten Elemente des Christentums aus einer einzigen und ganzheitlichen Sicht zu betrachten und (was u. E. heute sehr dringlich ist) auch eine gegliederte Stufung und Rangordnung unter ihnen herauszustellen. So wird in einer biblisch bestimmten Katechese die Gnade den Vorrang haben vor der Sünde; die Auferstehung Christi vor seiner Kindheit; die mystische Seite der Kirche (Kirche als Leib und Braut Christi) vor ihrer juridischen; die Sakramente (als Lebensvollzüge der Kirche) vor den Sakramentalien; die Heiligste Dreifaltigkeit vor der Mariologie; die kultische Feierhandlung vor paraliturgischen Formen. Durch eine klare Konzentration auf die kerygmatisch entscheidenden und wichtigen Heilsmysterien begegnet man zudem dem Mißverständnis (das auch und vielleicht gerade in den Missionsländern leicht gegeben ist), als bestehe das Christentum wesentlich nur aus einem Kodex von Gesetzen und Anwendungen, die man beobachten müsse, um der ewigen Verdammnis zu entrinnen. Wenn Glaubensverkündigung und -unterweisung aus Schrift und Liturgie schöpfen und in ihnen geortet sind, wenn sie wirklich „die Heilige Schrift atmen“ (Athanasius), werden sie wieder Εὐ-αγγέλιον, Frohe Botschaft vom Reiche, sein, aktuelles Zeugnis von der in Christus endgültig sieghaft gewordenen Liebe; werden sie ihre ganze von Gott gegebene, wirkende, bewegende und missionarische Kraft entfalten. Eine rein „intellektualistische Religiösität“ entbehrt jeder missionarischen und zur Entscheidung drängenden personalen Dynamik. Wo aber die Frohe Botschaft den ganzen Menschen erfaßt hat, da drängt sie ihn auch, diese Botschaft zu künden; da ruft sie ihn auf, in Wort und Werk den Brüdern und Schwestern den auferstandenen und erhöhten Herrn zu bezeugen. Die missionarische Glaubensunterweisung soll nicht nur intellektuelles Wissen und spekulative Kenntnisse vermitteln, sondern vorerst und vor allem „Erzieher auf Christus hin“ sein (*Gal* 3,24), neues Leben zeugen

<sup>13</sup> Vgl. J.-C. BAJEUX, Afrikanische und biblische Geisteshaltung, in: A. ΔΙΟΡ, *Schwarze Priester melden sich*. Frankfurt 1960 (deutsche Übersetzung des Sammelbandes: *Des Prêtres noirs s'interrogent*). — In seinem Eichstätter Referat über „Katechetische Anpassung unserer Verkündigung an das Missionsvolk“ sagte W. BÜHLMANN: „Wie sehr spricht die Bibel die Afrikaner an! Viele Gebräuche, viele Redewendungen der Bibel, die wir Europäer nur dank der Exegeten verstehen, sind den Afrikanern ganz klar, weil sie auch bei ihnen üblich sind. Nicht umsonst sagen Missionare, daß sie in Afrika die Bibel in vielem besser verstehen gelernt hätten“ (in: *Katechetik heute*, 87).

(1 Petr 1,23), den Gläubigen immer tiefer mit Ihm verbinden und Seine Kirche aufbauen, und das besagt zugleich: wirk- und opferbereiten Missionsgeist wecken und entzünden. Christwerden ist kein Lehrkurs, sondern beinhaltet neues Leben. Eine Glaubensunterweisung, die nicht zum Gebet und zur personalen Danksagung und damit wiederum zum Weiterkünden und Zeugnis führt, ist im Grunde leer und eitel.

#### IV

Die Heilige Schrift als Wort Gottes ist nicht nur διδασχί „Lehre“ (wenigstens nicht in erster, sondern erst in zweiter Linie), nicht nur Wort über und von Gott, das dianoëtisch Erkenntnis vermittelt, sondern Proklamation und Ansage, in der die Ankunft des Proklamierten selbst geschieht; die Weise, in der sich die verkündigte und angesagte Wirklichkeit selbst enthüllt und dadurch und so für den Menschen anwesend wird. Wichtiger als der dianoëtische Charakter ist das Wort ein wirksames Ergehen eines Anrufes.<sup>14</sup> In den Worten der Heiligen Schrift ist das göttliche WORT in pneumatischer Weise gegenwärtig, und in den bezeugenden Worten vernimmt und begegnet der gläubige Hörer dem bezeugten WORT, dem ewigen WORT des Vaters, das als WORT Fleischgestalt angenommen hat, um im Fleische das Leben Gottes zu bezeugen. „So sollen wir das Evangelium hören wie den gegenwärtigen Herrn.“<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Vgl. H. SCHLIER, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*. Würzburg 1958; K. H. SCHEKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*. Freiburg 1957, 57-83; ders., *Das Wort in der Kirche*, in: *Theologische Quartalschrift* 133 (1953), 278-293; O. SEMMELROTH, *Wirken des Wort*. Zur Theologie der Verkündigung. Frankfurt 1962; J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*. Paris 1958; D. BARSOTTI, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*. Einsiedeln 1957; H. VOLK, *Das Wort Gottes in der Seelsorge*, in: *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof A. Stöhr*. Herausgegeben von L. Lenhart. Mainz 1960, Bd. I, 255-264; H. DE LUBAC, *Der geistliche Sinn der Schrift*. Einsiedeln 1952; H. KÜNG, *Karl Barths Lehre vom Wort Gottes als Frage an die katholische Theologie*, in: *Einsicht und Glaube*, hrsg. von J. Ratzinger und H. Fries. Festschrift für G. Söhhngen. Freiburg 1962, 75-97

<sup>15</sup> AUGUSTINUS, *In Ioan.* 30,1 : PL XXXV, 1639. — Dieses Augustinuswort, dem sich noch zahlreiche ähnliche Worte aus der ganzen Vätertradition beifügen ließen, hat nichts zu tun mit einem dem christologischen Monophysitismus nachgestalteten Irrtum des unmittelbaren Ineinsetzens von „Schriftwort“ und „Gotteswort“. Die Schrift ist zwar formell, aber nicht unmittelbar Gottes Wort — das ist allein der Logos selbst. Daß die Analogie zwischen Christus und der Schrift nicht weitergetrieben werden darf in Richtung auf eine Hypostase des Wortes Gottes innerhalb, ontisch innerhalb des Schrifttextes, dürfte wohl keinen Beweis erfordern; vgl. hierzu P. LENGSELD, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1960, 145, Anm. 45

Von dem Verständnis, daß das Schriftwort das menschengewordene WORT in einer analogen Weise gegenwärtig macht, wie der eucharistische Leib den historischen Leib des WORTES, kann ORIGENES die Gläubigen ermahnen, die Heilige Schrift in der gleichen Verehrung und Ehrfurcht entgegenzunehmen wie den Leib des Herrn in der Heiligen Eucharistie: „Ihr, die ihr den heiligen Mysterien beiwohnen durftet, wißt es: Wenn man euch den Leib des Herrn reicht, so hütet ihr ihn mit Sorgfalt und Verehrung, damit kein bißchen davon auf die Erde falle, damit nichts von dem geweihten Geschenk verlorengelasse . . . Wenn ihr aber so große Sorge aufwendet, seinen Leib zu bewahren — und ihr wendet sie mit Recht auf —, wie könnt ihr dann glauben, es sei eine geringere Schuld, das Wort Gottes zu vernachlässigen, als seinen Leib?“<sup>16</sup>

Nicht anders spricht CAESARIUS von Arles: „Ich frage euch, meine Brüder, welches von diesen beiden Dingen scheint euch von größerer Würde zu sein, das Wort Gottes oder der Leib Jesu Christi? Wenn ihr die Wahrheit sagen wollt, werdet ihr gewiß antworten, daß euch das Wort Jesu Christi nicht weniger verehrungswürdig erscheint als sein Leib. Die gleiche Vorsicht, die wir walten lassen, den Leib Christi nicht auf den Boden fallen zu lassen, müssen wir auch aufwenden, um nicht aus unserem Herzen das Wort Gottes fallen zu lassen, das man euch verkündet. Denn derjenige, der nachlässig das Wort Gottes hört, ist nicht weniger schuldig als der, der durch seine Schuld den Leib Christi fallen läßt.“<sup>17</sup>

Jedes Wort, das aus dem Munde Gottes kommt, spendet Leben und ist Nahrung der Seele (Mt 4,4). THOMAS von Aquin, noch ganz aus der lebendigen Vätertradition lebend, legt dieses Wort aus: „Wer sich nicht vom Worte Gottes nährt, der lebt nicht. Denn wie der menschliche Leib nicht ohne irdische Speise leben kann, so kann die Seele nicht leben ohne das Wort Gottes. Das Wort geht aber dann vom Munde Gottes aus, wenn Er Seinen Willen durch das Zeugnis der Schrift offenbart.“<sup>18</sup>

Ob nicht die ungenügende Verwendung der Heiligen Schrift in der Missionsarbeit auch darin einen Grund hat, daß in der durchschnittlichen Schultheologie und in den heutigen Manualien noch kein rechter Ort für eine *Theologie des Wortes* vorgesehen ist? Die theologische Deutung des Wortes Gottes gehört im katholischen Raum zum „Nachholbedarf“, und die von HANS ASMUSSEN getroffene Diagnose wird man für das allgemeine Glaubensbewußtsein (im Sinne der wachen Aktualisierung und Akzentuierung) sicher als zu Recht bestehend werten müssen: „Ich bin überzeugt, daß man von einem unzureichenden Verständnis des Wortes

<sup>16</sup> ORIGENES, *Ex. hom.* 13,3 : PG XII, 391

<sup>17</sup> CAESARIUS VON ARLES, *Sermo* 300,2 : PL XXXIX, 2319

<sup>18</sup> THOMAS VON AQUIN, *Cat. aurea in Mt 4,4.* — Vgl. F. MAIER, Die zweifache Kommunion mit Christus nach der Lehre der Väter, in: *Geist und Leben* 25 (1952), 365—375; G. SCHÜCKLER, Die Wortkommunion — eine „vergessene Wahrheit“, in: *Sanctificatio Nostra* 23 (1958), 15—22

auf römischer Seite sprechen muß, welches schon vor der Reformation herrschte und die unzureichende Fragestellung der Reformationszeit herausforderte und dann die Evangelischen immer weiter in das gleiche Mißverständnis des Wortes hineinstieß, anstatt uns den sakramentalen Charakter des Wortes vor Augen zu halten.“<sup>19</sup> So kann der Tübinger Pastoraltheologe Franz Xaver Arnold sagen: „Haben wir uns nicht förmlich daran gewöhnt, als das Gnadenmittel schlechthin das Sakrament zu bezeichnen, während die Funktion des Wortes in der Wissens-, nicht aber in der Heilsvermittlung gesehen wird? Damit aber wäre das Wort Gottes und seine Verkündigung um seine volle und ursprüngliche Bedeutung verkürzt. Wo immer das Wort nur als Träger von Gedanken verstanden wird, da ist das biblische Denken und die Heilsökonomie verlassen und ein gewisser Rückfall in das Griechentum vollzogen.“<sup>20</sup>

## V

Es bedarf heute wohl keiner ausführlichen Begründung für die Behauptung, daß sich die geistige und geistliche Situation unserer Tage — in Heimat und Mission — immer schärfer abzeichnet und markiert als eine Situation der äußeren Gefährdung und des inneren Substanzverlustes. Da aber diese Situation offenkundig ist und nicht mehr einfach überschwiegen werden kann, sinnt man allerlei Mittel und Wege aus, um dieser Glaubensgefährdung und diesem Glaubensschwund begegnen zu können. Der gute Wille, der diese Bemühungen leitet, ist meist nicht zu verkennen. Jedoch ist die Frage zu stellen, ob der große Kraft- und Zeitaufwand auch entscheidend christlich angesetzt wird. Wirksam wird nur dort jede Bemühung angesetzt und eingesetzt, wo sie sich aus der Erkenntnis und Anerkennung der Mitte versteht: aus der unverstellten

<sup>19</sup> H. ASMUSSEN, *Rom—Wittenberg—Moskau*. Stuttgart (o. J.), 149

<sup>20</sup> F. X. ARNOLD, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*. Düsseldorf 1955, 27. — Auch hier ist es notwendig, ein Stück Gegenreformation positiv aufzuarbeiten und zu überwinden. Auch die katholische Kirche ist eine „*ecclesia semper reformanda*“ im Blick auf die Aktualisierung und Realisierung ihrer Katholizität, die auch in dieser Frage einzulösen und wahrzunehmen ist. Gewiß: „Wir sprechen zwar in der Fundamentaltheologie über das Lehramt der Kirche, über die Vollmachten, die die Kirche von Christus als Lehrerin der Offenbarung erhalten hat. Aber in diesem Abschnitt der Fundamentaltheologie ist dann eigentlich bloß von der Kirche und nur in obliquo vom Wort Gottes selbst die Rede. Und selbst in dieser Rede ist das Wort stillschweigend, aber um so wirksamer von vornherein doktrinär eingeengt. Es ist das *Lehrwort*, das wahre und verpflichtende Wort ‚über‘ etwas, die Rede, die einen Satz über etwas aussagt, nicht das Wort, in dem sich die Wirklichkeit selbst ankommend aussagt und sich gegenwärtig setzt. Und so kann man diesen Traktat ‚*De Magisterio Ecclesiae*‘ nicht als einen vollgültigen Traktat ‚*De Verbo divino*‘ anerkennen. Noch weniger wird in der allgemeinen Sakramentenlehre das Thema des Verhältnisses zwischen Wort und Sakrament thematisch“ (K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV. Einsiedeln 1960)

und unverkürzten Inständigkeit in jenem WORT, durch das und für das und in dem alles erschaffen wurde (vgl. *Kol* 1,16 f.).

Es stellt sich die Frage, ob nicht die Frucht- und Resonanzlosigkeit vieler unserer missionarischen Bemühungen auch zurückweist auf die Vernachlässigung der Heiligen Schrift. Wäre es nicht dringlich und notwendig, die Heilige Schrift wieder ungebrochen zum Ausdruck und zur Auswirkung kommen zu lassen, damit die Katechumenen und Getauften in den Missionsländern immer neu wieder in das Mysterium des Wortes eingeweiht werden und hineinwachsen in die Erkenntnis der Länge und Breite und Höhe und Tiefe der Heilmysterien? Warum sollte eigentlich die genuin biblisch ausgerichtete Glaubensverkündigung nur das Privileg der Protestanten sein? Müßten wir nicht aus dem Protestantismus auch in unserer Missionsarbeit das zurückholen, was uns vielleicht entfremdet worden ist: das Hören auf das Wort der Schrift „als der geisthaften Vermittlungsform der Offenbarung neben der ‚physischen‘ des Sakramentes“? <sup>21</sup>

Gott hat es gefallen, Sich uns durch Texte kundzutun, dessen Bürge Er ist. Was berechtigt uns, diese auf Seine Eingebung geschriebenen Worte den Katechumenen und Getauften vorzuenthalten? Dürfen wir unsere jungen Christen glauben lassen, daß allein der Katechismus (und mag er auch von einem hochbegabten Theologen und Pädagogen verfaßt sein) die Quelle des Glaubens ist? „Das hieße doch sie annehmen lassen, daß das Wasser von den Wasserhähnen käme; oder sie überzeugen wollen, daß das Wasser aus den Kränen, weil es durch lange Rohre geleitet wird, besser sei, als wenn es direkt aus der Quelle geschöpft würde.“ <sup>22</sup> Statt immer nur auf neue Methoden zu sinnen — was gewiß auch nötig und nützlich ist —, sollten wir uns wieder einmal auf das Wort Gottes selbst besinnen.

Das in Seiner heiligen Fleischwerdung in die Welt gekommene WORT ging aus, um in alle Menschen Sein Wort und in Seinem Wort Sein göttliches Leben hineinzuspenden. Wenn die Menschen hörend sich Seinem Worte öffnen, wird Er Selber in ihnen wirksam, wie Er im Kämmerer der Königin von Äthiopien gnadenhaft wirksam wurde; werden sie selber hineingenommen in die heilige Menschheit des WORTES, werden sie selber geheimnisvoller Leib des WORTES. Mit gleicher Intensität, mit der unsere Missionare den häufigen Empfang der Heiligen Eucharistie zu fördern suchen, müßten sie bemüht sein, die jungen Christen einzuweihen in die Lesung der Heiligen Schrift. Gerade in den Missionsländern gilt: „Nehmen wir nicht das Wort Gottes ohne das Brot, nehmen wir nicht dieses Brot ohne das Wort Gottes! Ohne dieses Brot werden wir mit dem Worte allein auf dem Wege erliegen (*Mk* 8,3); ohne das Wort werden wir in diesem Brote allein den Leib des Herrn nicht unter-

<sup>21</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln 1955, 23

<sup>22</sup> L. A. ELCHINGER, *Bibel und Katechese*, a. a. O., 148

scheiden (1 Kor 11,29). Wort Gottes und Brot Gottes gehören zusammen wie Licht und Kraft für die in der Ebene Streitenden“.<sup>23</sup>

Die modernen Hilfsmittel wie etwa Presse, Film und Funk, christliche Organisationen, kulturelle und soziale Arbeit sind gerade heute, da sich in den Missionsländern tiefgreifende Aufbrüche und Umbrüche vollziehen, wichtig und notwendig. Wir kennen ihren Wert und ihre Bedeutung für die Glaubensverkündigung. Aber wir sollten aus der Erfahrung der heimatlichen Seelsorge wissen, daß sie die Glaubenskraft und Glaubensfestigkeit nicht auf weite Sicht stützen, wenn die Gläubigen nicht mehr aus dem lebendigen und lebenzeugenden Worte Gottes leben. „Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est.“<sup>24</sup>

Die Kirche lehrt uns unter der Leitung und dem Gnadenbeistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Wahrheit. Aber das besagt nicht und kann niemals bedeuten, daß die Heilige Schrift eine zweitrangige Rolle in der Heilsökonomie spielt. Auf der Eichstätter Studienwoche über Missionskatechese wurde in den „Allgemeinen Entschlüssen“ nachdrücklich betont: „Der Heiligen Schrift muß in der katechetischen Unterweisung ein beherrschender Platz eingeräumt werden, da sie das inspirierte Wort Gottes und infolgedessen das wichtigste aller Unterrichtsbücher ist, deren sich die Kirche bedient. Die Heilige Schrift schildert das Handeln Gottes, durch das er sich selber geoffenbart hat. Ihre Darstellungsweise ist so lebendig und konkret, daß sie in besonderer Weise den Fähigkeiten des Menschen angepaßt ist. Zudem ist sie ausdrücklich auf das Heil des Menschen hingeeordnet. Die Katechese muß sich daher auf eine biblische Grundlage stützen; alle Altersstufen müssen zum Verständnis der biblischen Texte geführt werden und sollen vertraut werden mit den Geschehnissen der Biblischen Geschichte.“<sup>25</sup>

Man kann nur dringlich wünschen und hoffen, daß die Heilige Schrift innerhalb der theologischen Ausbildung unserer Missionare<sup>26</sup> in Zukunft die ihr gemäße Stellung und Betonung einnehmen wird (was mehr besagt als „Ehrevorsitz“, der zwar würdevoll, aber praktisch einflußlos ist). Denn nur dadurch kann wirksam verhütet werden, daß die

<sup>23</sup> E. BERBUIR, *Das Kirchenjahr in der Verkündigung*, Bd. I, Freiburg 1950, 140

<sup>24</sup> HIERONYMUS, *In Ps Prol.*: PL XXIV, 17

<sup>25</sup> *Katechetik heute*, a. a. O. 355

<sup>26</sup> Das hier Erhoffte gilt *mutatis mutandis* auch für die Ausbildung der Missions-schwestern und Katechisten, die in der katechetischen Arbeit in den Missionen die Hauptlast zu tragen haben. — Sicher: Auf vielen Gebieten hat eine Neu-besinnung begonnen. Inwieweit jedoch diese Besinnung schon hinsichtlich der Ausbildung fruchtbar und wirksam wurde, ist eine offene Frage. Kann man wirklich überzeugend behaupten, daß die innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen und pastoralen Neuorientierungen die Ausbildung unserer Missionskräfte grundlegend beeinflußt haben? Nicht selten fehlt es hier an jener Konkretheit, zu der diese Ausbildung ja doch eigentlich hinführen sollte.

Heilige Schrift später in der praktischen Missionsarbeit die untergeordnete Rolle eines Stiefkindes spielt, das zwar noch eben mitbedacht und mitbetreut wird, aber nicht allzuviel Zeit und Kraft beanspruchen darf. Es müßte in der Ausbildung des jungen Klerus gelingen, die Wertschätzung der Schrift als der Urkunde des Glaubens so zu verwurzeln, daß sie auch in der Praxis tragend und fruchtbar wird. Dann erst ist zu erwarten, daß die Seelsorger — in Heimat und Mission — ihrerseits auch die Gläubigen zu einer vertieften Liebe zur Heiligen Schrift führen können, zugleich darum wissend, daß „wer die Kraft des Schriftwortes in sich trägt, ein Bollwerk der Kirche ist“ (Hieronymus). Denn: „Das Wort Gottes ist eine Leuchte meinem Fuß und ein Licht auf meinem Pfad“ (Ps 119,105).

*Da populo Sacram Bibliam — etiam in Missionibus!*

---

## NOTWENDIGKEIT DER SCHRIFTLESUNG

In der Heiligen Schrift „ist die Speise zu suchen, die das Leben des Geistes zur Vollkommenheit nährt . . . Wie könnte unsere Seele auf diese Speise verzichten? Wie soll ein Priester andere den Weg des Heils lehren, wenn er die Betrachtung der Schrift vernachlässigt und sich selbst nicht belehren läßt? Oder: Mit welchem Recht dürfte er bei der Verwaltung der Heilsgüter die Zuversicht haben, ‚Führer für Blinde zu sein und Licht für jene, die im Finstern wandeln, ein Erzieher Unverständiger und ein Lehrer Unmündiger, der im Gesetz die Verkörperung der Erkenntnis und der Irrtumslosigkeit besitze‘ (Rm 2, 19 f.), wenn er selbst diese Lehre des Gesetzes nicht bei sich erwägen wollte und dem Licht von oben den Zutritt wehrte? Wehe! Wieviele Diener des Heiligtums versäumen die Schriftlesung, gehen so selbst an Hunger zugrunde und lassen nur allzu viele andere umkommen! Steht doch geschrieben: ‚Kindlein verlangten nach Brot, doch brach’s ihnen keiner‘ (Klgl 4, 4).“

BENEDIKT XV.: *Spiritus Paraclitus* zum 1500. Todestag des heiligen Kirchenlehrers Hieronymus — AAS 12 (1920) 385—422; hier 408 f. [eigene Übersetzung].

# NIKON METANOEITE UND DIE RECHRISTIANISIERUNG DER KRETER VOM ISLAM

von Elias Voulgarakis

Während der ersten großen Expansionsperiode des Islam wurden dem Christentum in sehr kurzer Zeit weite Landstriche, in denen die Kirche zu voller Blüte gelangt war, entrissen. Um einige Gebiete entspannen sich langwährende militärische Auseinandersetzungen von erbitterter Härte. Oftmals wurden diese Gegenden, obwohl der Islam dort schon über viele Jahre seine Herrschaft ausübte, nur von einem mehr oder minder großen islamischen Bevölkerungsanteil beeinflusst.

Wurden solche Gebiete für längere oder auch nur kürzere Zeit oder gar endgültig durch Waffengewalt vom Islam befreit, so setzten sehr bald Bestrebungen ein, den christlichen Glauben zu restaurieren. Die Missionsarbeit der Römischen Kirche unter den vom Islam zurückgewonnenen Spaniern und Sizilianern ist schon mehrfach zum Objekt wissenschaftlicher Forschungen gemacht worden. Im Gegensatz dazu ist das ebenso erfolgreiche Bestreben der Byzantinischen Kirche um die Rechristianisierung der Kreter<sup>1</sup> nach der Befreiung der Insel von den Arabern durch Nicephorus Phocas (961) fast völlig unbekannt<sup>2</sup>.

In dem vorliegenden Beitrag möchte ich daher in tausendjähriger Erinnerung dem Wirken Nikons, des sogenannten „Metanoëite“, nachgehen, wobei ich besonders seine Arbeit auf der kretischen Insel herausgreifen möchte, um an ihr seine Methode der Rechristianisierung nachzuweisen.

## *Leben und Tätigkeit Nikons*

Von der Tätigkeit Nikons haben wir nur durch seine *Vita* Kenntnis; sie ist die einzige Quelle, die auch von der Rechristianisierung der Kreter berichtet. Bis zum Beginn dieses Jahrhunderts war die *Vita* nur in der lateinischen Übersetzung aus dem griechischen Manuskript des Barberi-

<sup>1</sup> Die Insel Kreta unterstand als Teil des Illyricums bis 750 jurisdiktionell der Römischen Kirche. Als Beginn der Abhängigkeit von Konstantinopel wird allgemein das Jahr 740 der Herrschaft des Kaisers Konstantin V. (Kopronymos) angenommen: vgl. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, (DHGE) XIII (1956) 1033. Die Annexion von Unteritalien, Sizilien und Illyricum durch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel fand unter Leon III., dem Isaurus, statt: JOHANNES PAPADOPOULOS, 'Η Κρήτη ὑπὸ τοὺς Σαρακηνούς, 824—961 (Texte und Forschungen zur byz.-neugriech. Philologie, Nr. 43) (Athen 1948) 46. Eine spätere Annexion, d. h. nach der Befreiung Kretas durch Nicephorus Phocas, zu dem Patriarchat von Konstantinopel behauptet H.-G. BECK in: *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (München 1959) 183.

<sup>2</sup> Vgl. bibliographische Hinweise bei G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica* (Berlin 1958<sup>2</sup>) I, 573

nischen Kodex der Vatikanischen Bibliothek durch Père S i r m o n d bekannt<sup>3</sup>. Heute besitzen wir zwei Manuskripte, die die vollständige Biographie des Heiligen enthalten: Das eine ist die schon erwähnte Schrift des Vatikan aus dem Archiv Barberini 583 (VI. 22. F. 611a—683a) aus dem 15. Jh.<sup>4</sup> Sodann befindet sich in dem Kloster Koutloumousion auf dem Athos ein zweites Manuskript (Kodex 210 F. 106a—181b). Es stammt aus dem Jahre 1630 und wurde von dem Bischof Parthenios von Bresthena<sup>5</sup> abgeschrieben. Spyridon Lambros gab erstmals dieses Manuskript unter dem Titel: 'Ο βίος Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε in: Νέος Ἑλληνομνήμων, 3 (1906), 131—222 und 256 heraus.

Abgefaßt wurde die *Vita* während der zweiten Hälfte des 12. Jh. (nach 1142)<sup>6</sup> — etwa 200 Jahre nach dem Tod des Heiligen — von einem unbekanntem Abt eines Klosters in Lakedämonien, welches Nikon selbst gegründet hatte.

Dem vorliegenden Artikel liegt die Ausgabe der *Vita Niconos* von Meletios Galanopoulos zugrunde, diese wiederum gibt den Text von Spyridon Lambros wieder, führt daneben aber auch die Hauptunterschiede zu dem Barberinischen Kodex an.<sup>7</sup>

Nikon war ein Kind griechischer<sup>8</sup> Eltern und stammte aus dem Pontos Polemoniakos. In seinem Elternhaus lernte der Knabe, im Geiste einer tiefen Frömmigkeit mit dem Reichtum seiner Eltern umzugehen. Doch schon von frühester Jugend an war er dem religiösen Leben derart zugänglich, daß es ihn, kaum den Reifejahren entwachsen, in die Strenge klösterlicher Abgeschiedenheit drängte. In dem Kloster Chrysi Petra, an der Grenze von Paphlagonien und Pontos, wurde der Jüngling ohne Noviziat gleich in den Kreis der Mönche aufgenommen. Zwölf Jahre übte er sich in strenger Askese, bevor er mit dem Sendungsauftrag, die Metanoia zu predigen, sein zweites Zuhause verließ. Zwar übte er sich auch außerhalb des Klosters noch in der Askese, aber das größere Gewicht legte er auf die Predigt. In dieser ersten Periode seines Wirkens bereiste

<sup>3</sup> Ausgabe von E. MARTÈNE — U. DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio* VI (Parisii 1729) 837—886. Ein Teil der lateinischen Übersetzung der obengenannten *Vita* befindet sich in MIGNE PG. CXIII, 975—988.

<sup>4</sup> SPYRIDON LAMBROS, 'Ο Βαρβερινός κώδιξ τοῦ βίου Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε, in Νέος Ἑλληνομνήμων 5 (1908) 301

<sup>5</sup> MELETIOS GALANOPOULOS, Βίος, πολιτεία, εικονογραφία, θαύματα καὶ ἀσματοικὴ ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Νίκωνος τοῦ „Μετανοεῖτε“ (Athen 1933) 25

<sup>6</sup> D. A. ZAKYNTHINOS, Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, vol. XVIII, 317 -

<sup>7</sup> MELETIOS GALANOPOULOS, l. c., 27

<sup>8</sup> Auf Grund einer falschen Textinterpretation kommen einige liturgische Bücher zu dem Schluß, daß Nikon armenischer Herkunft sei, vgl. D. A. ZAKYNTHINOS, l. c. Dergleichen sind auch einige ältere Historiker auf eine falsche Fährte geführt worden; vgl. FERDINAND GREGOROVIVS, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter* (Stuttgart 1889<sup>2</sup>) I, 146 und T. W. ARNOLD, *The Preaching of Islam* (Lahore 1956<sup>2</sup>) 201

er — so berichtet sein Biograph — „nicht wenige Orte des Ostens“ und landete endlich auf Kreta. Dort blieb er sieben Jahre lang. Nach der Erfüllung seines Vorhabens unternahm er neue Reisen nach Epidaurus, Athen, Euböa, Theben, Korinth, Argos, Nauplion und gelangte endlich nach Sparta. Lakedämonien ist die Gegend seiner zweiten Tätigkeit bis zu seinem Tode. Hier begann er, unterstützt durch die Hilfe des Generals Basileios Apokaukos der Militärprovinz vom Peloponnes und des Erzbischofs von Lakedämonien Theopemptos, das schwierige Werk der Christianisierung der Slaven von Taygetos. Er starb 998 in einem von ihm selbst gegründeten Kloster. Sein Gotteseifer und seine außerordentlich große missionarische Tätigkeit haben seine baldige Seligsprechung bewirkt.<sup>9</sup> Die Kirche feiert sein Gedächtnis am 26. November.

Galanopoulos versucht in dem obengenannten Werk, an Hand der *Vita* das Geburtsjahr des Heiligen zu ermitteln. Danach muß es etwa in dem Zeitraum von 920—925 liegen.<sup>10</sup> Vergleichen wir einmal die bisher genannten Daten seines Lebens, dann müssen wir annehmen, daß die Zeit seines Wirkens auf Kreta, mit der wir uns zu befassen haben, nur einen kleinen Ausschnitt aus seiner gesamten Missionstätigkeit darstellt.

#### *Die Eroberung Kretas durch die Araber*

Ein genaues Datum der Eroberung der Insel Kreta durch die Araber läßt sich nicht festlegen. Die in der Fachliteratur angegebenen Zeitpunkte liegen zwischen den Jahren 823 bis 828.<sup>11</sup> Andererseits sind uns die historischen Vorgänge durchweg bekannt. Der Ausgangspunkt der Invasoren ist das spanische Cordova.<sup>12</sup> Hier wurden sie durch folgende Ereignisse zur Ausreise bewogen: Der damalige Emir von Cordova, al-Hakam I., zeigte in seiner Regentschaft ein eigensinnig-diktatorisches Verhalten, was viele unzufrieden machte und zu häufigen Unruhen zwischen dem Emir und der Bevölkerung führte. Durch einen ganz banalen Zwischenfall entzündete sich der aufgespeicherte Volkshaß zum offenen Aufstand. Das geschah am 25. März 818 (13. Ramadan 202). Die Revolution brach in dem südlichen Vorort der Stadt, der auch als der Unruheherd vorausgegangener Rebellionen genannt wird, aus. Das Militär des Emirs schlug den Aufstand blutig nieder. Die Überlebenden des dreitägigen Gemetzels wurden gezwungen, mit Frauen und Kindern den Ort zu verlassen. Der größte Teil der Ausgewiesenen verließ Spanien. Manche steuerten Marokko an, andere wieder landeten nach vielen Abenteuern auf Kreta.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> MELETIOS GALANOPOULOS, (s. o. Anm. 5) 88 und 213

<sup>10</sup> ebd. 72; vgl. H.-G. BECK, a. a. O., 577

<sup>11</sup> G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (München 1952) 167 Anm. 1

<sup>12</sup> C. BROCKELMANN, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten* (München—Berlin 1943<sup>2</sup>) 167

<sup>13</sup> E. LÉVI-PROVENÇAL vertritt in seiner *Histoire de l'Espagne Musulmane* (Paris 1953<sup>2</sup>) I, 171 die Auffassung, daß die arabischen Eroberer Kretas vor dem oben geschilderten Aufstand aus unbekanntem Grund Cordova verließen.

Diese zweite Gruppe zählte ca. 15 000 Männer (ohne Frauen und Kinder).<sup>14</sup> Sie wurde von Abu Hafs Omar b. Isa b. Shuaib al-Balluti angeführt.<sup>15</sup> Entgegen den Berichten byzantinischer Chronographen, die spanischen Auswanderer seien von Cordova gleich nach Kreta aufgebrochen<sup>16</sup>, steht fest, daß sie zunächst Alexandrien anliefen, sich dort niederließen und schon bald, die ständigen Streitigkeiten der Abassiden ausnutzend, die Gelegenheit wahrnahmen, die Führung der Stadt an sich zu reißen. Nach zehn Jahren gelang es schließlich den einstigen Machthabern, unter der Führung von Abd Allah ibn Tahir, ihre Stadt den spanischen Usurpatoren wieder zu entreißen. Die Belagerung dauerte nur wenige Tage; dann wurden die spanischen Eindringlinge zum Verlassen der Stadt gezwungen.<sup>17</sup> Durch ihr Piratentum hatten die Spanier in den voraufgehenden Jahren Bekanntschaft mit dem Reichtum auf Kreta gemacht, was sie nun bewog, diese Insel als neue Zuflucht zu erwählen. Unter der Führung von Abu Hafs landeten sie mit 40 Fahrzeugen in der Bucht von Souda. Ohne nennenswerten Widerstand eroberten und zerstörten sie die Insel, mit Ausnahme vielleicht des gebirgigen Gebietes von Sfakia.<sup>18</sup> Sie befestigten ihr neues Herrschaftsgebiet durch die Errichtung einer starken Mauer, vor der sie einen tiefen Graben aushoben, aus dessen Bezeichnung *al-Khandaq* (= Graben) der Name der späteren Stadt Chandax abgeleitet wurde.<sup>19</sup> Die Besetzung Kretas durch die spanischen Araber dauerte bis zum Jahre 961, als es dem byzantinischen Feldherrn Nicephorus Phocas gelang, die Stadt al-Khandaq zu erobern und bald danach auch den Rest der Insel zu unterwerfen.

#### *Anlaß der Reise Nikons nach Kreta*

In dieser Zeit kam Nikon nach Kreta. Wir wissen weder den genauen Zeitpunkt seiner dortigen Ankunft, noch kennen wir den Anlaß, der ihn dorthin geführt hat. Sein Biograph erwähnt die gesamte erste Missions-tätigkeit in drei Zeilen, in denen er uns wissen läßt, daß die Ankunft des Heiligen in Kreta auf geheime göttliche Zeichen hin geschah: „Irgendein göttliches Zeichen rief ihn dorthin.“<sup>20</sup> Über das Ankunftsdatum heißt es in der Biographie nur, daß es gleich nach (ἄρτι) der Befreiung der Insel durch Nicephorus Phocas geschah.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes* (Brüssel 1935) I, 51. Nach J. B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire* (London 1912) 287 waren es 10 000 Männer.

<sup>15</sup> F. GIESE in *Enzyklopaedie des Islam*, I (1913) 916

<sup>16</sup> E. W. BROOKS, *The Arab Occupation of Crete*, *The English Historical Review* 28 (1913) 431

<sup>17</sup> E. LÉVI-PROVENÇAL, l. c., 172

<sup>18</sup> F. GIESE, *a. a. O.*, I (1913) 916

<sup>19</sup> A. A. VASILIEV, (s. o. Anm. 14) S. 54 ff. Nach NIKOLAUS TOMADAKIS, Ἡ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία τῆς Κρήτης κατὰ τοὺς αἰῶνας Η' — Π' καὶ ὁ τίτλος τοῦ προκαθημένου αὐτῆς, Ἑπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 24 (1954) 102—107 wurde dieser Ort schon vor der Grabenerrichtung Chandax genannt.

Für Galanopoulos besteht „kein Zweifel“<sup>21</sup> daran, daß Nikon die Reise auf Grund einer Einladung von Nicephorus Phocas antrat, der vielleicht dem Rat seines Freundes und geistlichen Beistandes während der Belagerung von Chandax, des hl. Athanasius (des Begründers der Lavra auf dem Athos), folgte. Derselbe Verfasser nimmt auch an,<sup>22</sup> Nikon sei, nachdem sein vorkretisches Wirken in Konstantinopel sowohl beim Volke wie auch bei Hofe so überaus erfolgreich gewesen sei, von der Regierung dazu auserwählt worden, das große Werk der Christianisierung auf dem kretischen Eiland zu übernehmen. Obwohl jede der beiden Versionen an sich einen zufriedenstellenden Grund für den Anlaß der Reise bietet (wobei ich es dahingestellt sein lassen will, daß und wieweit die eine die andere in verschiedenen Punkten zu ergänzen imstande sein könnte), halte ich beide für unwahrscheinlich. Das Fehlen von historischen Anhaltspunkten bereitet mir Schwierigkeiten, die Ansicht von Galanopoulos zu teilen. Als solche wären zu nennen:

1. Die von dem Biographen angeführte Erklärung bietet keinen Ansatzpunkt.

2. Der Aufenthalt Nikons in Konstantinopel ist eine reine Hypothese. Abgesehen von dem stark literarischen Charakter dieser Textstelle, wodurch der Schreiber seine Unkenntnis<sup>23</sup> über die erste Epoche in der Missionstätigkeit Nikons verrät, erlaubt uns der Text der *Vita* nicht, solches anzunehmen. Mir will es in hohem Maße unglaubwürdig erscheinen, daß Nikon sich für seinen ersten Missionsversuch gerade die Hauptstadt ausgesucht haben soll. Die Neigung, in Bevölkerungsschichten mit schwachem christlichem Glauben seine Bekehrungsversuche zu beginnen — was unschwer aus seiner *Vita* herauszulesen ist —, wird ihn eher in östliche Randgebiete geführt haben als nach Konstantinopel. Diese Annahme deckt sich auch besser mit der Auskunft seines Biographen, der Heilige habe in östlichen Gebieten gewirkt.

3. Es will mir sehr fragwürdig erscheinen, daß Athanasius den Nikon kannte, und zwar so gut kannte, daß er ihn dem Nicephorus Phocas — so die Darstellung von Galanopoulos — vorschlug, ihn also seinen Mitbrüdern vom Athos vorzog. Es scheint mehr dafür zu sprechen, daß

<sup>20</sup> 121a/72 (Im folgenden: linke Zahlenangabe = Folio, rechte Zahl = Seitenangabe bei GALANOPOULOS)

<sup>21</sup> MELETIOS GALANOPOULOS, (s. o. Anm. 5) 72. Die gleiche Auffassung wird von DIONYSIOS DAPHNOU, Βίος καὶ ἀκολουθία τοῦ ὁσίου Νικωνοῦ τοῦ „Μετανοεῖτε“ (Athen 1953), 21 vertreten.

<sup>22</sup> Vgl. MELETIOS GALANOPOULOS, Ὁ Λακεδαιμόνιος βιβλιογράφος Ἐπίσκοπος Βρεσθῆνης Παρθένιος, Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 12 (1936) 251

<sup>23</sup> Vielleicht wäre es richtiger, diese Ausflucht ins Literarische bei dem Biographen so zu interpretieren, daß eher ein Mangel an Tatsachen ihn dazu zwang als die Unkenntnis derselben. Möglicherweise handelt es sich bei dieser vorkretischen Periode im Leben des Heiligen um einen sehr kurzen Zeitabschnitt und begann die eigentliche Missionstätigkeit erst auf Kreta.

Athanasius den Nikon nicht kannte; wissen wir doch, daß Athanasius seit 958 als Eremit auf dem Athos lebte. Man könnte nun die Möglichkeit einer dieser Epoche vorausliegenden Bekanntschaft der beiden Männer in Erwägung ziehen. Dazu müßten sich jedoch folgende Voraussetzungen bestätigen lassen: a) daß Nikon seine Missionstätigkeit nicht nur auf die östlichen Gegenden um Pontos, wie Paphlagonien, Cappadocien usw. beschränkt, sondern auch auf das weiter westlich gelegene Bithynien ausgedehnt hat. b) Selbst in dem Fall, daß Nikon das an alten klösterlichen Zentren reiche Bithynien aufgesucht haben sollte, würde er gewiß die alten und berühmten Klosterniederlassungen von Olympos, Atrax, Sirgiane (Karadagh) und Apamea (Mundania) der neugegründeten Lavra von Maleinos (Gründung im 10. Jh.),<sup>24</sup> wo Athanasius weilte, vorgezogen haben. Da sich für diese Voraussetzungen kein Anhaltspunkt bietet, halte ich meine Annahme, daß Athanasius den Nikon nicht kannte, auch für die vorausgehende Zeit aufrecht.

4. Schließlich bleibt der Fall der direkten Einladung durch Nicephorus Phocas zu untersuchen. Diese Hypothese darf man nicht ausschließen, wenn man sich die Tatsache vor Augen hält, daß die Verwandtschaft des Feldherrn mit Michael Maleinos<sup>25</sup> (dem berühmten Abt des Klosters Kymina in Bithynien) sowie die Frömmigkeit seines Charakters<sup>26</sup> ihn sicherlich in Kontakt mit klösterlichen Kreisen brachte. — Wieweit läßt sich diese Hypothese halten? War Nikon zu dieser Zeit schon so bekannt, daß der Feldherr ihn mit einem solchen Auftrag betraute? Es liegt doch viel näher, daß Nicephorus Phocas sich an seine alten Bekannten aus dem Kloster seines inzwischen verstorbenen Onkels und Abtes Michael gewandt hat. Tatsächlich suchte Nicephorus Phocas aus eigener Initiative seinen alten Freund Athanasius auf<sup>27</sup>, welcher zu dieser Zeit auf dem Athos als Eremit lebte, und bat ihn, unbedingt<sup>28</sup> nach Kreta zu kommen, um ihm dort zu helfen. Einer aus dem Gefolge des Nicephorus Phocas, Methodius, wird später Abt im Kloster Kymina.<sup>29</sup>

Wenn wir die Hypothese von Galanopoulos ausschließen und trotz des Mangels an diesbezüglichen Auskünften den Anlaß der Reise Nikons nach Kreta herausfinden wollen, dann sind wir genötigt, zu den beiden folgenden Hypothesen Zuflucht zu nehmen:

1. Daß Nikon gemeinsam mit den anderen Mönchen im Gefolge des Nicephorus Phocas die Fahrt nach der Insel angetreten hatte.<sup>30</sup> Diese Annahme wird durch die Tatsache bestärkt, daß mit dem nicephorischen

<sup>24</sup> R. JANIN, DHGE IV (1930) 1377

<sup>25</sup> Vie de Saint Athanase l'Athonite, *Analecta Bollandiana* 25 (1906) 18

<sup>26</sup> ibd. 22, und G. SCHLUMBERGER, *Un Empereur Byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas* (Paris 1923<sup>2</sup>) 32 s. und 252 s.

<sup>27</sup> Vie de Saint Athanase l'Athonite, l. c. 21

<sup>28</sup> „ἐξάπαντος“, ibd. 22

<sup>29</sup> ibd. 32

<sup>30</sup> ibd. 23

Heere auch Söldner aus den armenischen Militärprovinzen zogen.<sup>31</sup> Die Biographen aber stellen ganz deutlich heraus, daß die Ankunft erst nach der Befreiung geschah.<sup>32</sup> Die Beschreibung des heftigen Widerstandes, mit welchem die kretische Bevölkerung dem Missionar gleich in den ersten Tagen auf seine Predigt antwortete, wobei sein Leben in höchstem Maße bedroht war, deutet eher auf eine spätere Ankunft auf Kreta hin.<sup>33</sup> Eine solche Reaktion bedingt einen gewissen Abstand von den ersten Tagen der Eroberung und setzt eine etwaige Wiederherstellung der Ordnung des Alltagslebens voraus. Es dürfte sicher sein, daß während der Eroberung oder einige Zeit danach, in Anwesenheit der vollen Kriegsmacht, niemand einen solchen Aufstand gegen einen im Dienste des Siegers stehenden Mönch gewagt hätte.

2. Daß er seine nach dem neueroberten Kreta auswandernden Landsleute begleitete.<sup>34</sup> Diese Version nehme ich als die wahrscheinlichste an. Der großartige Sieg des byzantinischen Heeres wird für ihn möglicherweise der Anlaß gewesen sein, unter den als Moslem bekannten Kretern im Zeichen des Kreuzes den endgültigen Sieg zu erringen. Daher dürfen wir wohlbegründet annehmen, daß Nikon die Gelegenheit genutzt hat, mit den Einwanderern aus Armenien das Schiff zu besteigen.

### *Die religiöse Situation auf Kreta*

Die religiöse Situation bei der kretischen Bevölkerung wird von dem aus christlicher Sicht urteilenden Biographen in den dunkelsten Farben geschildert. In einem, vom Satzbau her gesehen etwas ungeschickten Passus, liest man in der *Vita*: „Es gab immer noch (auf der Insel) die verfluchte agarenische, verwerfliche Gläubigkeit, weil die Bewohner mit der Zeit und durch den ständigen Umgang mit den Sarazenen — Wehe mir, (daß ich das schreiben muß!) — von deren Gewohnheiten und abgötti-

<sup>31</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, *Corpus scriptorum historiae byzantinae* (CSHB) XLVIII (Bonn 1839) 481,6; LEON DIACONUS, CSHB XXXIII (Bonn 1828) 14, 21

<sup>32</sup> 121a/72

<sup>33</sup> 121a/73

<sup>34</sup> LEON DIACONUS, l. c. 28,9 JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1) 114 ist mit NIKOLAOS TOMADAKIS, *Σλάβοι ἐν Κρήτῃ, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Κρητικῶν Σπουδῶν* 1 (1938) 426 der Meinung, daß die Auskünfte des LEON DIACONUS sich nicht auf neue Einwanderer beziehen, vielmehr hinterlassene Teile des Heeres von Nicephorus Phocas meinen; höchstens könne es sich um „höhere Beamte“ gehandelt haben. Diese Interpretation von PAPADOPOULOS hat wohl als Hintergrund seine Besorgnis um die Reinhaltung des hellenischen Charakters der kretischen Bevölkerung vor den einwandernden Neulingen aus Armenien, die er nicht als Griechen betrachtet. In der Tat drückt der Text von LEON DIACONUS den Sachverhalt nicht deutlich aus. Wenn es sich aber um zurückgelassene Wachmannschaften handelte, dann hätte LEON DIACONUS nicht die Bezeichnung *ἐποικισάμενος* gebraucht, die mehr auf eine gezielte Volksauswanderung paßt.

schen Bräuchen, diesen abscheulichen und unreinen (Kulten), mitgerissen wurden.“<sup>35</sup> Diese Worte deuten darauf hin, wie sehr in der Meinung des Chronographen die Inselbewohner vom islamischen Glauben durchdrungen waren.<sup>36</sup>

Obwohl der Biograph Nikons, aus direkten Überlieferungsquellen schöpfend, sich redliche Mühe gibt, die Begebenheiten aus dem Leben des Heiligen historisch möglichst wahrheitsgetreu wiederzugeben, muß man doch seiner Behauptung, die Kreter seien völlig islamisiert worden, Zweifel entgegensetzen. Es ist durchaus denkbar, daß es ihm fern lag, das Lebenswerk des Heiligen durch eine kontrastreiche Schilderung der Zeitumstände besonders hervorzuheben, daß vielmehr die Aversion gegen die Araber aus der immer noch lebendigen Erinnerung an ihre Piraterien, wodurch sie von Kreta aus das ganze Mittelmeer unsicher machten, herührte. In den Quellen stößt man immer wieder auf den meist mit einem diffamierenden Adjektiv besonders gekennzeichneten Schimpfnamen „Kreter“, mit dem man die Seeräuber bezeichnete.<sup>37</sup> Diese lebendige Tradition hat sicherlich zu der allgemeinen Ansicht beigetragen, die ganze Insel sei dem Islam unterworfen.

Diejenigen, die sich mit der Geschichte Kretas während dieser Periode beschäftigt haben, können uns, da sie vorwiegend die politischen Ereignisse in ihren Blick zu bekommen versuchten, leider keinen Überblick darüber geben, wieweit der Islam auf die Bevölkerung eingewirkt hat.<sup>38</sup> Nicht wenig hat dazu auch der Mangel an Quellenmaterial beigetragen. Die Mehrzahl der Forscher begnügt sich mit allgemeinen Äußerungen, wobei sie die eindeutige Behauptung des Biographen Nikons abzuschwächen versuchen. Für die völlige Islamisierung der Insel treten Arnold<sup>39</sup>

<sup>35</sup> 121a/73

<sup>36</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1) 110 bemerkt zu dieser Stelle: „Diese Dinge kennzeichnen keine Islamisierung. Eine so lange Beschreibung wäre zu diesem Zwecke nicht notwendig. Der Biograph will vielmehr damit die völlige Verderbtheit aufzeigen, von der wir oben gesprochen haben, und eine Zersetzung der christlichen Religion, was wiederum auf den ständigen Umgang der griechischen Kreter mit ihren Despoten zurückzuführen ist.“

<sup>37</sup> z. B. „Οι ἀθεώτατοι Κρήτες“: (Vie de Saint Athanase l’Athonite, *Analecta Bollandiana*, 25 (1906) 13/ S. 23,20. — „Οι μισροί Κρήτες“: Vita S. Pauli junioris, ed. DELEHAYE in: THEODOR WIEGAND, *Der Latmos* (Berlin 1913) 28/ S. 122,20—21. — „Οι ἄθεσμοι Κρήτες“: THEODOSIUS DIACONUS, CSHB (Bonn 1828) *Acroases* III, 172/S. 292; vgl. IOANNES CAMENIATA, CSHB (Bonn 1838) 590,11 und bes. THEOPHANES CONTINUTATUS, ibd. 473,23: „Οι γὰρ Κρητικοὶ πολλὰ δεινὰ καὶ κακὰ καὶ αἰχμαλωσίας καθ’ ἐκάστην εἰς τὴν Ρωμαίων γῆν ἐποιούντο, ἀφ’ οὗτου ταύτην τὴν μεγάλην νῆσον ἐπόρθησαν“

<sup>38</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), der am ausführlichsten von allen sich mit diesem Thema befaßt, widmet ihm nur 2 Seiten (110/111).

<sup>39</sup> T. W. ARNOLD, *The Preaching of Islam* (Lahore 1956<sup>2</sup>) 201

(wie es scheint, sich auf Flaminio Cornelio stützend) und Schlumberger<sup>40</sup> ein; vgl. auch Panagiotis Kriaris.<sup>41</sup>

Die übrigen schreiben von „verschiedenartigen Zersetzungserscheinungen (des christlichen Lebens) durch die lange islamische Herrschaft“<sup>42</sup> oder von einer „Erschütterung der religiösen Überzeugungen“.<sup>43</sup> Galanopoulos spricht von einer „Verderbnis und Zersetzung der christlichen Gesinnung“<sup>44</sup>, Stephanou nennt es: „... le souvenir peu chrétien des moeurs musulmanes“,<sup>45</sup> Engberding: „... schädliche Nachwirkungen des Islam“<sup>46</sup> und endlich Papadopoulos: „Ich nehme an, daß die Kreter die Polygamie annahmen und die Fasten abschafften.“<sup>47</sup> Ist man aber bestrebt, über solche allgemeine Darstellungen hinaus eine präzisere Auskunft über jene Ereignisse und Situationen zu geben, dann bleibt es einem nicht erspart, einerseits die Quellen, andererseits die historisch nachweisbaren Fakten näher ins Auge zu fassen.

### Der Ablauf der Ereignisse

Die unser Thema direkt oder indirekt angehenden Quellenauskünfte sind, in chronologischer Reihenfolge, folgende:<sup>48</sup>

#### I. Die Eroberung Kretas durch die Araber

##### a) Ganz Kreta wird durch Waffengewalt von den Arabern unter-

<sup>40</sup> G. SCHLUMBERGER (s. o. Anm. 26) 79

<sup>41</sup> PANAGIOTIS KRIARIS, 'Ιστορία τῆς Κρήτης (Chania 1902) 14

<sup>42</sup> KONSTANTIN PAPARRIGOPOULOS, 'Ιστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπὸ ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῆς βασιλείας Γεωργίου τοῦ Α', ed. Paul Karolidis (Athen 1925<sup>5</sup>) IV 69

<sup>43</sup> K. AMANTOS, 'Ιστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους (Athen 1957<sup>2</sup>) II, 117

<sup>44</sup> MELETIOS GALANOPOULOS (s. o. Anm. 5), 17

<sup>45</sup> E. STEPHANOU, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI (1931) 656

<sup>46</sup> H. ENGBERDING, *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII (1935) 592

<sup>47</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), 110

<sup>48</sup> Die Hauptquellen zu unserem Thema sind folgende: GEORGIUS MONACHUS, Βίοι τῶν νέων Βασιλέων, CSHB (Bonn 1838) XLVIII (Niederschrift um 866); IOANNES CAMENIATA, Εἰς τὴν ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης, CSHB (Bonn 1838) XLVIII (Niederschr. zu Beginn d. 10. Jh.); SYMEON MAGISTER, Χρονογραφία, CSHB (Bonn 1838) XLVIII (Niederschr. kurz nach 948); THEOPHANES CONTINUATUS, Χρονογραφία, CSHB (Bonn 1838) XLVIII (Niederschr. um Mitte des 10. Jh.); IOSEPHUS GENESIUS, Βασιλείαι, CSHB (Bonn 1834) XLIX (Niederschr. zwischen 945—959); THEODOSIUS DIACONUS, Περὶ τῆς Κρήτης ἀλώσεως, CSHB (Bonn 1828) XXXIII (Niederschr. kurz nach 961); LEON DIACONUS, 'Ιστορία, CSHB (Bonn 1828) XXXIII (Niederschr. nach 992); GEORGIUS CEDRENUS, Σύνοψις ἱστοριῶν, CSHB (Bonn 1839) XIV (Niederschr. Ende 11./Anfang 12. Jh.); IOANNES ZONARAS, Χρονικόν, CSHB (Bonn 1897) XXXI (Niederschr. gegen Mitte 12. Jh.); GEORGIUS PHRANTZES, Χρονικόν, CSHB (Bonn 1838) XIX (niedergeschrieben 1477). [Von jetzt an werden bei Quellenhinweisen nur noch Name und Seite in den Anmerkungen genannt]

worfen, mit Ausnahme einer Stadt,<sup>49</sup> welche mit den Eroberern einen Vertrag abschließt, worin die freie Ausübung der christlichen Sitten und Gewohnheiten garantiert wird.

b) Der Bischof von Gortys, Cyrill, erlitt den Märtyrertod, weil er nicht gewillt war, Christus zu verleugnen. Man nennt auch noch andere Märtyrer, so z. B. die „Zehn berühmten Märtyrer“.<sup>50</sup>

Leider entbehren die Auskünfte hierüber von G e n e s i u s und T h e o p h a n e s Continuatus und von später folgenden jeder historischen Grundlage. Offensichtlich liegt hier eine chronologische Metathesis vor. Cyrill, von dem die Rede ist, erlitt das Martyrium während der Verfolgung unter Decius und Maximianus (5. Sept.);<sup>51</sup> in dieselbe Zeit fällt auch das Martyrium der zehn Märtyrer (23. Dez.)<sup>52</sup>.

Dürfen wir dieser zeitlichen Verschiebung der Martyrien durch die

<sup>49</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), 111, folgt, wie es scheint, PHRANTZES (S. 101,4), wenn er meint, daß die Stadt Gortys der Bischofssitz von Kreta war; diese Annahme erscheint mir wenig stichhaltig, denn:

1. Die betreffende Auskunft von PHRANTZES ist zweifelhaft:

a) Das Werk entstand viel später und ist ein Konglomerat mit wenig Systematik.

b) Entgegen der Überlieferung der anderen führt PHRANTZES neben Gortys noch eine andere Stadt (Kydonia) auf, die sich ebenfalls der Unterwerfung nach der Art von Gortys entzogen haben soll.

c) Es scheint, daß er sich geographisch in Kreta nicht auskennt. Er will wissen, daß es auf der Insel 90 Städte gegeben habe (S. 101,14), wogegen die Tradition nur 29 überliefert hat.

2. Wenn die bekannte Stadt Gortys sich nicht unterworfen hätte, dann hätten die Chronographen diese Stadt sicherlich mit ihrem Namen aufgeführt und ihr Bericht wäre nicht so unbestimmt und allgemein ausgefallen. Im Gegenteil: Daß der Bischof Cyrill dieser Stadt (Gortys) das Martyrium erlitten hat, zeugt mindestens für die Auffassung der Chronographen, daß diese Stadt sich unterworfen hat.

3. Die Nachbarschaft von Gortys mit Chandax brachte es sicherlich mit sich, daß die arabische Invasion sich auf diese Stadt zunächst (nach Chandax) konzentrierte; denn es scheint wenig glaubhaft, daß die Invasoren eine so nahe gelegene Stadt unberührt ließen. Etwa dieselben Gegenargumente könnte man der Auffassung von NIKOLAUS TOMADAKIS (s. o. Anm. 19), S. 69 entgegenhalten, der sich ebenfalls auf PHRANTZES (S. 101,4) beruft in der Annahme, daß es sich bei dieser Stadt um Kydonia handelt (und nicht, wie bei PAPA-DOPOULOS um Gortys).

<sup>50</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 78,1. — GENESIUS spricht auch von „27 Märtyrern“ (S. 48,14)

<sup>51</sup> Fr. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca* (Brüssel 1957<sup>3</sup>) I, 143; vgl. auch PIO FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note Agiografiche* (Studi e Testi 175) (Città del Vaticano 1953) Fasc. 9, p. 204 s.

<sup>52</sup> Fr. HALKIN, l. c. II, 95. In den verschiedenen Synaxarien werden unterschiedliche Daten überliefert, vgl. H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (Brüssel 1902): 6. Sept. — S. 19,43; 28. März — S. 568,42; 14. Juni — S. 750,8 u. 9. Juli — S. 807,50.

Chrodographen das Bemühen der Geschichtsschreiber unterstellen, die ungesicherte Kunde von angeblichen Martyrien bei der Eroberung durch die Araber durch die in den Synaxarien vorgefundenen Begebenheiten für ihre Zeit konkretisiert zu haben? Eine klare Antwort auf die Frage dürfte kaum möglich sein, selbst wenn wir auch die aus I, a möglichen Folgerungen ziehen würden, daß in den von den Arabern eroberten Städten die freie Ausübung der christlichen Sitten untersagt, folglich Martyrien möglich waren.

## II. Die Periode Kretas bis zur Befreiung

a) Basilius, Bischof von Kreta, flieht vor den Sarazenen und wird Bischof von Saloniki.<sup>53</sup>

L. Petit und V. Laurent meinen, sein Weggang von Kreta habe während der Ankunft der Araber stattgefunden.<sup>54</sup> Spätere Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, daß Basilius entweder während der kurzen Zeit der Wiedereroberung Kretas durch den byzantinischen Feldherrn Theoktestos (843) dort als Metropolit amtierte und nach dem unglücklichen Ausgang des Feldzuges nach Saloniki versetzt wurde<sup>55</sup> oder in Konstantinopel zwar zum Bischof von Kreta ernannt wurde, aber, da er nicht die Möglichkeit hatte, in seiner Diözese zu residieren, später den verwaisten Bischofssitz von Saloniki übernahm.<sup>56</sup>

b) Der Überlieferung nach soll auf Kreta ein Kloster existiert haben, dessen Name mit ‚Kloster der Magister‘<sup>57</sup> angegeben wird. In ihm soll einer der beiden Thronverwalter des byzantinischen Hofes, Sergius Magister, der Niketiates, während des Feldzuges der Byzantiner gegen die Araber auf Kreta im Jahre 843 gestorben sein.<sup>58</sup>

c) Nach der Vernichtung der Sarazenenflotte bei Korinth durch den byzantinischen Admiral Ooripha hat dieser die bei der Schlacht gefangenen abtrünnigen Kreter dadurch bestraft, daß er ihnen ihre Körperhaut abziehen ließ. Er wurde dazu durch die Vorstellung angeregt, daß durch diese Strafe die Wirkung der Taufe wieder aufgehoben werde, die jenen nicht mehr zustehe.<sup>59</sup> Die Frage, ob es sich hier wirklich um abtrünnige Christen gehandelt habe, oder ob diese Leute, weil Teilnehmer an den von den Arabern veranstalteten Piraterien, als abtrünnige Christen angesehen wurden, muß offen bleiben.

d) In der Überlieferung wird von ‚Griechen‘ berichtet, die beim ara-

<sup>53</sup> NIKETAS PAPHLAGON, Ἰγνατίου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Βίος, Migne P. G. Bd. CV, 529 D

<sup>54</sup> L. PETIT, Les Evêques de Thessalonique, *Echos d'Orient* 5 (1902) 217; V. LAURENT, Le Synodicon de Sybrita et les Métropolités de Crète aux X-XII siècles, *Echos d'Orient* 32 (1933) 397 Anm. 5.

<sup>55</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), 45

<sup>56</sup> NIKOLAOS TOMADAKIS (s. o. Anm. 19), 75

<sup>57</sup> H. GRÉGOIRE, Études sur le neuvième siècle, *Byzantion* 8 (1933) 528 s.

<sup>58</sup> H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (Brüssel 1902) 778

<sup>59</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 301,11

bischen Heer eine führende Position innehatten. Folgende Namen werden genannt: Photios,<sup>60</sup> Leon<sup>61</sup> und Damianos.<sup>62</sup> Georgius Cedrenus überliefert, daß bei dem Fall von Chandax ein gewisser Anemas verhaftet worden sei, welchen Cedrenus als den ersten nach dem Emir von Kreta, Kouroupes (= Abd al-Aziz ben Omar al-Kotorbi), vorstellt.<sup>63</sup> Papadopoulos, der sich auf Cedrenus stützt, stellt diesen Anemas als einen Griechen aus Kreta dar, und nicht, wie es die anderen Chronographen tun, als den Sohn des Emirs.<sup>64</sup> Doch hat Papadopoulos nicht recht, da derselbe Cedrenus (S. 410,12) ausdrücklich diesen Anemas als den Sohn des Emirs bezeichnet. Dasselbe ist auch bei Leon Diaconus (149,5) nachzulesen.

Von den obengenannten ‚Griechen‘ wird ermittelt, daß Leon aus Tripolis in Phönizien kam.<sup>65</sup> Damianos wird als Ameras von Tyros genannt; <sup>66</sup> doch bleibt ungeklärt, ob er wirklich aus Tyros stammte. Über die Herkunft des Photios gibt es keine Auskunft. Anemas stammte aus Kreta.<sup>67</sup> Waren diese Griechen Muslime oder Christen? Die Frage ist nicht überflüssig, da die Christen, die hohe Ämter bei den Muslimen bekleideten, sehr zahlreich waren.<sup>68</sup> Von den vier Genannten wird berichtet, daß zwei Abtrünnige waren: Leon<sup>69</sup> und Damianos.<sup>70</sup> Papadopoulos will auch Photios zu den Abtrünnigen zählen.<sup>71</sup> Ich habe den Verdacht, daß seine Annahme nicht auf sicheren Auskünften basiert, sondern eine Hypothese ist.

### III. Die Befreiung Kretas

a) Der Parakoimomenos (Vertrauter des Kaisers) Joseph Brigas weist in seiner Rede vor dem König Romanos II. und dem Senat darauf hin, daß es die Pflicht des byzantinischen Heeres sei, für die Landsleute auf der kretischen Insel, die ja auch Christen seien, einen Feldzug zu unternehmen.<sup>72</sup>

<sup>60</sup> ibd. 299,10 (Mitarbeiter von Apochaps = Abu-Hafs) und 312 (Admiral).

<sup>61</sup> Führer der Piratenflotte, durch die Eroberung von Saloniki (31. 7. 904) berühmt geworden: THEOPHANES CONTINUATUS, 368,2 und IOANNES CAMENIATA, 521,5; 574,15

<sup>62</sup> Mitregent von Leon: THEOPHANES CONTINUATUS, 377,11. Er wird charakterisiert als „ἀμνηστῆς“: THEOPHANES CONTINUATUS, 388,5; GEORGIUS CEDRENUS, 234,17; Führer bei dem Piratenstreich bei Cypern: NIKOLAOS, Erzbischof von Konstantinopel, *Briefe*, Migne P. G. CXI 32 D.

<sup>63</sup> GEORGIUS CEDRENUS, 340,20

<sup>64</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), 109

<sup>65</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 366,15

<sup>66</sup> GEORGIUS CEDRENUS, 284,17

<sup>67</sup> ibd., 340,20

<sup>68</sup> A. MEZ, *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg 1922) 47

<sup>69</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 366,14; IOANNES CAMENIATA, 520,20

<sup>70</sup> NIKOLAOS, Erzbischof von Konstantinopel, l. c., 32

<sup>71</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), 79

<sup>72</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 475,7

b) Leon Diaconus berichtet von einer Begebenheit, welche sich bei der Belagerung von Chandax durch Nicephorus Phocas ereignete: Von einer Mauer herab stieß eine Dirne Beschwörungen aus. Dazu bemerkte er, daß zu seiner Zeit die Kreter noch sehr an solchen Dingen, welche von den Manichäern und von Mohammed ausgegangen seien, hingen.<sup>73</sup>

c) Theodosius Diaconus schreibt in einem dem Nicephorus Phocas gewidmeten Gedicht über die Eroberung Kretas, das er kurz nach dem Sieg verfaßt hatte, der General habe an seine Soldaten ein striktes Verbot erlassen, sich mit den Frauen der Inselbevölkerung einzulassen, damit sie, die durch die Taufe gereinigt seien, nicht durch die Berührung mit ungetauften Mädchen befleckt würden.<sup>74</sup>

Der Bericht des Leon Diaconus und die Meinung des Theodosius über die religiöse Situation auf der kretischen Insel sind wertvoll. Brigas Ansichten sind augenscheinlich tendentiös und unsicher.

d) Aus der *Vita* geht hervor, daß Nikon neue Kirchen errichtet und die alte kirchliche Ordnung wiederhergestellt hat.<sup>75</sup> Die Erwähnung des Kirchenneubaus als Missionstat und der Bericht über den Wiederaufbau der Kirche zu Ehren der heiligen Photeine auf den Ruinen einer älteren Kirche lassen den Schluß zu, daß ein großer Teil der Kirchen auf den Fundamenten ehemaliger Gotteshäuser wiedererrichtet worden ist. Der Zustand der Kirchen ist ein Maßstab der Religiosität eines Volkes.

e) Aus dem als Biographie aufgefaßten Testament<sup>76</sup> des Mönches Johannes Xenos aus Kreta,<sup>77</sup> der in seiner Heimat zu Anfang des 11. Jahrhunderts gewirkt hat, entnehmen wir über sein Wirken, daß es zumeist in der Errichtung von Kirchen und Klöstern sowie in deren Besetzung bestand. Handelt es sich hierbei um Restaurationen von Kirchen, die während der Araberherrschaft verfallen waren? Der Text spricht weder von einer schlechten Beeinflussung der eingedrungenen Araber auf das einheimische Volk, noch läßt er den Schluß zu, daß die durch Xenos errichteten Kirchen eine Restaurierung von zerstörten christlichen Kultstätten war. Man muß eher geneigt sein, das Gegenteil anzunehmen. Die Errichtung ganz neuer Bauwerke wird aus der Sorge Xenos um das Erblühen des mönchischen Lebens herzuleiten sein, woraus weiter geschlossen werden darf, daß das allgemeine religiöse Leben in der Bevölkerung bereits wiederhergestellt war und es nun galt, dem Mönchtum, das durch die lange arabische Herrschaft große Einbußen erlitten hatte, erneut zu altem Glanz zu verhelfen. (Forts. folgt)

<sup>73</sup> LEON DIACONUS, 24,23

<sup>74</sup> THEODOSIUS DIACONUS, *Acroases* V, 107/S. 305

<sup>75</sup> 122a/75

<sup>76</sup> H. DELEHAYE, Deux Typica byzantins de l'époque des Paléologues, *Mémoires* (Deuxième série), XIII (1920) Fasc. IV, S. 188

<sup>77</sup> L. PETIT, Saint Jean Xénos ou l'Ermite d'après son autobiographie, *Analecta Bollandiana*, 42 (1924) 5

# MELCHIOR DE SANTA CATARINA VASCONCELOS OFM UND SEINE MISSIONSGRÜNDUNGEN IN BRASILIEN<sup>1</sup>

von Venantius Willeke OFM

Für die Eroberung des Riesenlandes Brasilien bot das kleine Portugal nicht nur seine Kolonialtruppen, sondern ebenso die hauptsächlichsten Orden auf. Die Glaubensboten führten die Indianer ins Christentum ein, zogen aber auch an ihrer Spitze in den Kampf, bauten mit ihnen Festungen und verhandelten im Auftrag und Namen der Kolonialregierung mit aufständischen Stämmen. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts drängten die Verhältnisse in Brasilien auf die Unterwerfung des gesamten Küstengebietes, weil holländische und französische Piraten ins Land drangen, die Indianer gegen Portugal aufwiegelten und den Fortbestand der Kolonie in Gefahr brachten.

Mochten auch die in den brasilianischen Küstenstädten ansässigen Portugiesen die Ordensleute aus der Heimat für die Betreuung der Bruderschaften und die feierliche Gestaltung der Kirchenfeste zu Klostergründungen in der Kolonie einladen<sup>2</sup>, — der Regierung lag mehr an der Ausführung des alten Wahlspruches: „*Dilatar a fé e o império* — den Glauben und das Reich verbreiten“. Zumal in Südpernambuco und im nördlichen Paraíba harrte der Missionare eine schwere Aufgabe, die das portugiesische Heer vergebens zu lösen versucht hatte, nämlich die Beruhigung der nur teilweise besiegten Indianerstämme<sup>3</sup>. Da es jedoch in Pernambuco bis 1584 noch keine eigentlichen Indianermissionen gab, erkannte die Kolonialregierung die Notwendigkeit, mehr Ordensleute ins Land zu holen, die sich den Ureinwohnern widmen und sie geneigt stimmen sollten<sup>4</sup>.

Aus dieser Lage heraus bat der Gouverneur von Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho, den Franziskanergeneral Francesco Gonzaga (1546—1620) um portugiesische Minderbrüder für ein Missionskloster in Olinda. Da Portugal seit 1580 mit Spanien verbunden war, hatte Coelho gleichzeitig König Philipp II. um die Befürwortung seines Planes gebeten<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Der Autor dankt P. Dr. Bernward Willeke, OFM (Würzburg) für zahlreiche Vorschläge der Verbesserung und Erweiterung dieser Studie, zeichnet aber selber für die endgültige Fassung verantwortlich.

<sup>2</sup> Während die Jesuiten 1549 nach Brasilien gekommen waren, folgten die anderen Missionsorden erst nach 1580.

<sup>3</sup> FREDERICO AUGUSTO PEREIRA DA COSTA: *Anais Pernambucanos* I (Recife 1951) 315—316 u. 351—353 (zitiert: COSTA)

<sup>4</sup> SERAFIM LEITE, SJ: *História da Companhia de Jesus no Brasil* I (Lisboa 1938) 494 (zit.: LEITE)

<sup>5</sup> Frei ANTONIO DE SANTA MARIA JABOATAO, OFM: *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Crônica dos Frades Menores da Provincia do Brasil* (Rio de Janeiro 1859) [= JABOATAO], *Parte segunda* (II), vol. I, 121—122. — Der erste Teil

### *Errichtung der brasilianischen Franziskaner-Kustodie*

Als Francesco Gonzaga im März 1584 das Kapitel der portugiesischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Antonius in Lissabon leitete, unterbreitete er den Kapitelsvätern das Gesuch aus Pernambuco<sup>6</sup>. Diese zeigten sich aber keineswegs einverstanden. Der allgemeine Einwand lautete, die Provinz sei noch zu jung und die Zahl der Patres für solches Unternehmen unzureichend. Da erklärte der Generalobere kurzerhand, er gründe hiermit aus eigener Vollmacht die Kustodie vom Heiligen Antonius mit dem zukünftigen Sitz in Olinda, befehle der portugiesischen Antoniusprovinz, Missionare dorthin zu senden, und ernenne als ersten Kustos P. Melchior de Santa Catarina Vasconcelos<sup>7</sup>.

Sechs weitere Franziskaner, die Gonzaga die besten der Provinz nannte und selbst zur Glaubensverbreitung in Brasilien einlud, zeigten sich im Gegensatz zu den unwilligen Kapitelsvätern für das neue Werk sehr begeistert und erhielten vom Generaloberen sofort die Sendung<sup>8</sup>.

### *Vorbereitung der Gründung*

Obwohl Francesco Gonzaga dem neuernannten Kustos besondere Vollmachten<sup>9</sup> gewährte und etwaigen Widerstand gegen die Neugründung

dieser wertvollen Chronik erschien erstmalig 1761 in Lissabon im Druck und wurde 1858 vom Historisch-Geographischen Institut in Rio de Janeiro neu herausgegeben. In den folgenden Jahren 1859, 1861 und 1862 veröffentlichte dasselbe Institut je einen Band des bisher noch nicht gedruckten zweiten Teils der Chronik. Als Chronist der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz vom Hl. Antonius schrieb JABOATAO um 1760 über das Wirken der Minderbrüder von der Entdeckung Brasiliens (1500) bis Mitte des 18. Jahrhunderts. — *Livro de Tombo do Mosteiro de São Bento de Olinda* (Recife 1949) 23—24. — Frei VICENTE DO SALVADOR, OFM: *História do Brasil* (São Paulo 1954) 272 [= SALVADOR]. Als erster brasilianischer Geschichtsschreiber des Landes schrieb SALVADOR (1620—1627) objektiv und so kritisch, daß seinem Werk 250 Jahre lang der Druck in Portugal verweigert wurde; die erste Drucklegung erfolgte in Rio de Janeiro 1889. Vergl. VENANTIUS WILLEKE: „Vicente do Salvador OFM ‚Vater der brasilianischen Geschichtsschreibung“ in *Franziskanische Studien* 43 (Werl 1961) 75—84

<sup>6</sup> JABOATAO, Parte II, vol. I, 120

<sup>7</sup> FRANCISCUS GONZAGA: *De Origine Seraphicae Religionis eiusque Progressibus* (Rom 1587) IV, 1359—1360 (= GONZAGA). — JABOATAO, Parte II, vol. I, 121

<sup>8</sup> MANUEL DA ILHA OFM: „Divi Antonii Brasiliae Custodiae enarratio seu relatio“ (MS verfaßt 1621, fol. 270) [= ILHA]. Diese Chronik ist für die Missionsgeschichte Brasiliens wertvoll und fußt großenteils auf VICENTE DO SALVADOR: „Crônica da Custódia do Brasil“ (MS von 1618) und nach eigener Aussage ILHAS, der Brasilien nie gesehen hatte, auf Angaben der Missionare. — JABOATAO, Parte II, vol. I, 121

<sup>9</sup> JABOATAO, *ibid.*, wo GONZAGA P. Melchior „o nosso legítimo Comissário, cum plenitudine potestatis in utroque foro“ nennt und unter den Vollmachten an erster Stelle die der Klostergründungen und Aufnahme von Novizen erwähnt.

mit kirchlichem Bann bedrohte, so war es doch für P. Melchior kein Leichtes, bis Jahresende 1584 in einer verstimmten Umgebung alle Vorbereitungen für das Glaubenswerk zu treffen, um nach neun sporadischen und kurzlebigen Missionsgründungen portugiesischer, italienischer und spanischer Franziskaner in Nord- und Südbrasilien endlich etwas Gediegenes und Beständiges schaffen zu können<sup>10</sup>. Doch der 38jährige Kustos, von dessen bisherigem Leben wir kaum mehr wissen, als daß er einer vornehmen Familie aus Britiandos entstammte, 1562 den Ordenshabit erhielt<sup>11</sup> und später Provinzdefinitior war, sorgte gewissenhaft für das ihm anvertraute Werk. Er kam bei der portugiesischen Regierung um Vergünstigungen für das Kloster in Olinda<sup>12</sup> und für spätere Gründungen in Brasilien ein, erreichte beim König von Spanien besondere Vollmachten<sup>13</sup> für die Indianerbetreuung und erhielt schließlich sogar ein päpstliches Breve<sup>14</sup> mit außerordentlichen Rechten in der Seelsorge und Katechese. So hatte der Kustos die Vollmacht, persönlich oder durch einen Vertreter am Provinzkapitel teilzunehmen, aus der eigenen und aus anderen Provinzen Missionare für Brasilien zu werben, in der Kolonie Novizen aufzunehmen und Jurisdiktion zum Predigen, Beichtthören und zur Sakramentenspendung, einschließlich Trauungen, zu geben<sup>15</sup>.

### *Klostergründungen in Brasilien*

1. OLINDA — Auf Neujahr 1585 stachen die sieben Missionare in See und wurden bald (wie damals häufig) von einer Epidemie heimgesucht, in der P. Melchior sich als Krankenpfleger und -seelsorger bewährte, bis er, selbst angesteckt, der Pflege bedurfte. Am 12. April landeten die Franziskaner in Recife-Pernambuco und wurden von dort zum sechs Kilometer entfernten Olinda gebracht, wo sie für die ersten Tage bei einem Gönner namens Felipe Cavalcanti gastliche Aufnahme fanden<sup>16</sup>.

Für die Klostergründung in Olinda boten sich P. Melchior zwei Möglichkeiten: eine Antoniuskapelle am südlichen Eingang der Stadt, die bis

<sup>10</sup> ODULFO VAN DER VAT, OFM: *Princípios da Igreja no Brasil* (Petrópolis 1952) 185 (= VAT). Dies kritische Werk widerlegt viele Behauptungen alter Geschichtsschreiber und stellt manche zweifelhafte oder unvollständige Angaben klar.

<sup>11</sup> JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 208—209; — GONZAGA IV, 1359

<sup>12</sup> Diese Vergünstigung, portugiesisch *Ordinária* genannt, bezog sich besonders auf den Kult, für den die Regierung Wein, Weizenmehl, Öl und Wachs schenkte.

<sup>13</sup> JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 124—125. Unter diesen Vollmachten verdient die Unabhängigkeit der Missionare in der äußeren Verwaltung der Indianerdörfer besondere Erwähnung.

<sup>14</sup> JABOATAO, *ibid.* 121

<sup>15</sup> JABOATAO, *ibid.* 155—159 führt den Wortlaut des Breve von Papst Sixtus V. unter dem 27. 11. 1586 an und nennt es Bulle.

<sup>16</sup> COSTA I, 539

1551 vorübergehend als Pfarrkirche gedient hatte<sup>17</sup>, und die Stiftung einer Regularterziarin, Maria da Rosa Leitão<sup>18</sup>, d. h. ein fertiges Kloster samt Kirche, die die fromme Stifterin in der Hoffnung auf eine spätere Franziskanerniederlassung gebaut und einstweilen selbst mit einigen Klosterfrauen und Waisenkindern bezogen hatte. P. Melchior zog die großmütige Schenkung der Franziskanerterziarin vor, doch unter der Bedingung, daß die Schwestern und Waisen zuvor ein ebenbürtiges Heim erhielten. Maria da Rosa erklärte sich einverstanden, und so wurde es Oktober 1585, bis die Missionare ihr Kloster, das den Titel Maria-Schnee führte, bezogen<sup>19</sup>. Bis dahin wohnte P. Melchior mit seiner Klostergemeinde bei dem Hospital der Santa Casa de Misericórdia<sup>20</sup>. Aus der Schenkungsurkunde vom 27. September 1585, die uns noch erhalten ist, erfuhr P. Melchior, daß Maria da Rosa verschiedenen Franziskanerprovinzialen seit Jahren Kloster und Kirche Maria Schnee angeboten, aber keine Zusage erhalten hatte, während andere Orden sich vergeblich um die Schenkung bewarben<sup>21</sup>.

Der Einzug der Franziskaner in ihr endgültiges Heim vollzog sich am 4. Oktober und gestaltete sich sehr feierlich. Unter Führung des P. Kustos, des Generalvikars und des Gouverneurs von Olinda begleitete das Volk die Franziskaner in festlicher Prozession von der Misericórdia zum Kloster Maria Schnee. Triumphbögen erhöhten den Glanz des Festes. Nach dem *Te Deum* legte der Generalvikar in seiner Predigt die geschichtliche Bedeutung dieses Tages dar und beglückwünschte die Bewohner von Olinda zum ersten Franziskanerkloster auf brasilianischem Boden<sup>22</sup>.

Nach einigen Monaten der Eingewöhnung und Aushilfsseelsorge beim Pfarrklerus von Olinda wagten sich einige Patres in die Indianerdörfer nahe bei der Stadt, und schon im folgenden Jahre baute der Kustos in der Nähe des Klosters ein Konvikt für Indianerknaben, die später als Hilfskatecheten bei ihren Stammesbrüdern eingesetzt werden sollten. Für die Ordensberufe, die inzwischen aus den Reihen der Siedler kamen —

<sup>17</sup> FERNANDO PIO: *O Convento de Sto. Antônio do Recife e as fundações franciscanas em Pernambuco* (Recife 1939) 7. — Die Antonius-Kapelle übernahmen 1588 die neuangekommenen Karmeliter, um dort ihr Kloster zu bauen.

<sup>18</sup> Maria da Rosa, eine in Olinda ansässige Witwe, hatte den Jesuiten als Katechistin gute Dienste geleistet und selbst bei Indianerbeichten als Dolmetscherin gedient, bis der Bischof von Salvador solche Zuhilfenahme bei den Beichten verbot. Vgl. SERAFIM LEITE SJ: „Nóbrega o Doutíssimo“ in *Brotéria*, 72 (Lissabon 1961) 424

<sup>19</sup> SALVADOR, 271—272; — ILHA, fol. 272; Arquivo Provincial do Recife (OFM) livro XLII, 601 ss.

<sup>20</sup> Frei BONIFACIO MÜLLER OFM: „Origem e desenvolvimento da Província de Sto. Antônio“ in *Província Franciscana de Sto. Antônio do Brasil I* (Recife 1957) 64

<sup>21</sup> JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 132

<sup>22</sup> JABOATAO, *ibid.* 145—146

die erste Einkleidung hatte P. Melchior schon am Franziskusfest 1585 vorgenommen —, errichtete der Kustos gleichzeitig ein Noviziat neben dem Kloster<sup>23</sup>.

2. SALVADOR-BAHIA — Der Ruf des Missionsklosters von Olinda verbreitete sich schnell über die portugiesische Kolonie. 1586 folgte P. Melchior einer Einladung des Bischofs Antônio Barreiros und des Stadtrates von Salvador, dort ein Kloster zu bauen. Als Hauptstadt Brasiliens hatte Salvador schon verschiedene Franziskaner für längere Zeit beherbergt. Noch 1583 hatte ein ungenannter spanischer Minderbruder auf dem „Kalvarienberg“ am Stadtrand eine Kirche São Francisco bauen lassen, war aber mit seinem Gefährten nur kurze Zeit dort geblieben und dann zum südlichen Espírito Santo weitergezogen. Als die Bewohner von Salvador 1585 von der Ankunft portugiesischer Franziskaner in Olinda erfuhr, boten sie P. Melchior diese verlassene Kirche an, erstanden ein kleines Grundstück und bauten ein Klösterchen neben das Gotteshaus. Doch lehnte der Kustos das Angebot ab, als er 1587 an Ort und Stelle alles in Augenschein nahm. Er wählte einen anderen Platz im Innern der Stadt, worauf die Kirche São Francesco den Karmelitern überlassen und von diesen umbenannt wurde<sup>24</sup>.

Diese etwas seltsame Vorgeschichte der ersten endgültigen Franziskanergründung in Salvador geht nicht aus den alten Ordensakten und -chroniken der Kustodie hervor, da unausgeführte und mißlungene Pläne später vielfach nicht mehr genau aufgeführt werden. Doch folgert ODULF VAN DER VAT OFM in seinem Werk über die Anfänge der Kirche in Brasilien<sup>25</sup> mit großer Wahrscheinlichkeit den oben angeführten Sachverhalt aus anderen nichtfranziskanischen Quellen, die den Franziskanerchronisten unbekannt waren, und widerlegt somit manche Hypothese vergangener Jahrhunderte. Gegen die Annahme des ersten Grundstückes mögen die abschüssige Lage und der schwierige Zugang gesprochen haben. Heute bewundern wir den Scharfblick des P. Melchior, der für das Franziskanerkloster in Salvador einen äußerst günstigen Platz aussuchte.

Am 8. April 1587 fand die Unterzeichnung der Schenkungsurkunde statt, und die Vorbereitungen für den Kloster- und Kirchenbau konnten beginnen<sup>26</sup>. Bis Ende des Jahres blieb P. Melchior in Salvador, um die Hauptprobleme der Neugründung selbst an Ort und Stelle zu lösen.

<sup>23</sup> *ibid.* 148—151; — GONZAGA IV, 1361

<sup>24</sup> *Primeira Visitação do Sto. Ofício às partes do Brasil, Denúncias da Bahia* (São Paulo 1925) 397. Vor 1558 hatte sich schon ein spanischer Franziskaner, Bruder Pedro Palácios, dem wir später in Espírito Santo begegnen werden, längere Zeit in Salvador aufgehalten. — LHA, fol. 275—277; — *Livro dos Guardiães da Bahia* (Salvador 1943) 3—4

<sup>25</sup> VAT, 153—167

<sup>26</sup> JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 44; — BASILIO RÖWER OFM: *A Ordem Franciscano no Brasil* (Petrópolis<sup>2</sup> 1947.) 55 [= RÖWER I].

Ähnlich wie in Olinda fanden die Franziskaner in Salvador gute Gelegenheit, auch unter den Indianern zu missionieren. Doch hatte die kirchliche und weltliche Obrigkeit, die in der Person des Bischofs Antonio Barreiros vereint war, Bedenken wegen der außergewöhnlichen Unabhängigkeit der Missionare laut der päpstlichen und königlichen Vorrechte, die P. Melchior für die Indianermission geltend machte. Es kam zu Schwierigkeiten, und so schickte P. Kustos den P. Francisco de São Boaventura<sup>27</sup> als seinen Beauftragten zum Provinzkapitel nach Lissabon, um dort und zugleich bei der Regierung die erneute Bestätigung der Privilegien zu erwirken. Aus späteren Akten geht allerdings nicht hervor, welchen Erfolg der Auftrag am Hof hatte. Vielleicht war der Bescheid negativ; denn es steht fest, daß die Franziskaner im Gebiete von Bahia bis zum Ende des 17. Jahrhunderts keine Indianermissionen übernommen haben.

Ein Bittgesuch des Gabriel Soares de Sousa, eines der Forscherpioniere des Hinterlandes, einen Pater von Salvador als Begleiter einer Goldsucherexpedition zu überlassen, schlug P. Melchior ab. Auch andere Ordensobere lehnten ab, da man das Goldvorkommen im Innern des Landes sehr bezweifelte, besonders aber, weil man als eigentliches Ziel der Expedition Indianerjagd und -versklavung vermutete<sup>28</sup>.

3. IGARASSU-PERNAMBUCO — Bei seiner Rückkehr nach Olinda am Ende des Jahres 1587 fand der Kustos eine Einladung nach dem nördlich gelegenen Städtchen I g a r a s s u vor. Obgleich die dortige Pfarrei schon alt war, hatte der Klerus die Indianerkatechese stark vernachlässigt. So freute sich P. Melchior, nachdem er weitere fünf Franziskaner von Portugal erhalten hatte, in Igarassu ein Missionszentrum für die Katechese in den Indianerdörfern Itapissuma, Itamaracá und Ponta de Pedras gründen zu können<sup>29</sup>.

Im Juni 1588 zog eine kleine Klostersgemeinde unter Führung des P. Antônio do Campo Maior in Igarassu ein. Gleichzeitig mit ihrem Klösterchen bauten die Franziskaner in den drei Dörfern Kapellen, da diese einerseits zu weit von Igarassu entfernt lagen, um den Kirchenbesuch zu ermöglichen, und andererseits diese Orte ein reges kirchliches Leben versprachen<sup>30</sup>. Den großen Erfolg in der Katechese von Igarassu schreibt der Franziskanerchronist P. ANTONIO JABOATAO in seiner wichtigen Ordenschronik sowohl dem Eifer des P. Kustos wie dem des ersten Oberen zu. Tatsächlich fand der Kustos neben seinen umfassenden Verwaltungs-

<sup>27</sup> P. Francisco de São Boaventura, aus Cintri gebürtig, studierte in Lissabon und trat dort in den Franziskanerorden ein. Für den Fall eines vorzeitigen Todes des P. Melchior war er vom Generaloberen als Nachfolger im Kustosamt vorgesehen: JABOATAO, I. c. 121. 58

<sup>28</sup> SALVADOR, 285—286; — LEITE II, 179

<sup>29</sup> ILHA, fol. 280; — JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 168—169

<sup>30</sup> ILHA, fol. 280; — JABOATAO, *ibid.* 167

arbeiten immer noch Zeit für die Missionierung der Eingeborenen, deren Tabajarsprache er gut beherrschte<sup>31</sup>.

Daß P. Melchior im allgemeinen bei seinen Klosterbauten die strenge franziskanische Armut betont hat, sehen wir auf dem Gemälde des ursprünglichen Klosters von Igarassu, das uns allein erhalten ist und vom holländischen Maler Franz Post in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts während der Holländerkriege entstand. Kirche und Kloster weisen ausnehmend bescheidene Ausmaße auf. Während das Kloster hinter den hohen Gartenmauern fast verschwindet, erscheint die Kirche weithin sichtbar am Ende eines breiten Weges. Mitten auf dem Vorplatz erhebt sich ein hohes Kreuz. Vor der engen bescheidenen Kirchentür schützt eine kleine Vorhalle die Außenstehenden vor Sonne und Regen. Kirchendach und -turm überragen ein wenig das Kloster, das an der äußersten rechten Ecke der Fassade einen Aussichts- und Verteidigungsturm gegen feindliche Angriffe aufweist. Heute erkennt man allgemein an, daß die Franziskaner beim Bau ihrer brasilianischen Klöster und Kirchen sich seit P. Melchiors Zeiten der neuen Umgebung gut angepaßt haben, während die Jesuiten bekanntlich ihre Baupläne fertig von Europa erhielten<sup>32</sup>.

4. PARAIBA — Noch im gleichen Jahr 1588 reiste P. Melchior nach kurzem Aufenthalt in Olinda zur 1585 gegründeten Stadt Paraíba im gleichnamigen Staat nördlich von Pernambuco, um ein Angebot des Stadtrates für ein Franziskanerkloster zu prüfen. Nicht nur wünschte die Stadtbevölkerung die Anwesenheit der Minderbrüder, sondern auch in Portugal hatte sich Kardinal Alberto, der zugleich die Regentschaft führte, dafür eingesetzt, daß die Franziskaner neben der Stadtseelsorge sich den Indianern in den umliegenden Dörfern widmeten. Besonders sollten die Missionare die Bevölkerung vor den Überfällen der Wilden schützen, da sich die Leute wegen der Feindseligkeiten der Indianer nicht einmal auf die Straße wagen konnten, ohne von ihnen behelligt zu werden<sup>33</sup>.

Nach Prüfung der Sachlage entschloß sich P. Melchior zur Gründung des Klosters in Paraíba und schickte 1589 die ersten Missionare. In der Seelsorge der Indianer zeigte er jedoch Zurückhaltung, weil die Jesuitenpatres schon vorher damit beauftragt worden waren<sup>34</sup>. Als die Gesellschaft Jesu sich aber weigerte, fünf weitere Indianerdörfer zu übernehmen, gab der Franziskanerkustos dem Drängen der Regierung nach,

<sup>31</sup> JABOATAO, *ibid.* 299—307

<sup>32</sup> P. Francisco dos Santos OFM, einer der Gründer der brasilianischen Kustodie und von 1609—1612 Kustos, arbeitete die Baupläne der meisten Klöster aus und fertigte selbst Heiligenfiguren aus Ton an. Vergl. RODRIGO MELO FRANCO DE ANDRADE: *Artistas Coloniais* (Rio de Janeiro 1958) 15—19

<sup>33</sup> ILHA, fol. 280v—281; — JABOATAO, *ibid.* 168 u. *Parte II*, vol. II, 354—360

<sup>34</sup> PEDRO CALMON: *História do Brasil* (Rio de Janeiro 1959) II, 416—417 [= CALMON]. Der Autor hat die neuere Missionsliteratur der Orden mit Ausnahme der Jesuiten nicht berücksichtigt.

empfahl jedoch seinen Untergebenen äußerste Klugheit, um jeden Zwist mit anderen Missionaren zu verhüten<sup>35</sup>. Doch, was der vorsichtige Obere befürchtet hatte, trat ein. Zwischen den Jesuiten- und Franziskanermissionen kam es zu Zwist und Eifersüchteleien, die so stark ausarteten, daß ein Schiedsspruch von Salvador angefordert werden mußte. Die Franziskaner bekamen Recht. Darauf zogen sich die Jesuiten zurück, und die Franziskaner übernahmen alle Stationen<sup>36</sup>.

Was den Anlaß zum Streit gab, läßt sich im einzelnen und mit Sicherheit nicht mehr feststellen. Die Franziskanerchronisten geben vor, ihre Missionare hätten von den Indianern weniger Abgaben verlangt als die anderen Missionsorden und nur das unbedingt Notwendige zu ihrem Lebensunterhalt erwartet<sup>37</sup>, während SERAFIM LEITE SJ auf Grund der alten Jesuitenquellen meint, die Unklarheit in der Abgrenzung der franziskanischen und jesuitischen Missionsgebiete habe die Streitigkeiten veranlaßt<sup>38</sup>.

Der Kolonialregierung kamen Dispute unter den Orden sehr gelegen. Sie spielte gern einen gegen den anderen aus, um unangenehme Parteien zu verurteilen und ihre Tätigkeit lahmzulegen. Geschichtlich falsch ist es, wenn PEDRO CALMON noch jüngst behauptete, die Franziskaner seien unter P. Melchior nach Paraíba gekommen, nachdem die Jesuitenmissionare bereits die Mission begründet und die Indianer befriedet hätten<sup>39</sup>. In Wahrheit hatten die Jesuiten bis dahin nur wenig Dörfer versehen, während die Franziskaner 1589 schon die heidnischen Dörfer Almagre, Guiragibe, Joane, Mangue und Praia angenommen hatten und 1593 Piragibe, Assunção, Jacoca und Santo Agostinho hinzunahmen<sup>40</sup>.

Auf seiner Rückreise von Paraíba nach Olinda (1589) wurde P. Melchior in Goiana mit neuen Bitten bestürmt, er möge die benachbarten Heidendörfer Ciri und Tracunhaém missionieren und zum Frieden zwischen Indianern und Siedlern beitragen. Diesen Wünschen willfahrte er, als P. Francisco de São Boaventura von Portugal zwölf neue Kräfte mitbrachte<sup>41</sup>.

Das Provinzkapitel hatte 1589 in Lissabon den P. Francisco de São Boaventura als neuen Missionsoberen für Brasilien vorgesehen. Doch bat dieser in seiner Demut, man möge von ihm absehen; so fiel das Amt wieder auf P. Melchior zurück. Für die Kustodie war diese zweite Amts-

<sup>35</sup> JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 56—57

<sup>36</sup> ILHA, fol. 302—311

<sup>37</sup> JABOATAO, *Parte II*, vol. II, 354

<sup>38</sup> LEITE I, 505

<sup>39</sup> CALMON II, 416—417. Selbst in der früheren Jesuitenmission Piragibe oder Braço do Peixe gab es 1593 bei der Übergabe an die Franziskaner noch heidnische Indianer, was nicht befremdet. — JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 60

<sup>40</sup> ILHA, fol. 291—293; — SALVADOR, 281; — JABOATAO, *ibid.* 57, 169 u. 201

<sup>41</sup> ILHA, fol. 298; — JABOATAO, *ibid.* 169—170; — DAGOBERTO ROMAG OFM: *História dos Franciscanos no Brasil 1500—1659* (Curitiba 1940) 34

periode von 1589—1594 von großem Nutzen; denn jetzt konnte der Kustos die Mission noch gründlicher ausbauen, für brasilianischen und portugiesischen Ordensnachwuchs sorgen und die Rechte der Kustodie zumal in den Indianermissionen sicherstellen <sup>42</sup>.

5. VITORIA-ESPIRITO SANTO — Erwähnung verdienen auch P. Melchior's Klostergründung in Vitória im Staate Espírito Santo und der zeitweilig davon abhängige Gnadenort Nossa Senhora da Penha = U. L. Frau vom Felsen, den der spanische Franziskanerbruder Pedro Palácios <sup>43</sup> als erster Einsiedler Brasiliens 1558 erbaut und mit einem Gemälde U. L. Frau von den sieben Freuden geschmückt hatte <sup>44</sup>. Der Klausner verband mit seinem Búßerleben die Katechese unter den katholischen Siedlern in der Nähe und unter den heidnischen Indianern der entfernteren Umgebung. Nach dem heiligmäßigen Tod des Eremiten um 1570 standen Einsiedelei und Kapelle leer. Bei der Kunde von der Klostergründung in Salvador bat man P. Melchior, er möge das Erbe des Bruder Pedro übernehmen. Da der Kustos wegen Krankheit nicht selbst die Verhandlungen führen konnte, beauftragte er mit der Angelegenheit P. Antonio dos Mártires <sup>45</sup> und P. Antonio das Chagas <sup>46</sup>. Die Missionare machten eigens zwei Reisen, um alle Zweifel und Schwierigkeiten zu beheben und die Schenkungsurkunden eines Grundstückes in Vitória (5. 12. 1591) und des entferntliegenden Heiligtums samt dem ganzen Bergkegel (6. 12. 1591) zu erhalten. Während der Klosterbau in Vitória sofort in Angriff genommen wurde, mußte die Gründung am Heiligtum noch sechzig Jahre warten. Doch versahen die Patres von Vitória dort den sonntäglichen Gottesdienst und unterrichteten die Indianer <sup>47</sup>.

6. RIO DE JANEIRO — Mit der Reise nach Vitória verbanden die beiden Missionare auch den Auftrag des kranken Kustos, in Rio de Janeiro auf Bitten der Bevölkerung eine Niederlassung vorzubereiten. Am 28. Februar 1592 schenkte man ihnen ein Grundstück. Doch zogen sie einstweilen nach Vitória zurück, um die Bauarbeiten fortzuführen, während die

<sup>42</sup> JABOATAO, *ibid.* 171

<sup>43</sup> Bruder Pedro Palácios hatte sich zeitweise in Portugal aufgehalten und verbrachte nach seiner Ankunft in Brasilien unbestimmte Zeit in Salvador, um endlich in Espírito Santo sich als Einsiedler niederzulassen: RÖWER I, 41—42

<sup>44</sup> ILHA, fol 281v—287; — SALVADOR, 110; — BASILIO RÖWER OFM: *O Convento de Nossa Senhora da Penha do Espírito Santo* (Petrópolis 1958) 11—24; — JABOATAO, *ibid.* 32—35

<sup>45</sup> P. Antônio dos Mártires war 1585 mit der Gründergruppe als Kleriker nach Olinda gekommen und hier 1586 zum Priester geweiht worden: RÖWER I, 47

<sup>46</sup> P. Antônio das Chagas war mit einer späteren Gruppe nach Brasilien gekommen.

<sup>47</sup> JABOATAO, *Parte II*, vol. II, 388—396; — RÖWER: *Convento-Penha*, 28—34; — HERIBERT HOLZAPFEL OFM: *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens* (Freiburg 1909) 518 — BASILIO RÖWER OFM: *Convento de Sto. Antônio do Rio de Janeiro* (Petrópolis <sup>3</sup> 1945) 15

Klostergründung in Rio de Janeiro erst 1606 endgültig beschlossen und 1608 der Grundstein gelegt wurde<sup>48</sup>.

Die beiden Klöster von Vitória und Rio de Janeiro bildeten den Anfang der 1659 gegründeten südbrasilianischen Franziskanerkustodie, die 1675 zur unabhängigen Provinz erhoben wurde und über zweihundert Jahre ihr Provinzialat in Rio de Janeiro besaß.

Eines der gewagtesten Missionsunternehmen stand dem P. Melchior gegen Ende seiner Amtszeit bevor. Den Süden Pernambucos und ganz Alagoas beherrschten die wilden Caheté-Indianer, die 1556 den ersten Bischof Brasiliens, Pedro Fernandes Sardinha, am Cururipe-Fluß samt seinem Gefolge erschlagen und aufgefressen hatten. Dafür wurden sie von den Kolonialtruppen jahrzehntelang bekämpft und in die Urwälder zurückgedrängt. Doch die Kriegswut der Wilden ließ damit nicht nach, sondern bereitete den Siedlern an der Küste größte Schwierigkeiten und machte sämtliche Feldarbeit unmöglich. So mußte P. Melchior das Äußerste wagen und schickte 1593 einige seiner erfahrenen Glaubensboten zu den Caheté, die in Una oder Iguna, 60 km südlich des Pfarrsitzes Ipojuca, saßen. Wo die Waffen jahrein jahraus versagt hatten, siegte binnen kurzer Frist die Liebe der Franziskaner, so daß man 1597 nach der Amtszeit des P. Melchior weiter südlich bis Pôrto de Pedras im Staate Alagoas vordringen konnte, wo unter demselben Caheté-Stamm eine neue Mission entstand. Noch heute verehren die Alagoaner die Minderbrüder als erste Glaubensboten ihres Staates<sup>49</sup>.

#### *Missionspraxis des P. Melchior*

Was die Missionspraxis der Franziskaner unter den Indianern angeht, wie sie von 1585—1619 geübt und von P. Melchior grundlegend beeinflußt wurde, so dienten die allorts errichteten Missionsschulen für die Indianerknaben als Ansatzpunkte für die Fühlungnahme mit den Erwachsenen und zur Veredelung der Sitten in den Familien. Der Religionsunterricht fand täglich morgens und abends im Anschluß an den Gottesdienst bzw. Rosenkranz statt. Zur Taufe und den anderen Sakramenten ließ man nur jene Eingeborenen zu, die alle heidnischen Kulte und Bräuche, zumal die Menschenfresserei, entschieden ablehnten. Die natürliche Armut und Anspruchslosigkeit der Indianer erhielt durch das Armutsideal der Franziskaner christliche Beweggründe. Anderenteils rühmt man

<sup>48</sup> ILHA, fol. 287v—288; — JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 172

<sup>49</sup> ILHA, fol. 293v—295; — SALVADOR, 154; — VAT, 181; — *Primeira Visitação do Sto. Ofício às partes do Brasil, Denúncias de Pernambuco* (São Paulo 1629) 256—257. — Msgr. Pedro Fernandes Sardinha war früher in Indien tätig gewesen und 1552 als erster Bischof Brasiliens eingeführt worden. In den wenigen Jahren seines Episkopats hatte er mit den Jesuiten in Salvador viel Streit und wollte schließlich in Portugal die Sache bereinigen, erlitt unterwegs Schiffbruch und wurde samt seinem Gefolge im Juni 1556 von den Caheté erschlagen und aufgefressen.

den Minderbrüdern nach, daß sie die Indianer in die verschiedenen Handwerke gut einführten und bei den Arbeiten selbst mitzugriffen <sup>50</sup>.

### *P. Melchior's Seeleneifer*

P. Melchior beschränkte sich nicht auf seine aufreibenden Verwaltungsarbeiten und Visitationsreisen, obgleich er letztere fast immer zu Fuß zurücklegte und auf einem Weg von 700 km zwischen Salvador und Olinda gefährliche Indianergebiete zu durchqueren hatte. In den Klosterkirchen half er bei der Siedlerseelsorge. Bei feierlichen Anlässen pflegte der Weltklerus ihn als Prediger einzuladen wie z. B. bei der Eröffnung der Inquisition am 8. Januar 1594 in Igarassu. Sein theologisches Wissen stand so hoch im Kurs, daß Klerus und Laien seinen Entscheid in Streitfragen ohne Widerrede annahmen <sup>51</sup>.

Die Missionsarbeit unter den Indianern zog der Kustos allen anderen Beschäftigungen vor, predigte und gab Christenlehre in der Eingeborenen-sprache, taufte und hörte Beichten. Sein Seeleneifer ging so weit, daß sein Wunsch, die Indianer zu bekehren, all seinen anderen Arbeiten offensichtlich zugrundelag. Wegen dieses ungewöhnlichen Eifers hieß P. Melchior bei den Tabajarstämmen schlechthin *Abaré Guassu* = ‚Großer Vater‘.

Wie sein Zeitgenosse und späterer Kustos P. Cosme de São Damião <sup>52</sup> erklärte, verteidigte P. Melchior die Indianer gegen alle Ungerechtigkeiten der Weißen und Mischlinge und fand dafür die liebevolle Anerkennung der Neubekehrten. Den beachtlichen Erfolg, 5 Klöster und 18 Missionen in so kurzer Zeit gegründet zu haben, schreibt P. Cosme dem großen Bußgeist und Seeleneifer seines Vorgängers zu <sup>53</sup>.

### *Rückschläge in der Missionsarbeit*

Dem Missionsoberen fehlte es bei allem guten Willen nicht an Ärger und Verdruß. Sein Indianerkonvikt in Olinda erregte bald den Neid und die Habgier gewissenloser Siedler. Um die Indianerjungen der Obhut der Franziskaner zu entziehen und sie zu versklaven, verleumdete man

<sup>50</sup> Vgl. VENANTIUS WILLEKE OFM: „Die Missionspraxis der Franziskaner unter den Indianern Brasiliens 1585—1619“ in ZMR (1958) 133—139. Zu einer eigentlichen Missionsmethode hat es die portugiesische Mutterprovinz nie gebracht, sondern begnügte sich mit praktischen Erfahrungen, die sie im Laufe der Zeit gesammelt hatte. Selbst die Provinzstatuten von 1645 schlossen noch keine Bestimmungen über die Mission ein außer einigen Paragraphen über die Jurisdiktion der Missionsoberen u. ä.

<sup>51</sup> SALVADOR, 272; — *Primeira Visitação ... Pernambuco*, 135

<sup>52</sup> P. Cosme de São Damião OFM wurde 1574 in Portugal geboren, kam um 1590 als Waise nach Brasilien, trat 1598 in den Orden ein und wurde 1633 Kustos. Über ihn schrieben JABOATAO, *Parte II*, vol. I, 127—242 und RÖWER I, 172—178

<sup>53</sup> JABOATAO, *ibid.* 284

die klösterlichen Erzieher<sup>54</sup>. Indessen zeugt vom bestmöglichen Ruf der Missionare in Olinda und insbesondere des P. Kustos die Aufnahme, die sie zur selben Zeit in Salvador fanden, wo der Bischof selbst sie einführte und für einige Tage als Gäste bei sich haben wollte, während das Volk sie als Boten des Himmels betrachtete<sup>55</sup>.

Schließlich fand P. Melchior in allen Missionen dieselben pastoralen Schwierigkeiten, die vom schlechten Beispiel leichtlebiger Siedler und Mestizen kamen und nicht selten sogar von unwürdigen Regierungsbeamten, die durch ihr Leben niederrissen, was die Glaubensboten mit viel Mühe aufgebaut hatten<sup>56</sup>.

Viele Mißstände kann man auf das Zusammenleben von Indianern mit Portugiesen und Mischlingen zurückführen. P. Kustos hätte also große Unannehmlichkeiten verhüten können, wenn er von Anfang an den Nichtindianern den Zugang zu den Missionsstationen untersagt und auch sonst auf strengste Trennung bestanden hätte. In späteren Zeiten drängten die Missionare unerbittlich auf diesen Punkt.

#### *P. Melchiors Entlastung und letzte Lebensjahre*

Nachfolger in der Leitung der Kustodie wurde 1594 P. Leonardo de Jesus<sup>57</sup>. Er arbeitete im Sinne P. Melchiors weiter, indem er das übernommene Werk nach innen befestigte. Ihm verdanken wir die Bestätigung all dessen, was P. MANUEL DA ILHA über den ersten franziskanischen Missionsoberen Brasiliens berichtet hat<sup>58</sup>.

Erschöpft und fast erblindet, zog der Exkustos noch im selben Jahr 1594 in seine portugiesische Mutterprovinz vom Hl. Antonius zurück. Obwohl diese noch beim Kapitel 1589 ihre Abneigung und Vorurteile gegen das brasilianische Missionsunternehmen bekundet hatte, zollte sie dem Gründer für sein gelungenes Werk ihre Anerkennung und wählte ihn noch einmal zum Definitor<sup>59</sup>. Als P. Melchior 1618 mit 72 Jahren in Lissabon starb, hatte man in Brasilien drei weitere Klöster, nämlich in Recife, Ipojuca und Rio de Janeiro fertiggestellt. Nach

<sup>54</sup> JABOATAO, *ibid.* 149

<sup>55</sup> *Livro dos Guardiões da Bahia*, 3

<sup>56</sup> D. JAIME DE BARROS CAMARA: *Apontamentos da História Eclesiástica* (Petrópolis 31957) 300. Wie A. im Vorwort vermerkt, hat er das Werk trotz vieler Fehler, auf die ihn Leser aufmerksam gemacht hatten, nicht verbessert, von Verwendung neuer Forschungen ganz zu schweigen. Seine Angaben über Brasilien fußen besonders auf jesuitischen Quellen.

<sup>57</sup> P. Leonardo de Jesus war ein sehr unternehmungsfreudiger Mann und hat wohl deshalb 1606 ein zweites Mal die Kustodie geleitet: RÖWER I, 28—29

<sup>58</sup> ILHA, fol. 274v unter dem 6. 7. 1621 und fol. 300. 311 unter dem 6. 8. 1621, ließ P. Leonardo seine autographische Bestätigung im Text des P. MANUEL DA ILHA, als er in Portugal seinen Lebensabend verbrachte.

<sup>59</sup> JABOATAO, *ibid.* 170 und 282

innen und außen gefestigt, schritt seine Gründung einer wechselvollen Zukunft entgegen. Heute bestehen unter Obhut deutscher und einheimischer Franziskaner zwei große blühende Provinzen mit mehr als tausend Minderbrüdern, für die P. Melchior 1585 mit sechs Glaubensboten den Grundstein gelegt hat<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> JABOATAO, *ibid.* 283; — MENADRO RUTTEN OFM: *Livro de Obitos da Província de Sto. Antônio*, 1584—1957 (Recife 1957), unter dem 3. 6. (ohne Seitenzahl). Ungefähr 1900 Tote, unter ihnen 175 deutsche Franziskaner seit 1894, finden hier kurze Erwähnung. Es werden bei weitem nicht alle verstorbenen Mitglieder der Kustodie und Provinz erfasst, da aus mehreren Epochen nur spärliche Dokumente überliefert sind.

## DAS KONZIL UND DIE MENSCHHEIT

„Das von Uns einberufene Konzil betrifft direkt die Glieder unserer Kirche, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen. Das ist das Hauptziel. Aber würden wir uns nur mit uns selbst befassen . . ., würde unsere Handlungsweise dann nicht zu recht den Anschein erwecken, als entspräche sie nur ungenügend den Weisungen des göttlichen Erlösers, der — wie sein Lieblingsjünger schreibt — ‚die Versöhnung für unsere Sünden ist; doch nicht nur für unsere, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt‘ (1 Jo 2, 2)? Oder ist etwa nicht wahr, was der gleiche Evangelist vom göttlichen Erlöser, dem Licht der Menschen, behauptet: ‚Das wahre Licht kam in die Welt, das jeden Menschen erleuchtet‘ (Jo 1, 9)? Hat LUKAS nicht, vom Heiligen Geist erleuchtet, geschrieben: ‚Alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen‘ (Lk 3, 6)? Gilt etwa nicht, was PAULUS . . . den Römern sagt: ‚Ruhm, Ehre und Friede einem jeden, der das Gute tut (dem Juden zuerst, aber auch dem Griechen); denn bei Gott ist kein Ansehen der Person‘ (Rm 2, 10 f.)? Mit welcher Anmut beschreibt der gleiche PAULUS in wenigen Worten das Wesen und die Macht des Geheimnisses menschlicher Erlösung: ‚Erschienen ist die Gnade Gottes als Heil für alle Menschen‘ (Tit 2, 11)!

Zum Abschluß dieser Zitate möchten Wir einen Ausspruch des heiligen JOHANNES CHRYSOSTOMUS, des berufensten und beredtesten Interpreten des heiligen Paulus, anführen — einen Ausspruch, der Uns in jungen Tagen schon betroffen gemacht hat: ‚Bedenkt, Brüder, daß von euch nicht nur über euer Leben, sondern über die ganze Welt Rechenschaft abgelegt werden muß‘ (15. Homilie zum Mt-Evangelium).“

Aus dem Brief *Mirabilis ille* Papst JOHANNES' XXIII. an die Konzilsväter vom 6. Januar 1963: AAS 55 (1963) 149—159, hier 156 f.

# AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

## DIE EHESCHIEDUNG BEI DEN MOHAMMEDANERN AUF DER INSEL CEYLON

von Dr. Alfred Lobo

Die Ehen der Mohammedaner werden in Ceylon durch ein besonderes Gesetz geregelt, welches „Muslim Marriage and Divorce Act, No 13 of 1951“ heißt.

Bei den ceylonesischen Mohammedanern ist die Ehe eine Frage des Geldes; Liebe hat offenbar keinen Anteil daran<sup>1</sup>. Hier ist Sitte, daß Frauen mit 12, Männer mit 16 Jahren heiraten. Das System der Mitgift zwingt viele Frauen dazu, unverheiratet zu bleiben. Vor der Eheschließung findet eine feierliche Zeremonie statt, die *chitanam* genannt wird, d. h. die Übergabe der Mitgift. Bevor die Ehe geschlossen wird, werden geeignete Tage und Monate ausgesucht. Die günstigen Monate heißen *Zul K'ada*, *Zul Hijja* und *Rajab*; Montag, Mittwoch und Freitag sind glückbringende Tage. Der Tag, an dem Jonas von einem Haifisch verschlungen wurde, und der Tag, an welchem Joseph in einen Brunnen geworfen wurde, werden mit Fleiß gemieden.

In Ehesachen wird von der Regierung für jedes Gebiet ein besonderer Richter ernannt, der *Quazi* genannt wird<sup>2</sup>. Der *Quazi* muß ein Mensch von gutem Charakter und mit den notwendigen Geistesgaben ausgestattet sein. *Board of Quazi* heißt das Berufungsgericht, das mit fünf Personen entsprechender Eigenschaften besetzt ist. Die Registrierung der Ehe bei der staatlichen Behörde ist zwar notwendig, aber nicht zur Gültigkeit erforderlich. Ein Ehemann, der von seiner Frau geschieden werden möchte, kann das durch den sog. *Talaq* erreichen. Das Wort *Talaq* (aus der Wurzel *Tallaqa*) bezeichnet die Möglichkeit, jemanden vom Ehebande zu lösen. In der mohammedanischen Rechtswissenschaft bezeichnet es die unumschränkte Gewalt des Mannes gegenüber der Frau, jedes Eheband nach Belieben zu lösen. Ein Mohammedaner, der geistig zurechnungsfähig ist, kann seine Frau davonjagen, ohne daß er dafür einen Grund angibt.

Im Gesetz Hanafi findet sich keine besondere Förmlichkeit, aber in der Shitischen Gesetzgebung gibt es ein genaues Verfahren, eine Ehe aufzulösen. Nach dieser Vorschrift braucht einer nur seine Absicht eindeutig kundzutun und etwa zu sagen: „Ich verstoße dich“. Die Rechtskundigen verlangen eine klare Formel, weil die Ehescheidung ein Verzicht ist und deshalb mit eindeutigen Worten feststehen muß. Dreimal muß der *Talaq* verkündet werden.

Diese Verkündigung soll an Hand eines Falles näher beschrieben werden. Der berühmte Fall Avakuddy-Kappalneyiyana<sup>3</sup> aus dem Jahre 1937 gibt uns einen Einblick in die Rechtssprechung vor Erlaß des neuen Gesetzgebungswerkes des Jahres 1951. In diesem Falle bestimmte eine Kommission von Richtern, der sog. *Quazi*, daß die Wirksamkeit der Scheidung auch dann nicht gehindert sein soll, wenn die Frau den Brief mit der Ankündigung des *Talaq* nicht annimmt. Die Richter vertraten außerdem die Meinung, die Scheidung greife unmittelbar in dem Augenblick Platz, in dem der *Talaq* verkündet werde.

<sup>1</sup> BAWA AHAMADU, The marriage customs of the moors in Ceylon, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol x, n. 36, p. 219

<sup>2</sup> *Muslim Marriage and Divorce Act, No. 13 of 1951*, p. 49

<sup>3</sup> *Muslim Marriage and Divorce Law Reports* (edita sub cura Hameed Kathi) Appeal case n. 53, p. 10

In der zweiten *Schedula* der neuen, jetzt geltenden Gesetzgebung aber heißt es im 27. Abschnitt: Ein Mann, der den *Talaq* verkünden will, muß den *Quazi* des Bezirks, in dem die Frau wohnt, von seiner Absicht in Kenntnis setzen. Der *Quazi* muß seinerseits mit allen Kräften versuchen, daß eine Versöhnung zustande kommt, und zwar mit Hilfe der Blutsverwandten der Parteien oder sonstwelcher sehr einflußreicher Persönlichkeiten. Die Versöhnung muß innerhalb zehn mal dreißig Tagen seit Ankündigung der Absicht, den *Talaq* zu verkünden, erfolgt sein. Wenn aber die Versöhnung unmöglich ist und der Ehemann nicht nachgibt, muß dieser seine Absicht vor dem *Quazi* in Gegenwart von zwei Zeugen kundtun.

Will dagegen eine Frau die Scheidung begehren, ist die Sache anders; denn die Frau kann nur mit Zustimmung des Mannes oder durch richterliche Verfügung eine Scheidung erreichen. Wenn eine Frau fortwährend Unstimmigkeiten mit ihrem Manne hat und nicht länger mit ihm zusammenwohnen will, kann sie gerichtliche Scheidung durchsetzen. Vorher aber müssen immer erst alle Möglichkeiten erschöpft werden, eine Versöhnung herbeizuführen. Für die Frau wurde die dritte *Schedula* gegeben, in der der Scheidungsprozeß festgelegt ist. Bevor die Scheidung ausgesprochen wird, muß der Richter alles Mögliche unternehmen, daß die Parteien gegenseitig ihre Unstimmigkeiten bereinigen, und erst dann darf er ihren Fall untersuchen und erledigen.

Auf der Insel Ceylon muß demgemäß nach der Gesetzgebung des Jahres 1951 der *Talaq* vor dem Richter erklärt werden. Niemand kann, wie in anderen Gebieten, unabhängig vom Richter eine solche Erklärung abgeben. In Ceylon wird nach der Erklärung des *Talaq* die Scheidung erst nach einer Probezeit von 30 Tagen erlaubt, wenn keine Hoffnung auf Versöhnung mehr besteht. Die völlig beliebige Erklärung des *Talaq* trug deshalb eine große Gefahr mit sich, weil sie einfach im Zorn geschehen konnte. Diese Gefahr ist durch die Erklärung vor dem Richter, die Tätigkeit des Richters und schließlich durch die Probezeit gebannt.

## ABERGLAUBEN, TRADITION UND ERNÄHRUNGSGEWOHNHEITEN DER BANTU

von S. Edelman

Der Primitive zählt nicht die Kalorien und buchstabiert nicht die Vitamine, wenn er das Knurren seines hungrigen Magens stillt. Seine Ernährungsweise wird vom Herkommen und der Stammeszugehörigkeit und diese wieder von Tradition und Religion beeinflusst.

Ernährungstabus und rituelle Speisen wechseln oft innerhalb derselben ethnischen Gruppe und sind innerhalb weniger Kilometer gänzlich verschieden. Die am meisten ins Auge springenden Unterschiede bestehen im südlichen Afrika wohl bei der Einstellung gegenüber dem Fisch. Die meisten Swazi-, Pondo-, Zulu-, Xhosa- und Fingo-Stämme betrachten Fisch als eine Art kaltblütiges Reptil oder Schlange. Vor Reptilien und Schlangen hegen sie aber einen traditionellen Schauer. Sie glauben, daß die Geister der Verstorbenen und Vorfahren in der Gestalt von Schlangen und anderen Reptilien wieder an ihre alten Wirkungsstätten zurückkehren.

Die Verstärkung der Bantu, die Vermischung der Stämme in den Großstaaten und das Gemeinschaftsleben in Minenkampons sowie die in der Stadt überall erhältlichen schmackhaft in Öl gebackenen und billigen Fischstücke unter-

graben dieses Vorurteil. Wenn in Bantu-Gaststätten gekochter Fisch ohne Kopf serviert wird, protestiert manchmal ein Gast, da er fürchtet, daß ihm auf diese Weise irgendein Reptil auf den Tisch geschmuggelt wird.

Manche Bantustämme, die an der Küste leben, haben selbst keine Boote entwickelt und baden auch nicht in der See. Sie nehmen allenfalls Hockbäder in Süßwasser und gießen sich Wasser über den Oberkörper. Weiter im Norden, in Richtung Zentralafrika, gibt es viele langsam fließende Flüsse, die von Fischen wimmeln. Das gleiche gilt von den großen ostafrikanischen Seen. Manche Stämme leben dort ausschließlich vom Fischfang. Der Fisch wurde zum religiösen Symbol und zur rituellen Speise. Fast alle Bantustämme lieben Fleisch. In vielen Gegenden ist Fleisch aber schwer zu erhalten. Aus diesem Grunde machen die Eingeborenen vermutlich nicht viel Unterschied zwischen erlegten Tieren oder geschlachteten und an Hunger oder Durst oder Krankheit eingegangenen Tieren.

Wie die alten Griechen kennen die meisten Busch-Bantu nur zwei tägliche Mahlzeiten. Die erste Mahlzeit ist gegen Mittag und die zweite am Abend, die meistens eine ausgedehnte Sitzung darstellt. Die Bantu, die in die weißen Städte kommen, müssen sich daher erst an die seltsame Einrichtung, „Frühstück“ genannt, gewöhnen. Abgesehen von der Häufigkeit und dem Zeitpunkt der Mahlzeiten, bilden diese auch nicht gesellige Höhepunkte des Familienlebens wie bei den Europäern, wo alle gleichzeitig und gemeinsam essen.

Bei den meisten Stämmen wird das zubereitete Essen zuerst dem Kraal-Oberhaupt gebracht. Dieser sitzt vielleicht in seiner Hütte oder unter einem schattigen Baum, allein oder zusammen mit den älteren männlichen Angehörigen der Familie. Er ißt, bis er satt ist, und schickt dann die Reste zurück für die Frauen und Kinder, ähnlich wie man in europäischen Familien mit den Resten Hund und Katze füttert.

Für den unverbildeten eingeborenen Herrn der Schöpfung ist es deshalb höchst widerwärtig, wenn er in der Stadt das Essen zusammen mit den jüngeren Familienmitgliedern einnehmen muß. Er fühlt sich wie ein Weißer, der in der Fremde mit Hund und Katze gemeinsam gefüttert wird.

Der „Aberglaube“ der Einheimischen hat vielfach einen realen Hintergrund jahrhundertelanger praktischer Erfahrung. Wenn man bedenkt, daß schwarze Zauberdoktoren oft über ausgezeichnete Kenntnisse natürlicher Gifte verfügen, die z. T. der westlichen Wissenschaft noch unbekannt sind, so wundert es nicht, wenn der Eingeborene der Unbedenklichkeit der Nahrung eine außerordentliche Bedeutung beimißt. Wenn z. B. eine junge eingeborene Frau ihrem Herrn und Meister einen Topf Bier bringt, so nippt sie in seiner Gegenwart ein wenig daran. Sie zeigt damit, daß nichts Unrechtes darin ist und er das Bier ohne heimliches Unbehagen trinken kann.

Schwarze Bauern haben es gern, wenn alle Teilnehmer an der Mahlzeit aus einem gemeinsamen Topf essen und sich dabei der Finger bedienen. Aus Vorsicht gegen eine Übertragung dunklen Übels wendet aber jeder, der ißt, das Gesicht ab, so daß kein verzaubertes Stück in den Topf zurückfallen kann.

Mit europäischen Maßstäben gemessen, steckt die Hygiene bei den Eingeborenen in den Kinderschuhen. Die Eingeborenen haben aber auf diese Weise einen hohen Grad der Immunität gegen ihre endemischen Krankheiten erworben. Die Kühe werden z. B. gemolken, ohne daß vorher das Euter gewaschen wird. Der Speichel des Kalbes dient als Schmiermittel. Ein Zulukönig ließ allerdings einmal seinen Koch töten, als er ein Kuhhaar in seiner Milch fand.

Nicht alle afrikanischen Gebräuche haben die Abwehr böser Mächte zum Inhalt. Viele Ansichten und Vorurteile fußen auch auf naiven Vorstellungen homöopathischer Medizin. (In Europa glaubte man noch im Mittelalter, daß Gleiches Gleiches heilt ...)

Vor dem Verzehr von Schafs- und Schweinshirn wird deshalb dringend gewarnt, da dieses verrückt mache und die Haare frühzeitig erbleichen lasse. Aus ähnlichen Gründen tragen unfruchtbare Bantufrauen eine Puppe auf dem Rücken (wo sonst ein echtes Baby zu finden wäre). Sie glauben, eine solche Symbolik sei der Schwangerschaft förderlich.

Leber essen macht aus Männern Feiglinge. Nieren essen führt zu frühzeitiger Glatze und zur Geburt von Kindern mit hervorstehendem Nabel. Eier sind auch in Afrika das Symbol der Fruchtbarkeit. Kinder, die Eier essen, werden früh und ganz bestimmt sinnlich.

Glücklicherweise gelten die meisten dieser Tabus nur für die junge Generation. Genau wie bei den Europäern, wo sich die alte Generation Sorgen macht, wenn die Kinder nicht genug Schlaf bekommen, kein Gemüse essen oder nicht gerne die Zähne putzen, aber selbst glaubt, es nicht mehr so genau nehmen zu müssen, da die Entwicklung abgeschlossen und Hopfen und Malz verloren ist, und eine kleine Sünde daher nicht viel schade. Andere Eßbräuche der Bantu scheinen im wesentlichen darauf zu beruhen, die lästigen kleinen Aufgaben und Pflichten des Alltags zu vermeiden. Brotkrusten werden oft weggeworfen mit der Begründung, sie seien beschmutzt. In anderer Hinsicht zeigt der Bantu aber wenig Respekt für die Reinheit von Nahrungsmitteln. Vielfach ist es auch Sitte, Korn auf dem Felde zu lassen — um den Geistern der Verstorbenen etwas zukommen zu lassen. Dem Europäer will es eher scheinen, als ob man sich die Arbeit des Ährenlesens ersparen will. Aber auf der anderen Seite setzten manche Bantufamilien etwas Bier und Nahrung beiseite, um die Geister der Ahnen zu erfreuen.

Der Bantu bringt auch religiöse Vorstellungen in die Erntezeit. Er sammelt zu gegebener Zeit verschiedene reife Pflanzen- und Kornarten. Diese werden dann zusammen in einem Topf gekocht und rituell verspeist. Man dankt den Geistern der Ahnen für ihre gütige Mitwirkung. Erst nach dem Erntedankfest und dem rituellen Schmaus zusammen mit den Geistern, kann man die eigentliche Ernte unter günstigem Vorzeichen beginnen.

Mancher Weiße, der „grünen“ Mais nach Hause brachte, erlebte zu seiner Verärgerung, daß der Hausboy diese Delikatesse verschmähte, obgleich er sonst Maisbrei mit der gleichen Begeisterung verzehrt wie die Deutschen ihre Kartoffeln. Der Hausboy begründete seine Ablehnung mit der Bemerkung: „Er macht mich krank.“ In Wirklichkeit hat das Kraaloberhaupt oder sein Vater aber noch nicht die nötigen Riten vorgenommen, die dem Boy erlauben würden, grünen Mais der neuen Ernte zu essen, ohne die Ahnengeister zu erzürnen. Diese Vorstellung ist natürlich nicht bei allen Stämmen anzutreffen. Die Befolgung und der Glaube an diese Tabus verliert sich außerdem in dem Maße, in dem der Bantu verstädtert und sich nach amerikanischer Manier kleidet. Zumeist findet der Bantu aber wieder zu seinem alten Brauchtum und Aberglauben zurück, wenn er in den Geburtskraal und zu seinen Frauen zurückkehrt. Dies ist nicht immer ein so bedauerlicher Rückschritt, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Der Bantu, der in der Stadt sich selbst überlassen bleibt, lebt oft ungesünder als im Busch. Er wendet sich von den natürlichen Nahrungsmitteln ab und bevorzugt Zivilisationsprodukte. Warum sollte er sehniges Fleisch essen und grobgeschroteten Vollkornbrei und harten Mais? Er versteht nicht, daß dies

seinen Zähnen und seinem Verdauungsapparat besser bekommt als das gebleichte Maismehl und das blütenweiße Brot, das er für ein paar pence im Laden kaufen kann. Er ißt fast reine Stärke, lernt den Gebrauch von Zucker und verlegt sich auf Süßigkeiten. Statt Milch trinkt er Limonade aus der bunten Flasche. Der typische Gelegenheitsarbeiter in der Stadt leidet fast immer an Fehlernährung, schlechten Zähnen, selbst wenn er gut verdient. Er fühlt sich nicht auf der Höhe, unsicher und unglücklich. Große südafrikanische Industrien, besonders die Goldminen, geben daher ihren Arbeitern eine einfache, aber vollwertige Kost, die genug Eiweiß, Mineralsalze und Vitamine enthält. Da, wie oben angedeutet, viele Bantu Fisch verabscheuen, mischen die Großküchen der Bergwerke einfach desodoriertes Fischmehl unter den Maisbrei und reichern so die Alltagskost mit Eiweiß an. Trotz harter Arbeit unter Tage kehren die meisten Bantu nach einem Jahre stärker, gesünder und mit Gewichtszunahme in die heimatlichen Kraale zurück.

Die diätetische Aufklärung der Bantu steckt noch in den Kinderschuhen, obgleich von Staats wegen, von den Schulen und anderen Organisationen viel getan wird. Die alten Vorurteile legt niemand gern ab, insbesondere wenn man, wie der Bantu, nicht versteht, was Vitamine und Proteine sind. Gewöhnlich sind die Bantumänner weiter fortgeschritten als die Frauen, die nicht soviel in der Welt herumkommen.

Seitens der verantwortlichen Weißen ist noch viel Geduld, Takt und Sympathie notwendig, bis ein Durchbruch erzielt sein wird.

## KLEINE BEITRÄGE

### MACHET ZU JÜNGERN ALLE VÖLKER \*

Noch kurz vor seinem Tode hatte der um die Missionswissenschaft so hochverdiente Verf. die Freude, sein eben vollendetes Werk zu sehen. Somit ist das hier zu besprechende Werk zugleich Ertrag und Abschluß seiner wissenschaftlichen Tätigkeit.

Titel und Untertitel stellen die Absicht des Verf. klar heraus. *Theorie* bedeutet ihm *Schau, Gesamtschau der Mission*. Der Akzent liegt, wie es sich für eine theologische Disziplin gehört, auf den theologischen Grundlegungen. Für diese theologische Arbeit sei dem Verf. zunächst Dank gesagt, weil wir aus Erfahrung wissen, wie sehr gerade die missionarische Arbeit unter dem Druck materieller Verhältnisse immer in Gefahr ist, diese theologische Schau zu verlieren oder doch praktisch zu minimalisieren. Es wäre aber keine *Gesamtschau*, wenn Verf. bei dieser theologischen Schau stehen geblieben wäre; immer wieder wird in seinem Werk der phänomenale Aspekt der Missionsarbeit und -aufgabe herausgestellt und mit dem rein theologischen zusammengesehen. Schon hierin zeigt sich, daß es dem Verf. nicht um ein rein wissenschaftliches Anliegen geht, sondern um das christlich-theologische Anliegen der Mission, das sein eigenes Herzensanliegen geworden ist. Das ganze Werk zeigt, daß die Widmung des Werkes („Den Dienern Jesu Christi für die Heiden“: vgl. *Röm* 15,16) durchaus ernst gemeint ist. Nicht nur die theologischen Wissenschaften (vgl. 124 ff.), sondern auch der praktische Missionar (vgl. 269. 280. 312. 318. 324.

\* OHM, THOMAS: *Machet zu Jüngern alle Völker*. Theorie der Mission. Erich Wewel-Verlag/Freiburg i. Br. 1962. 927 S., Gln., DM 93.—

326. 349 ff. 513 ff. 556 usw.) werden gut daran tun, die praktischen Anweisungen des Verf. zu beherzigen.

In der Gliederung seines Werkes hält sich Verf. nicht an die naheliegende Einteilung von Missionsexegese, Missionsapologetik, Missionsdogmatik, Missionsmoral (vgl. 137), sondern spricht nach einer langen Einleitung (Missionsbegriff, -wissenschaft, -theorie, Erkenntnisprinzipien und Quellen der Missionstheorie, Geschichte und Schrifttum der Missionstheorie, Berechtigung, Bedeutung und Gliederung der Missionstheorie) über die Veranlassung der Mission (Gottesferne, Christusferne, außerhalb des Christentums und der Kirche, Erlösbarkeit, Unmöglichkeit der Selbsterlösung, Empfängnisfähigkeit und Sehnsucht nach dem Heil), über die Ursache der Mission (Heilswille Gottes, Jesu und der Kirche), über ihre Ziele (Heil, Heilung, Erlösung, Erneuerung, Präsenz und Einpflanzung der Kirche, Reich Gottes), über Plan und Planung der Mission (Plan Gottes, Jesu und der Kirche, Planung der Missionare), über die Durchführung der Mission (Erwählung und Berufung Jesu, der Apostel und Missionare, Vorbereitung Jesu, der Apostel, der kirchlichen Organe und Missionare, der Missionshelfer, des christlichen Volkes, der Nichtchristen, Sendung und Sendboten, angefangen vom gesandten Logos und Geist bis hin zur Sendung der Kirche, der Apostel und Missionare, das Kommen des Herrn und das Kommen seiner Boten unter den Nichtchristen, samt ihrer Tätigkeit und ihrem Dienst an den einzelnen und den Völkern, den Mitteln und Methoden natürlicher und übernatürlicher Art), über die Frucht der Mission (der christliche Mensch, Gruppen, Häuser, Kirchen und die Kirche, Christwerdung der Stämme und Völker, Einwirkung auf Nichtchristen und nichtchristliche Religionen), schließlich über die Vollendung der Mission (Gemeinschaft der Heiligen, Stämme und Völker vor Gottes Thron, Gott alles in allem).

Es handelt sich also um eine umfassende und weitverzweigte Materie, über deren Einzelheiten schon das Inhaltsverzeichnis einen ersten Eindruck gibt; aber nur das Gesamtstudium dieses Werkes zeigt die ungeheure Akribie des Verf., der aus Mosaiksteinchen ein Gesamtbild uns vor Augen stellen will. Ein solches Unterfangen, in einem einzigen Werke (wenn es auch über 900 Seiten stark ist) einen solchen Reichtum einzufangen, hat natürlich seine Vor- und Nachteile. Der größte Vorteil liegt in der uns gegebenen Gesamtschau; der Nachteil liegt darin, daß bei einer solch reichen Materie wichtigste Themata nur eben angedeutet werden können, selbst wenn diese Andeutung sich über mehrere Seiten erstreckt.

Die Gliederung des Verf. hat den Vorteil, daß sie den Realbeweis erbringt für die Existenz einer eigenen Missionswissenschaft, also nicht einfach Auszug aus den schon bestehenden theologischen Disziplinen sein will (Apologetik, Dogmatik, Moral, Recht), hat jedoch auch den Nachteil, daß manche zusammengehörende Themata auseinandergerissen werden (vgl. Missionsthematik der Väter 82 und *praeparatio evangelica* 736). Aber solche Dinge lassen sich kaum vermeiden. Ferner muß beachtet werden, daß ein solches Werk eben nur eine erste Hinführung zu manchen schweren Problemen sein kann und sein will, nicht aber eine endgültige Lösung. Diesem Zwecke dient die reich angegebene Literatur.

Heben wir einige zentralere Themata heraus! — Berechtigung und Bedeutung der Missionstheorie (122 ff.) sind nicht nur einfach *pro domo* geschrieben, sondern stellen eine christliche Forderung an die andern theologischen Disziplinen dar, insbesondere an die Dogmatik und die Exegese,

zumal heute die scheinbar so fernen Missionsprobleme ihnen aktuell auf den Leib rücken und daher auch in den theologischen Disziplinen aktualisiert werden müssen. Missionsdenken ist ja doch ökumenisches Denken in Reinkultur. — Lange Ausführungen widmet der Verf. dem Absolutheitsanspruch des Christentums (188 ff.) angesichts des Indifferentismus; allerdings unterscheidet sich der Indifferentismus abendländischer Färbung vom Indifferentismus östlicher Färbung, in den Grundlagen als auch in der Haltung. Der Wahrheit und Klarheit würde es sehr dienlich gewesen sein, auch von der phänomenalen Ausformung des Christentums zu sprechen, die als Religion auf dem Wege doch auch ihre notwendigen Unvollkommenheiten hat („cum autem venerit quod perfectum est . . .“), und daß fernerhin nicht nur die „formale Orthodoxie“ gewertet werden muß, sondern immer und vor allem das höchste Gebot der Liebe, ohne deshalb die Wahrheit irgendwie anzutasten. So aufgefaßt, kann der Absolutheitsanspruch der christlichen Religion harmonisch zusammengehen mit echt christlicher Bescheidenheit.

Lange Ausführungen widmet der Verf. dem Ziel der Mission (261—320), das nach ihm die Bekehrung und Verkündigung ist, freilich hier in der ganzen Breite und Tiefe des biblischen Begriffs, den der Verf. von allen Seiten angeht. Dann setzt er sich mit der sogenannten Plantationstheorie auseinander, deren Werte er sicher nicht verkennt (290 ff; vgl. 886 ff: Gruppen, Häuser, Kirchen und Kirche); aber OHM lehnt es klar ab, in der *plantatio Ecclesiae* das eigentliche Ziel der Mission zu sehen. Wenn man den ekklesiologischen Akzent der heutigen Theologie bedenkt und eine Reihe bedeutender kirchlicher Dokumente, die klar von der *plantatio Ecclesiae* sprechen, hinzunimmt, kann diese Ablehnung auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen. Andererseits zeigen die langen Ausführungen unseres Verf. ganz klar, daß er sich sehr ernst mit dieser Frage auseinandergesetzt hat.

Gewiß kann es sich nicht um ein Entweder-Oder handeln sondern nur um ein Sowohl-Als auch; die Frage kann also nur um das primäre, die Missionsarbeit in erster Linie bestimmende Ziel gehen. Das biblische Argument spricht durchaus zugunsten des Verf.; denn von der *plantatio Ecclesiae* als Ziel der Mission ist nirgends in der Schrift die Rede. In breitester Sicht geht es in ihr um Bekehrung und Verkündigung, zunächst um Verkündigung des Reiches Gottes, später dann meist unter der Formel, daß Jesus der Christus und Heiland ist. Die einzige Stelle aus Paulus (1 Kor 3, 6: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott hat das Wachstum gegeben“) beweist nichts, da es sich um einen einfachen Vergleich handelt, der betonen will, daß weder Paulus noch Apollos etwas bedeuten, sondern allein Gott die Ehre zukommt. In dieser Sicht steht also das „Pflanzen“ des Apostels nicht als Ziel da, sondern ist nur Anfang. Gewiß ist Paulus Gemeinde- und Kirchengründer, aber daraus folgt nicht, daß er hierin das Ziel gesehen hat; vielmehr ist Kirche und Kirchengründung in einen größeren Zusammenhang hineingestellt, nämlich in das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes (bzw. Christi); Reich Gottes (Christi, des Sohnes) aber ist ein umfassenderer Begriff als der Begriff Kirche, wenn auch die Christen ihr himmlisches Bürgertum als Glieder der Kirche besitzen (vgl. R. SCHACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1961, 211).

Auch aus dem Wort des hl. THOMAS (S. th. I/II, 106, 4 ad 4) kann man nichts über das Ziel der Mission ausmachen; hier ist die Rede vom Fortschritt der Kirche, der sich über die bloße Verkündigung hinaus in der Fundierung der Kirche unter allen Völkern offenbart. Daß damit die Verkündigung auf die Fundierung der Kirche hin tendiert, leugnet niemand; eine ganz andere Frage

ist es, ob damit das eigentliche Ziel der Mission eingefangen ist. Das wäre nur dann der Fall, wenn Kirche und Kirchengründung in sich selbst einen letzten Zweck und Sinn darstellten. Das aber ist offenbar nicht der Fall. Grundsätzlich stellt sich hier die Forderung, daß man nicht mit einem schillernden Begriff der Kirche arbeite, sondern ihn scharf präzisiere. Spricht man von *plantatio Ecclesiae* oder von Kirchengründung, so meint man doch offenbar die irdische, phänomenal sich darstellende Kirche: Kirche als Institution. Damit ist aber die Kirche als Mittel und nicht als Ziel bezeichnet. Freilich wird man immer in Versuchung sein, nicht bei Kirche als Institution stehen zu bleiben, sondern den volleren Begriff Kirche zu substituieren, wie er christologisch, ekklesiologisch und eschatologisch sich uns darbietet. Diesen Schritt tut der Theologe legitim und pflichtgemäß; aber diesen vollen Begriff Kirche darf er dann nicht einfach mehr mit *plantatio* zusammenbringen, sondern er muß sich dann der Ausweitung dieses Begriffes bewußt sein. Kirche in diesem theologisch gefüllten Sinn kann man natürlich als Ziel betrachten: Reich und Herrschaft Gottes.

Je institutioneller also Kirche gefaßt wird, desto mehr kann man mit Grund von der *plantatio Ecclesiae* als Ziel sprechen; je biblischer und heilstheologischer man spricht, desto mehr wird man das Ziel in Bekehrung und Verkündigung sehen. Dagegen wird man die mannigfaltigen Dokumente des kirchlichen Lehramtes anführen, die implizit oder explizit von der *plantatio Ecclesiae* sprechen; aber das ist keine Gegeninstanz, denn in diesen Dokumenten liegt der Nachdruck auf der institutionellen Kirche, ohne daß deshalb ein Gegensatz zwischen Kirche als Institution und Kirche im theologischen Vollsinn entsteht. Vielmehr sind sie aufeinander bezogen wie Mittel und Ziel. Auf der einen Seite wird man also die Gefahr dieses Gegensatzes vermeiden müssen, denn es geht um eine göttliche Institution; auf der andern Seite wird man sich der Gefahr entziehen müssen, daß Mission nur als „Propaganda“ angesehen wird. Institutionelle Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel und Dienerin am Reiche Gottes. Dieser Satz ist ebenso wahr wie der andere, daß die äußere Konstitution der Kirche, auch wenn sie *juris divini* ist, doch nur auf das innere, verborgene Gnadenleben der Kirche hingeordnet ist.

Dem muß noch hinzugefügt werden, daß der Begriff der *plantatio Ecclesiae* bei weitem den Begriff der Verkündigung und des Zeugnisses nicht einholt. Gewiß wird alle Missionsarbeit daraufhinarbeiten, daß die Kirche eingepflanzt werde unter den Völkern (wobei dann all die schweren Probleme und Aufgaben einer genuinen Einpflanzung bestehen bleiben und zu beachten sind); aber selbst wenn es nicht oder noch nicht zu einer Einpflanzung der Kirche kommt, bleiben doch Bekehrung, Verkündigung und Zeugnis in ihrer ganzen originalen Kraft und in ihrem genuinen Wert erhalten. Der einfache, aber durchschlagende Grund dafür liegt in der Tatsache begründet, daß Heil möglich ist ohne *plantatio Ecclesiae*. Aus diesem Grunde ist es auch durchaus zu begrüßen, wenn nichtchristliche Religionen christliche Elemente (leider nur zerstreute Elemente) in sich aufnehmen und sich daran bereichern, obwohl so die Gefahr besteht, daß diese Religionen sich dadurch zugleich in sich verhärten gegen den ausschließlichen Anspruch der christlichen Verkündigung. Nur Gott allein weiß, welche geheime Konvergenzen und wieviel „anonyme“ Christen dadurch entstehen, die auf das Reich Gottes hingeordnet sind. Sicherlich will Gott, daß alle Menschen selig werden. Wollte man daraus folgern: Also will er auch, daß alle Menschen katholisch werden, so müßte man doch genaue Präzisierungen und Sicherungen anbringen, ähnlich wie bei der Frage nach den Gliedern der Kirche (vgl. H. SCHAUF, Zur Frage der Kirchengliedschaft; *Theol. Revue* 1962, 217 ff).

Ferner kann in Verfolgungszeiten von einer *plantatio Ecclesiae* nur noch in beschränktestem Maße die Rede sein; um so mehr springen dann aber Aufgabe und Wert der Verkündigung und des Zeugnisses heraus. Vielleicht ist dann nicht mehr die Rede von Missionsarbeit, sondern allein noch von *Missionsleid*. Das aber ist Mission im eminenten Sinne: *plantaverunt Ecclesiam sanguine suo*.

Aus diesen und andern hier nicht weiter zu erörternden Gründen glauben wir, daß die Position OHMS um das Ziel der Mission nach wie vor ihre guten Grundlagen hat. Zugegeben ist, daß der ekklesiologische Aspekt mehr in die biblische Begründung hätte eingebaut werden sollen. Hier bleibt also noch eine zu lösende Aufgabe.

Schöne Ausführungen macht Verf. über den Plan Gottes, Christi, der Kirche und über die Planung der Missionare (321 ff.); auch hier liegt der Nachdruck auf dem theologischen Aspekt. Solche Ausführungen sind kostbar für die praktischen Missionare, die in ihrem Planen sich gewiß an die jeweiligen Gegebenheiten halten werden; aber es gilt doch auch auf das zu achten, was den Missionaren in der Heilsoffenbarung Gottes schon vorgegeben ist.

Andere problemvolle Ausführungen, die freilich in einem solchen Werke einer definitiven Lösung nicht zugeführt werden können, sondern nurmehr Richtlinien darstellen können und wollen, sind über *Akkommodation*, über *Religionsstifter* und *heidnische Religionen* gemacht (402 ff. 733 ff.). Schließlich sei noch erwähnt die Behandlung von *Toleranz* und *Intoleranz* (744); hierüber heute wertvolles Material in *Pluralismus—Toleranz—Christenheit* (Nürnberg 1961). So könnte man noch andere Themata herausgreifen, ohne den Reichtum zu erschöpfen. Immer scheint uns der Hauptvorzug des Werkes in der jeweiligen theologischen Schau zu bestehen. Das ist das schönste Lob, das wir dieser Arbeit spenden können, womit wir auch das Grundanliegen des Verf. aufnehmen. Auch der missionarische Beruf, mag er noch so ideal erscheinen, ist leicht in Gefahr einer Spezialisierung, die die theologischen Zusammenhänge aus den Augen verliert. Um die Missionare also, denen das Werk gewidmet ist, hat der Verf. das Verdienst, daß er sie, erstens, immer wieder auf die *Theologie* verweist, die eine eigentliche Schau ermöglicht, und daß er, zweitens, die missionarischen Einzelprobleme unter einem größeren Gesichtswinkel zu betrachten lehrt.

Im Interesse der Vollständigkeit dürfen wir nun auch auf einige Punkte hinweisen, die uns weniger befriedigt haben. Zunächst zu einigen *exegetischen* Fragen.

Richtig ist, daß die Evangelien schon Missionsschriften sind (77); hinzu-zufügen wäre, daß die Evangelien manchmal sogar die Worte Jesu daraufhin nüancieren. Das Zitat aus G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 16 beweist ja gerade nicht die These des Verf. über den Missionswillen Jesu, sondern spricht ausdrücklich von der Umgestaltung durch den Evangelisten (249). — *Gen 1* kann nicht als Bezeugung des uranfänglichen Monotheismus noch auch des Universalismus herangezogen werden; nach Ausweis der heutigen Exegese gehört *Gen 1* nicht zu den ältesten Teilen, sondern ist eine Priesterschrift aus dem 6./5. Jh. — Ob die Exegese des Missionsbefehls Jesu in allem den Beifall der heutigen Exegeten findet, dürfte zweifelhaft sein; immerhin kann uns die authentische Interpretation durch den inspirierten Hagiographen genügen. Leider ist ausgerechnet in diesem Haupttext ein häßlicher Druckfehler stehengeblieben (*babtizontes* [431]), der sich später (438) in derselben Weise wiederholt.

Richtig ist auch, daß die Kirche in sich elastisch und jung genug ist, sich allen Völkern in rechter Weise zu akkommodieren (70 f.). Man kann dafür ohne

Schwierigkeit eine ganze Reihe von programmatischen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes aus den Enzykliken anführen. Wie gesagt, *programmatisch* ist alles in Ordnung; *praktisch* bleibt aber doch bestehen, daß die Missionsarbeit ernstlich gelitten hat unter einem überbetonten Zentralismus, der immer in Gefahr ist, eine glatte Gleichung zu machen aus Katholizität und Uniformität. Aber die Dinge scheinen sich nun ja zu bessern (vgl. Concilium Vaticanum II).

Die Ausführungen über die *potentia oboedientialis* (208) genügen nicht; bei den Theologen kommt die *potentia oboedientialis* wenigstens in einem doppelten Sinne vor (vgl. L. MALEVEZ in *Nouvelle Revue Théologique* 1953, 562 ff.). Die vom Verf. nicht erwähnte Auffassung ist, missionarisch gesehen, sicher die bessere. Theologisch gesehen, haben beide Auffassungen ihre Bedeutung, aber unter verschiedenem Aspekt, nämlich je nachdem man den Menschen abstrakt-philosophisch oder konkret-historisch betrachtet. Mission aber gehört zur Heilsgeschichte. Hier hätten wir auch gern etwas gehört über die missionarische Bedeutung der *existentialia supernaturalia*, die uns lehren, nicht so sehr auf die Religionssysteme zu achten, als vielmehr auf die lebendigen, unter diesen Systemen lebenden und diesen Systemen durch ihr lebendiges religiöses Leben entwachsenden Menschen zu achten. Uns scheint ja doch gerade hier ein fundamentaler Unterschied zu liegen zwischen der Religion Jesu Christi und den nichtchristlichen Religionen: Der Christ, je mehr er religiös lebt, wächst um so tiefer hinein in Christus; der Nichtchrist, je mehr und echter er religiös lebt, wächst um so mehr aus seiner Religion heraus, offen für eine explizite oder implizite Begegnung mit Christus (vgl. das Wort von den „anonymen“ Christen). Dieses ist ja auch das Thema in dem andern Hauptwerk unseres Verf. (vgl. *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*).

Bei der alexandrinischen Theologie hätte auf die frühen Kontakte des Christentums mit dem Buddhismus (bzw. Brahmanismus) hingewiesen werden sollen (vgl. ERNST BENZ, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Wiesbaden 1951). Spuren davon haben wir im Gnostizismus, wie Irenäus und Hippolytus bezeugen (vgl. JEAN DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 98; G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, 122). Überhaupt nicht erwähnt wird die Religion des Mani, die doch universal sein will, ja, universalser als das Christentum, und indische Elemente synthetisiert.

Als Christen sind wir optimistisch, was die Bekehrbarkeit der Nichtchristen, auch der Mohammedaner, angeht, wie Verf. schön darlegt (198 ff.), und darin dürfen uns auch die Schwierigkeiten nicht beirren. Aber die Schwierigkeiten bleiben bestehen, sowohl in Bezug auf den Islam als auch auf viele andere Religionen. Die Mißgriffe der Missionare sollen gern zugegeben werden, aber sie erklären die Sache durchaus nicht. Wir meinen, hier müßte man theologisch wohl etwas tiefer gehen. Bezüglich der Juden ist uns die theologische Kategorie der „Aufbewahrung“ an die Hand gegeben (vgl. *Röm* 9—11); bezüglich der Heidenvölker wird man weniger von Aufbewahrung sprechen als von „Stauung“. Was wir meinen, wird sofort klar, wenn wir uns einmal den Fall vergegenwärtigen, daß die nichtchristlichen Völker und Religionen sich ohne Widerstreben sofort dem Christentum in seiner gegenwärtigen, vorwiegend abendländischen Ausformung öffnen würden. Dann würden weder die Völker ihre Eigenart zur Reife bringen (Kultur und Religion fallen bei ihnen noch zusammen) und sie so als kostbares Gut in die Katholizität der Kirche einbringen, noch würde auch die christliche Verkündigung den Zwang empfinden, sich zur wahren Katholizität (*catholicitas qualitativa*) auszuweiten, sondern würde in ihre

gegenwärtige phänomenale Ausformung hinein die Völker und Religionen einfach verschlingen; die Folge wäre Uniformität, aber nicht wahre Katholizität. Nun aber wird manches erst aufgestaut, und vorerst künden nur kleine Rinnale an, daß wir doch Verbindung haben mit diesen Völkern und Religionen. Die Fülle aber erwarten wir, wie und wann Gottes Plan es will. Gewiß ist die Offenbarung Gottes in seinem Wort die Quelle unseres Wissens über den göttlichen Heilsplan; dieses Wissen wird uns aber konkretisiert durch den Lauf der Geschichte.

Unserm Verf. lagen immer zwei Themata am Herzen: die theologische Begründung der Mission von Gott her und die Erfahrungen der nichtchristlichen Religionen. Seine beiden Hauptwerke legen dafür reiches Zeugnis ab. Es geht um den lebendigen Gott und um den lebendigen Menschen. Aber der lebendige Gott ist nicht nur in sich lebendig, sondern er macht auch die Menschen lebendig. Die Menschenseele ist nicht nur eine Substanz, sondern auch „un cri vers Dieu“ (ROUSSELOT; zit. NRTh 1961, 387); sie ist nicht nur Sein, sondern auch ein Prozeß, nicht nur Struktur, sondern auch Rhythmus. Ist das nun alles nur Natur oder zeigen sich hier nicht die sogenannten übernatürlichen Existenziale, die Gott unauflöslich und unabweislich dem Menschen mitgegeben hat? Wie immer man antworten mag, — nur im christlichen Leben kommen sie zur dynamisch-fruchtbaren Harmonie. Hiermit interpretieren wir die Intentionen unseres Verf.; aber wir glauben, daß wir sie recht interpretieren.

P. Maurus Heinrichs *ofm*

#### EX CONTEMPLATIONE LOQUI\*

Der Titel, eine Formulierung des großen Aquinaten, als Losung den Schülern vom Meister mitgegeben (109), umgreift alle hier zusammengestellten Artikel aus 34 Jahren und ordnet sie dem einen Grundanliegen OHMS unter: Es gilt, Ausgang, Weg und Ziel der Mission aus dem richtigen Blickwinkel anzuschauen, zu bedenken und bedenken zu geben. OHM hatte diese Blickrichtung, mochte er Fragen der Missionstheorie, der Missionsmethodik, der Missionsgeschichte oder der Religionswissenschaft aufgreifen. Überall zeigt sich in den einzelnen Aufsätzen, was er in dem einen Artikel, der ihm „am teuersten“ war (S. III), als die „Leidenschaft“ des „Zeugen“ bezeichnet. OHM verlangte von sich und von denen, die in der Mission stehen, „Ergriffene“ (98 ff.) und „Diener“ (302) zu sein. Das gilt auch von denen, die Missionswissenschaft betreiben. Wer Missionswissenschaft treibt, hat es nämlich mit „Glaubenswissenschaft“ zu tun: Er steht auf dem Boden der Offenbarung (15). Alles, was ein Missionswissenschaftler dazu noch kennen muß, sei es Philosophie oder Ethnologie, sollte ihm „sekundäre Disziplin“ (15) bleiben. Mögen sich aus der Kenntnis der Religionen der Völker gewisse notwendige Konsequenzen für die Fragen nach Akkommodation und Assimilation ergeben, so unterstehen sie doch dem Wandel und können morgen überholt sein. Nur das, was morgen nicht überholt sein wird, gibt der Kirche das Recht, die Christusfernen zu christianisieren (19).

OHMS große Sorge war, daß die Theologie nicht mehr genügend missionarisch denkt. Er selbst war ein Mann der „Felderfahrung“, der dauernd in Kontakt

\* OHM, THOMAS: *Ex contemplatione loqui*. Gesammelte Aufsätze (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 25). Aschendorff/Münster 1961, 468 S., Glm. DM 48.—

mit der Missionsarbeit und mit der missionarischen Wirklichkeit gestanden hat. Persönlich hat er auf seinen Reisen, vor allem in Afrika und Asien, sich umgehört, sich von den Menschen draußen erzählen lassen und sie gefragt. Immer war er auf der Suche nach Neuem, und doch in keiner Weise ein Umstürzler. Er hatte Achtung vor dem Fremden und beachtete mit Ehrfurcht alles Echte, er spürte heraus, wo Lebendiges und Warmes war. Weil er ein Ergriffener war und nicht nur „Professor“, darum fand er Zugang zu Musischem und wußte auch die Imponderabilien des menschlichen Lebens zu schätzen (vgl. die Artikel „Vom Apostolat des menschlichen Angesichts“ S. 174 ff.: „Die Gebetsgebärde des Gehens“, 376 ff.; vgl. 386 ff., 401 ff.; 240 ff.; die Worte über das „Spiel“ 294; 349 u. a.).

Dennoch ist sein Ausgangspunkt im Nachdenken über missionswissenschaftliche Fragen seit seiner Dissertation immer Thomas von Aquin geblieben (vgl. die Aufsätze „Akkommodation und Assimilation in der Heidenmission nach Thomas von Aquin“, 112 ff.; „Thomas von Aquin und die Heiden- und Muhammedanermission“, 81 ff.). Von ihm her gewann er die Hochschätzung der Richtigkeit und die Verpflichtung der objektiven Wahrheit und methodischen Sauberkeit. Von hierher erklärt sich seine Vorliebe für „Missionstheorie“ (10 ff.). Auf diesem thomistischen Hintergrund nur läßt sich sein ganzes Fragen verstehen. OHM war ein Lehrer, der wirklich fragen und zum Fragen anregen konnte. Häufig hat er die Fragen nicht beantwortet, weil er sie in seiner Zeit auch nicht beantworten konnte. Einiges ist mittlerweile weitergearbeitet worden. Die Hauptfragen freilich, die er immer wieder stellte und auf die er auch in den vorliegenden Aufsätzen immer wieder zurückkommt, vor allem im Zusammenhang der Forderung, daß das geistige Erbe der Völker und Religionen aufgenommen werden müßte in die westliche Glaubenserfahrung und reflektierende Erkenntnis, werden auch in den nächsten Jahrzehnten weder eine theoretische Antwort noch eine praktische Lösung erfahren. Entscheidend aber ist, daß THOMAS OHM richtig zu fragen verstand und daß er in seiner Fragestellung auch nach Jahrzehnten noch aktuell geblieben ist. Das macht das vorliegende Buch mit den Aufsätzen auch aus früheren Jahren interessant und reizvoll. Die Tugend des Maßes (108), die ihm aus der Beschäftigung mit der scholastischen Theologie wertvoll wurde, zusammen mit einer natürlichen und denkerischen Offenheit, und dies alles eingeschmolzen in eine verhaltene Glut des Geistlichen, befähigt ihn, ganz aktuelle Probleme der missionarischen Wirklichkeit mit offener Kritik anzugehen. So richtet er sich z. B. in dem Aufsatz „Bin ich nicht ein Apostel?“, 70 ff., gegen die Gleichschaltung und den zentralistischen Dirigismus (76); in „Begeisterung und Mission“ (98 ff.) gegen die Lenkungsideologie und das Erlahmen der missionarischen Initiative (104). Im Aufsatz „Die katholische Weltmission gestern und heute“ (298 ff.) verdeutlicht er, daß Bemühungen um Schule und soziale Wohlfahrt nicht unbedingt zu einer „neuen Existenz“ verhelfen (304), könnten sie doch aus einer falschen Rücksicht auf die Völker und „weniger aus Rücksichten auf Christus und sein Werk“ geschehen (159). Bezeichnend für echtes „Maßhalten“, das Altes bewahren kann, ohne dabei zu archaisieren, und neue Lösungen sucht, ohne zu revolutionieren, scheint mir eine kleine Bemerkung auf S. 288 A 38 (im Aufsatz „Gemeinschaft und Mission in Afrika“) zu sein, die Abstand davon nimmt, um jeden Preis ein katholisches Prinzip durchzusetzen: „Die Verhältnisse sind oft so schwierig, daß man meinen möchte, es sei das beste, die betreffenden Polygamisten der Barmherzigkeit Gottes zu überlassen“.

Man wird freilich hier und da andere Akzente setzen wollen. Der Beitrag: „Die Unterweisung und Aussendung der Apostel nach Apg 1,3-8“ (46–55) war 1937 ein Vorstoß, heute könnte nach den Arbeiten von J. JEREMIAS, A. VÖGTLE und N. BROX Gültigeres dazu gesagt werden (S. 51 wäre nach dem von N. BROX erarbeiteten Zeugenbegriff des Lukas zu korrigieren und zu ergänzen).

Wenn auch Mt 28 (S. 52) im gleichen Artikel ebenfalls ohne traditions-geschichtliche Untersuchung und ohne Schichtenforschung behandelt wurde, so ist doch der Exeget immer wieder erstaunt, mit welcher Beharrlichkeit OHM auf biblische Grundlagen zurückgeht.

Er weiß um die Schmalheit und Schwere des Christusweges und kennt die Neuheit und Andersartigkeit der Christusbotschaft („Von der Berufung und dem Beruf des Missionars“, 63 ff. (66). Er weiß um das Ärgernis des Kreuzes, das jeder Adaptation widersteht („Neuer Wein in neuen Schläuchen“, 150 ff.: 161), wie er ebenso mit Sorge vollzogene Adaptationen beobachtet, die zu Lasten menschlicher Verkündiger gehen (Minimalismus unserer Forderungen, Übermaß des Entgegenkommens; 171).

OHMs Frage nach einer Unterscheidung zwischen Heidenpredigt im Unterschied zur Katechese und Verkündigung an bereits Bekehrte, wird allerdings nach der lukanischen Apostelgeschichte nicht herauszuarbeiten sein — und daher auch von dort her nicht gelöst werden können.

Sicher ist nur eines, was wir der Verkündigungsweise der lukanischen Kirche entnehmen können, jedoch auch der paulinischen (*Gal Rö 1 Kor*), daß die Heiden-gemeinde ausführlich mit dem Alten Testament vertraut gemacht wurde, so sehr, daß man sich heute nicht mehr darüber klar werden kann, ob denn die Empfänger des Galaterbriefes oder des Römerbriefes bekehrte Juden oder Heidenchristen sind. Nach dem Verständnis des Urchristentums wenigstens kann das AT in der missionarischen Grundunterweisung nicht durch allgemeine Philosophie wie z. B. die vorgeschlagene Vedanta ersetzt werden (Vgl. 139. 164).

Bezeichnend ist auch, wie OHM auf den *oikia*-Gottesdienst hinweist (49) und damit wesentlich zurückgreift auf urchristliche Verhältnisse, die aus antiker Sitte und christlichem Kult erwachsen sind, oder wie er ganz ergriffen vom Ergriffensein des Christen (100 ff.) spricht, freilich ohne das Ergriffensein als charismatisch-pneumatisches Phänomen wirklich in den Blick zu bekommen. Es fehlt in diesem Aufsatz auffälligerweise jede Bezugnahme auf *1 Kor 14*. Das mag damit zusammenhängen, daß im katholischen Missionsbereich dieses innerkirchliche Phänomen kaum noch beachtet wurde, jedenfalls nicht als wesentlich angesehen worden ist. Es fehlt zwar nicht an leisen Andeutungen eschatologischer Fragen, aber es ist doch bezeichnend für die vergangenen Jahrzehnte, daß Mission vornehmlich einseitig als *plantatio ecclesiae* formuliert und jedenfalls in diesem Sammelband der enge Zusammenhang zur Jesusbotschaft sowohl kerygmatisch wie praktisch zu wenig in die seelsorglichen und theologischen Bemühungen hineinwirkt.

Trotz allem weiß OHM die für alle Zeiten gültige Wahrheit: „Mission hat wesentlich mit Christus zu tun“ (51). Und darum braucht sie „offene Verkündigung“ (155). Ohne seinen Ausgangspunkt Thomas zu verlassen, ihn vielmehr als Brücke beschreitend, versucht OHM in echt theologischer Weise die vielschichtige Wirklichkeit der Welt und des Göttlichen in der Welt zu erhellen. Er geht dabei die Wege des Intellekts, ohne die Erfahrung der *raison du coeur* (146) zu vergessen. Er ahnt selber, daß auch für die Probleme der Adaptation, der Transformierung der in die Krisis geratenen Vorstellungen und Strukturen

des Lehrens und Denkens letzten Endes das Neue Testament Wesentliches zu sagen hat. Ist doch das Neue Testament nahezu ein Modellfall, wie mit fremden Vokabeln und fremden Vorstellungen und Denkmöglichkeiten die Christusbotschaft ausgelegt wurde. Es geschah durch Ausscheidung und Verwandlung, durch Einschmelzung und Sichtung zeitgenössischer Aussagemöglichkeiten. Wie jedoch rabbinische Lehre, gnostisches Denken, die Erfahrungen hellenistischer Mysterienkulte und die Lebensweisheit der diatriben Philosophie adaptiert und transformiert wurden, darüber liegt bis heute in der Exegese keine gesamte systematische Untersuchung vor.

Dillingen (2. 1. 1963)

Engelbert Neuhausler

## KLEINE BILANZ DER MISSION

Zu einem neuen Buch von A. Freitag<sup>1</sup>

Ein Werk wie das vorliegende — aus der Feder eines verdienten Missionswissenschaftlers — zu besprechen, bringt den Rezensenten in arge Verlegenheit. Es kann sich nicht darum handeln, über persönliche Leistungen zu befinden; andererseits gelingt die Trennung von Person und Sache nur relativ selten. In diesem Dilemma müssen wir es bei der Versicherung belassen, daß es uns im folgenden nur um die „Sache“ zu tun ist, der ein Höchstmaß von „Sachlichkeit“ und Wahrhaftigkeit allerdings angemessen sein dürfte. Die subjektive Redlichkeit des Autors steht für uns außer Frage (vgl. das Vorwort FREITAGS, 19 f.).

Die J. Schmidlin gewidmete Schrift des Schmidlin-Schülers A. FREITAG behandelt im 1. Teil den „Missionsbegriff“ (21—67), im 2. Teil die Missionswissenschaft (69—133). Im ersten Teil schildert FREITAG zunächst in historisch-referierender Weise jenen Befund, den er selbst zu Recht als „die ganze Verworrenheit des Missionsbegriffs“ (57) bezeichnet. Es werden also die bekannten Theorien SCHMIDLINS, P. CHARLES', LOFFELDS u. a. eingehend beschrieben. FREITAG selbst scheint die Mitte einhalten zu wollen, indem er sowohl die Heilssorge und die Bekehrung wie die allgemeine bzw. lokal-partikuläre Kirchengründung in den Missionsbegriff einbezieht (vgl. 58, 65). Mit DE LUBAC, JOURNET u. a. sieht Vf. in der Liebe Gottes zu den Menschen das entscheidende Missionsmotiv.

Man darf sagen, daß die Intention der Ausführungen im allgemeinen positiv zu werten ist; denn es geht FREITAG um eine würdigere, heiligere, von profanen Nebenzwecken befreite, ganz der göttlichen Sendung gehorchende Mission. Dennoch bleiben im einzelnen zahlreiche Fragen offen. Bei der Untersuchung biblischer Texte über die Mission (vgl. 61 f.) bleibt die exegetische Forschung faktisch unberücksichtigt. Das 1925 bereits in 2. Auflage erschienene Werk von M. MEINERTZ: *Jesus und die Heidenmission*, das seine Verdienste hat, kann heute nicht mehr als „Standardwerk“ (so z. B. 62, 90, 98) gelten, in dem der Missionsbefehl Jesu „als absolut authentisch erwiesen“ sei (62). Neuere exegetische Untersuchungen wie etwa die von J. JEREMIAS (*Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1956), H. SCHLIER (*Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg<sup>2</sup> 1958, 90—106) und D. BOSCH (*Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, Zürich 1959) werden

<sup>1</sup> A. FREITAG, *Mission und Missionswissenschaft*, (Steyler Missionsschriftenreihe, hrsg. v. A. Freitag, Nr. 4) Kaldenkirchen 1962, 136 S.

nicht genannt. — Es ist nicht einzusehen, warum man P. Charles nicht darin zustimmen sollte, daß es durchaus Sinn hat zu fragen, warum denn eigentlich ein Missionsbefehl vorliegt (vgl. 61 f.). Diese Frage muß theologisch unter allen Umständen gestellt werden — und sie muß heute sehr wahrscheinlich anders beantwortet werden als noch vor 30—50 Jahren. Dies hängt zusammen mit der zunehmenden Erkenntnis dessen, was man heute in der Exegese als „präsen-tische Eschatologie“ bezeichnet (vgl. katholischerseits etwa die Arbeiten von KUSS, NEUHÄUSLER, SCHMID, SCHNACKENBURG, SCHÜRMAN, VÖGTLE u.a.); was darunter zu verstehen ist, kann und muß im Rahmen dieser Miszelle nicht erneut entfaltet werden. Jedenfalls erledigt sich von hier aus die z. T. sophistische, disjunktive Gegenüberstellung der bisherigen Theorien, bei deren Studium man immer mehr den Verdacht gewinnen kann, es handle sich um einen Streit um Worte. Leider hat dieser Streit einen höchst makabren Charakter; denn es muß traurig und nachdenklich stimmen, daß trotz des heute so immens großen Missionsapparats und Missionsbetriebs die Frage nach dem Missionsbegriff und dem Missionsziel nach wie vor in einer so wenig überzeugenden Weise abgehandelt wird. Daran ist natürlich nicht A. FREITAG schuld, der ja die Probleme empfindet, sondern in erster Linie wohl jene, die nicht aus den theologischen Quellen denken, sondern lediglich auf Dokumente zurückgreifen, die ihrerseits „zweite und dritte Hand“ darstellen und auch gar keine theologischen Festlegungen geben wollen. FREITAG sagt erfreulicherweise ganz offen, kirchliche Dokumente seien „eben keine wissenschaftlichen Argumente“ (46).

Man könnte noch zahlreiche andere Probleme aufnehmen; ich darf aus dem 1. Teil des Buches nur noch einige herausgreifen: Ist es dogmatisch-theologisch vertretbar zu erklären, das Ziel der Mission (und damit also die Intention Gottes selbst) bestehe darin, die Welt innergeschichtlich, d. h. vor dem „Ende“ total zu verchristlichen bzw. zu verkirchlichen? Ist es theologisch legitim, wie FREITAG zur „Verchristlichung der gesamten internationalen Umwelt“ (49) aufzurufen? (Spricht hier nicht die soeben veröffentlichte Enzyklika Papst JOHANNES' XXIII. *Pacem in terris* eine andere Sprache?) Ist es richtig, daß der „Bau der Universalkirche“ mittels der Massenmedien Funk, Television, Film, Presse derart gefördert werden kann, daß ebendiese Massenmedien selbst die Vermittlung des Wortes Gottes übernehmen können? (50) Ist es nicht vielmehr so, daß das „zweischneidige Schwert“ nur dann trifft, wenn sich personale Beziehung ereignet, und daß es schon abgestumpft ist, wo mir „Wort Gottes“ nur auf anonyme Weise vermittelt wird? Wir können hier wiederum die eigene Position nicht ausführlich genug begründen und vertreten. Lese man auch in missionswissenschaftlichen Kreisen z. B. die Schriften von KARL RAHNER SJ (insbesondere sei hingewiesen auf zwei wichtige neue Abhandlungen „Weltgeschichte und Heilsgeschichte“ (115—135) und „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ (136—158) in: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962), so würde man in vielem behutsamer, differenzierter und sachlicher urteilen.

Im zweiten Teil des Buches schildert FREITAG zunächst terminologische und methodologische Probleme der noch jungen Missionswissenschaft (69—88). Die Auffassungen von B. Biermann, Köster, Mulders, Ohm, Schmidlin, Seumois u.a. sowie die des Vf. selbst werden in kurzen Zügen dargestellt. Was auf S. 87 f. als „Grundschemata“ einer Einteilung der Missionswissenschaft vorgeschlagen wird, hat gegenüber anderen Gliederungen m. E. keine besonderen Vorteile. Es ist z. B. nicht einzusehen, was in dem Punkt I A „Begründende Missionslehre“ mit „Theologie und Mission“ im

Unterschied zu „Bibel und Mission“, „Patristik und Mission“ und „Dogmatische Missionsbegründung“ gemeint sein soll.

Weiterhin beschreibt FREITAG die Geschichte der Missionswissenschaft (88—93); dabei wird Bekanntes wiederholt, bisweilen auch aus dem Nähkästchen erzählt (90). Die Ausführungen über „Wert und Nutzen der Missionswissenschaft“ (94—105) sind recht lesens- und beherzigenswert, aber nicht ohne größte Probleme, die mit der Bestimmung des Missionsziels, letzten Endes aber mit dem Verständnis des Wesens der Kirche und des Glaubens überhaupt und speziell mit der Beurteilung des Menschlichen, ja, der geschichtlich-politischen Anstrengungen der Menschheit zusammenhängen. Wenn man z. B. weiß, was M.-D. CHENU über die Theologie der Arbeit, was H. U. VON BALTHASAR und K. RAHNER über die Theologie der Geschichte lehren, dann kann man sich bei einem Satz wie dem folgenden (der übrigens auch sprachlich unschön und ungenau ist) nur noch händeringend fragen „Missio — quo vadis?“; jener als Beispiel anzuführende Satz lautet also: „Vor allem soll die Mission das Familienleben retten, für die Hebung der Frauenwelt im christlichen Sinne wirken, die Völker vor dem Nihilismus und Bolschewismus bewahren. Die sehr aktiven Bestrebungen von den Internationalen Organisationen der UNO, besonders der UNESCO, können ohne große soziale Hilfe seitens der Missionen für diese leicht Gefahr bringen, ihren Einfluß auf die unentwickelten Völker — und das sind alle Missionsvölker — zu verlieren, obschon gerade sie es sind, die jahrhundertlang die ungeheuren Dienste sozialer und karitativer Art allen Völkern geboten haben.“ (101).

In einem *Exkurs* erörtert FREITAG ferner das Studium der Missionswissenschaft (105—108); er berichtet vorwiegend aufgrund seiner Erfahrungen und Praxis. Sodann schließt sich ein guter, materialreicher Abschnitt über die „Ausstrahlung der katholischen Missionswissenschaft innerhalb und außerhalb Deutschlands“ an (108—120). Es ist ohne Zweifel imponierend zu sehen, welche großen Aufschwung die Missionswissenschaft in den letzten fünfzig Jahren vornehmlich in Europa und Nordamerika genommen hat. Die statistische Übersicht, die FREITAG vorlegt, klingt sehr ermutigend, allerdings bleibt entscheidend, was wirklich theologisch-wissenschaftlich geleistet wird. Dies scheint in keinem guten Verhältnis zu der Zahl der Institute, Lehrstühle etc. zu stehen. Durch einen Blick in die Literatur kann man sich davon überzeugen. So wichtig und berechtigt die Missionswissenschaft innerhalb der theologischen Disziplinen ist, sie bleibt in starkem Maße gegenüber den älteren Disziplinen wie z. B. Dogmatik, Exegese, Kirchengeschichte u. a. doch immer die *nehmende* (und nur in geringerem Maße die *gebende*), so daß also der Missionswissenschaftler notwendigerweise vieles aus zweiter und dritter Hand haben wird; damit ist dann freilich die große Gefahr gegeben, daß das Niveau der Missionswissenschaft abfällt, wenn man nicht versucht, in den übrigen Disziplinen jeweils auf dem neuesten Stand zu bleiben. Das bringt die Missionswissenschaft in eine sehr schwer zu bewältigende Situation. Jedenfalls aber sollte man sich über diese Situation im klaren sein, um fruchtbare Arbeit leisten zu können. Auch in der Missionswissenschaft kann man Sachkenntnis und Methodik nicht durch Idealismus ersetzen, so sehr das paulinische „Im Geiste Kochen“ zu wünschen ist.

FREITAG bringt abschließend noch einen zweiten *Exkurs*: „Die Auseinandersetzung des Christentums mit den heidnischen Religionen“ (120—133). So sehr in dogmatischer Hinsicht auch hier die meisten Fragen nicht erwähnt bzw. nicht gründlich und kritisch genug bedacht sind, so gehört andererseits doch gerade dieser Abschnitt zum Besten des Buches, denn FREITAG bietet hier u. a. eine

stattliche Aufstellung von Theologen, die sich mit den Religionen befaßten insbesondere von solchen, die das Gespräch mit dem Islam aufnahmen (vgl. 122—125). Sachlich möchte ich in diesem Zusammenhang nur das Problem aufwerfen<sup>2</sup>, inwieweit die Verkündigung des Evangeliums die „Beseitigung“ der Religionen intendiert und möglicherweise realisieren wird. Es scheint mir fraglich, ob FREITAG dieses Problem mit den folgenden Ausführungen zutreffend erfaßt: „Ohne Zweifel ist die universale Ausrichtung der Botschaft Christi, der Frohbotschaft des Evangeliums, der Zeugenschaft von Gott und Christus, das ureigenste Element der Mission. Aber dazu gehört doch als erste logische Phase die Beseitigung des Un- und Aberglaubens der heidnischen Religionsanschauungen. Die Missionare haben schon seit Jahrhunderten in den Ländern des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus, Schintoismus und des Islams sowie der animistisch-fetischistischen Heidenwelt daran gearbeitet. Sie stehen aber immer noch am Anfang dieser ungeheuren Aufgabe und haben den Riesenblock dieser Religionen nicht im mindesten erschüttern können. Im ganzen waren die Missionare wohl auch für ihre ungeheure Aufgabe nicht hinreichend vorgebildet; und sie sind es auch heute noch nicht.“ (126) Im einzelnen auf die Probleme und Unstimmigkeiten dieses Abschnittes einzugehen, ist hier nicht möglich, da dies die Darlegung der Prinzipien einer dogmatisch geforderten Theologie der Religionen sowie die Erörterung anderer exegetischer und dogmatischer Grundfragen notwendig machen würde.

Einige formale Mängel des Buches seien noch verzeichnet: Statt H. BENZ muß es E. BENZ heißen (129, 134); dessen wichtigste Schrift zur Sache wird nicht genannt (E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden 1960). — Wenn schon die Angabe der Ordenszugehörigkeit bei Autoren nicht fehlen soll (sie ist ja innerhalb der Missionswissenschaft bisweilen aufschlußreich!), so wirkt es doch störend, wenn sie stets wiederholt wird (vgl. bes. 41, 44, 55, 73, 75, 92 f., 112 u. ö.). — Weltpriester und Laien gibt es offensichtlich innerhalb der Missionswissenschaft so gut wie überhaupt nicht; die Laien unter „Missionshilfspersonal“ zu subsumieren (132), klingt heutzutage — glücklicherweise! — schlecht. — In der wissenschaftlichen Literatur werden im allgemeinen Titel wie Prof., Dr., Msgr. nicht, jedenfalls aber nicht ständig aufs Neue erwähnt. — S. 81 spricht FREITAG ungeniert von dem „gegenwärtigen Missionsbetrieb“. — S. 122 begegnet wieder Origines statt Origenes; „übernatürlicher Gnadenfaktor“ und „Reichgottesarbeiter“ sind keine theologisch tragbaren Termini (65); S. 45 wird das Axiom: „Extra Ecclesiam salus non est“ dogmatisch falsch interpretiert (vgl. das Schreiben des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston vom 8. 8. 1949; jetzt bei Denzinger<sup>32</sup> 3866—3873); die Ausdrücke „Volksgenossen“ (40) und „völkisch“ (45) sollten vermieden werden; der „Abgang Prof. Ohms OSB“ (109) ist mindestens sprachlich schlecht; S. 92 heißt es, von A. FREITAG SVD sei ein Werk: *Mission und Missionswissenschaft* „im Erscheinen“ — ein Kuriosum, wenn man das Buch in der Hand hat! Das Werk TH. OHMS: *Machet zu Jüngern alle Völker* ist keine Sammlung von Monographien (93), sondern ein systematisches Werk, an dem OHM jahrelang geduldig gearbeitet hat (vielleicht liegt eine Verwechslung mit OHMS Sammelband: *Ex contemplatione loqui*, Münster 1961, vor); S. 93 sagt FREITAG von seinem Buch: *Die neue Missionäre*, es setze bestimmte Probleme „markant ins Licht“; was ist S. 50 mit „Seele der

<sup>2</sup> Ich hoffe, in absehbarer Zeit eine Untersuchung über die Probleme einer „Theologie der Religionen“ (oder „Religionstheologie“) vorlegen zu können.

Kirche“ gemeint? — Die orthographischen Fehler habe ich nicht notiert.

Nach dem Studium dieses Buches ist man versucht, an einige Formulierungen Nietzsches zu denken. — Darf die Missionswissenschaft so tun, als gebe es jene durchgreifenden geistig-existentialen Veränderungen nicht, die mit den Namen „Aufklärung“, „Neuzeit“, „Moderne“ angezeigt sind? Oder ist schlechterdings vom Übel, was vom 16. bis zum 20. Jahrhundert geschah? Müssen die Christen nicht das Evangelium in einer Gegenwart verkünden, die nicht mehr von Platon, Aristoteles, Plotin, Konfutse, Laotse, Sankara u. a. geprägt ist, sondern eher von Kant, Marx, Comte, Nietzsche, Freud, Sartre? Jeder, der noch glaubt und dem noch daran gelegen ist, daß das εὐαγγέλιον durch die Kirche glaubwürdig repräsentiert und verkündigt wird, blickt heute mit großer Sorge auf das, was wir „Mission“ nennen.

H. R. Schlette

## CHRONIK

1962

8. 9. Rotchinesische Truppen verletzten erstmals bei Dhola im Nefagebiet die Grenze Indiens.
20. 9. Wahl der verfassungsgebenden Versammlung in Algerien.
- 26./27. 9. Die Monarchie im Jemen wird durch einen Staatsstreich gestürzt.
8. 10. Algerien wird in die UN aufgenommen.
9. 10. Uganda wird unabhängiger Staat.
11. 10. Das *Zweite vatikanische Konzil* wird feierlich eröffnet.
20. 10. Beginn der rotchinesischen Großoffensive in Nordost-Indien.
28. 10. CHRUSCHTSCHOW befiehlt den Abbau der Raketenbasen auf Kuba.
9. 11. Südvietnam bricht die diplomatischen Beziehungen mit Laos ab.
12. 11. In Zululand/Südafrika wird die Apostolische Präfektur *Ingwavuma* neu errichtet und den Serviten anvertraut. In Nigeria wird das Bistum *Enugu* neu errichtet und dem einheimischen Weltklerus übergeben.
22. 11. Waffenstillstand zwischen Indien und Rotchina.
30. 11. U THANT wird zum Generalsekretär der UN gewählt. Schlußabstimmung und Annahme des ersten Kapitels über die Liturgiereform auf dem 2. *Vatikanischen Konzil*.
7. 12. Letzte Konzilskongregation der ersten Sitzung des 2. *Vatikanischen Konzils*.
8. 12. Aufstand in Brunei/Nordborneo.
18. 12. Portugal billigt die Sendung von UN-Beobachtern nach Angola und Mozambique.
27. 12. In Südafrika wird die Apostolische Präfektur *Louis Trichardt* neu errichtet und den Herz-Jesu-Missionaren anvertraut.
29. 12. UN-Truppen besetzen Elisabethville in Katanga/Kongo.

1963

13. 1. Ermordung des Präsidenten von Togo SILVANO OLYMPIO.
18. 1. Die Apostolische Präfektur *Oyo* in Nigeria wird Bistum. In Kamerun wird das Bistum *Sangmelima* neu errichtet und dem afrikanischen Weltklerus anvertraut.
21. 1. Einmarsch der UN-Truppen in Kolwezi. Die abtrünnige Provinz Katanga kehrt in die Einheit des Kongo zurück.
1. 2. Njassaland erhält die innere Selbstregierung. HASTINGS BANDA wird Ministerpräsident.

8. 2. Staatsstreich im Irak. KASSEM wird erschossen.
11. 2. Die Apostolische Delegatur in Léopoldville/Kongo wird Nuntiatur für Burundi.
16. 2. Die Apostolische Delegatur in Léopoldville wird auch für Kongo zum Rang einer Nuntiatur erhoben, bleibt aber Delegatur für Rwanda.
1. 3. Arusha in Tanganjika wird Bistum und den Spiritanern unterstellt.  
Die Apostolische Präfektur *Wankie* in Südrhodesien wird Bistum.  
Auf Taiwan-Formosa wird die Apostolische Präfektur *Hwalien* zum Bistum erhoben.  
In Laos wird das Apostolische Vikariat *Luang Prabang* neu errichtet und den Oblaten anvertraut.  
In Nigeria wird das Bistum *Ikot Ekpene* neu errichtet und dem afrikanischen Weltklerus unterstellt.
8. 3. Staatsstreich in Syrien.
4. 4. Neue Feuergefechte zwischen Neutralisten und Prokommunisten in Laos.
5. 4. Errichtung des Bistums *Abomey* in Dahomey. Es wird dem afrikanischen Weltklerus anvertraut.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

## MITTEILUNGEN

### VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

*Promotion:* In der Kath.-Theol. Fakultät promovierte P. Kurt Piskaty SVD zum *Dr. theol.* Seine Dissertation behandelte „Die katholische Missionschule in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien). Ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit“.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

MÖLLERS, HEINRICH, SVD: *Die Mission in dogmatischer Sicht* (Steyler Missionsschriftenreihe, 5) Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1961, 72 Seiten.

Der Herausgeber der „Steyler Missionsschriftenreihe“, P. Dr. A. Freitag, hat in dem vorliegenden Büchlein nicht nur die Aufgliederung in Teilabschnitte vorgenommen und ihm neuere Buch- und Artikelliteratur angefügt, sondern er bezeichnet es im Vorwort auch als „hochspekulative Auseinandersetzung“ und als „tiefgründig“. Allerdings fragt man sich verwundert, warum er dann (28) den von ihm gelobten Verfasser, statt ihn stillschweigend zu korrigieren, bloßstellen muß! Wäre das Büchlein weniger aufdringlich gelobt worden, hätte man ihm einen besseren Dienst erwiesen. Denn das Buch ist im Grunde kein wissenschaftliches Werk; es ist an Missionare gerichtet, die sich über ihre Tätigkeit, über Inhalt und Ziel der Mission, über ihre Träger, ihr Motiv, ihre Probleme (z. B. die Akkommodation) Gedanken machen. Nur so erklären sich die oft sekundären Zitate (GRENDL [51]); ist wirklich der Missionsgedanke der „Idealismus

des Christentums“?; [30] POTT, wo die Formulierung: „an alle und alles das Evangelium heranzutragen“ nicht gerade überwältigend ist.).

Der kritische Leser muß einiges am Buch vermissen, wenn es zugegebenermaßen (9) auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Geht es an, das AT ganz auszusparen? Der Vf. legt den Hauptakzent auf die paulinische Sicht der Mission, gerade Paulus jedoch ist nicht ohne das Denkbild verständlich, das er als Glied des alten Gottesvolkes mitherübergangen hat. Stimmt es im strengen Sinne, daß die Basileia Gottes „die sichtbare Gottesfamilie auf Erden, die Kirche“ ist (25)? Wenn schon Laotse und andre „Pädagogen zu Christus“ genannt werden, warum dann nicht auch und in erster Linie das AT (64)? Es ließen sich noch manche Fragen erheben. Daß der Verfasser jedoch auf seine Weise und mit den Mitteln seiner Erkenntnisse ehrlich versucht, die Fülle der Probleme und Gefahren aufzuzeigen, und zustimmt, daß alle Missionsarbeit theozentrisch (christozentrisch) verstanden werden sollte, darf hier nicht unterschlagen werden.

Münster

H. Rusche

O'NEILL, TIM, MSC: *And we, the People*. Ten years with the primitive tribes of New Guinea. Geoffrey Chapman/London and Sacred Heart College/Cork, Ireland 1961, 248 Seiten, 9 Photos, 2 Karten.

Der Autor, Priester der irischen Provinz der Missionare vom hlst. Herzen Jesu, arbeitete unter den primitiven Stämmen der Südküste Neubritanniens und wurde später abberufen zu einer Missionsneugründung in der Diözese Port Elizabeth (Südafrika). Zum Titel seines Buches wählte er die Selbstbezeichnung des M e n g e n - Volkes *Ra Meinge*, d. h. „Wir, die (wahren) Menschen“. Wie zu erwarten ist, befaßt sich Verf. vornehmlich mit der Darstellung missionsrischer Probleme, und zwar mit einem goldigen Humor und psychologischer Tiefe, die die Lektüre zu einem wirklichen Genuß machen. Aber darüber hinaus bietet er auch den Ethnologen ein durchaus neues Forschungsmaterial, das sich nicht nur auf die genannten Uferbewohner, sondern auch auf die noch unbekannteren Bergstämme der *Mamusi*, *Kol* und *Sui* erstreckt.

Abweichend vom gewohnten Stil so mancher Missionsliteratur, stellt O'NEILL gleich im Vorwort fest, daß er keine Abenteuer und Sensationen zu bieten hat: „Nie sah ich Giftpfeile durch das Sonnenlicht schwirren, nie hörte ich den bluterstarrten Kriegsschrei der Kämpfer ... Hier im Dschungel werdet ihr nur den ganz schlichten und praktischen Menschen finden, den vollkommenen Durchschnittsmenschen, den Mann von der Straße, den Mann im Dschungel“ (XI). Mit gewinnender Bescheidenheit spricht er von sich selbst: „Mehr als tausend Meilen bin ich durch das Urwaldgebiet von Gottes primitivsten Menschenkindern gewandert und bin doch darüber erstaunt, wie wenig ich noch von Land und Leuten weiß“ (XII). Solche und ähnliche Zeugnisse vermitteln seiner Darstellung von vornherein den Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Um die ganze, vornehme Grundhaltung dieses Pioniers aufzuzeigen, möge eins seiner Worte, das er selbst gegen Schluß seines Buches spricht, gleich an den Anfang dieser Besprechung gerückt werden: „Ihr werdet mich fragen, wie ich mich inmitten dieser sonderbaren Menschen gefühlt habe. Meine Antwort, die natürlich einer Voreingenommenheit nicht entbehrt, lautet: Ich habe sie sehr lieb!“ (240).

Unter dieser Voraussetzung versucht er, uns diese Naturkinder durch Vergleiche näherzubringen: „Die europäische Zivilisation zielt in der Hauptsache darauf ab, das Leben leichter zu machen; die Lebensform Neuguineas hat sich dagegen immer darin erschöpft, das Leben möglich zu machen ... Es ist ein

immerwährenden Kampf gegen die Naturgewalten zum Zweck des simplen Überlebens und nicht um bezahlte Urlaubstage“ (37, 39). „Der Naturmensch lebt ganz aus der Vergangenheit, um seine Gegenwart danach zu formen, während der Mensch des Fortschritts die Gegenwart gebraucht, um daraus seine Zukunft zu gestalten“ (29). Aber gerade diese verschiedenartige Einstellung des Naturmenschen bietet dem Missionar bei seiner Begegnung mit ihm einen Vorteil, den andere Europäer kaum jemals aufholen können: Er trifft sich mit dem Eingeborenen auf einer gemeinsamen Plattform, dem *Religiösen*. Er findet da die Kenntnis des aus der Vorzeit überlieferten und im Stammesgesetz verankerten Naturrechtes vor, den Dekalog und die damit verbundene göttliche Sanktion. Dieses heilige Wissen bringt den Naturmenschen viel leichter dazu, den Christenglauben anzunehmen, als irgendeine andere Sache, die der Weiße ihm anbietet (31).

Daß es dabei um wirklich gemeinsame Interessen geht, beweist auch die altüberkommene Gottesidee der Mengen (und Mamusi): *Nutu*, der Unerschaffene, gilt ihnen als Schöpfer und Herr aller Dinge, auch der Stammeltern, denen er eine unsterbliche Seele (*kanu*) gab, die beim Tode wieder zu ihrem Ursprung zurückkehrt. *Nutu* ist wesentlich gut, weshalb die Menschen seinen Namen anrufen, ihn heilig halten, ihm ihre Neugeborenen darbringen, daß er sie segne usw. Das Böse in der Welt wird einem verderblichen Prinzip (*saia*) zugeschrieben, das von Anbeginn als Widerpart des Höchsten auftritt und alle physischen und moralischen Übel verschuldet. Darüber hinaus betätigen sich auch noch gute und böse Geister (*Porekanu*, bzw. *Sanauga*), die der Autor mit den *Laprechaun* und *Banchee* seiner irischen Heimat vergleicht (43—58). Anschließend folgen zwei Kapitel über das Zauberwesen, dem Verf. viel Verständnis entgegenbringt. Zum erstenmal hören wir auch von den heiligen Riten des *Niowa*, the Comforter of the afflicted, in den Mamusi-Bergen (167). Die Erforschung der *Ko l* und *Su i* war bislang freilich noch wenig erfolgreich, da sie sehr gering an Zahl und überaus scheu sind.

In dem Abschnitt: *The gentle art of converting a primitive* erweist sich P. O'NEILL ganz besonders als Psychologe mit Fingerspitzengefühl. Was er da über die erste Begegnung mit Eingeborenen schreibt, geht die im Felde forschenden Ethnologen genau so an wie die Missionare, die seine konkreten Hinweise beherzigen sollten, wenn sie ein Fiasko vermeiden wollen. Das Bild, das er vom Wesen des modernen christlichen Glaubensboten ganz allgemein entwirft, ist geeignet, manch einen Kritiker der christlichen Mission zum Nachdenken und zur Revision seiner bisherigen Meinung anzuregen, aber auch manch einen Missionar zu veranlassen, sich tiefer mit den völkerkundlichen und religionswissenschaftlichen Problemen seiner Leute zu befassen, ehe er mit deren Bekehrung beginnt. Hochachtungsvoll spricht Verf. von seinen getreuen Mitarbeitern, den einheimischen Katechisten, gütig verzeihend über ihre Fehler und ihr gelegentliches Versagen, mit liebenswürdigem Schalk über Sitten und Gewohnheiten seines Volkes: „Gib zu, daß es mehr Gesichtspunkte gibt, als nur Deine eignen. Vergiß den Ausdruck ‚Wilder‘; denn er kann Deine Vorurteile nur verhärten, Dich vom Lernen abhalten und Dich in zahllose Ungelegenheiten stürzen“ (203). So wird das vorliegende Buch, obwohl es keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, trotz seiner breit angelegten Basis dem Laien wie dem Fachmann eine wahre Fundgrube neuer Erkenntnisse sein, und es wäre der Mühe wert, daß es auch in andere Sprachen übersetzt und vielen Missionaren draußen dienlich sein würde.

Oeventrop (2. 3. 1962)

P. Carl Laufer MSC

RHODES, ALEXANDRE DE SI: *Catechismus pro iis qui volunt suscipere Baptis-  
mum in octo dies divisus*. Réédité de l'ouvrage publié à Rome en 1651 à l'occasion  
du tricentenaire de la mort de l'Auteur avec introduction et notes par André  
Marillier MEP; précédé d'une notice biographique par Claude Larre SI  
et Pham Dinh Khiem. Illustr., LXIII u. 237 p. Edition Groupe Litteraire  
Tinh-Viet/Saigon 1961. [Auslieferung für Europa: R. P. André Marillier, 128,  
rue du Bac, Paris 7e] 12 NF

Man kommt heute immer mehr zu der Überzeugung, daß zur wahren Ein-  
pflanzung und Einwurzelung der Kirche in das Erdreich einer fremden Kultur  
letztlich auch die Schöpfung und Pflege einer einheimischen Theologie gehört.  
Nur dann, wenn in der Sprache und mit den geistlichen Mitteln der jeweiligen  
Kultur die Wahrheiten der Offenbarung mit dem Profandenken konfrontiert  
werden und so eine lebendige Auseinandersetzung zustandekommt, wird man  
von einheimischer Theologie reden können. Ansätze dafür sind meist schon vor-  
handen, und zwar in den Werken früherer Missionare, die die christliche Froh-  
botschaft in der Sprache des Missionsvolkes zuerst dargeboten haben. Darum  
verdienen sie als die ersten Zeugnisse einheimischer Theologie beachtet und er-  
halten zu werden.

So ist es zu begrüßen, daß die präbaptismalen Lehrvorträge des ALEXANDER  
DE RHODES in annamitischer Sprache, die 1651 zuerst in Rom gedruckt wurden,  
in moderner und wissenschaftlicher Form wieder zugänglich gemacht worden  
sind. Wenn K. S. LATOURETTE betont hat, daß es Aufgabe der Missionsgeschichte  
sei, nicht nur die großen Ereignisse einer Epoche darzustellen, sondern auch zu  
zeigen, in welcher Form die Botschaft des Evangeliums jeweils dargeboten wor-  
den sei, so haben wir hier ein Dokument, das aufzeigt, wie ein großer Missionar  
Vietnams im 17. Jh. die Glaubenslehre gepredigt hat. Dieser große Missionar,  
ALEXANDER DE RHODES (1593—1661), gebürtig aus dem päpstlichen Avignon,  
dessen Vorfahren aus Spanien kamen, wollte 1619 als Missionar nach Japan,  
wurde aber in Macao für Vietnam bestimmt. In den folgenden Jahrzehnten  
war er nicht nur ein erfolgreicher Missionar und Missionsleiter, sondern war  
auch literarisch tätig. Er verfaßte ein annamitisches Wörterbuch und eine Sprach-  
lehre, vor allem vorliegenden *Katechismus*, der, für Missionare im damaligen  
Vietnam bestimmt, in acht Kapiteln das Lehrmaterial darbietet, das der damals  
üblichen achttägigen Taufvorbereitung entsprach.

Dieser Katechismus ist heute von nicht geringem historischen Interesse. Denn  
in ihm spiegelt sich die missionarische Erfahrung der ersten Generation der  
Jesuitenmissionare in Vietnam wieder, die dort seit 1615 arbeiteten. Ja man darf  
sogar sagen, daß hier in weitem Maße die Methode der Taufvorbereitung in  
Ostasien überhaupt und für jene Zeit im besonderen erkennbar wird. Denn wie  
P. Marillier sagt, hatte ALEXANDER DE RHODES öfters Gelegenheit, sich in  
Macao mit Missionaren aus China und Japan zu besprechen. Darüber hinaus  
standen ihm deren katechetische und ähnliche Schriften zur Verfügung. So dürfte  
ein vergleichendes Studium solcher Werke manche interessante Erkenntnis zu  
Tage fördern. Hier sei nur auf eins hingewiesen: Für den Gottesnamen, dessen  
Übertragung in Ostasien mehrfach Schwierigkeiten bereitete, gebraucht A. DE  
RHODES vereinzelt *Deus*, wie es auch in Japan üblich war, gewöhnlich aber „Herr  
des Himmels und der Erde“. Es ist auffallend, daß er nicht den Ausdruck „Herr  
des Himmels“ seines Mitbruders Matteo Ricci übernahm. Für andere christ-  
liche Worte gebraucht er die europäische Form: *Apostolo, Crux, Ecclesia, gratia,  
pharisaii, Spirito* u. a. In der Darstellung des Lehrgutes beruft er sich in den  
ersten Katechesen auf die Vernunft, später legt er, dem Zuge der Zeit folgend,

viel Wert auf die Erzählung von wunderbaren Ereignissen als Stütze des Glaubens. In der Beurteilung der einheimischen Religionen ist er, wie damals üblich, scharf ablehnend. 1651 wurde der Katechismus von der Druckerei der Propagandakongregation in Rom gedruckt, und zwar in zwei Kolonnen, Lateinisch und Annamitisch, aber das Annamitische nicht mit den damals noch ausschließlich gebrauchten chinesischen Schriftzeichen, sondern in der von den Missionaren ausgearbeiteten lateinischen Umschrift, die sich immer mehr durchsetzte und heute die offizielle Schreibweise in Vietnam geworden ist.

Linguisten werden es bedauern, daß der Katechismus, obwohl inhaltlich unverändert, in der heutigen Sprache und Umschrift wiedergegeben ist. Aussprache und Schreibweise haben sich in dreihundert Jahren geändert. Dafür aber hat der Herausgeber 10 Seiten des alten Druckes in Faksimile beigefügt, so daß man die Unterschiede leicht feststellen kann. Der Missionshistoriker wird ebenfalls die Faksimile-Wiedergaben der Titelblätter anderer Werke, von Briefen und Urkunden, vor allem aber die eingehende biographische Studie über den großen Missionar, begrüßen.

P. HENRI BERNARD-MAITRE hat schon 1938 in Hanoi auf die Bedeutung des ALEXANDER DE RHODES für die Kulturgeschichte Vietnams aufmerksam gemacht. Die Neuausgabe der Katechesen zum 300. Jahrestag des Todes des Missionars soll für die Gebildeten Vietnams noch einmal seine Bedeutung unterstreichen. Der Missionswissenschaftler, der immer auf die lateinische Version zurückgreifen kann, hat hier ein Quellenwerk für die Geschichte der Missionskatechetik und Missionsmethode vor sich. Vor allem sollte es eine Anregung sein für die jungen Theologen des vietnamesischen Volkes, den Spuren des ALEXANDER DE RHODES zu folgen und sich theologisch mit den Problemen ihres eigenen Volkes auseinanderzusetzen.

Münster/Westf. (21. 5. 62)

Bernward Willeke OFM

SANTOS HERNANDEZ, ANGEL, SJ: *Misionologia. Problemas introductorios y ciencias auxiliares* (Bibliotheca Comillensis). Editorial Sal Terrae [Guevara, 20. Apartado 77]/Santander 1961, 570 pp.

Vf., Professor der Missionswissenschaft (= Mw) an der Päpstl. Universität Comillas und an der Gregoriana, ist in den letzten Jahren mit einer Reihe von Publikationen an die Öffentlichkeit getreten (vgl. ZMR 43, 1959, 59, 224; 44, 1960, 232)

Seinem neuesten, hier angezeigten Buch setzt er den Plan eines kompletten Handbuches der Mw voran, das zwölf Teile umfassen soll. Wie sich herausstellt, werden einige der letzterschienenen Bücher vom Vf. diesem Handbuch nachträglich zugeordnet (was bibliographisch zu einigen Unannehmlichkeiten führen wird).

Die Einteilung der Mw, die diesem Plan zugrunde liegt, ist in mancher Hinsicht problematisch. So unterscheidet Vf. in der Missionslehre zwischen einer systematischen Missionstheologie (*teología sistemática misional*) und einer dogmatischen Missionstheologie (*teología dogmática misionera*). Unter ersterer versteht er die begründende Missionslehre, die nach den Ursachen der Mission fragt; in letzterer will er dogmatische Wahrheiten, die in einer stärkeren Beziehung zur Mission stehen, behandeln. Dieser Umschreibung der Missionsdogmatik entsprechend müßte — sollte man meinen — die Missionsmoral jene Lehrstücke enthalten, die in besonderer Beziehung zur Mission stehen. Die Missionsmoral des Vf. (*teología moral*)

*misionera*) handelt aber nur vom Umfang und von der Natur der Missionspflicht. — Die *Missions pastoral* des Vf. hat nur die Ausbildung des Missionars zum Gegenstand, ist demnach nicht das, was wir gemeinhin unter *Missions methodik* verstehen, die auch und gerade die zukünftige Tätigkeit des Glaubensboten darstellen will. — Die *Anpassungsfrage* (*Adaptación misionera*) dem Missionsrecht, der Missionsmoral und der Missionspastoral gleichordnen — wie Vf. es in der *Misionología práctica* (III 10) tut — hieße, diesen Teilaspekt der Methodik zu einer selbständigen Disziplin machen. — Schließlich verstehen wir unter *Misionografía* die Gesamtbeschreibung der Missionsgegenwart, nicht nur die Geographie und Statistik der Mission.

Das vorliegende Buch selbst umfaßt die Nummern 1 und 2 der Einleitungsfragen (I des Planes). Das ist aber weder auf dem Titelblatt des Buches noch in seiner Anlage deutlich gemacht. Der Teil ‚Hilfswissenschaften‘ schließt unmittelbar mit den Kapiteln VII-X an die Kapitel I-V der ‚Einleitung‘ an. Denn ‚eine Art Einführung‘ in das Studium der Mw will dieses Buch sein: *una especie de Introducción*; es ist mit der Absicht geschrieben, dem Studenten zu nutzen (5). Dieses Ziel erreicht Vf. zweifellos. In klarer Sprache macht er den Leser mit den diskutierten Fragen und mit den literarischen Versuchen, sie zu beantworten, bekannt. Allerdings führt er kaum je darüber hinaus und bezieht auch nicht selbst eine eindeutige Stellung. So ist das Buch im letzten nicht mehr als eine Zusammenstellung dessen, was in der Literatur zu finden ist. Von daher rührt es, daß manche Fragen in einer fast verwirrenden Ausführlichkeit behandelt werden, etwa die Diskussion, ob die Mw *Misionología* oder *Misología* heißen solle (199—223), und das Kapitel, ob die Mw eine eigenständige Wissenschaft genannt werden könne (225—281) — allerdings werden hier ab S. 241 ganz andere Dinge abgehandelt (Einteilung der MW ua). Die Abhängigkeit von der vorhandenen oder erreichbaren Literatur erklärt auch, daß z. B. der gegenwärtige Stand der Mw nicht zutreffend geschildert ist (abgesehen davon, daß vieles, was aus den verschiedenen Ländern berichtet wird — etwa Entwicklung des Priester-Missions-Bundes — mit Mw wenig oder nichts zu tun hat).

Was den Teil ‚Hilfswissenschaften‘ angeht, ist das Kapitel X: Mission und Kolonialistik (469—536) am wenigsten befriedigend. Es wird der gegenwärtigen Situation in Übersee nicht gerecht, vielleicht weil es zu apologetisch ist — vielleicht weil der soziale Unter- und Hintergrund des Komplexes zu wenig beachtet worden ist. Das führt zu der Frage, ob nicht auf die Dauer die *Sozialwissenschaften* stärker ins Blickfeld der Mw treten sollten. Sie haben für die Missionen eine Gegenwartsbedeutung, die um so schwerer wiegt, je mehr und je länger sie unbeachtet bleiben.

Schließlich wäre hier nochmal das Gleiche wie bei den übrigen Rezensionen zu sagen: Man ist überrascht, wenn man einen deutschen Buchtitel einmal fehlerfrei angeführt findet. Auch viele deutsche Autorennamen sind verballhornt, u. a. Braham statt Brahm, Brasthmann u. Barthmann statt Bartmann, Bonermann statt Bornemann, Braum statt Braun, Bühlmann Walter statt Walbert, Meinertz Marc statt Max usw. Bei einiger Sorgfalt hätte eine solche Massierung von Fehlern vermieden werden können.

Glazik

*Sinica Franciscana*. Vol. VI: Relationes et Epistolas primorum Fratrum Minorum Itolorum in Sinis (saeculis XVII et XVIII) collegit et ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Georgius Mensaert OFM, collaborantibus PP. Fortunato Margiotti et Sixto Grosso OFM. Pars I—II. Antonianum/Romae 1961, XVI + 1467 pp.

Die Arbeit der Franziskaner für ihre *Sinica* bedarf keiner Empfehlung mehr bez. ihrer wissenschaftlichen Methode. Die Nachforschung in den Archiven (53 Archive und Bibliotheken von Portugal bis Japan) ist gründlich, die Wiedergabe getreu, die genannten Personen und Ortschaften werden sozusagen alle identifiziert, die unverständlichen Worte, besonders die chinesischen Ausdrücke, werden übersetzt und erklärt auf Grund einer umfangreichen Literatur (über 8 S. Literaturangaben).

Bd. VI der *Sinica* enthält 209 Briefe von D. Fr. JOANNES FRANCISCUS NICOLAI von Leonissa, 186 Briefe von D. Fr. BERNARDINUS DELLA CHIESA, mit seinem Firmungsbuch von Linzing-ceu (1701—1714) und dem Inventar seiner armseligen Hinterlassenschaft. [Schluß der Pars I]. In der Pars II folgen mit fortlaufender Paginierung 187 Briefe von P. Fr. BASILIUS BROLLO von Glemona und 30 Briefe von P. Fr. JOANNES BAPTISTA MORELLI. 34 Briefe von NICOLAI füllten bereits einen großen Teil der *Sinica*, vol. IV (461—572), während der ganze Band V den Briefen DELLA CHIESAS gewidmet war. Aber es öffneten sich den Herausgebern neue Archive, andere wurden neu durchforscht, und so mußte die Arbeit hier ergänzt, die Biographie, die den Briefen der jeweiligen Autoren vorangeht, noch einmal geschrieben und an gewissen Stellen ergänzt und korrigiert werden. Ein Gesamtverzeichnis der Schreiben der beiden ersten Autoren führt sämtliche Briefe in chronologischer Ordnung auf (p. 19—28 und p. 429—452).

Die Briefe der italienischen Franziskaner verdienen ein besonderes Interesse. Von der Propaganda entsandt, waren sie freier als die spanischen und portugiesischen Missionare, die von ihren Patronatsherren abhängig waren, von ihnen unterhalten und bedrängt wurden. Sie waren Rom allein verantwortlich. Vielfach in führender Stellung, erfaßte ihre Korrespondenz oft weitere Kreise; sie mußten vermitteln in den unaufhörlichen Gegensätzen und Schwierigkeiten, mit denen das 17. und 18. Jh. erfüllt waren. Auch sie waren Menschen und nicht unfehlbar in ihren Entscheidungen; aber mit Hochachtung müssen wir anerkennen, wie sie — bei allem Bemühen, die Prinzipien der Gerechtigkeit, der Wahrheit und des Gehorsams festzuhalten — einen guten Ausweg suchten und auch bei den schärfsten Gegensätzen Liebe und Höflichkeit bewahrten und das Heil der Seelen an die Spitze stellten.

Die Briefe werden durchweg vollständig abgedruckt, ohne Kopf und Unterschrift, von einigen wird nur Nachricht gegeben, oder ein Zitat abgedruckt nach irgendeiner Quelle. Die sinologischen Fragen des Ritenstreites werden stets ausgeklammert und nur Inhaltsangabe geboten.

Die ersten drei Autoren kamen am 27. 8. 1684 in Kanton an, in Verbindung mit den von der S. C. gesandten französischen Apostolischen Vikaren, deren Führer Msgr. Pallu als erster am 14. 1. 1684 nach vielen vergeblichen Versuchen in Amoy gelandet war, aber schon am 29. 10. des gleichen Jahres während der Visitation bei den Dominikanern in Mucyong starb. DELLA CHIESA war bereits vor der Ausreise am 31. 3. 1680 zum Bischof (Argolicensis) geweiht worden und übernahm nach Pallus Tode die Leitung des A. V. Fukien. — NICOLAI, der bereits in Siam sich dem Studium des Chinesischen gewidmet hatte, setzte zunächst diese Studien bei den Franziskanern in Hweichow-fu

fort und wurde dann der getreue Gefährte des ersten chinesischen Priesters und Bischofs Gregor López OP, der am 8. 4. 1685 von DELLA CHIESA auf Grund der päpstlichen Breven konsekriert wurde. Die Dominikaner hatten ihn nicht weihen lassen wollen, weil seine theologische und juristische Bildung nicht der Höhe seines Amtes entsprach (vgl. auch BROLLO, 911). Um so größer war die Verantwortung NICOLAIS, der ihm bis zum Tode (27. 2. 1691) zur Seite stand und sicher an seinen vielen Schreiben einen großen Anteil hatte. Gleichwohl scheint es, daß er keine Puppe in seiner Hand war. NICOLAIS verehrte ihn wegen seiner Frömmigkeit und Klugheit als *nostro amabilissimo pastore y vescovo*. Seine Briefe aus dieser Zeit beweisen eine herzliche Freundschaft mit den Jesuiten, in deren Residenzen er mit López bis kurz vor seinem Tode wohnte, weil der Bischof bis dahin kein eigenes Haus besaß. Das schließt aber harte Gegensätze nicht aus, wo er mit Festigkeit eingreifen mußte, insbesondere als die portugiesischen Jesuiten sich gegen ihre 1687 gekommenen französischen Mitbrüder in Peking wandten (der Verlauf der Auseinandersetzungen 1688—1694 von seiner Hand 98—116 mit Briefen an den Jesuitengeneral).

Eine noch tiefer gehende Schwierigkeit brachte die unbegreifliche Nachgiebigkeit Alexanders VIII., der 1690 dem König Pedro II. von Portugal die drei Patronatsbistümer Makao, Peking und Nanking bewilligte, ohne seinen eigenen Ap. Vikaren Nachricht zu geben über die ihnen verbleibenden Aufgaben, so daß ihnen die Portugiesen überhaupt die Anerkennung verweigerten, während D. Pedro II. gar keine Eile zeigte, seinen Verpflichtungen nachzukommen. Diese und andere Schwierigkeiten zwangen NICOLAIS, seine Vollmachten DELLA CHIESA zu übertragen (6. 11. 1696 [p. 209]) und nach Rom zu fahren, um dort Klarheit zu schaffen.

In Rom langte NICOLAIS erst 1699 an und war dort fortan tätig als Gutachter in den Fragen der chinesischen Missionen, insbesondere des Ritenstreites. Darum drehen sich im wesentlichen die folgenden Schreiben (n. 102—231). Am 7. 3. 1700 wurde er zum Bischof (Berytensis) geweiht und 1712 zum Erzbischof (Myrensis) erhoben. Sein Ap. Vikariat sollte er nicht mehr wiederssehen. Er starb in Rom am 27. 12. 1737.

Den Briefen folgt noch die Aufzählung von 52 Dokumenten, die NICOLAIS gesammelt und abgeschrieben hat, mit kurzer Inhaltsangabe. Zwei Briefe werden abgedruckt, die von der Mission in Shensi-Shansi handeln.

DELLA CHIESA und BROLLO hatten zunächst mit denselben Problemen zu tun wie NICOLAIS. DELLA CHIESA fiel zunächst die Sorge für die südlichen Provinzen Kwangtung, Kiangsi, Fukien, Chekiang und Hukwang zu, die er visitierte; 1687 wurden ihm Chekiang, Hukwang, Kweichow und Setschwan zugewiesen, von denen die beiden letzteren aber noch keine Missionare und Christen hatten. 1690 wurde er zum Patronatsbischof von Peking ernannt, mußte aber 9 Jahre auf die Bullen und ein ganz unzureichendes Gehalt warten; 1696 überließ ihm NICOLAIS die Sorge für das AV Nanking, wo er 8 Jahre residierte, um dann nach Peking überzusiedeln, wo er aber derartige Schwierigkeiten fand, daß er bis zu seinem Lebensende (1721) in Lintsing-chow in Shantung residierte. Als Bischof von Peking empfing und begleitete er dort 1705 den päpstlichen Legaten Mgr. Tournon. Wenn er diesen bei seinem Vorgehen zur Zurückhaltung mahnte und seiner Unklugheit die Schuld an dem Mißlingen seiner Sendung zuschrieb (709), so müssen wir doch feststellen, daß der Hauptgrund in der unmöglichen Aufgabe lag, das vom Kaiser auf Antrag der Jesuiten für ihre Meinung abgegebene Zeugnis zu widerlegen oder zu modifizieren — dem Kaiser konnte man nicht widersprechen, und die Jesuiten riskierten ihr

Leben und den Bestand der Mission, wenn sie dem Legaten gemäß den römischen Entscheidungen folgen wollten. Der Bischof lebte mit ihnen in einer Schicksalsgemeinschaft und versuchte zu vermitteln, so gut er konnte. Dabei ließ er sich zu der verlangten Erklärung herbei, daß er „sich an die Methode Riccis und der alten Missionare gehalten habe“, — eine Erklärung, die er gewiß nur mit einer *restrictio mentalis* geben konnte, da sie direkt gegen die neuen römischen Entscheidungen gerichtet war. Aber er tat es mit ruhigem Gewissen und verteidigte sich vor Tournon (614—619). Im übrigen hielt er sich streng an den Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl. Nur so konnte er das kaiserliche Diplom zum Aufenthalt in China erhalten. Im übrigen zeigte die Korrespondenz DELLA CHIESAS mit den Jesuiten wie den Franziskanern und den römischen Behörden in so vielen schwierigen Fragen hohe Klugheit und treue Hirtensorge. Bez. der Briefe DELLA CHIESAS darf ich auf meine Besprechung der *Sinica Franciscana*, V in ZMR 39 (1955) 70—72 hinweisen, da es sich im wesentlichen um die gleichen Gegenstände handelt, die hier nur noch weiter erörtert werden (Ich verweise besonders auf seine Verteidigung vor Tournon wegen der Einholung des kaiserlichen Diploms (614 ff.).

BROLLO war ein ganz anderer Typ als DELLA CHIESA. Ein überaus seelen-eifriger Missionar, war er viel mit Krankheiten geplagt und benutzte seine Muße — er war vorher Lektor gewesen — zu sinologischen Studien. Besonders drückte ihn die Sorge um die Gültigkeit der chinesischen Taufformel (8 Schriften). Zunächst diente er DELLA CHIESA als Sekretär und Dolmetscher sowie als Provikar für seine neun Provinzen. 1687 wurde er zum Ap. Vikar von Chekiang und Hukwang ernannt, blieb aber bei DELLA CHIESA bis 1701, da er, 1698 zum Ap. Vikar von Shensi-Shansi ernannt, seine Breven noch nicht erhalten hatte. Der dort wirkende P. Barros SJ, mit dem er im besten Einvernehmen zusammenarbeitete, wurde leider nach zwei Monaten abberufen, so daß er mit P. Antonio Laghi OFM allein blieb in dem zweiten Gebiete, bis 1703 zwei weitere Jesuiten kamen. Immer kränklich, starb er dort 16. 7. 1704 nach überaus fruchtbarer Tätigkeit.

Seine Briefe erweisen ihn als unermüdlichen Missionar trotz seiner vielen Krankheiten und Studien. So war er DELLA CHIESA, der die Sprache nie beherrschte, eine wertvolle Stütze. Bei anfänglich großen Gegensätzen zu Mgr. Maigrot, der starr den Grundsätzen des Rechts folgen wollte, wurde er ihm ein treuer Freund und eifriger Korrespondent. Ebenso war er befreundet mit den französischen Jesuiten, während er scharf gegen die portugiesischen Jesuiten und ihre überstiegenen Patronatsansprüche anging. Ein besonderer Abschnitt ist seinem Chinesisch-Lateinischen Lexikon gewidmet, den erhaltenen Handschriften und Drucken sowie seinen anderen chinesischen Werken (1211—1224). Die von ihm gesammelten fremden Briefe umfassen 59 Nummern mit kurzen Inhaltsangaben.

Die 30 Briefe von MORELLI sind für die Geschichte der chinesischen Mission von geringerer Bedeutung, da er nur 3 1/2 Jahre in China verweilte († 1716). Es handelt sich — er war fast ständig unterwegs — meist um Reisebeschreibungen, die gewiß manche interessante Einzelheit enthalten (vgl. den Bericht über die Gewährung der Patronatsbistümer 1690 [p. 1332 ss] sowie seine Erklärung über den Fortbestand der Ap. Vikariate nach 1690: Canton 23. 9. 1695 [p. 1350—1352]). In S. Thomé de Meliapur schrieb er ein apologetisches Buch gegen die Ausbreitung des Protestantismus in Indien, das 1710 in Mexico gedruckt wurde.

Bei dem großen Umfang des Bandes ist von besonderer Bedeutung der *Index* der Eigennamen und Sachen, der mit großer Sorgfalt durchgearbeitet ist. Bd. VII und VIII der *Sinica Franciscana* sollen Ergänzungen bringen zu den in Band III und IV veröffentlichten Briefen der spanischen Franziskaner von den Philippinen, während der IX. Band die Briefe der italienischen Franziskaner enthalten soll, die noch im 17. und anfangs des 18. Jhs. nach China kamen.

Walberberg (14. 6. 1962)

P. Benno Biermann OP

TEINONEN, SEPPO A.: *Missio politica oecumenica*. A Contribution to the Study of the Theology of Ecumenical Work in International Politics. The Finnish Society for Missionary Research/Helsinki 1961, 86 S.

Die (protestantisch-)ökumenische Missionsbewegung erhielt im 19. Jh. einen zunehmend internationalen Charakter. Begünstigt durch die westliche Expansion und beseelt von aufklärerischem Fortschrittsglauben, verbreitete sie das Evangelium über den Erdkreis. Dabei wurden die Missionare der verschiedenen Kirchen vor soziale und politische Fragen gestellt, die eine gemeinsame und grundsätzliche Klärung forderten. Von der 1. Ökumenischen Missionskonferenz in New York (1900) bis zur Vollversammlung des Internationalen Missionsrates in Achimota/Ghana (1957/58) hat sich die theologische Begründung einer gemeinsamen Tätigkeit des theologischen Denkens immer wieder gewandelt. Mit Hilfe der historischen Methode sucht der Verf. in Teil I einige Entwicklungslinien der missionsökumenischen Theologie der kirchlichen Zusammenarbeit in Fragen internationaler Politik herauszuarbeiten. Von einem traditionellen, missionarischen Idealismus, einer historischen Schriftauslegung und einem statisch-institutionalisierten Kirchenbegriff (New York 1900) führte die Entwicklung zum ‚biblischen Realismus‘, einer Theologie des Wortes, einer dynamischen Ekklesiologie. An Stelle des religiösen Individualismus bestimme ein ausgeprägtes Kirchenbewußtsein den heutigen Missionar und seine Einstellung zur nicht-christlichen Welt, wobei die Kirche nicht mehr als Teil des *Corpus Christianum*, der ‚Christenheit‘, sondern als eschatologisches Zeichen der schon begonnenen Königsherrschaft Christi gesehen wird. Einen entscheidenden Beitrag zu dieser Entwicklung hat die Dialektische Theologie KARL BARTH'S geleistet (Madras 1938), auch wenn sie in ihrer vollen Konsequenz (z. B. unbedingte Diskontinuität von Welt- und Heilsgeschichte) nicht allgemein akzeptiert wurde. Im II., mehr systematischen Teil geht Verf. auf die Grundprobleme der ökumenischen Arbeit im internationalen, politischen Bereich ein. Schon die theologische Argumentation habe sich grundlegend gewandelt. Insbesondere wurde die Bibel ‚theologischer‘ als das ins Heute gesprochene Wort Gottes verstanden. Einem liberal-idealistischen Verständnis des Naturrechts (*Social Gospel*, Evangelium als ideale Sozialordnung: Jerusalem 1928) folgte eine tiefe Skepsis von Seiten der Dialektischen Theologie, die heute noch nicht überwunden ist.

Das entscheidende Problem der ökumenischen Theologie ist das Verhältnis von Natur und Gnade. Hier zeigen sich große Unterschiede in den Lehrmeinungen der einzelnen Kirchen, und zahlreiche Fragen bedürfen noch einer sorgfältigen Untersuchung. Das gleiche gilt für den Problemkreis: Eschatologie und Geschichte.

Abschließend stellt Verf. die *missio politica* der Kirchen als die dritte Dimension ihrer Sendung dar, die sich nicht nur auf Raum und Zeit, sondern auf alle Bereiche des menschlichen Lebens erstreckt. Diese Dimension müsse sowohl im Kerygma, in der Diakonia und in der Koinonia berücksichtigt werden. Dabei bleibt sich Verf. durchaus bewußt, daß eine extrem eschatologische

Betrachtungsweise der Schöpfung dem Naturrecht und der Inkarnation nicht gerecht wird.

Die Arbeit will nicht mehr als ein Diskussionsbeitrag zur ökumenischen Missionstheologie sein. Sie bietet aber dem katholischen Leser außer wertvollen Informationen über die geschichtliche Entwicklung der ökumenischen Missionstheologie einen Einblick in die den ökumenischen Bestrebungen zugrunde liegenden Zusammenhänge. Sie ist darüber hinaus eine Einladung an die kath. Missionswissenschaft, auch ihrerseits zum ökumenischen Gespräch beizutragen. Die umfangreiche Bibliographie führt auch die Konferenzberichte lückenlos auf. (Eine kurze Zusammenfassung vom Verf. erschien in *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, H 4 [1961] S. 203—211.)

Münster (21. 5. 1962)

Marita Estor

TRAGELLA, GIOVANNI BATTISTA: *Panorami Missionari d'Asia*. Editrice Missionaria Italiana/Mailand 1961. 281 S.

Das Buch behandelt die Lage der katholischen Mission in den Ländern Asiens, wie sie sich nach dem zweiten Weltkrieg entwickelt hat. Nach einem allgemeinen, einführenden Kapitel werden Indien, Pakistan, Ceylon, Rot- und Frei-China, Tibet, Korea, Japan, Birma, Vietnam, Indonesien, das „buddhistische Indochina“ (Thailand, Kambodscha, Laos), Malaia und Singapore besprochen. Einige Länder wie Indien, China, Japan und Vietnam erhalten sogar mehr als ein Kapitel. Es ist klar, daß solch eine Darstellung der Missionslage in den asiatischen Ländern wertvoll und willkommen ist, besonders da über diese Dinge vom Missionsstandpunkt aus selten Zusammenfassendes geschrieben wird.

Natürlich besteht immer die Gefahr, daß ein derartiges Buch schon veraltet ist, wenn es auf den Markt kommt. In diesem Fall war die Gefahr noch größer, da es sich um Aufsätze handelt, die schon vor Jahren anderswo veröffentlicht wurden. Der Verfasser war sich dieser Tatsache bewußt und hat darum am Schluß des Buches zu jedem Kapitel Ergänzungen angebracht, die die letzten Entwicklungen angeben. Es ist zu beachten, daß in diesem Buch nicht alle Länder Asiens behandelt werden. Über den islamischen Block Westasiens wird mit Ausnahme von Pakistan nichts gesagt, auch nichts über den Norden Asiens. Und doch sollte die Mission und die Missionswissenschaft diese Gebiete nicht aus dem Auge verlieren.

Manche werden die Missionslage in Asien ernster beurteilen, als der Verfasser es tut: Asien bleibt eins der größten Missionsprobleme der Kirche. Trotzdem muß man dem verdienten Missionswissenschaftler dankbar sein, daß er so viel Material zur jüngsten Kirchen- und Missionsgeschichte Asiens zusammengetragen hat

Würzburg (22. 6. 1962)

Bernward Willeke OFM

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

HASENFUSS, JOSEF: *Was ist Religion?* (Der Christ in der Welt, IV. Reihe: Grundbegriffe des Glaubens, Bd. 5). P. Pattloch/Aschaffenburg 1962, 160 S.

Es spricht für die vorliegende ‚Enzyklopädie‘, daß sie in ihrer I. Reihe mit der Frage beginnt: „*Was ist der Mensch?*“ (4 Bde.). Nur vom Menschen und von der Auffassung vom Menschen her stellen sich und lassen sich alle Fragen stellen und vielleicht einer Lösung näher bringen, die den Christen in der Welt heute mehr denn je unmittelbar angehen. Wir wissen aber ebenso, wie sehr

noch heute der Mensch „das unbekannte Wesen“ (A. CARREL) ist und wie unterschiedlich die Auffassungen über ihn sind. Diese unsichere Situation erschwert verständlicherweise die Beantwortung aller Fragen, die sich vom Menschen her ableiten. Wie eng und daher stets frag-würdig auch bei obigem Titel die Zusammenhänge zu sehen sind, zeigt uns J. HASENFUSS in nachstehenden Formulierungen selbst: „Subjekt der Religion ist der Mensch, und zwar der ganze Mensch nach allen seinen leiblich-sinnlichen und seelisch-geistigen Kräften und Fähigkeiten und allen seinen Verhältnissen und Beziehungen im Leben und Zusammenleben“ (S. 20); entsprechend ist „Religion in ihrem umfassenden Wesen und in der Vielheit ihrer Ausgestaltung . . . Wahrheitserkenntnis, Gnosis, Glaube, Dogma, Gesetz, Ethos, Vollkommenheit, Pflicht, Kultus, Gottesgemeinschaft, Heilsordnung, Kult, Sakrament, Askese, Mystik“ (S. 34) und „bedeutet ebenso Weltüberwindung wie weltzugewandte Kulturarbeit . . . als zusammengehörige Seiten des religiösen Ideals“ (S. 35). In der Methode zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion entschließt sich der Verfasser „für die der Religionswissenschaft, die die Frage nach Wesen, Grund, Ursprung, Entwicklung und Wahrheit der Religion und ihrer Stellung im Geistesleben zu erforschen und darzustellen hat“ (S. 6). „Was hier über die Religion gesagt werden soll, hat zunächst nicht praktisch-erbaulichen Charakter, sondern soll vielmehr ein nüchternes Durchdenken des religiösen Bewußtseins sein“ (S. 7). Dieses Durchdenken, das vom Leser „ein gewisses Vorverständnis zur Grundlage“ (S. 7) verlangt, kann von diesem nun in den 8 geist- und inhaltsreichen und sehr lesenswerten Kapiteln mitvollzogen werden (Wort u. Begriff der R., Der Mensch als Subjekt der R., Das Wesen der religiösen Beziehung zu Gott, Der Ursprung der R., R. und Entwicklung, Wesen u. Ideal der R. in Gegensatz u. Beziehung zum sozial-kulturellen Leben, Wege zu Gott und Wahrheit der R.). Allein schon wegen der Abhandlungen über „Unzulängliche und falsche Religionsauffassungen“ (S. 45—52) und „Unzulängliche Theorien über den Ursprung der Religion“ (S. 61—87) kann diese aufschlußreiche Schrift für die heute so zahlreichen angeblich „nüchtern“ Denkenden sehr nützlich sein, da sie feststellen müßten, daß der Mensch im Grunde nicht hinwegdiskutierbare religiöse Anlagen hat, die in ihm stets ein „Bewußtsein vom Göttlichen“ (Aristoteles) erhalten.

Es sei gewissermaßen in einer Fußnote zu obiger Besprechung angemerkt, daß der Rezensent in den Formulierungen des Verfassers, die den Menschen und sein Wesen betreffen, gelegentlich eine gewisse dualistische Grundauffassung zu erkennen glaubt, die sicherlich in der allgemeinen Enge unseres vorwiegend nur „logischen“ Denkens, in der damit zum Teil erklärbaren Verkümmernng unserer Sprache im Ausdruck für „un-logische“ Seinsweisen und in dem Bemühen um „Definitionen“ (definieren heißt „Grenze ziehen“, „abgrenzen“) ihren Grund hat. Wir möchten auf diese Schwierigkeiten im Ausdruck hinweisen und annehmen, daß „Leib“ und „Geist“ und „Seele“ abstrakte Begriffe sind, also keinen substanziellen Eigenwert besitzen und daher auch keiner realen Wertung unterliegen können, sondern im ganzen, hier besser im unteilbaren Menschen aufgehen. Wir können daher, um nur 3 kleine Beispiele anzuführen (alle S. 21), eigentlich nicht von einer „Verbindung von Geist und Leib“ oder von dem Seelischen als von einem „Zwischenbereich“ sprechen oder feststellen, daß „leiblich-sinnliche Organempfindungen irgendwelcher Art . . . als . . . Wesenskomponenten des religiösen Lebens“ ausscheiden. Der Mensch ist in jeder Hinsicht unteilbar! „Der Mensch“ ist in gewisser Hinsicht ebenfalls ein abstrakter Begriff, der aber in seiner Aussage der Wahrheit näher ist als die Annahme,

er bestünde aus zusammensetzbaren oder zusammengesetzten Teilen. Daß das Wort „Mensch“ ebenfalls ein abstrakter Begriff ist, macht es zudem noch besonders deutlich, daß er nicht ein absolut begrenzbares und endliches Wesen, sondern zur Welt hin offen und hier unablässig auf dem Wege zu Gott ist.

Frankfurt/M. (19. 8. 1962)

E. Schlee

MESCHKOWSKI, HERBERT: *Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften*. Ernst Reinhardt/München-Basel 1961, 209 S.

„Nicht Kopernikus ist schuld (oder seine Nachfahren in der naturwissenschaftlichen Forschung), daß die Kirchen heute vielfach so leer sind. Die großen Kirchen haben viele ihrer Glieder deshalb verloren, weil sie die Gemeinschaft des Gesangbuches oder der theologischen Konzeption für wichtiger hielten als die, von der Jesus im neuen Testament spricht“ (201). Wohinter sich die Theologen, und zum Teil auch die Kirchen, vielfach verschanzt haben, ist ein System von Begriffen, das aus Bildern abgezogen wurde, die einem bestimmten Weltbild zugeordnet sind.

Dieses aber ist nicht mehr das heutige, besonders nicht des heutigen Naturforschers. Deswegen will MESCHKOWSKI aus dem „Wirklichkeitssinn des Wissenschaftlers“ (112) heraus „über einige rein theologische Aussagen kritische Anmerkungen aus der Sicht des ‚exakten Denkens‘ wagen“ (14); er „versucht, aus der rücksichtslosen Redlichkeit des naturwissenschaftlichen Menschen und seiner Einsicht in die Grenzen aller menschlichen Möglichkeiten einen neuen Zugang zum ‚Heiligen‘ zu gewinnen“ (8). Er stellt „Fragen an die Theologie, die sich aus den Einsichten der naturwissenschaftlichen Grundlagenforschung ergeben“ (130). Sein „Anliegen ist es, das Mißtrauen gegen die ‚fromme‘ ratio zu wecken“ (114), weil man „eine theologische Konzeption auch deshalb nicht akzeptabel finden darf, weil sie ‚befreiend‘ oder ‚tröstlich‘ ist“ (58).

MESCHKOWSKI wendet sich gegen unzulässige Verallgemeinerungen (61), gegen unangemessene Begriffe (63), die verheerende Wirkung offener oder versteckter Zulassung von Antinomien (98), gegen den Mißbrauch von Bildern (154 155), gegen die Über- oder auch Unterbewertung der Entmythologisierung (184 185 173), gegen Überlastung von Beweisen (164); er wendet sich gegen die unbekümmerte Eingleisigkeit (165) und die Selbstüberforderung der Theologen (168).

Selbst faßt MESCHKOWSKI zusammen:

„1. Wir fanden, daß der Mensch des naturwissenschaftlichen Jahrhunderts sich in einer durchaus ungemütlichen Situation befindet: Ihm ist die naive Sicherheit genommen, mit der Menschen früherer Jahrhunderte an ‚evidente‘ metaphysische Thesen glaubten. Er weiß aber auch, daß nur der jede metaphysische Frage für sinnlos erklären kann, der sich einem neuen Mythos, dem ‚Wissenschaftsmythos‘, verschreibt.

2. Es zeigt sich, daß die von den Kirchen angebotene ‚Sicherheit‘ dem kritischen Menschen unserer Zeit nicht ohne weiteres vertrauenswürdig erscheint. Es ‚stimmt‘ zu vieles nicht:

a) Das Weltbild der Bibel stimmt nicht.

b) Die Wunderberichte werden auch für den nicht ohne Einschränkung glaubhaft, der die Grenzen der naturwissenschaftlichen Methoden klar erkennt.

c) Das Verständnis der theologischen Symbole ist dem zeitlichen Wandel unterworfen.

d) In der theologischen Literatur findet sich vielfach eine Schlußweise, die dem in den exakten Wissenschaften Geschulten nicht annehmbar erscheint.

e) Das mythologische Verständnis der biblischen Aussagen führt zu einem Reden in Symbolen, die von einer dunklen Vieldeutigkeit sind.

f) Es gibt stark divergierende Meinungen auch in der zeitgenössischen Theologie“ (190 191).

Mit Thielicke fordert MESCHKOWSKI „den bedingungslosen Sturz in die Wahrhaftigkeit“ (191). Denn „die Geschichte der Kirche ist nicht nur die Geschichte des Handelns Gottes an den Menschen; sie ist auch die Geschichte immer neuer menschlicher Sündenfälle, immer neuer Versuche, Gott in einer Weise zu ‚erkennen‘, in der er nun einmal nicht erkannt sein will“ (194). Er warnt davor, Begriffe und Worte zu überschätzen: nicht das sind ihre Sternstunden, wenn eine Synode ein neues ‚Wort‘ über Gott oder die Kirche verabschiedet; aber dann darf man wohl von einer großen Stunde der Kirche sprechen, wenn ein Christ sein Hören des Wortes durch ein redliches Tun bestätigt“ (197).

Nur gelegentlich bezieht sich MESCHKOWSKI auch auf die katholische Kirche (117 139 191 202), weiß aber, und zu Recht, daß, was er überlegt, auch für sie gilt. Wenn er behauptet, „die katholische Kirche gehe davon aus, daß alle offiziellen Äußerungen der Kirche von Gott inspiriert seien“ (139), so verwechselt er das vermutlich damit, daß alle lehramtlichen Äußerungen der Kirche als unfehlbar angesehen werden.

Berechtigt ist MESCHKOWSKI zu seinen Überlegungen und Forderungen, weil er unter „Religion diejenigen Quellen versteht, aus denen der Mensch bewußt oder unbewußt sein Leben gestaltet“ (75). Genauer wäre wohl: unter Religion versteht man, daß der Mensch aus irrationalen Quellen bewußt oder unbewußt sein Leben gestaltet. Jedenfalls ergibt sich daraus, daß der Mensch mit seinem Denken die Grenzen zu respektieren hat, die ihm gesetzt sind.

Der Unterschied oder (und) Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, zwischen Überzeugung und Einsicht, zwischen erfahrenem Inhalt und erfassbarer Erkenntnis, zwischen trostvoll Erlebtem und nüchtern Beweisbarem, zwischen dem für den einzelnen Unentbehrlichen und dem für viele oder alle Unentbehrlichen, zwischen Wort und Wirklichkeit geht zurück auf den zwischen Erleben und Erkennen, Denken und Sprechen, Darlegen und Verkünden, Wissen und Wirken, und ist unaufhebbar, muß aber immer wieder neu ausgependelt werden, auch in der Theologie. Auch sie kann nichts Endgültiges aussagen, weil sie auf Bilder und Begriffe angewiesen ist, deren Inhalt mit wechselnder Erfahrung und Bearbeitung wechselt. Um so mehr ist es „Sache der Theologie, dem Lehren der Kirche neue Impulse und bessere Einsichten zu liefern“ (136; dazu *Trierer Theologische Zeitschrift* 66 [1957] 90—92).

Knapp und klar, ernst und besonnen hat MESCHKOWSKI seine Gedanken vorgelegt, für die ihm gedankt sei, auch deswegen, weil aus dem Buch so viel Gewißheit über die Unvergänglichkeit der Religion und des Glaubens, sowie so viel Vertrauen in das Denken und die Wirklichkeit spricht.

Münster

Antweiler

PEREZ REMON, JOAQUIN, S.J.: *Agua bendita del Ganges*. Reflejos de espiritualidad Hindu. Editorial El Siglo de las Misiones/Bilbao 1961. 206 Seiten, Papierumschlag.

Wenn ein spanischer Missionar es unternimmt, in einem ausgesprochen volkstümlichen Buch den religiösen Geist der Hindus wiederzugeben (Untertitel!), so darf man von vornherein erwarten, daß der Ton nicht auf philosophischen Abstraktionen liegen wird, deren höchstes Weltprinzip ein unpersönliches Absolutum ist. Das Anliegen des Verfassers dürfte vielmehr jene leidenschaftliche

Verehrung eines persönlichen Gottes sein, die als *Bhakti* zu allen Zeiten in Indien lebendig war und bis in die Gegenwart hohen literarisch-dichterischen Ausdruck gefunden hat. In der Tat empfindet P. REMON eine Wesensverwandtschaft zwischen spanischer und indischer Religiosität, die auch in einer gewissen Parallelität der Bedeutung von Ebro und Ganges zum Ausdruck kommt. Daher der Titel: ‚Weihwasser am Ganges‘. Beabsichtigt ist nicht eine wissenschaftliche Tauchexpedition auf den Grund des heiligen Stromes, sondern eine beschauliche Bootsfahrt auf seinen Wellen.

Die 11 Hauptkapitel des Buches sind jeweils einer Person gewidmet und mit schlichten Phantasiebildern „geschmückt“. Sie enthalten Kurzbiographie, Besprechung des literarischen Nachlasses mit Zitaten und Würdigung des religiösen Gehaltes. Christliche Parallelen werden gern, aber maßvoll, hervorgehoben — natürlich unter besonderer Berücksichtigung der spanischen Mystik (Vgl. z. B. Johann vom Kreuz bei Śankara und die Hl. Theresa bei Ramakrishna). Nachstehend die Namen und vom Verfasser beigegebenen Schlagworte in der bunten Reihenfolge des Buches: 1. Narsi Mehta — Lieder eines Blinden; 2. Mirambai — Dichterin und Mystikerin; 3. Kabir — Zwischen Koran und Veden; 4. Mahavira — Ein großer Atheist; 5. Ramdas — Der Diener Ramas; 6. Chaitanya — Der Prophet der Liebe; 7. Sankaracharya — Metaphysischer Illusionist; 8. Ramanuja — Der Lehrer der göttlichen Gnade; 9. Tukaram — Güte und Poesie; 10. Ramakrishna — Heiliger oder Kranker? 11. Buddha — Der große Enttäuschte.

Bei aller Anerkennung der Bemühungen des Verfassers ist festzustellen, daß die Durchführung seines Anliegens mitunter etwas gequält anmutet; denn der Buddha und Mahavira, großenteils aber auch Śankara, sind ja gerade Exponenten einer unpersönlichen Religiosität, zu der P. REMON keinen inneren Zugang hat. Offenbar wollte er sie aber trotzdem nicht in seiner Anthologie missen.

Das vorletzte Kapitel handelt über „Hindu-Geistigkeit“. Gestützt auf S. N. Dasgupta, werden darin auch die Veden und Upanishaden besprochen, die sich in kein biographisches Schema einordnen lassen. Das Schlußkapitel: „Frontale Begegnung“ betrachtet die indische Frömmigkeit als Gesamtphänomen unter dem Aspekt der für den Christen gültigen Wirklichkeit und Vollendung. Wenn manche Teile des Buches eine Übersetzung in andere europäische Sprachen lohnen dürften, so gilt das ganz besonders für diese reifen und wertvollen Ausführungen, in denen Größe und Grenzen des Hinduismus dargelegt werden. Den Religionshistoriker, dem die Originalquellen nicht zugänglich sind (was bei der Vielfalt der beigezogenen mittel- und neuindischen Texte auch nie in vollem Umfang möglich sein kann), werden die Angaben der vom Verfasser benutzten Sekundärliteratur zu den einzelnen Kapiteln interessieren. Besondere Empfehlung verdient das Buch für Seminarübungen.

Schliersee /Obb. (4. 11. 1962)

Dr. Winfried Petri

WACH, JOACHIM: *Vergleichende Religionsforschung*, mit einer Einführung von Joseph M. Kitagawa. Titel der Originalausgabe: *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York 1958, Deutsche Übertragung von Hans Holländer. W. Kohlhammer Verlag/Stuttgart 1962, 198 S. (= Urban-Bücher 52).

„Bei seiner Lehrtätigkeit über Religionsgeschichte empfand der Autor die Notwendigkeit einer Theorie der religiösen Erfahrung und ihrer Ausdrucksformen in Denken, Gottesdienst und Gemeinschaft“ (5). Der Grenzen ist WACH

sich bewußt: „die Religionsforschung hat ihre Grenzen überschritten, so oft sie den Wahrheitsanspruch anderer Religionen ... verneint hat; wenn diese Disziplin der Erörterung der Wahrheitsfrage dadurch den Boden bereitet, daß sie die notwendigen Daten sammelt, dann befindet sie sich nicht nur innerhalb ihrer legitimen Grenzen, sondern erfüllt auch eine ihrer wesentlichen Aufgaben“ (55). Darum hat WACH sich bemüht, indem er zunächst Entwicklung, Bedeutung und Methode der vergleichenden Religionsforschung darstellt, sodann das Wesen religiöser Erfahrung beschreibt und anschließend den Ausdruck religiöser Erfahrung im Denken, im Handeln, in der Gemeinschaft in je einem Kapitel darstellt. Wie sorgfältig er sich darum bemüht, sich jeder Verfälschung zu enthalten, und sei es auch nur durch Auslassen oder verfehltes Proportionieren, kann man nicht nur an seiner gefeilten und abgewogenen Sprechweise erkennen, sondern auch an den Belegen (147—181) und aus dem Literaturverzeichnis (182—198).

Überzeugt davon, daß die Religion entweder der höchste Wert des Menschen oder überhaupt keiner ist (142), stellt er sie in das Ganze der bipolaren Welt (94) und sucht die Wahrheit in den fundamentalen Bereichen, zu denen er auch den Mythos rechnet, dessentwegen er sich gegen Bultmann wendet (84).

Daß WACH auf Verständigung und Versöhnung hingearbeitet hat, wird in der Einleitung gebührend hervorgehoben (28), die Joseph M. Kitagawa, ein Mitarbeiter M. Eliade's, einfühlend und abwägend beigesteuert hat (7—34).

Münster (8. 10. 1962)

Antweiler

## VERSCHIEDENES

*Lexikon für Theologie und Kirche*, begründet von Dr. M. Buchberger, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, hrg. v. Jos. Höfer und Karl Rahner. Band VII: *Marcellinus bis Paleotti*. Herder/Freiburg 1962, 12 Seiten u. 1368 Spalten, 5 Bildtafeln etc.

Mit erfreulicher Pünktlichkeit reihen sich die Bände des wohlbekannten *Lexikon für Theologie und Kirche* aneinander. Der nunmehr vorliegende 7. Band bietet — mehr als seine beiden Vorgänger — eine stattliche Reihe von Beiträgen zur Missionswissenschaft und Religionskunde. Es sei wie in den früheren Besprechungen erst hingewiesen auf wichtigere Themen der vergleichenden Religionswissenschaft, hernach auf wesentliche Stichworte der Missiologie. Vollständigkeit hierin kann nicht einmal ein 10- und noch mehrbändiges Lexikon erstreben, geschweige denn der kurze Hinweis in dieser Zeitschrift.

Über eine Reihe alter und neuerer Religionsgemeinschaften unterrichten (freilich nur in gedrängter Kürze) Beiträge wie die Artikel über Mazdaismus, Mennoniten, Methodisten, Mormonen, Mithras, Moloch, Naturvölker u.a. Wichtigere Spezialthemen heben Ausführungen heraus wie Mensch, Messias, Mythos, Mystik, Mutterrecht, Monotheismus, Offenbarung, Opfer etc. Religionsgeschichtlich überragenden Persönlichkeiten begegnen wir in den Beiträgen über Mohammed und Moses, ersterer kurz, aber relativ erschöpfend skizziert, letzterer hingegen relativ ausführlich, indes u. E. doch etwas zu streng fachwissenschaftlich ausgerichtet, d. h. in ausschließlicher Blickrichtung und Auseinandersetzung mit liberalen Schulen der alttestl. Bibelkritik. Unser Lexikon will ja nicht nur von solchen konsultiert werden, die auf der Hohen Schule schon mit letzteren

bekannt geworden sind, sondern es sollen und wollen auch genug gebildete Laien darin Orientierung finden. Solche könnten leicht von Beiträgen wie dem vorliegenden den Eindruck gewinnen: Man hat offenbar Mühe, die Geschichtlichkeit des historischen Moses zu beweisen. Seine Bedeutung wird sodann ausschließlich für Israels Religion und Profangeschichte herausgestellt; daß M. ein Säkular-, ja Millenar-Mensch gewesen, der Mohammeds, Gautama Buddha's, Kung dse's Gestalten weit überragt, wird mit keiner Silbe angedeutet. Man vergleiche dagegen etwa den Schlußsatz des Moses-Artikels in der (wohl) letzten Auflage (1956) der bekannten 24-bändigen *Encyclopaedia Britannica* (Vol. XV, p. 839): „... Yet, with all this doubt, the fact remains, that Moses stands out as one of the greatest figures in history.“ (Der Artikel ist gezeichnet von Stanley Arthur Cook, Professor des Hebr. u. Syr. an der Univ. Cambridge.)

Missionswissenschaftlich bietet Band VII, weil alle Stichwörter unter dem Anfangsbuchstaben M enthaltend, besonders viele Beiträge; sie finden sich auf 30 Spalten (453—483) und die namhaftesten Missiologen kommen darin zu Wort. Mit Recht scheinen in der Gesamtauswahl der Themen die Fragen oder Gegenstände von mehr grundsätzlicher Art bevorzugt worden zu sein gegenüber Informationen von vorwiegend praktischem oder statistischem Charakter. Man vergleiche etwa die Ausführungen über Mission, M.-Befehl, M.-Geschichte, M.-Kunde, M.-Theorie, M.-Methode, M.-Wissenschaft u. a. gegenüber denjenigen über M.-Institute, M.-Katechesen, M.-Schulen, M.-Schwestern, M.-Predigt, M.-Fürsorge etc. Daß im einzelnen hier und dort Überschneidungen vorkommen, ist bei der Verschiedenheit der Bearbeiter (zu nennen wären u. a. BECKMANN, FREITAG, GLAZIK, OHM, SPECKER) und bei der engen Verwandtschaft der Themen (Abgrenzung von M.-Wissenschaft, M.-Kunde, M.-Theorie, M.-Methodik gegeneinander) weder verwunderlich noch besonders störend. Vielleicht würde es sich aber doch empfehlen, mit OHM und BECKMANN künftig in der Missionswissenschaft (MW) oder Missiologie als dem Oberbegriff die gesamte kritische und systematische Darstellung der christlichen Glaubensverbreitung zu sehen, aufgeteilt in ihre dogmatische Grundlegung als M.-Theorie, in ihre geschichtliche Entfaltung (M.-Geschichte), in ihren gegenwärtigen Bestand (als M.-Kunde im engeren Sinn: M.-Geographie und M.-Statistik) und in ihre normativ-praktische Verwirklichung als M.-Methodik, M.-Pastoral und M.-Recht. Solcherart würde u. E. vermieden, daß unter M.-Methode wieder alles und jedes zur Sprache käme, was abgesehen von rein missionsdogmatischen Themen an missionskundlichen Fragen auftaucht (wie dies etwa der Beitrag zur M.-Methode vermuten ließe).

Warum an den Einführungsbeitrag unter dem Stichwort Mission (I Begriff, II Bedeutung, III Missionsträger) sich noch ein Abschnitt IV anschließt, dessen längere Ausführungen ausschließlich der Kirchenmusik gelten, erscheint dem Rezensenten ziemlich unerfindlich. Die Schlußworte lauten: „Die Musik ist das wertvollste Kulturgut der M., dessen Einbeziehung in den kirchlichen Raum heute über das ‚in oder ohne Christus‘ entscheidet.“ (Sp. 456) Die Frage der Musikkultur-Adaptation im kirchl. Raum dürfte ohne Zweifel für den ganzen zentralafrikanischen Raum, ferner etwa noch Madagaskar und Polynesien von großer Bedeutung sein, ob aber von solchem letzten, entscheidenden Gewicht, möchte dem Rez. immerhin nicht so absolut verbürgt erscheinen. Viele dürften sie angesichts der heute ungleich stürmischer andrängenden Probleme der politischen und ebenso auch der kulturpolitisch-sozialen Entwicklung des

schwarzen Erdteils leise bezweifeln. Was hier aber wohl besonders herauszustellen ist: Die genannten Räume umfassen heute kaum den 10. Teil des gesamten Missionsobjektes, und für die übrige volle Milliarde von Nichtchristen (die Welt des Islam nicht miteinbezogen) erscheint uns die Akkommodationsfrage in Sachen des Kirchenliedes reichlich peripher.

Ganz allgemein sei dazu noch ausgeführt: Ob wir es bedauern oder begrüßen, die Welt wird in 30 Jahren buchstäblich *one world* geworden sein. Christen wie Heiden würden es heutzutage in Japan wie in ganz Ostasien mit Entrüstung von sich weisen, sollten sie sich gezwungen sehen, ihre alten Musikinstrumente und Gesangsmodulationen im katholisch-liturgischen Gottesdienste wiederzufinden, sowenig man den katholischen Priester in Roben am Altare dulden würde, die etwa schintoistischen oder buddhistischen Trachten gleichen. Wie zur Zeit in Tokyo unter Zustimmung des ganzen Landes die modernste katholische Kathedrale der Welt ersteht, von dem führenden (heidnischen) Architekten Japans erbaut bzw. entworfen, wird später einmal auch das 670-Millionenvolk Chinas (wenn einmal wieder christlichem Einfluß offen) nicht viel anders als heute schon das 450-Millionenvolk Indiens mit den Bauelementen vergangener Jahrhunderte gebrochen haben.

Als jahrzehntelang in nichtchristlichem Missionslande lebender Beobachter hat der Leser heutiger missionswissenschaftlicher Aufsätze mitunter das Empfinden, die heimatlichen Missionstheoretiker ständen immer noch, und viel zu lange schon, unter dem Bann des Schlagwortes vom Europäismus in den Missionen. Man sollte u. E. diesen Begriff, der doch nur das Pendant zur nunmehr völlig abgeklungenen Kolonialherrschaft der weißen Rasse darstellt, ruhig mit dieser selbst begraben. Fast ausschließlich ist in allen Missionsländern der Erde die Leitung der Kirche und damit auch die gesamte Missionsstrategie in die Hände von einheimischen Oberhirten übergegangen, und diese einheimischen Hierarchen blicken samt und sonders, man darf es glauben, lieber auf die Welt von 1963 und 1970 und 1980 als auf die von 1900.

Seoul/Korea

Olaf Graf OSB

MUCK, HERBERT, SJ: *Sakralbau heute* (Der Christ in der Welt, Reihe XV, Bd. 5). Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg, 142 S.

In der Taschenbuchreihe „Der Christ in der Welt“ sind zehn Bücher über christliche Kunst vorgesehen, von denen vier sich mit moderner religiöser Kunst befassen. HERBERT MUCK SJ schrieb über *Sakralbau heute* und griff dabei ein Thema auf, das schon Gegenstand mehrerer voluminöser Bücher war, von zahllosen Einzelabhandlungen ganz abgesehen. Taschenbücher haben, entsprechend ihrer Preislage und ihres Formats, von vorneherein ein breiteres Publikum im Auge. Vf. hat dies berücksichtigt; denn er schreibt in einem flüssigen, anschaulichen Stil, vermeidet schwer verständliche Fachausdrücke und teilt das Büchlein in eine Reihe kurzer Einzelabschnitte mit knappen, gut formulierten Überschriften ein. Die wichtigste Literatur über modernen Kirchenbau ist angeführt und verarbeitet. Mit Absicht und Geschick beantworten gleich die ersten Kapitel die sattsam bekannten Einwände gegen jeden modernen Kirchenbaustil. Da diese Ablehnungen sich fast ausschließlich auf die äußere Gestalt beziehen, legt Vf. großes Gewicht auf deren Verteidigung. Dies geht so weit, daß er den modernen Kirchenbau dort beginnen läßt, wo die Architektur zu einer „sinnfälligen Über-

einstimmung zwischen konstruktivem Aufbau und formaler Durchbildung“ gelangt (8). Es ist dies ein leider kritiklos übernommenes Zitat von PFAMMATTER, das nicht einmal als Definition des „Neuen Bauens“ ganz allgemein stimmt, geschweige des neuen Kirchenbaus. Vf. hätte hier besser getan, sich der Theorien des Bauhauses, das nie erwähnt wird, zu bedienen. Das neue Material, etwa Beton, ist kein tragender Faktor. Darum ist des zitierten PFAMMATTERS Buch: *Betonkirchen* schon im Titel suspekt. Man kann daher auch Perrets Notre-Dame du Raincy nicht als neuen Anfang im Sakralbau (33) bezeichnen, denn es war reine Betongotik. — Vf. wählt als Titel *Sakralbau heute*, aber er bietet eine Geschichte des Sakralbaus von heute, die er auch mit großer Sachkenntnis darlegt. Ein Blick auf den Namensindex zeigt, daß die am häufigsten erwähnten Architekten der Gründergeneration angehören, von denen wiederum die meisten schon gestorben sind. Das „Heute“ in dem gewählten Titel des Büchleins postuliert eine kritische Analyse des bereits historischen Phänomens des modernen Kirchenbaus, die sich sowohl auf die Bauten als auch auf die verschiedenen Theorien erstrecken müßte. Letztlich waren es doch nur wenige Schöpfungen, die fruchtbar waren und blieben, und Vf. hat sie auch behandelt und gewürdigt. Aber er ist dann im historischen Teil zu breit geworden, die wesentlichen Akzente wurden durch Überbetonung sekundärer Bauten wieder verwischt. Es mag auch an der österreichischen Herkunft des Vf. liegen, daß er den neuen Kirchen seiner Landsleute (Holzmeister, vor allem Lackner) zu große Bedeutung zumißt.

Wenn Vf. Architektenmeinungen zitiert, die den seinen an anderer Stelle vorgetragenen widersprechen, müßte eine klare Stellungnahme bezogen werden. So etwa die Äußerung von Schwarz, „die Verlegung des Sinnpunktes der Kirche in den Altar ist ein moderner Irrtum“ (74) und im Gegensatz dazu die Sätze des Vf.: „Der Altar wird als geistige Mitte des Raumes begriffen“ (55) oder: „Das Gotteshaus ist in erster Linie für die eucharistische Opferfeier bestimmt“ (73). Das gleiche gilt für die kommentarlos übernommene Ansicht von Schwarz vom sog. „Raum des Vaters“, die bezeichnend für dessen auch sonst problematische Symbolistik ist („Heilige Schlucht“, „Rosa mystica“). Ganz unerfindlich ist auch, wie Vf. die Kirche von Bottrop in einen Bezug zum Pantheon bringen konnte. — Merkwürdigerweise fehlt die Behandlung der Kanzel als Ort der Verkündigung, die doch ein integrierender Bestandteil des Gottesdienstes ist, und gerade hier ist zur Zeit der moderne Kirchenbau mit einigen Lösungen einen beachtlichen Schritt weitergekommen. — Der Ort dieser Besprechung zwingt, auf das in Bild und Wort angeführte Beispiel einer Missionskirche in Zentralafrika noch kurz einzugehen. Es handelt sich um eine kralartige Anlage aus Lehm und Palmblättern. Sie entspricht noch ganz den Akkommodationsvorstellungen vergangener Zeit. Inzwischen sind wir in die Periode der Selbständigkeit der afrikanischen Völker gelangt, in der es deren neuen Führern sehr angelegen ist, aus der Zeit der Lehmhütten und Palmdächer herauszukommen. Eine Akkommodation an die Unterentwicklung käme heute schlecht an. Das so vielschichtige Problem der Kunst in den Missionen wäre am besten nicht und wenn, dann nicht so kurz, angeschnitten worden. — Das Büchlein ist mit 34 kleinformatigen Bildern illustriert. Hier wäre eine kritischere Sichtung unbedingt nötig gewesen. Die Bilder 7, 13, 17, 18, 22, 27, 29, 30, 31, 32 hätten gut weggelassen und durch aufschlußreichere und qualitätsvollere ersetzt werden können.

Münsterschwarzach (2. 3. 62)

P. Urban Rapp OSB

*Le Problème Racial*. Société des Publications Missionnaires/Lyon 1961, 140 p. NF 10.—

Hier ist eines der Kernprobleme der heutigen Welt aufgegriffen und von Fachleuten mit wissenschaftlichem Ernst und gründlicher Sachkenntnis aus christlicher Verantwortung heraus behandelt worden. Die Vorträge wurden im Rahmen der Jahrestagung der missionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Lyon im Jahre 1960 gehalten. Die Themen: Rassische Vorurteile (JEAN POIRIER), Rassenstolz vor dem Urteil der Vernunft und des Glaubens (JOS. FOLLIER), die Vereinten Nationen und das Rassenproblem (P. QUEGUINER MEP), das Rassenproblem in den USA (LOUIS T. ACHILLE), unbewußter Rassenstolz (P. RÉTIF SJ), Rassenmischehen (P. DÉJEUX PA).

Rassenvorurteile und Feindseligkeit der Rassen gegeneinander finden sich zu allen Zeiten und bei allen Völkern, bei Chinesen, Japanern, Indern, Vietnamesen, Afrikanern so gut wie bei Europäern. Sie scheinen geradezu angeboren und äußern sich bewußt und noch mehr unbewußt. Sie sind weder eine Ausschließlichkeit Südafrikas noch des Nationalsozialismus, alle Völker sind davon betroffen. Christliche und nichtchristliche Autoren liefern hierfür unzählige Belege. Äußere Zusammenstöße rassischer Gegensätze sind nur ein Offenbarwerden innerer, unbewußter Rassenkomplexe. Auch die farbigen Völker, die sich in erster Linie als Opfer des Rassenstolzes fühlen, sind von diesen Rassenvorurteilen belastet, anderen farbigen Völkern wie auch den Weißen gegenüber. Das sind Tatsachen, die von den Referenten durch unzählige Beispiele belegt werden. Die Problematik der Rassen wird in den ersten Vorträgen von der abstrakt-wissenschaftlichen, in den weiteren von der konkret-lebendigen Seite her behandelt, ohne Einseitigkeit und unangebrachte Vereinfachung, sondern gründlich, abwägend, objektiv. So erhalten wir hier eine wissenschaftliche Gesamtschau der Rassenproblematik in weltweiter Sicht. Es lohnt sich, die einzelnen Vorträge mit Bedacht und Aufmerksamkeit zu studieren.

München

P. Dr. Frid. Rauscher W.V.

VAN DE POL, W. H. *De Oecumene*. J. J. Romen en Zonen/Roermond-Maaseik 1961, 137 S.

Verfasser, Professor der „Phänomenologie des Protestantismus“ an der katholischen Universität Nimwegen, hat sich in vielen Arbeiten bemüht, die tiefsten Ansichten und Absichten der Reformation aufzuzeigen. Besonders in seinem letzten Werk — *Het Getuïgnis van de Reformatie* (Roermond 1960) — hat er das Eigene der Reformation als Gegenüber zur Katholischen Kirche scharf herausgearbeitet. Viele Kritiker kreideten dem Verfasser einen Pessimismus in der Sache der anzustrebenden Kircheneinigung an.

Diese Kritik veranlaßte ihn, in *De Oecumene* — unter diesem Terminus faßt VAN DE POL „alle Christgläubigen ohne Unterschied“ (11) zusammen — seine Ansichten über die Möglichkeiten und die theologischen Wege für die interkonfessionelle Einigung darzulegen. Dabei kommt eine dynamische Kirchen-theologie zum Ausdruck, die darum so wichtig ist, weil dem Verfasser alle grenzenverwischende Romantik fremd ist.

Nacheinander beschreibt VAN DE POL die „oekumenische Situation“ mit ihrem Merkmal der Gespaltenheit (14—30); die zögernd heranwachsende interkonfessionelle oekumenische Mentalität (31—47); die verschiedenen Gestalten und Phasen in der oekumenischen Bewegung (48—67); die bis jetzt erreichten Re-

sultate in der interkonfessionellen Verständigung (68—78); die verschiedenen Schichten der dogmatischen Wahrheitsfrage beim Gespräch zwischen Reformation und Katholizismus (79—99). Schließlich gibt VAN DE POL andeutungsweise Richtlinien, die zur Heranführung der Einheit in der „Oecumene“ dienen sollen.

Würzburg (4. 4. 1962)

W. L. Boelens SJ

VAN STRAELEN, HENRY — NAIDENOFF, GEORGES: *Japan sucht seine Zukunft*. Eine Dokumentation in Wort und Bild. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1961, 198 S. mit 292 z. T. ganzseitigen Schwarz-weiß-Photos. 21 × 28 cm, DM 29,50

In diesem schönen Bildband wird die Mission zwar nur am Rande gestreift; sie erscheint im Kapitel über die Religionen Japans auf drei Seiten mit etwa 9 Bildern. Aber das besagt nicht, daß nicht auch derjenige, der sich für Japan als Missionsland interessiert, auf seine Kosten komme. Denn hier wird Japan bewußt anders dargestellt, als es vom geschäftstüchtigen Tourismus und einer oft einseitigen Kulturpropaganda geschieht. Es soll das wirkliche Japan gezeigt werden, mit dem es auch der Missionar zu tun hat. Die unnatürlich aufgeputzten Gesichter der Geishas, die landschaftliche Schönheit des Hakone-Sees oder des Fuji-Berges und selbst die bunt-leuchtenden Kimonos der japanischen Frauen sind heute lange nicht mehr so repräsentativ als die eigenartige Mischung des westlichen Lebensstils mit Formen und Traditionen der Vergangenheit. Dieses moderne, wahre Bild wird in diesem Bande gezeigt, und man muß sagen, daß es den Verfassern in hohem Maße gelungen ist, dieses Bild einzufangen. Nicht kritiklos, aber mit bewußter Sympathie (von Armut, Krankheit und Slums ist kaum die Rede) zeigen sie das Japan mit seiner verschiedenartigen Bevölkerung, seiner Kinderliebe, seiner vorwärtsstrebenden Jugend, dem Ineinander von modernster Technik und alten Lebensgewohnheiten, dem heutigen Wirtschaftswunder, aber auch dem religiösen Wirrwarr und dem geistigen Chaos, das nach neuer geistiger Ordnung sucht.

Die beiden Autoren waren für ihre Aufgabe gut qualifiziert. P. VAN STRAELEN, der den Text verfaßte, ist ein bekannter Autor und Lehrer in Japan. GEORGES NAIDENOFF, Chefredakteur der französischen Missionsillustrierten *Missi*, hat das Bildmaterial in eindrucksvoller Weise zusammengestellt. Beide haben uns einen Band geschenkt, der, vom Verlag Herder in mustergültiger Weise gedruckt und gebunden, dem Freunde der Mission und der Kirche Japans ein tieferes Verständnis für dieses Land vermitteln kann.

Würzburg (2. 3. 1962)

Bernward Willeke OFM

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Dr. GEORG SCHÜCKLER, 51 Aachen, Hermannstraße 14. — ELIAS VOULGARAKIS, 44 Münster/Westf., Bergstraße 36, Ökumenisches Studentenheim. — P. VENANTIUS WILLEKE OFM, Convento N. Sra. das Dores, Otávio Bonfim, Fortaleza-Ceará, Brasilien. — Dr. ALFRED LOBO, Marawila/Ceylon, über: Univ.-Prof. Dr. A. Scheuermann, 8 München 2, Viktualienmarkt 1 — S. EDELMAN, Johannesburg/Südafrika, über Dr. Hedi K o l l m a r, 8 München, Mainzer Straße 7 A — P. MAURUS HEINRICHS OFM, St. Anthony Seminary, 370 Tamagara-Seta-machi, Setagaya-ku, Japan. — Prof. Dr. ENGELBERT NEUHÄUSLER, 8 München 19, Döllingerstraße 30. — Prof. DD. HEINZ ROBERT SCHLETTE, 8 München 19, Fafnerstraße 12. — P. Dr. JOSEF ALBERT OTTO SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5.

MAX BIERBAUM

zum achtzigsten Geburtstag

*Am 14. September vollendet der hochwürdigste Herr Domkapitular Universitätsprofessor Dr. theol. et iur. can. MAX BIERBAUM sein achtzigstes Lebensjahr. Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft haben allen Anlaß, des Jubilars ehrend zu gedenken und ihm aufrichtigst beste Wünsche auszusprechen.*

*Herr Domkapitular BIERBAUM ist mit dem Internationalen Institut seit langem eng verbunden und hat sich wie kaum einer Verdienste um es erworben. Nachdem die Zeitschrift für Missionswissenschaft 1936 ihr Erscheinen einstellen mußte, übernahm er die schwierige und wegen der zunehmend sich verschärfenden religiös-kirchlichen Lage recht prekäre Aufgabe, ein neues Organ des Instituts ins Leben zu rufen. Es gelang ihm, eine Reihe neuer Mitarbeiter zu gewinnen, so daß bereits Anfang 1938 das erste Heft der Missionswissenschaft und Religionswissenschaft erscheinen konnte. Die bis zu ihrem Verbot 1941 erschienenen Jahrgänge zeigen ein beachtlich hohes Niveau und besitzen heute noch großen Wert.*

*Nach dem zweiten Weltkriege nahm unser Jubilar nochmals unverdrossen die mühevollen Arbeit auf sich, das Fachorgan der deutschen katholischen Missionswissenschaft ins Leben zu rufen. Den Bemühungen war auch diesmal der Erfolg nicht versagt. Erst als die Zeitläufte wieder normal geworden waren, übergab Professor BIERBAUM die Redaktion in jüngere Hände.*

*Inzwischen sind zehn weitere Jahre ins Land gezogen. Professor BIERBAUM hätte sich der wohlverdienten Ruhe hingeben können. Aber er ist nach wie vor rastlos tätig und stets bereit, aus seiner reichen Erfahrung mitzuteilen, wenn es darum geht, Fragen des Internationalen Instituts, seiner Zeitschrift und seiner anderen Veröffentlichungen zu klären oder Pläne zu verwirklichen. Für alles, was Herr Domkapitular Professor Dr. BIERBAUM im Dienst der Mission und ihrer Wissenschaft gewirkt hat, sind wir ihm zu herzlichem Dank verpflichtet, und wir glauben im Sinne aller Mitglieder des Internationalen Instituts und der Leser der ZMR zu handeln, wenn wir ihm zur Vollendung seines achtzigsten Lebensjahres gratulieren und ihm noch viele Jahre in bester Gesundheit und in körperlicher und geistiger Frische und Lebendigkeit wünschen. Besonders freuen wir uns, ihm zu der hohen kirchlichen Ehrung gratulieren zu können, die ihm mit der Ernennung zum Apostolischen Protonotar zuteil geworden ist.*

Ad multos felices annos!

Für das Internationale Institut  
gez. Frey

Für die ZMR  
gez. Glazik

## NIKON METANOEITE UND DIE RECHRISTIANISIERUNG DER KRETER VOM ISLAM\*

von Elias Voulgarakis

Überblickt man die bisherige „Ausbeute“ an brauchbaren Quellen-  
auskünften aus jener Zeit, so kann man sie zwar nicht gerade ergiebig  
nennen, dennoch zeichnet sich das Bild einer ziemlich starken Beeinflus-  
sung des Islam auf die Bevölkerung von Kreta ab.

Die historischen Begebenheiten und die daraus gezogenen Schluß-  
folgerungen mögen das obige Bild vervollständigen:

### I. *Der islamische Proselytismus im allgemeinen*

Das Verhalten des Islam gegenüber einer Buchreligion (*ahl al-kitab*),  
vornehmlich in den ersten Jahrhunderten seiner Expansion, war wohl-  
wollend. Man muß die Feststellung treffen, daß die Muslime sich be-  
mühten, die Andersgläubigen von sich fern zu halten, um eine Ver-  
mischung mit ihnen zu vermeiden. Den verschiedenen Religionen räumten  
sie durch Verträge einen gewissen Schutz ihrer Freiheit ein.<sup>78</sup> Gleich-  
zeitig verfügten sie bei den Glaubensfremden eine Kopfsteuer, die um  
die Wende des 9. Jh. mehr oder weniger festgelegt und in Anwendung  
war.<sup>79</sup> Für viele war diese Steuer der Hauptgrund für den Übertritt zum  
Islam, weil sie dadurch von der Steuer befreit wurden. Es scheint, daß im  
Laufe des 8. Jh. die Zahl der Übertritte sehr groß gewesen ist.<sup>80</sup> Als  
weitere Gründe galten der Aufstieg in höhere Gesellschaftsklassen, Ehe-  
schließungen u. a.<sup>81</sup> Die Beispiele für Zwangsproselytismus während die-  
ser Zeit sind sehr selten. In den meisten Fällen, wo die Todesstrafe ver-  
hängt wurde, waren die Verurteilten, ehemals Christen, aus irgendeinem  
Grund zum Islam übergetreten, hatten aber dann ihren neuen Glauben  
verleugnet und sich wieder dem Christentum zugewandt. Obwohl der  
Islam an einer Massenbekehrung aus Gründen politischer Zweckmäßig-  
keit wenig interessiert war, sorgte man doch dafür, daß die Zahl der  
Neubekehrten stets größer war als die der *Dhimmi* (= Steuerzahler)<sup>82</sup>.

\* vgl. diese Zeitschrift Heft 3, S. 192—204

<sup>78</sup> A. MEZ, *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg 1922) 29

<sup>79</sup> A. S. TRITTON, *Enzyklopaedie des Islam*, III (1936) 917

<sup>80</sup> G. SIMON, *Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit*  
(Gütersloh 1948) 61

<sup>81</sup> Der wenig später als in der betreffenden Zeit lebende Dichter ABULALA  
(gest. 1057) sagt bezeichnenderweise: „Der Christ tritt aus Habsucht über, nicht  
aus Liebe zum Islam. Er will nur Macht oder fürchtet den Richter oder will  
heiraten“ — zitiert bei A. MEZ (s. o. Anm. 78). 29, Anm. 1

<sup>82</sup> É. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne Muselmanne*, I (Paris 1953<sup>2</sup>) 74

## II. Der Islam in Spanien

Die Eroberer Spaniens stammten aus der alten Dynastie der Omajjaden und blieben stets ihrem gewohnten Prinzip, keinen Zwangsproselitismus zu betreiben, treu. Während des 8. bis in die erste Hälfte des 9. Jh. haben wir außer in dem Fall der Heiligen Adulphe und Jean, den man auch auf einen anderen Grund zurückführen könnte, kein Beispiel für Verfolgungen aus religiösen Gründen. Der betont militärisch-soldatische Charakter der ersten Eroberer sowie ihr geringer religiöser Eifer erklären ihre oben dargelegte Toleranz. Wenn sich dennoch die islamische Religion so rasch verbreitete, war das auf die Kopfsteuer zurückzuführen.<sup>83</sup> So nahm das Anwachsen der Muslime, vornehmlich im südöstlichen Teil der Halbinsel, einen so intensiven Verlauf, daß es schon nach wenigen Generationen schwer war, zu entscheiden, ob es sich bei diesem oder jenem um einen Nachfahren eingewanderter Araber oder um einen Nachkommen alteingesessener Spanier, die zum islamischen Glauben übergetreten waren, handelte.<sup>84</sup> Die spätere Verbreitung des Malikismus<sup>85</sup> in Spanien erzeugte bei dem Volk einen Geist von religiösem Rigorismus.<sup>86</sup>

## III. Die Eroberer Kretas

a) Die Bevölkerung des Vorortes von Cordova, wo der Aufstand stattgefunden hatte, wies eine eigenartige Mischung auf. Da war einmal das einfache Volk, Handwerker und kleinere Geschäftsleute, bestehend aus Proselyten und Christen. Dann wohnten aber auch in dem Stadtteil staatliche Beamte und Literaten sowie die meisten Schüler des Malik ibn Anas.<sup>87</sup> Als sie nach der Revolution vertrieben wurden, fuhren sie ohne ihre religiösen Führer ab, welche von al-Hakam I. samt ihren Familien begnadigt worden waren und weiter in Cordova bleiben konnten.<sup>88</sup>

b) Der in Kreta gelandete Teil setzte sich mehr aus spanischen Proselyten als aus Berbern zusammen; denn letztere hatten in der Mehrzahl bei ihren Verwandten in Nordafrika Zuflucht gesucht.<sup>89</sup> Die Abenteuerlust dieses restlichen Haufens kam sowohl bei dem Handstreich auf Alexandrien wie auch bei den Piratenstreifzügen im Mittelmeerraum, die sie endlich nach Kreta führten, zum Ausdruck. Auffallend ist ihre militärische

<sup>83</sup> F. PÉREZ, DHGE XIII (1956) 845

<sup>84</sup> É. LÉVI-PROVENÇAL, l. c. 74 s.

<sup>85</sup> Der Name rührt von Malik ibn Anas (gest. 795—96) her, häufig kurz als der Imam von Medina bezeichnet. Er war für die Anwendung der in der Sunna theoretisch fixierten religiösen Rechtsverordnung eingetreten und war bestrebt, sie in der Praxis zu verwirklichen. Aus seiner Lehre entstand eine juristische Schule (*Mahhab*), die seitdem die Bezeichnung „Malekidische Schule“ führt.

<sup>86</sup> É. LÉVI-PROVENÇAL, l. c. I 149

<sup>87</sup> ibd. 161 s.

<sup>88</sup> ibd. 169

<sup>89</sup> A. A. VASILIEV (s. o. Anm. 14) 51

Schwäche. Als das Abassidenheer unter der Leitung von Abd Allah ibn Tahir gegen Alexandrien vordrang und die spanischen Invasoren aufgefordert wurden, die Stadt zu verlassen, waren diese sogleich bereit, mit den sie bedrohenden Kriegsscharen einen Vertrag abzuschließen. So machte ihr Abenteuerertum, verquickt mit ihrer militärischen Schwäche, aus ihnen eine Art kühner Feiglinge.

c) Nach der Landung der spanischen Eroberer, so berichten die Quellen, ließ ihr Führer Abu Hafs Omar al-Balluti die Schiffe verbrennen zum Zeichen, daß jeder Gedanke an Umkehr zunichte gemacht sei.<sup>90</sup> Will man diesen Berichten Glauben schenken — und es liegt kein Grund vor, daran einen Zweifel zu hegen — so kann man sich lebhaft vorstellen, wie sehr diese Maßnahme die Kampfbereitschaft und die Eroberungswut der eingedrungenen Scharen anstachelte.

#### IV. Die religiöse Situation auf Kreta zur Zeit der Eroberung

Für die Eroberung Kretas geben die Chronographen zwei Gründe an, einen politischen, d. i. den Aufstand von Thomas, der die Schwächung der Verteidigung der Insel verursacht haben soll,<sup>91</sup> und einen religiösen: „die Sünden des Volkes und die Gottlosigkeit der Herrschenden.“<sup>92</sup> Bietet diese zweite Ursache den schablonenhaften Hintergrund zu den Erklärungen der historischen Begebenheiten für den frommen Schreiber oder widerspiegeln sich hier wirkliche historische Tatsachen? Vasiliev, der die leichte Eroberung von Kreta zu erklären versucht, gibt folgende Gründe an: 1. den Mangel an militärischer Stärke, 2. den Haß der Inselbewohner gegen den byzantinischen Herrscher, weil dieser sich in religiöse Dinge einzumischen pflegte (Ikonomachie), was wiederum dazu führte, die Araber als das kleinere Übel anzusehen.<sup>93</sup> Dieser Meinung könnte man den fast in allen Chroniken enthaltenen Bericht anschließen, daß ein Mönch den Arabern den geeignetsten Ort für die Gründung der Stadt (Chandax) zeigte, und zwar mit dem Hinweis — und das ist von Wichtigkeit —, daß von hier aus die Insel am leichtesten zu beherrschen sei.<sup>94</sup>

#### V. Die Zeit der arabischen Besatzung auf Kreta

a) Die spanischen Invasoren unterhielten einen regen Handel mit fast allen arabischen Staaten. Die Beziehungen erstreckten sich wegen des

<sup>90</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 75,13; IOSEPHUS GENESIUS, 46,20; vgl. JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), 64

<sup>91</sup> GEORGIUS MONACHUS, 789,1; IOSEPHUS GENESIUS, 47,20

<sup>92</sup> GEORGIUS MONACHUS, 789,5; LEO GRAMMATICUS, 212,22; SYMEON MAGISTER, 621,23

<sup>93</sup> A. A. VASILIEV (s. o. Anm. 14) 55

<sup>94</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 77,5; IOSEPHUS GENESIUS, 94,10; SYMEON MAGISTER, 622,21—623,2; GEORGIUS PHERANTZES, 100,19. — Eine Ausnahme bildet die älteste Beschreibung der Eroberung Kretas von GEORGIUS MONACHUS, welcher diese wie auch andere Auskünfte, die in den neueren Quellen enthalten sind, völlig ignoriert.

Sklavenhandels nicht nur zu den großen Handelszentren in Arabien, sondern auch nach Spanien. Nach Theophanes Continuatus (477, 5) erbat der Emir von Kreta, als das Heer des Nicephorus Phocas auf der Insel landete, nicht nur von Nordafrika, sondern auch von Spanien Hilfeleistungen. Der oberste Richter auf Kreta während des 10. Jh., Marwan ibn Abd al-Malik ibn al-Fakhkhar, stammte aus Andalusien.<sup>95</sup> Wieweit der Geist der Orthodoxie in Verbindung mit dem religiösen Eifer, den die spanischen Muslime während des spanischen Hochmittelalters<sup>96</sup> an den Tag legten, durch diese Beziehungen den Geist der arabisch-kretischen Bevölkerung beeinflusste, ist nicht zu beantworten. Die in diese Epoche fallende Ankunft des obengenannten Marwan ibn Abd al-Malik auf der Insel und sein Aufstieg in das oberste Richteramt sowie die Strenge seiner Lebensart, von der die Überlieferung zu berichten weiß, sind vielleicht Schlüssel zu einer positiven Antwort.

b) Die Piratenunternehmungen der „Kreter“ waren ebenso weitverbreitet wie gewinnbringend.<sup>97</sup> Der zusammengetragene Reichtum aus den Beutezügen war enorm. Leon Diaconus erwähnt die Größe dieses Reichtums bei der Beschreibung der Triumphfeier des Nicephorus Phocas in Konstantinopel: Soviele Dinge waren aufgehäuft, daß man den Eindruck gewinnen konnte, alle Schätze der barbarischen Welt seien hier zusammengetragen.<sup>98</sup> Die Freude am leichten Erlangen dieses Reichtums hat sicherlich die Verderbnis der Gewissen bei vielen zur Folge gehabt.

c) Papadopoulos schließt aus einem hagiologischen Text, worin berichtet wird, bei den Symposien eines Emirs von Kreta sei Wein gebraucht worden, daß „die Sarazenen Kretas die religiösen Verordnungen

<sup>95</sup> Es ist nicht unmöglich, daß auch der Suaib, der Nachfolger des Emirs Abu Haf, kulturelle Beziehungen mit den Spaniern unterhielt. Seine große Bildung ist uns überliefert. Als der Patriarch von Konstantinopel, NIKOLAUS, an den Emir von Kreta und Sohn von Suaib schreibt — den Brief verfaßte er nach der Eroberung Thessalonichs (904) durch die kretischen Araber — weist er auf die Qualitäten seines Vaters hin und fügt hinzu, daß jener eben wegen dieser Fähigkeiten mit seinem, des Absenders Vorgänger, nämlich mit dem Patriarchen Photius, freundschaftlich verbunden war und daß „niemand von den (christlichen) Glaubensgenossen und Landsleuten so freundlich zu euch stand“: MIGNE P. G. CXI 37 A. Dieselbe Auskunft über die Gelehrsamkeit des Emirs überliefert uns auch eine arabische Quelle. In dem Werk *Kitab al-Ansab* (= Buch der Namen) schreibt al-Samani (gest. 1167): „Kreta ist eine Insel im Westen, von der einige gelehrte Männer stammen, deren berühmtester der Abu Amr Shuaib, der Sohn von Umar Sohn von Isa al-Iqritishi, ist“ (Fo. 37 r, 1.3: bei E. W. BROOKS (s. o. Anm. 16, 442)

<sup>96</sup> E. LÉVI-PROVENÇAL, I. c. III 454 s.

<sup>97</sup> Ph. K. HITTI, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present* (London 1961<sup>9</sup>) 451

<sup>98</sup> LEON DIACONUS, 28,1 u. 27,12; vgl. THEOPHANES CONTINUATUS, 76,7

des Islam nicht allzu genau nahmen.“<sup>99</sup> Für unsere Untersuchung wäre dieses Resultat insofern wertvoll, als sich hieraus Grund zur Annahme böte, daß der religiöse Druck auf die Bevölkerung nicht allzu hart gewesen sein könne. Doch dürfen wir einen solchen Schluß nicht ohne Kritik an seiner Basis ziehen; handelt es sich doch bei dem hagiologischen Text um die „Thaumata tria“ (= drei Wunder) des heiligen Nikolaus, wo es dem Autor mehr um die Volkstümlichkeit legendärer Wunderberichte zu tun war und es nicht ausgeschlossen ist, daß der Schreiber in historische Berichte Begebenheiten in Anlehnung an christliche Symposien, wo der Wein ein ganz selbstverständliches Attribut darstellt, ineinander verwoben hat.<sup>100</sup> Man darf auch annehmen, daß es dem Verfasser bei seinem Wunderbericht darum ging, aus einer Duplizität der Ereignisse dem Wunder einen stärkeren Akzent zu verleihen: In dem Augenblick, da die Diener dem Vater bei dem Gastmahl Wein einschenkten, stand plötzlich der Sohn — auf wunderbare Weise aus Kreta dorthin versetzt — vor ihnen und hielt einen Weinkrug in seiner Hand. Die Versetzung des Sohnes nach Hause geschah weiter in dem Augenblick, da er dem Emir von Kreta anlässlich eines Symposions Wein kredenzte.<sup>101</sup>

d) Kreta ist zwar ganz von den Sarazenen erobert worden, aber es hat den Anschein, als ob Chandax das eigentliche Zentrum ihrer Besitzergreifung war. Bei ihrer geringen Zahl ist es daher auch ganz verständlich, daß sie sich an einem Punkt ansiedelten. In ihrer Beschreibung der Bemühungen Konstantinopels um die Wiedergewinnung Kretas<sup>102</sup> erzählen die byzantinischen Chronographen, daß die Araber längs der ganzen Küste Wachen eingerichtet haben mußten; denn jedem Eindringling stellten sich sogleich Araber entgegen. Bedauerlicherweise nennt keine dieser Beschreibungen den genauen Ort der Landung byzantinischer Truppen auf der Insel. Es ist nicht ausgeschlossen — und dieses trifft in stärkerem Maße für die beiden ersten Landungen zu<sup>103</sup> —, daß alle Landungen in der Nähe von Chandax stattfanden. Diese Ansicht deckt sich auch besser mit dem Bericht, demzufolge Nicephorus Phocas nach siebenmonatiger Belagerung von Chandax die Stadt zur Aufgabe zwang, worauf sich dann die restliche Insel kampflos ergab. Der Einfluß der Muslime in der Nähe der Stadt muß demgemäß wesentlich stärker gewesen sein als auf der übrigen Insel.

<sup>99</sup> JOHANNES PAPADOPOULOS (s. o. Anm. 1), 96. — Der richtige Hinweis in den Anmerkungen des Buchs von PAPADOPOULOS müßte lauten: G. ANRICH, *Hagios Nikolaos* (Leipzig-Berlin 1913) I. 189 u. 194

<sup>100</sup> G. ANRICH, ebd., II 106

<sup>101</sup> H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (Brüssel 1902) 626,40—46

<sup>102</sup> Wir meinen hier die vier militärischen Unternehmungen von Photeinos-Damianos, Krateros, Theoktistos und Gogyles.

<sup>103</sup> THEOPHANES CONTINUATUS, 77,1 u. 80,6 (1. Landung); GEORGIUS CEDRENIUS, 96,8 (2. Landung)

e) Ein letzter Hinweis aus den historischen Begebenheiten gilt der auf der Insel gesprochenen Sprache. Das älteste Zeugnis, wonach die griechische Sprache von den Piraten gesprochen wurde, entstammt der Biographie des Euthymios von Athos (ca. 866). Euthymios unterhält sich darin mit einem Piraten in griechischer Sprache.<sup>104</sup> Etwas Ähnliches erfahren wir auch aus der *Vita* der heiligen Theoktista aus Lesbos.<sup>105</sup> Da es sich aber bei diesen Szenen um geringfügige Nebenhandlungen handelt, haben diese Zeugnisse keinen großen Wert. Eine größere Bedeutung kommt eher der Aussage in der Biographie zu, wonach der Glaubensbote seine Predigten auf der Insel in griechischer Sprache hält. Tomadakis behauptet, daß im kretischen Dialekt nur schwerlich Spuren der arabischen Sprache zu finden seien,<sup>106</sup> woraus man aber nicht den Schluß herleiten darf, das Arabische sei dort niemals gesprochen worden. Daß aber neben dem kretischen Dialekt auch, zumindest von den Eroberern, deren Sprache gesprochen wurde, wird von Cameniatis<sup>107</sup> und von Theodosius Diaconus<sup>108</sup> bezeugt. Da der Islamisierung in der Regel die Arabisierung in Sitte und Sprache zu folgen pflegte, dürfen wir aus dem Festhalten an der griechischen Sprache entnehmen, welches Ausmaß die Islamisierung auf dem Eiland angenommen hatte.

Aus all den obigen Untersuchungen kann man keine sichere Schlußfolgerung darüber ziehen, wieweit der Islam auf der Insel Eingang gefunden hat. Einige Feststellungen konnte man bisher dennoch machen: Der Eroberung durch die spanischen Muslime folgte eine Zerstörungswelle, der zahlreiche Tempel und Kirchen zum Opfer fielen.<sup>109</sup> Das religiöse Leben der Bewohner geriet in Verwirrung. Kirchliche Kulte wurden verboten oder fielen der Vergessenheit anheim. Nachdem die allgemeine Ordnung nach dem Kampf wiederhergestellt war, wandten sich viele Einheimische dem neuen Glauben zu, damit sie keine Kopfsteuer zu entrichten brauchten. Durch die Piraterien der neuen Herrscher wird sich der Kontakt der Inselbewohner mit ihren neuen Herren mehr und mehr verstärkt haben, sei es, daß sie gewaltsam zum Dienst auf den Pi-

<sup>104</sup> L. PETIT, Vie de Saint Euthyme le Jeune, *Revue de l'Orient chrétien* 8 (1903) 190

<sup>105</sup> THEOPHILOS IOANNOU, *Μνημεῖα Ἀγιολογικά* (Venedig 1884) 11

<sup>106</sup> NICOLAOS TOMADAKIS (s. o. Anm. 34), 425; vgl. N. B. TOMADAKIS, L'île de Crète n'a jamais subi une altération ethnologique pendant l'occupation arabe, *Atti dello VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini Palermo 1951* [Studi Bizantini e Neellenici, vol. 7] (Rom 1953) I 468 (L'influence des Arabes sur la langue est minime.)

<sup>107</sup> IOHANNES CAMENIATA, 585,2

<sup>108</sup> THEODOSIUS DIACONUS, *Acroases* II, 77/ S. 277; vgl. auch THEOPHANES CONTINUATUS, 477,5

<sup>109</sup> Über die völlige Zerstörung der Kirche des Staatsheiligen von Kreta in dem zerstörten Gortyna (Metropolitansitz) vgl. ANASTASIOS ORLANDOS, *Νεώτεραί ἔρευναι ἐν ἀγίῳ Τίτῳ τῆς Γορτύνης*, *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 3 (1926) 319

ratenschiffen gezwungen wurden, sei es, daß sie sich auf diese Weise einen rasch zu erlangenden Reichtum versprochen. Das Fehlen einer festgeordneten Hierarchie, die Flucht vieler Mönche, die Erschwernis oder gar die Unmöglichkeit, die zerfallenen Kirchen wiederherzurichten, die Lähmung der kirchlichen Ordnung sowie der Mangel an niederen Klerikern konnten der allgemein fortschreitenden Sittenverderbnis keinen Einhalt gebieten. Dazu kam die isolierte Lage als Insel, wodurch ein Kontakt mit der übrigen Welt erschwert wurde. Daß im Laufe von vier Generationen die deprimierende Enttäuschung durch die immer wieder gescheiterten Befreiungsversuche seitens der Byzantiner<sup>110</sup> dazu führte, daß der christliche Glaube gewaltige Einbußen erlitt, ist nicht verwunderlich. Zusammenfassend ist zu konstatieren: Das Christentum war nicht untergegangen, aber es mußte einen großen Aderlaß hinnehmen. Der Einfluß des Islam war sehr verschieden, am stärksten in den größeren Städten, namentlich in der Hauptstadt Chandax.

### *Die Methoden und Erfolge Nikons*

Die Biographie Nikons weist, was Zeit- und Ortsangaben betrifft, derartige Mängel auf, daß man daraus kein klares Bild über den Ablauf seiner Taten gewinnen kann. Im Gegensatz dazu vermittelt sie eine wesentlich deutlichere Vorstellung von den Methoden und den Erfolgen des Missionars.

Die gesamte Dauer seines Wirkens auf Kreta beträgt 7 Jahre. Diese Zeit teilt der Biograph in zwei Abschnitte ein: Die ersten 5 Jahre sind der eigentlichen Missionstätigkeit gewidmet. In den beiden letzten Jahren errichtete Nikon eine Kirche zu Ehren der heiligen Photaina, die ihn im Traum dazu veranlaßt haben soll.<sup>111</sup> Darf man dem Bericht über diese letzte Periode Glaubwürdigkeit zumessen? Vergegenwärtigt man sich die Vorliebe Nikons für den Kirchenbau<sup>112</sup>, ein charakteristisches Merkmal byzantinischer Missionsmethode, dann spricht vieles für die Echtheit dieses Zeugnisses.

Der Auskunft seiner *Vita* gemäß hat Nikon auf der ganzen Insel gewirkt.<sup>113</sup> Ob es aber der ganze Inselkomplex war oder nur ein Teil, darüber gibt es keinen Beleg. Zwar hat der Mönch Xenos<sup>114</sup> später auf dem westlichen Teil der Insel<sup>115</sup> eine rege Tätigkeit entfaltet; daraus

<sup>110</sup> Diese Enttäuschung trifft nicht nur für die Inselbewohner zu, sondern auch für die Byzantiner, und zwar so sehr, daß bei dem Volk die Legende umging, derjenige, dem die Eroberung gelänge, würde auch den Kaiserthron von Byzanz besteigen: THEOPHANES CONTINUATUS, 474,23; GEORGIUS CEDRENS, 341,1

<sup>111</sup> 123 a/77

<sup>112</sup> 131 b/99

<sup>113</sup> 122 a/75

<sup>114</sup> L. PETIT (s. o. Anm. 77), 9

<sup>115</sup> NIKOLAOS TOMADAKIS, 'Ο Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἐξένος καὶ ἡ διαθήκη αὐτοῦ, Κρητικὰ Χρονικά 2 (1948) 47

aber die Schlußfolgerung ziehen zu wollen, Nikon habe nur in der Mitte und im Osten missioniert, wie Tomadakis es tut,<sup>116</sup> und Xenos habe durch seine Arbeit das von Nikon unterlassene Werk nachholen wollen, bleibt eine fragwürdige Hypothese. Wir kommen der Wirklichkeit wohl am nächsten in der Annahme, daß Nikon zuerst das muslimische Zentrum Chandax,<sup>117</sup> und damit die Hauptstadt, in Angriff genommen, später sein Missionswirken auch auf das Innere der Insel ausgedehnt hat. In diese Version passen zwangloser die am Anfang seiner Bekehrungsversuche auf Kreta geschehenen Begebenheiten, welche besser zu verstehen sind, wenn man sie auf Chandax konzentriert.

Die nikonsche Mission bestand einmal in der Predigt, dann aber auch in der Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung. Die von dem Biographen geschilderte Predigtätigkeit ist recht aufschlußreich. Wir erfahren, daß Nikon wegen der Reaktion seines islamischen Auditoriums die Notwendigkeit gespürt hat, seine Arbeitsmethode zu ändern: Zuerst predigte er die *Metanoia*, später, sich der Lage anpassend, führt er mehr ein persönliches Gespräch mit seinen Zuhörern. Lassen wir den Autor selbst zu Worte kommen: „Als der Große (gemeint ist Nikon) dann nach seiner Gewohnheit das ‚Metanoieite‘ auszurufen begann, waren jene entsetzt von der fremden und ungewöhnlichen Predigt und entbrannten in Zorn. Sie empörten sich heftig gegen den Gerechten und wollten ihn umbringen. Das Neue und Ungewöhnliche der Sache entflammte sie zu einer hellen Raserei, da sie nämlich, wie oben berichtet, von dem abergläubischen Irrtum der Sarazenen voreingenommen waren.“<sup>118</sup>

Das „Unerbittliche“ und „Unbeugsame“ der Kreter zwingt Nikon, seine Taktik zu ändern: „Er ließ also von dieser Art, die Buße zu predigen; schon nämlich leuchtete in ihm reichlicher die Kraft gnadenerleuchteter Schau und erfaßte ihn in solchem Maße, und in dem Licht der Gnade empfing er wiederum Licht, daß er einige von ihnen zu sich herausnahm, von denen er wußte, daß sie sich von den anderen unterschieden in der Bildung und in der Empfänglichkeit für das Gute. Er begann mit sanften Worten bei ihnen das Harte und Abweisende ihrer Ansichten zu lösen, dann berührte er ruhig ihre Herzen, indem er ihre verborgenen Taten untersuchte, die schon lange zurücklagen, so, wie es mein Jesus bei der Samariterin tat. Da erkannten sie den in ihm ruhenden großen Reichtum seiner Tugenden, und sogleich schwand ihr Zorn, und die aufbrausende Wut ihres Gemütes glättete sich. Die Tugend des Mannes brachte die Übeltäter zur Erbauung, und sie bekannten sich zum unwandelbaren Glauben. Das Maß der Feindseligkeit wurde zum Maß

<sup>116</sup> ibd.

<sup>117</sup> Nach der Befreiung blieb Chandax weiter Hauptstadt der Insel und wurde erster Bischofssitz, der bislang das zerstörte Gortys war: vgl. ANASTASIOS ORLANDOS (s. o. Anm. 109); GERASIMOS KONIDARIS, *Θεολογική και Χριστιανική Ἐγκυκλοπαίδεια*, III (1938) 260 s.

<sup>118</sup> 121 a/73

der entgegengebrachten Zuneigung und des Aufschwungs zum Guten.“<sup>119</sup>

Die neue Methode zeitigte ihre Erfolge: „Seitdem nun verbreiten die Kreter über die ganze Insel seine (Nikons) Taten, da sie glauben, er sei ein von Gott gesandter Apostel, und bringen ihm die gebührende Achtung entgegen. In gleicher Weise waren sie auch Gott zugewandt, und Gesetz waren für sie all seine Gebote.“<sup>120</sup>

Dem erfolgreichen Ausgang seiner Predigt schloß sich die Organisierung der kirchlichen Dinge an. Wie oben schon angeführt, entstanden auf der ganzen Insel neue Kirchen und Klöster; Priester, Diakone und Mönche übernahmen die Seelsorge. Nikon überwachte ihren Lebenswandel und hinterließ ihnen Verhaltensmaßregeln für ihren geistlichen Stand.<sup>121</sup> In diesen Zeitabschnitt gehört auch die Wiederherstellung der Kirche der heiligen Photina, wobei ihn die umliegenden Bewohner tatkräftig unterstützt haben.

Es dürfte ganz außer Zweifel sein, daß die Arbeit, die Nikon auf Kreta geleistet hat, mit der Unterstützung des Bischofs (Bischöfe?) geschah. Zwar besitzen wir hierfür keine Beweisunterlagen; doch wie sich seine Initiative zu solchen gemeinsamen Arbeiten seinerzeit in Lakedämonien, wo er mit dem Bischof Theopemptos<sup>122</sup> eine Art Arbeitsgemeinschaft gegründet hatte und in der er die treibende Kraft war, ausgewirkt hatte, so wird er sich auch bei seiner kretischen Bekehrungsarbeit der Hilfe des dortigen Bischofs (Bischöfe?) versichert haben.

Zu dem Missionserfolg Nikons haben zweifellos auch noch andere Faktoren beigetragen. Einer davon war sicherlich die Beseitigung islamischer Elemente durch Nicephorus Phocas. Der siegreichen Wiedergewinnung folgten gewiß Zerstörungen islamischer Kultstätten sowie zahlreiche Ermordungen von Muslimen. Der arabische Historiker al-Nuwairi<sup>123</sup> stellt die Behauptung auf, die Byzantiner hätten 200 000 Menschen auf Kreta umgebracht und eine fast gleich große Zahl von Frauen und Kindern in die Verbannung geführt.<sup>124</sup> Diese Zahlenangaben sind gewiß Übertreibungen, lassen aber ahnen, wie man damals vorgegangen ist. Von der Ermordung der Bevölkerung, namentlich alter Leute und Frauen, berichtet Theodosius Diaconus in einem Gedicht über den byzantinischen Sieg.<sup>125</sup> Die Morde haben wahrscheinlich stattgefunden, während das Heer den Hauptstoß auf die Stadt Chandax aus-

<sup>119</sup> 121 b/73—122 a/74

<sup>120</sup> 122 a/74

<sup>121</sup> ibd.

<sup>122</sup> 131 b/99; 137 a/110; 139 a/114

<sup>123</sup> „Arabischer Polyhistoriker, geb. 5. April 1279 in Ober-Ägypten . . . , gest. am 17. Juni 1332 in Kairo, Verfasser einer der 3 bekanntesten Enzyklopädien der Mamluken-Epoche“: IGN. KRATSKHOKOWSKY in *Enzyklopaedie des Islam*, III (1936) 1045

<sup>124</sup> Nach G. SCHLUMBERGER (s. o. Anm. 26) 77

<sup>125</sup> THEODOSIUS DIACONUS, *Acroasis* V, 90—100/S. 304 s.

führte. Über diese Schlacht ist bei *Leon Diaconus* nämlich nachzulesen, Nicephorus Phocas habe damals strengen Befehl gegeben, keine unbewaffneten Leute umzubringen.<sup>126</sup> *Schlumberger* nimmt an, daß der *Philopatris Dialogus*<sup>127</sup>, ein Werk, das man in diese Zeit datiert<sup>128</sup> und in dem von einer Ermordung kretischer Frauen die Rede ist, hier seinen historischen Hintergrund haben muß.<sup>129</sup> Dieser Bericht ist aber so dunkel, daß er bestenfalls nur ein simpler, unverbindlicher Hinweis sein kann. Eine direkte Auskunft über Ermordungen, bei der auch Zahlenangaben gemacht werden, findet sich in einem Bericht über die Schlacht in einem Vorort von Chandax. Dort, so berichtet *Leon Diaconus*, habe das Heer des byzantinischen Feldherrn 40 000 Kreter umgebracht.

Die eigentliche Dezimierung der muslimischen Einwohner der Insel geschah durch die Gefangennahme vieler von ihnen. Nicephorus Phocas, so berichtet *Leon Diaconus*, hat in seinem Siegeszug durch Konstantinopel eine große Schar Gefangener mitgeführt.<sup>131</sup> Unter ihnen werden sich sicherlich nicht wenige alteingesessene Kreter befunden haben, wenn auch die Mehrzahl aus spanischen Invasoren bestand.

Als Abschluß dieser Untersuchung sei noch aus einer ganz anderen Perspektive ein Bericht über die Rechristianisierung der Kreter angeführt. Der Schreiber ist der oben schon einmal genannte Araberhistoriker *al-Nuwairi*.<sup>132</sup>

#### „Bericht über die Christianisierung der Einwohner Kretas

Der Chronist sagt: „Als das Weihnachtsfest nahte, befahlen die Großen der Insel, zum König zu fahren, um die Festglückwünsche zu überbringen. Aber die Vornehmeren zögerten und entsandten 100 Mann aus den mittleren Volksschichten. Als diese zum König kamen und ihn begrüßten, befahl er, sie ehrenvoll zu behandeln, verlieh ihnen Ehrengewänder und ließ jedem einzelnen von ihnen zehn goldene Gefäße geben. Sie kehrten voll Freude zurück, und es reute jeden, der gezögert hatte, die Fahrt anzutreten.“

Als nun das Osterfest herankam, rüsteten sich die Großen der Insel zur Fahrt, und es versammelte sich von ihnen eine große Menge. Als sie nach Konstantinopel kamen, befahl der König, sie an einem Ort festzu-

<sup>126</sup> LEON DIACONUS, 26, 20—27,5

<sup>127</sup> PHILOPATRIS DIALOGUS, CSHB, (Bonn 1828), 330,4—5

<sup>128</sup> K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur* (München 1897<sup>2</sup>) 460

<sup>129</sup> G. SCHLUMBERGER (s. o. Anm. 26) 77

<sup>130</sup> LEON DIACONUS, 14,14

<sup>131</sup> *ibid.*, 27,1 u. 29,1

<sup>132</sup> Der Text befindet sich in der Bibliothek der königlichen Akademie der Geschichte in Spanien. Er wurde herausgegeben in dem Artikel von MARIANO GASPAR, Cordobeses musulmanes en Alejandría y Creta, *Homenaje á D. Francisco Codera* (Zaragoza 1904) 233. Die deutsche Übersetzung aus dem Arabischen besorgte freundlicherweise Herr Dr. Heinz Grotzfeld.

setzen, setzte eine Wache über sie und verwehrte ihnen Speise und Trank. Als sie nun den sicheren Tod vor Augen sahen, klagten sie denen, die über sie gestellt waren: «Der Tod ist uns lieber als dies. Was will der König von uns?» Da antworteten sie: «Der König wünscht, daß ihr in die Religion des Christentums eintretet. Wenn ihr nicht seinem Wunsch entspricht, werdet ihr auf diese Weise sterben, und es werden eure <sup>133</sup> Nachkommen gefangengesetzt werden.» Als ihnen die Bedrängnis zu stark wurde, nahmen sie das Christentum an. Es wurden ihnen Ehrenkleider verliehen und sie begaben sich zu ihren Leuten.

Als sie auf der Insel ankamen, wurden sie am Betreten ihrer Häuser gehindert. Man sagte zu ihnen: «Ihr seid Christen, und diese sind Muslime; wenn sie die Religion des Königs annehmen, könnt ihr zusammenbleiben, wenn sie aber ablehnen, werden wir sie zu Sklaven machen.» Da nahmen die übrigen an einem einzigen Tag das Christentum an. Dann starben die Väter, und es blieben die Kinder trotz aller Widerwärtigkeiten in der Religion des Christentums, wobei ein Teil sogar unter Muslimen lebte.<sup>4</sup>

Wir bitten den erhabenen Gott, daß er uns und unsere Leute und unsere Nachkommen nicht täuscht, daß er uns nicht straft, daß er uns in unserer Religion nicht versucht, und daß er das Ende unserer Dinge besser mache als ihre Anfänge durch seine Güte und Gnade.“

Die völlige Auswertung dieses Berichtes würde die Grenzen dieser Untersuchung sprengen, weshalb hier nur einige Anmerkungen dazu gemacht werden sollen:

1. Al-Nuwarî zitiert nur einen von einem älteren Chronographen verfaßten Bericht. Man müßte versuchen, die Abfassungszeit dieser Schrift herauszufinden.

2. Nach der Art der Berichterstattung gewinnt man den Eindruck, als ob die Begebenheiten, von denen er berichtet, in der Zeit nach der Eroberung Kretas geschehen seien.

3. Auffallend ist, daß der Titel — angesichts der Einzelepisode, die hier beschrieben wird und aus der nicht hervorgeht, ob es sich um eine allgemein angewandte Methode handelte, von der alle Inselbewohner betroffen worden waren — ein wenig anspruchsvoll klingt.

4. Es klingt unglaubwürdig, daß es zehn Monate nach der Wiedergewinnung Kretas (die Eroberung geschah im März) auf der Insel immer noch große und angesehene Familien gab, die ihrem islamischen Glauben treu geblieben waren.

5. Die beschriebene Zwangschristianisierung der prominenten islamischen Familien der Insel, die zwar laut Befehl des byzantinischen Kaisers durchgeführt wurde, scheint auf den ersten Blick, angesichts des

<sup>133</sup> Text: ‚ihre‘ — offensichtlich ein Fehler.

andersartigen Verhaltens ebendesselben Kaisers gegenüber der Familie des gefangenen Emirs von Kreta Abd al-Aziz al-Kotorbi, wenig Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen zu können. Nach S y m e o n M a g i s t e r wurde dem ehemaligen Herrscher ein Landgut geschenkt, auf dem er mit seiner Familie frei leben konnte. Es wurde auf ihn also kein Zwang zur Bekehrung ausgeübt. Der einzige Nachteil, welcher ihm aus seinem Verharren bei dem Glauben seiner Väter entstand, war der, daß er nicht in den Senat erhoben werden konnte.<sup>134</sup> Dieses aus politischen Gründen erklärliche Verhalten des Kaisers darf man aber nicht soweit zu interpretieren versuchen, daß daraus sein Verhalten und die Maßnahmen gegenüber der übrigen islamischen Bevölkerung abgeleitet werden könnten. Dies ist aber kein Grund, prinzipiell die Echtheit des Berichtes in Frage zu stellen.

6. Aus dem vorletzten Abschnitt des Berichtes geht hervor, daß die islamischen Elemente noch Jahre nach der Wiedergewinnung Kretas auf der Insel vorhanden waren. Es wird erzählt, daß die Kinder der zum Christentum übergetretenen Prominenten noch nach einer Generation ihrem neuen Glauben treu geblieben waren, obwohl sie z. T. unter Muslimen lebten.

<sup>134</sup> SYMEON MAGISTER, 760,5

## DER GOTTESBEGRIFF IM HINDUISMUS \*

von A. Basu

Die letzte Wirklichkeit wird verschieden bezeichnet: als *Brahman*, *Ishwara*, *Paramatma* und *Purusha*. *Brahman* entspricht dem Absoluten der westlichen Metaphysik; die drei letzten Ausdrücke bedeuten den Herrn, das Höchste Selbst und die Seele. In den Texten der *Shaiva*-<sup>1</sup> und *Shakta*-<sup>2</sup> *Tantras* wird es als *Shiva*, in denen der *Vaishnava*-<sup>3</sup> *Tantras* als *Nārāyana* oder *Vishnu* bezeichnet. *Brahman* kann als das Absolute wiedergegeben werden. In den Veden sind Hinweise auf *Tad Ekam*, Dieses Eine. In vielen Hymnen wird dieses „Eine“ als dasjenige erwähnt, das war und sein wird, als Herrscher dieser Welt, als Herrlichkeit der Götter, als größter unter den Göttern und als das Eine Wesen, das auf vielerlei Weise beschrieben wird. Das Allgemeine Eine herrscht über das Unbewegliche und das Feste; es ist dasjenige, was wandert, was fließt, was ist, — diese mannigfache Geburt<sup>4</sup>. Die Kraftvolle Macht der Götter ist ein großes Eines, der Eine ist der bewegende Glanz der Verleiblichten, nämlich der Götter<sup>5</sup>. Ein heiliger Sänger singt: „Ich sah den größten (besten, herrlichsten) der verleiblichten Götter“<sup>6</sup>. Ein anderer sagt: „Alle Götter mit individuellem Geist und allgemeiner Erkenntnis bewegen sich wohlgeordnet (nämlich ohne Fehl) auf den Einen Willen zu“<sup>7</sup>. Es gibt einen Hymnus, der als der Same für manchen späteren philosophischen Gedanken in Indien betrachtet werden kann: „In dem Nabel des Ungeborenen bekam das Eine seinen Platz, und in diesem Einen sind alle Welten verborgen“<sup>8</sup>. In einem anderen Hymnus lesen wir: „Der Eine ist der Eine Seiende, der Schöngefiederte, den die erleuchteten Seher auf vielerlei Weise bezeichnen“<sup>9</sup>.

Die Seher der Veden rufen die Gottheit als Vater, Mutter und Freund an. Aber sie sagen ebenso, daß die Wirklichkeit weder männlich noch weiblich ist, und fragen sich, ob irgendwer wirklich weiß, was Wirklichkeit ist. In einem berühmten Hymnus erklärt ein Seher, daß es im Anbeginn weder Sein noch Nichtsein gab, sondern daß nur ein Ozean von Nacht existierte<sup>10</sup>. Diese Nacht kann als das äußerlich unaussprechbare

\* Aus dem Englischen übersetzt von Prof. Antweiler. Die verschiedene Schreibung von Er, er, Sein, sein . . . entspricht dem Original.

<sup>1</sup> <sup>2</sup> <sup>3</sup> Diese drei Worte sind der Reihe nach Bezeichnungen für Shiva, Shakti und Vishnu.

<sup>4</sup> *Rig-Veda* III. 54. 8.

<sup>8</sup> *R. V. X.* 82. 6.

<sup>5</sup> *R. V. IV.* 7. 9.

<sup>9</sup> *R. V. X.* 114. 5.

<sup>6</sup> *R. V. V.* 62. 1.

<sup>10</sup> *R. V. X.* 129. 1.

<sup>7</sup> *R. V. VI.* 9. 5.

Geheimnis der letzten Wirklichkeit aufgefaßt werden, als das Ungeborene des anderen Hymnus, den wir oben zitiert haben. Und das Eine, so können wir sagen, ist die erste Bekundung des Ungeborenen, es ist Gott, die schöpferische Gottheit, die als der Ursprung des Alls herausragt und in der alle Welten verborgen sind. Hier finden wir das Saatkorn für die Auffassung der letzten Wirklichkeit als sowohl transzendent wie auch als universal. Das Eine wird als die Kosmische Person vorgestellt, die sich selbst opfert, um der Welt das Sein zu geben. Mit Ausnahme einer oder zweier seltener Stellen in den Veden ist es die Hauptauffassung der indischen idealistischen Philosophie, daß Gott die Welt wird. Diese Bekundung Gottes als die Welt, des Unendlichen als des Endlichen ist ein Selbstopfer auf seiten Gottes. Gott bleibt indessen nicht von Seiner Schöpfung getrennt, obwohl es wahr ist, daß Er sie überragt. Schon in den Veden finden wir Behauptungen, daß das Eine alles ist, was war, und alles, was sein wird. Dieser Gedanke wird später in den Upanishaden weit deutlicher. Ebenso wird auch gesagt, daß Gott in die Welt kam, nachdem Er sie erschaffen hatte.

Die Vedische Religion war mehr mit einer praktischen Anleitung zu geistlicher Anstrengung als mit einer Beschreibung des Wesens der Gottheit befaßt. Von diesem Gesichtspunkt aus wurde Gott merkbarer sichtbar, indem Er sich als Götter und Göttinnen und in ihnen bekundete. Ein oft zitiertes Hymnus sagt, daß „Indra, Mithra, Varuna, Agni Ihn das Eine Seiende nennen; die weisen Seher nennen Ihn mannigfach, sie nennen es Agni, Yama, Matarichwa“<sup>11</sup>. Es gibt einen anderen, oben zitierten Hymnus, der sagt: „Alle Götter mit individuellem Geist und allgemeiner Erkenntnis bewegen sich wohlgeordnet auf ihren verschiedenen Wegen auf den Einen Willen zu“<sup>7</sup>. So sind die Götter und Göttinnen Gott selbst, in verschiedenen Ansichten. Zugestandenermaßen sind die Namen vieler Götter und Göttinnen wörtlich solche von naturhaften Dingen und Erscheinungen. Agni ist Feuer, Vaya die Luft, Surya die Sonne, Usha die Morgenröte, Sarasvati ein Fluß. Man kann mit Sicherheit sagen, daß es vor der Zeit der Veden in Indien Naturverehrung gab. Aber in den Veden selbst sind die Götter und Göttinnen, manchmal offensichtlich, manchmal symbolisch, so eng mit psychologischen Ideen und geistigen Werten verbunden, daß sie als etwas anderes als nur vorgestellte Personifikationen von naturhaften Dingen, Kräften und Erscheinungen betrachtet werden müssen. Oder vielmehr: Natur ist zweifach — äußerlich und innerlich, physisch und psychologisch. Die Götter und Göttinnen waren die bewegenden Geister hinter den Kräften sowohl der äußeren als auch der inneren Natur. In der Religion der Veden, als gegründet in den Hymnen des *Rig-Veda*, sind sie Symbole psychologischer Funktionen.

<sup>11</sup> R. V. I. 164. 46.

Wir haben gesehen, daß die eine Gottheit durch die Namen der verschiedenen Götter mannigfach benannt wird und daß es das Eine ist, das der Ruhm und die Herrlichkeit der Götter ist. Bezogen auf die Gottheit, sind die Götter und Göttinnen demgemäß Seine Kräfte, in dem Glauben der Seher selbst sind sie persönliche Bekundungen Gottes. Insofern als jedes Ding in der Gottheit gründet, sind überall Seine Kräfte hinter allen Dingen im Weltall. Psychologisch gesprochen, sind die Götter und Göttinnen Darstellungen in der Seele des Menschen. Sie stellen Willen, Sehnsucht, Kraft zur Einheit, reines Erkennen, Wissen, Eingebung und so fort dar. Sie sind die Glieder zwischen Mensch und Gott, sie sind die Träger seiner aufwärts zur Gottheit gerichteten Sehnsucht und Gottes Geschenke an ihn. Obwohl die letzte Wirklichkeit in sich selbst ungreifbar ist, kann die Eine Höchste Gottheit durch die Hilfe und liebende Sorge der Götter und Göttinnen angenähert werden, die nichts als Kräfte und Personifizierungen Seiner Selbst sind.

In den Veden offenbart sich die Gottheit selbst auch als ein System von Welten oder Ebenen des Seins. Die Welt des Menschen besteht aus der Erde, der Zwischenregion und den Wolken oder dem Himmel. Diese repräsentieren Stoff oder Leib, Kraft oder Lebendigkeit und Geist. Oben und über diesen sind vier: die große Wahrheit, die Freude, Bewußtseinskraft und Sein. Man muß freilich sagen, daß in den Veden diese nicht ausdrücklich behauptet sind, auch sind die alten entsprechenden Sanskritausdrücke nicht verwandt. Wenn man indessen hinter die Wörter geht und versucht, die durch die archaischen Formen des Ausdrucks symbolisierten Wahrheiten zu erfassen, kann man das Schema sehen, das hier kurz gezeichnet wurde. Der Unterschied zwischen Bewußtheit und Unbewußtheit, *Chiti* und *Achiti*, ist in den Veden klargemacht. Die dreifache untere Welt ist eine Welt des Nichtwissens, die Welt des Todes. In der dreifachen höheren Welt ist das Dasein, die Bewußtheit und die Wonne Gottes offenbar. Die vierte Ebene verbindet die höhere und die niedere Welt und ist die eigentliche Ursache der niederen Welt. Sie ist erfüllt mit Erkenntnis, Willen und Liebe.

Diese sieben Ebenen des Seins werden angeführt als die sieben Ströme, die sieben Flüsse, in die sich das Leben der Gottheit ergießt.

So offenbart sich in den Veden die Gottheit als ein System von Welten und als Götter und Göttinnen als Seinen Beauftragten in diesen Welten.

In den Upanishaden finden wir endgültige Beschreibungen des Wesens der Wirklichkeit. *Brahman* ist in sich selbst unaussprechlich und unbeschreibbar, jenes Wesen, von dem Geist und Wort verwirrt zurückgeworfen werden. Es ist weder Dieses noch Jenes. Frei von allen sinnhaften Eigenschaften ist es jenseits von Raum und Zeit, unverursacht, selbstmächtig und ohne alle Eigenschaften oder Weisen oder Merkmale. *Brahman* ist absolutes Sein, seiend durch sich selbst, in sich selbst und für sich selbst. Jedes Ding ist, weil es an dem Sein von *Brahman* teilhat, der die Grundlage für alles ist. Wenn *Brahman* nicht wäre, würde nichts

sein. Das Zufällige hängt vom Notwendigen ab, das Relative vom Absoluten. Beim Anbeginn, nicht zeitlich, aber grundsätzlich, war es das Sein, aus welchem sich jedes Ding erhob. Eine Upanishade sagt, daß beim Anbeginn das Nichtsein war, aus dem das Sein geboren wurde. Eine andere verwirft den Gedanken, daß Sein aus Nichtsein geboren werden kann. Aber Sein ist die letzte Abstraktion des Denkens, welches Wirklichkeit so sehr jenseits seines Zugriffes findet, daß es manchmal zögert, auch seine reinste Kategorie auf Wirklichkeit anzuwenden. So fassen wir die Idee des Nichtseins als angewandt auf die Wirklichkeit auf, um zu betonen, wie unangemessen irgendwelche Kennzeichnung, wie fein und abstrakt auch immer, für die Wirklichkeit ist. Das Nichtsein der Upanishaden ist das Ungeborene der Veden, das ursprüngliche Dunkel oder der Tod, was *Buddha* das *Shunya*, das Leere, das Nichts nannte. Für unser Bewußtsein hingegen ist Sein seine erste Bekundung. Wir werden sehen, daß dieses Sein, dieses *Brahman* alles ist. Es ist das Wirkliche des Wirklichen, die Wahrheit der Wahrheiten.

*Brahman* ist nicht nur Sein, es ist auch Bewußtsein. Es ist das Licht der Lichter, bei dessen Schein all dieses offenbart ist. Wenn Sonne und Mond nicht mehr scheinen und Feuer ausgelöscht ist, dann ist es *Brahmans* Licht, das alles erleuchtet. In der Tat ist Bewußtheit das einzige, was nicht geleugnet oder auch nur bezweifelt werden kann. Es wird nicht durch irgend etwas anderes erhellt, sondern ist sein eigenes Licht. Das einzige Ding, dessen Wirklichkeit absolut gewiß ist, ist Bewußtheit. Aber diese Bewußtheit, welche *Brahman* ist, ist nicht gedankliche Einsicht. Es gibt etwas in uns, das den Geist und seine Tätigkeiten wahrnimmt. Diese am meisten grundlegende, unbezweifelbare und unleugbare Wahrnehmung ist die Bewußtheit, die eines ist mit dem Sein, dem *Brahman*. Von *Brahman* selbst als reiner Bewußtheit wird gesagt, daß sie weder grobe noch feine Dinge, weder eine innere noch eine äußere Welt wahrnimmt. Es gibt nichts anderes, wessen *Brahman* gewahr wird.

*Brahman* ist ebenso die höchste Wonne, die letztmögliche Freude und Verzückung. Es ist die Freude, des Seins bewußt zu sein. Die unbegrenzbar Weite ist ausbündiges Glück; die Abwesenheit irgendeines Zwanges von einem Zweiten her, irgendeiner Begrenzung durch ein anderes ist das Kennzeichnende von *Brahman* und ist als solche Verzückung. An vielen Stellen der verschiedenen Upanishaden ist *Brahman* als Erkenntnis und Wonne beschrieben. Alle menschliche Freude ist nur ein ganz kleiner und verkehrter Bruchteil der Wonne, welche *Brahman* ist. *Brahman* ist das höchste Gut, der oberste Wert, und derjenige, der *Brahman* erreicht, erfreut sich eines Übermaßes an Wonne.

Von dieser Beschreibung *Brahmans* als reinen Seins, reiner Bewußtheit und reiner Verzückung her und davon her, daß *Brahman* ohne Merkmale, Kennzeichen und Seinsweisen ist, könnte es scheinen, daß es unpersönlich ist. Wenn indessen mit Person ein Wesen gemeint ist, das seiner selbst bewußt ist, dann ist *Brahman* auch Person; denn *Brahman* ist nicht nur

*prajna*, umfassendes Wissen, sondern auch *prājna*, umfassender Wissen-der. Das Sehen weicht niemals vom Seher, das Sprechen vom Sprecher, das Wissen vom Wissenden, weil sie unzerstörbar sind. An der Stelle, die eben angeführt wurde, wird auch gesagt, daß *Brahman* als Selbst der Kenner der groben und feinen Dinge, der äußeren und inneren Welten ist. Er ist Bewußtheit in allen Formen des Seins und insofern allwissend. *Brahman* kennt sich selbst als alles und jedes im Universum.

Ebenso ist *Brahman* der Freudenvolle und derjenige, der sich der Ver-zückung erfreut. Genau so, wie *Brahman* als Bewußtheit sein eigenes Sein sich selbst offenbart, so auch erfreut er Sich der Verzückung seines eigenen Seins. Die Wonne des Seins ergießt sich als die Wonne des Wer-dens, und aus dieser Wonne von *Brahmans* Bewegung ist die Welt ge-boren, entspringen alle lebenden Geschöpfe. *Brahman* besitzt sich selbst in verzückter Freiheit als seiend und werdend, als Zustand und Kraft, und er erfreut sich beider in gleicher Weise. *Brahman* ist demgemäß nicht nur Dasein, sondern daseiend, nicht nur Bewußtheit, sondern be-wußt, nicht nur Freude, sondern Erfreuer und Entzücken. *Brahman* ist nicht nur Es, sondern Er, die Höchste Person, die, obwohl sie alle Merk-male, Kennzeichen und Seinsweisen übersteigt, unendlich viele davon be-sitzt. Die negierende Beschreibung *Brahmans* meint nicht, daß Er selbst eine Verneinung von allem ist. Sie ist nur unsere Weise, *Brahmans* Frei-Sein von aller Selbstbestimmung auszudrücken. Es trifft zu, daß von *Brahman* gesagt wird, daß er „nicht dieses, nicht dieses“ ist, aber dieser Satz kann ebenso meinen „nicht nur dieses“. *Brahman* ist eine wesenhafte und nicht eine zahlenmäßige Einheit, und als der goldene Samen unaus-schöpfbarer Fruchtbarkeit bestimmt er sich selbst als All, und aus diesem Grunde darf er nicht mit irgendeinem Einzelding gleichgesetzt werden. Vielleicht ist es besser zu sagen, daß *Brahman* wesenhaft das All ist, daß alles von *Brahman* stammt, daß von jedem Ding *Brahman* die Wirklich-keit ist. Indessen: Nichts von dem, was ist, ist nicht *Brahman*, nicht in seinem wahren und göttlichen Dasein, sondern als eine Seinsweise, ein Ausdruck, eine Selbstbekundung. Nicht nur ist *Brahman* die Grundlage und Quelle von allem, er ist ebenso der Kern, das innerste Wesen von jedem und der durchlaufende Faden der Einheit in ihnen, Er ist das Selbst, die innerste Wirklichkeit von jedem. Auch als das Wesen eines Baumes kann er nicht in einem Teil des Baumes gefunden werden, ist aber sein Leben und Bestehen; genau ebenso ist *Brahman* als *A n a n d a* der Ursprung und der Stoff von allem.

*Brahman* als *I s h w a r a* ist der Herr und Meister. Dieses All ist für die Einwohnung durch den Herrn, der alles durchdringt. Er trat hervor, er wollte, er verlangte. Denn eine der wesentlichsten Kräfte der Bewußt-heit, getrennt von der Selbstreflexion, ist der Wille. Seine Bewußtheit ist schöpferisch, sein Wissen ist Wille. Das Selbst war allein und verlangte nach einem zweiten. So ist das Selbst sowohl Subjekt als auch Objekt. Als Subjekt ist es der *I s h w a r a*, der über seine eigene objektive Bekun-

ding herrscht. *Ishwara*, mit mannigfacher Kraft begabt, erschafft Himmel und Erde. Auf seinen Befehl hin scheinen Sonne und Mond und die Sterne und strömen die Flüsse. Er ist der alte allwissende und allmächtige Herrscher, der die Natur reifen macht und als Vorsehung für der Menschen Nachtsich sorgt.

Es gibt ein oder zwei Hinweise auf die deistische Auffassung *Brahmans*. Er wird als von der Natur und der Welt getrennt lebend beschrieben. Aber die überwiegendere Auffassung ist, wie oben dargelegt, daß *Brahman* Welt wurde. Die Beziehung zwischen *Brahman* und dem Universum ist ähnlich der zwischen einer Flamme und ihren Funken, einer Flöte und ihren Tönen, einer Spinne und ihrem Gewebe. Gott erschafft die Welt in dem Sinne, daß er die Welt wird. Er entläßt nach außen, was in Ihm als das Universum enthalten ist. *Brahman* ist insgesamt Wissen, Geist, Lebenskraft und Stoff. Er ist in diese Ausformungen seines Seins hier in dieser Welt eingeschlossen. Zu gleicher Zeit ist es Seine Bewußtheit, welche das Werden will, und als Einsicht oder Vernunft lenkt sie die Tätigkeit, das Universum zur Ordnung. So ist Gott sowohl die Material- als auch die Wirkursache der Welt. Jedes Ding präexistiert in Ihm als Idee oder Form. Jedes Ding hat ein Urbild seines Seins in Gottes Wissen vom Universum. So kann er als die Formalursache alles dessen bezeichnet werden, was war, ist und sein wird. Zu Gott aber kehrt auch jedes Ding zurück, und so ist Er auch die Finalursache. *Ishwara* ist sowohl Wissen als Nichtwissen, Geburt als auch Nichtgeburt. Mit anderen Worten ist er die Wahrnehmung von Einheit und Vielheit, von Sein und Werden. Er ist wesenhaft beides, und die volle Bewußtheit *Brahmans* schließt das Wissen um diese beiden Aspekte ein.

Das Selbst ist vierfach — Die Universale Person. Sein Platz ist die Welt wacher Erfahrung; Er kennt die äußere Welt und erfreut sich an großen Dingen. Das ist Sein erster Standplatz. Sein Platz ist ebenso die Traumwelt. Er ist Kenner der inneren Welt und erfreut sich an feinen Dingen, als Bewohner des lichtvollen Geistes. Das ist Sein zweiter Standplatz. Sein dritter Standplatz ist der Zustand des traumlosen Schlafes. Wenn einer schläft und nicht nach irgendeinem Verlangen strebt und keine Träume sieht, ist er in traumlosem Schlaf. Er ist Einheit, in sich selbst versammelte und aus reinem Entzücken bestehende Weisheit und der Erfreuer des Entzückens. Sein Antlitz ist Bewußtheit und Er ist der Herr der Weisheit. Er ist der Herr des Alls, der Allwissende, die innere Seele. Er ist die Quelle des Universums, die Geburt und Ausbreitung der Geschöpfe. Aber der vierte Standplatz übersteigt die ersten drei und ist transzendent. Das Selbst in dieser Hinsicht ist der Wissende weder der äußeren noch der inneren Welt, weder selbst-vereinigte Weisheit noch besessen von Weisheit noch unbesessen von Weisheit. Er ist ungesehen und unmittelbar, unfassbar, eigenschaftslos, undenkbar und namenlos. Hier ist das Wesen des Selbst die Wahrnehmung seines einzigartigen Daseins, und hier lösen sich alle Phänomene auf. Das Selbst ist

Ruhe, das Gute, das Eine, außerhalb dessen es nichts anderes gibt. Er ist die höchste Frage des Wissens.

B r a h m a ist „Rasa“. „Rasa“ ist ein Wort, das wie *Dharma* viele Bedeutungen hat, welche alle durch eine Grundbedeutung miteinander verbunden sind. *Rasa* ist Verzückerung, Erhaltung, Lebenssaft, Lebenskraft. Es ist dasjenige, ohne welches nichts leben kann. Dieses Universum ist das Ergebnis des Überflutens der Verzückerung Brahmas. Diese Verzückerung ist die eigentliche Luft, die wir atmen, um zu leben. Obwohl aber Brahma in jedem Ding und jedes Ding ist, bleibt Er hinter den Erscheinungen verborgen. Wir haben Ihn demgemäß in seinem reinen Wesen zu suchen und die Betätigung davon ist die Quelle geistlicher Seligkeit und Verzückerung.

In der *Gita* wird von B r a h m a gesagt, daß er dreifach ist. Er ist die Höchste Person, die Unveränderte Person und die Veränderte Person. Er wird ebenso als im Besitz von zwei Naturen beschrieben. Gott als wirkende Kraft hat zwei Aspekte, einen höheren und einen niederen. Die niedrigere Natur ist achtfach. Sie umschließt die fünf stofflichen Elemente sowie Geist, Einsicht und trennenden Egoismus. Die höhere Natur ist dasjenige, wodurch diese Welt erhalten wird und welche das individuelle Selbst wird.

Gott als die veränderliche Person ist der bewegende Geist hinter allen veränderlichen Erscheinungen. Die unveränderliche Person ist frei von dem schöpferischen Akt und von seinem Ergebnis, dem Universum, abgelöst. Die Höchste Person ist anders als diese beiden und umschließt sie in seinem eigenen unbegrenzten Sein. Er ist der Vater des Universums, die Mutter, der Erhalter, der Großherr, der Gemahl, Heim, Zuflucht und Freund. Was auch immer die Saat aller Wesen ist, das ist er, und es gibt nichts, beweglich oder unbeweglich, das getrennt von ihm existieren kann. Hier ist ebenfalls die höchste Wirklichkeit unmitteilbar und unbeschreibbar. Wohl aber ist es durch gereinigte Einsicht annäherbar und verwirklichtbar. In der Tat ist er als der höchste Wert das einzige Ding, das es verdient, daß man ihm folge. Er hat seinen Sitz im Herzen aller lebenden Wesen und ist ihr innerer Prüfer und Führer. Seine geheimnisvolle Kraft ist derart, daß, obwohl jedes Ding von Ihm entspringt, sie dennoch sich nicht wirklich in Ihm aufhalten kann, noch Sein Geist sich in ihnen verbirgt. Die Auffassung muß die sein, daß die Dinge in der Welt, wie wir sie kennen, in ihrer weltlichen Form nicht in Gott sind, und doch ist Er ihre Quelle, und sie entspringen von Ihm durch verschiedene Stufen von Ursachen. Diese Behauptung bedeutet also, daß Gott seine Schöpfung übersteigt und sich in ihr nicht erschöpft.

Die Gottheit ist in der *Gita* sehr oft eine Person. Er ist der Offenbarer der Veden, der Verfasser der *Vedanta*, das ist der höchste Lehrer der Veden, der Schützer des *Dharma*, der Erfreuer aller Dinge, das Ziel jeder Bewegung. Er offenbart Seine universale Gestalt seinem geliebten Freund und Schüler *Arjuna*, eine Form, die zugleich berauschend

schön und furchterregend ist. Wiederholt bezeichnet Er sich selbst als einen Freund der Geschöpfe und erklärt Er, daß Seine Gläubigen Ihm teuer sind. Er ist der persönliche Heiland, der all ihre Sünden weg-wäscht und sie vom See des Todes errettet. Er ist nicht nur der Schöpfer der Welt, sondern richtet auch die Klassen der menschlichen Gesellschaft ein. Ursprünglich war die indische Gesellschaft in vier Klassen eingeteilt. Die *Gita* erklärt, daß dies nicht eine willkürliche Anordnung, sondern durch Gott selbst befohlen war. Der Gedanke findet sich schon in den Upanishaden. Man sagt zum Beispiel, daß *Brahman* *Brahma* und *Ushatra* ist. In Wirklichkeit geht es noch weiter zurück und findet sich in dem Hymnus von *Purusha Shukta*, der Kosmischen Person, im *Rig-Veda*.

Die am meisten fesselnde Eigenschaft in der Vorstellung der *Gita* von Gott ist, daß Er in kritischen Zeiten der Geschichte in die Welt herabkommt. *Krishna*, der Göttliche Verleibliche, sagt: „Wann immer das Dharma schwach wird und Unrecht sich erhebt, offenbare ich mich selbst von Zeitalter zu Zeitalter, um den Gerechten zu befreien, um den Übeltäter zu vernichten und um das Rechte fest zu gründen“. Gott wird in dieser Hinsicht „*Avatara*“ genannt, oder „einer, der herabsteigt“. Gott ist nicht nur der Offenbarer des rechten Lebensweges, des *Dharma*, sondern Er erhält ihn auch, der seinerseits die Menschen zusammenhält. Wenn aber der Mensch dieses Gesetz des *Dharma* vergißt, mißachtet, was Gottes ist, sein egoistisches Interesse mehr betont als den Dienst an seinen Mitmenschen, wenn *adharma*, Ungerechtigkeit, der Menschen Köpfe gefangenhält und ihre Regungen bewegt und ihren Willen umbiegt, dann kommt die Zeit, daß auch die Heiligen, die Gerechten, die Menschen Gottes nicht imstande sind, die Stimme des *Dharma* hören zu machen. Dann ist es die Zeit, daß Gott seine Sorge für die Menschheit dadurch bezeigt, daß er selbst in die Welt herabkommt.

*Krishna* sagt, daß Er nichts in dieser Welt zu erreichen hat, und dennoch wirkt und arbeitet er ununterbrochen, schlaflos und immer lebendig, denn sonst würde seine Schöpfung zerbrechen und zugrundegehen. Aber abgesehen von der Tatsache, daß der Göttliche die Welt bewahrt, kommt Er in die Welt herab, indem Er Seine Gottheit verbirgt und Seine überirdische Freiheit zurückläßt. Er nimmt menschliche Form an, um den Menschen den Weg der Befreiung aus den Klauen des Unrechts zu zeigen, zu einer Rückkehr zu den Wegen des *Dharma*, zu der Verwirklichung seiner wesenhaften Göttlichkeit. So ist der *Avatara* der Gottmensch, dessen Aufgabe es ist, den Menschen mit Gott zu vereinigen. Nicht, daß die *Gita* sage, es sei kein Unterschied zwischen dem geistlichen Selbst des Menschen und dem Göttlichen. Das individuelle Selbst ist gleichen Wesens wie Gott und ist wesentlich göttlich und verweilt und verbirgt sich in Ihm. Es ist dieses Ziel, weswegen der *Avatara* kommt, um es zu offenbaren und den Menschen zugänglich zu machen.

Obwohl die Absicht Gottes als *Avatara* die Wiederherstellung des

*Dharma* ist, muß die wahre innere Bedeutung des Herabsteigens mehr als das sein; denn *Dharma* besteht nicht nur aus den Regeln eines kultivierten und moralischen Lebens, sondern führt auch den Menschen zu Glück, zu Unsterblichkeit, zu Einheit mit Gott. Wenn die Lehren der Schriften und das Beispiel weniger Gottesmänner nicht hinreichen, um das Ideal brennend zu erhalten, und das Unkraut weltlicher Werte die Blume des höchsten Gottes überwuchert, muß Gott selbst in der Form eines menschlichen Freundes, Führers und Helfers eingreifen. Das ist der *Avatara*.

Die Philosophien, die auf den *Shaiva Tantras* aufbauen, haben im Kern die gleiche Vorstellung von der letzten Wirklichkeit wie die Upanishaden und die *Gita*. Sie erklären die Vorstellung aber verschieden und haben ihre eigene technische Terminologie. Der Name der letzten Wirklichkeit ist *Shiva*. Die Erläuterung betrachtet die Wirklichkeit als den Schöpfer des Universums und nicht, wie sie in sich selbst ist. Sie ist sowohl transzendent als immanent, sowohl statisch als dynamisch. Als erstere ist sie *Shiva*, als letztere ist sie *Shakti*, welche nur zwei Aspekte derselben Wirklichkeit sind. Wie Feuer und verbrennende Kraft, sind *Shiva* und *Shakti* immer in einem Zustand von Vereinigung. *Shiva* ist reine Bewußtheit, *Shakti* ist Shivas Kraft der Selbstbewußtheit. *Shiva* ist Erleuchtung und *Shakti* die Fähigkeit zur Selbstreflexion als allgemeines „Ich“. *Shiva* ist das mit jedem Ding identische allumfassende Selbst und *Shakti* ist seine Wahrnehmung dieser dynamischen Identität. *Shiva* ist der höchste Herr, frei von aller Begrenzung, der Gütige, das höchste Gut und die höchste Wonne.

*Shakti* ist fünffach. Es (sie) ist zum Zwecke des Verständnisses in Bewußtheitskraft, Freude, Wille, Erkenntnis und Handlung aufgeteilt. Die Kraft der Selbstreflexion offenbart *Shiva* für sich selbst als die Grundlage und Quelle eines geistigen Universums. Dieses Selbsterkennen veranlaßt, daß Freude entspringt und daß der Wille objektiv das geistige Universum sichtbar macht. In *Shiva* ist die vollständige Erkenntnis des Systems des Universums und die Kraft, dem Form zu geben, was wesentlich formlos ist. Ohne äußeres Material macht *Shiva* durch die Betätigung seines Willens und, geführt durch seine vollständige Erkenntnis, das Universum mit sich selbst als dessen Grundlage sichtbar. *Shiva* hat fünf Tätigkeiten. Sie sind Offenbarung, Erhaltung und Auflösung des Universums, Konzentration und Mitleid oder Gnade. Das Sichtbarmachen des begrenzten Universums ist das Ergebnis einer Selbstbegrenzung oder Konzentration von seiten Shivas. Das nämlich meint der Verlust seiner Bewußtheit der Identität mit jedem Ding, das Abschließen seines Sinnes für vollständige Selbstheit. Wenn dieser Prozeß durch aufeinanderfolgende Schritte des Verdeckens seiner vollständigen Bewußtheit vollendet ist, wird *Shiva* atomar und vergißt seine umfassende Wirklichkeit. Dann greift die Tätigkeit des Mitleidens oder der Gnade Platz. Die

Entdeckung wahrer geistiger Erkenntnis kann sich als das Ergebnis eines „Herabsteigens Shaktis“, als Gnade vollziehen. Auf das individuelle Selbst, das nichts als Shiva in Begrenzung und Beschränkung ist, fällt das Mitleiden von Shakti oder Shiva und beginnt das Selbst seine Reise, um sich selbst als freies und vollkommenes Göttliches zu erkennen. Das ist der Beginn des begrenzten, teilhaften Erwachens Shivas zu seinem eigenen allgemeinen und transzendenten Sein und Wesen. Dieser doppelte Prozeß von Shivas Einwicklung und Auswicklung wird als sein Spiel mit Shakti bezeichnet, sein Spiel mit Seiner eigenen Kraft und Erkenntnis und Entscheidung. Shiva ist vollkommene Freiheit und erfreut sich dieser Freiheit in diesem Spiel.

Die *Tantras* über Shakti haben meistens den gleichen Inhalt wie die über Shiva. Der Unterschied ist der, daß die Rolle von Shakti, das heißt des dynamischen Aspektes der Wirklichkeit, mehr betont wird. Shakti wird es verdankt, daß jedes Ding da ist und sich bewegt. Die Welt ist grundlegende Kraft, und Kraft ist wesentlich geistig, obwohl fähig, andere Formen anzunehmen. Besonders in Sachen geistiger Zucht ist die Rolle Shaktis am höchsten.

Jedwelches ursprüngliche geistige Streben ist Ausdruck von Shakti's aufwärts gerichteter Tätigkeit im Menschen. Zu Shakti Zuflucht zu nehmen und sie die geistige Anstrengung tun zu lassen, ist das bevorzugte Mittel zur Erlösung und Seligkeit.

Die *Vaishnava Tantras* haben auch die gleiche Grundauffassung von der letzten Wirklichkeit, aber mit ihrer eigenen Betonung und Terminologie. Narayana oder Vishnu ist hier die letzte Wirklichkeit und seine Shakti oder geistige Gefährtin ist Lakshmi. Alle Eigenschaften, die Brahman oder Shiva zugeschrieben werden, treffen auch auf Vishnu zu, obwohl sein Charakter als Person entschiedener hervorgehoben wird. Nicht, daß es keinen Hintergrund von transzendenten Unpersönlichkeit gäbe, aber der Charakter als Person wird betont. Er wird beschrieben als mit sechs auszeichnenden Eigenschaften versehen. Das sind Erkenntnis, Herrschaft, Macht oder Kraft, Stärke, Männlichkeit und Herrlichkeit.

Von Lakshmi's Macht gibt es zwei Aspekte: Kraft und Stoff. Durch Lakshmi gibt es eine Reihe von Emanationen von Vishnu oder Narayana. Die Götter und Göttinnen sind verschiedene Aspekte von ihm, und jedes Ding dient ihm. Vishnu zerstört ebenso wie er erschafft. Als Auflöser der sichtbaren Welt ist er als Shiva bekannt, und als Erschaffer als Brahma oder Prajapati, der Herr der Geschöpfe. Vishnu ist der Erlöser der Geschöpfe durch Gnade, welche Lakshmi ist, die als Kraft der Erlösung wirkt. Er hat ebenso eine Anzahl von *Avataren*.

Der Hindu glaubt an eine Menge von Göttern und Göttinnen. Viele von ihnen findet man in den Veden. Von sehr alter Zeit her ragen

fünf Gottheiten heraus. Es sind *Shiva*<sup>12</sup>, *Vishnu*<sup>13</sup>, *Shakti*<sup>14</sup>, *Surya* oder die Sonne und *Ganapati* oder *Ganesha*. *Surya* ist der bedeutendste Gott in den Veden, als Gott der vollkommenen geistigen Erkenntnis. *Ganesha* wird vor jeder Unternehmung erinnert und angerufen, weil er allen Bemühungen Erfolg und Vollendung gibt. Man sagt, daß man die Verehrung der Mutter-Göttin in den Veden nicht findet. Aber von *Aditi* wird gesagt, daß sie die Mutter der Götter ist. Ihr Name bezeichnet Einheit. Psychologisch gesprochen, ist sie die einende Bewußtheitskraft der Gottheit, durch welche die Gottheit das Universum und die Götter und die Göttinnen sichtbar macht. In späterer Zeit wurde die Verehrung der Mutter-Göttin sehr volkstümlich, und sie ist unter vielen Namen und Formen bekannt. *Durga*, *Kali*, *Jagathdhatri* sind einige ihrer Namen. Sie bezeichnen — der Reihe nach — jemanden, den man nur schwer erreichen kann, der aber doch wohlwollend ist und erlöst; den Geist der Zeit, der das Alte zerstört und den Weg für das Neue freimacht; und den, der die Welt ernährt. Aspekte der Mutter-Göttin erscheinen auch als *Saraswati*, *Lakshmi* und andere Formen von *Kali*. In der Mythologie ist *Saraswati* die Göttin des Lernens und der Künste, *Lakshmi* die der Schönheit, der Huld und des Reichtums. Die verschiedenen Formen von *Kali* stellen die Tätigkeit der Kraft dar, welche die Schöpfung erhält.

Gott ist auch der *Brahmā*, der *Prajapati*, der Herr der Lebewesen, und in dieser Eigenschaft offenbart er die Veden. Als *Vishnu* bewahrt er, und als *Shiva* zerstreut er. Das Wort *Shiva* taucht als Name eines Gottes in den Veden nicht auf, aber *Rudra* hat in den Veden die Züge von *Shiva*. Man sollte sich darauf besinnen, daß die vedischen Sänger jeden Gott wechselweise zur Hauptgottheit machten. Diese Tendenz findet man in den Tantras in den verschiedenen Beschreibungen. *Shiva* ist in der *Shaiva Tantra* die absolute Wirklichkeit, obwohl er den Namen eines Hilfs-Herrn trägt, nämlich *Shivas*, des Zerstörers. Diese Aufgabe, die Schöpfung zu zerstören, ist in den Tantras erkennbar, und in verschiedenen Texten werden der Gottheit, die diese Aufgabe erfüllt, verschiedene Namen gegeben. Die Namen aber sollten uns nicht verwirren. Die geistige Idee von Gott, sei es als letzter Wirklichkeit oder eines Aspektes davon mit der Bezeichnung einer spezifischen Funktion, sollte im Geist freigesetzt werden.

Dann werden auch die *Avatare* als Gegenstände der Andacht und Verehrung betrachtet. Sie werden, wie oben gesagt, als Gott betrachtet, der Sich selbst in der Welt bekundet, um eine besondere Aufgabe zu erfüllen, und als solche sind sie, jeder von ihnen, besonders die *Avatare Rama* und *Krishna*, die erwählten Gottheiten von Millionen von Hindus.

<sup>12</sup> <sup>13</sup> <sup>14</sup> Hier sind diese nicht die absolute Wirklichkeit, sondern verschiedene Bezeichnungen des Höchsten Gottes.

So sieht der Hinduismus unzählbare Aspekte von Gott, die unendlichen Facetten seiner Persönlichkeit und seines Wesens. Er nähert sich der Gottheit, sofern sie den Gottheiten vorsteht und den Geist alles dessen bewegt, was wahr, gut, schön und edel ist; er vergißt nie, daß, wie viele Flüsse in den gleichen Ozean fließen, so auch die unterschiedlichen Götter und Göttinnen zu der ewigen Gottheit hinführen. In allem, was der Hinduismus tut, sucht er Gott und ist so ein unaufhörliches Suchen nach der Wirklichkeit, in der Welt und jenseits ihrer.

*Anmerkung über die Schriften des Hinduismus*

*Veda* ist der Name der grundlegenden Schrift des Hinduismus. Das Wort bezeichnet *Wissen*. Der Veda wird *apaurusheya*, nichtpersönlich, genannt. Der Gedanke dabei ist, daß der Veda weder durch eine menschliche noch durch eine göttliche Person verfaßt wurde. Er ist objektiv existierende Weisheit und von erleuchteten Sehern der Wahrheit durch Offenbarung und Inspiration empfangen. Es gibt vier *Veden* — *Rig*, *Yajur*, *Sama* und *Atharva*.

*Tantra* ist der Sammelname für eine Anzahl von Schriften, die ebenfalls als offenbart bezeichnet werden. Bei vielen von ihnen denkt man sich, daß sie von *Shiva* gesprochen worden sind. Das Wort meint „Ausarbeitung“. Obwohl im allgemeinen behauptet wird, daß die Überlieferung der Tantras von den Veden unabhängig ist, kann man auch geltend machen, daß viele Tantras das ausarbeiten und deutlich machen, was in den Veden in verborgener Weise niedergelegt ist. Ein großer Teil der Überlieferung der Tantras ist der Untersuchung der psychologischen Verhaltensweisen gewidmet, die man um geistiger Ziele willen auf sich nimmt, und der Handhabung der Erkenntniskräfte, die von der Entwicklung außergewöhnlicher seelisch-geistiger Kräfte abhängt.

## AUS DER PRAXIS - FÜR DIE PRAXIS

### DIE VERZEIHUNG DES EHEBRUCHS IM RÖMISCH-NIEDERLÄNDISCHEN ZIVILRECHT UND IHRE ANWENDUNG IM KIRCHENRECHT

von Alfred Lobo

Die Verzeihung des Ehebruchs nimmt einen beträchtlichen Teil im staatlichen Eherecht der Insel Ceylon ein, wo das römisch-niederländische Recht gilt. Die kirchlichen Richter müssen beachten, daß die örtlichen Bedingungen der Mission sich sehr von den sozialen Verhältnissen in den europäischen Ländern unterscheiden.

Wenn ein Gatte vom Ehebruch des anderen Kenntnis erlangt hat, kann eine Versöhnung zustandekommen entweder durch ausdrückliche Verzeihung des unschuldigen Gatten oder durch dessen schlüssiges Verhalten, nämlich durch Aufnahme des ehelichen Verkehrs trotz Kenntnis des Ehebruchs. Dies sagt VOET, der Vater der römisch-niederländischen Juristen, und erklärt dazu, daß es jedem erlaubt sei, auf sein Recht zu verzichten, und das Unrecht dem zu verzeihen, von dem er es erduldet hat<sup>1</sup>.

Auf der Insel Ceylon spielte der berühmte Fall Dias-Hamini vor den Richtern Keuneman und Jayatileke. Dabei ging es darum, daß die Frau nach Bekanntwerden des Ehebruchs ihres Mannes noch in demselben Hause blieb. Der Anwalt des Mannes stellte sich auf den Standpunkt, daß allein schon die Tatsache des Verbleibens der Frau in demselben Hause eine Versöhnung darstelle. Zur Stützung seiner Behauptung bezog er sich auf das Werk des Engländers RAYDEN: *Divorce* und auf den englischen Fall Cramp gegen Cramp.

Der Anwalt der Frau wandte dagegen ein, daß Artikel 602 des Codex Civilis keine Definition des Begriffes „condonatio“ enthalte. Daß eine Frau in demselben Hause wohnen bleibe und auch nach Kenntnis vom Ehebruch des Mannes die Kopula vollzogen habe, reiche nicht aus, den Beweis der Versöhnung zu erbringen. Im vorliegenden Fall habe die Ehefrau deshalb in demselben Hause gewohnt, weil sie ihre Kinder liebte, keinesfalls aber habe sie ihrem Manne verziehen oder das gemeinschaftliche eheliche Leben mit ihm wieder aufgenommen.

Der Richter Keuneman fällt am 13. März 1945 ein Urteil zugunsten der Frau. Um sein Votum zu bekräftigen, zitierte er das Urteil des Richters McCa- die in dem englischen Fall Cramp gegen Cramp. Dieser sagte, es sei zwar richtig, daß die geschlechtliche Vereinigung nach Kenntnis des Ehebruchs eines Partners die Verzeihung in sich schließe. Aber das sei eine allgemeine Norm, bei der sehr wohl ein Unterschied zu machen sei, ob ein Mann den Ehebruch seiner Frau oder ob umgekehrt die Frau dem Manne verzeiht. Diese Ansicht bezieht sich auf die in dem englischen Fall Keats gegen Keats angeführten lebensnahen Gründe: Hier zeigt nämlich der Richter Creswell den entscheidenden Punkt auf, der für die kirchlichen Richter wichtig ist, die über Rechtsfälle der Mission zu entscheiden haben<sup>2</sup>. Der Richter Keuneman wandte die Überlegung des Richters Creswell auf unseren Fall an und erklärte: Oftmals komme es vor, daß die Frauen gar nicht die Wahl haben, sich dem Ehelager zu entziehen, weil

<sup>1</sup> VOET, J., *Commentarium ad Pandectas*, Bassani 1804, p. 153

<sup>2</sup> *New Law Reports*, vol. 46, p. 195

sie sonst niemanden haben, der sie in ihr Haus aufnähme, oder weil sie nicht genügend Geld haben; demzufolge bestehe hier die Zwangslage, daß sich eine Frau ihrem Manne hingebe. In den Fällen, in denen die Frauen das „schwache Geschlecht“ sind, greift die allgemeine Regel der Verzeihung nicht Platz.

Nach römisch-niederländischem Recht ist die *Condonatio* Verzeihung und Wiederaufnahme des ehelichen Lebens mit dem ehebrecherischen Gatten. Die Verzeihung muß in dem vollen Bewußtsein aller tatsächlichen Umstände geschehen. Der Jurist LATEY<sup>3</sup> sagt, Worte seien noch keine hinreichenden Beweise der Verzeihung, sondern die Gatten müßten sich in ihrem Handeln so verhalten, daß die alte Beleidigung vergessen, das gegenseitige Vertrauen gefördert und die Liebe wiederhergestellt werde.

Nach kanonischem Recht gilt ein Ehebruch nur dann als verziehen, wenn jemand wissentlich, freiwillig und ohne innere Vorbehalte entweder ausdrücklich oder stillschweigend vergeben hat. *Can.* 1129 § 2 bietet eine Definition der stillschweigenden Verzeihung: Diese liegt vor, wenn der unschuldige Gatte, nachdem er von dem Verbrechen Kenntnis erlangt hat, freiwillig mit dem anderen Gatten den ehelichen Verkehr wieder ausübt; diese wird vermutet, wenn er nicht binnen sechs Monaten den ehebrecherischen Gatten vertrieben oder verlassen hat. In diesem Kanon sind zwar die Grundsätze der Verzeihung genannt; aber man muß beachten, daß diese nicht uneingeschränkt auf die Missionsgebiete angewandt werden können, wie ich schon in dem zivilrechtlichen Fall angeführt habe.

REGATILLO<sup>4</sup> sagt, das Zusammenleben in dem gleichen Hause sei noch kein ausreichendes Zeichen der Verzeihung; denn das könne ohne eheliche Absicht geschehen. CAPPELLO behauptet, die Zeichen ehelicher Gesinnung würden erst dann eine stillschweigende Verzeihung bedeuten, wenn der unschuldige Gatte sie freiwillig und aus eigenem Antrieb kundgebe<sup>5</sup>.

Es interessiert der Fall, daß eine Frau unter Zwang nicht nur mit dem Manne zusammenlebt, sondern darüber hinaus mit ihm die Kopula vollzogen hat. Kein Autor spricht sich über diese Materie deutlich aus. CAPPELLO spricht nur von Umarmungen und Küssen, sagt aber nicht, ob hierunter auch die Kopula fällt; das Wort „freiwillig“ wird nicht näher umschrieben. REGATILLO spricht überhaupt nur vom Zusammenleben. Was ist da zu sagen? Die Auffassung des Richters Creswell wird dem Sachverhalt am besten gerecht. Denn besonders in den Missionsgebieten, in denen die Frauen praktisch ihre Existenz einzig vom Manne haben, können sie zur ehelichen Hingabe so lange genötigt sein, bis sie anderweitig eine wirtschaftliche Existenz gefunden haben. Es gibt Gebiete, in denen die Frauen nur zu Hause in der Hauswirtschaft arbeiten; im Gegensatz dazu gibt es andere Gebiete, in denen zwar die Frauen erwerbstätig sind, aber für unzureichende Entlohnung. Diese Gegebenheiten müssen die kirchlichen Richter in Rechnung setzen und dürfen nicht einfach nach dem Schema vorgehen: „Verkehr gewährt, Schuld verziehen.“

<sup>3</sup> LATEY, *The Law and Practice in Divorce and Matrimonial Cases*, London 1952, p. 151

<sup>4</sup> REGATILLO E., *Ius sacramentarium*, vol. II, Santander 1946, p. 394

<sup>5</sup> CAPPELLO F. M., *De matrimonio*, vol. II, ed. 6, Romae-Taurini 1950, p. 825

## DIE LAIEN-MISSIONSHELPER-BEWEGUNG IN PAPUA

von André Pineau MSC

Eine Christenheit bei unseren Antipoden gründen oder, wie man heute sagt, die Kirche pflanzen in einem Lande wie Papua<sup>1</sup>, ist eine harte Arbeit. Sie fordert viel menschliche Kraft und wäre ohne Gnade unmöglich.

Mgr. Verjus (1860—1892)<sup>2</sup>, der Gründer unserer Mission, und seine tapferen Nachfolger, unsere Veteranen, wußten es nur zu gut. Ihre Gräber auf unserem Friedhof füllen Reihen in beeindruckender Zahl. Der Durchschnitt der Missionstätigkeit betrug damals knapp zehn Jahre. Die Mission bestand noch keine zwanzig Jahre, da markierten schon 28 weiße Kreuze ihre Wegabschnitte: Alles junge Missionare, die vor Vollendung ihres 40. Lebensjahres dahingerafft worden waren; unter ihnen Mgr. Verjus, der im Alter von 32 Jahren starb.

Es würde zu weit führen, hier die Gründe dieser furchtbaren Bilanz eingehender zu untersuchen: die Abgelegenheit des Landes, seine Wildheit, seine Armseligkeit, sein Klima, die äußersten Entbehrungen der Arbeiter Christi, ihre geringe Zahl, ihre übermäßige Arbeitslast . . .

Jedoch — ihre Opfer waren nicht vergeblich! Heute hat der Glaube die Stämme an der Küste erobert, sich über die uneinnehmbaren Gebirgszüge des Stanley Range ausgebreitet und ist über die Berggrate hinweg in die verlorenen und namenlosen Täler hinabgestiegen. Vierzehn Zentren christlichen Lebens wurden geschaffen mit Kirchen, Schulen, Priesterwohnungen, Schwesternklöstern, Krankenstationen und Waisenhäusern. Mehr als 180 Nebenstationen werden regelmäßig betreut und strahlen in ihren weiteren Umkreis aus. 18 verschiedene Dialekte wurden erlernt und dienen zur Unterweisung. Die christliche Bevölkerung beläuft sich auf 30 000 Gläubige und mehr als 3 000 Taufbewerber.

Als Nachfolger von Mgr. Verjus wurde Mgr. de Boismenu (1870—1953) der große Organisator dieser werdenden Kirche. Sehr bald erkannte er, daß der Priester Helfer brauche, um die noch so jungen Christen zu unterrichten, anzuleiten und zu festigen. Deshalb gründete er Schulen, schuf das Werk der Katechisten und weckte in den Eliten Priester- und Ordensberufe. Er rief seine vorzüglichste Schöpfung ins Leben, die Gemeinschaft der *Ancelles de Notre Seigneur*: die schönste Blüte dieses so fruchtbaren Apostolats eines der größten Missionsbischöfe seiner Zeit.

Seinem Nachfolger, Mgr. Sorin (1903—1959), blieb es vorbehalten, diese drängende Entfaltung der Mission durch die Schaffung der Laien-Missionshelfer-Bewegung weiterzutreiben.

„Nicht genug Arbeiter für einen Weinberg, der zu groß ist!“ — das ist der Angstruf, der sich in so vielen Missionen erhebt. Ein primitives, wildes, kaum bekanntes Land, verpestete Sümpfe, hohe Gebirge, ein heißglühendes Klima; Fehlen aller Verkehrsmöglichkeiten, keine Brücken, keine Wege; hie und da

<sup>1</sup> vgl. ZMR 45 (1961) 249—253 und 46 (1962) 217—220; dort Literaturangaben

<sup>2</sup> J. VAUDON: *Mgr. Henry Verjus, Ev. tit. de Limyre de la Soc. des Missionnaires du S.-Coeur, premier apôtre de la Nouvelle-Guinée*. Sa vie (Paris 1899; 1913; Lille 1924) — A. CADOUX: *L'Apôtre des Papous* (Lyon-Paris 1931) — A. DUPEYRAT: *Le premier apôtre des Papous, Mgr. H. Verjus* (Xaveriana, 14. Série, nr. 165: 1937) — Einleitung der Causa, s. AAS 41 (1949) 570—572. Cf. STREIT XXI 279—284

einige Weiße im Busch versprengt: Mehr als jedes andere Gebiet war und bleibt Papua das Land der Robinsone. Um hier leben zu können, muß man alles an Ort und Stelle selbst schaffen. Das heißt aber, man muß Arbeitskräfte zur Verfügung haben.

Kaum an das Steuerruder der Mission berufen, empfand Mgr. Sorin schmerzlich, wieviel Stunden, Wochen, ja, Monate seine Priester mit Arbeiten verbrachten, die zwar notwendig waren, aber ihnen als Priestern doch wenig entsprachen. Da mußte eine Kirche, eine Schule oder ein Haus für den Stationspater gebaut oder eine Straße angelegt werden; da hieß es Fundamente ausschachten, Bäume fällen, Brücken schlagen und vieles andere mehr. Manches Priesterleben war gänzlich von diesen Arbeiten verschlungen worden, statt mit nützlicheren Verrichtungen ausgefüllt zu werden, mit Unterricht, Katechismus, Seelsorgebesuchen, Studien u. a.

Aber woher sollte man die für diese Arbeiten notwendigen Kräfte nehmen? Die Mission hat nur einige wenige Laienbrüder, ihre Zahl ist lächerlich gering. Sie hat aber auch nicht das Geld, um weiße Arbeiter entlohnen zu können. Was die Papua angeht, so haben sie nie weder eine Eisenaxt noch einen Spaten gekannt. Einer von ihnen lud gar eine Schubkarre auf seine Schultern, da er noch nie ein Rad gesehen hatte!

Mgr. Sorin begab sich also auf die Suche. Er wollte diesem bedauerlichen Zustand abhelfen. Damals, etwa um 1946, sprach man in der alten Christenheit Europas von Laienhilfe. Aber der Begriff war noch sehr vage, seine Verwirklichung noch recht selten. Laienhilfe, Laienbewegung, Laienaktion fanden sich zwar als Begriffe in allen Zeitschriften, aber noch nirgend im apostolischen Einsatz verwirklicht.

Da kam unserem Apostolischen Vikar plötzlich die zündende Idee: Warum sollten die Laien nicht zu uns in die Mission kommen und uns an Ort und Stelle helfen? Warum sollten sie nicht an unserem Leben und unseren Sorgen, unseren Erfolgen und unseren Enttäuschungen teilhaben? Es gibt in der Welt soviel vertanes Leben, das unnütz ist, weil es nicht eingesetzt wird; so viele junge Menschen, die gleich den Tagelöhnern im Evangelium müßig auf den Plätzen des Lebens herumstehen — bis zur siebten, neunten, ja, elften Stunde; soviel Großmut, die im tiefen Herzen verdämmert, weil sie nicht beansprucht wird. Ist das Ideal des Opfers etwa in den Herzen der vor fast zweitausend Jahren getauften Länder erstorben?

Mgr. Sorin mochte es nicht glauben. Ohne Reklame und lautstarke Propaganda ließ er in seinen Briefen, seinen Konferenzen und in einigen religiösen Zeitschriften wissen, daß seine Mission dankbar die Hilfe von Laien annehmen würde. Er wandte sich an Professoren, Studenten und Lehrer, an alle, die einen Grad oder ein Diplom besaßen. Sie würden in Papua ausgezeichnete *teachers* in den zahlreichen Missionsschulen abgeben. Er richtete seinen Aufruf an Landwirte, Mechaniker, Maurer, Zimmerleute, an alle, die über zwei Hände zum Arbeiten, einen Beruf und viel Großmut verfügten. Als ideales Alter für einen Einsatz gab er 25 Jahre an. Eine gute Gesundheit war gefordert. Die Einsatzdauer sollte drei oder zehn Jahre betragen: drei für die so nahen Australier, zehn für die aus dem fernen Europa Kommenden. Irgendeinen Lohn, eine Vergütung für die geleistete Arbeit würde es nicht geben. Die Mission verpflichtete sich, die Reise zu bezahlen und die freiwilligen Helfer genau so zu unterhalten wie ihre Missionare.

Ob jemand je einen solchen Vertrag abschloß? Aber gewiß! Seit 1946 sind fast hundert junge Menschen uns zu Hilfe gekommen. Sie kamen aus Frankreich, aus der Schweiz, aus Australien, Neu-Seeland, Ungarn, Irland, Malta, Polen. Sie haben in unseren Schulen unterrichtet; sie haben Schulen, Kirchen und andere Gebäude zugeschnitten und aufgestellt; sie haben unsere Pflanzungen übernommen und das Steuer unserer Schiffe geführt. Ihre Dienstleistungen waren hervorragend. Nach Ablauf ihrer Zeit kehrten sie ruhig in ihre Heimat zurück, ohne viel Aufhebens zu machen, ohne Auszeichnungen oder Lohn erhalten zu haben, ohne Anerkennung ihres Heldenmutes zu fordern. Einige Jahre der Jugend ausschließlich dem Dienste Gottes und seiner Kirche geschenkt zu haben, ist selbst heutzutage noch von unendlichem Wert in den Augen einer Jugend, die noch nicht verflacht ist. Vielleicht war es gerade die Größe des geforderten Opfers, die sie anzog.

Wir müssen ehrlich sagen, daß das Unterfangen im ganzen genommen ein Erfolg war. Es gab einige Versager, aber nur ganz wenige. Der eine oder andere dieser jungen Menschen gestand nach einigen Versuchsmonaten ein, daß er sich geirrt habe. Ohne Bitterkeit und ohne ärgerliches Aufsehen zu erregen, regelte man seinen Fall in Güte. Dagegen erhielten manche im Kontakt mit der Mission und ihrer Liebestätigkeit Klarheit über den Zweck ihres Lebens. Mehrere wurden Ordensleute, und zwei entschieden sich, Priester zu werden. Alle übrigen blieben nach Ablauf ihrer Einsatzzeit und nach ihrer Rückkehr in die Heimat in freundschaftlichem Briefwechsel mit uns und werben auf die natürlichste Weise für uns. Das Werk der Missionslaienhelfer wird die Krönung der Hirrentätigkeit Mgr. Sorins bleiben.

Sein Aufruf von 1946 war ein mutiges Wagnis. Zwar sprach man zu dieser Zeit von Laienapostolat, aber die Form, die der Apostolische Vikar von Papua dafür fand und vorschlug, war neu und noch nirgends erprobt. Als Papst P i u s XII. um seine Meinung darüber gefragt wurde, zeigte er sich von diesem Wagnis angenehm berührt und segnete es: „Machen Sie so weiter! Das ist die schönste Form der Katholischen Aktion. Sie wird schwierig sein; aber Sie werden es schaffen.“

Beim Start des Werkes zeigten die jungen Leute sich zur Hingabe selbstlos bereit; aber sie wollten sich freiwillig hingeben. Sie lehnten jedes mönchische Reglement ab; sie machten mit Recht geltend, daß sie Laien, nicht Ordensleute seien. Sie waren gewillt, sich einem Arbeitgeber zu unterstellen, aber eben nur einem. Da sie jedoch in Gemeinschaft leben wollten, erwies eine allgemein verpflichtende Ordnung sich als notwendig. Deshalb wurde allein der Bischof zu ihrem Auftraggeber erklärt; von ihm sollten sie ihre Anweisungen erhalten, und ihm allein sollten sie verantwortlich sein. Mit ihrer Zustimmung faßte man sie in einer Laien-Missionshelfer-Bewegung zusammen, für die sie selbst die Statuten und Regeln aufstellten, die vom Bischof gutgeheißen wurden. Sie wählten selbst ihren Vorstand und dessen Rat. Ihre relative Unabhängigkeit achtend, verlangte die Mission von ihnen nichts anderes als die aufrechte Haltung beispielhafter Christen und die redliche Erfüllung ihrer selbst übernommenen Pflichten.

Nach einer Erprobung 17 Jahre hindurch müssen wir der Wahrheit Ehre geben und bezeugen, daß unsere Laienhelfer treu ihre Pflicht getan haben. Die Mission hat von ihrer edelmütigen Hilfe reichen Gewinn gehabt.

## NACHRUFE

### P. ERNST ADOLF WORMS SAC †

Nur wenige Leser dieser Zeitschrift werden P. WORMS gekannt haben, da er nur einmal in der ZMR einen Beitrag veröffentlicht hat<sup>1</sup>, und noch kleiner wird die Zahl derjenigen sein, die ihn persönlich gekannt haben, da er nur selten in Deutschland war<sup>2</sup>. Dennoch verdient er es, als Missionar, Ethnologe und Religionsforscher gewürdigt zu werden, nachdem er am 12. August 1968 in Manly bei Sydney nach langer und schmerzhafter Krankheit gestorben ist.

P. WORMS wurde am 27. August 1891 in Bochum geboren. 1911 wurde er in Limburg/Lahn in die Gesellschaft der Pallottiner aufgenommen. Das Studium der Philosophie und Theologie von 1912 bis 1920 wurde 1915 für ein Jahr durch Militärdienst und schwere Verwundung unterbrochen. In Berlin studierte er von 1918—1920 bei Professor Hermann Nekes am Orientalischen Seminar. Nach der Priesterweihe im Jahre 1920 war er bis 1930 in Seelsorge und Lehramt tätig, zuletzt als Leiter der Studienanstalt der Pallottiner in Roessel (Ostpr.).

Von 1930 an war P. WORMS in Australien tätig. Er begann als Missionar unter den Ureinwohnern in Kimberley (Nord-West-Australien) schon früh mit linguistischen und ethnologischen Forschungen, teils, weil er sie als unerlässlich für seine missionarische Tätigkeit erkannte, teils, weil ihn das Eigenartige und schwer Zugängliche um der Erkenntnis des Menschen willen fesselte. Professor Nekes kam 1935 nach Australien, und als dessen Assistent unternahm P. WORMS mehrere selbständige Expeditionen in das wüstenhafte Innere. 1938 wurde er zum Leiter des theologischen Kollegs der Pallottiner in Melbourne (Viktoria) ernannt. Dort hatte er Gelegenheit, zusammen mit Professor Nekes seine linguistischen Forschungsergebnisse in *Australian Languages* (Posieux-Freiburg 1953) niederzulegen.

In einer zweiten Periode (1948—1957) arbeitete P. WORMS unter den Stämmen Nord-Australiens, bis er zum Leiter des theologischen Seminars in Manly bei Sydney (Neu-Süd-Wales) ernannt wurde. 1960 unternahm er, mit Unterstützung der Wenner-Gren-Foundation in New York, eine neunmonatige Expedition nach dem Norden des Nordterritoriums und nach Zentralaustralien, bei der er mehrere Höhlengemälde auffand und beschrieb. Zu den schönsten Erfolgen seiner Kimberley-Zeit rechnet er die Entdeckung prähistorischer Felsgravierungen eines alten Mutterkultes im Hinterland von Port Hedland. Vom *Office of the Prime Minister of Australia* wurde er 1961 zum Mitglied des *Institute of Aboriginal Studies* berufen, dessen Zentrale in Canberra ist.

Unter Fachleuten wurden Wissen und Urteil von P. WORMS geschätzt, wovon die Einladungen zu Vorlesungen und Vorträgen zeugen, so u. a. in Australien (Canberra, Sydney, Melbourne, Brisbane, Perth), in Italien (Rom, Propaganda-Kolleg), in den USA (Washington, Smithsonian Institute; San Francisco, Beverley University; Philadelphia, 5th International Congress of Anthropological and Ethnological Science), in Deutschland (Frankfurt, Frobenius-Institut; München, Universität; Münster, Universität) und in Österreich (Wien, Institut für Völkerkunde).

<sup>1</sup> Der australische Seelenbegriff: 43 (1959), 296—308

<sup>2</sup> zuletzt 1957 in Würzburg und Münster

In Band 5 von *Die Religionen der Menschheit* (Stuttgart, Kohlhammer) hat er „Die Religion der australischen und tasmanischen Eingeborenen“ dargestellt, seine letzte Arbeit. Einer Einladung des Religionswissenschaftlichen Seminars an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster, für ein Semester über das gleiche Thema eine Gastvorlesung zu halten, zu der die Deutsche Forschungsgemeinschaft die Mittel bewilligt hatte, konnte er wegen seiner Erkrankung, die aus dem schleichenden Stadium in das akute übergegangen war, nicht mehr folgen; ebensowenig einer Einladung an die Universitäten Köln und Nijmegen. Das Religionswissenschaftliche Seminar in Münster verdankt ihm kostbare Stücke für die religionsgeschichtliche Sammlung, die demnächst in einer Gedächtnisausstellung gezeigt werden.

Wer den frommen Priester, den unbeirrbaren Forscher, den weisen Lehrer, den gütigen Menschen, den feinsinnigen Freund kennengelernt hat, wird ihn nicht vergessen und am Wunder des Menschen nicht irre werden.

### Bibliographie

- Die Initiationsfeier in NW-Australien: *Annali Lateranensi* 2 (1938), 147—174  
 Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger westaustralischer Stämme in 50 Le-  
 genden: *Annali Lateranensi* 4 (1940), 213—282  
 Die Goranara-Feier im australischen Kimberley: *Annali Lateranensi* 6 (1942),  
 207—235  
 Feuer und Feuerzeuge in Sage und Brauch der NW-Australier: *Anthropos* 45  
 (1950), 145—164  
 Djamar, the Creator: *Anthropos* 45 (1950), 641—658  
 Djamar and his Relation to other Culture Heroes: *Anthropos* 47 (1952), 539—560  
 Australian Ghost Drums, Trumpets and Poles: *Anthropos* 48 (1953), 278—281  
 H. NEKES and E. A. WORMS, Australian Languages: *Anthropos* 48 (1953),  
 956—970  
 Prehistoric Petroglyphs of the Upper Yule River: *Anthropos* 49 (1954),  
 1067—1088  
 Contemporary and Prehistoric Rock Paintings: *Anthropos* 50 (1955), 546—566  
 Australian Mythological Terms: *Anthropos* 52 (1957), 732—768  
 Mythologische Selbstbiographie eines australischen Ureinwohners: *Wiener  
 Völkerkundliche Mitteilungen* 5 (1957), Nr. 1, 40—48  
 The Poetry of the Yaoro and Bad: *Annali Lateranensi* 21 (1957), 213—229  
 Prehistoric Rock Carvings: *Air Travel*, Australian National Airways Pty. Ltd.  
 Magazine (March 1957), 14—16  
 Verbannungslied eines Wildbeuters in Australien: *Anthropos* 54 (1959), 154—168  
 Der australische Seelenbegriff: *ZMR* 43 (1959), 296—308  
 Tasmanian Mythological Terms: *Anthropos* 55 (1960), 1—16  
 H. NEKES and E. A. WORMS, *Australian Languages*: Anthropos-Institut/Posieux  
 1953, 1065 S. (Micro-Bibliotheca Anthropos, vol. 10)  
 Die Religion der australischen und tasmanischen Eingeborenen. Kohlhammer/  
 Stuttgart (im Druck)

A. Antweiler

## ZWEI MISSIONSHISTORIKERN ZUM GEDACHTNIS

Die nordbrasilianische Franziskanerprovinz, die vor siebzig Jahren von deutschen Missionaren zu neuem Leben erweckt wurde, verlor in diesem Jahr zwei um ihre Geschichte sehr verdiente Mitglieder.

P. BONIFAZ MÜLLER, aus Karlsruhe gebürtig, starb im Alter von 72 Jahren. Er veröffentlichte 1945 eine Geschichte der Kirche von Olinda, 1956 die Klosterchronik von Recife, 1957 einen 164 Seiten starken Beitrag zum 300jährigen Bestehen der Franziskanerprovinz vom hl. Antonius. Seit Jahren arbeitete P. MÜLLER an der Chronik des ältesten brasilianischen Franziskanerklosters in Olinda: leider war es ihm nicht beschieden, dieses Werk zu vollenden.

P. MENANDER RUTTEN aus Bleyerheide ist nur 64 Jahre alt geworden. Er hat das Totenbuch der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz für die Jahre 1585—1957 zusammengestellt, das nahezu 2000 Namen mit kurzen Lebensdaten enthält, die er in geduldiger Kleinarbeit aus Archiven und Büchern zusammentrug.

P. Venâncio Willeke OFM

## BERICHTE

### VIERTE FREIBURGER WOCHE

Die *Vierte Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche* vom 9. bis 12. Juli 1963, die sich mit aktuellen Problemen der *Akkulturation* befaßte, fand eine erfreulich rege Anteilnahme. An die hundert Urlauber-Missionare und angehende Missionare, Missionsschwestern, Laienhelfer, Heimatpriester und Studenten folgten dem von Dr. W. BÜHLMANN OFM<sup>Cap</sup> sorgfältig vorbereiteten und geführten Kurs. Auch eine Gruppe von siebzehn Schwestern aus den geschlossenen Klöstern der Schweizerischen Kapuzinerinnen nahm daran teil: sie beabsichtigen, in naher Zukunft eine Klostersniederlassung in Afrika zu gründen. Vom missionswissenschaftlichen Institut der Universität Münster waren mit Prof Dr. J. Glazik MSC auch der Assistent und die Doktoranden anwesend.

Anstelle des erkrankten Prof. Dr. J. MICHELS OP hat Prof. GLAZIK über die grundlegenden theologischen Fragen der Akkommodation gesprochen. Es kann sich dabei nicht um eine bloße methodische Maßnahme handeln, sondern um das Verhältnis von Kirche und Welt überhaupt. Ist einerseits die Menschheit auch und gerade in ihrer Religiosität offen für das Heilshandeln Gottes, und wird andererseits in der Kirche als dem Ort und dem Mittel diese Menschheit in den Leib Christi überführt, dann vollzieht sich in Mission und Akkommodation eine doppelte Bewegung: die Einverleibung der Menschheit in die Kirche und die Verleiblichung der Kirche in der Welt. — Auf einige wichtige Gesichtspunkte bezüglich der Akkulturation im praktischen Leben des Missionars wies Dr. W. BÜHLMANN OFM<sup>Cap</sup> hin. Der Missionar konnte und kann nicht vermeiden, daß schon durch sein Auftreten die Problematik des kulturellen Unterschiedes aufbricht. Er kann ihr auch nicht ausweichen, indem er sich vollständig auf ein niedrigeres Lebensniveau begeben wollte. Aber er muß diese Vorgänge um sich herum im Auge behalten und sich in rücksichtvollem Verhalten entsprechend vorsehen. Bei aller grundsätzlichen Einsicht in die Notwendigkeit der Akkommodation in Glaubensverkündigung und im kirchlichen Leben, ist doch aufs ganze gesehen bis heute wenig geschehen. Vor allem ist eine innere Begegnung mit den vorhandenen Religionen gefordert, sowohl gegenüber den Katechumenen

und ihren religiösen Anschauungen, die sie mitbringen, als auch gegenüber jenen, die draußen bleiben. — Unter anderem hat wohl auch in einem solchen Versäumnis tiefergehender Auseinandersetzung und Akkommodation die so stark um sich greifende Schwarmgeisteri ihren Grund. Über diese Schwarmgeisterbewegungen und ähnliche Akkulturationsformen sprach Prof. Dr. G. HÖLTKER SVD. Er gab eine Einführung in die sozialen, psychologischen und theologischen Fragen dieser vielschichtigen Gebilde an Hand der Mambo-Bewegung in Neu-guinea.

Daß man im Urteil über die aufstrebenden Völker im Spannungsfeld zwischen traditioneller und europäischer Kultur vorsichtig sein muß, betonte Prof. Dr. H. HUBER SVD. Mit verallgemeinernden Schlagworten wie Entwurzelung, Europäisierung usw. ist die Situation in Afrika nicht zu beschreiben. In der Begegnung der afrikanischen mit der europäischen Welt, einem sehr komplexen soziologischen Phänomen, zeichnen sich bis heute drei Phasen ab: auf die Perioden der Mythisierung und der vor allem seit dem zweiten Weltkrieg erfolgenden Entmythisierung des weißen Mannes und seiner Kultur scheint sich nun eine neue Integration durchzusetzen.

Drei Referate befaßten sich mit besonderen sozialen Erscheinungen des westlichen Kulturkontaktes. Vom Wandel der Familienstruktur in Afrika sprechend, wies Dr. L. GROND OFM darauf hin, daß die Kirche aus ihren Erfahrungen im Abendland lernen soll. Göttliche Institution und gesellschaftliche Formen dürfen nicht vorschnell gleichgesetzt werden. Auch die nichtchristlichen Werte und sozialen Strukturen sind ernst zu nehmen und nur dann zu verwerfen, wenn sie mit den christlichen Werten unvereinbar sind, aber erst nach einer gründlichen Gewissensforschung darüber, ob die christlichen Völker nicht gewisse Werte vernachlässigt haben, die sich bei den nichtchristlichen Völkern finden. — P. A. WALZ OFM Cap verglich den europäischen und afrikanischen Sozialismus. Dieser geht von völlig anderen wirtschaftlichen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen aus. Er ist, wie Leopold Senghor ihn umschreibt, nichts anderes als der rationale Aufbau der in ihrer Gesamtheit betrachteten menschlichen Gesellschaft mit den modernsten und wirksamsten Methoden. Doch sind auch die Gefahren nicht zu übersehen. Besonders das Einparteien-System, mag es auch in einem gewissen Anfangsstadium des Aufbaus notwendig sein, kann leicht zu einem totalitären Staat führen. Die christliche Soziallehre muß für die afrikanischen Verhältnisse neu durchdacht werden. — Wie solche neuen gesellschaftlichen Strukturen durch Anknüpfen an bereits vorhandene geschaffen werden können, zeigte Dr. P. TRAPPE/Bern am Beispiel des im Aufbau begriffenen und bereits sich bewährenden Genossenschaftswesens in Tanganjika.

Sehr viele Probleme und Gesichtspunkte, wenn auch vielleicht etwas einseitig auf die afrikanischen Verhältnisse beschränkt, kamen in den Vorträgen zur Sprache. Leider waren die Zeiten für die öffentliche Diskussion etwas knapp bemessen, so daß der Beitrag der Missionare von ihren Erfahrungen her nicht richtig zur Geltung kam. Immerhin bestand die Möglichkeit zu persönlichem Gespräch in den Pausen und nicht zuletzt beim gemeinsamen Ausflug zur Kartause in Valsainte und zum altherwürdigen Städtchen Greyerz.

Münster (29. 7. 63)

Ludwig Rütli

VORLESUNGSPLAN FÜR DAS WINTERSEMESTER 1963/64\*

102	Missionsmethodik: Probleme missionarischer Verkündigung Mo 12—13	<i>Glazik</i>
89	Missionsgeschichte Ozeaniens Mi 12—13	<i>Glazik</i>
113	Missionskunde: Entwicklungshilfe und Mission Do 12—13	<i>Glazik</i>
118	Missionswissenschaftliches Seminar: Christliche und nichtchristliche Frömmigkeit Di 17—18	<i>Glazik</i>
119	Kolloquium: Missionarische Spiritualität Do 17—18 (14-tgl.)	<i>Glazik</i>
16	Die Kirche und die Juden bis 200 n. Chr. (Kirchengeschichtliches Oberseminar) Mo 17.30—19.00	<i>Kötting</i>
93	Anfänge des Christentums in der Germania Romana (Kirchengeschichtliches Unterseminar) Di 16—17	<i>Hegel</i>
73	Ausgewählte Kapitel aus der allgemeinen Völkerkunde Mo 9—10	<i>Mohr</i>
74	Formen und Funktionen der Ethno-Ökonomie Mo 10—11	<i>Mohr</i>
77	Übungen zu ethnologischen Problemstellungen mit besonderer Berücksichtigung der Religions-Ethnologie Mo 14.30—16.00	<i>Mohr</i>
191	Entwicklungsländer und Entwicklungspolitik Do 12—13	<i>Funck</i>
246	Politische Soziologie der Entwicklungsländer Fr 15—16	<i>Pfeffer</i>
260	Theorie und Taktik der Revolution in den Entwicklungsländern Fr 16—18	<i>Pfeffer</i>
261	Entwicklungsländer (geograph. Oberseminar) Mo 16—18	<i>Timmermann</i>
315	Epidemiologie und Prophylaxe tropischer Infektionskrankheiten Fr 16—17	<i>Denecke</i>
316	Tropenhygiene Fr 17—18	<i>Denecke</i>
317	Internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen (Weltgesundheitsorganisation, Rotes Kreuz, Missionen usw.) Do 16—17	<i>Denecke</i>

Dazu Sprachkurse in Portugiesisch, Spanisch, Birmanisch, Chinesisch, Japanisch, Koreanisch für Anfänger und Fortgeschrittene

\* Die den Titeln vorgesetzten Ziffern verweisen auf das *Personal- und Vorlesungsverzeichnis* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Wintersemester 1963/64

## MITTEILUNGEN

*Veröffentlichungen:* In den vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen besorgten ‚Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten‘ ist als Nr. 27 eine bedeutsame Studie von Dr. theol., iur. can., iur. civ. P. AMAND REUTER OMI herausgebracht worden: *Native Marriages in South Africa According to Law and Custom* (Aschendorff/Münster 1963, XX u. 376 S., brosch. DM 52,—, geb. DM 55,—). Der Druck des umfangreichen Werkes wurde durch die tatkräftige finanzielle Unterstützung des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung, Aachen, ermöglicht. Das Buch wird allen Ordinarien der Südafrikanischen Republik als Gabe des PWG überreicht, da es zu einem höchst aktuellen, brennenden Missionsproblem Stellung nimmt und Wege zu seiner Lösung weist.

Im St.-Josefs-Verlag Reimlingen (bei Nördlingen/Schwaben) erschien soeben die Dissertation von P. GEORG MAX LAUTENSCHLAGER CMM: *Die sozialen Ordnungen bei den Zulu und die Mariannhiller Mission 1882—1909* (XXVI u. 395 S. und 7 Karten), brosch. DM 32,—. Verfasser hat mit dieser missionsgeschichtlichen und -methodischen Arbeit 1961 an der Kath.-Theol. Fakultät Münster zum *Dr. theol.* promoviert.

### MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Am 11. September 1963 fand im Burkardushaus zu Würzburg die satzungsgemäße Mitgliederversammlung des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen* statt. Der 1. Vorsitzende, Konsul Dr. Georg Frey, eröffnete die Versammlung mit einer kurzen Begrüßung der Anwesenden und gedachte des am 25. September 1962 verstorbenen Professors P. Dr. THOMAS OHM OSB, der sich um das Internationale Institut große Verdienste erwarb. Die Versammlung erhob sich zu einem stillen Gedenken.

Anschließend verlas Prof. Glazik in Abwesenheit von P. Dr. Karl Müller SVD das Protokoll der letzten Mitgliederversammlung vom 28. Juni 1961, das gutgeheißen wurde. Den Kassenbericht über die Jahre 1961 und 1962 verlas Frl. Kraus stellvertretend für den erkrankten Schatzmeister. Auf eine Kassenprüfung wurde verzichtet.

Bei den *Wahlen* wurden der Erste Vorsitzende Dr. Frey und der Schatzmeister P. Koppelberg, Präsident des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder, wiedergewählt. Prof. Glazik, seit 1961 kommissarischer Zweiter Vorsitzender, wurde zum Zweiten Vorsitzenden gewählt. Da P. Karl Müller infolge seines neuen Aufgabenbereiches am Generalat in Rom die Pflichten des Schriftführers nicht mehr wahrnehmen kann, wurde an seiner Stelle P. Josef Schmitz SVD zum Schriftführer gewählt. Auf Vorschlag von Prof. Glazik, der allgemeine Zustimmung fand, wurde der jeweilige Assistent am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster zum Stellvertreter des Schriftführers gewählt (z. Z. P. Georg Lautenschlager CMM).

In seinem *Tätigkeitsbericht* über die Jahre 1961—1963 gab Prof. Glazik eine ausführliche Übersicht über die Publikationen des Internationalen Instituts und im Zusammenhang mit dem Institut. *Native Marriages in South Africa According to Law and Custom* von P. AMAND REUTER OMI ist in den ‚Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten‘ (= MAT) als Nr. 27 erschienen. Die schon im letzten Bericht besonders befürwortete Publikation von

P. BRUNNER SJ, *L'Euchologe de la Mission de Chine* ist soweit fortgeschritten, daß mit ihrem Erscheinen als Nr. 28 der MAT Ende des Jahres gerechnet werden darf. Mit Unterstützung des Internationalen Instituts, aber außerhalb der Reihe, erschienen P. GEORG LAUTENSCHLAGER CMM, *Die sozialen Ordnungen bei den Zulu und die Mariannhiller Mission 1882—1909* (Josefs-Verlag/Reimlingen) und P. SIEGFRIED HERTLEIN OSB, *Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur* (Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach). Ebenso erscheinen außerhalb der Reihe, aber gefördert vom Institut THADDÄUS HANG, *Grundzüge des chinesischen Volkscharakters* (Echter-Verlag/Würzburg) und Dr. Sr. HELENIS HELD SSpS, *Christendörfer* (Steyley Verlag). Verschiedene Gründe rieten zu diesen Veröffentlichungen außerhalb unserer Reihen.

Außerdem liegen noch folgende Arbeiten zur Publikation vor: P. KLOOSTERMAN SSSC, *De potestate ordinaria et delegata Superioris religiosi in Missione* (als Nr. 29 der MAT), P. JOSEF SCHMITZ SVD, *Die Abramission auf Nordluzon/Philippinen von 1598—1963*, und P. KURT PISKATY SVD, *Die katholische Missionsschule in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien)*. Beide werden im Steyley Verlag erscheinen, für beide sind Zuschüsse seitens des Instituts gesichert.

Es erhob sich die Frage nach einer Revision der Verträge mit dem Verlag Aschendorff sowohl wegen der ZMR als auch der „Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte“. Mit allseitiger Billigung wurde Prof. Glazik beauftragt, die Verhandlungen mit Aschendorff im Rahmen einer Kommission von etwa drei Herren zu führen.

Einen breiteren Rahmen nahmen die Verhandlungen über die *Missionsstudienwoche 1964* ein. Das schon länger vorgesehene Thema der Woche „Missionarische Spiritualität“ wurde von der Versammlung bestätigt. Vom Thema her stellt sich die Frage nach dem einzuladenden Personenkreis. Es sollen in erster Linie Missionare und die missionierenden Orden sowie die Theologen angesprochen werden. Dr. Frey machte den Vorschlag, für die Missionsstudienwochen als ständigen Tagungsort Münster zu wählen, wie es etwa bei Burgos und Löwen der Fall sei. Man könne dann einprägsamer von der „Münsterschen Missionsstudienwoche“ sprechen. Der Vorschlag fand allgemeine Zustimmung, auch schon wegen der leichteren Organisation, und man beschloß, zunächst einmal für 1964 als Tagungsort Münster zu nehmen. Als voraussichtlicher Termin wurden die ersten Augusttage nach Semesterschluß als am günstigsten angesehen, da die Pfingstwoche meistens mit Veranstaltungen sehr belastet ist.

Zum Abschluß machte Prof. Glazik den Vorschlag, dem um die ZMR und das Institut sehr verdienten Domkapitular Prof. Bierbaum zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 14. 9. 1963 mit einem besonderen Glückwunsch ein passendes Geschenk zu überreichen. Die Versammlung beauftragte Prof. Glazik als Zweiten Vorsitzenden, im Namen des Institutes die Glückwünsche persönlich zu überbringen.

Mit einem Dankeswort an die Versammlung und alle Mitglieder des Instituts beschloß Dr. Frey die Sitzung.

St. Augustin

P. Josef Schmitz SVD

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

AUGUSTINY, WALDEMAR: *Gehet hin in alle Welt*. Zwei Jahrtausende christliche Mission. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, 288 S. (davon 32 S. Bildtafeln), Gln. DM 19,80.

Vf. hat sich das Ziel gesteckt, „gestützt auf Selbstzeugnisse einzelner Missionare und auf geschichtliche Darstellungen“ (9), volkstümlich an Hand von Lebensbildern einzelner Missionare, „die für die großen Epochen der Mission beispielhaft sind“, den Gang der Mission durch die Jahrhunderte darzustellen. Das ist ihm in hervorragendem Maße geglückt. Die Darstellung verrät gesichertes Wissen und ist so gültig, daß auch der Fachmann sie mit Nutzen lesen kann. Nach dem Klappentext geht es dem Vf. „nicht um einen bestimmten konfessionellen Standpunkt. Mit der gleichen Anteilnahme und Sachkenntnis sind das Leben und Wirken katholischer und evangelischer Missionare geschildert.“ Man kann dem nur zustimmen und tut es mit Bewunderung. Das Buch ist seitenweise von solcher Eindringlichkeit, daß es geradezu ergreift. Dabei ist es an keiner Stelle sentimental. Es kann allen Lesern ohne jede Einschränkung empfohlen werden; es vermag Liebe zur Mission und Achtung vor der Tapferkeit unserer Missionare, gleich welcher Konfession sie angehören, zu wecken.

Glazik

BUIJS, L. SJ: *Facultates Ordinariorum et Legatorum Sanctae Sedis in Missionibus* necnon *Facultates et Gratiae pro America Latina et Insulis Philippinis* cum commentario. Apud Aedes Universitatis Gregorianae. Romae 1963. X, 271 S.

Der Erneuerung der Sondervollmachten für kirchliche Oberhirten im Zuständigkeitsbereich der S.C. de Propaganda Fide für das Jahrzehnt 1961—1970 war eine Überprüfung vorausgegangen, die nicht nur Verbesserungen der nunmehr einzigen und einheitlichen Form der Fakultäten zur Folge hatte, sondern auch beachtenswerte Erweiterungen ihres Inhalts. Die damit gegebene Bereicherung des Missionsrechts brachte, wie zu erwarten war, auch eine Vermehrung der missionsrechtlichen Literatur mit sich, für die das hier angezeigte Buch des holländischen Jesuiten ein sehr begrüßenswertes Beispiel ist.

In seinem ersten und wichtigsten Teil, der zwei Drittel des Inhaltes ausmacht, bringt das Buch die verbesserte und bedeutend vermehrte Neuauflage des 1961 erschienenen ersten Kommentars des Verfassers zu den letzten Dezennalfakultäten für Missions-Ordinarien (vgl. ZMR 47, 1963, 141). Die sachlichen Verbesserungen der vorliegenden Ausgabe betreffen vor allem die Wiedergabe der die Fakultäten ergänzenden Dekrete und Anweisungen der Ritenkongregation für den richtigen Gebrauch der Sondervollmachten, die sich auf die Weihe der heiligen Öle beziehen; desgleichen die amtliche Erklärung, daß die Ermächtigung zum Antizipieren von Matutin und Laudes auch nach dem Erscheinen des neuen *Codex Rubricarum* für die Dauer der Fakultäten in der darin gewährten Weise in Kraft bleibt. Der zweite Teil behandelt die unter dem 28. Februar 1961 erteilten besonderen Fakultäten für die Nuntien, Internuntien und Apostolischen Delegaten in den Gebieten der S.C. de Propaganda Fide, der dritte und letzte Teil die 1959 für Latein-Amerika und die Philippinen erneuerten Fakultäten der S.C. Consistorialis.

Von besonderem Nutzen nicht nur für die nachfolgenden Erklärungen der einzelnen Vollmachten, sondern auch für ihren richtigen und ersprießlichen Gebrauch ist die Einleitung des Buches. In gedrängter Kürze finden sich dabei: eine Einführung in die Entwicklungsformen der von der Kongregation der Glaubensverbreitung gewährten Fakultäten seit dem Erscheinen des *Codex Juris Canonici* mit Hinweisen auf die jeweils zutreffenden Kommentare; ein Artikel über Begriff und Einteilung der Fakultäten; eine Erklärung des Personenkreises, der von den Fakultäten betroffen ist. Dabei werden drei Fragen behandelt: 1. Wem werden die Sondervollmachten der Sacra Congregatio erteilt? 2. An wen können sie subdelegiert werden? 3. Für wen bzw. zu wessen Gunsten kann der Missionsordinarius oder sein Beauftragter die Fakultäten gebrauchen? Die Antworten stützen sich auf den Wortlaut der Formel, zumal auf die amtlichen Schlußbemerkungen, aber auch auf die entsprechenden Richtlinien des allgemeinen Kirchenrechts und auf maßgebliche Erklärungen von Fachleuten. Ein dritter Einleitungsartikel behandelt Anfang und Ende bzw. Erlöschen der Vollmachten; ein vierter gibt die Grundsätze für Auslegung und Anwendung, wobei mit Recht betont wird, daß es sich um Vergünstigungen zur Förderung des Missionswerkes handelt, deren Gebrauch also nicht ins Belieben der Empfänger gestellt ist.

Die Erklärung der einzelnen Vollmachten befolgt für die erwähnten drei Gruppen einheitlich die auch von anderen Kommentatoren bevorzugte Einteilung, wonach an erster Stelle die Bestimmungen des allgemeinen Rechtes dargelegt werden, danach die zu der Sache erteilte Sondervollmacht. Dabei werden die einschlägigen Entscheidungen und sonstigen Stellungnahmen des Heiligen Stuhles sehr ausgiebig und mit aller erforderlichen Genauigkeit herangezogen, was der Beweisführung Stärke und Klarheit verleiht. In einzelnen Fällen erweitert sich der Kommentar zu einer Art Abhandlung über eine praktisch bedeutende Rechtsfrage, wie beispielsweise die Veräußerung von Kirchengut, wofür den Nuntien und Apostolischen Delegaten im Bereich der SC. de Propaganda Fide Genehmigungsvollmacht bis zum Wert von 30 000 Dollar erteilt ist.

So spiegelt das Buch in Inhalt und Darstellung die Eigenart und Zuständigkeit seines Verfassers wider, der als Missionar in Indonesien die Verhältnisse und praktischen Erfordernisse, denen die behandelten Fakultäten entgegenkommen sollen, kennengelernt hat und als langjähriger Professor des Missionsrechts an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom die wissenschaftliche Vertrautheit mit dem Stoff und die entsprechende Behandlungsweise entwickeln konnte. Außerdem ist P. BUJIS oft in Anspruch genommener Konsultor der S.C. de Propaganda Fide und als solcher mit dem Werden der neuesten Form der Fakultäten vertraut. Die Benutzung des in einfachem und verständlichem Latein geschriebenen Buches wird noch erleichtert durch ein gut angelegtes Sachregister, das seinen Wert als Führer und Ratgeber in den Missionen und auch bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Stoffgebiet noch erhöht.

z. Z. Münster (28. 5. 63)

P. Dr. Amand Reuter OMI

CONSIDINE, John J. M.M. (Editor): *The Missionary's Role in Socio-Economic Betterment*. — Newman Press/Westminster (Maryland) 1960. 330 p. \$ 3,75.

An der Diskussion zum Thema Entwicklungsländer und Entwicklungshilfe ist nunmehr auch die Missiologie mit dieser sehr substantiellen Schrift beteiligt. Father CONSIDINE M.M. hat sie mit großem publizistischem Geschick, einen brei-

ten Leserkreis vor Augen, herausgegeben. Sie will nicht mehr und nicht weniger als ein Diskussionsbeitrag sein.

Die Schrift hat das Ergebnis aus Referaten und — noch mehr — aus Diskussionen zum Inhalt, die eine Gruppe von 41 Missionaren und Laien, von Fachgelehrten, Theoretikern und Praktikern aus vornehmlich der angelsächsischen Welt im Jahre 1958 in dem sehr aktiven amerikanischen Missionszentrum Maryknoll/N.Y. unter oben genanntem Thema zusammenführte in dem Bewußtsein, daß in dem Konzert der Entwicklungs„helfer“ den Missionen und den Missionaren eine sowohl geistige wie auch praktische Führungsrolle zufalle. Diese unerhört verantwortungsvolle Chance sichtbar zu machen, die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Verantwortung und ihrer Mitarbeit abzustecken, war der Sinn jenes fruchtbaren Zusammentreffens so vieler internationaler Autoritäten, unter denen man freilich — ist es symptomatisch? — Frauen schmerzlich vermißt, die doch einen gewichtigen Beitrag zu leisten imstande gewesen wären. Die Initiative zur Maryknoll-Tagung ging zum guten Teil von Amerikanern aus.

Die Ergebnisse der Verhandlungen sind in folgenden Abschnitten zusammengestellt und schlaglichtartig beleuchtet worden: Sozialökonomische Forderungen — Der Missionar als Motor sozialökonomischer Planungen — Anwendung von Dorfentwicklungstechniken („Community Development ...“) — Sozialökonomische Verbesserungen für die Familie — Sozialökonomische Hilfen für den Bauern — Missionarische Wege zur Landreform — Aufbau einer starken ländlichen Gemeinde — Missionarischer Zugang zu Stadtproblemen — Genossenschaften im Dienst von Mensch und Wirtschaft — Stärkung ländlicher Lebenskraft durch gemeindliche Kleinindustrien — Missionar und Arbeiter. Den einzelnen Abschnitten liegen praktische Beispiele aus Missionsländern und Missions-situationen verschiedenartigsten Gepräges zugrunde, wenn auch regionale Analysen fehlen. Es ging bei der Arbeitstagung und diesem schriftlichen Niederschlag zunächst nicht um Systematik, sondern um Sammeln, Sichtbarmachen und Anregungen zu weiterer Besinnung und zum Handeln. Dem mögen auch am Schluß des Buches die Bibliographie vorwiegend theoretischen amerikanischen Schrifttums und die dankenswerte Liste von Institutionen zum Gesamthema dienen. Die Problemkreise der Tagung durchstoßen radikal die Tätigkeit und Zielsetzung althergebrachter missionarischer Bemühungen (ohne sie etwa über Bord werfen zu wollen) und dienen damit zweifellos einer immer wieder geforderten missionarischen Gewissenserforschung, wie wir sie neuerdings auch in *Mater et Magistra* lesen. Damit wird auch die Frage nach einer breiteren Ausbildung des jungen Missionars gestellt. — Einem solchen fruchtbaren Aufriß der sozialökonomischen Probleme unserer Missionsvölker bzw. -länder, die fast immer zugleich sozialökonomisch unterentwickelte Länder sind, sollte nunmehr eine fundierte systematische Bearbeitung folgen, die die Möglichkeiten und Grenzen von Mensch und physischer Natur in regional differenzierten Beispielen aus missionarischer Geisteshaltung heraus analysiert. Ein angesichts der brennenden Probleme drängendes Unterfangen, für das die Forschung auf den verschiedensten Sektoren freilich erst die Wege ebnen müßte.

Vechta/O. (20. 2. 63)

A. Sievers

EILERS, FRANZ-JOSEF: *Er säte Gottes Wort*. Ein Bildbuch zum Leben Arnold Janssens. Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1962. 118 S. Kart. DM 14,80.

Ein Bildband zum Leben des P. Arnold Janssen ist mehr als ein Erinnerungsbuch für seine vielen geistlichen Söhne und Töchter; er kann das Interesse

weiterer Kreise beanspruchen. Denn P. Arnold Janssen hat als Gründer der Steyler Missionsgesellschaft, der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und der zwei weiblichen Zweige, dem katholischen Missionswesen unseres Jahrhunderts Impulse gegeben, die in der weiten Welt überaus wirksam geworden sind. Sein Werk ist aus der katholischen Weltmission nicht mehr wegzudenken. In vorliegendem Band zieht das reiche, apostolische Leben des Gründers an Hand von alten Photographien und Urkunden in anschaulicher und eindrucksvoller Weise vorüber. Die oft ganzseitigen Bilder sind geschickt zusammengestellt und glänzend reproduziert, der begleitende Text gibt die notwendigen Erläuterungen, die die Entwicklung des Werkes von Arnold Janssen bis in die Gegenwart aufzeigen. Wir begrüßen diesen Bildband als Anschauungsmaterial und sogar als Quellenwerk, dem bleibende Bedeutung zukommt.

Würzburg (15. 1. 1963)

Bernward Willeke OFM

HAENDLER, GERT: *Wulfila und Ambrosius* (Arbeiten zur Theologie, Heft 4) Stuttgart 1961. 32 S., DM 3,20.

G. HAENDLER veröffentlicht hier einen 1959 gehaltenen Vortrag, der Ambrosius und Wulfila einander gegenüberstellt. Im „Kampf um das nicänische Dogma“, in der „Stellung zur Völkerwanderung“ und in den Aussagen über das „Verhältnis von Staat und Kirche“ werden die beiden Kirchenmänner miteinander verglichen. In jedem Punkt ist der Bischof von Mailand dem gotischen Missionsbischof überlegen, was die Kontinuität der Kirchengeschichte eindeutig erweist (29). Forcierte Herausstellung einiger — wenigstens für unser heutiges Empfinden — zweifelhafter Entscheidungen des Ambrosius [Identifizierung der Goten mit Gog aus Ez 38—39 (14), Streit um die Arianerkirche in Mailand (20), Tumult in Kallinikum (21)] möchte jedoch Wulfila als den menschlich angenehmeren, vielleicht sogar christlicheren Charakter darstellen (29). Diesem Ziel dient auch die abschließende Wertfrage: Wer steht der Gestalt Jesu näher, der Hofbischof von Mailand oder Wulfila? Sie wird dahin beantwortet, daß „wir (der Verfasser und die von ihm Angeredeten) in Wulfila eher als in Ambrosius einen Weggenossen sehen können“ (30). Hinter diesem Ergebnis dürfte die Sympathie des Verfassers für den gotischen Missionsbischof und ein bestimmtes Kirchenverständnis stehen, das die Kirche nicht primär als Organisation versteht, sondern als mit der Aufgabe bedacht, „die Menschen mit Gott zu konfrontieren und ihnen das Evangelium zu verkünden“ (30).

Münster (22. 1. 62)

P. Suso Frank OFM

HANG, THADDÄUS: *Die katholische Kirche im chinesischen Raum*. Geschichte und Gegenwart. Pustet/München 1963. 224 S., 8 Karten.

Auf den ersten 83 Seiten gibt der chinesische Verfasser lehrreiche Einblicke in die Geschichte, die Kultur und die menschliche Art des alten China sowie in die Geschichte des Christentums bis zur Gegenwart. Im Hauptteil des Buches, das jeder gebildete Katholik lesen sollte, sucht Verfasser an Hand aller irgendwie dienlichen Quellen und Literatur klarzustellen, wie das moderne und kommunistische China sich zum Ausland, zur Religion und zum Christentum verhält; was in Rotchina gegenwärtig an Hierarchie und christlichem Leben vorhanden ist; wie es mit der Kirche auf Formosa steht und wie stark die Chinesen in den einzelnen Ländern der Welt nach Zahl und Einfluß vertreten sind. Es handelt sich um eine überaus fleißige, streng wissenschaftliche Arbeit und um einen Ver-

fasser, der mit hellen Augen sieht, mit großer Sachkenntnis und ebenso großem Takt urteilt und China, sein Volk und seine Kirche liebt.

Im Abschnitt über den Ritenstreit (78—80) ist Verfasser entgangen, daß man die Verwerfung der chinesischen Riten heute anders beurteilen muß, als Prof. Schmidlin vor 50 Jahren und vor ihm und nach ihm andere getan haben. Von den Ethnologen und Sinologen, die Missionare eingeschlossen, haben wir unterdessen dazugelernt, daß der Konfutius- und Ahnenkult im alten China kein Gedenkkult, sondern ein Seelenkult wie unsere Heiligenverehrung und Armen-seelenfürbitte war. Die Propaganda konnte nicht gestatten, daß man in China Konfutius als Heiligen auf die Altäre erhob und die Armenseelen durch Verbrennen von Papiergeld aus dem Fegfeuer befreite (Näheres in meinem Aufsatz: „Vom Heiligen- und Armenseelenkult in der kath. Chinamission“, in: *50 Jahre kath. Missionswissenschaft in Münster*. Münster 1961, 163—170). Die Szene zwischen Kaiser Kanghsi und dem Missionar, die der Verfasser vorführt, ist für den Kaiser wenigstens ebenso beschämend wie für den Missionar. Der Kaiser urteilte, obwohl er vom Himmel und vom Fegfeuer nichts verstand und die Seelenbezogenheit der Riten nicht beachtete oder von oben herab diktatorisch wegschob und an Stelle der Riten ein Motiv ihres Vollzuges, die Pietät, als das Entscheidende hinstellte. Die Schriftzeichen und Klassiker, auf die hin er den Missionar prüfte, haben für die Beurteilung der Ritenfrage wenig oder gar keinen Wert. Der Streit um die Riten ist zu bedauern, aber die Entscheidung im Streit hat die Propaganda richtig gefällt. Die Missionsgeschichte Chinas verlief richtig. Sie hat als Ausgangspunkt nicht ein Fehlurteil der Propaganda, sondern den unausgleichbaren Gegensatz zwischen Christentum und Heidentum.

Auch in der Darstellung der Missionsgeschichte vom Opiumkrieg bis 1948 (80—83) hätte der Verfasser einen höheren Standpunkt beziehen können. Missionshistoriker wie Missionsjournalisten könnten allmählich mit einer Unterscheidung arbeiten lernen. Daß die ausländischen Mächte, nachdem sie einmal in das von den ausländischen Mandschu abgesperrte China auf gerechte oder ungerechte Weise eingedrungen waren, im 19. Jh. die Religionsfreiheit, das Eigentum und das Leben der Missionare und der chinesischen Christen gegen ihre mandschurischen und chinesischen Unterdrücker schützten, war etwas Gutes und beruhte sachlich auf den Forderungen der allgemeinen Menschenrechte. Daß dieses Schutzrecht formell als Klausel in ungerechten Friedensverträgen stand und außerdem von den Schutzmächten, den Missionaren und den chinesischen Christen nicht immer bloß im Interesse der Religionsfreiheit gebraucht wurde, war sehr bedauerlich und verhängnisvoll. Allein, im 19. Jh. ging es in China in bezug auf Religionsfreiheit und, verbunden damit, in bezug auf Eigentum und Leben für die Missionare und Christen um Sein oder Nichtsein, was ja auch die glorreiche Martyrer- und Bekennerkirche der ersten, schutzlosen Hälfte des Jahrhunderts mit tausend Zungen bezeugt. Soweit sie also den Schutz der ausländischen Konsuln für die Religionsfreiheit gegen ihre Unterdrücker angerufen und erhalten haben und trotz allem, wenn auch nicht Freunde ihrer Unterdrücker, doch stets gute Patrioten und ruhige Bürger blieben, sind sie heute in den Augen eines jeden Chinesen, auch eines Kommunisten, vollauf gerechtfertigt. An der chinesischen Missionsgeschichte des 19. Jh. können alle ehrenhaften Menschen, am meisten die chinesischen Christen, ihre helle Freude haben. Sie hat zwar Fehler zuzugeben, ist aber nicht mit einem schlechten Gewissen belastet. Vor das Gericht der Geschichte gehören die Unterdrücker. Gott sei Dank! hat wenig-

stens die Martyrer- und Bekennerkirche im heutigen roten China am Verfasser einen fähigen und verstehenden Historiker gefunden.

7961 Reute, Kloster (20. 6. 63)

P. Dr. Gonsalvus Walter OFM Cap.

HERMELINK, JAN: *Christ im Welthorizont*. Zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen von Horst Bürkle und Hans Jürgen Schultz. Kreuz Verlag/Stuttgart, 1962. 160 S., Paperback DM 8,50.

Was hier aus dem Nachlaß des 1961 verunglückten jungen evangelischen Missionstheologen zusammengestellt wurde (aus Vorträgen, Zeitungen, Zeitschriften), verdient zu Recht den Gesamttitel: *Christ im Welthorizont*.

Im Mittelpunkt aller Artikel steht die eine Frage: Wie muß angesichts der sich im Umbruch befindlichen Welt die Verkündigung der Kirche beschaffen sein? Denn es ist die „Funktion der Kirche“, in die Welt gesandt zu sein; die „Welt ist das Gegenüber der Christen“ und die „Menschen der Welt“ sind es, die Gott sucht (und zwar allein durch das Zeugnis der Kirche). Also muß die „Kirche ihre Verkündigung recht vorbereiten und überprüfen“ (16 f.). Wenn sie sich notwendig „entprovinzialisieren“ muß (19 f.), so heißt das noch nicht, daß sie, wie amerikanische ökumenische Christen wollen, „World Church“ (21) zu werden hat, d. h. uniformiert werden muß. An Afrika und Asien zeigt HERMELINK die Fehlentwicklungen vor allem der protestantischen Missionierung auf (etwa Auseinanderklaffen zwischen „kirchlich“ und „neupietistisch“, 53 u. a.); aber vieles gilt für jeden christlichen Missionar: „Wenn man die ‚normalen‘ Missionare bei ihrer Alltagsarbeit beobachtet, dann sind sie ja alles mögliche: Lehrer, Schulaufseher, Appellationsgerichte für Kirchenzuchtsfälle, und vor allem Wohlfahrtsbeamte — bloß keine Missionare, die das Evangelium direkt den anderen sagen dürfen“ (52). HERMELINK geißelt vor allem das „pädagogische Mißverständnis“ (57), die „Haltung des großzügigen reichen Onkels“ (58), die „Haltung der Überlegenheit, die zu den Restbeständen des kolonialen Geistes und zum christlich durchaus nicht vertretbaren Superioritätsgefühl der weißen Rasse gehört“ (57). Diese ist nämlich wieder am Wachsen und keineswegs nur die Haltung früherer Generationen. Heute erhebt es zusammen mit der „Hilfe für die sogenannten unterentwickelten Gebiete“ erneut das Haupt. Die Kirche hat ein Sendungsbewußtsein, — wehe aber, wenn sie es in dieser Richtung hin entwickelt! Es muß in der Botschaft des Evangeliums begründet sein. Theologisch ist das heute wohl schon oft gesehen worden, „aber man hat noch nicht die Linie ausgezogen bis zu dem Gegenüber der Botschaft in der Welt von heute“ (81). Dieses echte Sendungsbewußtsein ist merkwürdigerweise in der Praxis draußen einer Art Resignation gewichen; das verdeutlicht Vf. an A. Schweitzer und seiner Parole: Laßt uns nicht mehr reden, nur noch menschlich liebevoll handeln! (81). Wenn aber vom Neuen Testament die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem *didaskēin* und dem *keryssein* wirklich durchdacht wird, dann muß sich immer mehr das Gesetz des Reiches Gottes ins Bewußtsein einprägen: Die Fernen gehen vor den Nahen! (84 f.) — Die Kirche ist für die Welt da!

Die Völker nehmen heute die Güter christlicher Länder, ohne mit der Wimper zu zucken, an; aber sie tun es, ohne Christus anzunehmen. Das hängt mit der überall aufbrechenden „Renaissance der Religionen“ zusammen (129). Denn es ist keineswegs so, daß wir im Zeitalter zu Ende gehender Religionen leben. Oft ist die Renaissance nur merkwürdig gekoppelt, sei es mit Aberglauben, sei es mit nationalem oder sozialistischem Streben. Die Völker verlieren zwar mehr und mehr die Stammessitten ihrer Väter, sie assimilieren das Prinzip der „Montage“

(135), man fügt alles zusammen, auch Widersprüchliches, um nationaler oder anderer Zwecke willen. Aber zu gleicher Zeit besinnen sich die Religionen, besonders in Asien, auf das eigentlich Religiöse, vor allem der Islam; man ringt um das Selbstverständnis seiner eigenen Religion. Also geht es um die Wahrheit, um die Frage nach Leben und Tod. „Darum ist der einzige sinnvolle und fruchtbare Ansatz zum rechten und tiefen Verstehen anderer Religionen für die Christenheit ihr eigener Glaube: Es ist in keinem anderen Heil . . . als im Namen Jesu. Streng genommen, gibt es keinen besseren Grund, liebevoll und mit der Bemühung um echtes Verstehen sich den Menschen anderer Religionen zuzuwenden als den, daß man ihnen das Heil zeigt“ (142), und zwar so, daß man es ihnen als das zeigt, in dem wir uns selber ihnen ganz geben. Jesus Christus ist unsere Wahrheit und unsere Liebe. Dann wird auch im Zeugnis deutlich werden müssen: Jesus ist der Wendepunkt der Geschichte. „Gestern und morgen sind nicht gleichgültig wie für Buddha, nicht gleichförmig wie bei Krishna. Von Ihm zu zeugen und damit Ihm zu dienen, der war, der ist und der da kommt, das ist Sinn für heute und für alle Tage“ (150).

Münster (11. 12. 62)

Helga Rusche

JOSEPH, J.: *The Nestorians and their Muslim Neighbors*. A Study of Western Influence on their Relations (Princeton Oriental Studies, 20). New Jersey 1961. XV u. 281 S., \$ 6,00.

Dieses Werk untersucht die politische, völkische und kulturelle Situation der Nestorianer im Nahen Orient, besonders gegenüber den Mohammedanern. Weiterhin wird der Einfluß dargelegt, den der Westen auf die Nestorianer genommen hat.

Die Arbeit behandelt im ersten Teil das 19. Jh., im zweiten das 20. Im ersten Kap. des ersten Teils werden Erörterungen geführt über die Nominationen Chaldäer, Syrer, Assyrer. Es wird festgestellt, daß der Name Nestorianer der allgemein anerkannte ist. Im 2. Kap. wird uns über die Geschehnisse der Nestorianer im ottomanischen und im persischen Reiche berichtet. Das 5. Kap. erzählt uns über die Annäherungen und die Beziehungen Englands sowie anderer europäischer Länder und der USA zu den Nestorianern. Die Ausführungen werden im einzelnen genauer belegt. Das Positive wie auch das Negative wird in objektiver Sachlichkeit abgewogen. Eingeflochten sind hier die Bemühungen der russischen Kirche um den kirchlichen Anschluß der Nestorianer.

Der Zweite Teil geht zunächst ein auf die nestorianische Minderheit im ottomanischen Reiche nach dem ersten Weltkriege (1914—1918), an der England ein großes Interesse gezeigt hat (Kap. 7 u. 8). In diesem Zusammenhang finden sich auch einige Bemerkungen über die englischen und amerikanischen Missionen. Erwähnt werden die Lausanner Konferenz (1923) und die Konferenz von Konstantinopel (1924), deren Bedeutung aber wesentlich eine politische war. Die folgenden Kap. sind der Skizzierung der politischen Schicksalswege der Nestorianer gewidmet. Das letzte (10.) Kap. charakterisiert die heutige Lage. Auch hier lesen wir einige Hinweise auf die Tätigkeit der englischen und amerikanischen Missionen.

Für die Missionswissenschaft sind die beiden Kap. 3 u. 4 des ersten Teiles von besonderem Interesse, weil hier zusammenhängend über die außerkatholischen christlichen Missionen referiert wird. Kap. 3 gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte der Missionen unter den Nestorianern, die in den Anfang des 19. Jahrh. zurückreichen. Die Missionsträger sind die englischen und amerika-

nischen Missionsgesellschaften, die sich um diese Zeit gebildet hatten. Hervorragende Missionare waren Smith, Dwight und Perkins, deren Arbeit und Erfolg im einzelnen näher geschildert werden. Auch die mohammedanischen Gegenströmungen werden aufgeführt. Kap. 4 umreißt die Missionierung der Nestorianer im persischen Machtbereich, speziell im Gebiete von Aserbeidjan. Die Missionare legten die linguistische Methode zugrunde, d. h. sie machten sich zuerst vertraut mit der nestorianischen Sprache und mit ihren einzelnen Dialekten. Das Ergebnis war die Gründung der „Reformierten Nestorianischen Kirche“. In diesem Rahmen werden die kath. Missionen kurz gestreift. Es heißt über sie an einer Stelle wörtlich (in deutscher Übers.): „Die katholischen Missionare hatten die nestorianischen Gemeinschaften von Aserbeidjan aufgespalten, bevor die amerikanische Missionsbewegung einsetzte. Seit dem 17. Jahrh. hatten die Karmelitermissionare vor allem die Einwohner von Salmas (Distrikt in der Nähe von Urmija) für die Kirche von Rom gewonnen“ (79/80). Die innere Einstellung des Verf. zu den kath. Missionen ist nicht gerade sehr freundlich. Angedeutet werden noch die Lazaristen-, die Kapuzinermission u. a. und auch die Relationen zur anglikanischen Kirche.

Amelsbüren

Paul Krüger

*Katechetik heute.* Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Referate und Ergebnisse der internationalen Studienwoche über Missionskatechese in Eichstätt. Herausgegeben von P. Johannes Hofinger SJ. Herder-Verlag 1961. DM 21,—.

Die Rezension dieses bedeutenden katechetischen Sammelwerkes bereitet einige Schwierigkeiten. Da es die zahlreichen Referate enthält, die auf der bekannten missionskatechetischen Tagung in Eichstätt 1960 gehalten wurden — vermehrt überdies durch einige andere Artikel —, ist es unmöglich, auch nur die Namen der Referenten und die Titel der Referate anzuführen, geschweige denn ihre Thesen und Gedankengänge im einzelnen darzulegen und einer kritischen Behandlung zu unterziehen. Infolgedessen muß sich die Rezension auf die Hervorhebung einiger wichtiger Aspekte beschränken.

Die Eichstätter Tagung basierte auf der Erkenntnis, daß es nicht mit einer bloßen Aktivierung der katechetischen Arbeit in der Mission sein Bewenden haben dürfe, sondern daß es um eine tiefgreifende katechetische Erneuerung gehen müsse. Da es nicht nur um „Anpassung“, sondern um die allgemeingültigen Grundgesetze missionarischer Verkündigung und Unterweisung geht, handelt es sich im wesentlichen um dieselben Fragen in den Heimat- wie in den Missionsländern: daher die gemeinsame Beratung in Eichstätt. Konzentration auf das Wesenhafte der Glaubensverkündigung, christozentrischer Unterricht, intensivere Berücksichtigung der biblischen und liturgischen Unterweisung, Anpassung an die heutige Welt, speziell eine den achristlichen Religionen zugewandte Glaubensbelehrung, dynamische, missionarische Verkündigung: das vor allem sind die stereotypen Themen, denen man in den Referaten immer wieder begegnet. Die Abhandlungen bringen — notwendigerweise — auch Analysen der tatsächlichen Lage und — lobenswerterweise — viele Anregungen und Wünsche, aber — bedauerlicherweise — nur wenig Beispiele aus der Erfahrung einer „angepaßten Glaubensverkündigung“ in der Mission. Die nüchterne Beurteilung der Katechese in den Missionsländern zeigen etwa die Feststellungen von P. W. BÜHLMANN OFMCap, daß es bisher in Afrika noch keinen Katechismus im Sinn einer echten Anpassung gebe und daß man über theoretische Forderungen noch nicht

hinausgekommen sei (95; vgl. P. L. DENIS SJ: 114—117 und P. D. MÜLLER OFMCap 118 ff.) Konkrete Berichte wie der über die Übersetzung des neuen deutschen Katechismus in die Suaheli-Sprache Ostafrikas (164 ff.) beweisen, daß neben der grundsätzlichen Besinnung die praktische Realisierung nicht vergessen wurde. Auch die zahlreichen Bezugs- und Berührungspunkte von Liturgie und Katechese mit dem Hauptproblem der volksnahen und lebendigen Gestaltung eines missionarischen Gottesdienstes bieten nicht bloße Theorien, sondern sehr beherzigenswerte und realisierbare Vorschläge. Hervorzuheben sind hier etwa die Ausführungen von Bischof K. WEBER SVD (229 ff.), die einen ebenso mutigen und reformwilligen Geist bezeugen wie die Erwägungen von Bischof W. I. DUSCHAK SVD über die „priesterlose Sonntagsfeier“ (235 ff.). Es läßt sich freilich nicht verschweigen, daß ein nicht geringer Teil dieser Äußerungen aus Feststellungen über das, was verpaßt worden ist, und aus Wünschen für die Zukunft besteht. In der Tat: Hoffentlich geschieht etwas durch dieses Buch, das mit Anregungen gefüllt ist.

Kommen wir auf jene Züge zurück, die für die Gesamtheit der Referate eigentümlich sind. Mit der mehr oder weniger offen vorgetragenen Klage über das Versäumte in der Vergangenheit verbindet sich ein in vielen Formen sich äußernder Wille, die Katechese in den Missionsländern zu dem zu machen, was sie ihrem Wesen nach sein soll: lebendige und wirksame Glaubensunterweisung. Dabei wird dann ein in der Heimat seit Jahrhunderten vergessener und vernachlässigter Aspekt zu einer Selbstverständlichkeit, nämlich: Die katechetische Unterweisung ist nicht nur Unterweisung für Kinder und Jugendliche, sondern auch, ja, in erster Linie, Unterweisung für Erwachsene. Besondere Erwähnung verdienen die Entschließungen der Tagung (354 ff.), zumal die Beschlüsse über die Errichtung katechetischer Zentren (356; vgl. 301 ff.) und über die Zusammenarbeit der christlichen Stammländer mit den Missionsländern (358; vgl. die Ausführungen von P. G. DELCUVE SJ 327 ff.).

Die Referate in dem vorliegenden Buch sind, aufs Ganze gesehen, frei von Ressentiments und Resignation. In ihnen waltet der Geist einer weltoffenen und der Zukunft zugewandten Frömmigkeit. Dabei — es wurde schon erwähnt — fehlt es nicht an dem Geist der Nüchternheit, der die Dinge nimmt, wie sie sind, unbefangen, aber kritisch. Nun ist diese Anerkennung allerdings mit einer Reserve auszusprechen. Die erfreuliche positive Wertung der echten und wahren Elemente in den achristlichen Religionen ist nicht in dem gleichen Maße — extensiv wie intensiv — gegenüber der modernen Welt (etwa dem naturwissenschaftlichen Denken, der Technik, den politischen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten und Ideen) festzustellen. Diese „Welt“ ist aber schon heute ein bestimmender Faktor in allen Völkern; sie wird es morgen noch stärker sein. Was bedeuten die Prinzipien der Anpassung, der Adaptation u. ä. in diesen Bereichen? Ein weites Feld der Fragen missionarischer Verkündigung und Unterweisung harret der Bearbeitung.

Man braucht nicht gerade dem bombastischen Untertitel des Buches „Ein Programm der Weltkirche . . .“ zuzustimmen, um doch die große Bedeutung dieses Werkes anzuerkennen. Diese ist nur darin zu sehen, daß hier eine „Programmschrift“ und eine „Wegweisung“ (12) für die Missionskatechese vorliegt. Die katechetische Welt in der Heimat wie in der Mission wird es P. Joh. Hofinger SJ, dem Initiator und Organisator der Eichstätter Tagung, zu danken

wissen, daß er ihr deren wertvolle Vorträge durch diesen Sammelband zugänglich gemacht hat.

Münster (4. 7. 63)

Th. Filthaut

*Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse* 1962. 29. Jg. (41. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg). Hg. SKAMB, Freiburg/Schweiz. 95 S.

Das *Missionsjahrbuch* 1962 wählte ein naheliegendes, aber anspruchsvolles Thema: Kunst — Kult — Kontinente. Es wird heute viel „in Anpassung“ gemacht, aber nicht alles befriedigt, sagt der Redakteur P. Gonsalvus Mainberger OP in seinem Geleitwort; es wurden noch nicht die richtigen Formen für christliche Inhalte gefunden. Das gilt besonders für Kunstwerke, die zwar vielfach bewundert werden, in Wirklichkeit aber kraftlose, modern aufgeputzte Bastarde sind. Folgende Beiträge erläutern das: De la situation faite aux dons naïfs dans les arts missionnaires (Pie-R. Régamey), La tradition et l'influence européenne dans les beaux-arts (Taro Kimura), Sur l'art haïtien (Marc Pierre Salès), Les peintres de Poto-Poto [Brazzaville] (Roger Frey). Wie sehr man im Suchen nach neuen Formen noch in den Anfängen steckt, zeigt Hildegard Christoffels an Hand des sakralen Tanzes, der bisher „Andachts-tanz“ blieb, der die Wahrheit umspielt, aber nicht „Mysterientanz“ geworden ist, der die Wahrheit verkündet (Mysterientanz). Janheinz Jahn gibt eine Kostprobe mit dem 1. Kapitel seiner demnächst erscheinenden Geschichte der neoafrikanischen Literatur (Diederichs/Düsseldorf) über die „Zöglingsliteratur“. Neben dem Kirchenbau (Eduard Ladner) wird die Kirchenmusik ausführlich behandelt: Zur Problematik einer afrikanischen Kirchenmusik (Alphons Dauer). P. Guido Haazen OFM erklärt die *Missa luba* (Prières d'Africains authentiquement chrétiennes). P. Gonsalvus Mainberger nimmt kritisch Stellung zum sakralen und profanen Gesang. Eine Chronik (Walter Heim SMB) und eine Missionsbibliographie der katholischen Schweiz 1961/62 (Joh. Specker SMB) beschließen das wertvolle Heft.

Münster/Westf. (27. 3. 63)

P. Georg Lautenschlager CMM

LEFEUVRE, JEAN: *Shanghai. Les enfants dans la ville. Vie chrétienne à Shanghai et perspectives sur l'Eglise de Chine, 1949—1961* („Eglise Vivante“) Casterman/Tournai-Paris 1962, 6e éd. (refondue et mise à jour), 21e Mille, 256 p., 16 hors-texte, bfr 90,—.

Vorliegendes Buch, das in seiner ersten Auflage hier bereits besprochen wurde (ZMR 41 [1957] 235), ist in seinem ersten Teil (Anfänge einer nationalen Religionspolitik) um ein Kapitel über Islam und Buddhismus erweitert und in seinem dritten Teil (Schaffung einer knechtischen Nationalkirche) bis auf die Gegenwart ergänzt. Seine Lektüre vermag im Leser die Hoffnung zu nähren, daß die Treue der chinesischen Katholiken auch fürder nicht zu erschüttern sein wird. Gl

MAYER, REINHOLD: *Zum Gespräch mit Israel*. Eine theologische Auseinandersetzung (Arbeiten zur Theologie, hrg. mit Alfred Jepsen und Otto Michel von Theodor Schlatter, Heft 9) Calwer Verlag/Stuttgart 1962, gr. 8, 46 S.

Diese feinsinnige Schrift gehört in einen Gedankenkreis, der gegenwärtig sehr viel behandelt wird, namentlich seitdem der Nazismus die Judenfrage in so

grauenhafter Weise zu „lösen“ versucht hat. Verfasser will, wie er im Vorwort sagt, „das Verhältnis von Judentum und Christentum als Ganzes von der Sache her“ bestimmen. „Das Religionsgeschichtliche soll zum Theologischen hingeführt, in dem theologischen Gespräch aber das geschichtlich Erarbeitete festgehalten werden, weil alle Theologie vom Ernstnehmen der Geschichte lebt.“

Die Untersuchung zerfällt in zwei Hauptteile: 1. Jüdische und christliche Versuche, das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen. 2. Ein Versuch, von der Schrift her das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen. Der erste Hauptteil spricht von der „Ausschließlichkeit“ als häufigstem Lösungsversuch beider Religionen und übt Kritik an dem Versuch des völlig getrennten jüdischen und christlichen Weges. Der zweite Hauptteil nennt sich einen Versuch, von der Schrift her das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen. Demgemäß erscheint in diesem zweiten Hauptteil zunächst die hebräische Bibel als „Grund und Ziel“ des Gesprächs. Es schließt sich die Betrachtung über Jesus als den verheißenen Messias an. Abschließend wird die grundlegende Vorstellung vom „Israel Gottes“ in seinen verschiedenen Beziehungen erläutert.

MAYER betont mit Nachdruck die unbestreitbare Tatsache, daß Paulus sich mit seinem Evangelium zuerst an die Juden und dann erst an die Heiden gewandt hat. „Die Quellen gestatten also auf keinen Fall die Auskunft, daß Jesus und seine Botschaft grundsätzlich und von vornherein nur den Bund Gottes mit den Völkern schaffen wollten. Jesus steht vielmehr am jüdischen Weg. Die Juden, die nicht zu ihm kommen, die müssen doch an ihm vorbei. So haben es die ersten christlichen Gemeinden gesehen, und wenn es die Kirche durch die Zeiten hin so festgehalten hat, dann geschah das zunächst aus richtiger Erkenntnis eines *geschichtlichen* Tatbestandes“ (12 f.). Juden und Christen sind von der Sache her als Brüder aufeinander angewiesen. „Sie müssen miteinander ein menschliches und theologisches Gespräch führen jenseits aller unsachlichen Apologie und Polemik“ (14).

Die gemeinsame Grundlage für Juden und Christen ist das Alte Testament. Die Erfahrung hat auch gelehrt, daß für das Verständnis des Alten Testaments jüdische Gelehrte einen erheblichen Beitrag geleistet haben und noch leisten. Bei der engen Zusammengehörigkeit beider Testamente ergibt sich daraus schon, daß dieser Beitrag auch für das Neue Testament von Bedeutung ist. Aber es ist wohl noch zu beachten, daß das Neue Testament über das Alte Testament hinausführt, ja, daß das Alte Testament geschichtlich und theologisch ohne das Neue Testament gar nicht verstanden werden kann und daß namentlich auf die messianische Erwartung durch die Geschichte Jesu neue Lichter fallen. „So richtig und wichtig die Erkenntnis ist, daß etwa die messianische Erwartung im Neuen Testament ohne das Alte Testament gar nicht möglich wäre, so deutlich ist doch zugleich, daß das Neue Testament nicht bloß Alttestamentliches wiederholt, sondern dieses auch weiterführt und abwandelt gemäß der Veränderung, die mit der Geschichte Jesu von Nazareth eintritt“ (23).

MAYER betont immer wieder mit Recht, daß eine Kirche ohne Judenchristen, die womöglich die Juden grundsätzlich aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschliesse, ein Unding wäre. Darum muß sich die Kirche auch heute nach dem Beispiel des Apostels Paulus um die jüdischen *Brüder* bemühen. Dabei legt MAYER naturgemäß Nachdruck auf die berühmten Worte im elften Kapitel des Römerbriefes. Wenn darin als Ziel der Heidenmission das Reizen der Juden zur Nachfolge Christi angegeben wird, so geht es darum, diese Worte richtig zu verstehen. Der Eigenwert der Heidenmission braucht damit keineswegs gelehnet

zu sein, ja, darf es gar nicht, und dieses Reizen „ist gefährlich und schwierig“ (30). Wenn das „Erstgeburtsrecht“ der Juden nicht beachtet und falsch interpretiert wird, fühlt sich das Judentum in seiner Würde angegriffen. „Wo dieser Angriff aus Überheblichkeit erfolgt, da kann er nur sein Ziel verfehlen und das Judentum immer mehr verhärten; wo er aber aus Verantwortung und Vollmacht heraus vorgetragen würde, da müßte das Judentum im Ernst aufhören und sich im Anrufe verwandeln, durch ihn sich erwecken lassen“ (30). Damit hängt die vieldiskutierte Frage nach der Judenmission zusammen. Was man früher in der Kirche vielfach als Judenmission verstand, ist in Wirklichkeit kein christliches Missionsgeschehen. Freilich gibt es auch eine „naive Judenmission“. Das Wort „Mission“ muß in seinem tiefsten Sinn als Liebe und Verantwortungsbewußtsein aufgefaßt werden und die Formen dieser Mission werden sich weitgehend als ökumenisches Gespräch auswirken. Auch auf dem Gebiete der Heidenmission, namentlich, wo es sich um Angehörige der heidnischen Hochkulturen handelt, kann es „naive“ Mission geben, die ihr Ziel nicht erreicht. „Weder der Antijudaismus noch eine naive Judenmission sind echte Möglichkeiten; aber auch das bloße Tolerieren, das uninteressiert den anderen seinen Weg gehen läßt, scheidet aus“ (39). Einen so weitgehenden gemeinsamen Untergrund wie bei Judentum und Christentum gibt es den heidnischen Religionen gegenüber nicht. Im paulinischen Sinn ist die liebende Verbindung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk untrennbar. Auch wenn mit Jesus Christus die Synagoge nicht mehr der vollwertige Träger der göttlichen Offenbarung ist, bleiben die verschiedenen alttestamentlichen Ehrennahmen, die auf die Kirche übergegangen sind, bestehen. Vor allem gilt das von der Bezeichnung „Israel Gottes“ im Galaterbrief (6,16). Mit vollem Recht bezieht MAYER dieses Prädikat auf die ganze Kirche und beschränkt es nicht auf das Judenchristentum (36, Anm. 21). Ebenso ist es beachtlich, wenn MAYER darauf hinweist, daß durch das gemeinsame Leiden in der Nazizeit die nahe Beziehung zwischen Judentum und Christentum gefördert wurde oder jedenfalls gefördert werden sollte. Es ist wohl zu stark formuliert, wenn es S. 31 heißt: „In der im Gehorsam gegen ihren leidenden Herrn leidenden Gemeinde wäre auch ein weiter Raum gewesen für die leidende jüdische Gemeinde.“ Aber richtig ist, daß diese Leidensgemeinschaft auf christlicher Seite oft genug nicht ausreichend gewürdigt worden ist, und daß die Heilsbedeutung des christlichen Leidens wohl theoretisch anerkannt, aber im praktischen Verhalten in allen seinen Konsequenzen nicht immer seine Bestätigung gefunden hat. Die Christen „sind viel zu selten beim Kreuz gestanden, an dem ihr Platz gewesen wäre. In ihrer Weltzugewandtheit und Leidensscheu haben sie sich oft zwischen das Kreuz und die Synagoge gestellt und so das helle Licht, das von dort nach hier fallen sollte, zumindest stark verdunkelt“ (31).

Münster (2. 4. 63)

Max Meimertz

MEERSMAN, ACHILLES OFM: *The Franciscans in Tamilnad* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XII). Schöneck-Beckenried/Schweiz 1962, 8°, XII u. 133 S.

1847 starben die Franziskaner in der Tamilmission aus, 1953 kehrten sie dahin zurück. Verfasser des vorliegenden Buches, Lektor der Kirchengeschichte im Ordenskonvent von Bangalore, der uns bereits mehrere wertvolle Beiträge zur Geschichte seiner Mitbrüder in Indien geschenkt hat (z. B. *The Friars Minor or Franciscans in India* [1943], *The Franciscans in Bombay* [1957], The Chapterlists of the Madre de Deus Province, in *Studia* 5 [1960] 121—349), behandelt

in seinem neuesten Werk die Geschichte der Franziskanermission im Tamilnad, d. h. dem tamil-sprechenden Süden der Madras Presidency mit Ausschluß des tamilischen Sprachgebiets in Ceylon und Manár. Sein Buch will nur ein erster Versuch sein, der zu weiterem Studium, zumal in den Archiven, anregen soll. Mit kritischem Geist räumt MEERSMAN mit den Irrtümern und Legenden früherer Autoren auf (vgl. sein Urteil über die Franziskanerchroniken des 16. und 17. Jhs., S. 73) und benützt neben der alten auch die neuere und neueste Literatur (Wir vermischen in der langen Literaturliste nur L. BESSE, SJ: *La Mission du Maduré* [1914], G. SCHURHAMMER-E. A. VORETZSCH, *Ceylon* [1928] und SCHURHAMMER-J. WICKI, *Epistolae S. Francisci Xaverii* [1944—45]). Neben einigen Stationen, die nur kürzere Zeit besetzt waren, wie Tranquebar und Thevanapatnam, werden vor allem drei wichtigere Missionen behandelt: Mylapore, Negapatam und Tutikorin.

MYLAPORE mit seinem Apostelgrab wurde bereits im 14. und 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jhs. (vgl. SCHURHAMMER, *Ceylon* 89—90, 419) von durchreisenden Franziskanermissionaren besucht; eine feste Niederlassung gründeten sie aber erst nach Franx Xavers Tod (vor 1558). Die Inschrift, wonach Frey Pedro de Atouguia 1516 die Luz-Kirche erbaute, ist ein Anachronismus, wie Verfasser richtig bemerkt; daß aber der Frade eine historische Person war, wie er vermutet, beweisen unsere 1962 in zweiter Auflage veröffentlichten *Zeitgenössischen Quellen*, nn. 1544, 1603, 1692, 1821. Daß die Franziskaner (und ihrem Beispiel folgend die Jesuiten) in Mylapore und an der Negapatamküste, also im Gebiet eines mächtigen heidnischen Königs, Hindutempel zerstörten, wie Couto schreibt, hält MEERSMAN mit Recht für wenig glaubwürdig. Den Überfall Rama Rayas auf Mylapore im Jahre 1558 schreibt der königliche Beamte MANUEL NUNES 1559 der Tatsache zu, „daß unsere Priester in São Tomé die Tempel der Heiden verunreinigten“ (*Documenta Indica* IV 491). Die Gründung des Klosters von NEGAPATAM, nach den älteren Autoren im Jahre 1506, wird mit Recht etwa 70 Jahre später gelegt, zwischen 1562 und 1577, und die Legende von der wunderbaren Entstehung der Marienwallfahrt von Vailanganni als unhistorisch abgelehnt. Unglaubwürdig erscheint Verfasser auch die Angabe seiner Ordenshistoriker, daß seine Mitbrüder vor der Ankunft Xavers halfen, die Paravas zu taufen und zu betreuen. Die Anfänge einer festen Niederlassung des Ordens in TUTIKORIN fällt in die Regierungszeit des Franziskanerbischofs von Cochín, Frey André de Santa Maria. Über dessen Jurisdiktionsstreit mit den Jesuiten der Fischerküste und Travancores (1606—1618) geht MEERSMAN mit einem Verweis auf FERROLI kurz hinweg. Eingehend behandeln ihn neben FERROLI auch BESSE und QUEYROZ SJ, *Historia da Vida do V. Irmão Pedro de Basto* (Lisboa 1689); die Hauptquelle dafür aber bilden die zahlreichen Originaldokumente im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu, die ein künftiger Historiker unbedingt einsehen müßte. Durch die Holländer aus Tutikorin vertrieben, übernahmen die Franziskaner nach der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu teilweise deren Stationen an der Fischerküste und in Travancore, bis ihre Mission 1835 ebenfalls der Verfolgungswut der portugiesischen Kirchenfeinde zum Opfer fiel. Wir beglückwünschen den Verfasser zu seiner wertvollen Arbeit, worin er ein weitzerstreutes Material zusammengetragen, kritisch gesichtet und übersichtlich dargestellt hat. Für manche der hier behandelten Fragen wird er in dem im Druck befindlichen zweiten Band unseres großen Xaveriuslebens neue Dokumente finden.

Rom (2. 1. 63)

Georg Schurhammer SJ

MICHALSON, CARL: *Japanische Theologie der Gegenwart* (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 2). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1962. 142 S. Leinen DM 19,80.

Der Verf. dieses Werkes ist Professor für Systematische Theologie an der Drew Universität (Madison/New Jersey). Nach seinen eigenen Angaben (5) hielt er 1958 Gastvorlesungen am Union Theological Seminary und an der Aoyama-Universität (Tokyo), wobei er feststellte, daß das theologische Denken Japans freilich weithin beherrscht wird von Namen wie BARTH, BRUNNER und BULTMANN, daß aber unterdessen andere Namen im Vordergrund stehen wie UCHIMURA, WATANABE, KUMANO, KITAMORI, HATANO usw. Da Verf. selbst weder die gesprochene noch die geschriebene Sprache Japans versteht, mußte er sich auf die intensive Mitarbeit japanischer Freunde verlassen, eine Arbeit, die er später daheim mit seinen japanischen Schülern fortsetzen konnte. Wenn man diese Art der Erarbeitung des Stoffes und weiterhin die Verarbeitung des Stoffes bedenkt, kann man nur ehrlich staunen über einen solchen Erfolg. Die erste Veröffentlichung geschah in Amerika (*Japanese Contributions to Christian Theology*, The Westminster Press/Philadelphia, 1960); nun haben wir auch die deutsche Ausgabe vor uns, von der wir allerdings nicht sagen können, wieweit sie sich mit der amerikanischen deckt, da wir augenblicklich keine Vergleichsmöglichkeit haben. Da im Buche nirgends von einer Übersetzung die Rede ist, nehmen wir an, daß es sich um eine Neubearbeitung für den deutschen Sprachraum handelt. Für diese Veröffentlichung schulden wir dem Verf. Anerkennung und Dank; für die amerikanische Ausgabe hat Richard Meyer bereits ein Gleiches getan: „Dr. Michalson has done us a tremendous good in publishing this study“ (*The Japan Christian Quarterly*, January 1963, 57).

Verf. beschränkt sich auf die protestantischen japanischen Theologen, deren Hauptvertreter unter folgenden Themastellungen behandelt werden:

Die Theologie der Bibelauslegung (9 ff.) behandelt die Problematik: Bibel und Kirche, und zwar zunächst die Bibel ohne die Kirche (UCHIMURA und die Nicht-Kirche-Bewegung), darauf die Bibel innerhalb der Kirche (WATANABE: Auslegung der Bibel als Kanon der Kirche).

Die Theologie der kirchlichen Existenz (36 ff.) stellt KUMANO YOSHITAKA in den Mittelpunkt mit seinen drei größeren Werken. „Eschatologie und Geschichtsphilosophie“ (6. Aufl. Tokyo 1949): „Die Aufgabe der Eschatologie ist nicht, der Geschichte ein Ende zu setzen, sondern den eschatologischen Charakter der zeitlichen, geschichtlichen Existenz zu erklären“ (37). „Grundzüge des Christentums“ (Tokyo 1947) will die konkrete Religion angehen von der religiösen Wirklichkeit her, was für das Christentum eben Kirche bedeutet. Sein systematisches Hauptwerk ist die „Dogmatik“ (Tokyo Bd. I 1954; Bd. II 1959; Bd. III noch nicht erschienen). MICHALSON gibt eine ausführliche Inhaltsangabe; allgemein ist zu sagen, daß KUMANO sich eng an Karl BARTH anschließt.

Das interessanteste Kapitel ist sicherlich die Theologie vom Schmerze Gottes (KITAMORI KAZÔ), über die wir nun auch eine sehr gute Kenntnis haben durch Richard MEYER (Toward a Japanese Theology: Kitamori's Theology of the Pain of God; *The Japan Christian Quarterly*, January 1963, 46—57). KITAMORI will durchaus nur den biblischen Text erklären, wobei natürlich noch die Frage offen bleibt über Art und Umfang der Erklärung. KITAMORI ist Lutheraner, was bedeutet, daß für ihn das Thema der Bibel die Erlösung und das Heil ist. Trinitarische und christologische Aussagen werden diesem Zentralthema untergeordnet. Der Ausgangspunkt dieser Theologie ist *Jer* 31,20: „Darum bricht mir

mein Herz“ (Luthertext). Es ist der Kampf Gottes mit sich selbst, entweder dem sündigen Menschen gegenüber sich selbst in Gerechtigkeit zu behaupten oder sich selbst in Liebe preiszugeben („da streydet Gott mit Gott“; nach Luther). KITAMORI redet nicht über die immanente Trinität; der Sohn ist nur der aus sich selbst heraustretende Gott, um den sündigen Menschen zu erlösen. Nur in dieser Erlösung wird Gott erkannt, ähnlich wie in einer *analogia entis*; aber nun gerade doch nicht eine *analogia entis*, sondern eine *analogia doloris*, wodurch das menschliche und irdische Leid seinen Sinn bekommt als Rückverweisung auf den inneren Schmerz Gottes. Anders als im Buddhismus, wo es nur um Mitgefühl geht, ist das Leid ein Ausdruck des Zornes Gottes. Man hat KITAMORI Patripassianismus vorgeworfen, aber gegen diesen Vorwurf verteidigt er sich, da er ja Vater und Sohn nicht einfach identisch setzt. Eine andere Eigenart dieser Theologie besteht darin, daß sie andere Auffassungen nicht einfach verwirft, sondern in einen höheren Begriff hinein aufnehmen und aufbewahren will (nach hegelianischer Terminologie). KITAMORI ist unter den japanischen Theologen derjenige, der am meisten seine Theologie auf den japanischen Menschen hin ausrichtet und sich daher auch nicht scheut, Elemente aus dem Buddhismus als „Andeutungen“ zu übernehmen. Hierin unterscheidet er sich stark von den übrigen, unter barthianischen Einflüssen arbeitenden Theologen, wo Offenbarung nur zur Krisis aller Religionen wird. KITAMORI geht in der radikalen Anwendung seines theologischen Axioms vom Schmerze Gottes sicherlich zu weit, auch nach dem Urteil protestantischer Theologen; immerhin liefert er kostbare Bausteine für eine rechte Ausrichtung der christlichen Verkündigung in Japan. Wir erlauben uns anzumerken, daß sein Grundsatz: Leid wird nur durch Leid überwunden (aus dem Buddhismus übernommen, aber christlich gedeutet und verarbeitet) seine Anwendung findet in der katholischen Theologie, sowohl in der eigentlichen Soteriologie als auch in konkreter Form in der Theologie des heiligsten Herzens Jesu, ohne das Mysterium des „leidenden Gottes“ anzutasten. Bei KITAMORI, wie auch im allgemeinen in der lutherischen Theologie, kommt die Bedeutung der Menschheit Christi nicht recht zum Zuge, da alles zu sehr in die Gottheit hineinverlegt wird (vgl. KITAMORI Kazô, *The Christianity of Japan; The Japan Missionary Bulletin*, Jan.-Febr. 1963, 39).

Die Theologie der „Zeit der Liebe“ entwickelt hauptsächlich die Gedanken von HATANO SEICHI, dessen Theologie MICHALSON kurz folgendermaßen zusammenfaßt: „Nach ihnen (den christlichen Bekenntnissen) bestimmt Gott, indem er in Christus als Liebe erscheint, sein eigenes Sein als wirklich. Das wirkliche Anderssein Gottes ist das Fundament, das das Abgleiten der menschlichen Zeit in Nichtigkeit und Tod verhindert. Eben diese Liebe Gottes formt die Zeitlichkeit in Ewigkeit um“ (63). HATANO ist von Haus aus Philosoph oder Religionsphilosoph, aber als Theologe will er die japanische Philosophie an die metaphysischen Dimensionen heranzuführen, die durch den christlichen Glauben offenbart werden (85). Wichtige Begriffe sind für ihn *eros* und *agape*.

Ein weiteres Kapitel handelt über die gegenwärtige theologische Diskussion: Funktion der Philosophie in der Theologie, Christentum und Kultur, Ethik, Geschichtsbewußtsein.

Dankenswerterweise sind dem Buche kurze biographische Hinweise beigegeben samt einem kurzen Register. Dem katholischen Theologen ist das Werk kostbar, nicht nur weil es über die gegenwärtige theologische Situation in Japan informiert, sondern auch zugleich die sich aus dem japanischen Raum und Denken ergebenden Nuancierungen bietet. Enttäuschend ist nur, daß durch den über-

wiegenden Einfluß barthianischer Theologie die positive Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen nicht recht zum Zuge gekommen ist, während für die philosophisch-theologische Auseinandersetzung viel geschehen ist.

Tokyo (1. 4. 63)

Maurus Heinrichs OFM

NEWBIGIN, J. E. LESSLIE: *A Faith for this One World?* SCM Press/London 1958, 126 S.

Das Christentum, das auch heute den Anspruch erhebt, die für alle Zeiten, Völker und Kulturen gültige Weltreligion zu sein, scheint am Ausbruch des neuen Zeitalters verstorben zu sein. Kommt dieses Zeitalter der Wissenschaft und Technik, der mondialen, politischen Organisation und der universalen Geschichte ohne Religion aus? Wenn nicht, gibt es eine andere Religion als die christliche, die diesem Zeitalter eine Seele zu geben vermag? Oder ist der Anspruch des christlichen Glaubens doch ein lebendiger, heute noch gültiger? Mit welchem Recht wird er aber dann erhoben?

Diese Fragen stellt NEWBIGIN, Bischof der Kirche von Südindien und verantwortlicher Leiter der Missionsstudien des Weltkirchenrates, in einer Vortragsreihe an der Harvard Universität (1958). Der Verfasser hat eine 22jährige Missionserfahrung und von daher ein einführendes Verständnis der indischen Geistigkeit. Seine theologischen, insbesondere biblischen Studien und ein weltumfassendes Verlangen nach der Ausbreitung des Königreiches Gottes finden Ausdruck in Gedankengängen und Formulierungen, die auch von Nicht-Christen verstanden werden. Seine Antworten sind eher Zeugnis als Beweis für den Anspruch des christlichen Glaubens und fordern Christen wie Nicht-Christen gleicherweise in eine Entscheidung.

Zunächst wird das Ende des mit der westlichen Kultur vermischten Christentums aufgezeigt. Diese ‚Stammesreligion des weißen Mannes‘ hat aber gerade die Voraussetzungen der heutigen, universalen Weltzivilisation geschaffen. Eine bejahende Einstellung zur Schöpfung, ein Interesse am kleinsten Teilchen ermöglichten das Entstehen der Naturwissenschaften im Abendland. Die Überzeugung von der Wandelbarkeit der Lebensverhältnisse führte zur Anwendung der wissenschaftlichen Erkenntnisse, zur Technik. Daß sich aber diese Entwicklung zunehmend vom Glauben emanzipierte und letztlich in eine völlige Säkularisierung der Reich-Gottes-Erwartung mündete, ist in der neutestamentlichen Lehre von den zwei Reichen selbst begründet.

In dieser von der Wissenschaft und Technik bestimmten und geeinten Welt hat nur ein ‚Welt-Glaube‘ Zukunft. NEWBIGIN prüft die religiösen Auffassungen von R a d h a k r i s h n a n, T o y n b e e und H o c k i n g (Kap. 2). In knapper, sorgfältiger Analyse ihrer Gedanken vermag er in Gegenstellung mit den an einen ‚Welt-Glauben‘ zu stellenden Anforderungen die Unzulänglichkeit dieser Religionsphilosophien aufzuzeigen (in einer Weise, daß R a d h a k r i s h n a n selbst seiner Bewunderung Ausdruck gibt, wie N. ‚states the case of people with whom he disagrees‘.) Die Erwartung, die Anforderung an einen universalen Glauben ist die Verkündigung der liebenden Verbundenheit und Einheit der Menschen untereinander und mit Gott. Da aber im Menschen keine Liebe sei, könne sie nur von Gott gegeben werden. Gott hat dies in dem Faktum Jesu Christi (the total fact of Christ) getan; die Inkarnation ist das zentrale Ereignis der Weltgeschichte. Der Anspruch des christlichen Glaubens besteht in der Verkündigung dieses Ereignisses an die ganze Welt als der Versöhnung des Menschen zuerst mit seinem Schöpfer und dann mit seinem Mitmenschen.

Das Wesen und der Inhalt dieses Anspruches werden in den beiden folgenden Kapiteln theologisch begründet. Als Voraussetzung der Offenbarung Christi werden die biblischen Lehren von der Schöpfung, der Sünde und der Auserwählung als Lehren von einem Ereignis dargestellt und Schwierigkeiten eines rechten Verständnisses geklärt. Der Inhalt des christlichen Anspruches (4. Kap.) besteht in der Verkündigung des Kreuzes; erst der Tod des Heiligen Geist Gesalbten und seine Auferstehung ermöglichen die Sendung der Apostel, die Sendung der Kirche, zu deren Wesen wesentlich die Sendung und die Einheit gehört. „Mittelpunkt der Weltgeschichte ist die christliche Sendung in die Welt“ (105).

Abschließend wird die Grundstruktur dieser Sendung in eine Welt beschrieben, in der die Vorherrschaft der weißen Rasse zu Ende ist, die von einer einzigen Welt-Kultur geprägt wird, und in der die christliche Kirche geographisch zwar nicht mehr begrenzt, dafür aber überall als Minderheit gegenwärtig ist. Wichtig ist die Erkenntnis des missionarischen Charakters der Kirche und weiter, daß die ‚alten‘ und ‚jungen‘ Kirchen einander in echter und freier Partnerschaft begegnen müssen. Dabei gilt es anzuerkennen, daß das vom Westen gesetzte Bildungs- und Kulturniveau keine Voraussetzung der Autonomie junger Kirchen sein darf.

Immer wieder verweist der Verf. auf die Zerrissenheit der Kirche, die den christlichen Anspruch unglaubwürdig macht.

Diese protestantische Begründung der Universalität des christlichen Glaubens verdient Beachtung und Interesse des katholischen Lesers.

Münster (16. 10. 1962)

Marita Estor

SEUMOIS, ANDRE, OMI: *Apostolat*. Structure théologique (Urbaniana, Nova Series, 1) Université de la Propaganda/Rome 1961, 222 p.

Glücklicherweise beginnt die Frage des Apostolats die Berufstheologen mehr zu beschäftigen. Wenn das Leben normalerweise der Reflexion über das Leben vorangeht, so ist es doch von souveräner Bedeutung, seine Entfaltung zu studieren — in der Absicht, es zu stärken und es gemäß den Gesetzmäßigkeiten seiner spezifischen Konstitution zu entfalten. Diese Feststellung findet ihre vorzügliche Anwendung auf das apostolische Leben, hier im Sinne missionarischer Aktivität verstanden. Eine systematische Studie über die Natur der Mission muß sich, um fruchtbar zu sein, auf eine direkte Befragung der Quellen stützen, ohne dabei auf die Ergänzung durch autoritative Weisungen und auf die Tatsachen der Erfahrung zu verzichten. Das ist das Ziel vorliegender Arbeit, die sich mehr an die Analyse der Begriffe und die Erforschung der Grundlagen hält als an die Beschreibung der Strukturen.

Sagen wir sogleich, daß Vf. nicht nur einen Beweis apostolischen Eifers gibt, sondern auch starker Fähigkeiten intellektueller Erhellung und beachtlicher Gelehrtheit. Er liebt saubere Unterscheidungen, z. B. zwischen Kerygma und Katechese, und freie, manchmal sogar gewagte Stellungnahmen, so etwa, wenn er die territoriale Einengung der Hirtengewalt vorschlägt, die doch göttlichen Rechts ist. Seine Darstellung hätte gewonnen, wenn er eine strengere und einheitlichere theologische Methode angewandt hätte. In seinem Vorgehen läßt sich ein recht auffälliger Wechsel von Begriffsanalysen und geschichtlicher Forschung beobachten, der sich in der allgemeinen Ausrichtung des Werkes von Anfang an deutlich abzeichnet. Das erste Kapitel studiert den kirchlichen Dienst in seinem Gesamtzusammenhang, darin einbegriffen die Unterscheidungen der modernen Theologie zwischen Weihe- und Leitungsgewalt u. ä. Erst das zweite Kapitel beginnt mit der Prüfung des neutestamentlichen Begriffs ‚Apostolat‘. Sodann

folgt eine These über den Unterschied zwischen dem Dienst, der auf die Gewinnung und Bekehrung Außenstehender zielt, dem ‚Apostolat‘, und der Funktion, die im Innenraum der Gemeinde der Gläubigen von den Amtsträgern durchgeführt wird, der ‚Pastoration‘. Vf. bedauert die Verwirrung, die durch Formulierungen wie ‚Frankreich — Missionsland‘ entstanden ist. Er bemüht sich, die Tragweite des kerygmatischen Zeugnisses und der pneumatischen Zeichen, die es begleiten, festzulegen. Er unterwirft das Katechumenat einer ersten und reich dokumentierten Überprüfung, wobei er sich gegen eine allzu lange Wartezeit derer, die von der Botschaft angerührt worden sind, ausspricht. Die Darlegungen über die Verwirklichung indirekter Apostolatsmethoden und verschiedener Annäherungsweisen zur Vorbereitung des Terrains bieten ihm Gelegenheit, den Missionar vor den Klippen profaner Techniken zu warnen. Man sieht, daß die konkreten Probleme der Praxis diesem aufmerksamen Missiologen nicht fremd sind. Eines seiner besten Kapitel widmet Vf. der Beschreibung der Bekehrung zum Christentum, angefangen von den ersten Kontakten mit dem Glauben, über die grundlegende *Metanoia* bis hin zur Einfügung in die *Koinonia*, die durch das Taufsiegel konsekriert wird. Missionsarbeit ist nicht ein Versuch religiösen Kolonialismus‘. Vf. unterstreicht dies zu Recht und berührt dabei im Vorübergehen die quälenden Fragen der Akkulturation, allerdings ohne sie zu vertiefen. In seinem Schlußkapitel öffnet er den Blick für den Beitrag, den die Laien zum Apostolat zu leisten haben, wobei er deutlich von ökumenischen Unternehmen unterscheidet.

Das Buch, reich an Auskünften und von echtem Glaubensgeist beseelt, ist ein unwiderlegbarer Beweis für den theologischen Fortschritt, den die neuere Missionswissenschaft gemacht hat. Auch wenn das Ziel nicht vollkommen erreicht wurde, bleibt der Versuch zumindest außerordentlich vielversprechend.

Löwen

Prof. G. Philips

*Steyler Missions-Chronik 1962.* Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) berichtet über ihr Missionswerk in aller Welt. Herausgegeben im Auftrage des Missionssekretärs SVD. Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen (Rhld.). 208 S. Mit 80 ganzseitigen Schwarzweiß-Fotos und zahlreichen Karten.

Nach der Ersterscheinung 1959 und dem in der ZMR (45, 1961, 162) besprochenen Bd. 1960—1961 birgt die vorliegende Chronik wieder manches über die Steyler „Lokalnachrichten“ hinausgehende missionskundliche und -wissenschaftliche Material. Der Bildteil ist ausschließlich Lateinamerika gewidmet. Als Verfasser der Hauptartikel figurieren neben SCHEBESTA (Sambesi-Mission SVD) nur dem Missionswissenschaftler bekannte Autoren mit folgenden Titeln: Erziehung der Frau auf Flores (detailfreudige Beschreibung der Mädchenschulen aller Gattungen); Säkularinstitut der Katechistinnen in Japan (missionsmethodisch wertvoll); Christentum begegnet nichtchristlichen Kulturen (gediegener Beitrag zur Frage der Akkommodation, weist treffend hin auf die Notwendigkeit einer Milieu-Bekehrung); SVD in Chile (besonders Elitebildung an Gymnasien, vorab Liceo Aleman in Santiago, aus dem leider in einem halben Jahrhundert nur 45 Priester hervorgingen; 4 chilenische Priester SVD in Ghana, Indonesien und Neu-Guinea); Neu-Guinea (heidnisches Brauchtum); Mission im neuen Indien (aufschlußreiche Gesamtchau). Der den ganzen Band einleitende Hauptartikel: „Lateinamerika — die Last von 470 Jahren Geschichte“ erheischt wegen der großen Aktualität des Themas eine stärkere kritische Beleuchtung. Der Titel ist nicht zutreffend, da Brasilien nicht behandelt wird. Der geschichtliche Über-

blick ist unausgewogen, ca. ein Drittel des ganzen Beitrages handelt über die Reduktionen; diese wurden nicht von der SJ begonnen, wie wieder behauptet wird, sondern Franziskaner, und besonders Augustiner, hatten bereits vor den paraguayischen SJ-Reduktionen in Mexiko das Dorfsystem für die Missionierung der Indianer eingeführt (Vgl. DELACROIX I, 233). S. 8 heißt es: „... Paraguay, wo in 33 Reduktionen 750 000 Indianer wohnten ...“: Das wären ja durchschnittlich annähernd 23 000 Indianer für jede Reduktion gewesen! Nach O. WERNER, *Kath. Missionsatlas* (Freiburg i. B. 2 1885), 33 wurden 1767 aus 32 Reduktionen, in denen 113 700 Katholiken lebten, 564 Jesuiten (385 Priester, 59 Scholastiker, 11 Novizen, 109 Laienbrüder) vertrieben. S. 9 ist zu lesen: „Über 2 600 Jesuiten mußten auf Geheiß des spanischen Königs 1767 Lateinamerika verlassen.“ Es müßte lauten: „*Spanisch-Amerika und die Philippinen*“. Die ersten Conquistadores können nicht insgesamt als „ehemalige Verbrecher“ (S. 7) bezeichnet werden. Statt „Hidalgo und Morelos wurden zur Seele der lateinamerikanischen Revolution“ (S. 10), müßte es heißen: „der mexikanischen ...“ S. 11 wird behauptet, Lateinamerika hätte Ende des 19. Jahrhunderts kaum noch Priester gehabt. Es ist zu entgegnen, daß Lateinamerika 1900 für 56,6 Millionen Katholiken 14 778 Priester hatte, d. h. verhältnismäßig mehr Priester als heute. Unter der Schlußbetrachtung „Neue Hoffnungen“ wären mehr konkrete Daten angebracht. Der dogmatische Faktor, die Verstädterung, die soziale Lage, die kommunistische Bedrohung bleiben leider unbesprochen. S. 7 ist die Rede von 200 Millionen Lateinamerikanern, S. 16 von 180 Millionen.

Neben den Hauptartikeln enthält der ästhetisch gut ausgestattete Band Nachrichten, Nachrufe und zahlreiche Statistiken, von denen wir die Daten für Lateinamerika im allgemeinen (nicht aber für die SVD im besonderen) sämtlich nachprüften und als zuverlässig erachten.

Namur/Belgien (15. 3. 62)

Werner Promper

VAULX, BERNARD DE: *Katholische Missionsgeschichte* (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrg. von J. Hirschmann SJ. XII. Reihe: Bau und Gefüge der Kirche, 13. Bd.) Aus dem Französischen übertragen von H.-L. Knüppel. Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1962, 179 S., DM 4,50.

*Les Missions: leur histoire*. Des origines à Benoît XV (1914). Série: Je sais — je crois. Encyclopédie du catholique au XXème siècle, 98. Neuvième partie: Les problèmes du monde et de l'Eglise). Arthème Fayard (18 rue du St. Gothard)/Paris XIVe, 1960. pp. 126, NF 4,88.

Die katholische Missionsgeschichte für weitere Kreise in einem handlichen Bändchen darstellen wollen ist ein lobenswertes Unternehmen. Vf. hat diese Aufgabe übernommen für die französische ‚Enzyklopädie des Katholiken im 20. Jahrhundert‘, die Ausgangspunkt für die im Pattloch-Verlag erscheinende Enzyklopädie: *Der Christ in der Welt* geworden ist.

Nach dem Umschlagtext der franz. Ausgabe ist Vf. „romancier à l'occasion“. Diese Kennzeichnung scheint zutreffender zu sein als die Behauptung, er sei ‚grundsätzlich Historiker‘. Allerdings — den Anlaß, das Original zu erwerben, bot die deutsche Übersetzung, um feststellen zu können, auf wessen Konto die zahlreichen Fehler zu buchen seien. Sie sind sowohl dem Vf. als auch dem Übersetzer zu Lasten zu schreiben. Das ist um so schlimmer, als die Schiefheiten in der Darstellung des Vf. durch ungeschickte und falsche Übersetzungen ins Grotteske verzerrt werden. Eine gewisse Kenntnis einer Fremdsprache recht-

fertigt nicht, die Übersetzung eines Buches zu übernehmen, dessen Sachgebiet dem Übersetzer fremd ist.

Es ist unmöglich und entspräche durchaus nicht dem Wert des Buches, wollte man alle Fehler registrieren und sie gerecht auf Vf. und Übersetzer verteilen. Allerdings hätte Übers., wenn er vom Vf. abweicht, das anmerken müssen. So verliert Vf. z. B. (21) kein Wort über die Ungeschichtlichkeit der Umstände der Taufe Chlodwigs (26). Übers. scheint nicht zu wissen, daß der Mons Caelius in Rom liegt (29). Vf. (27) macht nicht wie Übers. (35) aus Bonifatius einen *Missionserzbischof*. Übers. (45) trifft nicht im entferntesten den Sinn des Originals (33): Was heißt, der Verlust Jerusalems sei ein heilsamer Verlust gewesen, „weil die Gesamthaltung der Kreuzfahrer so unter das Niveau dessen gesunken war, was eine dauerhafte Herrschaft Christi garantiert hätte“? Was mag Übers. sich bei „Quilon an den Malabaren“ vorgestellt haben? (53) Welche geographische Vorstellung macht sich Übers., wenn er das Original (48) folgendermaßen wiedergibt: „In Mexiko pflegten die Fahrten der Kauffahrteischiffe zu enden, die von Asien durch den Indischen Ozean um das Kap der Guten Hoffnung kamen, auf der vom portugiesischen Monopol abhängigen Route“?! — Aus Kard. Ximénes Cisneros macht er einen Bischof von Panama! (56) Das Eintreffen der von Manila kommenden Bettelmönche in China (l'arrivée de Manille) schildert Übers. so: „1631 hatten zwei Missionare Manila betreten“! (90)

Nach Vf. wird die Demarkationslinie 1494 weiter nach Westen verschoben, um Portugal Brasilien zuzusprechen, das Cabral (erst 1501!) entdeckt (?) hat (43/55). Die Philippinen können auf keinen Fall im Vertrag von Tordesillas „1493“ in portugiesisches Herrschaftsgebiet verlegt worden sein; sie wurden erst 1521 von Magalhães entdeckt! (43/55 und 48/63) Solche und andere geschichtliche und geographische Schiefheiten finden sich auf Schritt und Tritt. Das *Padroado* gab es schon längst vor 1508; damals wurden lediglich Spanien die *patronato*-Rechte zugesprochen. Gänzlich unhistorisch ist die Fassung: „Leider entschlossen sich aber die Missionare, ... das System der ‚tabula rasa‘ anzunehmen“ (57; ähnlich 65, 90).

Die meisten Unkorrektheiten gehen allerdings auf Rechnung des Übersetzers. Er weiß mit vielen Namen und Termini nichts anzufangen. Jean de Mont Corvin (35) muß (49 ff.) mit Johannes von Monte Corvino wiedergegeben werden. *Peuple alain* ist das Volk der Alanen, nicht ‚Menschen aus der Fremde‘ (49). Pierre de Gand heißt deutsch Peter von Gent (57). Für *Conseil des Indes* müßte das im Dt. eingebürgerte „Indienrat“ gebraucht werden (75). Verbiest ist kein Franzose, sondern ein Flame (90). Ein *archidiacre* ist ein Archidiakon, nicht ein Erzdechant (104)! Der Kasai ist ein Fluß, nicht ein Berg (126). Die *Têtes Plates* heißen auf Deutsch ‚Plattkopf-Indianer‘ (153). Reichliche Schwierigkeiten machen dem Übers. die verschiedenen Ordensbezeichnungen. Die *Frères Uniteurs* (38) sind mit ‚Einigungsbrüder‘ zumindest unschön benannt (52). Die *Amantes de la Croix* (69) sind mit ‚Liebhaber des Kreuzes‘ unzutreffend übersetzt; es handelt sich um eine Schwestergemeinschaft (98). Die Missionsfranziskanerinnen Mariens heißen einmal Franziskanerinnen von der Gottesmutter (130), einmal sogar Franziskanermissionare (!) von der heiligen Jungfrau (139), einmal Marianische Missionsfranziskanerinnen (148). Die *Pères allemands du S.C. de Saint-Quentin* (92 s) sind nicht ‚Weiße Väter von Saint-Quentin‘ (129), sondern deutsche Herz-Jesu-Priester von St. Quentin! Die Bezeichnung *Picpus* ist mit ‚Picusser‘ (118, 161 ff.) schlecht wiedergegeben. *Missionnaires séculiers* sind nicht ‚weltliche Missionare‘ (129), sondern Weltpriester-Missionare. *Pères* muß mit ‚Patres‘, nicht mit

‚Väter‘, *Abbé* mit ‚Geistlicher‘ (im vorliegenden Fall mit ‚Pastor‘), nicht mit ‚Abt‘ übersetzt werden. Die Wendung *Propaganda fidei* ist fehlerhaftes Latein (ab 87 öfter).

Die Darstellung der Missionsgeschichte Melanesiens muß vom Vf. nach Bd. III der *Histoire universelle des Missions catholiques* gearbeitet worden sein; sie enthält nämlich genau dieselben Fehler. So liegt der Bismarck-Archipel nicht im NW, sondern im NO von Neu-Guinea; die Herz-Jesu-Missionare haben nie auf den Karolinen und Marianen gearbeitet, sondern lediglich auf den Gilbert und Marshall. Hinzukommen Fehler des Übers.: Wallis ist nicht Wales (163), New Britain nicht Neu-England (167), sondern Neubritannien (Neupommern). Die Kei-Inseln gehören nicht zur Celebes-Gruppe (172).

Durch falsche Übersetzungen kommt es gelegentlich zu echten Stilblüten, z. B. 131: „Er wurde am 11. September 1840 erhängt und von Leo XIII. seliggesprochen.“ — oder 173: *un courant de prières* = „eine Gebetskette im Schoß einer Klerikermissionsunion“! Ebenso ist der Druckfehlerteufel emsig bei der Arbeit gewesen.

Es war nicht möglich, diese Sinnlosigkeiten systematisch zu ordnen; es war auch nicht möglich, alle Fehler anzuführen, sonst wäre die schon viel zu lange Rezension doppelt so lang geworden. Sie mußte die Fehler jedoch in einiger Ausführlichkeit anzeigen, um entschieden genug zur Vorsicht bei der Lektüre dieser Missions„geschichte“ zu raten.

Glazik

ZERLIK, ALFRED: *P. Xaver Ernbert Fridelli, Chinamissionar und Kartograph aus Linz* (erstmal erschienen als Heft 3/4 der *Oberösterreichischen Heimatblätter* 16, 1962). Oberösterreichischer Landesverlag/Linz 1962 (VI) + 68 S. mit 39 Kunsttafeln und Kartenbeilagen.

Angeregt durch das Werk HUGO HASSINGERS: *Österreichs Anteil an der Erforschung der Erde* (Wien 1949), hat Vf. sich aus heimatgeschichtlichem Interesse daran gemacht, das Leben und das Werk des P. Xaver Ernbert Fridelli SJ (1673—1743) zu erforschen und darzustellen. Der Ertrag seiner Arbeit wird in einem geschmackvoll und mit Liebe ausgestatteten Bändchen vorgelegt, das geeignet ist, der Mission neue Freunde zu gewinnen. Vf. führt an die Quellen heran, indem er z. B. Briefe seines Helden aus dem *Weltbott* veröffentlicht oder aus Originalhandschriften übersetzt.

Geo- und Kartographen wird der Abschnitt über „Das Reichskartenwerk von China und die wissenschaftliche Leistung Fridellis als Kartograph“ besonders interessieren, da es Einzelheiten über Vermessungsmethode und -plan und die verschiedenen Ausgaben des Kartenwerkes bringt. Der historische Hintergrund wäre noch zutreffender geschildert, wenn Vf. die Weltkarte des P. Matteo Ricci als einen Bahnbrecher der kartographischen Arbeiten der Jesuitenmissionare angeführt hätte, da sie die hervorragende Anpassungsgabe Riccis in helles Licht setzt.

Zur Missionsgeschichte weiß Vf. manches gute Material heranzubringen. Doch verrät er sich durch manche Formulierungen als Amateur, der die gefundenen Einzeldaten nicht richtig in das Gesamt der komplizierten Geschichte einordnet (Franz Xaver hat z. B. nicht von Japan, sondern von Goa aus seinen Versuch, Einlaß in China zu finden, unternommen). Der „Portugiesische Bischof Emmanuel Lopez“ (41), der übrigens in dem Brief FRIDELLIS (58) als Jesuitenpater bezeugt wird, scheint mit dem ersten chinesischen Bischof Gregorius Lopez verwechselt worden zu sein.

Diese Anmerkungen sollen der verdienstvollen Arbeit des Vf. keinen Abbruch tun. Es wäre zu wünschen, daß andere Heimatforscher sich mit ebensolchem Erfolg des Lebens von Missionaren unter ihren Landsleuten annähmen.

Glazik

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

ABDULLAH MUHAMMED, S.: *Jesus — Leben, Auftrag und Tod*. Hamburg-Stellingen, Wickstr. 24, 1960, 31 S.

Die Schrift ist im Auftrag der Ahmadiyya-Bewegung geschrieben, deren deutsche Zentrale in Hamburg-Stellingen ist. Sie will zeigen, daß „die Ahmadiyya-Bewegung des Islams das Salz der Erde, der Nährboden für den endgültigen Sieg des Islams über die Mächte der Finsternis zum Ruhme Gottes und Seines Propheten“ (31) ist. Daß die Ahmadiyya-Bewegung dem Christentum überlegen sei, dafür wird als Grund angegeben, daß Jesus nicht am Kreuze gestorben sei, sondern in Asien gewirkt habe und in Srinagar (Kashmir) begraben sei. Die Beweise dafür wieder werden zum größten Teil dem Turiner Leichentuch entnommen.

Die Schrift kann wenigstens das eine Gute wirken, eindringlich darüber nachdenken zu machen, von woher denn unser Wissen gesteuert wird.

Münster (10. 5. 63)

Antweiler

ALGERMISSEN, KONRAD: *Das Sektenwesen der Gegenwart* (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, XVI, 5) Pattloch Verlag/Aschaffenburg 21962, Preis: DM 4,50; 141 S.

Dieses, für einen weiteren Leserkreis gedachte Buch bietet nicht wie die *Konfessionskunde* des gleichen Verfassers (Paderborn 1957) Quellen und Literatur über das Sektenwesen, sondern möchte in erster Linie Priestern und Laien eine Hilfe sein im Kampf gegen die Sekten, die die Einheit der Kirche so offensichtlich zerstören (Vorwort). Christliche Freikirchen und protestantische Großkirchen wie auch die christlich-pantheistischen Denominationen werden in diesem Buch nicht berücksichtigt. Es geht dem Verfasser darum, „die Irrlehren aufzudecken und zu verwerfen und den Irrungen der Sekten gegenüber die katholische Wahrheit mit aller Deutlichkeit herauszustellen und uns und andre immer mehr darin zu vertiefen“ (120). Daneben aber will das Buch auch bewirken, daß „wir auf unsere eigenen Mängel achten und darauf schauen, was die Sekten Sympathisches für die Massen der heutigen Menschen an sich haben“ (120). Darunter rechnet ALGERMISSEN vor allem „ihre stete Berufung auf die Bibel, die Berufung auf den oft tatsächlich guten und einträchtigen Geist in ihren Gemeinden und schließlich, unter Hinweis auf die Unruhe der heutigen Menschheit und ihr Grauen vor einer dunklen Zukunft, die Lehre von den Enddingen“ (126). So behandelt er unter beiden Gesichtspunkten die „Apostolischen Sekten“, die „Mormonen“, die „Adventisten“, die „Zeugen Jehovas“, die Pfingstbewegung, die Perfektionisten und die sog. „Erlösersekten“.

Münster (31. 7. 62)

H. Rusche

ANWANDER, ANTON: *Wörterbuch der Religion*. Echter-Verlag/Würzburg 21962, 636 S. DM 34,—.

Wer immer ein Buch schreibt und dazu noch veröffentlicht, bekennt, nicht nur wer, sondern auch, was er ist. Freilich ist der Spielraum weit, vom Handwerkszeug an über sachliche Darlegungen bis hin zu Gedichten und Briefen.

Zu den persönlichen Büchern im engsten Sinn will ANWANDER sein Wörterbuch gerechnet wissen. „Es ist ein Nachschlagewerk eigener Prägung, kein Konversationslexikon, kein Lexikon der Philosophie, Theologie, Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Kunst- oder Literaturgeschichte, kein Bibelhandbuch, kein liturgisches, hagiographisches, religionswissenschaftliches oder sonstiges Wörterbuch — sondern ein Rechenschaftsbericht über 74 Lebensjahre und 50 Priesterjahre (9. 10).“ Dementsprechend hat man das Buch auch zu achten und einzuordnen.

Schwerlich wird man erwarten, daß der Rezensent das ganze Buch lese — was man sonst erwarten und fordern darf; man wird ihm zugestehen, da und dort hineinzusehen und einiges anzumerken. Bei „Bergson“ bemerkt ANWANDER, daß dessen Kolleg tiefen Eindruck auf ihn gemacht habe, und bei „Asien“, daß es dort Menschen von für uns angenehmem Äußern gibt. Bei „Abessinien“ erwartet ein heutiger Leser kaum, daß im ersten Satz von Mussolini gesprochen wird, was aber vermuten läßt, daß damals der Artikel entstand; ebenso fehlt bei „Abessinien“ ein Hinweis auf „Kopten“, schon auch deswegen, weil es diesen Artikel nicht gibt. „Avatar“ fehlt, auch im Register. Zu „Asien“ wird Süd-Ost-Asien als Urheimat der Menschen angegeben, während man heute Süd-Afrika für mindestens möglich hält; das Christentum wird als erste der Hochreligionen angegeben; über Schamanen wird ebenfalls in „Asien“ gehandelt, nicht gesondert, wie es bei den anderen Religionen Asiens der Fall ist. „Ketzer“ fehlt, das Wort wird erläutert bei „Manichäer“; „Katharer“ fehlen ebenfalls. „Krishna“ fehlt als Artikel und im Register. „Aurobindo“ und „Radhakrishnan“ dürfte man erwarten, und Scheler nicht nach Portmann zitiert. Bei „Buddha“ würde es angemessen sein, von der vierfachen Wahrheit und dem achtfachen Pfad zu sprechen. Wenn „Pelagius“ mit seiner Auffassung nicht durchgedrungen ist und das betont wird, dürfte hinzugefügt werden, daß es Augustinus mit seiner Gnadenlehre genauso ergangen ist.

Wenn man erfahren will, wie einer zeit seines Lebens darauf geachtet hat, sich über das zu vergewissern, worüber er sprach und womit er umging, so findet er es in diesem Buch, und ebenso, daß der Bereich jeweils klein ist, über den man zuverlässig das Beste kurz und genau sagen kann. Ausgestattet ist das Buch aufs beste.

Münster (23. 7. 62)

Antweiler

FUCHS, PETER: *Die Völker der Südost-Sahara*. Tibesti, Borku, Enedi. Wilhelm Braumüller/Wien 1961. 254 Seiten, mit 20 Textabbildungen und 29 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. Geb. DM 30,—.

In einer Zeit, in der sich die ethnographischen Monographien zumeist der angelsächsischen Tendenz anschließen, nur noch den soziologischen Funktionen in den Kulturen der ethnologischen Völker nachzugehen und Ethnologie mehr oder weniger in Soziologie und Psychoanalyse aufgehen zu lassen, ist man erfreut,

eine Monographie in die Hände zu bekommen, die sich aus bester ethnographischer Tradition heraus die Aufgabe stellt, ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild der Objekte, Fakten und Verhaltensweisen zu geben, die wir in Europa unter dem Begriff „Kultur“ zusammenzufassen gewohnt sind.

Eine solche Monographie der Völker der südöstlichen Sahara, in den Landschaften Tibesti, Borku und Ennedi, legt uns mit diesem Buche der Wiener Ethnologe PETER FUCHS vor. Es werden folgende Stämme behandelt: Bäle, Tubu und die Dazagada-sprechenden Stämme der Gaeda, Ankaza, Doza, Kamadja und Unja. Diese Stämme waren bis jetzt nur ganz dürftig bekannt in der Hauptsache durch Erkundigungen aus zweiter Hand, die wir den deutschen Forschern Heinrich Barth und Gustav Nachtigal und dem Franzosen Henri Carbou verdanken. Infolge dieser geringen Kenntnisse, auf die wir für dieses ausgedehnte Gebiet angewiesen waren, konnten über die kulturhistorische Situation dieses Teiles von Afrika nur Vermutungen ausgesprochen und Theorien aufgestellt werden, die auf Grund dieses Materials, das FUCHS hier vorlegt, gewissen Korrekturen unterzogen werden müssen. So füllt dieses Buch zweifellos eine Lücke in unserer Kenntnis von den afrikanischen Kulturen.

Nach einer kurzen Einführung in den geographischen Lebensraum behandelt F. zunächst in einem gemeinsamen Kapitel die bei allen Stämmen weitgehend übereinstimmende „materielle Kultur“, dann für jeden Stamm gesondert die Wirtschaftsform, die soziale Gliederung, die Beziehungen der Geschlechter, die Lebensabschnitte, das Gewohnheitsrecht, die Religion und Magie.

Sehr wertvoll ist auch das danach folgende Kapitel, das die eigenartige soziale und religiöse Stellung der Schmiede behandelt. Dasselbe gilt von der zusammenfassenden Geschichte der südöstlichen Sahara.

Der Anhang bringt dann noch ein Kapitel über Krankheiten und Heilmethoden, eine Anzahl Fabeln, Erzählungen und Legenden und zum Schluß eine Zusammenstellung von Eigentumsmarken für die Kamele. Gerade die letztere dürfte für eine umfassende vergleichende Untersuchung solcher Marken wichtiges Material liefern.

Das Buch zeugt für die sorgfältige Forschungsarbeit, die sein Verfasser geleistet hat. Nicht ganz deutlich ist gelegentlich die Terminologie auf dem Gebiete der sozialen Gestaltungen. Die Kapitel über Religion und Magie dringen vor allem in die vorislamische Religion vor, die eine deutliche Verwandtschaft mit „altnigrischen“ Religionen zeigt.

Die technische Ausstattung des Buches kann als vorbildlich bezeichnet werden.

Nijmegen (17. 7. 62)

R. J. Mohr

GARDET, LOUIS: *Der Islam [L'Islam]*. Aus dem Französischen übertragen von Dr. Heinrich Bauer. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrg. von J. Hirschmann SJ, XVII. Reihe: Die nichtchristlichen Religionen, 4. Band). Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1961, 185 S. Hln. DM 3,80.

LOUIS GARDET hat sich schon seit längerer Zeit mit der Islam-Frage beschäftigt (vgl. z. B. das wertvolle Buch: *Introduction à la théologie Musulmane* [Paris 1948], das er mit P. ANAWATI herausgab). Im vorliegenden Werke versucht Verf. systematisch, den Islam von innen her für uns Europäer verständlich zu machen: Bevor ein Zwiegespräch möglich ist — bemerkt er in seiner Einleitung —, muß man den Gesprächspartner kennen. Um die Gegenüberstellung von Islam und Abendland mehr herauszuarbeiten, hat er die gewöhnliche Ein-

teilung (etwa: Mohammed's Leben — Koran und Sunna — Ethik — Religion — Askese und Mystik) fallen lassen und ganz neue Aspekte gewählt. Nach einem geschichtlichen Überblick behandelt er das islamische Gemeinwesen (wobei er auch die Pflichtenlehre bespricht); die Entfaltung der religiösen Werte; das Tun des Menschen und sein Ziel (wozu er Sünde und Reue, die Eschatologie und die Mystik rechnet); Kultur und Humanismus; die Gestalt des zeitgenössischen Islam (die heutige Situation in den verschiedenen mohammedanischen Ländern); die Probleme des heutigen Islam; und schließlich Islam und Christentum. Es ist offensichtlich eine Ordnung der Gesichtspunkte, in der das Problem des Islam gerade dem Abendland gegenüber herausgestellt wird. Es ist daher kaum zu vermeiden, daß Verf. auf verschiedene Punkte mehrmals zu sprechen kommt, z. B. auf den Koran, die Hadith usw. Es ist nicht empfehlenswert, dabei einmal die abendländische und dann wieder und sogar meistens die mohammedanische Zeitrechnung (nach der Hedschra) zu verwenden; für den durchschnittlichen Leser ist diese kaum verständlich. Im allgemeinen berücksichtigt Verf. mehr die Verhältnisse der nordafrikanischen Länder als diejenige in Pakistan und Indonesien. Dieses letzte Gebiet möchte ich gleichfalls zu den Ländern mit „Reformbestrebungen“ rechnen. Indonesien war bei der Unabhängigkeitserklärung 1949 zwar eine Bundesrepublik (S. 135), aber bereits 1950 hat Sukarno Indonesien zum Einheitsstaat ausgerufen. Wenn Verf. auf S. 123 schreibt, daß in Ägypten jedes Jahr 2—3 Millionen orthodoxer Kopten zum Islam übertreten, so wird es wohl übertrieben sein, zumal er auf S. 127 dazu verzeichnet, daß Ägypten überhaupt nur 2—3 Millionen Kopten und orthodoxe Griechen habe!

Die Auseinandersetzung mit dem Islam-Problem ist außerordentlich objektiv geschrieben und daher für alle Missionare in mohammedanischen Gebieten sehr lehrreich; ausgezeichnet sind die zwei letzten Kapitel: die Probleme des heutigen Islam (die Nationalismen, der Staat Israel und die arabischen Flüchtlinge, der Marxismus, Unterricht, Emanzipation der Frau, Proletariat und unterste Schicht) und das Kapitel über Islam und Christentum. Ein ausgedehntes Namen- und Sachregister schließt diese fachmännische Arbeit ab.

Tilburg/Niederlande (18. 7. 62)

P. Dr. Gregorius OFM Cap

HURWITZ, SIEGMUND: *Die Gestalt des sterbenden Messias*. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, VIII) Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart 1958. 238 S., Ln. DM 19.—.

Neben der Gestalt des Messias aus dem Hause David kennt die jüdische Eschatologie einen zweiten Messias aus dem Hause Josef, der dem Messias ben David zeitlich vorangeht und im endzeitlichen Kampf den Tod findet. Da der Stamm Josef in zwei Halbstämme, Menaše und Ephraim, zerfällt, wird der zweite Messias auch als Messias ben Ephraim oder (seltener) als Messias ben Menaše bezeichnet.

Verf. der vorliegenden Studie will den Problemkomplex dieser zweiten Messiasgestalt vom psychologischen Standpunkt aus untersuchen. Obwohl die Untersuchung dabei mit anderen Kategorien als den dem Religionshistoriker geläufigen und einseharen arbeitet, ist auch diesem durch die breite historische Unterlage der Zugang zu einer derartigen Interpretationsmethode geöffnet.

Auf das vorliegende Material wurden in dieser Untersuchung die Methoden der analytischen Psychologie angewendet, wobei Verf. im Anschluß an C. G.

Jung der sog. Amplifikation eine besondere Bedeutung einräumt, d. h. einer „gerichteten“ Art des Assoziierens, das nicht „frei“, sondern direkt auf die einzelnen Traumelemente bezogen ist.

Nach der Ansicht des Verf. kennt die biblisch-talmudische Tradition bis zum Ende des zweiten nachchristlichen Jh. nur eine einzige Messiasgestalt. Ob diese Ansicht aufrechterhalten werden kann, wird weitgehend davon abhängen, ob man die in Qumrān gefundene Bibliothek in den Gesamtzusammenhang jüdischer Religionsgeschichte einordnet oder nicht, d. h. ob man in ihr die weitgespannte Tradition des vorchristlichen Judentums enthalten sieht oder nur die Sonderlehren einer angeblichen Qumrān-Sekte. Hierzu muß gesagt werden, daß die erste Möglichkeit seit den zusammenfassenden Argumenten von K. H. RENGSTORF (*Hirbet Qumrān und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart 1961) sehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen hat.

Verf. untersucht zunächst die in Frage kommenden Stellen des Talmuds (b. Sukka 52 a und 52 b), des Targums zum Hohenlied, der haggadischen Literatur und des späteren Schrifttums (Saadja Gaon, Raši, Abraham ibn Esra u. a.). Gewissenhaft verzeichnet er dann die verschiedenen Deutungsversuche: die exegetischen, die zeitgeschichtlichen und schließlich die Gegensatzhypothese von J. KLAUSNER. Mit dieser Hypothese sympathisiert Verf., weil sie mit ihrem Prinzip der inneren Gegensätzlichkeit der Messiasgestalt einen Anknüpfungspunkt für seine eigene Deutung bietet. Gegen KLAUSNER wendet HURWITZ aber (S. 189) ein, daß sich die Spaltung des Messiasbildes niemals aus äußeren Ereignissen erklären ließe. Nach Verf. erklärt sich (vom psychologischen Standpunkt aus) die Spaltung aus der archetypischen Struktur des Messiasbildes, d. h. aus der jedem Archetypus inhärenten Gegensatznatur (S. 209). Es wird dabei vorausgesetzt, daß der Messias zu dem großen Kreis der endzeitlichen Helden und Heilsbringer gehört, denen allen ihre kollektiven, archaischen und mythologischen, d. h. eben die archetypischen Aspekte gemeinsam sind. Es erscheint ihm dabei nicht ausgeschlossen, daß „die Spaltung des Messiasbildes die Weiterführung eines religiösen Entwicklungsprozesses spiegelt, welcher mit der Spaltung des alttestamentlichen Gottesbildes einsetzte“ (S. 209): Jhwh — Satan.

Verf. hat sich mit der von ihm angewandten Methode zur Behandlung seines Themas auf ein heikles Gebiet begeben. Wenn es ihm trotzdem gelungen ist, so etwas wie ein Handbuch für diesen Aspekt der jüdischen Eschatologie zu schaffen, so deshalb, weil er *erstens* durchgehend betont, daß die von ihm angewandten Kategorien den historischen Standpunkt nicht ausschließen, sondern erweitern und zu einer umfassenden Sicht ergänzen sollen, und weil er *zweitens* seine Untersuchungen auf solider Basis durchführt. Die Arbeit ist historisch gut fundiert und läßt auch die philologischen Kenntnisse des Verf. erkennen. Seine Arbeitsweise enthebt ihn des Vorwurfs eines modebedingten und unangebrachten Psychologisierens. Wer wollte schließlich leugnen, daß die alttestamentlich-jüdische Messiasgestalt ihre erschütternde und aufwühlende Geschichte in der Seele des jüdischen Volkes hat?

Gerade im Hinblick auf die philologische Ausrüstung des Verf. und seine gute Belesenheit in der einschlägigen Literatur erhebt sich die Frage, warum er S. 92 f. zur Begründung seiner philologischen Ausführungen nichts anderes zu

zitieren hat als das *Hebräische Schulbuch* von HOLLENBERG-BUDE, das *Handwörterbuch* von GESENIUS-BUHL und das *Griechisch-Deutsche Schulwörterbuch* von BENSELER.

Die Abbeviatur „praer“ im Texte des NIKOLAUS von Lyra (S. 168), die Verf. mit einem Fragezeichen versieht, ist doch sicher mit „praeterea“ aufzulösen.

Bei den vielen religionshistorischen Details, die in diesem Buch erscheinen, empfindet man das Fehlen eines Registers als recht störend.

Saarbrücken (2. 1. 63)

Ernst Hammerschmidt

### 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.*

KELLER, JAMES: *Ein Wort zur Beherzigung* (Stop, Look And Live!). Pattloch / Aschaffenburg 1962. 371 S. Ln DM 14,80.

MSAREK, KARL NORBERT: *Kein Meister fällt vom Himmel*. Historischer Roman. Pattloch / Aschaffenburg 1962. 307 S. Ln DM 16,80.

ROHRBACH, PETER-THOMAS: *Der schwere Weg des Father Paul* (A Gentle Fury). Pattloch / Aschaffenburg 1962. 339 S. Ln DM 16,80.

SCHÜTZ, JAKOB: *Schriftlesungen aus dem Neuen Testament* für Schule, Jugendarbeit und Bibelstunde. Pattloch / Aschaffenburg 1961. 438 S. Gln DM 18,50.

SPINDELER, ALOIS: *Der erlöste Mensch*. Das vollkommenste Werk Gottes. Pattloch / Aschaffenburg 1962. 143 S. Ln DM 8,80.

STAEDTKE, JOACHIM: *Die Theologie des jungen Bullinger* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 16). Zwingli Verlag / Zürich 1962. 312 S. DM 26,—.

TOURNIER, PAUL: *Geschenke und ihr Sinn* (Les cadeaux). Rascher Verlag / Zürich und Stuttgart 1961. 72 S. DM 6,—.

VEY, RUDOLF: *Christliches Theater in Mittelalter und Neuzeit* (Der Christ in der Welt. Reihe 15: Die christliche Kunst, Bd. 10). Pattloch / Aschaffenburg 1960. 124 S. Hln DM 3,80.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* ELIAS VOULGARAKIS, Patras, Mainzanos 177, Griechenland. — Prof. A. BASU, The Durham Colleges in the University of Durham, School of Oriental Studies, Elvet Hill, Durham/England. — Dr. ALFRED LOBO, Marawila/Ceylon, über: Univ.-Prof. Dr. A. Scheuermann, 8 München 2, Viktualienmarkt 1. — P. ANDRE PINEAU MSC, Catholic Mission, Yule Island, Territory of Papua & New Guinea, via Australia. — Univ.-Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster/Westf., Frauenstraße 1.

Z 63/786 22





