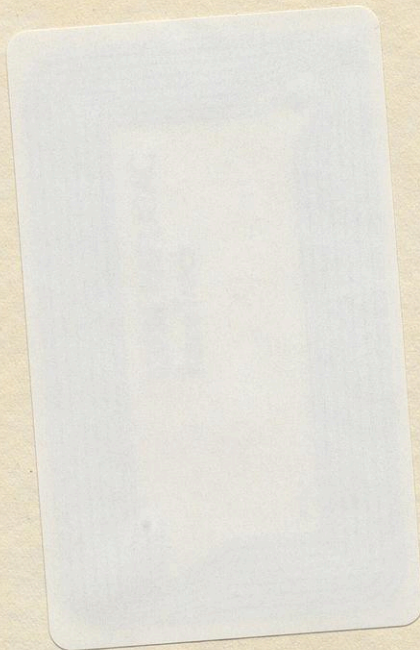
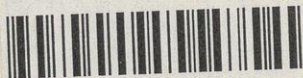




N12<522893535 021



ubTÜBINGEN



264/735

A. Fankhauf
L. Z.

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

48. JAHRGANG · JANUAR 1964 · HEFT 1

Inhalt

O. HAAS: Das Missionsziel des Apostels Paulus · K. SCHMEING: Die Ausbildung der deutschen Missionsschwestern 11 · A. VILLANYI: Ein Missionsrundsreiben des Jesuitengenerals Ledochowski 27 · J. HASENFUSS: Islam und Christentum nach Hermann Schell 34

Berichte 47 · Nachrufe 53 · Mitteilungen 55 · Besprechungen 56



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

U-BUCH

12. FEB. 1964

Verlagsort Münster-Westf.

GK 185

K 22190 F

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])

Erster Vorsitzender: Konsul Dr. h. c. GEORG FREY (8 München 23, Osterwaldstraße 9—10), Zweiter Vorsitzender und Leiter der Wissenschaftlichen Kommission: Univ.-Prof. Dr. JOSEF GLAZIK MSC (44 Münster, Warendorfer Straße 14), Schriftführer: P. JOSEF SCHMITZ SVD (5205 St. Augustin, Institutum Missiologicum SVD), Schatzmeister: P. PAUL KOPPELBERG CSSp, Präsident des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder in Deutschland (51 Aachen, Stephanstraße 35).

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1964 · Printed in Germany

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

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

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

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

48. Jahrgang
1964



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1964 · 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.)



Gk I 85

Inhalt des 48. Jahrganges 1964

Abhandlungen

<i>Antweiler, A.</i> : Über die Religionsphilosophie	120
<i>Antweiler, A.</i> : Religionswissenschaft	271
<i>Berger, P.</i> : Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland	108, 248
<i>Biermann, B. M.</i> : Las Casas — Ein Geisteskranker?	176
<i>Exeler, A.</i> : Africa's Way to Life	249
<i>Glazik, J.</i> : Mission der Kirche im Zeichen des Konzils	169
<i>Haas, O.</i> : Das Missionsziel des Apostels Paulus	1
<i>Hasenfuß, J.</i> : Islam und Christentum nach Hermann Schell	34
<i>Hertlein, S.</i> : Ein neues ostafrikanisches Gebet- und Gesangbuch	81
<i>Khoury, A.-Th.</i> : Gespräch über den Glauben zwischen Enthymios Zigabenos und einem sarazenischen Philosophen	192
<i>Schmeing, K.</i> : Die Ausbildung der deutschen Missionschwester. Darstellung und Kritik	11, 94
<i>Villanyi, A.</i> : Ein Missionsrundsreiben des Jesuitengenerals Ledochowski	27

Kleine Beiträge

<i>Graf, O.</i> : Zum Begriff der Religion	209
<i>Hacker, P.</i> : Protestantische Akkommodation	206
<i>Hoffmann, W.</i> : Afrikanische Sozialordnungen und Mission	135
<i>Schlette, H. R.</i> : Ein wichtiges neues Thomas-Buch	137

Aus der Praxis — für die Praxis

<i>Gehberger, J.</i> : Ehefälle aus den Missionen	128
<i>Gehberger, J.</i> : Ehe-Gericht in den Missionen	298

Berichte

Benno M. Biermann OP — 80 Jahre	140
Internationaler Kongreß <i>Pro Mundi Vita</i> (B. Willeke)	50
Odo Haas OSB, Abt von Wae Kwan (Korea)	204
Erstes Regionalseminar für die Südsee (Eilers)	213

	Seite
Eine neue Reihe missionswissenschaftlicher Studien (Gregorius)	47
Das „Sekretariat für die Nichtchristen“ (K. Müller)	301
Katholisches Universitätskolleg wird Staatsuniversität (Henkel)	142

Nachrufe

B. Altaner †	140
J. B. Aufhauser †	53
P. L. Kilger OSB †	205
P. G. Oesterle OSB †	54

<i>Chronik</i> (Otto)	303
---------------------------------	-----

Mitteilungen

Ehrenvolle Ernennung	214
Deutsches Katechetisches Institut	215
Zweiter Kongreß <i>Pro Mundi Vita</i>	216
Missionsstudienwoche 1964	144, 215
Missionsstudienwoche Löwen 1964	215
Missionsstudienwoche Mailand	216
Neuerscheinungen	55
Von der Universität Münster	55, 143, 305

Besprechungen

<i>Allues, E. des:</i> Das Buch von Toumliline (Estor)	217
<i>Anwander, A.:</i> Zum Problem des Mythos (Höltker)	311
<i>Auf der Maur, I.:</i> Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus (Steidle)	56
Babel (Krüger)	66
<i>Beck, H.:</i> Der Gott der Weisen und Denker (Petrus Canisius)	312
<i>Bernhart, J.:</i> Gestalten und Gewalten (Poppenberg)	235
<i>Beyreuther, E.:</i> Zinzendorf und die Christenheit (Wiedenmann)	218
<i>Birnbaum, W.:</i> Christenheit in Sowjetrußland (Krüger)	58
<i>Blofeld, J.:</i> Volk der Sonne (Lautenschlager)	66
<i>Bohren, R.:</i> Mission und Gemeinde (Filthaut)	59
<i>Brunner, A.:</i> Vom christlichen Leben (Schlee)	72
<i>Bühlmann, W.:</i> Afrika (Rauscher)	60
<i>Bühlmann, W.:</i> Testfall Afrika (Glazik)	219
<i>Congar, Y.:</i> Die katholische Kirche und die Rassenfrage (Lautenschlager)	73

<i>Cullmann, O.</i> : Petrus, Jünger — Apostel — Märtyrer (Neuhäusler) . . .	236
<i>Denis, L.</i> : Cas de conscience (Reuter)	61
<i>Dheilly, J.</i> : Die Prophetie der Bibel (Rusche)	75
<i>Eder, M.</i> : Die Kulturgeschichte des japanischen Bauernhauses (Lewin) . . .	314
<i>Erni, R.</i> : Das Christusbild der Ostkirche (Krüger)	224
<i>Festugière, A. J.</i> : Ursprünge christlicher Frömmigkeit (Frank)	240
<i>Fraine, J. de</i> : Adam und seine Nachkommen (Schreiner)	241
<i>Frings, J.</i> : Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (Richter)	243
<i>Frings, J.</i> : Der Laie in der Kirche (Richter)	243
<i>Gómez Canedo, L.</i> : Los Archivos de la Historia de América (B. Willeke) . . .	219
<i>Goodall, N.</i> : The Ecumenical Movement (Cornelissen)	238
<i>Gräf, H. J.</i> : Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie (Lengeling)	244
<i>Greenleaf, R. E.</i> : Zumárraga and the Mexican Inquisition (Biermann) . . .	63
Handbuch der Kirchengeschichte (Wiedemann)	64
<i>Haywood, J. A.-Nahmad, H. M.</i> : Key to a New Arabic Grammar of the written language (Reiners)	317
<i>Heiler, F.</i> : Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Antweiler) . . .	67
<i>Herrmann, F.</i> : Symbolik in den Religionen der Naturvölker (Antweiler) . . .	155
<i>Hessen, J.</i> : Der Absolutheitsanspruch des Christentums (Schlee)	226
<i>Hessen, J.</i> : Griechische oder biblische Theologie? (Willeke)	226
Hinduismus und Christentum (Petri)	156
<i>Hirschberger, J.</i> : Kleine Philosophiegeschichte (Kirsch)	163
<i>Hofstätter, H. H.-Pixa, H.</i> : Vergleichende Weltgeschichte (Dephoff) . . .	244
<i>Holl, A.</i> : Die Welt der Zeichen bei Augustin (Mynarek)	228
Islam (Willeke)	145
Jahrbuch evangelischer Mission 1962 (Lautenschlager)	220
Jahrbuch evangelischer Mission 1963 (Lautenschlager)	221
<i>Jomier, R. P.</i> : Bibel und Koran (Rusche)	229
<i>Knapen, M.-Th.</i> : L'enfant Mukongo (Mohr)	68
<i>Kohler, W.</i> : Die Lotuslehre und die modernen Religionen in Japan (Dumoulin)	230
<i>Konrad, P.</i> : Im Lande der Bhagoria-Bhils (Mohr)	69
Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie“ (Glazik)	245
<i>Kuss, O.</i> : Auslegung und Verkündigung (Rusche)	245
<i>Legrand, F.</i> : Le Concile Oecuménique et l'évangélisation du monde (Willeke)	145
<i>Lewis, A. J.</i> : Zinzendorf the Ecumenical Pioneer (Wiedenmann)	218
<i>López Gay, J.</i> : El matrimonio de los Japoneses (Reuter)	316

<i>Lortz, J.</i> : Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (Wiedemann)	163
<i>Loth, H.</i> : Die christliche Mission in Südwestafrika (Glazik)	307
<i>Lukesch, A.</i> : Religionsbuch der Kayapó-Indianer (Laufer)	231
<i>Millenial Dreams in Action</i> (Rauscher)	70
<i>Missionschronik</i> , Steyler 1963 (Kremer)	154
<i>Missionsjahrbuch</i> , Katholisches der Schweiz — <i>Annuaire missionnaire catholique de la Suisse</i> 1963 (Müller)	221
<i>Missionsjahrbuch</i> , Lutherisches für das Jahr 1963 (Rusche)	308
<i>Monchanin, J.-Le Saux, H.</i> : Die Eremiten von Saccidânanda (Frank)	146
<i>Montini, G. B.</i> : Erziehung zur Liturgie (Funk)	246
<i>Mulders, A.</i> : Missiologisch Bestek (Reuter)	147
<i>Navarro, J. G.</i> : El arte en la Provincia de Quito (Plattner)	222
<i>Neuhäusler, E.</i> : Anspruch und Antwort Gottes	75
<i>Neuhäusler, E.</i> : Anspruch und Antwort Gottes (Rusche)	164
<i>Niebuhr, R. R.</i> : Auferstehung und geschichtliches Denken (Schlette)	71
<i>Nove Quaderni 'Le Missioni Cattoliche'</i> (Rauscher)	149
<i>Novella Ecclesiae Germina</i> (Otto)	308
<i>Obrist, F.</i> : Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16,18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (Kolping)	75
<i>Ohm, T.</i> : Musulmani e Cattolici (Glazik)	223
<i>Ohm, Th.</i> — <i>Sattelmair, R.</i> : Götter und Menschen (Schlee)	222
<i>Oudenrijn, M. A. van den</i> : <i>Linguae Haicanae Scriptores</i> (Hammerschmidt)	165
<i>Overhage, P.-Rahner, K.</i> : Das Problem der Hominisation (Altevogt)	76
<i>Pacheco, D.</i> : Mártires en Nagasaki (Willeke)	149
<i>Prümm, K.</i> : <i>Diakonia Pneumatos</i> (Neuhäusler)	79
<i>Ratzinger, J.</i> : Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (Richter)	166
<i>Reuter, A.</i> : <i>Native Marriages in South Africa — according to Law and Custom</i> (Karlen)	150
<i>Rüdenberg, W.</i> : Chinesisch-Deutsches Wörterbuch (Hang)	166
<i>Schamoni, W.</i> : Ausbreiter des Glaubens im Altertum (Richter)	223
<i>Schlatter, A.</i> : Jesus und Paulus (Gnilka)	166
<i>Schlingloff, D.</i> : Die Religion des Buddhismus (Dumoulin)	233
<i>Schubert, K.</i> : Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens (Gnilka)	318
<i>Schumann, H. W.</i> : Buddhismus (Müller)	234
<i>Schurhammer, G.</i> : Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit (Glazik)	151
<i>Sebes, J.</i> : The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (Glazik)	152

	Seite
<i>Sireau, A.-Zañartu, M.-Cereceda, R.</i> : Lateinamerika (Rath)	157
<i>Söhngen, G.</i> : Gesetz und Evangelium (Henning)	167
<i>Stiegler, H.</i> : Die Glaubenslehre des Islam (Hammerschmidt)	158
<i>Studies in Japanese Culture</i> (Willeke)	319
<i>Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums</i> (Antweiler)	159
<i>Tillich, P.</i> : Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen (Schlette)	234
<i>Tournier, P.</i> : Sich durchsetzen oder nachgeben (Richter)	320
<i>Van Straelen, H.-Offner, C. B.</i> : Modern Japanese Religions (Heinrichs)	160
<i>Vaux, R. de</i> : Das Alte Testament und seine Lebensordnungen (Schmidtke)	73
<i>Vitoria, F. de</i> : Relecciones Morales (Glazik)	309
<i>Warren, F. B.</i> : Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe (Biermann)	309
<i>Westman, K. B.-Sicard, H. von</i> : Geschichte der christlichen Mission. Den Kristna Missionens Historia (Glazik)	154
<i>Wickert, E.</i> : Der Auftrag (Glazik)	168
<i>Willeke, V.</i> : São Francisco das Chagas de Canindé (Glazik)	224
<i>Wir lieben Indien</i> (Happe)	162
<i>Wolff, P.</i> : Denken im Glauben (Schlette)	320

DAS MISSIONSZIEL DES APOSTELS PAULUS

von Lic. theol. Odo Haas OSB

Im Anschluß an den Auftrag von Damaskus können wir vermuten, daß Paulus sein Missionsziel vom Anfang seines apostolischen Wirkens an im Auge hat. Was sieht er aber als sein Ziel an? Im Brief an die Römer spricht er den langgehegten Wunsch aus: „Seit langen Jahren habe ich die Sehnsucht, zu euch zu kommen, sobald ich nach Spanien reise“ (Röm 15, 23 f.). An dieser Stelle im 15. Kap. (V 24 bzw. 29) spricht Paulus einmal offen von seinem Fernziel. Sooft er sonst auf Missionspläne zu sprechen kommt¹, steckt er nur die nächsten Etappen seines Wirkens ab. Diese aber greifen nicht auf weite Sicht über seinen augenblicklichen Aktionsradius hinaus. Hier geht Paulus von der Gewohnheit ab, die er in seinen vorausgehenden Briefen (wie auch in den nachfolgenden) pflegt. Ganz konkret setzt er sich Spanien als Ziel seiner Wirksamkeit.

I. Die Spanienreise

Welche Absichten verfolgt er dabei? Als äußere Ursache nennt Paulus, daß er keinen Platz mehr in den Gebieten seiner bisherigen Tätigkeit, in Asien, Makedonien und Achaia, hat (Röm 15, 23). Kilikien (Gal 1, 22), Galatien (Gal 1, 8), Mysien (2 Kor 2, 12), ganz Kleinasien (Kol 1, 6) und Makedonien (2 Kor 8, 2) hat er erschlossen. Die gesamten Hauptstädte dieser Provinzen hat er bereist, die Heilsbotschaft verkündet, Kirchen gegründet. Auch in Europa richtet Paulus in wichtigen Zentren seine christlichen Stützpunkte ein. Seine Briefe dorthin erweisen die Fruchtbarkeit der Gemeinden. Achaia weiß er im Augenblick, da er den Römerbrief verfaßt, trotz aller Spannung, auch wieder im rechten Glauben und in der Zucht geeint. In Ephesus, der mächtigen Metropole Asiens, hat sich ihm „eine einflußreiche Tür“ (1 Kor 16, 9) geöffnet. So kann er mit Recht sagen, er habe „von Jerusalem im Bogen bis Illyrien die Heilsbotschaft des Christus zur Vollendung gebracht“ (Röm 15, 19).

Damit behauptet der Apostel nicht, daß er allen Menschen in diesen Gebieten das Evangelium schon gekündet habe². Wenn er den Grund-

¹ Vgl. 1 Kor 16, 5—10; 2 Kor 1, 15 f.; Phil 2, 24; Phm 22

² Ein Beweis dafür ist Kol 2, 1. Dort spricht Paulus zu Gläubigen, die „ihn“ persönlich noch nicht kennen. In diese Gebiete von Kol wird er während seines Aufenthaltes in Ephesus seine Mitarbeiter gesandt haben, oder Leute des ephesischen Hinterlandes kamen in der Hauptstadt zum Glauben und verbreiteten

satz, „nirgends die Heilsbotschaft zu künden, wo Christus schon bekannt ist, um nicht auf fremdem Grund zu bauen“, hier anwendet, so können wir annehmen, daß andere Missionare alle jene von ihm nicht bereisten Gebiete betreuen³. So kann er den Länderkranz von Jerusalem über Asien, Makedonien bis Achaia als für den Herrn gewonnen betrachten. „Lange Jahre schon“ (Röm 15, 23) sehnte er sich, nach Rom zu kommen. Aber erst jetzt ist der Zeitpunkt einer neuen Missionsreise gekommen. Bisher wurde er „durch vielerlei aufgehalten“.

Nun hat Paulus Rom endgültig auf sein Programm gesetzt. Warum mag er sich gerade Rom aussuchen, da er doch in Röm 15, 20 seine Ehre darin sieht, „nirgends zu verkünden, wo Christus schon bekannt ist“? Von Rom aber sagt er selbst (Röm 1, 8), daß der Glaube der Römer schon „in der ganzen Welt gerühmt wurde“. Nach diesen beiden Stellen möchten wir annehmen, Paulus sehe Rom nicht als geeignetes Terrain für eine Missionierung durch sich an, als sei es keine neue Etappe auf seinem Missionsweg. Spricht er doch davon, daß er nur im Vorbeigehen (15, 24: διαπορευόμενος, V 28: δι' ὑμῶν) diese lang aufgeschobene Sehnsucht stillen wolle. Er scheint Rom nur als Sprungbrett für die Spanienmission anzusehen, als eine Ausgangsbasis für die Fahrt und die neue Wirksamkeit⁴.

Dieser Annahme stehen jedoch die Verse Röm 1, 11—13 entgegen. Da spricht er als Missionar seine Sehnsucht aus, nach Rom zu kommen. Das heißt aber, daß er nicht bloß aus einem praktischen, äußeren Grund seine Romreise seit langer Zeit schon geplant hat. Nun möchte er die römischen Christen „kennenlernen“ (V 11), um ihnen „eine geistgewirkte Gnadengabe zu (ihrer) Stärkung mitzuteilen“. Was meint Paulus mit dieser „Gnadengabe“? Sicherlich hat sie etwas mit seinem Amt als Apostel zu tun. Durch seine Predigt und seine charismatisch-autoritative Paränese bietet er den Römern Halt und Stärkung⁵. So will er ihnen gerade als Apostel beistehen und bei ihnen auch eine (Missions-) Frucht ernten (V 13). Diese besteht nicht allein in einem gegenseitigen Sich-Stärken im Glauben. Nein, die von Paulus gewünschte Frucht soll jener „bei den übrigen Heiden“ gleichen. Daraus geht hervor, daß er als echter

nach ihrer Rückkehr in die Heimat selbst die Botschaft des Glaubens. Epaphras (4, 12) mag ein solcher Glaubensbote gewesen sein, da er sich um die Kolosser und „um die Brüder in Laodicea und Hierapolis viele Mühe macht“ (4, 13).

³ Auch 1 Petr 1, 1 weist auf Gebiete, die Paulus nur teilweise oder gar nicht bereist hat. So müssen also dort Missionare neben Paulus gewirkt haben, von denen uns nichts bekannt ist. Das gleiche gilt von Jakobus. Vgl. R. LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission*, Zürich 1940, 59 f.

⁴ Vgl. BAUER, *Wörterbuch* 1407: προπτεῖν = zur Weiterreise ausstatten mit Lebensmitteln, Geld, durch Stellung von Begleitern, Beschaffung von Fahrgelegenheit usw.

⁵ Vgl. LIETZMANN, MICHEL z. St. στήριξις wird auch 1 Thess 3, 2. 15 als Aufgabe des Sendboten Thimotheus bei den Thessalonichern erwähnt.

Missionar nach Rom reist, nicht um eine Gemeinde zu gründen⁶, aber um seinen speziellen Auftrag an die Heiden auch in Rom auszuüben, zumal vermutlich ein großer Teil der römischen Gemeinde aus Heidenchristen bestand (vgl. *Röm* 11, 13). So fühlt er sich als „Heidenapostel“ (*Röm* 11, 14) verpflichtet, auch diese ihm noch unbekannten Heidenchristen mit seinem Evangelium vertraut zu machen⁷.

II. Sakraler Missionsdienst

Daß die östliche Ökumene bereits für das Evangelium erschlossen ist, folgerten wir daraus, daß Paulus in „diesen (östlichen) Gebieten keine Gelegenheit mehr fand“ (*Röm* 15, 23). Es drängt ihn nun weiter. Doch fragen wir uns: Ist das der letzte Grund für dieses Dynamische in seiner Missionstätigkeit? Gibt uns der Text neben diesem äußeren Anlaß noch nähere Hinweise? Wieder wie so oft in bedeutenden Fragen nimmt Paulus Bezug auf seinen Missionsauftrag.

Um diesen Auftrag klarer zu erkennen, schauen wir uns *Röm* 15, 16 näher an: „Soll ich doch geweihter Diener (λειτουργόν) Jesu Christi bei den Heiden sein, der das Evangelium Gottes priesterlich verwaltet, damit die Opfergabe der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt in heiligem Geiste.“ Ausgangspunkt all seiner Begründung ist die Gnade Gottes, die ihm verliehen wurde. Das Folgende zieht die Folgerung aus diesem Geschenk, das gleichzeitig Auftrag ist. Danach weiß sich Paulus als λειτουργόν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη. Was Paulus damit sagen will, soll ein Vergleich der sieben Stellen⁸ mit dem gleichen Stamm λειτουργ- in den Briefen des Paulus ermitteln⁹: *Röm* 13, 6; 15, 16. 27; 2 *Kor* 9, 12; *Phil* 2, 17. 25. 30.

Von diesen sieben Stellen bei Paulus haben fünf eine Bedeutung, die mit „Dienst, Dienstleistung“ zu übersetzen ist oder damit in Verbindung

⁶ Die römische Gemeinde wurde vermutlich nicht von einem Apostel gegründet, sondern von Judenchristen durch indirekte Missionierung von Mann zu Mann in der Synagoge, wo auch Heiden (Proselyten) anzusprechen waren. Auch war sicherlich keiner der „Apostel“ — also jene von Gott mit besonderer Vollmacht für die Ausbreitung betrauten Brüder — Gründer der römischen Gemeinde. Das gab Paulus als legitimiertem Apostel noch einen weiteren Anstoß zu einem Besuch (sonst hätte Paulus doch in seinem Brief auf jenen Gründerapostel anspielen müssen).

⁷ Zwischen *Röm* 15, 20 und *Röm* 1, 11—13 bleibt eine gewisse Spannung bestehen. Doch kann man Briefeingang und Briefschluß nicht gegeneinander ausspielen. Es kommen vielmehr in diesen Stellen zwei verschiedene Aspekte der Missionstätigkeit des Paulus zum Vorschein: einmal die Verpflichtung, als Heidenmissionar auch diese Heidenchristen in Rom anzusprechen, darüber hinaus aber auch der „Ehrgeiz“, nicht auf dem Grund eines anderen aufzubauen (15, 20).

⁸ *Hebräerbrieft* ausgenommen.

⁹ Vgl. STRATHMANN *ThWB* IV, 232—238

steht¹⁰. Die zwei verbleibenden Stellen *Röm* 15, 16 und *Phil* 2, 17 heben sich diesen gegenüber ab und sind deshalb auf ihren spezifischen Gehalt hin zu untersuchen. Wohl könnte hier λειτουργός auch eine Umschreibung für δίκονος sein in mehr profanem Sinne. Berücksichtigen wir aber den Zusammenhang von *Röm* 15, 17, so ergibt sich als Übersetzung die alttestamentlich-kultische Bedeutung in der *Septuaginta* als „heiliger Diener, der den Dienst des Priesters ausübt“. Darüber hinaus erläutert das nächste noch die Bedeutung von λειτουργός im sakralen Sinne. Paulus versteht sich hier als Priester, von Christus eingesetzt, um für die Heiden seinen Priesterdienst zu verrichten. Wie dieser Dienst zu verstehen ist, zeigt Vers 16 b: Nicht an Altären hat er ihn zu erfüllen, sondern am Evangelium Gottes, in der Verkündigung. In Wort und Werk (V 18) soll er die Heiden mit dieser Heilsbotschaft vertraut machen und sie auf diese Weise zum (Glaubens-)Gehorsam bringen (V 18). In dieser Vorbereitung auf den Glauben hin besteht sein Opferdienst, damit bereitet er das Opfer der Heiden. Bekehren sie sich „von ihren Götzen zu Gott“ (*1 Thess* 1, 9), so werden sie „gottgefällig“ (*Röm* 15, 16). Im heiligen Geist werden sie geheiligt (V 16) und werden so aus ihrer heidnischen Unreinheit herausgehoben, werden fähig, als reiner, heiliger Gegenstand Gott zum Opfer zu dienen¹¹.

Nach diesen Worten sieht Paulus seinen Missionsdienst in einem kultischen Bilde¹², und zwar in dem höchsten, das ihm aus seiner jüdischen Begriffswelt heraus zur Verfügung steht. Er selbst bringt als heiliger Opferpriester in seinem Missionswirken die Heiden Gott als Opfer dar. Der folgende Finalsatz gibt an, weshalb Paulus zum Priesteramt berufen ist: um die Heiden als Opfer annehmbar zu machen. Danach ist die Missionstätigkeit des Paulus imstande, den Heiden den Heiligen Geist mitzuteilen, der sie dann aus ihrem unreinen Zustand heraushebt und heiligt¹³. Damit dieses reine Opfer der Heiden zustande kommen kann, betreibt Paulus seine Missionstätigkeit.

Paulus versteht seinen Missionsauftrag jedoch nicht nur *Röm* 15, 16 in diesem kultischen Sinne. Auch *Phil* 2, 17 umschreibt er seine Missionsarbeit mit Begriffen aus der Kultsprache. Zu untersuchen bleibt, ob diese Stelle die Auffassung des Paulus von seinem Missionswerk als kultischem

¹⁰ Wohl gleicht ihre Bedeutung nicht dem profanen Sprachgebrauch, aber die eine und andere tendiert mehr auf die profane Bedeutung hin, besonders *Röm* 13, 6. Die Kollekte faßt Paulus sicherlich als heiliges Opfer auf, wie er es *Phil* 4, 18 in Beziehung auf deren Unterstützung ausspricht: „Eure Gaben waren lieblicher Duft, ein angenehmes, Gott gefälliges Opfer.“

¹¹ Vgl. *Is* 66, 20: „Und sie werden alle eure Brüder aus allen Völkern herbeibringen als Opfergabe“ (auch im *Targum* belegt).

¹² Vgl. MICHEL z. St. und W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tübingen 1937, 31. 40

¹³ Vgl. ALTHAUS z. St. 132

Tun bestätigt. Bei diesem Bild (*Phil* 2, 17) kommt Paulus von der heidnischen und alttestamentlichen Opferpraxis her¹⁴. Er vergleicht die Mühe seines Wirkens (die er in *V* 16 c mit ἐκοπίασα angedeutet hat) mit einem Trankopfer oder mit dem Ausgießen des Blutes eines Opfertieres. Gleichzeitig geschieht das mit „dem Opfer und priesterlichen Dienst (λειτουργία) an eurem Glauben“. Die beiden Ausdrücke stellen zwei Aspekte eines einzigen Vorgangs, nämlich des priesterlichen Opferdienstes, dar. Θυσία legt mehr Nachdruck auf die Opfergabe, während λειτουργία mehr die Opferhandlung betont. Σπένδομαι bezieht sich auf Paulus, der entweder durch sein apostolisches Wirken aufgerieben wird (infolge der großen Mühsale, die er in *1 Kor* 4, 9—14 und *2 Kor* 6, 5—10 schildert) oder im Gefängnis sein Martyrium erleidet¹⁵. Um den Satz zu verstehen, bieten sich zwei Möglichkeiten an:

1. Möglichkeit: Der Glaube der Philipper wird als Opfergabe beim Opferdienst dargebracht. Dann würde Paulus bildlich sein eigenes Opferblut zum Opfer, das im Glauben der Philipper besteht, hinzumischen. Der Sinn wäre dann: Der Glaube als Frucht seiner Arbeit würde als Opfer für Gott betrachtet und sein eigenes Lebensblut würde zu diesem Opfer dazugegeben.

2. Möglichkeit: Das „Opfer“ besteht in den Missionsmühsalen des Paulus, die er als Priester im Opferdienst (λειτουργία) aufopfert, damit durch seine Anstrengungen die Philipper zum Glauben kommen. Auch wenn Paulus verbluten muß in der Missionsanstrengung für den Glauben, so ist er nicht umsonst gelaufen. Er kann sich also freuen über seinen Erfolg, der aus seinem Opfer ersprießt.

Daß die missionarische Ausrichtung von *Phil* 2, 17 nach der letztgenannten Interpretation den Vorzug vor der ersten Möglichkeit verdient, dürfte vor allem durch den Zusammenhang gefordert sein. *V* 16 c spricht Paulus ja den Wunsch aus, nicht ins Leere, d. h. umsonst, „ohne Erfolg gelaufen zu sein“. Was sollte aber dieses „Laufen“ anderes bedeuten als jene Bemühung, durch die die Philipper den Glauben erlangt haben? Opfer und Mission des Paulus sind damit auf die gleiche Linie gebracht. So erlangt aber der Missionsdienst des Paulus eine kultische Färbung. Was er für die Ausbreitung des Glaubens erleidet, bringt er Gott als Opfer dar.

¹⁴ Vgl. J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Regensburg 1925³, I, 352 bis 357; II, 532. Bei diesem Bild des Paulus müssen wir uns aber vor Augen halten, daß Paulus seine Bilder sehr frei benützt und die einzelnen Züge nicht gepreßt werden dürfen. Vgl. auch STRAUB, a. a. O. 31, 40.

¹⁵ *Phil* 1, 13. Er „trägt die Fessel um Christi willen“, was soviel bedeutet wie des Evangeliums wegen, da ihn die Verkündigung in diese Situation gebraucht hat.

Damit finden wir zu unserem Ausgangspunkt zurück und können bestätigen, daß Paulus auch in *Phil* 2, 17 seinen Missionsberuf mit dem kultischen Dienst in Verbindung bringt¹⁶.

III. Ausblick nach Neuland

Die Ergänzung zu dieser kultischen Missionsschau bringen die Verse *Röm* 15, 19 c—21. 23 a. Hinter diesen Versen liegt die paulinische Missionsdynamik verborgen, die er im Zitat aus *Deutero-Isaias* zum Ausdruck bringt: „Sehen sollen die, denen nichts von IHM verkündet wurde, und verstehen, die nicht (von IHM) gehört haben“ (*Is* 52, 15). Paulus hat in den östlichen Mittelmeergebieten „das Evangelium zur Vollendung gebracht“. In diesen Gegenden hat er keine Gelegenheit mehr zum Missionieren. Anderen Missionaren will er nicht in die Spur treten. Warum? Weil es noch viele Völker gibt, „denen nichts von IHM gekündigt wurde, die nicht (von IHM) gehört haben“. Dieser Satz läßt ihm keine Ruhe. Das Evangelium muß auch in dieses Vakuum dringen, um es zu füllen. Seine Mission im Osten war abgeschlossen. Paulus hat keine Gebiete mehr (*Röm* 15, 23 a), die ihm die Möglichkeit zum Predigen geben. Er faßt den Länderbogen von Jerusalem über Asien bis Illyrien als den Bezirk auf, den Gott ihm speziell für sein missionarisches Wirken abgegrenzt hat (*2 Kor* 10, 13). Als sein Maß von Gott betrachtet er diese Gebiete. Ist er am Ende angelangt, dann hat er sein Maß erfüllt. Freilich will das nicht im Sinne der modernen Missionsmethode verstanden werden. Paulus denkt „hier und überall in Völkern“. Im Augenblick, da Paulus den 2. Korintherbrief schreibt, sieht er diese letzte Gemeinde seines Arbeitsfeldes im Glauben gefestigt und die für ihren Glauben gefährlichen Zwisstigkeiten beigelegt. So kann er mit vollem Recht sagen: „Ich bin bis zu euch mit meiner Predigt gelangt.“ Er kann hoffen, „daß ihr Glaube wächst“ und seiner nicht mehr bedarf.

IV. Universaler Blick

Der Name Christi soll im Evangelium offenbar werden. Das drängt Paulus, die Weissagung des *Deutero-Isaias* zu verwirklichen: Daß alle „sehen, denen nichts von IHM gekündigt wurde, und jene, die nichts (von IHM) vernommen haben, (IHN) kennenlernen“ (*Is* 52, 15).

Im vierten Gottesknechtslied schildert der Prophet das Erscheinen des Messias. Das ist der Beginn der Heilszeit. Völker und Könige geht dies an. Vor sie muß die Kunde des Gottesknechtes kommen. Staunen werden sie über alles, was sie bisher noch nicht geschaut und gehört haben. An

¹⁶ Natürlich muß man sich bewußt bleiben, daß Paulus in diesem Ausdruck nicht sein ganzes Berufsbewußtsein begründet findet. Dieses kultische Moment hat aber dennoch eine nicht geringe Bedeutung. Jedenfalls kann man hier wie besonders *Röm* 15, 16 λειτουργός bzw. λειτουργία nicht mit „Beamter“ und „Dienst“ übersetzen.

diese Situation denkt Paulus. „In seiner Mission sieht er die Erfüllung dieser Verheißung“¹⁷. Damit hat er ein weltweites Programm angedeutet. Die Heiden fallen darunter, die er als Opferpriester Gott darbringen will (Röm 15, 16), oder für deren Glauben er sich in seinem Priesterdienst verzehrt (Phil 2, 17). Noch universaler: Alle sollen von seiner Botschaft erfaßt werden, alle, die von Christus nichts wissen. Das heißt doch, daß alle Heidenvölker zum Glauben kommen sollen. Bei „Heiden“ liegt der Nachdruck auf der Heilsunwissenheit und bei „Völker“ auf der Universalität.

Röm 1, 5 läßt Paulus schon diese Weite anklingen, wenn er sein Sendungsbewußtsein aufdeckt: „Glaubensgehorsam zu wecken bei allen Heiden“. Gerade den Römern gegenüber, die ihm persönlich noch fremd sind, muß er sich als Apostel ausweisen. Jesus Christus gibt ihm die Legitimation in der Gnade seines Apostelamtes. Der Inhalt seiner Sendung ist die Bekehrung zum Glaubensgehorsam, und zwar richtet sich dieser Sendungsinhalt an „alle Heiden“. „Wir haben es (in dieser Formel: ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) mit einer zusammenfassenden, missionarischen Wendung zu tun, die dem Begriff des Glaubensgehorsams entsprechen muß“¹⁸. Deshalb ist es auch an dieser Stelle nicht von allzu großer Bedeutung, ob man diese ἔθνη mit „Völker“ oder „Heiden“ übersetzt. Jedenfalls meint Paulus die ganze Menschheit außerhalb Israels.

Als ob Paulus den Gedanken den ganzen Brief hindurch im Auge behalten habe, kehrt jenes πάντα τὰ ἔθνη Röm 16, 26 aufs neue wieder und bildet so mit Röm 1, 5 eine Klammer für den ganzen Brief. Am Ende will Paulus nochmals mit letzter Eindringlichkeit den Befehl Gottes verkünden: Jetzt, in der Heilszeit¹⁹, die Heiden, und zwar in ihrer Gesamtheit, vom Geheimnis Christi in Kenntnis zu setzen.

Aus diesem Bewußtsein heraus hat Paulus nach neuen Missionsgebieten Umschau gehalten bzw. von vornherein die ganze Völkerwelt umspannt, mit dem Ziel, die gesamte Ökumene als sein Opfer Gott darzubringen. Spanien aber gilt damals als die Grenze der Ökumene. Wenn es auch für einen Kosmopoliten wie Paulus nicht mehr das sagenhafte Tharsis der Psalmen war, so dürfte doch auch er es als die Grenze der Welt angesehen haben. Das heißt, daß er noch einen beträchtlichen Teil der Erde zu durchwandern hatte, um auch dort die Heilsbotschaft allen kundzumachen. Dieser Plan des Paulus war gar nicht so illusorisch, war doch damals Spanien wohlerschlossene römische Provinz²⁰, wo Paulus die gleichen Chancen zu erhoffen hatte wie in Illyrien, Makedonien und

¹⁷ O. MICHEL z. St. 330

¹⁸ SICKENBERGER z. St. 178 (Heidenvölker); ebenso KÜRZINGER (Echterbibel) und ALTHAUS z. St. (7 f.).

¹⁹ Dieser eschatologische Aspekt wird durch die gesamte eschatologische Atmosphäre dieses Stückes gefordert. Vgl. unten unter V.

²⁰ J. FELTEN, *Ntl. Zeitgeschichte* II, Regensburg 1925³, 443 f.

Asien. Zudem war auch dort durch den lebhaften Handelsverkehr mit dem metallreichen Land eine große Anzahl jüdischer Niederlassungen²¹. Dies wird die Hoffnung des Apostels auf Erfolg im Westen wie vorher im Osten gestützt haben.

Exkurs: Ἐθνη in der Bedeutung Völker oder Heiden bei Paulus²².

Paulus trifft im Augenblick seiner Berufung zum Missionar auf die ἔθνη. Wie haben wir diesen Zentralbegriff seiner Sendung zu verstehen? Wie hat der Apostel selbst das Ziel seiner Sendung aufgefaßt?

Ein Vergleich der Stellen mit ἔθνος und ἔθνη soll uns eine klarere Sicht verschaffen. Auffällig ist sofort, daß Paulus den Singular ἔθνος nur Röm 10,19 bringt. An dieser Stelle steht er in einem alttestamentlichen Zitat (Dt 32,21). Das ist ein Zeichen, daß Paulus am „Volk“ nicht so viel gelegen ist, oder besser, daß diese Sicht ihn nicht sehr interessiert hat. Für ihn bestand also nicht jene Problematik bezüglich des Missionsgebietes, wie sie zu unserer Zeit aufkam²³. Für Paulus spielt das Einzelvolk mit seinem Volkstum als Missionsobjekt keine Rolle.

Der Begriff ἔθνη hat für uns keinen eindeutigen Sinn. So müssen wir uns fragen, ob Paulus die „Völker“ in ihrer Gesamtheit als sein Ziel ansieht, oder ob er dabei mehr an die „Heiden“ denkt. Ἐθνη findet sich in den von uns betrachteten Briefen 44 mal (Röm 23 mal — 1/2 Kor 5 mal — Gal 8 mal — Eph/Kol 6 mal — 1 Thess 2 mal). Davon entfallen sieben Stellen auf alttestamentliche Zitate. Daraus können wir ersehen, daß Paulus stark von alttestamentlichen Gedankengängen geprägt ist. Dort aber, besonders in den Psalmen, ist ἔθνη ein fest geformter Begriff für die „Heiden“. Es „schwindet offenbar häufig das Bewußtsein davon, daß dieser Plural sich auf eine Mehrzahl von Völkern bezieht; man versteht ihn vielmehr ohne Berücksichtigung seines soziologischen Charakters als Gesamtbezeichnung aller Individuen, die nicht zum auserwählten Volk gehören“²⁴. Besonders auch die prophetisch-eschatologischen Aussagen kreisen um diese Bedeutung. So sind unter ἔθνη meist nicht mehr die „Völker“ zu verstehen, sondern die „Heiden“.

In diesen Gedankenkreisen bewegt sich auch Paulus gerade dort, wo er Juden und ἔθνη bewußt einander konfrontiert, wie besonders im Römerbrief, wo wir

²¹ Vgl. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, Leipzig 1898, 38

²² Vgl. dazu BERTRAM *ThWB* II/362—366; WINDISCH *ThWB* II/366—369; A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I, Leipzig 1924⁴, 67 Anm. 2; H. SCHLIER, *Das Mysterium Israels: Wort und Wahrheit* 7 (1952) 569 f.

²³ Vgl. G. VICEDOM, *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958, 73 f., wo VICEDOM dem individualistisch-pietistischen Missionsziel jenes von G. WARNECK und seinen Schülern gegenüberstellt. Diese wollen die „Völker“ vor allem als „Volk“ in ihrem Volkstum dem Christentum zuführen. Die Mission „sollte unter möglicher Schonung des Volkstums die Völker christlichen Zielen zuführen, so daß aus der Synthese von Evangelium und Volkstum eine eigene tragende Kultur entstehen könnte“. So sehr diese Zielsetzung auch zu bejahen ist, so ist sie doch auf das einzelne Volk hin gedacht und in dieser Weise nicht aus der paulinischen Zielsetzung und Missionspraxis ableitbar. Hätte Paulus diese Gedanken verfolgt, so hätte er ἔθνος mehr betont.

²⁴ BERTRAM a. a. O. 364, 38—41

statt „Völker“ „Heiden“ übersetzen dürfen²⁵. Würden wir ἔθνη mit „Völker“ wiedergeben, so käme in der Gegenüberstellung von „Völker“ und „Juden“ kein Gegensatz heraus, höchstens eine Hervorhebung der Juden als auserwähltes Volk. Unter diesem Gesichtspunkt aber findet sich die Gegenüberstellung in den paulinischen Briefen nicht.

Auch sonst legt Paulus auf soziologische Betrachtungsweisen keinen großen Nachdruck. Was ihn interessiert, ist nur das religiöse Moment. So sieht Paulus die gegensätzlichen Begriffe „Juden“ und ἔθνη nur als „religiös-sittlichen, heilsgeschichtlichen Gegensatz“²⁶ an. Dieser religiös-sittliche Charakter von ἔθνη im Anschluß an das Alte Testament begegnet uns *1 Thess 4, 5*, wo Paulus eine sittliche Mahnung (die Ehefrau nicht in leidenschaftlicher Begierde zu gewinnen) durch ein *Jeremias*zitat (*10, 25*) begründet: „wie auch die Heiden, die Gott nicht kennen“. Paulus ist „Heidenapostel“ (so sollten wir statt „Völkerapostel“ sagen).

Doch auch das universale Moment dürfen wir in ἔθνη nicht ganz übersehen. Denn dadurch, daß sich Israel als reines Volk²⁷ von den unreinen Heiden unterscheidet, steht es als einzelnes den vielen anderen gegenüber. Folge dieser kultischen Trennung ist die Bezeichnung der „Völker“ als „Heiden“. Damit steht dem kultisch reinen Israel (dem auserwählten Volk) die gesamte Welt als unreine „Völker“ oder Heiden gegenüber. Infolge dieser Scheidung ist mit dem Begriff „Heiden“ die gesamte nicht-israelitische Welt verbunden: alle Völker, alle Menschen, die gesamte Menschheit außerhalb Israels. Vor allem ist das bei jenen vier Verbindungen mit πάντα festzustellen (*Röm 1, 5; 15, 11; 16, 20; Gal 3, 8*).

V. Eschatologisch-heilsgeschichtlicher Blick

Bisher erkannten wir das Missionswirken des Paulus durch einen priesterlich-kultischen und einen universalen Aspekt bestimmt. Er sieht den Grund seiner Wirksamkeit jedoch noch tiefer. Genauer gesagt: Beide Gesichtspunkte gründen in einer eschatologisch-heilsgeschichtlichen Sicht seiner Sendung.

Dieser wollen wir nun noch etwas nachgehen. *Röm 15, 21* betrachteten wir bereits das Zitat aus dem vierten Gottesknechtslied *Is 52, 15*. Im Zusammenhang gesehen, soll es den Grundsatz des Paulus erläutern, das Evangelium dort zu verkünden, wo es noch nicht bekannt ist. Das ist die primäre Bedeutung der *Isaias*-Stelle. Allein, damit ist sie noch nicht erschöpft. Auffällig ist, daß Paulus einen Großteil seiner Schriftzitate aus *Isaias* holt²⁸. Er bezieht sich dabei gerade auf die Zukunftsweis-

²⁵ Von 44 ἔθνη-Stellen bei Paulus finden sich allein 21 im Römerbrief (davon entfallen 5 Zitate auf das AT). — In 4 Zitaten (*3, 25; 9. 24. 30; 11, 25*) werden Juden und ἔθνη konfrontiert.

²⁶ WINDISCH a. a. O. 369, 7

²⁷ Vgl. *Is 52, 11; Amos 7, 11*, wo das Betreten eines fremden Landes als Befleckung angesehen wird, weil dort Götzen angebetet werden (*1 Sam 26, 19*).

²⁸ Von den etwa 150 direkten Zitaten oder offensichtlichen Anspielungen auf das alte AT in den Haupt- und Gefangenschaftsbriefen entfallen 40 auf *Is* (indirekte Anklänge wurden nicht gezählt).

sagungen des *Deutero-Isaias*²⁹ und ist gewiß, daß sich diese Heilsverheißungen der Endzeit in Christus erfüllen³⁰. Also ist die Heilszeit, also sind die Eschata bereits angebrochen. Daher gewinnen alle Stellen in den paulinischen Briefen, in denen ein Isaiaszitat einen missionarischen Gesichtspunkt näher beleuchtet, ein neues Gewicht. Sie weisen darauf hin, daß jenes geweißsagte Ereignis Wirklichkeit geworden ist. So auch *Röm* 15, 21. Isaias hatte es auf den Gottesknecht bezogen: Viele Völker und Könige geraten in Aufruhr und Staunen, die bisher noch nichts von IHM gehört und wahrgenommen hatten (*Is* 52, 15).

Paulus deutet seine missionarische Verkündigung nach Isaias: Im Heilsplan Gottes ist es festgelegt, daß er in der Heilsbotschaft allen Menschen Christus bringen und ihnen dazu verhelfen soll, daß sie „sehen und verstehen“. Daß es dabei auf ihn als den Verkünder ankommt, dessen ist sich Paulus bewußt. *Röm* 10, 14 b sagt er: „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie können sie hören, wenn ihnen nicht gepredigt wird? Wie können sie denn predigen, wenn sie nicht ausgesandt sind?“ Paulus selbst weiß sich als auserlesenes Werkzeug für diese heilsgeschichtlich wichtige Sendung (vgl. *Gal* 1, 16). Das drängt ihn weiter in fremde, noch nicht missionierte Gegenden. Spanien aber als äußerster Endpunkt der Welt ist ihm Inbegriff dieser Gottesferne und daher Anreiz, das Weissagungswort zu erfüllen. Das ist der „eschatologische Auftrag des Paulus“³¹.

²⁹ Auffällig ist, daß etwa von 16 direkten *Isaias*-Zitaten im *Römerbrief* 11 auf *Deutero-Isaias* entfallen.

³⁰ Vgl. *Röm* 15, 8. 12, wo Christus als Erfüllung der Verheißung an die Urväter beschrieben wird.

³¹ O. MICHEL, *Römerbr.* 330; vgl. auch J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954, besonders 28—60 (überspitzt diesen Gesichtspunkt).

Darstellung und Kritik

von Klaus Schmeing

I. Die Mitarbeit der Ordensfrau am Missionswerk

Die Frage nach der Ausbildung der Missionsschwester ist eng verbunden mit dem Komplex: Mitarbeit der Ordensfrau am Missionswerk der Kirche.

Die Aufgaben, die der Ordensfrau nach und nach zugewiesen wurden, als sie mit Beginn des 19. Jahrhunderts in immer stärkerem Maße in den Missionen in Erscheinung trat¹, waren Haushalt im weitesten Sinne, Krankenfürsorge und Erziehung der Jugend. Zu diesen „klassischen“ Aufgaben der Missionsschwester, die mehr oder weniger indirekte Missionsarbeit darstellen, ist nun als neues Aufgabengebiet Seelsorgshilfe und direktes Apostolat getreten. Hausbesuche zur Kontaktaufnahme mit der Bevölkerung, Leitung der Katholischen Aktion, Führung von Jugendgruppen, Erteilen von Religionsunterricht, religiöse Unterweisung der Erwachsenen und Durchführung priesterlosen Gottesdienstes sind die wesentlichen Aufgaben der Ordensschwestern in diesem neuen Arbeitsbereich. In der im Apostolischen Vikariat Araukanien (Chile) 1962 durchgeführten Volksmission gehörten 2 Ordensschwestern und 40 Laien zum Team der Volksmissionare².

Pionierarbeit leistete hier der Martyrerbischof Francis X. Ford mit den Maryknoll-Schwestern und der einheimischen Schwesternkongregation „Catechists of our Lady“ in seiner Diözese Kaying (China)³. Die Maryknoll-Schwestern setzten diese Arbeit nach ihrer Vertreibung aus China auf Formosa fort⁴. Von den deutschen Genossenschaften führen die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing in Taegu (Südkorea) direktes Apostolat durch. Die Missionsschwestern vom hlst. Herzen Jesu, Hilstrup, haben in ihrer südwestafrikanischen Provinz zwei Schwestern und in ihrer

¹ Vgl. SIXTA KASBAUER, *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk* (Münster 1928) 81—84; KARL MÜLLER, *Die Weltmission der Kirche* (Aschaffenburg 1960) 76; THOMAS OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962) 811 f.

² *Internationaler Fides-Dienst* vom 7. 12. 1962

³ Vgl. Sr. M. IMELDA OP, *Missionary Sister in Action: CMB 1949, 236—239* und *Direct Evangelization by Sisters in Kaying (China): Christ to the World 1957, 341—347*; Sr. M. MARCELLINE OP, *Sister-Catechists of our Lady: CMB 1950, 248—253* und *Sisters carry the Gospel* [Maryknoll Publications] (New York 1956); FR. X. FORD, *The Sister and the Apostolate: Wm 1952, 298—302*. Dieser direkten Apostolatstätigkeit der Missionsschwestern messen E. LOFFELD, *Ausbildung und Aufgabe der Missionsschwestern in moderner Sicht: Collectanea* (Aachen 1955) 4683—4705 und J. BECKMANN, *Um die missionarische Schulung der Missionsschwestern: NZM 1954, 47—55* besondere Bedeutung zu.

⁴ Sr. M. MARCELLINE OP, *Direct Apostolate by Sister in Taiwan: MB 1958, 541—546*

peruanischen Provinz drei Schwestern als Seelsorghelferinnen eingesetzt. Aufgaben, die man in Deutschland fast nicht kennt!⁵

Bemerkenswert ist, daß Missionsbischöfe gern neugegründeten einheimischen Schwesternkongregationen direkte Apostolatsarbeit übertragen, so Bischof Hermann Westermann in Sambalpur (Indien), Bischof Leo Arkfeld in Wewak (Neuguinea)⁶ und Prälat Friedrich Kaiser in Caraveli (Peru)⁷. Die Gründe dafür sind einleuchtend: einmal finden die einheimischen Ordensfrauen naturgemäß leichter Kontakt zu ihrem Volk und zum anderen vermögen die europäischen Orden und Kongregationen kaum ihre bisherigen Aufgaben zu bewältigen und tun sich offenbar auch schwerer auf diesem ungewohnten Arbeitsfeld.

Sieht man all diese Arbeiten, für die die Schwestern das höchste Lob der Päpste erhalten haben⁸, unter dem Blickpunkt des Mitwirkens am Aufbau der Kirche in den Missionsländern, dann erkennt man die große Bedeutung der Ordensfrau in der Mission. Sie verfügt durch ihre Krankheitsbekämpfung, Gesundheitsfürsorge, Erziehungsarbeit und ihr direktes Apostolat über viele Mittel, um ein „günstiges Klima“ für die Kirche in diesen Ländern zu schaffen⁹. „Würde man heute die Schwestern zurückziehen, so würde der Missionsbetrieb vielerorts so ziemlich zum Erliegen kommen. Es geht nicht mehr ohne sie. Selbstverständlich entsprechen aber nur jene Schwestern den Anforderungen der Mission, die in der Heimat richtig vorgebildet worden sind, im Haushalt, in der Erziehung, im Schulwesen, in der Krankenfürsorge und dergleichen und auch in der Missionskunde“¹⁰. Mit der großen Bedeutung der Arbeit der Missionsschwestern wächst also auch die Bedeutung der Vorbereitung. „Eine kleine, aber geschlossene, wohl ausgebildete, gut disziplinierte und vorzüglich erprobte Truppe leistet, wie die Entwicklung des Kommunismus zeigt, mehr als ein aus Durchschnittsmenschen bestehendes Heer“¹¹.

II. Die Vorbereitung der Missionsschwestern

Drei Bereiche lassen sich in der Vorbereitung der Missionsschwestern unterscheiden: 1. die religiös-asketische Ausbildung, 2. die fachliche Ausbildung, 3. die spezifisch missionarische Ausbildung.

⁵ Vgl. L.-J. Suenens, *Krise und Erneuerung der Frauenorden* (Salzburg 1962) 37

⁶ Helenis Held, Die einheimische Schwester, in: *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster* (Münster 1961) 176

⁷ Fr. Kaiser, Schwestern für Caraveli: HM 1961, 183

⁸ *Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII.*, hrg. J. Glazik, Ausgabe C (Münsterschwarzach 1961) 15, 19, 66, 85 u. a.

⁹ Vgl. Löffeld, a. a. O., 4684—4687

¹⁰ OHM, a. a. O. 812

¹¹ OHM, Von der Berufung und dem Beruf des Missionars: ZMR 1957, 191

1. Die religiös-asketische Ausbildung

Als Zeit für die religiös-asketische Ausbildung verlangt das Kirchenrecht für alle Orden und für diejenigen Kongregationen, denen es die eigene Regel vorschreibt, ein sechsmonatiges Postulat¹², während ein Noviziat, das ein volles zusammenhängendes Jahr dauert, von allen Orden und Kongregationen gefordert wird¹³. Die meisten Missionsgenossenschaften sehen diese Forderungen nicht mehr als ausreichend für eine gründliche spirituelle Formung an und verlängern deshalb Postulat bzw. Noviziat. Ein zweites Noviziatsjahr hat sich fast allgemein eingebürgert.

In der Gestaltung von Postulat und Noviziat läßt das Kirchenrecht den Genossenschaften freie Hand. So ist es möglich und zu verstehen, daß jede Genossenschaft die Gestaltung nach den Gesichtspunkten ausrichtet, die ihr für ihre spezifisch eigene Spiritualität wichtig erscheinen. Von selbst stellt sich die Frage, ob die von der Kirche gegebene Freiheit von den Missionsgenossenschaften genutzt und eine ganz auf die Mission ausgerichtete, d. h. *missionarische Spiritualität*¹⁴ entwickelt worden ist. Man wird diese Frage eher verneinen als bejahen müssen, da als Faktum feststellbar ist, daß die religiös-asketische Ausbildung sich in dieser Hinsicht kaum von der anderer Genossenschaften unterscheidet. Das bräuchte eigentlich keine negative Antwort auf die oben gestellte Frage zu bedeuten; denn eine gewisse Ausrichtung auf die Mission wird selbstverständlich in jeder Missionsgenossenschaft da sein, und zum anderen

* Dieser Artikel stellt eine überarbeitete Zusammenfassung einer wissenschaftlichen Arbeit gleichen Themas dar, mit der der Verfasser 1962 das Missionswissenschaftliche Diplom der Kath.-Theologischen Fakultät der Westf. Wilhelms-Universität Münster erwarb.

Die Arbeit basiert zu einem großen Teil auf schriftlichen und mündlichen Berichten missionierender Genossenschaften, die in der Darstellung nicht eigens vermerkt werden. Außer den üblichen Abkürzungen wurden noch folgende verwandt:

CMB (MB) = *China Mission Bulletin* (*Mission Bulletin*),

HM = *Hiltruper Monatshefte*, KM = *Die katholischen Missionen*,

Wm = *Worldmission*, unv. = unveröffentlicht.

¹² CIC, Can. 539

¹³ CIC, Can. 555

¹⁴ Unter *Spiritualität* soll hier die Haltung des vom Heiligen Geist getragenen Antwort-Gebens auf die Berufung, d. h. auf den Anruf Gottes, verstanden werden. Antwort gibt primär die Kirche. Sie ist daher das eigentliche Subjekt der Spiritualität. Der einzelne glaubende Mensch gibt in und durch die Kirche seine eigene ganz persönliche Antwort. — Die Kirche ist aber immer Gesandte. Sie gibt Antwort auf das Wort Gottes, indem sie es in die Welt hinein verkündet. Ihre Spiritualität ist somit letztlich immer *missionarische Spiritualität*. Bei den Gliedern der Kirche darf deshalb dieser missionarische Bezug in der Spiritualität nicht fehlen.

müßte jede Ordensspiritualität fähig sein, einen missionarischen Bezug zu erhalten. Aber hieran scheint es allen europäischen Frauengenossenschaften, den in der Heimat wie auch in den Missionen tätigen, zu fehlen. Da ihr Arbeitsbereich zu sehr auf Schule und Krankenhaus eingeengt ist, geht ihnen fast jede wirklich apostolische Tätigkeit ab. Dies und der Mangel an echter Harmonie zwischen Ordensleben und beruflicher Tätigkeit haben vielfach Enge und mangelnde apostolische, d. h. missionarische Haltung einzelner Ordensfrauen wie auch ganzer Genossenschaften zur Folge¹⁵. Zur Erklärung hierfür läßt sich aus einer Reihe von Ursachen, die einen langen geschichtlichen Prozeß durchgemacht haben¹⁶, im Blick auf die missionarische Spiritualität folgendes besonders herausstellen: Die Orden und Genossenschaften schafften dadurch, daß sie ihren kontemplativen Ursprung nicht „überwanden“, keine echte Harmonie zwischen „innerem Leben“ und Tätigsein und entwickelten keine eigentlich apostolische Spiritualität. „Der kontemplative Ursprung der Orden erklärt zum Teil, warum die im eigentlichen Sinn apostolische Spiritualität sich nicht so entfaltet hat, wie sie es verdient hätte. Über eine rein kontemplative Spiritualität wurde nach und nach eine Spiritualität gelegt, die mehr auf das Tätigsein hin orientiert war; aber das Gleichgewicht zwischen dem Gebetsleben und dem Leben des Apostolates wurde auf der Ebene der Spiritualität selbst nie voll verwirklicht. Man gleitet leicht von einem Gesichtspunkt zum anderen, oder die kontemplative Perspektive behält vielmehr eine Vorrangstellung, die in manchen Punkten mit den konkreten Forderungen der Berufung zum tätigen Leben schlecht zu vereinigen ist“¹⁷.

Über jede einer Genossenschaft eigene Spiritualität erhebt sich als Hauptaufgabe von Postulat und Noviziat die Erziehung zur religiösen, an Gott gebundenen Schwester. „Die Novizinnen müssen zu einer personalen Begegnung mit Christus, dem Ewigen Worte des Vaters, geführt werden, der in seiner Kirche konkrete Gestalt annimmt und in Liturgie und Sakrament unmittelbar ihr Leben erreicht. Aller Unterricht muß Hinführung zu Christus sein, muß gipfeln in seiner größeren Erkenntnis und Liebe“¹⁸.

Ob das Noviziat dieses Hauptziel erreicht, hängt in starkem Maße von der Persönlichkeit der Novizenmeisterin ab. Das Kirchenrecht macht über sie nur sehr vage und heute nicht mehr ausreichende Aussagen, wenn es verlangt, die Novizenmeisterin solle sich durch Klugheit, Liebe, Frömmigkeit und Beobachtung der Ordenszucht auszeichnen¹⁹. Eine No-

¹⁵ Vgl. SUENENS, a. a. O. 41; für die Missionsgenossenschaften vgl. J. BECKMANN, Um die missionarische Schulung der Missionsschwestern: NZM 1954, 48 f.

¹⁶ Vgl. SUENENS, a. a. O. 41—54

¹⁷ ebd. 47

¹⁸ Sr. AQUINA, Praktisches zu den Fragen der Ausbildung von Missionsschwestern: Referat Asmog 1951 (unv.).

¹⁹ CIC, Can. 559 § 1

vizenmeisterin bedarf, um die obengenannte Aufgabe erfüllen zu können, neben diesen Eigenschaften zumindest noch einer gründlichen Kenntnis der Theologie und Psychologie; denn sie muß es verstehen, dem Verlangen der jungen Ordensfrauen nach einer Spiritualität, die aus Bibel, Liturgie und solider Theologie genährt wird, Rechnung zu tragen, und sie muß fähig sein, die Werte, die unserer heutigen Zeit durch die Emanzipation der Frau geschenkt sind, in das Ordensleben und die Vorbereitung auf die spätere apostolische Tätigkeit aufzunehmen²⁰. Sie muß die Welt des jungen Menschen von heute kennen, muß sich in sie einfühlen und sie zu verstehen suchen und, da gerade den heutigen jungen Menschen eine große Entscheidungsschwäche eigen ist, muß sie den Novizinnen Halt und Hilfe in ihrer Berufsentscheidung sein.

Die Novizenmeisterin bedarf deshalb für ihre Aufgabe einer gründlichen theoretischen und praktischen Vorbereitung. Eine solche Vorbereitung gibt es in Deutschland weder innerhalb der Genossenschaften noch auf übergenossenschaftlicher Basis. Die deutschen Orden und Genossenschaften sind dem Vorbild Roms, das mit dem Institut „Regina mundi“ ein Ausbildungszentrum für Ordensoberinnen und Novizenmeisterinnen gründete, noch nicht gefolgt. Wohl kennt man in Deutschland seit einigen Jahren Schulungskurse für tätige Novizenmeisterinnen, die etwa eine Woche dauern und jährlich in Leutesdorf (Rhein) stattfinden. Die Referate dieser Kurse, auf denen namhafte Dozenten über für Ordensfrauen wichtige theologische Fragen und Erziehungsprobleme sprechen, werden vervielfältigt und allen Genossenschaften zugestellt. Außerdem werden seit einigen Jahren für die Novizenmeisterinnen der in der Erzdiözese Paderborn ansässigen Genossenschaften noch jährlich Schulungstage durchgeführt.

2. Die fachliche Ausbildung

a) Schulausbildung — Voraussetzung einer fachlichen Ausbildung ist vielfach eine entsprechende Schulbildung. Höhere Schulen zum Zweck der Heranbildung von Ordensaspirantinnen und jungen Schwestern werden von fast allen Missionsgenossenschaften unterhalten. Da diese Schulen gewöhnlich mit einer staatlichen Abschlußprüfung (Mittlere Reife, Abitur) schließen, richten sie sich ganz nach den staatlichen Richtlinien. Gewöhnlich sind diese Schulen Internatsschulen. Sie sollen neben der Vermittlung des Schulwissens den Aspirantinnen eine Gelegenheit der Vorbereitung auf das Ordensleben bieten, ohne daß für sie eine feste Bindung an die betreffende Genossenschaft besteht. Die Zahl der

²⁰ Vgl. SUENENS, a. a. O.: „Die apostolische Mitarbeit der Frau, welche Ordensfrau ist, zeigt sich hier in vollem Licht: ihr Frauentum mit allem Positiven, das dieser Ausdruck enthält, darf nicht verraten oder erstickt werden, sondern muß im Gegenteil durch ihre Berufung als geweihte Frau entfaltet und gestärkt werden“ (22).

Schülerinnen dieser Schulen ist oft erschreckend niedrig. So besuchten die Missionsschule der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing im Herbst 1960 nur 14 Schülerinnen und die Aufbaumittelschule der Hiltruper Missionsschwestern Ostern 1963 gut 20 Schülerinnen. Wieweit diese niedrigen Zahlen an der oft sehr klösterlichen Lebensweise in diesen Internaten liegen, die der heutigen freiheitlichen Jugenderziehung entgegengesetzt ist, ist nur schwer auszumachen. Hier stellt sich berechtigtermaßen die Frage, ob eine Anpassung notwendig und wieweit sie möglich ist.

Einen anderen Weg haben die Missionsschwestern vom Kostbaren Blut eingeschlagen. Ihre Missionsschule in Neuenbeken, die 1927 gegründet wurde, ist eine ausgesprochen englische Schule, die der Oxford-Universität angeschlossen ist. Die Ausbildung dieser Schule führt in 5–6 Jahren zum „General Certificate of Education“. Das „Ordinary Level“ des Certificate berechtigt zum Eintritt in die verschiedenen Colleges, das „Advanced Level“ zum Besuch der Universität. Die Abschlußprüfung ist schriftlich, bei der die Aufgaben von der Universität Oxford gestellt und die Durchführung der Prüfung von einem von Oxford beauftragten Examiner überwacht wird. — Auch an der Missionsschule der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing besteht die Möglichkeit, einen englischen Lehrgang mitzumachen, der zum „General Certificate of Education“ führt, das von der Universität London verliehen wird.

b) die Fachausbildung — Die großen Aufgabenbereiche: Haushalt, Krankenpflege, Schule und direktes Apostolat fordern eine sehr unterschiedliche fachliche Ausbildung. Die hieraus für die Genossenschaften erwachsenen Probleme, bei denen die Finanzierungsfragen nicht die unwesentlichsten sind, werden noch durch die unterschiedlichen Anforderungen von seiten der Regierungen der Missionsländer vergrößert.

Fast alle Missionsgenossenschaften unterhalten für die gewöhnliche *hauswirtschaftliche* Ausbildung der Schwestern eigene Hauswirtschaftsschulen, während weiterführende Schulen sich in außergenossenschaftlichen, kirchlichen oder staatlichen Händen befinden.

Die Aufgabenbereiche der *Krankenpflege* erfordern die verschiedensten Berufe: Ärztin, Zahnärztin, Krankenschwestern, Hebamme, Säuglingspflegerin, Apothekerin und in großen Hospitälern noch Laborantin, med. techn. Assistentin usw. Allgemein üblich ist die Tätigkeit einer Schwester als Ärztin nicht. Nur wenige Genossenschaften haben Schwestern, die als Ärztinnen tätig sind bzw. in der Ausbildung stehen²¹. — Für die Krankenschwestern ist der gewöhnliche Weg eine Krankenpflegeausbildung innerhalb der eigenen Genossenschaft, da die meisten Missionsgenossenschaften in Deutschland große Krankenhäuser mit ange-

²¹ Z. B. die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing (11), die Dienerinnen des Heiligen Geistes, Steyl (5), die Hiltruper Missionsschwestern (2); einzelne Ärztinnen haben die Franziskanermissionarinnen Mariens, die Missionsschwestern von der Unbefleckten Empfängnis, Wilkinghege, die Salvatorianerinnen und die Schwestern vom Armen Kinde Jesu, Aachen.

schlossenen Krankenpflegeschulen unterhalten; die Ausbildung für die mehr technischen Berufe der Krankenpflege (wie med. techn. Assistentin) erfolgt zumeist an außergenossenschaftlichen, kirchlichen oder staatlichen Instituten. In vielen Missionsländern gibt man sich von seiten der Regierungen mit der deutschen Ausbildung heute nicht mehr zufrieden, erkennt sie überhaupt nicht an oder verlangt eine Nachprüfung. Verschiedene Missionsgenossenschaften haben sich deswegen für die Krankenschwestern zu einer Ausbildung im Ausland oder im Missionsland selbst entschlossen.

„Auch bei den Krankenschwestern und Krankenpflegerinnen ist es mit der beruflichen Ausbildung im allerengsten Sinn nicht genug getan. Die Krankenschwestern müßten auch in alles eingeführt werden, was irgendwie mit ihrem Beruf zusammenhängt. Nicht selten wird die Schwester vor schwierige Fragen gestellt, vor Fragen, die eine Antwort von ihr heischen. Wir nennen nur die Fragen der Geburtenverhütung, der Schwangerschaftsunterbrechung, der Eugenik, der Rassenpflege, der Beschneidung, der Polygamie und der Spendung der Nottaufe“²². Wohl erhalten die Schwestern aller weiblichen missionierenden Gemeinschaften einen guten Unterricht zur Vorbereitung auf die Spendung der Nottaufe²³, aber die anderen eben genannten Probleme scheinen unberücksichtigt zu bleiben.

Für die *Erzieherberufe* sind die Genossenschaften mit Ausnahme der Kindergärtnerinnenausbildung ganz auf staatliche Einrichtungen angewiesen. Die entsprechenden Examen, die die Ausbildung zur Erzieherin in Deutschland abschließen, bedürfen in vielen Missionsländern einer Nachprüfung, um Anerkennung zu finden. Wegen der damit verbundenen Schwierigkeiten, aber auch wegen der oft ganz anderen Verhältnisse und Schulsysteme in vielen Missionsländern wird ein Teil der Missionsschwestern im Missionsland selbst auf die entsprechenden Erzieherberufe vorbereitet.

Der größte Teil der Missionslehrerinnen erteilt auch *Religionsunterricht*. Hierfür ist die „Missio canonica“ erforderlich, auf die sie in den Religionsstunden des Postulates und Noviziates vorbereitet werden, um dann vor einer bischöflichen Behörde die entsprechende Prüfung ablegen zu können. Bei den Missionsschwestern vom Herzen Jesu, Hilstrup, wird seit Januar 1963 zur Erlangung der „Missio canonica“ im zweiten Noviziatsjahr ein einjähriger Kursus mit drei Wochenstunden durchgeführt. Einen ähnlichen Kursus haben die Missionsdominkanerinnen von Schlehdorf eingerichtet. Volksschullehrerinnen können an der Pädagogischen Hochschule Religion studieren und Lehrerinnen für höhere Schulen an der Universität ein Theologiestudium absolvieren. All diese Möglichkeiten werden von den Missionsgenossenschaften wahrgenommen, aber noch nicht in genügendem Umfang genutzt.

²² TH. OHM, *Die ärztliche Fürsorge der kath. Missionen* (St. Ottilien 1935) 215

²³ Sr. BASILDIS LEIPPERT, *Die Frau als Spenderin der Taufe in den Missionen*: ZMR 1956, 26

Für den sich erst in jüngster Zeit den Missionsschwestern stärker erschließenden Aufgabenbereich des *direkten Apostolates* kennt man keine eigentliche einheitliche Ausbildung. Die im direkten Apostolat eingesetzten Schwestern wurden gewöhnlich an außer-genossenschaftlichen Instituten zu Fürsorgerinnen, Jugendleiterinnen, Seelsorgshelferinnen und Katechetinnen ausgebildet. Einen eigens auf die Mission abgestimmten Ausbildungsweg zur Katechetin und Seelsorgshelferin wird den Dienerinnen des Hl. Geistes in ihrem Mutterhaus durch das „Steyler Missionsseminar“ ermöglicht. Die Unterrichtsfächer sind: Heilige Schrift, Glaubenslehre, Sittenlehre, Katechetik, Liturgik, Apologetik, Kirchengeschichte, Missiologie. Dazu kommen allgemeinbildende Fächer: Deutsch, Englisch, Geographie, Gesang, Chorallehre, Instrumentalmusik sowie die für den Unterricht unentbehrlichen Fächer: Psychologie, Pädagogik, Didaktik und Methodik. Die Ausbildung schließt ab mit der Erlangung der „*Missio canonica*“.

3. Die spezifisch missionarische Ausbildung

Mit spezifisch missionarischer Ausbildung ist eine gewisse missionswissenschaftliche Schulung gemeint, die einmal den Schwestern ein systematisches Wissen um die Weltmission geben und zum anderen Geist und Spannweite der religiösen Ausbildung der Glaubensbotinnen auf die Weltmission ausrichten und missionarisch durchformen soll²⁴. Daß diese spezifisch missionarische Ausbildung zu der religiös-asketischen und fachlichen Ausbildung hinzukommen muß, wird von einem Teil der missionierenden Genossenschaften gar nicht oder nicht genügend gesehen, während andere die Notwendigkeit sehen und auf verschiedene Art und Weise den Missionsschwestern eine spezifisch missionarische Ausbildung zu vermitteln suchen.

a) Missionsunterricht — Wirklich systematischen, fortlaufenden, spezifisch missionarischen Unterricht kennen seit längerer Zeit nur die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing und die Dienerinnen des Hl. Geistes, Steyl.

Missionsbenediktinerinnen von Tutzing

In dieser Genossenschaft wird in der Kandidatur wöchentlich eine Stunde Missionsgeschichte der eigenen Kongregation gegeben, im Postulat wöchentlich eine Stunde allgemeine Missionsgeschichte und im Noviziat wöchentlich eine Stunde Missionskunde. Die Triennialprofessen erhalten ein halbes Jahr vor den ewigen Gelübden wöchentlich zwei Stunden Missionslehre. Für die Missionsgeschichte verwendet man einen von Sr. Sixta Kasbauer SSsP angefertigten Auszug aus Schmidlins Missionsgeschichte. Dieser ist inzwischen durch die Missionsgeschichte von

²⁴ Vgl. LOFFELD, a. a. O. 4690

Mulders (Regensburg 1960) ergänzt worden. In der Missionslehre arbeitet man nach Karl Müller, *Die Weltmission der Kirche* (Aschaffenburg 1960).

Dienerinnen des Hl. Geistes, Steyl

Im Postulat und Noviziat wird im Mutterhaus in Steyl wie auch in den Provinzhäusern Wimbern und Oberdisingen wöchentlich eine Stunde Missionsunterricht erteilt. Ferner können im Steyler Mutterhaus Schwestern aus allen Provinzen in den Studienjahren nach der Profeß zur Vorbereitung auf die Aussendung an einem missiologischen Kursus im sog. Missionsseminar teilnehmen, der sich auf Missionslehre, Missionsgeschichte und Missionskunde erstreckt. In der Missionslehre verwendet man Sixta Kasbaur's missiologisches Lehrbuch für Missionsschwestern: *Missionskenntnis — Missionsliebe — Missionstat* (Steyl 1956). Der Inhalt wird erklärt, zur freien Durcharbeitung aufgegeben, nach Art einer Arbeitsgemeinschaft besprochen und durch einschlägige Literatur ergänzt. Für die Missionsgeschichte dient als Unterrichtsgrundlage der bereits erwähnte Auszug aus Schmidlins Missionsgeschichte und für die allgemeine Missionskunde die wesentlichsten Kapitel des Buches von P. Anton Freitag: *Die neue Missionsära* (Kaldenkirchen 1953). Darin kommen auch Probleme wie Kolonialismus, Islam, Buddhismus, Kommunismus usw. zur Sprache.

Missionsdominikanerinnen von King Williams Town (Schlehdorf)

Im zweiten Noviziatsjahr gab es hier früher einen systematischen, spezifisch missionarischen Unterricht, bei dem besonderes Gewicht auf die Missionslehre gelegt wurde. Seit dieses zweite Noviziatsjahr auf die Vorbereitung zur „Missio canonica“ ausgerichtet ist und exegetischer, dogmatischer, liturgischer usw. Unterricht gegeben wird, ist der spezifisch missionarische Unterricht aufgegeben worden. Mit Beginn des neuen Kursus zur Vorbereitung auf die „Missio canonica“ im September 1963 wurde jedoch wieder wöchentlich eine Stunde Missionswissenschaft eingebaut.

Missionsschwestern von der Unbefleckten Empfängnis, Wilkinghege

Für das Noviziat ist hier wöchentlich eine Stunde Missionsunterricht vorgesehen. Erteilt wurde der Unterricht in den Jahren 1959 und 1960 von Dr. P. Bernward Willeke OFM. Anderweitige Verpflichtungen zwangen ihn nach 1960 zur Aufgabe dieses Unterrichtes. Da die Genossenschaft selbst nicht über eine fachlich genügend geschulte Schwester verfügt, wurde der Unterricht nicht mehr fortgesetzt. Doch hat eine Schwester das missionswissenschaftliche Studium aufgenommen, um später missionskundlichen Unterricht in ihrer Genossenschaft zu erteilen.

In allen übrigen missionierenden Frauengenossenschaften kennt man keinen fortlaufenden, spezifisch missionarischen Unterricht, da man der Meinung ist, daß in Missionsgenossenschaften der Noviziatsunterricht von selbst eine Ausrichtung auf die Mission erhalte und so genügend Missionskenntnisse vermittele. Wohl in der Erkenntnis, daß diese Art Aneignung von Missionskenntnissen nicht genüge, erteilt die Novizenmeisterin der Pallottinerinnen, Limburg (Lahn), seit kurzem einen fortlaufenden, systematischen Unterricht in Missionsgeschichte und Missionskunde. In absehbarer Zeit wird bei den Pallottinerinnen eine Schwester, die in Münster das missionswissenschaftliche Diplom erwarb und danach in die Mission gesandt wurde, um einen Einblick in die praktische Missionsarbeit zu gewinnen, den Unterricht in den spezifisch missionarischen Fächern übernehmen. — Seit Februar 1963 erteilt auch die Novizenmeisterin der Hiltruper Missionsschwestern wöchentlich eine Stunde spezifisch missionarischen Unterricht für die Schwestern des zweiten Noviziatsjahres. Der einjährige Kursus soll allgemeine Missionslehre und Missionsgeschichte und -kunde der Arbeitsgebiete der eigenen Kongregation umfassen.

Es ist zu beobachten, daß fast überall den Genossenschaften genügend vorgebildete Kräfte für den spezifisch missionarischen Unterricht fehlen. Nur den Dienerinnen des Hl. Geistes stehen mit Sr. Sixta Kasbauer im Mutterhaus in Steyl und mit Dr. Sr. Helenis Held im Generalat in Rom Schwestern zur Verfügung, die ein zweijähriges, missionswissenschaftliches Studium an der Universität Münster absolvierten und mit dem missionswissenschaftlichen Diplom abschlossen²⁵. Die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing und die Missionsschwestern von Hiltrup beabsichtigen, in Kürze eine Schwester für das Studium der Missionswissenschaft freizustellen.

Geradezu bedauerlich ist der *Mangel an geeigneten Handbüchern* für den spezifisch missionarischen Unterricht für Missionsschwestern. Hier gilt, was Prof. Ohm für die Missionare sagte, in noch stärkerem Maße: „Zu den Desideraten der Missionare gehören immer noch Handbücher für die einzelnen Missionsländer, die das Wichtigste über das Land, die Leute, die Kultur, die Geschichte, die Religionen, die Missionsgeschichte, die Missionseinrichtungen, die Missionsmethoden der betreffenden Länder enthalten und so den neuen Glaubensboten helfen sich zurechtzufinden“²⁶. Einzig für die Missionslehre gibt es für Missionsschwestern das oben angeführte Handbuch von Sr. Sixta Kasbauer, das sich aber bei den Missionsgenossenschaften nicht durchgesetzt zu haben scheint.

²⁵ 50 Jahre kath. Missionswissenschaft in Münster (Münster 1961) 64.

²⁶ Th. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962) 390.

b) die Atmosphäre in den Missionshäusern als missionarische Erzieherin — Daß Geist und Atmosphäre der Klöster die jungen Schwestern in starkem Maße formen, ist eine Selbstverständlichkeit, und man kann deshalb diese Formung als Erziehungsfaktor nicht hoch genug veranschlagen²⁷. Die Atmosphäre eines Klosters zu untersuchen dürfte aber wohl eine für einen Außenstehenden kaum lösbare Aufgabe darstellen. Das zwingt dazu, sich auf wenige äußere Faktoren zu beschränken, die bei Besuchen dieser Häuser und in Gesprächen mit den Schwestern in Erscheinung treten.

Das Mutterhaus einer Missionsgenossenschaft lebt praktisch von den Schwestern in der Mission²⁸. Briefberichte, Gegenstände aus den Missionen, Plakate über die Missionen, Aussendungsfeiern und Vorträge heimgekehrter Schwestern und Missionare schaffen ein Fluidum, das eine Gemeinschaft auf die Weltmission auszurichten und Missionsbegeisterung bei den jungen Schwestern zu wecken bzw. zu fördern vermag. Man darf wohl sagen, daß sich alle direkten Missionsgenossenschaften um diese missionarische Atmosphäre ihrer europäischen Häuser bemühen. Hier wirkt sich, befruchtend oder hemmend, die missionarische Haltung der einzelnen Ordensfrauen wie der ganzen Genossenschaft aus. Bei einer guten missionarischen Haltung kann sich eine Atmosphäre in einem Missionskloster entfalten, die eine gute Ergänzung zu einem systematischen, spezifisch missionarischen Unterricht bietet. Aber sie kann einen solchen Unterricht selbst nicht ersetzen, da sie zu wenig systematisches Wissen über die Mission vermittelt. Es kann ja immer nur ein kleiner Ausschnitt aus der großen Weltmission wiedergegeben werden. Zudem besteht gerade hier die Gefahr der Verzeichnung. Die Lust, etwas Neues und Interessantes zu erzählen, mangelnde Einsicht und vor allem ein enger Wirkungskreis der Vortragenden werden leicht zum Feind einer wahrheitsgetreuen und gütigen Darstellung. Die jungen Schwestern, zumal wenn sie keinerlei spezifisch missionarische Ausbildung erhalten haben, nehmen dies alles kritiklos auf. So werden manche Fehlhaltungen, vor allem gegenüber den Fragen der Anpassung, weitergegeben²⁹.

Diese missionarische Atmosphäre wie auch die systematische oder in den Noviziatsunterricht eingestreute, spezifisch missionarische Unterweisung fehlen den Missionsschwestern aus den Genossenschaften, in denen die Missionsarbeit nur einen sehr geringen Teil der Aufgaben darstellt und in denen man sich deshalb in der Vorbereitung der Schwestern ganz auf die heimatliche Tätigkeit konzentriert³⁰. Die Zahl der Missions-

²⁷ Vgl. E. STERN, *Jugendpsychologie* (Stuttgart 5 1951) 34 f.

²⁸ Z. MOORS, *Het worde licht: De Klosterling* 1953, 8

²⁹ Dies war deutlich zu sehen aus einer Reihe von Briefberichten aus den Missionen, die dem Verfasser zur Verfügung gestellt wurden.

³⁰ Vgl. J. BECKMANN, Um die missionarische Ausbildung der Missionsschwestern: NZM 1954, 47

schwwestern aus solchen Genossenschaften, denen praktisch jede spezifisch missionarische Ausbildung in der Heimat fehlt, ist verhältnismäßig hoch. Sie beträgt über 2000 in gut vierzig Genossenschaften und stellt damit fast ein Drittel der etwa 6330 deutschen Missionsschwwestern dar, die in Afrika, Asien, Ozeanien und Südamerika arbeiten ³¹.

c) missionarische Ausbildung im Missionsland — Mit der Aussendung ist die Ausbildung der Missionsschwwestern auch für diejenigen, deren Berufsausbildung bereits abgeschlossen ist, noch nicht vollendet; denn jede Missionsschwester erhält im Missionsland eine bestimmte Zeit, in der sie sprachlich, psychologisch und zum Teil auch fachlich in ihre Arbeit eingeführt wird. Diese vorbereitende Zeit richtet sich nach den Verhältnissen des Landes, aber auch nach der Tätigkeit der einzelnen Schwester. So nimmt z. B. eine Hebamme-Schwester in Neuguinea oder Flores sehr bald ihre Missionsarbeit auf, während eine Lehrerin in Argentinien oder eine Katechetin auf den Philippinen längere Vorbereitungszeit für ihren Einsatz braucht. In manchen Gebieten wie z. B. Indore (Indien) nehmen die Schwwestern auch an Kursen teil, die von den Missionsbischöfen gewünscht und durchgeführt werden.

Jede Genossenschaft verhält sich auch hier, wie die Erfahrungen und örtlichen Gegebenheiten es anraten und wie sie es für gut befinden. So kommen z. B. in der südwestafrikanischen Provinz der Hiltruper Missionsschwwestern alle Neumissionarinnen zunächst ins Provinzialmutterhaus und erlernen die Landessprache. Dann werden sie einer erfahrenen Missionsschwester zugeteilt. So gewinnen sie den ersten Kontakt mit ihrer späteren Arbeit und der eingeborenen Bevölkerung und erhalten Einblick in die besonderen Gegebenheiten und Anforderungen dieses Missionsgebietes sowie in ihre Aufgaben. Die Schwierigkeiten und Probleme werden in gemeinsamen Aussprachen erörtert und zu lösen versucht. Wenn es nötig erscheint, wird auch ein eigener Unterricht angesetzt.

Die Franziskanerinnen von Thuine senden dagegen ihre Jungmissionarinnen der japanischen Missionsprovinz zunächst für $1\frac{1}{2}$ —2 Jahre zur Sprachschule der Franziskaner in Tokyo, wo ihnen neben einer gründlichen sprachlichen Ausbildung auch Unterricht in japanischer Geschichte, in Kultur- und Kirchengeschichte erteilt wird. Danach erfolgt die Einführung in die praktische Missionsarbeit. Man darf hieraus wohl entnehmen, daß es sich bei dieser Einführungszeit, die neben der beruflichen Einführung in großem Maße der sprachlichen Ausbildung gewidmet ist und für viele Schwwestern die einzige spezifisch missionarische Ausbildung bedeutet, im allgemeinen nicht um einen systematischen Unterricht oder eine methodische Einführung handelt, sondern um ein Einarbeiten und Anlernen

³¹ Errechnet aus: *Statistik des Einsatzes deutscher Kräfte im kath. Apostolat außerhalb Deutschlands* (Aachen 1957) 16 ff. (Stichtag der Statistik war der 31. 12. 1955).

unter Anleitung von Altmissionarinnen. Dennoch kann man die Bedeutung dieser Einführungszeit in die Missionsarbeit nicht hoch genug einschätzen, wenn man zugleich auch bemängeln muß, daß offensichtlich diese Einführung in Dauer und Durchführung zu sehr von Zufälligkeiten abhängt, was gerade für die Erlernung der Sprache sehr nachteilig sein dürfte.

Zu erwähnen bleibt hier noch, daß in jüngster Zeit in den Missionsländern mehr und mehr Tagungen und Kurse für Missionsschwestern stattfinden, einmal zur Einführung bzw. weiteren Schulung der Schwestern und dann auch zum Erfahrungsaustausch und zur Koordinierung der Missionsarbeit, so z. B. im Dezember 1961 eine Tagung von 180 Schwestern und Laienbrüdern auf Ceylon³², 1962 eine Jahresversammlung der Novizenmeisterinnen in Japan³³ — dies war bereits die achte Tagung dieser Art! —, 1963 in Nigerien ein Landestreffen von Ordensschwestern zur Besprechung von Apostolatsmethoden³⁴ und auf Formosa eine katechetische Tagung mit P. Johannes Hofinger³⁵. Solche katechetischen Tagungen für Ordensschwestern hat P. Johannes Hofinger in Missionsländern schon häufiger gehalten³⁶.

III. Die Zusammenarbeit der Genossenschaften in Ausbildungsfragen

Daß die Genossenschaften in der Ausbildung ihres Nachwuchses in irgendeiner Weise zusammenarbeiten, dürfte man eigentlich als selbstverständlich voraussetzen. Doch muß man feststellen, daß es irgendwelche gemeinsamen Ausbildungszentren nicht gibt. Die Ausbildung liegt ganz in den Händen der einzelnen Genossenschaften und wird von diesen allein geregelt und durchgeführt.

1. Asmog

Eine gewisse Zusammenarbeit der missionierenden Genossenschaften ist durch die Arbeitsgemeinschaft der Superiorinnen missionierender Orden und Genossenschaften (kurz Asmog genannt) gegeben³⁷. Zu den

³² *Internationaler Fides-Dienst* vom 20. 1. 1962

³³ *Internationaler Fides-Dienst* vom 6. 10. 1962

³⁴ *Internationaler Fides-Dienst* vom 26. 1. 1963

³⁵ *Internationaler Fides-Dienst* vom 13. 2. 1963

³⁶ J. HOFINGER, Glaubensverkündigung rings um die Erde: KM 79, 1960, 83

³⁷ Die Asmog wurde am 1. 5. 1950 auf Veranlassung von H. H. Prälaten Solzbacher, dem Präsidenten des Werkes der Hl. Kindheit, ins Leben gerufen. In der Form, wie sie 1950 gegründet wurde, besteht sie heute nicht mehr. „Am 13. Sept. 1953 erfolgte im Anschluß an die Jahresversammlung der Vereinigung deutscher Ordensobern zu Würzburg die endgültige Beschlußfassung über Mitglieder und Vorstand des Katholischen Missionsrates und dessen Gründung. Am 22. Juni 1954 trat auf Wunsch von Rom die Vereinigung Höherer Oberinnen Deutschlands zu Würzburg ins Leben. Die missionierenden Orden und

Fragen, die auf den Asmog-Tagungen erörtert werden, gehören neben allgemeinen missionarischen Problemen auch die Fragen der Ausbildung des Nachwuchses, auch der spezifisch missionarischen Ausbildung. Das zeigen die Referate, die dort gehalten wurden, so etwa: Die Noviziats-erziehung im Hinblick auf die Mission — Die Forderungen der Missions-enzyklika „*Evangelii Praecones*“ bezüglich der missionarischen Ausbildung und der Anpassung an die heidnische Kulturwelt — Missionswissen-schaft und Hilfswissenschaften im Verhältnis zur missionarischen Praxis — Praktisches zu den Fragen der Ausbildung von Missionsschwestern — Ausbildung der Schwestern für die Mission in Missionsschule und Mis-sionskandidatur.

2. Übergenossenschaftliche Kurse

Missiologischer Kursus in Steyl — Auf Vorschlag der Asmog wurden dreiwöchige Kurse für Missionsschwestern geplant, die im Missionshaus zu Steyl gegeben und von allen Genossenschaften bes- chickt werden sollten. Den künftigen Missionsschwestern sollten darin grundlegende Kenntnisse über Missionslehre, Missionsgeschichte und Mis- sionskunde vermittelt werden, um sie für ihre Missionsaufgabe besser auszurüsten. Ferner sollten durch diese Schulungskurse die Novizen- meisterinnen befähigt werden, die Novizinnen an Hand eines missio- logischen Handbuches zu schulen, das die Asmog in Auftrag gab und das 1956 von Sr. Sixta Kasbauer herausgegeben wurde.

Ein solcher missiologischer Kursus, wie ihn die Asmog plante, wurde aber in Steyl nur einmal durchgeführt. Sr. Sixta Kasbauer schreibt dazu: „Der Kursus wurde in dieser größeren Form nicht wiederholt, vor allem aus dem Grunde, weil inzwischen meine damaligen Unterrichtsvorlagen in Druck erschienen unter dem Titel: *Missionskenntnis — Missionsliebe — Missionstat*. Dieses Buch ging in genügender Anzahl von Exemplaren an alle bedeutenderen Missionsgenossenschaften Deutschlands, eben zu dem Zwecke, daß dort die künftigen Missionsschwestern von solchen, die sich bereits in den Stoff eingearbeitet hatten, im Anschluß an das vorliegende Büchlein und sonstige Literatur unterrichtet würden“³⁸.

Missionskatechetische Kurse — Eine weitere übergenossenschaftliche Ausbildung kann man in den missionskatechetischen Kursen sehen, die

Genossenschaften sind sowohl Mitglieder des Kath. Missionsrates wie auch der V. H. O. D. In der V. H. O. D. besteht ein eigenes Referat für Missionen. Darum erübrigte sich nun die Asmog in ihrer früheren Form. Ihre Mitglieder treffen sich in den Jahresversammlungen des Missionsrates und der V. H. O. D., wo Gelegenheit zum Austausch über missionarische Fragen gegeben ist.“ (Nachtrag zu dem Referat: Die Asmog und ihre Aufgabe, V. H. O. D.-Tagung, o. J., unv.) Man betrachtet sich heute als eine Art Arbeitsgemeinschaft des Missionsrates (Protokoll der Asmog-Sitzung vom 20. 6. 1958).

³⁸ Sr. SIXTA KASBAUER, privater Brief vom 8. 8. 1960

Mgr. Dr. J. Decking veranstaltete. Dr. Decking griff dabei auf Versuche der Dominikanerinnen in Schwichteler bei Vechta (Oldenburg) aus dem Jahre 1941 zurück. 1948 konnte er vom Palmsonntag bis zum Weißen Sonntag den ersten missionskatechetischen Kursus in Schwichteler durchführen. Weitere Kurse fanden vom 28. 9.—28. 10. 1949³⁹ und vom 4.—12. 4. 1951 in Limburg (Lahn) statt⁴⁰, wo ein vierter Kursus für Herbst 1952 angekündigt wurde. Danach scheinen die missionskatechetischen Kurse aber nicht mehr durchgeführt worden zu sein.

Theologischer Fernkurs für Ordensschwwestern — Im vergangenen Jahr begann ein theologischer Fernkursus für Ordensschwwestern. Dieser Kursus dauert zwei Jahre. Monatlich werden den Schwwestern zwei Lehrbriefe zur Durcharbeit zugesandt. Drei Studienwochen dienen der gemeinsamen Erörterung, Aussprache und weiteren Vertiefung. Von den 68 Teilnehmerinnen sind 14 aus sechs von den hier erfaßten missionierenden Frauengenossenschaften.

Weitere Kurse und Tagungen — Auch an den Missionsstudienwochen, veranstaltet vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und vom Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster⁴¹, nahmen Ordensfrauen teil, wie auch an fast allen Missionstagungen oder -konferenzen Ordensfrauen beteiligt sind. Zumeist sind es Oberinnen, die ihre Genossenschaften auf diesen Veranstaltungen vertreten. Dienen solche Veranstaltungen auch nicht direkt der Ausbildung angehender Missionsschwwestern, so dürfte die spezifisch missionarische Ausbildung von solchen Veranstaltungen doch immer wieder neue Impulse erhalten.

IV. Kritische Anmerkungen

Aus allem bisher Gesagten ergibt sich etwa folgendes Bild der Ausbildung: Im Grunde nach den Maßstäben kontemplativer Orden, die in einer starken und für sie legitimen Weltabgekehrtheit die Blickrichtung ganz auf Gott hin nehmen, erziehen die Missionsgenossenschaften die jungen Schwwestern zu einem Leben der persönlichen Heiligung im Geist und nach den Gewohnheiten ihrer Gemeinschaft. Dabei mangelt es ihnen

³⁹ J. DECKING, Die missionskatechetische Bewegung in Deutschland: ZMR 1950, 71 f.

⁴⁰ J. DECKING, Dritter missionskatechetischer Kursus in Limburg: ZMR 1951, 228 f.

⁴¹ L. KILGER, *Christen und Antichristen*, Missionsstudienwoche Münster 1953 (Hiltrup 1954) 9; Ders., *Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission*, Missionsstudienwoche Würzburg 1956 (Münster 1957) 3; Ders., *Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — heute*, Missionsstudienwoche Bonn 1958 (Münster 1959) 5

aber an einem: an der *missionarischen Ausrichtung*. Gemeint ist damit ein Mangel an apostolischer Haltung und apostolischem Tun, an restlosem Engagement der gesamten Genossenschaft im Dienst der Weltkirche für das Heil der Welt. Dieser Mangel führt dazu, daß die Ordensfrau sich auf sich selbst und ihre eigene Gemeinschaft zurückzieht und gegenüber unserer Zeit und dem sie umgebenden Milieu eine starke Abwehrhaltung einnimmt⁴².

Diese Haltung prägt die *Ausbildung* des Ordensnachwuchses und ist deshalb der Angelpunkt aller Kritik. Konkret zeigt sich für die Ausbildung diese Haltung in folgenden Punkten:

1. in der Weltabgeschiedenheit der Noviziate und Ausbildungshäuser;
2. in der oft bloß summierenden und stark die spezifische Ordensspiritualität betonenden Frömmigkeit, der häufig eine genügende theologische Fundierung fehlt;
3. in der nicht genügenden Entfaltung der natürlichen Tugenden⁴³ und Anlagen sowie der Bildungsfähigkeit der jungen Schwestern. Insbesondere für die fachliche Ausbildung scheint dies zu wenig berücksichtigt zu werden;
4. in der mangelnden Ausrichtung der Ausbildung auf die Mission; in dem nicht genügenden Bemühen um Begründung und Durchdringung des Missionsauftrages und Missionswerkes der Kirche und der mangelnden Kenntnis der Missionsvölker — mit einem Wort: in dem Fehlen der *spezifisch* missionarischen Ausbildung;
5. in der fehlenden Zusammenarbeit: Es gibt keine gemeinsamen Ausbildungszentren irgendwelcher Art. Gegen eine solche Zusammenarbeit sträuben sich, wie eine Missionsschwester sagte, vor allem die Oberinnen, weil dadurch nach ihrer Meinung der spezifische Geist der Genossenschaft leide.

Doch wäre das Bild verzeichnet, würde man nicht die langsam sich abzeichnende Änderung in der Haltung der Frauengenossenschaften vermerken. Durch die Aufforderungen der Päpste⁴⁴, durch die in den Missionen auf sie zukommenden direkten Apostolatsaufgaben und durch den erschreckenden Nachwuchsmangel beginnen die Genossenschaften sich zu einer zeitgemäßerem, weltzugewandteren und missionarischeren Haltung durchzuringen. Das zeigt sich in Deutschland etwa in der Gründung der Asmog und der V.H.O.D.⁴⁵, in den Schulungskursen für Novizenmeisterinnen und in einer langsamen Hineinnahme eines spezifisch-missionarischen Unterrichtes in die Gesamtausbildung bei einzelnen Missionsgenossenschaften.

⁴² SUENENS, a. a. O. 24 f.

⁴³ ebd. 139

⁴⁴ Vgl. J. ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954).

⁴⁵ VHOD = Vereinigung der Höheren Oberinnen Deutschlands.

EIN MISSIONSRUNDSCHREIBEN DES JESUITENGENERALS LEDOCHOWSKI

von Andreas Villanyi

Mit Datum vom 15. August 1919 richtete der damalige Generaloberer der Gesellschaft Jesu Wladimir von Ledóchowski ein Rundschreiben¹ an den Oberen der Jesuitenmission Kiang-Nan². Es war zur weiteren Verbreitung schon gedruckt, als bekannt wurde, daß Papst Benedikt XV. seine Enzyklika *Maximum illud*³ beendet habe. Obgleich die Gedanken und Vorschläge des Generaloberen in der Gesellschaft bekannt waren⁴, ließ er die gedruckten Exemplare seines Rundschreibens nicht verbreiten — wie er es auch in anderen Fällen getan hatte, wenn er von der bevorstehenden Veröffentlichung eines päpstlichen Dokumentes ähnlichen Inhalts erfuhr; er gab den Verlautbarungen des Heiligen Stuhles nicht nur den Vorrang, sondern die Ausschließlichkeit⁵.

Das Schreiben des großen Jesuitengenerals gehört der Vergangenheit an. Aber die Geschichte hat die Ideen und Pläne P. Ledóchowski's be-

¹ *Lettre du Très Révérend Père Vladimir Ledóchowski Général de la Compagnie de Jésus au Supérieur Régulier de la Mission de Kiang-Nan Sur le recrutement et la formation du Clergé indigène* [imprimé comme manuscrit] (Rome 1919), 44 pp.

Der Brief ist in folgende Abschnitte eingeteilt:

1. Raison d'être du clergé indigène; son organisation dans les Missions de la Compagnie, anciennes et nouvelles (4—10)
2. Nécessité d'efforts nouveaux (10—16)
3. Accroissement numérique du clergé indigène (16—18)
4. Éducation du clergé indigène (18—26)
5. Clergé indigène séculier (27—29)
6. Recrutement indigène de la Compagnie (29—37)
7. Comment susciter des vocations religieuses? (37—40)
8. Comment former nos jeunes religieux indigènes? (40—43)

Verfasser dieses Artikels dankt der Generalkurie der Gesellschaft Jesu, daß sie ihm eines der letzten Exemplare dieses Schreibens überlassen und die Erlaubnis gegeben hat, es auszugsweise zu veröffentlichen.

² Die Jesuitenmission Kiang-Nan reicht bis auf die Zeit Matteo Riccis zurück. Im 17. Jh. zählte sie rd. 100 000 Gläubige. Nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu wurde die Mission von chinesischen Priestern ins 19. Jh. hineingerettet und 1840 erneut den Jesuiten anvertraut; cf. J. DE LA SERVIÈRE, *Histoire de la mission du Kiangnan*, 2 vols (Shanghai [1914]) Id., *La nouvelle Mission du Kiang-Nan, 1840—1922* (Shanghai 1925).

³ *Acta Apostolicae Sedis* 11 (1919) 440—455

⁴ v. *Acta Romana* (1916) 173 ss.

⁵ In dem Nachruf auf P. Ledóchowski († 13. 12. 1942) in den *Acta Romana*, vol. X, 479—486 heißt es: „In Patre Nostro alte omnio insidebat spiritus ille Romanus itemque Ignatianus, quo Summum Pontificem quasi ut Christum in terris degentem veneraretur . . .“

stätigt — ein Grund mehr, warum sie der Nachwelt nicht verloren gehen sollen⁶.

In der Einleitung weist der Verfasser auf den Anlaß seines Schreibens hin: „Schon seit langem verraten die Berichte unserer Missionsoberen und Missionare aus China, daß sie sich wegen der in ihrer Umgebung wachzunehmenden Entwicklungen Sorgen machen. Sie wünschen, unsere Werke möchten sich immer mehr den Forderungen der neuen Zeit anpassen“ (3).

Die Grundideen, nach denen sich die erwünschte Umgestaltung der Mission vollziehen soll, sind: die Heranbildung eines einheimischen Klerus und die Grundlegung einer rein chinesischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu (43).

1.

Die Bestrebungen sollen zunächst auf die Mehrung eines chinesischen Klerus hinzielen, „der einerseits an seiner Spitze eine einheimische Hierarchie hat, andererseits in sich die Wesenselemente seines eigenen Fortbestandes birgt“ (23 s). Sei dieses Ziel einmal richtig erkannt, so sei es eine Selbstverständlichkeit, daß die aus dem Missionsland stammenden Priester keine summarische Ausbildung erhalten und nicht von vornherein zu Subalternen erzogen würden; denn das würde bedeuten, daß man die Ziele der Kirche verkenne und den Überlieferungen der Gesellschaft Jesu zuwiderhandele (22). Es müsse sich im Gegenteil um die Schaffung eines wirklich gleichwertigen chinesischen Klerus handeln, um die Sicherung seiner vollendeten Ausbildung und seiner stufenweisen Beförderung zu verantwortlichen kirchlichen Ämtern, bis er eines Tages die Verwaltung vollrechtlicher Diözesen in eigene Hände nehmen könne (26).

Es verdient festgehalten zu werden, daß P. Ledóchowski jedes eigensüchtige Interesse fernlag. Er bezog in sein Programm auch die Förderung eines autochthonen Weltklerus ein: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch er unser aller Mitarbeit für sich in Anspruch nehmen kann . . . Das entspricht voll und ganz den Absichten des Heiligen Stuhles“ (27). Diesen Absichten werde allerdings auch dann gedient, wenn die Gesellschaft Jesu Söhne des Landes in größerer Zahl unter ihre Novizen aufnähme (30). Dadurch würde erst recht die Kirche das Aussehen einer Mission verlieren, die von außen komme und von außen unterhalten werden müsse (16).

2.

Daß der Jesuitenorden diese Grundwahrheit vor allen anderen erkannt hat, liegt nicht bloß in den bekannten Eigenschaften der Gesellschaft begründet, sondern auch darin, daß gerade die Ostasienmission der Jesuiten auf älteste, rühmliche Überlieferungen zurückblicken kann. Die Lehren und Erfahrungen der alten Jesuitenmission werden deshalb von P. Ledóchowski immer wieder herangezogen. Schon die ersten Jesuiten

⁶ Bezüge auf das Rundschreiben werden durch Seitenzahl in Klammern gekennzeichnet.

in China sind so kühne Wege gegangen, daß sie heute noch als modern angesehen werden⁷. Dazu zählt vor allem die frühe Erkenntnis, daß ein intensives, methodisches Studium Chinas eines der trefflichsten Mittel darstelle, um die Bekehrung der Chinesen zu erzielen. P. Ledóchowski beruft sich ausdrücklich auf ein diesbezügliches Schreiben des ersten Gefährten und Nachfolgers Matteo Ricci's, des P. Longobardi⁸. Er hätte auf ein noch früheres Zeugnis zurückgreifen können. Hat sich doch schon 1594 die Generalkongregation der Gesellschaft Jesu dafür eingesetzt, daß die Missionare nicht nur die Sprache ihres Bestimmungslandes beherrschen, sondern mit dem gesamten Geistesschatz des betreffenden Volkes vertraut sein sollten⁹.

Parallel zu dieser kulturellen Durchdringung ging das Bestreben, Söhne des Landes zum Priestertum zu führen, wenn sie sich dessen würdig zeigten. Das Rundschreiben zitiert einen Brief aus Macao, in dem zu lesen steht: „Wir bilden so viele Priester wie möglich aus dem Lande heran“ (7). Der gleiche Geist beseelte die neuerstandene Gesellschaft Jesu im 19. Jahrhundert: Die ersten Jesuitenmissionare, die 1843 nach China kamen, errichteten schon sieben Monate nach ihrer Ankunft ein Diözesan-Priesterseminar, das Gegenstand der Bewunderung aller wurde, die es besuchten — eines jener Werke, die das Lob der höchsten kirchlichen Autorität fanden¹⁰. Eine solche Anerkennung hat ihr besonderes Gewicht, da nicht alle Pläne, die auf das gleiche Ziel hingerichtet waren, die Gutheißung der zuständigen Behörden fanden, wie z. B. die Gründung eines Chinesischen Kollegs in Rom selbst (6). Jedenfalls kann P. Ledóchowski für die Gesellschaft Jesu in Anspruch nehmen, daß ihre Missionare bei aller Vorsicht doch grundsätzlich die Eignung der Chinesen für das Priesteramt behauptet haben (21). Die Entwicklung hat ihnen voll und ganz recht gegeben (35).

Das erwies sich vor allem während der zahlreichen Verfolgungen, denen die Chinamission ausgesetzt war. Nicht nur die ausländischen Glaubensboten, sondern auch die Mitglieder der Gesellschaft Jesu aus dem Lande haben — wie die chinesischen Katholiken überhaupt — die harten Prüfungen glänzend bestanden. Schließlich und endlich haben die von dem

⁷ Vgl. H. DUMOULIN, The Easternization of Christianity: *The Japan Missionary Bulletin* 13 (1959) Nr. 1

⁸ Vom 23. 11. 1610 an P. Claudius Acquaviva — cf. *Opere storiche del P. Matteo Ricci SJ*, II (Macerata 1913) 491

⁹ Der Beschluß wurde von den Missionaren der Gesellschaft Jesu überall in die Tat umgesetzt. Der Begründer der syrischen Mission z. B. bezeichnete es als sein Programm: ‚Nil praeter Christum crucifixum et linguam arabicam!‘ — Wie der Ordensgeneral P. Roöthaan zu der kulturellen Durchdringung stand, habe ich in meiner Artikelserie über die Jesuitenmission in Algerien aufgewiesen, vgl. NZM 18 (1962) 196—206, 289—304; 19 (1963) 29—42

¹⁰ L. bezieht sich hier auf ein Schreiben von BENEDIKT XV. an den Rektor des Päpstl. Seminars in Kandy, cf. AAS 10 (1918) 135

letzten Jesuitenbischof, Mgr. von L a i m b e c k h o v e n, geweihten Priester die Mission und die chinesische Christenheit Jahrzehnte hindurch geleitet, bis die neue Missionsära des 19. Jahrhunderts wieder frische Kräfte aus Europa nach China führte.

3.

Diese Erfahrung blieb nicht ungenützt. Sie schärfte den Blick für neue Gefahren, aber auch für günstige Gelegenheiten. Jedenfalls glaubte P. Ledóchowski auf Grund der während des ersten Weltkrieges sich ergebenden Lage behaupten zu können, sie sei für einen neuen missionarischen Vorstoß besonders günstig; in den kritischen Jahren hätten „die Diener der Kirche an Kredit und Ansehen gewonnen“ (12). Da sie überall auf ihrem Posten geblieben seien und sich nicht in den Streit der Parteien gemischt hätten, spielten sie für die hart geprüfte Bevölkerung die Rolle der Vorsehung. „Selbst die höchste Autorität im Lande nimmt unsere Bischöfe wohlwollend auf; sie träte gern mit dem Vatikan in diplomatische Beziehungen“ (12)¹¹. All dies war ein Ergebnis der Hingabe und der christlichen Caritas.

Daraus zieht P. Ledóchowski die Folgerung, der Förderung des einheimischen Klerus müsse stärkere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Er habe nämlich alle Chance, in ernstzunehmende Proportionen zu wachsen, da er von Geburt an Sprache, Charakter und Bräuche der Bevölkerung teile; er sei es, von dem die Chinesen sagen würden: *os ex ossibus nostris*.

Nur auf diese Weise — folgert der Verfasser — könne der jahrhundertealte Traum der ersten Jesuitenmissionare verwirklicht werden: *die Bekehrung Chinas durch die Chinesen* (43). Deshalb fordert er, daß der chinesische Klerus in voller Gleichberechtigung mit dem europäischen ausgebildet und behandelt werde. Die Gesellschaft Jesu habe „stets die Gewohnheit verworfen, . . . die einheimischen Priester in der niederen Stellung eines Klerus zweiter Ordnung zu halten“ (22). Er beruft sich auf die klassischen Worte von Mgr. Adrien L a n g u i l l a t, die dieser an den damaligen Jesuitengeneral P. B e c k x schrieb: „Wir sind in China, um die Kirche einzupflanzen, die Kirche in ihrer vollen Gestalt. Kirche in ihrer Vollgestalt aber bedeutet nach meiner Meinung . . . vor allem: einheimischer Klerus mit einheimischem Episkopat an der Spitze und mit der Möglichkeit, die Elemente seiner Existenz und Beständigkeit im eigenen Lande zu finden, statt in die Zwangslage versetzt zu sein, Anleihen im Ausland zu machen“ (23). Ähnlich soll sich ein anderer Jesuitenbischof, Mgr. Charles L a v i g n e von Kottayam, geäußert haben, der

¹¹ Hier sei an das erinnert, was der chinesische Benediktiner Dom Lou in seinen *Souvenirs et pensées* über die Bemühungen Chinas um diplomatische Beziehungen mit Rom zu erzählen weiß; vgl. *Konfuzianer und Christ* (Luzern 1947) 178 f. oder *Ricordi e pensieri* (Morcelliana 1947) 106

später — trotz Widerspruch seiner Untergebenen — von seinem Amt zurücktrat, als der Heilige Stuhl die Diözese auf eigene Füße stellte (1897).

Welches Gewicht und welche starke Aussagekraft solche Äußerungen und Taten haben, wird erst recht deutlich, wenn man sich der — auch von Bischöfen erhobenen! — Proteste erinnert, die gegen die Weihe der ersten sechs chinesischen Bischöfe 1926 laut wurden¹².

4.

Wenn P. Ledóchowski die Schaffung eines chinesischen Klerus als *oeuvre des oeuvres* bezeichnet (16), so tut er es nicht bloß wegen des damals allgemeinen Mangels an Priestern und Missionaren infolge des ersten Weltkrieges, sondern aus einem viel gewichtigeren Grunde. Er ruft seine Ordensbrüder zur Gewissenserforschung vor Gott auf, ob sie die von der Propaganda Fide anvisierten Ziele allen augenscheinlichen Erfolgen zum Trotz auch wirklich erreicht haben, und kommt zu dem Schluß, daß es einer noch regeren Tätigkeit bedürfe. Dann weist er, zum Ausgangspunkt seines Briefes zurückkehrend, mit starkem Nachdruck darauf hin, daß sich zu den bereits angeführten gewichtigen Gründen in der Stunde, da er seinen Brief abfasse, ganz besondere Umstände gesellen, die als Zeichen am Horizont der Zukunft gewertet werden müssen. Es ist vor allem dieser Teil des Schreibens, der unsere ganze Aufmerksamkeit verdient; er wirkt heute, in der Retrospektive, geradezu sensationell.

P. Ledóchowski führt in Hinsicht auf die zu erwartende künftige Entwicklung in China — und in Ostasien überhaupt — folgendes aus: Seiner Ansicht nach sei einer der Aspekte, die bei den Entwicklungstendenzen des gesamten Fernen Ostens am meisten frappierten, die Tatsache, daß sich dort für einen jeden, der Augen habe, Bestrebungen und Forderungen geltend machten, die, obgleich sehr alten Ursprungs, bisher wenig klar zu erkennen gewesen seien (13). Die Jesuiten waren, wie ihr Generaloberer feststellt, die ersten, die sich für diese herrschenden Ideen und Richtungen interessiert haben (14); auf Grund ihrer Berichte sei als sicher anzunehmen, daß auch Katholiken asiatischer Rasse sich die instinktiven Forderungen nach Emanzipation zu eigen machen würden, da sie im Fieber der Autonomie gleichfalls von einer Neuordnung der Dinge träumten. Die christlichen Gemeinden, die ihre Kinderschuhe ausgezogen hätten, sehnten sich nach dem Augenblick, wo sie frei von der Vormundschaft würden, die bisher nötig gewesen sei und die sie deshalb als Übergang ertragen hätten. Jetzt aber wünschten sie größeren Einfluß für das chinesische Element, nicht zuletzt auch in der Regelung der kirchlichen Angelegenheiten.

„Diese Aufwärtsbewegung wird sich nicht aufhalten lassen. Ihre Kraft verkennen, würde einen verhängnisvollen Irrtum bedeuten; ein Versuch,

¹² Dazu s. J. BECKMANN in NZM 14 (1958) 81

sie zu zerbrechen oder zu unterbrechen, wäre ein unnützes, gefährliches und eigentlich auch ein ungerechtes Unternehmen. Denn, abgesehen von übertriebenen und unzeitgemäßen Forderungen, müssen wir hier eine natürliche Neigung der einheimischen Christenheit anerkennen, die nichts anderes will, als aus sich und für sich zu leben und sich auf eigenen Wegen zu entwickeln. Warum sollte sie dazu nicht berechtigt sein, solange diese Wege sie nicht vom Mittelpunkt der Einheit und Liebe wegführen?

Dieser Lage gegenüber erscheint unsere Pflicht klar gegeben. Nüchternheit und Eifer geben uns den gleichen Rat: Wir müssen diese Forderungen jetzt schon unterstützen . . .¹³. Wir täten unrecht, wollten wir auf den Tag warten, wo sie uns gewaltsam, und vielleicht in einem unerwünschten Ausmaß, abgezwungen würden. Unsererseits bedarf es freiwilliger Zugeständnisse und kluger Initiativen“ (14 s).

Da die Xenophobie in China sehr alt (14) und die Nation empfindlich und argwöhnisch sei, da sie ferner angeborene Abneigungen besitze (33), so stehe zweifellos fest, daß die Gesellschaft Jesu viel mehr Einfluß auf die intellektuellen und patriotischen Kreise ausüben würde, wenn sie ihnen eine größere Anzahl von Männern vorstellen könnte, die der chinesischen Rasse entstammten. Gleichzeitig würde auch der Katholizismus selbst in den Augen der Chinesen in einem viel sympathischeren Lichte und in seiner wahren Gestalt erscheinen. So würden die Chinesen durch Tatsachen begreifen, daß die Kirche wirklich universal ist. Sie würden ja ihre Brüder in allen Funktionen sehen, jene der Kirchenleitung miteinbegriffen. Der Gleichheit im Orden selbst werde dadurch gedient, daß beschlossen wurde, die theologischen Studien sollten in der (Heimat-)Provinz gemacht werden. „Dieser Entschluß ist geeignet, das Blickfeld unserer chinesischen Mitbrüder zu erweitern . . . und in ihnen einen völlig katholischen Geist zu wecken, eine unwandelbare Treue zum Stuhle Petri“ (32—42). Auf diese Weise würde der Gefahr einer separatistischen Bewegung (!) vorgebeugt werden (15)¹⁴.

5.

Mit aller Nüchternheit weist der General auf die Möglichkeit hin, daß es wieder zu Verfolgungen kommt. So wie sich die Ausschreitungen des 18. Jahrhunderts im 19. wiederholt hätten, könnten die fremden Missionare auch in Zukunft an ihrem Apostolat gehindert werden, sei es durch offene Verfolgung, sei es durch nationalistische Eifersucht (24). Schon immer sei es vorgekommen, „daß einheimische Priester gegenüber

¹³ Wie anders nehmen sich diese Gedanken aus neben Bemerkungen wie der, daß man neben der Kirche immer ein Konsulat haben müsse, das „Kreuz und Trikolore“ beschütze, oder jene, wonach die weltliche (europäische!) Macht Priester und Gläubige vor der Apostasie zu bewahren habe; vgl. W. BÜHLMANN in NZM 13 (1957) 3 und A. VILLANYI, ebd. 14 (1958) 297—303

¹⁴ Der Originaltext spricht von einem „péril d'un mouvement séparatiste“.

den Missionaren Gefühle der Rivalität oder des Mißtrauens hegen“ (25). „Beten wir und geben wir auf uns selbst acht, damit Gott unsere Missionen vor solchem Unglück bewahre“ (26). Die Einstellung dem Landesklerus gegenüber soll von Demut und Liebe bestimmt sein.

Mit seiner bekannten Loyalität unterstreicht P. Ledóchowski immer wieder, die Regelung dieser dornenvollen und komplexen Angelegenheit falle in den Zuständigkeitsbereich der Heiligen Kongregation und der Bischöfe. Die eigene Aufgabe aber bestehe darin, die Initiativen des obersten Hirten zu erleichtern und zu unterstützen und ihm hingebungs-volle Mitarbeit zu schenken (25).

Das ganze Schreiben ist klar vom Primat des Spirituellen beherrscht. Dies gilt in gleichem Maße, ob es sich um einheimische Berufe, um die Ausbildung chinesischer Mitbrüder oder um die Anpassung der Missionare an ihre Wahlheimat handelt (37—42). Immer wieder wird Bezug auf die Regel des heiligen Ignatius genommen und auf das bleibende Beispiel der Ordensgenerale der Vergangenheit. Dadurch wird zugleich einer allzu furchtsamen und allzu menschlichen Vernünftigkeit vorgebeugt. „Dank sei Gott“ — so klingt der Brief aus — „sind Nachlässigkeit und Kälte in unseren Reihen nicht zu fürchten“ (43). „Im Herrn werden die Unseren die stille Hartnäckigkeit finden, die schließlich immer den Sieg davonträgt“ (44).

ISLAM UND CHRISTENTUM NACH HERMANN SCHELL

von Josef Hasenfuß

In unseren Tagen, wo durch ein hochentwickeltes Verkehrs- und Nachrichtenwesen, durch politische und kulturelle Weltorganisationen die Kontinente zusammenrücken, vollzieht sich auch als ein Geschehen von hoher Tragweite die Begegnung der Religionen. Die Weltreligionen haben über Jahrtausende hin das Leben und Zusammenleben der Völker ihres Bereiches in einer gewissen Selbständigkeit bestimmt und entwickelt; so mochte es in früheren Jahrhunderten entschuldbar erscheinen, wenn ein christlicher Europäer Religionen Asiens und Afrikas geringe Beachtung schenkte und von deren Eigenart und Bedeutung nur sehr oberflächliche, ja sogar vollkommen verkehrte und verzerrte Vorstellungen hatte. Nun, am Ende der Kolonialzeit, da uns die asiatischen und afrikanischen Völker als unabhängige Partner gegenübertreten und politische Ereignisse dort unser eigenes Leben unmittelbar und tiefgreifend betreffen, ist die Begegnung und Auseinandersetzung mit den religiösen Ideen jener Völker für uns unumgänglich: Trifft doch Glaube auf Glaube, Überzeugung auf Überzeugung, Existenz auf Existenz. Die missionarischen Anstrengungen der anderen Religionen stehen heute hinter denen des Christentum nicht zurück, ja, erheben ihm gegenüber den Anspruch, höchste Wahrheiten und Werte für das menschliche Leben und Zusammenleben vermitteln zu können.

Besonders aktuell ist in dieser Beziehung das Verhältnis von Christentum und Islam geworden, da der Islam als Glaubensbewegung zwar nicht mehr das Schwert führt, aber sein Eroberungswille weiterhin mächtig in ihm lebt. Der Islam tritt nicht nur in Afrika heute als wichtigste weltanschauliche religiöse Macht mit dem Christentum in Konkurrenz; selbst im Herzen des Abendlandes wird so zielstrebig und erfolgreich für den Glauben an Allah Mission getrieben, daß man sich ernstlich fragt: Gibt es einen Archetypus Islam, und welches sind die seelischen und geistigen Voraussetzungen dieser Glaubensgemeinschaft? Der Ausbreitungswille mit weltweitem Gelingen wie auch die Tatsache, daß der Islam mit 440 Millionen Gläubigen gegenüber 950 Millionen Christen die zweitgrößte Glaubensmacht der Erde ist, veranlaßt heute einsichtige Religions- und Missionswissenschaftler, tiefer in die Religionsgeschichte, die Philosophie und Mystik, die Kultur und Kunst der Völker des Orients einzudringen. So wandte der verdiente Missionswissenschaftler Thomas Ohm, nachdem er in seinem Buch: *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*¹ freimütig die Einwendungen der Asiaten gegenüber dem Christentum abendländischer Prägung dargelegt hatte, sich der ent-

¹ (München 1961), vorher: *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (München 1948).

² *Mohammedaner und Katholiken* (München 1961).

scheidenden Front gegenüber dem Islam zu² und beleuchtete die Geschichte der Beziehungen zwischen Katholizismus und Islam in Vergangenheit und Gegenwart unter den Aspekten: Was fordert die menschliche Achtung und Bereitschaft zur Kommunikation einerseits und welches ist andererseits die rechte christliche Haltung und die richtige Missionsmethode gegenüber dem Islam?

Nach der Herausgabe seiner Islam-Schrift hatte Ohm mich gebeten, für die ZMR einen Aufsatz über Islam und Christentum nach H. Schell zu schreiben, eine Bitte, die sein Nachfolger (Verfasser der Geschichte der russischen Islam-Mission³) erneuerte. Beide gingen dabei von der, nach allem, was man neuestens von Schell weiß, wohlbegründeten Voraussetzung aus, daß bereits bei ihm, der ja auf vielen Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft neue Wege gewiesen hat, auch ein wesentlich neuer Geist in der Auffassung des Verhältnisses von Christentum und Islam sich finden müsse. Ist es doch nach Ohm so: „Was die Christen im Zusammenleben, Zusammentun mit den Moslems und in ihren Bemühungen um diese brauchen, sind nicht oder weniger neue Stationen, Kirchen, Klöster, Schulen, Krankenhäuser, nicht neue Forschungen, Studien, Bücher, nicht neue Techniken und Methoden, nicht einmal neue Ideen . . ., sondern ist ein neuer Geist.“ Ohm selbst beschreibt, wie dieses Verhältnis früher war, wie es jetzt ist und wie es sein könnte. Man dachte früher in einer Weise über die Muslime, die alles eher als christlich war: „Vom 7.—20. Jahrhundert haben die meisten Katholiken im Islam den Feind und Gegner . . . gesehen und an Kampf und ‚Kreuzzüge‘ gegen die Moslems gedacht. Das alles war psychologisch keine gute Voraussetzung für einen echten christlichen Wettbewerb und eine wirklich christliche Begegnung mit den Moslems. Es wurde höchste Zeit, den Moslems anders als in der Vergangenheit zu begegnen“⁴. Inzwischen hat sich vieles geändert. Von neuem Geist beseelt, suchen katholische und evangelische Christen, Gruppen, Vereinigungen durch Gespräche, Konferenzen, Publikationen in neuer Weise in Berührung mit den Muslimen zu kommen und das gegenseitige Verständnis zu vertiefen, wie andererseits bei Mohammedanern Bestrebungen hervortreten, mit den Christen, vor allem mit Rom, bei der Bekämpfung des Kommunismus und Materialismus zusammenzuwirken unter Besinnung auf das dem Christentum und Islam gemeinsame Gedanken- und Lebensgut. Bei allem Festhalten am absoluten christlichen Glaubens- und Lebensgut sollen die Christen nichts mehr wissen wollen von falschen Deutungen islamitischer Lehren, von der Diskriminierung Mohammeds als eines schlaun Betrügers und anerkennen, daß der Islam vom Heiligen Geist stammendes Lehrgut hat, daß die Mohammedaner beten, barmherzig sind, Glaubens- und Seelen-eifer zeigen. Daraus zieht Ohm die Schlußfolgerung, daß für die christliche Islam-Mission wichtig und wesentlich ein neuer Geist ist — nicht

³ J. GLAZIK, *Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche* (Münster 1959).

⁴ *Mohammedaner und Katholiken*, 24.

der Geist der Feindschaft und Antipathie, sondern der Geist der Freundschaft, der Brüderlichkeit, der Sympathie, des Verständnisses, der heilige Geist der Apage.

Wie Ohm, der ja einige Zeit in Würzburg lebte und lehrte, richtig voraussetzte, ist es gerade bei Schell so, daß er durch seine Theologie diesen neuen Geist im Verhältnis der Christen gegenüber dem Islam forderte und den Weg zu einer solchen Auffassung bahnte, wenn er freilich dabei auch die größten Schwierigkeiten zu überwinden hatte. Das zeigt sich bei näherem Eingehen auf Schells diesbezügliches noch nicht veröffentlichtes Schrifttum über das Verhältnis von Islam und Christentum.

Schell selbst hat keine eigene Schrift über den Islam geschrieben und auch in seinem großen Aufsatz über „Die kulturgeschichtliche Bedeutung der großen Weltreligionen“⁵ den Islam eigenartigerweise, wie man es doch eigentlich erwarten sollte, nicht behandelt. Warum das wohl? In dem genannten Aufsatz wird das Christentum den übrigen heidnischen Weltreligionen Asiens gegenübergestellt und der Islam ausgelassen, wohl weil er für Schell dem biblischen Offenbarungsbereich zuzählte. Das zeigt sich in seinem anderen Aufsatz über „Die Kämpfe des Christentums“⁶ bestätigt, wo er feststellt, daß das Christentum in seinem „Riesenkampf um die Palme des Ideals und des Lebens drei große Konfessionen aus sich geboren hat: den Arianismus, das byzantinische Kirchentum, den Protestantismus“. Hier kommt der Islam bei Schell zum erstenmal zur Darstellung in seiner Bedeutung für die Entwicklung des byzantinischen Christentums. Der Islam wird dort nach seiner Auffassung von Gott, Mensch und religiösem Heilsgut mit dem (östlichen) Christentum verglichen und folgendermaßen geschildert: „Im Islam ist die Weltreligion des absoluten Herrscherwillens und der reinen Gesetzesmacht, damit zugleich die Weltreligion der semitischen Rasse . . . auf den Plan getreten. Der Islam nahm den Gottesbegriff der biblischen Offenbarung wenigstens materiell in sich auf und suchte das Ideal der Offenbarungsreligion mit den Mitteln und Formen der zweiten Religionsstufe, der Gesetzesreligion, durchzuführen. Das Allgemeingültige und unbedingt Maßgebende ist das Göttliche: das was seinen Herrscherwillen durchsetzen kann: das Allmächtige. Jede innere Begründung des Gesetzes oder des Willens erscheint als eine Beeinträchtigung seiner absoluten Majestät . . . Die folgerichtige Auslegung dieses Grundgedankens ist die Gewaltherrschaft der Gläubigen über die Ungläubigen, sowie die doppelte Prädestination, die keinen anderen Grund hat als den absoluten Majestätswillen Gottes, der über alle Rechenschaft schlechthin erhaben ist . . . Vor dem Unendlichen und Ewigen ist alles Weltliche wertlos und rechtlos. Es hat nur Bedeutung

⁵ Schells *kleinere Schriften*, hrsg. von Karl Hennemann (Paderborn 1908) 492—516.

⁶ ebd., 334—343.

als Material und Gelegenheit, aber keinen inneren sachlichen Wert. Die Welt ist der nichtige Gegensatz Gottes und dadurch die Offenbarung seiner alleinigen Herrlichkeit: schrankenlose Willensmacht und Persönlichkeit des Weltherrschers, absolute Vorherbestimmung, Vergeltung und Weltgericht sind darum die Zentralideen im Islam. So triumphiert im Islam der Kultus der schrankenlosen Persönlichkeit und der heteronomen Gesetzesherrschaft“ (338 f.).

In der Entwicklung des orientalisch-byzantinischen Kirchentums zeigt sich nun nach Schell eine gewisse Ähnlichkeit und Verbundenheit mit dem theokratischen Religionsideal des Islam. Danach hat der Islam beim Zusammenstoß mit dem Christentum im Orient namentlich seit dem 7. Jahrhundert in Form der Konkurrenz gewisse Ausstrahlungen auf christliche Kreise ausgeübt, in der Ausbildung des byzantinischen Kirchentums vor allem: „Das byzantinische Christentum der anatolischen oder orthodoxen Kirche ist das Gegenbild und die Gegenwirkung der im Islam maßgebenden Ideale; aber nicht feindselig gegen das Christentum verwertet, sondern auf das Christentum selber angewendet. Dem byzantinischen Geiste geht das Christentum ganz und gar in Kirchlichkeit auf . . . Die christliche Religion ist einfach . . . als objektiv festgestellte und verpflichtende Heilsordnung gefaßt, die als Gottes Werk und Gesetz in der Kirche vorliegt und vom einzelnen wie von den kirchlichen Ständen, den christlichen Völkern und den geschichtlichen Kulturperioden gar nichts anderes erwartet als gläubige Hinnahme und genaue Erfüllung. Die Persönlichkeit . . . ist das verpflichtete Wesen, das die Orthodoxie anzunehmen, die Mysterien zu empfangen und den heiligen Ordnungen sich einzufügen hat . . . Die Welt . . . ist nur . . . Gelegenheit für das, was die übernatürliche Gesetzgebung fordert und tut“ (339 f.).

Ist hier der Islam in seinem sowohl negativen als auch positiven Einfluß auf die Ausbildung besonders des orientalischen Christentums dargestellt, so hat Schell in steigendem Maße die Bedeutung des Islam gewürdigt in seinen (zum Teil noch ungedruckten bzw. noch nicht gesammelten) Vorträgen und Vorlesungen, wo der Islam systematisch behandelt oder wenigstens gestreift wird.

In seinen Vorlesungen über *Das katholische Christentum*⁷ wird gegenüber den herkömmlichen Darstellungen des Islam in der damaligen katholischen und evangelischen theologischen Literatur als unwahr zurückgewiesen, daß sich der Islam auf Grund der von ihm legitimierten niederen sinnlichen Triebe durchgesetzt habe; ausdrücklich wird bemerkt: „Es ist unwahr, daß der Islam sich nur durch Sinnlichkeit und Wollust verbreitet habe. Der Islam ist wesentlich eine rationale und sittliche Religion, die alles ablehnt, was die Hoheit des einen Gottes irgendwie gefährdet. Es lag vielmehr im Interesse des Islam, tolerant zu sein, da die Gläubigen alle steuerfrei waren, während er doch auch Tributpflichtige

⁷ Sommer-Semester 1899, unter dem 11. 7. (nachgeschrieben von Dr. Paulus).

brauchte, die finanziell gehörig schwitzen mußten. Es lag also in seinem Interesse, nicht mit Feuer und Schwert zu missionieren, sondern tolerant zu sein.“ Schell erkennt auch an, daß nicht nur das Christentum allein, sondern auch der Islam die Idee der Universalität vertritt, wenn auch seine hohen religiösen Ideen und Werte hinter denen des Christentums zurückbleiben: „Es ist unwahr, daß das Christentum allein die Idee der Universalität und der Räte darstellt.“

In den *Vorlesungen über Kirche und Glaube*⁸ wird hinzugefügt: „Der Islam nahm die Idee der Propaganda aus der biblischen Offenbarungsreligion. Da indes die jüdische Auffassung der Gottesherrschaft bei seiner Stiftung übermäßig beteiligt war, so überwog auch beim Islam die nationale Idee bei dieser Propaganda. Diese zielt auf die Herstellung einer Welttheokratie mittels der Oberherrschaft des bevorzugten Volkes. Die Propaganda des Islam ist daher zwar grundsätzlich, aber sie ist eine Propaganda der Unterwerfung der Ungläubigen unter die Gläubigen und damit indirekt auf die Anwendung von äußeren Mitteln und auf Massenbekehrung angewiesen. Personale Bekehrungen, wie sie das Christentum will, stellen die inneren Mittel der Überzeugung in den Vordergrund. Beim Islam war auch die geistliche und weltliche Erhebung der arabischen Nation zur Kultur und Macht ein maßgebender Zweck der ganzen Religionsstiftung.“

In den *Vorlesungen über vergleichende Religionswissenschaft*⁹ heißt es über den Islam: „Das, was der Islam als ihm eigentümlich ausgestaltet: ‚Gott ist das Gesetz und das Gesetz ist Gott‘, ist auch der Ausdruck der jüdischen Theologie (Moses ist der Kant des jüdischen Volkes vor aller Philosophie, weil er Erfüllung des Gesetzes um des Gesetzes selbst willen gebot).“ In dem uns schon bekannten Sinn wird dann hier über das Verhältnis von Islam und Christentum hinzugefügt: „Bei den Zusammenstößen des Islam und des Christentums . . . blieb es nicht aus, daß der Islam in Form des Gesetzes oder der Wettbewerbung auch christliche Gedankenkreise durchsetzte und im Christentum seinen eigentümlichen modifizierten Ausdruck fand. Es geschah dies in Form des byzantinischen oder orientalischen Christentums, welches von Konstantinopel ausging: es hat mit dem Islam, seinem großen Gegner, gemein: . . . nur Gottes Gesetz und Offenbarung gilt. Die Kirche ist alles, es ist die Religion des Kirchentums. Die heilige orthodoxe Kirche läßt ihren Gliedern nichts zu tun und zu wirken übrig, sie weiß sich fertig, als von oben gekommenes Gottesreich . . . Das Individuum hat bloß zu empfangen und zu vollziehen.“

Mehr als durch seine Vorlesungen hat Schell in der Öffentlichkeit Anstoß gegeben durch einen Vortrag über Islam und Kultur im Verein katholischer Männer 1889, wobei er objektiv die positiven religiösen und

⁸ Sommer-Semester 1891 (nachgeschrieben von V. Hußlein).

⁹ Winter-Semester 1899/1900 (nachgeschrieben von Dr. Paulus).

kulturellen Ideen und Werte des Islams und seine Anziehungskraft auf Menschen und Völker aufzeigte und ihn mit dem Christentum verglich, dessen Licht- und Kraftquellen in ihrer unvergleichbaren Universalität und Tiefe trotzdem vollauf zur Geltung kamen. Das brachte Schell einen bösen Angriff im *Bamberger Pastoralblatt*¹⁰. Hier zeigt sich auf interessante Weise, wie verzerrt und unwahr der Islam damals auf katholischer Seite gesehen wurde. Gleichzeitig tritt das Verdienst Schells zutage, dessen unerschrockener Kampf gegen die rückständige Theologie der damaligen Zeit ihm zwar Indizierung und Herzkrankheit mit baldigem Ende brachte, andererseits aber doch auch wesentlich zu einem völligen Umschwung in der theologischen Literatur bis heute beitrug. Es ist interessant, hier Schells Ausführungen über den Islam eingehender zu bringen, wie sie uns nach Zeitungsnachrichten¹¹ und nach seinen eigenen Berichten darüber¹² sowie in noch ungedruckten Vorlesungen, Notizen und Briefen vorliegen.

Den weitvorausschauenden Blick für die gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben der Kirche und Theologie zeigt Schell in seinen einleitenden, vor 75 Jahren gesprochenen Sätzen, wonach die „Eröffnung des Innern von Afrika, die sich nun [1889!] vollzieht, uns eines der interessantesten Themen zur Besprechung nahelegt, die Schöpfung Mohammeds, den Islam“. Schell gesteht: „Mein Standpunkt ist folgender: Das Christentum ist so unverkennbar göttlich, so unvergleichlich erhaben über das Beste, was Religion und Philosophie an Gedanken, Idealen und Persönlichkeiten außerhalb des Offenbarungskreises hervorgebracht haben, daß man die übrigen Religionen nicht schwarz in schwarz zu malen braucht, um dem Christentum seinen göttlichen Vorzug zu sichern. Ich gestehe, daß ich nicht das Schlechte, Lächerliche und Schwache an den außerchristlichen Religionen aufsuche und wirkungsvoll zusammenstelle . . ., sondern sie möglichst günstig betrachte, alles sammle und würdige, was sie für Vernunft und Sittlichkeit, für Diesseits und Jenseits bieten . . . Dann sind Leser und Zuhörer nicht der Gefahr ausgesetzt, später zu bemerken, daß ihr Apologet sich seine Aufgabe etwas gar zu sehr erleichtert habe, als er die Rivalen und Gegner des Christentums vorführte. Damit glaube ich der Kirche besser zu dienen, als durch pamphletartige Verlästerung und leidenschaftliche Entstellung der Personen und Lehren“¹³. Nach Schell ist die Kulturkraft des Islam zunächst aus seinem inneren Charakter zu verstehen, indem er nicht in dem Maße wie das Christentum die Kräfte für die religiöse Arbeit in Anspruch nimmt. So ist die religiöse Wissenschaft und Poesie im Islam lange nicht von der Bedeutung wie in der christlichen Religion. Die Kultur des Islam ist mehr weltlicher als reli-

¹⁰ 32 (1889) Nr. 17, S. 65 ff.

¹¹ *Fränkisches Volksblatt* (Würzburg 1889), Beilage Nr. 37.

¹² *Augsburger Postzeitung* vom 27. und 31. 8. 1889, Beilage Nr. 46 u. 47.

¹³ a. a. O., Beilage Nr. 47.

giöser Art. Er pflegt das innere Gebet und die innere Enthaltbarkeit nicht in dem Maße. Er sammelte und weckte eine hochbegabte Nation zu nationaler Machtentfaltung und zu einer Kultur, die einen ebenso raschen als glänzenden Aufschwung nahm. Die innere Bekehrung der Seelen, auf die das Christentum Wert legt, lag ihm wenig am Herzen. Je weniger aber diese innere Bekehrung gefordert wurde, desto leichter vollzog sich der Abfall zum Islam, zumal die sich zu ihm Bekehrenden aus der Klasse der Unterworfenen in die finanziell wie politisch bevorzugte Klasse der herrschenden Partei emporstiegen. Dazu kommt als weiterer Grund der raschen und starken Kulturentfaltung des Islam, daß er ein Ländergebiet voll überreichen materiellen und geistigen Kulturbesitzes und hochentwickelter Völker in sich aufnehmen konnte, den griechisch geschulten Orient und vor allem die Perser, während dem Christentum die Kultur-aufgabe auf den Trümmerhaufen der Völkerwanderung gestellt war, in den verhältnismäßig armen Ländern des mittleren und nördlichen Europa, bei noch ungebildeten Völkern, wozu noch die jahrhundertelangen Rückschläge infolge der Normannen- und Ungarnkämpfe kamen. Der Islam zeigt schließlich eine sehr enge Verbindung von Geistlichem und Weltlichem in seiner Kultur. Freilich ist diese auch wieder zu äußerlich und zu eng, um zu einem segensreichen Wettkampf und Ausgleich beider Richtungen zu führen wie in der Christenheit, deren Kulturgeschichte so viele Katastrophen, aber auch die Nötigung und die Kraft zu ihrer Überwindung brachte. Der Islam, der nicht soviel Kraft für das Geistliche in Anspruch nimmt, ließ daher eine stärkere Beteiligung an der weltlichen Kulturarbeit und eine raschere Entwicklung der weltlichen Kultur zu. Allein die glänzende Kultur des Islam erschöpfte sich auch eher, während das gemäßigttere Tempo und das innerlich gespannte Wesen des katholischen Christentums und seiner Kulturgeschichte im Mittelalter und in der Neuzeit zugleich die größere Dauer und stete Wiedererneuerung seiner Kultur verbürgte.

Nach Schell machen die inneren Eigenschaften den Islam heute noch und wieder zum bedeutendsten Konkurrenten der christlichen Religion und Kultur, so daß die Menschen und Völker, die ihm einmal zufallen, im allgemeinen für das Christentum verloren sind. Die außerordentliche Werbekraft des Islam liegt gerade in seinen inneren Eigenschaften. Alle Kräfte des menschlichen seelisch-geistigen Lebens finden in ihm Befriedigung. Nüchternen und verstandesbetonten Menschen entspricht die Einfachheit der mohammedanischen Lehre, die der gläubigen Annahme wenig Schwierigkeiten entgegengesetzt. Im Bereich des freien Willens, auf dem Gebiet der Sittlichkeit verfährt der Islam durchaus vernunftgemäß. Das Gewissen und das Gemeinwohl finden in ihm hinreichende Pflege. Auch die schwache Seite des Menschen weiß er zu schonen. Im Punkte der Keuschheit und der inneren Zucht war der Islam stets genügsam und bescheiden. Ausgiebige Nahrung bietet er der frommen Phantasie. Mit einfachen Vernunftlehren sind wohl die höheren Stände, nicht aber die

Massen zufrieden; dies hat der Islam meisterhaft verstanden. Der Koran ist an Legendenstoff zur biblischen Geschichte überreich, von den frommen Geschichten ganz zu schweigen, für welche der offizielle Islam nicht ebenso einsteht. In keiner Religion haben Aberglaube und Freidenkerei, Schwärmerei und weltlicher Lebensgenuß so nahe bei einander Platz. Nirgends ist ihnen allen die Erwerbung des Heimatrechtes in einer Religion so leicht gemacht wie im Islam. Sogar der Heiligenkult und die Wallfahrten zu ihren Gräbern haben in ihm eine beherrschende Macht gewonnen. Der Islam versteht es, dem religiösen Bedürfnis ohne besondere Schwierigkeiten für den inneren Menschen entgegenzukommen. Er bietet der frommen Phantasie eine Menge von Legenden dar, die die religiöse Neugierde befriedigen, die Gebildeten aber nicht belästigen, und zwar deshalb nicht, weil sie sie nicht ernst zu nehmen brauchen. In äußerlichen religiösen Übungen ist der Islam streng. Der Erfolg und die Stärke des Islam beruhen in seiner Beschränkung auf jenes Maß der Offenbarungswahrheiten, welches dem natürlichen Menschen entspricht: seinem Verstand, der Aufklärung über Grund und Ziel der tatsächlichen Welt verlangt, und dem sittlichen Ideal der Menschennatur, die Recht-schaffenheit und Humanität, Hochherzigkeit und Fortschritt trotz aller Schwäche des Fleisches fordert und achtet um des privaten, sozialen und politischen Wohles willen. Jedenfalls versteht es der Islam, allem gerecht zu werden, was edel ist im Menschen, und dem religiösen Bedürfnis des Menschen in jeder Beziehung zu entsprechen.

Die Einfachheit und Glaubwürdigkeit seiner Glaubenslehren, die frommen Legenden, die vernunftgemäße Sittenlehre, die Pflege des Gewissens, die Sorge für das Gemeinwohl sind Vorzüge des Islam, die die edlen sittlich-religiösen Anlagen des Menschen ansprechen und nicht bloß das Volk, sondern auch die Gebildeten anzuziehen vermögen. Freilich, wo eine Erhebung über die Grenzen des natürlichen Menschen erforderlich wäre, bleibt der Islam stehen: So vor dem Glauben an die Geheimnisse der Dreieinigkeit, der Menschwerdung und Anschauung Gottes als über-natürlichem Endziel. Das innere Leben und die Selbstüberwindung erfordern mehr sittliche Anstrengung als der natürliche Mensch trotz allen sonstigen Edelmuten aufzubringen geneigt ist. Daher ist der Islam hier nachsichtig; allein äußere Übungen, Gebet, Fasten, Almosen und Werke der Nächstenliebe macht er zur strengen Pflicht. Er faßt das religiöse Bedürfnis der Menschen viel tiefer als unser landläufiger Nationalismus, der von Fasten und Gebet nicht viel, geschweige soviel als der Islam wissen will. In der Forderung und Betätigung äußerer Übungen scheint der Islam stark und erfolgreicher als das Christentum, das dem natürlichen Menschen durch die Forderungen des Übernatürlichen seine religiöse Aufgabe viel schwieriger macht, indem es Neugeburt des inneren Menschen, Erhebung auf dem Gebiet übernatürlicher Wahrheiten und Gesinnungen verlangt, die auch von der edelsten Naturanlage als Opfer der Selbstverleugnung schwer empfunden werden. Aber gerade diese

Schwierigkeiten, die den langsameren Erfolg des Christentums bedingen, sind auch seine göttlichen Wahrheits- und Hoheitszeichen, da seine Wahrheit und Heiligkeit unendlich erhaben über alles rein Natürlich-Menschliche ist. Es ist daher keine Verdunklung des Christentums, wenn vom Islam wie von den anderen Religionen gesagt werden muß, daß sie dem natürlichen Menschen weniger Schwierigkeiten bereiten und insofern in gewissem Betracht erfolgreicher erscheinen können.

Im Hinblick auf all das werden dann von Schell entsprechende Folgerungen für die beginnende „Eröffnung des Innern von Afrika“ gezogen und auf die Notwendigkeit der Anspannung und Betätigung aller Geisteskräfte in dem für das Christentum bevorstehenden Wettkampf mit dem Islam hingewiesen. Denn Schell will, wie er selbst gesteht, mit diesen Ausführungen „keineswegs die in katholischen Kreisen genugsam vorhandene Bequemlichkeit fördern, welche jedes energische Eingreifen behufs Umgestaltung der öffentlichen Verhältnisse scheut und sich gerne mit Klagen über die satanische Bosheit der Gegner begnügt. Ich wollte vielmehr zeigen, welch' großer Kraftentfaltung eine Religion wie der Islam fähig gewesen, welcher Anspannung aller Kräfte es daher bedürfe, damit die Kinder des Lichtes den Kindern dieser Welt auf den verschiedenen Gebieten zuvorkommen — nicht bloß im Dulden und Klagen. Ich wollte den großen Einwand gegen das Christentum untersuchen und dadurch entkräften: ‚Warum hat der Islam so schnell eine wirklich überreiche und glänzende Kultur hervorgebracht, während das Christentum hierin langsamer wirkte?‘ Mein Kritiker nennt dies zwar Faselei; allein damit ist die weltgeschichtliche Tatsache der arabischen Kultur des Mittelalters ebensowenig aus der Welt geschafft, wie die christliche Kultur des Mittelalters“¹⁴.

Der hier in Frage kommende, freilich sich wohlweislich in der Anonymität haltende Schell-Kritiker hat im *Bamberger Pastoralblatt* einen schlimmen Angriff gegen die genannten Ausführungen Schells über den Islam gestartet, der beispielhaft zeigt, welch einseitige und abwegige Anschauungen damals von christlichen Theologen über den Islam vertreten werden konnten. Er beginnt seine Kritik mit Zitaten aus Schells Ausführungen über die Anziehungskraft des Islam auf die verschiedenen menschlichen Geisteskräfte und schreibt dazu: „Wir trauten unseren Augen kaum, als wir obiges lasen . . . Denn es gleicht weit mehr einer Apologie für als gegen den Islam. Die wenigen Tadelsworte, welche der Vortragende hie und da einflocht, sind teils so rücksichtsvoll zart gegen den Islam, teils stehen sie mit dem vorangehenden Panegyrikus desselben in so eklatantem Widerspruch, daß sie von ihm förmlich totgeschlagen sind.“ Der Kritiker macht sich freilich selbst den Einwand: „Man wird vielleicht sagen: Der Herr Professor sei als Gelehrter gewohnt, in allem objektiv zu verfahren, demgemäß auch am Gegner, hier

¹⁴ a. a. O., Beilage Nr. 46.

am Islam, das Gute zu schätzen und anzuerkennen. Der oberste Grundsatz aller Wissenschaft sei ja, daß sie, ohne dem Freunde zu schmeicheln, und ohne den Feind zu verunglimpfen, den Mittelweg der objektiven Wahrheit wandelt.“ Das bringt aber den Kritiker ganz aus dem Harnisch in seiner Erwiderung: „Ganz wahr, hoch lebe die Objektivität und Wahrheit! Aber, was Herr Professor vorgetragen, ist weder wahr noch objektiv . . . Was sagt die objektive Wahrheit? Der Islam ist ein Gemisch von Christen-, Juden- und Heidentum, ein Konglomerat von willkürlichen Behauptungen, die ohne System aneinandergereiht und überdies größtenteils unwahr sind. ‚Ein Körnchen Wahrheit in einem Haufen von Irrtümern‘ nennt ihn Causette . . . So hat z. B. der Islam von Christen- und Judentum die Lehre von dem Einen Gott hinübergenommen, die Lehre vom Dreifaltigen ließ er aber beiseite. Wie den beiden, ist ihm Gott keineswegs der Schöpfer der Welt; die Frage, woher die Welt, kümmert ihn nicht. Ist aber die Welt nicht durch Gott, sondern aus sich, . . . wohlan dann erkennt neben dem Einen Gott der Islam noch ein zweites Urwesen, einen zweiten Gott und damit hat die Logik des Islam als monotheistisches System ein großes Loch bekommen . . . Weiter: Obwohl die Welt nicht von Gott geschaffen . . ., so herrscht doch Gott nach der Lehre des Islam über die Welt mit der absoluten Gewalt und mit einem wahren Despotismus . . . Der Despotismus der göttlichen Weltregierung gestaltet sich bei dem Islam zu jenem unveränderlichen Fatum, vor dessen Macht alles, unvernünftige wie vernünftige Wesen, sich beugen müssen, dessen blinder Willkür alles, Verstand und freier Wille zum Opfer geschlachtet werden müssen . . . ‚Nicht bloß das Volk, auch die Gebildeten werden durch die Menge von frommen Islamlegenden befriedigt‘, so peroriert der Professor, als ob er wirklich nichts wüßte von dem krassen Aberglauben des Mohammedanismus, den alle Welt kennt.“ Der Kritiker wendet sich nun Schells Darstellung der islamitischen Sittenlehre zu, die vernunftgemäß sei, und sagt: „Meint damit der Herr Professor vielleicht die Scheu vor der Arbeit, die bekannte türkische Indolenz . . .? Oder sind die Harems, die Huris, deren unendliche Vermehrung in der seligen Ewigkeit erwartet wird, eine Probe der vernunftgemäßen Sittenlehre Mohammeds? . . . Gehört vielleicht die notorische Roheit und brutale Gewalt des Islam zu diesem Edelsinn? Sind vielleicht die Brandruinen und das vergossene Blut, von mohammedanischem Fanatismus herrührend, die Überreste dieses alles Edle befördernden Religionssystems? Oder sind die moslemitischen Kanaillen von Sklavenjägern . . . die Musterexemplare mohammedanischen Edelsinnes? Und, da der Herr Professor von der raschen und glänzenden Kultur des Islam faselt, meint er denn damit etwa die Bibliotheken, welche die Kalifenhorden niedergebrannt haben, oder die Wüsteneien, in welche sich früher blühende Gefilde unter der arbeitsscheuen Hand der Moslems verwandelt haben?“.

In einfältiger Weise wird nun von dem Kritiker einem Schell die äußerst rückständige Darstellung des Islam von Caussette (Über die Vernünftigkeit des Glaubens) als nachahmenswertes Beispiel vor Augen gestellt: „Die Geschichte des Islam“, sagt der bereits zitierte Caussette, von dem der deutsche Herr Professor Apologetik lernen könnte, „ist schmachvoll, ein verabscheuungswürdiges Gemisch von Grausamkeit und Ausschweifung, mit Blut und Schmutz geschrieben. Die Geschichte des Islam kann nicht geschrieben werden, ohne die Moral zu verhöhnen. Taten des Vandalismus, Amru, der die Bibliothek von Alexandrien verbrannte, ist der Typus der Vorliebe seiner Rasse für geistige Bildung; denn der flüchtige Ruhm der arabischen Wissenschaft im Mittelalter hat mehr dem Glanze des Kalifats als der Theologie des Korans gedient.“

Auf Schells Feststellung der relativen Vernünftigkeit und der Anziehungskraft des Islam für religiöse Bedürfnisse erwidert der Kritiker: „Hält vielleicht Herr Professor Feuer und Schwert oder das in neuester Zeit dafür in Mode gekommene Blut und Eisen, Zuckerbrot und Hundspeitsche für die überzeugendsten Mittel zur Annahme einer Religion? Ferner: was versteht er denn unter ‚religiösem Bedürfnis‘, das er durch den Islam so glänzend befriedigt findet? Vielleicht die gesteigerte Sinnenlust, die der Islam für’s Diesseits und noch mehr für’s Jenseits in Aussicht stellt? Meint er vielleicht, den Himmel voller Huris, die Schlaraffen-Üppigkeit des mohammedanischen Paradieses und die Verheißung Mohammeds, ‚wer im Kampfe für den Koran falle, dessen Wunden würden am Tage des Gerichtes glänzen wie Leuchtkäfer und riechen wie Moschus‘ . . .?“ Voll Befriedigung nun darüber, Schell vollkommen *ad absurdum* geführt zu haben, wie er meint, schließt der Kritiker: „Wir glauben hinreichend gezeigt zu haben, wie weit Herr Professor von der objektiven Wahrheit entfernt ist . . . Solche Art der Behandlung apologetischer Stoffe ist keineswegs vereinzelt, fordert daher einen eindringlichen Warnungsruf . . . ‚Es fehlt‘, so klagt auch der Apologetiker Caussette, ‚nicht an den Leuten, die ihre Bewunderung freigiebigst dem Gründer der Hegira schenken, während er doch nicht einmal die Ehre verdient, direkt widerlegt zu werden.‘ Die neuestens beliebt gewordene ‚vergleichende Religionswissenschaft‘ steht ungefähr auf demselben rücksichtsmeierischen angeblich objektiven Standpunkt . . . Auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, des Darwinismus, auf dem Gebiete der Geschichte, der kirchlichen Urtradition haben wir schon manches erlebt, und unser ‚Pastoralblatt‘ läßt sich nicht die Ehre nehmen, unaufhörlich davor gewarnt . . . zu haben. Auf dem heiklen Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft aber stehen uns noch schlimmere Dinge bevor. In dem konfessionslosen Staat, vor dem alle Religionen für gleichgütig gelten und neben den katholischen Tempeln gleichberechtigt die Kultusstätten der sämtlichen Sekten und der Juden stehen . . ., da muß, wie es scheint, auch eine paritätische Religionswissenschaft etabliert werden, welche . . . es dann den aufgeklärten Herren des 19. und 20. Jahrhunderts überläßt,

sich zu einer derselben zu bekennen oder auch aus allem das Schönste, Edelste . . . zu einem moschusduftenden Blumenstrauß zu vereinigen.“

Über die Rückständigkeit dieser Einstellung brauchen wir keine Worte zu verlieren. Schell¹⁵ wendet sich scharf, aber doch sachlich und vornehm gegen diesen seinen anonymen Gegner, der eigentlich eine noch viel schärfere Zurückweisung verdiente: „Ich möchte an den strengen Kritiker die Frage richten, welche neue Kultur nicht durch Blut und Eisen begründet worden ist? Ist die hellenistische und römische Kultur vielleicht Professorengefasel, weil ihr Feuer und Schwert voranging? Führte nicht Karl der Große die Sachsenkriege, um die christliche Kultur des Mittelalters zu ermöglichen?“ Schell beschwert sich dann über die Verdrehung seiner Worte, als ob er gesagt habe, daß nicht nur das Volk, sondern auch die Gebildeten durch fromme Islamlegenden befriedigt werden: „Weder der Text des Auszugs, noch der Wortlaut des Vortrags, noch der Zusammenhang enthält diesen Satz, noch seinen Gedanken . . . Was ist dies nach der Moral des Christentums, sogar nach der des Islam? Gehört dies vielleicht zu dem christlichen Edelsinn des frommen Zionswächters?“ Schell wendet sich weiter gegen die Behauptungen der Kritik, der Islam glaube nicht an eine göttliche Welterschöpfung und fragt: „Wovon handelt denn der Koran? In lehrhaften und paränetischen Ausführungen prägt er den Glauben an Gott als den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde und aller ihrer Bewohner, aller Geister und Wesen ein, er lehrt das Sechstageswerk, die Eigenschaften Gottes, insbesondere seine Barmherzigkeit und Vorsehung, die geschlechtslose Geistigkeit der Engel, das Weltgericht und die Auferstehung, das himmlische Paradies und die Hölle. Weiß denn der hochgelehrte Kritiker, der so selbstbewußt über Professoren und Apologetik schulmeister, wirklich nicht, daß die Schöpfung eine Grundlehre des Islam ist? — So sei er denn auf die Suren 6, 10, 13—17, 21, 24, 25, 30—32, 35, 37, 39, 43, 46, 50, 55, 57, 67 des Koran verwiesen. Die Wundergeschichte mit dem Mond, welche der Kritiker für einen Glaubensartikel des Islam zu halten scheint, wird wohl niemanden mit Glaubenskämpfen belästigt haben. Ist denn der Aberglaube und die Entartung das Charakteristikum einer Religion? Wo findet sich der Aberglaube nicht? Sind denn die naturgeschichtlichen Fabeln, welche sich bei Aristoteles und Albert dem Großen finden, maßgebend für ihr System und ihre Bedeutung? Hätte der Islam das christliche Mittelalter zu der Kraftentfaltung auf allen Gebieten, zur Entwicklung der Scholastik wie der Kreuzzüge gezwungen, wenn er nur ein Gemisch von Albernheiten gewesen wäre? Die Religionen dürfen ohnedies nicht nach einer Entwicklungsform oder einer Entwicklungsperiode beurteilt werden, am wenigsten die Religionen menschlichen Ursprungs, welche eben deshalb dem Gesetz alles Menschlichen, der Veränderung und Verderbnis unterliegen. Wenn eine, so hat die Urform am meisten

¹⁵ a. a. O., Beilage Nr. 47.

das Recht, für maßgebend erachtet zu werden, insbesondere die hl. Bücher. Der Koran leidet nun noch nicht am Gebrechen des Fatalismus. Die Orthodoxie des Islam ist erst nach heftigen theologischen und philosophischen Kämpfen dieser Korruption erlegen, hat sich dadurch als menschlich verraten, und durch diese Korruption wesentlichen Anteil an der späteren Erstarrung und Verödung des Kulturlebens. Wollte man die Religionen vor allem nach ihren Auswüchsen, Äußerlichkeiten und Sonderbarkeiten schildern, so würde die vergleichende Religionswissenschaft allerdings zu einer Skandalchronik des Menschengeschlechtes . . . Man dürfte sich jedoch dann auch nicht beklagen und verwahren, wenn die Geschichte des Christentums und der Kirche nach dieser Methode dargestellt wird.“

Die Kritik des Schell-Gegners im Bamberger Pastoralblatt ist eine erschütternde Illustration zum Kapitel in Ohms Schrift *Mohammedaner und Katholiken*: „Wie das Verhältnis der Christen zum Islam war.“ Die Darstellung Schells aber ist beispielhaft für das Kapitel: „Wie es ist und wie es sein könnte.“ Zugleich ist Schells Theologie auch ein Beitrag — das ist sein bleibendes Verdienst — zum Umschwung in der Einstellung auf katholischer und christlicher Seite überhaupt gegenüber dem Islam und den übrigen Weltreligionen. Jedenfalls erfreuen sich gegenwärtig die Beziehungen zwischen Christen und Mohammedanern zunehmend eines gegenseitigen vertieften Interesses, ja sie entwickelten sich zu einer praktischen Zusammenarbeit, insbesondere in der gemeinsamen Abwehr des Atheismus und haben über die Kreise der geistigen Führung auf beiden Seiten hinaus in weiteren Schichten beider Religionen verständnisvolles Echo gefunden. Das wird im *Osservatore Romano* vom 13. 12. 62 durch den Kapuziner P. Metodio da Nembro im Rahmen einer Besprechung des neuerschienenen Standardwerkes eines der führenden katholischen Islamkenner¹⁶ eindrucksvoll gezeigt. Gasbarri will eine Brücke schlagen zwischen den beiden großen Religionen zum besseren wechselseitigen Verständnis und zum effektiven gemeinsamen Gespräch in der heutigen Bedrohung der religiösen Welt durch den Materialismus und Atheismus. Der Verfasser unterstreicht seinen Wunsch zum wachsenden wechselseitigen Kennenlernen und zur gemeinsamen Begegnung besonders angesichts der Tatsache, daß der Islam wie das Christentum den Primat des Geistigen heute innerhalb einer materialistischen Zeit vertritt. Die *Osservatore*-Besprechung nennt das Buch in seiner befreienden Haltung gegenüber dem Islam „mutig, ja revolutionär“; es unternehme das kühne Wagnis, aus dem Klima der Polemik und einseitiger, ungeschichtlicher Sicht der Ereignisse gewachsene Vorurteile und Anti-Mentalitäten abzubauen und mit aller Dynamik für eine neue Offenheit den Weg zu bahnen. In diesem Zusammenhang wird das

¹⁶ CARLO GASBARRI, *Islam und Christentum* — Grundzüge einer Geschichte der geistig-menschlichen Beziehungen zwischen den beiden Welten.

Wort von P. Claudel zitiert: „Ihr könnt diesen riesigen Teil der Menschheit nicht übersehen: Auch für die Mohammedaner ist Christus gestorben.“ Jedenfalls hätte auch Schell verdient, hier genannt und zitiert zu werden, — er, dessen Unternehmen, den positiven Ideen und Werten des Islam im Gegensatz zur ganzen damaligen christlichen Theologie gerecht zu werden, schon vor 75 Jahren sicher nicht weniger „mutig und revolutionär“ war. Sicher war eine solche Haltung damals viel gefährlicher, wie sich im Falle Schell zeigte.

BERICHTE

EINE NEUE REIHE MISSIONSWISSENSCHAFTLICHER STUDIEN

Das kürzlich errichtete Missionstheologische Institut der Gesellschaft des Göttlichen Wortes ist mit seiner ersten Veröffentlichung* in Erscheinung getreten. Im Titel der Reihe ist von einem *Missionswissenschaftlichen* Institut die Rede: *Studia Instituti Missiologici*. In seinem Vorwort spricht der Generalsuperior der SVD, P. Dr. JOHANNES SCHÜTTE, — vielleicht um dem ehrwürdigen Namen des Missionswissenschaftlichen Instituts in Münster keine Konkurrenz machen zu wollen — von einem *missionstheologischen* Institut. Das bedeutet eine gewisse Nuancierung, wenn man will, eine Einschränkung; denn er begründet dies mit den Worten: „Missionswissenschaft ist nicht eigentlich so sehr Missionsgeschichte als Theologie.“

Diese Gegenüberstellung klingt ein wenig merkwürdig; ist doch Missionswissenschaft die wissenschaftliche Besinnung auf die Ausbreitung der Kirche. Dazu sollen verschiedene Wissenschaften herangezogen werden: zuerst selbstverständlich die theologischen Disziplinen, sowohl die spekulativ-systematischen wie auch die kirchen- und missionshistorischen, das Missionsrecht und die Methodik. Aber auch sonstige Wissenschaften kommen in Frage, wie Kulturelle Anthropologie (Völkerkunde), Soziographie, Psychologie, vergleichende Religionswissenschaft, Linguistik; sie und noch manche andere Disziplinen dienen der Missionswissenschaft als Hilfswissenschaften. Daraus erklärt sich teilweise, warum sich die Missionswissenschaft als selbständige Disziplin nur so schwer durchzusetzen vermag: Sie ist von vielen Hilfswissenschaften abhängig, deren direkter Nutzen stärker in die Augen springt, während die eigentliche Missionswissenschaft mehr im Hintergrund steht und sich als systematisierende Wissenschaft nur indirekt begründen läßt oder als solche ans Tageslicht tritt.

Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes hat also ein *missionstheologisches* Institut errichtet. Diese Tatsache erhält aus dem Grunde eine besondere Wichtigkeit, weil „der vorliegende erste Band für das Institut in gewissem Sinn als programmatisch genannt werden kann“ (VII). Die Veröffentlichung „offenbart etwas von der Fülle und Vielseitigkeit der Probleme, mit denen sich das missionstheologische Institut befassen wird“ (VII). Es sind Probleme der Missions-

* *Missionsstudien*, hrg. von Karl Müller SVD. Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen (Rhld.) 1962, 275 S. (*Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini*, Nr. 1).

geschichte, der Akkommodation, der Liturgie, der priesterlichen Frömmigkeit, der Religionswissenschaft und der protestantischen Missionsarbeit. Der Bereich der Fragestellung ist offensichtlich in diesem ersten Bande der Institutsveröffentlichungen bereits weiter ausgedehnt, als man von der Zielsetzung des Instituts, die im Vorwort gegen die Missionsgeschichte abgesetzt und auf die eigentliche Theologie beschränkt wird, erwarten könnte. Der Inhalt weist vielmehr auf den Fachbereich der Missionswissenschaft im weitesten Sinne hin und dabei sind sogar die Hilfswissenschaften mitberücksichtigt.

In *missionsgeschichtlicher* und *missionskundlicher* Hinsicht behandeln TH. GRENTRUP die frühesten Einwirkungen des Christentums auf das Ostbaltikum, K. PISKATY die Entsendung von Missionaren SVD nach Südost-Indonesien und den Einfluß äußerer Gegebenheiten auf ihr apostolisches Wirken, R. PUNG die Neger-Mission in den USA, BEN CORDOVA das Laienapostolat auf den Philippinen. — *Religionswissenschaftlich* sind die Beiträge von H. VAN STRAELEN über die religiöse Bewegung des Tenrikyo in Japan, von H. KÖSTER über den Humanismus in China, von A. FREITAG über die Anpassung des Christentums an die heidnischen Religionen und von ST. WALD über die christliche Terminologie im Hindi (mein Buch über *Die Muttersprache als missionsmethodisches und religionswissenschaftliches Problem* [Münster 1933] scheint ihm unbekannt geblieben zu sein). — *Theologisch* sind die Abhandlungen von K. MÜLLER, dem Herausgeber der Reihe, über die Berechtigung der christlichen Mission vom Standpunkt der Apologetik, von J. BETRAY über die priesterliche Frömmigkeit und den Missionsgedanken, von J. FUNK über die Liturgie in den Missionen. — *Soziologisch* ist der Artikel von F. VERSTRAELEN über das Programm des Internationalen Christlichen Gewerkschaftsbundes (ICV) mit Rücksicht auf die Hilfe an unterentwickelte Länder (warum ist dieser Artikel unübersetzt geblieben?). — Eine Lanze für das Studium der *Völkerkunde* seitens der Missionare bricht L. LUTZ-BETAK, und E. MANTOVANI handelt über die Missionsarbeit eines protestantischen Pastors (Ch. Keysser) in Neuguinea. Alles in allem eine bunte Mischung missionswissenschaftlicher Themen!

Das Niveau der einzelnen Aufsätze ist unterschiedlich. Die beiden Beiträge über das Tenrikyo und über den Humanismus in China sind lebendig und übersichtlich geschrieben. Die Darlegungen über die ethnologische Ausbildung der Missionare ist schulmäßig und wohl für die Scholastiker verfaßt. E. MANTOVANI hat sich mit einem Auszug aus den Schriften des lutheranischen Missionars Keysser begnügt. K. PISKATY gibt eine reine Aufzählung der Missionare, die von 1952 bis 1962 nach den Sunda-Inseln ausgesandt wurden, ohne daß er einen tieferen Einblick in die Missionsproblematik gewährt und an die vorhergehende portugiesische Missionsarbeit anschließt; auch hat er die niederländische Literatur nicht benutzt. — K. MÜLLER hat in einem guten systematischen Beitrag die fast in Vergessenheit geratene Missionsapologetik wieder aufgefrischt. Allerdings ist er über einige Fragen zu leicht hinweggegangen. So schreibt er: „Das Recht der Kirche wird zur Pflicht, wo es um Heilserkenntnis geht, und wo die Überzeugung zugrundeliegt, daß es ‚außerhalb der Kirche kein Heil gibt‘. Die Kirche hat tatsächlich diese Überzeugung“ (112). Das zitierte Axiom hat gegenwärtig aber eine andere Interpretation gefunden, nämlich eine inklusive und nicht exklusive, d. h. alles Heil außerhalb der sichtbaren Kirche (und es gibt solches) besteht nur mit Rücksicht auf die Kirche. Bei dieser Interpretation stimmt die Beweisführung Müllers nicht mehr! Weiter schreibt er: „Entweder stellen sich die Missionsvölker auf die Sozialenzykliken der Päpste ein, oder sie gleiten hinab

in das Fahrwasser des Kommunismus“ (114). Das ist wohl eine reichlich starke Behauptung. Gibt es denn außer diesen Enzykliken überhaupt keine Soziallehre mehr? Das wäre bedauerlich. Gälte dann die Behauptung Müllers nicht ebenso auch im Abendland? — Ferner sagt er, die Protestanten besäßen mit uns Katholiken gemeinsames christliches Erbgut. Das ist richtig. Dann aber fährt er fort: „Diese Gemeinsamkeiten geben den nichtkatholischen Bekenntnissen, sofern sie wirklich und tatsächlich Häresie und Schisma sind, jedoch noch nicht das Recht zur Mission. Sie haben ihr Recht dadurch verwirkt ...“ (116). Es wäre wenig ökumenisch, unseren protestantischen Brüdern in Christus das Recht auf Glaubensverbreitung abzuspochen. Sie missionieren ja nicht *qua* Häretiker, sondern verkünden zu 90 % die gleiche Frohe Botschaft wie wir! — Auf S. 123 liest man: „Wollen wir das religiöse Leben der Heimat erneuern und auffrischen, dann müssen wir ihr die Möglichkeit geben, sich zu betätigen.“ Das stimmt. Wenn er aber vorher fast pathetisch ausruft: „Wo ist nun, frage ich, christliche Betätigung reiner und selbstloser und kräftiger als an vorderster Missionsfront (*sic!*) und im Einsatz für das Missionswerk?“, so erweckt er den Eindruck, als wolle er der christlichen Betätigung im Missionswerk eine Exklusivität zuschreiben, die die schwere Arbeit der Priester und Laien in den Industriezentren und Großstädten herabsetzt. Diese Überspitzung überzeugt nicht mehr, weil sie zuviel beweisen will und eine zumindest unpsychologische Apologetik betreibt.

Der Beitrag über die Struktur und Zielsetzung des ICV ist übersichtlich, aber wenig dokumentiert.

Im Aufsatz von J. BETTRAY finden sich eine Reihe guter und tiefer Gedanken. Man sollte aber bei aller Begeisterung kritisch bleiben; auch hier schadet ein Zuviel mehr als ein Zuwenig. Zum Beispiel: „Das Menschengeschlecht wurde dem Tod unterworfen durch eine Jungfrau, wurde auch wieder gerettet durch die Vermittlung einer Jungfrau.“ Die Jungfräulichkeit Mariens akzeptiere ich, von der Evas wissen wir nichts!

A. FREITAG hat sich an ein schweres und vielumfassendes Thema gewagt: die Auseinandersetzung des Christentums mit den heidnischen Religionen. Geschichtlich ist der Artikel gut unterbaut, positive Ansichten treten jedoch nicht stark genug hervor. Trotzdem wird man auch in seiner historischen Rückschau nicht alles widerspruchsfrei hinnehmen. So behauptet F.: „Auch nach der Stabilisierung des Islams dachte man nicht an ihre christliche Gewinnung, da die Christen noch die bedeutendsten sozialen und kulturellen Positionen einnahmen.“ Es gibt viel gewichtiger Gründe für dieses Nachlassen der Wiedergewinnung der Mohammedaner. Der Schwerpunkt der Glaubensausbreitung lag damals ja im nördlichen Europa, dorthin richtete sich die Aktivität der damaligen Missionszentren, nämlich der Klöster. — Im übrigen scheint mir die Auseinandersetzung des Christentums mit den heidnischen Religionen zu apologetisch und zu wenig aus einer inneren ökumenischen Gesinnung heraus aufgebaut zu sein. So liest man: „Trotz einer rein äußeren Akkommodation, des oft wenig erleuchteten Akkommodationsgesprächs und der oft als hohle Phrase wiederholten Überbetonung von der Erhabenheit der heidnischen Religionsanschauungen, von ihren ‚Adventivknospen‘ und den inneren Anlagen zur Aufnahmebereitschaft für das Christentum ...“ (179). Das klingt fast ein wenig sarkastisch, wenn man die positiven Werte im sog. Heidentum bejaht.

Den schönsten Beitrag hat wohl J. FUNK beigezeichnet mit seinen Darlegungen über Liturgie und Mission im Lichte der neuesten Literatur. Er gibt eine meisterhafte Synthese der wichtigsten Fragen und hat es verstanden, die ausgedehnte

Literatur des In- und Auslandes heranzuziehen und übersichtlich zu verarbeiten. Nur *Insiders* können eine solche Leistung genügend werten. Wir finden hier „das Hauptsächlichste zur Sprache gebracht, was die Missionsliteratur der letzten Jahre über die wichtigsten Äußerungen des liturgischen Lebens geboten hat“.

St. WALD behandelt schließlich das missionsmethodische Problem einer christlichen Terminologie. Gut übersichtlich ist die allgemeine Problematik: die Wichtigkeit der Muttersprache, die Schwierigkeiten der Bildung einer christlichen Terminologie, die geschichtliche Frage in Bezug auf die griechische, lateinische, deutsche, japanische, chinesische, afrikanischen und indischen Sprachen. Speziell erläutert er das Problem einer christlichen Terminologie in Hindi, Urdu und Hindustani. Er stellt die missionarischen Bemühungen der Vergangenheit dar und hebt die Gegensätzlichkeit Latein-Hindi, Sanskrit-Hindi, Urdu-Hindi heraus. Die Schwierigkeiten werden an einzelnen Beispielen erläutert und am Schluß einige Desiderata hervorgehoben. Der Aufsatz steht auf einer beachtlichen wissenschaftlichen Höhe!

Es ist nicht erste Aufgabe eines Rezensenten, einer Neuerscheinung uneingeschränktes Lob zu spenden, sondern durch Kritik ein Gespräch anzubahnen. Ich hoffe, bei diesem Versuch keinem der Mitarbeiter zu nahe getreten zu sein; es war durchaus nicht meine Absicht. Zudem stehe ich nicht an, meiner aufrichtigen Bewunderung dafür Ausdruck zu geben, daß die Gesellschaft vom Göttlichen Wort mit eigenen Kräften eine solche Schriftenreihe herauszugeben imstande ist. Denn dazu ist nicht nur eine eigene Verlagsbuchhandlung nötig, sondern an erster Stelle ein tatkräftiger Teamgeist. Glücklicherweise die Gemeinschaft, die eine solche Vorbedingung aufweisen kann! An den Früchten zeigt sich die Hochwertigkeit des Stammes.

Deshalb sehen wir mit Interesse der nächsten Veröffentlichung der *Missionsstudien* entgegen. Ein Wunsch soll dafür nicht unausgesprochen bleiben, und zwar dieser: Es würde für die Herausgabe von Nutzen sein, wenn in Zukunft nur solche Beiträge in die Sammlung aufgenommen würden, die wegen ihres Umfangs den Rahmen unserer sonstigen Fachorgane sprengen würden. Dann würde sich die Existenzberechtigung dieser neuen Reihe ganz deutlich zeigen.

P. Dr. Gregorius OFMCap

BERICHT INTERNATIONALER KONGRESS *PRO MUNDI VITA*

ESSEN, 3.—5. SEPTEMBER 1963

Pro Mundi Vita ist etwas Neues in der Kirche. „Die Idee ist vor drei oder vier Jahren entstanden, im Schrecken darüber, wie wenig wir im Grunde zu sagen wissen, wenn jemand zu uns kommt und sagt, er möchte Schwestern, Priester oder Brüder in die Mission schicken. Wir können zwar Gebiete nennen, meist aus unserem eigenen Erfahrungsbereich; fragen wir dann aber weiter, ob das Gebiet es im Vergleich mit anderen Notgebieten besonders verdient, ob es reif ist für eine solche Hilfe, welche Kräfte man aussuchen und wie man sie Vorbilden muß, so merkt man, wieviel im Wissen über Notgebiete fehlt. Andererseits geschieht es immer wieder, daß jemand von einer Missionsreise wiederkommt und Hilfe sucht für die Schule, für Krankenhäuser, für Katechese.

Er muß viel und oft vergeblich herumsuchen und man erkennt daran, daß es schwierig ist, in der Kirche weiterzukommen, weil niemand da ist, der über seinen engeren Bereich hinaus sagen kann, wohin man sich wenden muß, um Hilfskräfte für die Notgebiete aufzufinden“ (D. WESTEMEYER).

Einer der ersten, der diesen mißlichen Zustand erkannte und sich entschloß, etwas zu unternehmen, war der holländische Franziskaner P. Montanus Versteeg. Die gleiche Not sah P. Tiago Cloin CSSR, der derzeitige Generalsekretär der Vereinigung der religiösen Orden in Brasilien, der aus Erfahrung weiß, wie schwer es ist, für Brasilien Hilfskräfte ausfindig zu machen. Diese Männer haben sich zusammengetan und sich für die Schaffung eines weltweiten Informationszentrums eingesetzt, das Abhilfe schaffen soll und dem sie den Namen *Pro Mundi Vita* gaben. Die Idee fand bald die Zustimmung von Männern wie Abbé François Houtart, D. A. Garrigos Meseguer, Abbé A. Sireau, P. Paulus Gordan OSB, P. Dr. Rozenstraten OFM und Abbé Gilles Ruffenach.

Vom 3. bis 5. September 1963 hielt *Pro Mundi Vita* in Essen seinen ersten internationalen Kongreß ab. Sein Thema war: „Die Not der Kirche und die Aufgabe der Ordensleute“. Schon 1959/60 war ein Kongreß in Pontigny abgehalten worden. Auf dem diesjährigen Kongreß in Essen galt es in erster Linie, den Spitzen der großen Missionsorganisationen, vorab der Orden und Kongregationen, die immer noch den Großteil der Missionare stellen, das Anliegen von *Pro Mundi Vita* nahezubringen, dafür eine breit angelegte internationale Organisation zu schaffen und sich der praktischen Mitarbeit der Orden, Kongregationen und missionarischen Laiengemeinschaften zu versichern. So waren viele der höheren und höchsten Oberen, persönlich oder durch ihre Vertreter, erschienen. Weiter sah man eine große Zahl von Spezialisten der Missionswissenschaft und verwandter Disziplinen, darunter G. Delcuve, Linus Grond, Joseph Spaë, Werenfried van Straaten, Walbert Bühlmann, A. Vanistendael, um nur einige bekanntere Namen zu nennen. Der Episkopat war ebenfalls gut vertreten, vor allem aus Afrika und Lateinamerika, darunter Bischof J. Blomjous, Generalsekretär der Afrikanischen Bischofskonferenz, und Bischof Eugenio Araújo Sales, der Begründer der berühmten „Bewegung von Natal“ in Nordost-Brasilien. Gastgeber und Protektor des Kongresses war der Bischof von Essen, Dr. Franz Hengsbach; als Kongreßvorsitzender amtierte der Präsident der Vereinigung deutscher Ordensobern, P. Dietmar Westemeyer.

Den Schwerpunkt des Kongresses bildeten sechs große Referate. Grundlegend war das Referat von Prof. FR. HOUTART, dem Direktor des Zentrums für sozialreligiöse Forschungen (Brüssel), über „Die Aufgabe der Kirche angesichts des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturwandels in den kirchlichen Notstandsgebieten“. Ihm folgte in dem Referat „Religiöse Not und die apostolischen Kräfte in der Welt“ eine eingehende Bestandsaufnahme von P. LINUS GROND OFM, dem Generalsekretär der FERES in Fribourg. P. JÉRÔME HAMER OP, Generalstudiensekretär der Dominikaner in Rom, sprach über „Die Aufgaben der Ordensleute bezüglich der Notgebiete der Kirche“, und betonte, daß der Beitrag der Ordensleute zunächst rein religiöser Natur sei und am besten verwirklicht würde, wenn die Ordensleute ihrem Ordenscharakter entsprechend und in internationaler Zusammensetzung in Missionsgebieten eingesetzt würden. P. TIAGO CLOIN CSSR forderte in dem Referat „Über die Bedingungen, die ein kirchliches Notstandsgebiet erfüllen muß“ von den Missionsobern gewisse

Voraussetzungen, die eine Hilfe von außen erst fruchtbar machen. Er bestand besonders auf einem Pastoralplan, der in hilfsbedürftigen Gebieten, und zwar von der Hierarchie, aufgestellt werden müsse, damit ersichtlich werde, wie verschiedene Arten von Missionaren sinnvoll eingesetzt werden könnten. Wie ein solcher Pastoralplan aussehen solle, erläuterte Msgr. J. JADOT (Brüssel) als Repräsentant der Bischöfe des Kongo und von Ruanda-Burundi an dem Pastoralplan, der jüngst von diesen Bischöfen ausgearbeitet wurde. Msgr. IVAN ILLICH, Direktor des „Centro de Formación. Intercultural“ in Cuernavaca (Mexiko), sprach über „Ausbildung und Formung der ausländischen Missionskräfte“, wobei er auf die Notwendigkeit einer dem Missionslande und der gegenwärtigen Situation angepaßten Mentalität und einer entsprechenden Ausbildung der Missionare hinwies. Die Referate werden in Kürze in einem Kongreßberichte in deutscher Sprache erscheinen.

Große Sorgfalt wurden den Arbeitsgruppen, die nach Sprachen aufgestellt waren, gewidmet. Durch eingehende Diskussion der dargelegten Missionssituation wollte man herausfinden, ob *Pro Mundi Vita* im Lichte der modernen Weltentwicklung eine Existenzberechtigung habe oder sogar eine Notwendigkeit darstelle. Der Ertrag der Diskussion war durchaus positiv. Man stellte übereinstimmend fest, daß wir in einer globalen Weltsituation eine viel tiefere Kenntnis der wahren Lage der Kirche in den einzelnen Ländern und Kontinenten brauchen, um der Kirche sachgemäß dienen zu können. Irgendwo müsse die z. T. bereits vorhandene, aber weit verstreute Information gesammelt und die Lücken durch neue zuverlässige Erkundigungen ergänzt werden. *Pro Mundi Vita* solle selbst keine wissenschaftlichen Feldforschungen treiben, aber anregen, sammeln, ordnen und weiterleiten. Auf Grund der Beratungen wurde folgendes Ziel klar formuliert:

1. *Pro Mundi Vita* ist ein praktischer Hilfsdienst, der gemäß den Normen seiner Satzungen zweckdienliche Informationen sammelt, analysiert und weiterleitet. Diese beziehen sich a) auf die Nöte jener kirchlichen Gebiete, die noch nicht imstande sind, sich aus eigener Kraft zu helfen; b) auf etwa zur Verfügung stehende Hilfskräfte und Hilfsmittel in besser gestellten Gebieten der Kirche; c) auf bereits von Bischofskonferenzen in Notgebieten ausgearbeitete Apostolatspläne; d) auf bestehende Ausbildungsmöglichkeiten der zu entsendenden Hilfskräfte; und e) auf das Vorhandensein anderer Informationsstellen, die für die genannten Aufgaben Hilfe bieten können.

2. *Pro Mundi Vita* weiß sich allen Gebieten in der ganzen Welt verpflichtet, soweit sie nicht imstande sind, ihren Bedürfnissen aus eigenen Kräften zu genügen.

3. Dem gesetzten Ziel entsprechend arbeitet *Pro Mundi Vita* in engstem Einvernehmen und Gehorsam zusammen mit den zentralen Kirchenbehörden in Rom, mit den Bischofskonferenzen und den Vereinigungen der höheren Ordensobern in den einzelnen Ländern, den großen Laienorganisationen und allen ähnlichen Institutionen sowohl in Europa und Nordamerika als auch in Afrika, Asien, Australien und Lateinamerika.

Am Schluß hatte man den Eindruck, daß der Kongreß, der mit sehr viel Mühe und mit erheblichem Kostenaufwand durchgeführt wurde, erfolgreich verlaufen war. Zwar war die Zeit zu kurz, um alle einschlägigen Probleme genügend zu überdenken, aber die zugrunde liegende Idee, daß man im heutigen Umbruch der Zeit mit größerer Sachkenntnis und mit vorausschauender Planung ans Werk gehen müsse, wurde genügend einsichtig. So wurde *Pro Mundi Vita* als Institution bejaht, wenngleich auch die Meinung geäußert wurde, daß deren

Aufgabe eigentlich der römischen Kongregation der Glaubensverbreitung zukomme. *Pro Mundi Vita* ist sich dessen bewußt und versteht sich als private Institution innerhalb der Kirche. Aber solange die Propagandakongregation eine rein administrative Behörde ist und zudem nur einen Teil der Missionsgebiete der Erde betreut, muß auf private Initiative zurückgegriffen werden. Schließlich ist auch das *Werk der Glaubensverbreitung*, das jetzt Päpstliches Werk ist und in Rom seinen Sitz hat, als privates Hilfswerk in Frankreich von einer einfachen Frau (Pauline Jaricot) ausgegangen.

Wenn *Pro Mundi Vita* als Institution auch von den Teilnehmern grundsätzlich bejaht wurde, so blieb die Schwierigkeit, für die Durchführung eines so weltweiten Projektes in kurzer Zeit geeignete Führungskräfte zu gewinnen. Aus diesem Grunde vertrat man die Bildung eines endgültigen Verwaltungsausschusses auf eine Zusammenkunft, die 1964 stattfinden soll. In der Zwischenzeit kommt es für *Pro Mundi Vita* (Sekretariat: Gasthuisstraat 54, Tilburg/Niederlande) darauf an, die Arbeit zu beginnen und schon mit einigen Leistungen aufzuwarten. Natürlich wird man klein anfangen und für Jahre geduldige Aufbauarbeit leisten müssen. Aber die Idee von *Pro Mundi Vita* hat bereits viele und einflußreiche Freunde im Episkopat und unter den Vertretern des praktischen Missionswesens und der Wissenschaft, so daß gute Hoffnung besteht, daß *Pro Mundi Vita* das Ziel, das es sich gesteckt hat, auch zum Wohle der Gesamtkirche erreicht.

Würzburg

Bernward Willeke OFM

NACHRUFE

PROF. DDR. JOHANN BAPTIST AUFHAUSER †

Am 8. August 1963 verschied in seinem 82. Lebensjahre der langjährige Professor für Missionswissenschaft an den Universitäten München und Würzburg, Professor JOHANN BAPTIST AUFHAUSER. Am 7. September 1881 zu Moosham bei Regensburg geboren und am 25. Mai 1906 zum Priester geweiht, wurde er 1908 in München zum Doktor der Theologie und zwei Jahre später an der gleichen Universität zum Doktor der Philosophie promoviert. Seit 1918 war er außerordentlicher Professor für Missionswissenschaft an der Universität München bis zur Aufhebung ihrer Theologischen Fakultät durch das Naziregime 1939. In Würzburg setzte er seine Lehrtätigkeit fort bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1947. Später übernahm er in München wiederum einen Lehrauftrag.

Prof. AUFHAUSER verfaßte eine große Anzahl von Büchern und wissenschaftlichen Aufsätzen über den Buddhismus in Fernasien, die Ostkirche, den Islam, die Religionen Chinas und Persiens u. a., die alle sein starkes Interesse an den Religionen als den Gesprächspartnern des Christentums bekunden. Auf vier Weltreisen hat er reiche Erfahrungen und Eindrücke sammeln können, die er in Vorträgen auf geistvolle Weise auswertete. J. B. AUFHAUSER war ein Mann ganz eigener Prägung, der sich nicht scheute, auch ungewohnte Wege zu gehen, dem aber das Verstehen und die Verständigung der Religionen das große Herzensanliegen war, dem er seine beste Lebenskraft widmete, was auch immer dankbar von seinen Schülern und Freunden anerkannt wurde.

Bernward Willeke OFM

Bis in sein hohes Alter fühlte P. GERHARD OESTERLE — den Lesern dieser Zeitschrift durch seine zahlreichen Beiträge wohlbekannt — sich von dem paulinischen Eifer der weltumspannenden „Sorge für alle Gemeinden“ (2 Kor 11, 28) gedrängt. Am 4. September 1963 setzte der Tod dem Schaffensdrang des 84-jährigen ein Ende. Mit ihm verlor die Abtei Gerleve nicht nur ihren derzeitigen Senior, sondern auch den letzten Mönch aus der Gründergeneration.

P. Gerhard, der 1879 in Rottweil geboren wurde, 1899 in der Erzabtei Beuron die Mönchsgelübde abgelegt und 1904 die Priesterweihe empfangen hatte, war 1905 als Neupriester von Beuron nach Gerleve entsandt worden. Wenige Monate vorher hatte der Beuroner Mönch Raphael Molitor die Leitung der Abtei übernommen. Es liegt die Annahme nahe, daß der junge Prior Molitor sich von Erzabt Plazidus Wolter den arbeitsfreudigen Schwaben für das junge Kloster erbeten hat. 1907—1909 studierte P. Gerhard in S. Anselmo zu Rom, um zum *Doctor jur. can.* promoviert zu werden.

In der Folge sollte er eine äußerst angesehene Autorität unter den Fachgenossen der Jurisprudenz werden. Eine seiner Hauptaufgaben sah er in der Bearbeitung kirchenrechtlicher Ehefragen. Die Jahrzehnte hindurch bis in seine letzten Wochen war er kirchlicher Advokat. Während seiner Tätigkeit als Professor des Kirchenrechts in S. Anselmo 1922—1959 wurde er Konsultor der Orientalischen und der Sakramenten-Kongregation. Immer wieder setzte es in Erstaunen, wie oft es ihm gelang, Mittel und Wege zu finden, um selbst in außergewöhnlichen „Fällen“ helfen zu können. Die meisten seiner ungezählten Veröffentlichungen in Zeitschriften — es werden an die dreihundert sein — befassen sich mit kasuistischen Fragen des Eherechts. Dabei scheute er sich nicht, auch recht delicate Themen aufzugreifen. Oft konnte er mit rücksichtslosem Mut und mit einer gewissen Hartnäckigkeit seinen als recht erkannten Standpunkt durchsetzen. Letztlich zeigte sich aber immer wieder, daß die tiefe Antriebskraft dieses gelehrten Juristen seine priesterliche Hilfsbereitschaft war.

Auch seine ordensrechtlichen Kenntnisse setzte P. GERHARD reichlich in der Praxis ein. Lange Jahre hindurch war er Prokurator der Beuroner und der Schweizer Benediktinerkongregationen. Bei allem blieb P. GERHARD bis zuletzt, was er zutiefst war und sein wollte: Seelsorger aus Passion. — Neben zahlreichen kirchlichen Ehrungen aus Anlaß seiner Altersjubiläen erhielt P. GERHARD wegen seines Einsatzes für die deutschen Interessen in seinen römischen Jahren das Große Verdienstkreuz der Bundesrepublik. Rom ehrte ihn noch im hohen Alter mit der Ernennung zum Konsultor des II. Vatikanischen Konzils.

P. GERHARD hat als „kluger und getreuer Knecht“ mit seinen Talenten wahrhaft Wucher getrieben. Der temperamentvolle und arbeitsfreudige Schwabe, der gewissenhafte Priestermonch und Gelehrte mit der unverwundlich scheinenden Gesundheit und der außergewöhnlichen Arbeitskraft hat der Wissenschaft seinen Beitrag geliefert und mit seiner lebenswürdigen Hilfe unzählbar vielen Menschen gedient. Möge er nun das Wort hören: „Gehe ein in die Freude deines Herrn“.

R. i. p.

Basilus Senger OSB

MITTEILUNGEN

Neuerscheinung — Kurz vor Weihnachten erschien als Nr. 28 der *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte* die an der Kath.-Theol. Fakultät Trier zur Promotion zum *Dr. theol.* eingereichte Dissertation von P. PAUL BRUNNER SJ: *L'Euchologe de la Mission de Chine*. Editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours (Contribution à l'Histoire des Livres de Prières), XII u. 368 SS. Kart. DM 50,—, geb. DM 53,—.

Die Veröffentlichung, die eine eingehende Analyse des ältesten Gebetbuches der China-Mission in seinen verschiedenen Überarbeitungen gibt und deshalb sowohl für die Missionsgeschichte Chinas als auch für die Geschichte der katholischen Frömmigkeit und der Gebetbuchliteratur von Bedeutung ist, bietet außer der französischen Übersetzung auch den chinesischen Text der vom Verfasser 1957 in der Vatikan-Bibliothek entdeckten *Editio princeps* von 1628. Schließlich gibt P. BRUNNER, der an der Seite von P. JOHANNES HOFINGER am Pastoraltheologischen Institut in Manila tätig ist, wertvolle Hinweise für die notwendige Reform des Gebetbuches, die zum Teil allgemeingültig sind. Das Buch wird nicht nur den Missionaren und Missionswissenschaftlern, sondern auch den Fachtheologen und Sinologen von Nutzen sein.

Christentum und Mission im Urteil der neofrikanischen Prosaliteratur ist der Titel der ersten missionswissenschaftlichen Dissertation, die 1961 an der Theologischen Fakultät Würzburg von P. SIEGFRIED HERTLEIN OSB vorgelegt wurde. Die Arbeit ist nun im Vier-Türme-Verlag der Abtei Münsterschwarzach im Druck erschienen (XXIII u. 216 SS.). Sie macht deutlich, daß die schwierigen Fragen der Afrika-Mission nicht ohne die Afrikaner gelöst werden können und daß es notwendig ist, ihre Wünsche und Ansichten zu kennen. Der literarische Befund der neofrikanischen Prosa ist geradezu erregend und zwingt zu einer ernstesten Selbstbesinnung. Die missionswissenschaftliche Auswertung des Befundes hat weithin über Afrika hinaus Bedeutung. Das Buch wird deshalb allen, die an der christlichen Mission interessiert sind, manches zu sagen haben.

Promotion — Am 28. November 1963 wurde P. GEORG LAUTENSCHLAGER CMM, wissenschaftlicher Assistent am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster, vom Dekan der Kath.-Theol. Fakultät vereidigt und zum *Dr. theol.* promoviert. *Quod bonum, faustum, felix fortunatumque sit!*

Lehrauftrag — Herrn P. Dr. theol., iur. can., iur. civ. AMAND REUTER OMI wurde für das Sommer-Semester 1964 erneut Lehrauftrag an der Kath.-Theol. Fakultät Münster für katholisches Missionsrecht erteilt.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Auf der Maur, Ivo, OSB: *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus.* (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, Vol. XV) Universitätsverlag/Freiburg-Schweiz 1959. XVI u. 205 S. Fr./DM 15,—.

Widrige Umstände verhinderten die frühere Besprechung des vorliegenden Buchs. Doch hat es trotz des Artikels von JEAN-MARIE LEROUX, *Études sur la tradition patristique: Théologie monastique* (Paris 1961) 143—190 nichts an seiner Aktualität verloren.

Verf. behandelt in fünf Abschnitten sein Thema. 1. Problemgeschichte (3—14): Das Problem wurde bisher entweder umgangen oder kaum berührt oder einseitig beurteilt und verzeichnet. Damit ist die Notwendigkeit einer Sonderuntersuchung begründet. Verf. versäumt nicht, auf wichtige methodische Voraussetzungen hinzuweisen, wie z. B. auf den „Prediger“ CHRYSOSTOMUS. 2. Untersuchung einschlägiger Chrysostomus-Texte (15—68): Ein reiches Material wird vor dem Leser ausgebreitet. CHRYSOSTOMUS spricht öfters über das Mönchtum und im Zusammenhang damit auch über die Glaubensverkündigung: a) Werke des hl. CHRYSOSTOMUS über das Mönchtum, b) Monastische Darlegungen in Werken allgemein-theologischen Inhalts, c) Einzeltexte. Der Rez. folgt gern dem nüchternen und unvoreingenommenen Urteil des Verf. 3. Aufgliederung der monastischen Aussagen (69—104): Verf. gibt eine systematische Übersicht über das „Mönchtum“ des CHRYSOSTOMUS: Die Arten der Mönche, die monastische Organisation im Blickkreis des CHR., die „Mühe“ des Mönchtums, d. h. Losschälung von der Erde, Besiegung der Leidenschaften, Weltverachtung, gelebte Philosophie, das monastische Hochziel (ungeteilte Hingabe an Gott, die letztlich in Armut und Jungfräulichkeit gipfelt). Mit Recht betont Verf., daß das syrisch-kleinasiatische Mönchtum sein eigenes Aussehen hat und nicht ohne weiteres mit dem „klassischen“ ägyptischen Mönchtum, das durch Antonius und Pachomius vertreten wird, gleichgestellt werden darf. Die Mönche Syriens übertrafen mit ihren asketischen „Leistungen“ die ägyptischen. Sie lebten weniger „geregelt“, waren deshalb ungleich leichter für die Glaubensverkündigung zu gewinnen. Ihnen ist auch eine gewisse Wachheit für die Not des Nächsten eigen. 4. Stellungnahme des hl. CHRYSOSTOMUS zum Problem: Mönchtum und kirchlicher Dienst (105—141): „Obwohl CHRYSOSTOMUS und viele andere Mönchsväter jener Zeit als monastisches Hochziel die ungeteilte Hingabe an Gott durch Entsagung und Weltverachtung anstrebten, hat der Heilige doch viele Mönche aus der Einsamkeit herausgeholt und zur Verkündigung des Glaubens in die Welt hinausgesandt“. Verf. zeigt, daß schon in der frühesten Zeit syrische Asketen und Mönche immer wieder Glaubensverkündigung mit Abtötung und Jungfräulichkeit zu verbinden suchten. Insofern sind die Bedingungen für CHR. günstig. Das gleiche Bild ergibt sich aus der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung. CHRYSOSTOMUS suchte zeitlebens in seiner Person die enge Verbindung zwischen Mönchtum und kirchlichem Dienst zu verwirklichen und betrachtete diese Lösung auch für andere als erstrebenswert. Er berief Mönche zur Seelsorge in seine byzantinische Heimatkirche. Doch dürfte ihre Zahl verhältnismäßig klein geblieben sein. Um so mehr zog der Patriarch Mönche zu sonstigen kirchlichen Diensten, z. B. zu Gesandtschaften, Verwaltungsgeschäften, vor allem aber zur kirchlichen

Verkündigung heran. Wir staunen, in welchem Ausmaß CHR. Mönche als Missionare einsetzte. Um ein Gebiet von der Donau bis zur Krim — es handelt sich um die Gotenmission — missionarisch betreuen zu können, benötigte CHR. eine beträchtliche Zahl von Glaubensboten, d. h. von Mönchen. Noch mehr Mönche schickte CHR. in die Mission nach Phönizien. Verf. spricht von einem „Großeinsatz von Mönchen auf fast allen Missionsfeldern“. Daß die Mönchs-Missionare „Mönche“ bleiben wollten, geht aus der Organisation und Missionsmethode hervor, die der Verf. als erster erforschte. 5. Geistige Durchdringung des Problems beim hl. J. CHR. (142—179): CHR. erörterte das Problem nie theoretisch. Doch mußte er darauf eingehen, weil sich ihm die Mönche nicht immer freiwillig zur Verfügung stellten, sondern durch überzeugende Gründe für die Mission gewonnen werden mußten. Verf. stellt die Motive zusammen, mit denen CHR. das monastische Leben begründet, dann jene, mit denen er für die Glaubensverkündigung wirbt, und endlich jene, mit denen er die Mönche für die Verkündigung des Evangeliums gewinnen möchte. Im allgemeinen müssen die gleichen Motive zum Mönchsstand und zur Seelsorge bewegen: das Heil der Seelen, der Kampf gegen den Teufel, die letzten Dinge, Gott und Christus. Hier berühren sich also Mönchtum und Glaubensverkündigung. Während CHR. für das Mönchtum besonders die Verachtung der Welt und ihrer Sorgen betont, stellt er bei der Seelsorge mehr die Gemeinschaft in den Vordergrund. Mönchtum und Glaubensverkündigung sind vereinbar. „Auch wenn du dort (in der Mission) bist, kannst du alles das behalten, was du jetzt hast: dein Fasten, dein Nachwachen und deine übrigen aszetischen Übungen. Wenn du aber daheim sitzen bleibst, dann kannst du das nicht gewinnen, was du dort erreichen kannst: das Heil so vieler Seelen, den Lohn für so manche Gefahr, die Vergeltung für eine solche Bereitschaft“ (*Brief an den Mönch Gerontius*). Diese Gedanken trug CHR. schon in seinen ersten Werken vor, so daß eine eigentliche Entwicklung nicht in Frage kommt.

S. 180ff. werden die Ergebnisse der Untersuchung der monastischen und missionarischen Aussagen des Heiligen kurz zusammengefaßt: Sie betreffen 1. das syrische Mönchtum, dessen Eigenart Verf. vorzüglich zeichnet, 2. die Mission und ihre Begründung, 3. das syrische Mönchtum und die kirchliche Verkündigung. Grundsätzlich läßt sich das Mönchtum mit jeglichem kirchlichen Dienst vereinen. Die Missionstätigkeit muß von der monastischen Spiritualität beseelt sein. Wir hören von der Gründung von Missionsklöstern. Mönchtum und kirchliche Verkündigung sind nicht nur vereinbar, sondern sogar das Ideal. 4. CHR. ist in seiner Problemlösung teilweise der Tradition verhaftet: Er hat nicht mehr Mönche zu Priestern und Bischöfen geweiht oder in der Seelsorge der Heimatkirche eingesetzt als andere Bischöfe vor ihm. Neu ist dagegen der große, organisierte Einsatz von Mönchen in der Mission.

Am Schluß des Buchs finden sich ein Stellen-, Orts- und Namens- und ein besonders wertvolles Sachverzeichnis (183—205).

Dem Verf. des Buchs gebührt hohes Lob. Das Buch zeugt von erstaunlicher Vertrautheit mit dem umfangreichen Schrifttum des „Goldmunds“. Der Patrologe wird es ebenso wie der Kirchenhistoriker lesen müssen, um vom Historiker des alten Mönchtums zu schweigen. Das alte Mönchtum ist, wie das Buch eindringlich zeigt, nicht auf einen einfachen Nenner zu bringen, sondern muß, wie uns z. B. J. GRIBOMONT für den hl. Basilius zeigte, in seinen einzelnen

Vertretern erforscht werden. Schließlich ist das Buch eine überaus wertvolle Bereicherung der *Missionswissenschaft*. Doch möge auch der Missions-Praktiker zu diesem Buche greifen, vor allem der Mönchs-Missionar!

Rom-Beuron (22. 10. 63)

Basilius Steidle O.S.B

Birnbaum, W.: *Christenheit in Sowjetrußland*. Was wissen wir von ihr? Katzmann-Verlag/Tübingen 1961, 240 S., zwei Bildbeigaben. Engl. Brosch. DM 10,80.

Unter den orthodoxen Kirchen ist zweifellos die russische die bedeutendste, weil 1. sie der Zahl der Gläubigen nach die größte ist, 2. ihr geistiges und religiöses Leben beredte heimische Kündler gefunden hat, die auch auf das Abendland Einfluß genommen haben, und 3. die russische Orthodoxie sich als die Zentralkirche fühlt, die ihre Vorrangstellung unter den anderen orthodoxen Kirchen in Verbindung mit dem Kommunismus weiterauszubauen gewillt ist (Moskau das dritte Rom!). Deshalb ist es für den westlichen Menschen unabwendbar, sich mit der russischen Kirche zu befassen. Unter der zahlreichen Literatur über die russische Christenheit ist das Werk von B. eines der besten. Er gibt einen Überblick und zugleich einen tieferen Einblick in die Geschichte der russischen Orthodoxie. Wohltuend wirken die Unmittelbarkeit und die Selbstständigkeit des Verf., der das Ergebnis seiner Forschungen in einzelnen Studien vorlegt, die nebeneinander gestellt werden und doch die innere Einheit nicht vermissen lassen. Im ganzen werden sieben Studien geboten. Sie bieten einen reichen Stoff für Diskussionen. Wir wollen uns aber hier beschränken und nur auf den Beitrag, den die Arbeit zur Missionsgeschichte leistet, eingehen. Hier berichtet sie über zwei Punkte: 1. über die Missionierung Rußlands und des Balkans, 2. über die Missionsbemühungen der außerkatholischen christlichen Gemeinschaften des Westens.

Ad 1): Die 2. Studie behandelt die Ausbreitung des östlichen Christentums über den Balkan und über Rußland, die im 9. und im 10. Jahrh. erfolgt ist. Auf dem Balkan sind es die Bulgaren, die zuerst mit dem Christentum in Berührung kamen. König Boris (853—888) nahm das Christentum an und wurde 870 zu Byzanz getauft. Das Wirken des Brüderpaares Cyrill (Konstantin) und Methodius wird in rechter Weise dargelegt und gewürdigt. Im Zusammenhang damit wird die Missionierung der Westslawen skizziert. Der Verf. wendet sich dann der Christianisierung der Ostslawen zu. Diese hatte die Gründung des russischen Staates mit der Hauptstadt Kiew zur Voraussetzung. Die Fürstin Olga (nordisch Helga) steht am Anfang dieser Christianisierungsperiode; sie ließ sich auf einer Reise nach Byzanz entweder 955 oder 957 taufen. Das Datum liegt also nicht genau fest. Doch die endgültige Bekehrung Rußlands erfolgte erst durch den Enkel Olgas, Wladimir (980—1015), der im Jahre 988 Christ wurde. Der Verf. legt auch näher dar, warum das Christentum gerade in byzantinischer Form nach Rußland kam. Einen hervorragenden Platz nahm in der russischen Missionsgeschichte das Höhlenkloster von Kiew ein. Das Kiewer Reich fand hauptsächlich durch den Mongoleneinfall, der 1223 begann, sein Ende. Damit endet auch die Geschichte der Missionierung Rußlands. Die wesentlichste Quelle für diese Darstellung ist die Nestor-Chronik.

Ad 2): Die 5. Studie trägt die Überschrift: Evangelisierende Bewegungen in der russischen Christenheit. Der Verf. stellt fest, daß die missionarischen Bemühungen dieser christlichen Gemeinschaften kaum bekannt sind. Vor 1800 hat die Herrnhuter Brüdergemeinde und die „Deutsche Christentumsgesellschaft“

von Basel in Petersburg Fuß gefaßt. Sehr aufschlußreich ist zu erfahren, daß 1812 in Petersburg eine russische „Bibelgesellschaft“ gegründet wurde, innerhalb derer Katholiken, Orthodoxe, Lutheraner und Brüdergemeinden zusammenarbeiteten. Sie hatte ihr eigenes Schicksal. Der Verf. befaßt sich dann mit der Stundistenbewegung in der Ukraine, deren Anfänge wahrscheinlich in den deutschen Bauerngemeinden liegen, die gegen Ende des 18. Jahrh. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. entstanden sind. Den Grundstock dieser Gemeinden bildeten die Mennoniten, die Nachkommen von täuferischen Gruppen aus der Reformationszeit. Die Württemberger Pietisten sind eine weitere Gemeinschaft. Im Jahre 1867 wurde in Tiflis durch Kalweit eine Baptistenkirche ins Leben gerufen. Die Gemeinde der Molokanen (vom Verf. Sekte genannt) lebte im Südosten des europäischen Rußlands, deren Anfänge weit ins 18. Jahrh. zurückreichen. Ihr Ursprung liegt aber im Dunkeln. Aus den Molokanen sind hervorgegangen Pawlow, das Haupt der Baptisten, und Prochanow, das Haupt der Evangeliumschristen. Beide Gemeinschaften haben sich 1944 zur Freikirche Rußlands zusammengeschlossen.

Die recht lebendige, vom Standpunkte des Protestantismus aus geschriebene Darstellung rechtfertigt ein besonderes Studium. Für die Missionswissenschaft ist auch die Einbeziehung der außerkath. christlichen Missionen, insofern es sich um dasselbe Missionsobjekt handelt, sicher von Gewinn.

Amelsbüren

Paul Krüger

Bohren, Rudolf: *Mission und Gemeinde.* Mit einer Anmerkung zur seelsorglichen Predigt (Theologische Existenz heute, N. F., Nr. 102). Chr. Kaiser Verlag/München 1962, 36 S. DM 2,40.

Offensichtlich rücken die theologischen Grundfragen der Mission immer stärker in das Blickfeld der christlichen Konfessionen. Ein Beispiel für die Aktualität dieser Problemstellung auf evangelischer Seite bietet die vorliegende Broschüre. Ausgehend von einer kurzen Darlegung des trinitarischen Verständnisses der Mission und der missionarischen Funktion der Gemeinde, wendet sich der Gedankengang den aktuellen Gefahren zu, die der Mission sowohl von der gegenwärtigen Situation der Verkündigung wie der Gemeinden überhaupt drohen. Charakteristisch für diese Situation sei es, daß sie durch den Geist einer „verwalteten“ und einzig auf Sicherung bedachten Kirche bestimmt sei. Den Hauptgrund für das Versagen der Gemeinden sieht B. in einer falschen, d. h. individualistischen und spiritualistischen Eschatologie, die nicht mehr um das universale Heil der Welt weiß, wie es im biblischen Begriff des Reiches Gottes zusammengefaßt wird. Die erste und entscheidende Aufgabe sei nicht das Tun der Menschen, sondern das Rufen nach den Taten Gottes, der allein die Kirche wieder fähig machen kann, an seiner Sendung in die Welt teilzunehmen.

Die Kritik muß dem Verfasser zugutehalten, daß es sich nicht um eine Buchpublikation, sondern um die Wiedergabe eines Vortrags handelt, der auf einer Missionsstudientagung in Arnoldshain 1961 gehalten wurde. Die Ausführungen sind gefüllt mit gewichtigen theologischen und pastoralen Erkenntnissen und bedenkenswerten und beunruhigenden Anregungen. Man steht jedoch von Seite zu Seite stärker unter dem unangenehmen Eindruck, daß vieles einseitig pointiert, überspannt und von einer fast hektisch wirkenden Unrast erfüllt ist: die Gedanken, die Thesen und die Sprache. Manches wird nur thetisch, überspitzt und eigenwillig vorgetragen, ohne daß eine Begründung geboten wird (Beispiel S. 7 über den Unterschied zwischen Sohn und Geist u. a.). Der Verfasser liebt schroffe

Antithesen; dieser Vorliebe erliegt er gelegentlich so sehr, daß sie ihn abwägendes Urteil und besonnene Formulierung vergessen läßt (Beispiel S. 8: Jesus ist „Judenmissionar“, der Geist „Heidenmissionar“ u. a.). Diese Schwächen, die deshalb hier genannt werden, weil sie nicht nur das eine oder andere Mal auftreten, erschweren dem Leser das Verständnis und die Annahme der Gedanken und Anliegen des Verfassers. Da diese aber aus einer aufrichtigen Sorge um die Gegenwart und Zukunft der Mission geäußert werden, ist ihre Lektüre für jeden an der Mission Interessierten empfehlenswert. Für den Katholiken besteht der besondere Reiz dieser Lektüre darin, daß er, wenn auch nur in fragmentarischer Weise, Einblick erhält in einige aktuelle Grundfragen evangelischer Mission.

Münster (4. 7. 1963)

Th. Filthaut

Bühlmann, Walbert, OFMCap: Afrika (Die Kirche unter den Völkern, 1). Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz 1963, 340 S., Ln. DM 19,80.

Das neueste Afrikabuch des bekannten Schweizer Missionswissenschaftlers aus dem Kapuzinerorden umfaßt vier Hauptteile: I. *das vordchristliche Afrika* in Vergangenheit und Gegenwart, die natürliche Religiosität der afrikanischen Kultur, positiv und negativ betrachtet (11—33); II. *das christliche Afrika* (34—253): Zunächst werden die sichtbaren Leistungen in Caritas, Schule und Presse und die meßbaren Erfolge (Zahlen und Organisation) der Missionsarbeit dargestellt (34—70); dann folgt der kritische Blick nach innen: Wieweit hat das Christentum in die Tiefe gewirkt? Was ist äußerer Firnis? Hat die Mission die Seele und das Leben des Afrikaners erfaßt und geprägt, im Individuum wie in den verschiedenen Gemeinschaften? Ist es zum Sauerteig und zur Lebensform geworden? So werden die einzelnen Lebens- und Kulturbereiche nach ihrer vollzogenen bzw. zu erstrebenden Verchristlichung untersucht (71—253); III. *das anti-christliche Afrika*: Heidentum, Islam, Materialismus, Kommunismus (254—288); IV. Schlußbesinnung: eine geistvolle und brillante Gesamtschau mit versöhnlichem Ausklang (289—327); im Anhang Statistiken und Anmerkungen.

Wir haben hier endlich eine wirklich informative Darstellung der Kirche im heutigen Afrika: hinreißender Stil, konzentrierte Fülle, wachste Offenheit für die Probleme, gelöste und erst zu lösende, eine geradezu schockierende Nüchternheit in der Darstellung des Geleisteten, mutige Prognose für die Zukunft, eine bisher kaum gewagte Konfrontation des Erreichten mit dem Versäumten und den noch bleibenden Aufgaben; nur MOSMANS PA, *L'Église à l'heure de l'Afrique* bietet Ähnliches. Die interessantesten Kapitel bietet Teil II: von innen gesehen. Vf. bringt hier bei jedem Einzelabschnitt Beispiele von Fehlgriffen, Versäumnissen, veralteten Methoden, Mangel an Anpassung, an Koordinierung, an umsichtiger Planung, von gedankenloser Übernahme europäischer Methoden und Formen, von zu geringer Aufgeschlossenheit gegen die Einbeziehung afrikanischer Formen in die Liturgie und Volksfrömmigkeit usw. Er zitiert Einzelbeispiele, um die Situation herauszustellen und den Weg und Blick für das noch und jetzt erst recht zu Schaffende zu öffnen. Ein mit den Fragen und der Situation nicht vertrauter Leser könnte sich daraus leicht ein zu negatives Urteil bilden und verallgemeinern; Vf. warnt selbst davor (8). Sein Ziel ist positiv: den Missionar und die Missionschefs zu einer Art Selbstkritik und Besinnung veranlassen, weil eben nur eine gesunde Überprüfung des eigenen Standpunktes, der eingeschlagenen Methode und des zu erstrebenden Zieles vor Fehlhaltungen schützen und der Leistung der Vergangenheit Bestand und Erfolg für die Zu-

kunft sichern kann. Andererseits dürfen wir auch bei der Missionsarbeit nicht einen Perfektionismus erstreben, der im Reich Gottes auf Erden kaum je verwirklicht werden kann: Gott liebt keine Ideallösungen, und doch müssen wir sie anstreben! Dürfen wir — auch das wäre zu bedenken — die Vergangenheit mit den Voraussetzungen und Erkenntnissen der Gegenwart beurteilen und danach bemessen? Schließlich wäre — wieder zur Entlastung der Missionare — auf die Situation der Kirche in Europa hinzuweisen: Auch da gibt es Versäumnisse, und welche Versäumnisse! Es gibt doch auch bei uns noch Pfarreien und sogar Diözesen, an denen die ganze liturgische Bewegung spurlos vorbeigegangen zu sein scheint, von anderen Dingen ganz zu schweigen. Wir werden darum auch von der afrikanischen Kirche nicht eine Vollkommenheit erwarten, die alle objektiven Möglichkeiten verwirklicht und sie zur Idealkirche macht. Die Entwicklung, politisch wie religiös, überrannte uns einfach; Vf. weiß das selbst und fügt darum die versöhnende Schlußbesinnung an, — ein wirkliches Meisterstück!

Es ließe sich noch eine ganze Reihe Fragen stellen. Aber das alles mindert durchaus nicht das Verdienst des Vf., einmal systematisch die nüchterne Wirklichkeit und das leuchtende Ideal aufgezeigt zu haben. Er will schockieren, die Geister wachrufen, auf die einmaligen Möglichkeiten hinweisen und auf eine noch großzügigere, sinnvollere, fruchtbarere Missionsarbeit vorbereiten. Vf. hat mehrere Jahre hindurch praktische Missionsarbeit in Afrika geleistet, eine Seltenheit bei einem Missionswissenschaftler. Darum ist er auch berufen, ein solches Buch zu schreiben, das nicht bloß eine Registratur des Vergangenen bietet, sondern ein Programm für die Zukunft, das studiert und überlegt werden sollte. Es wäre zu wünschen, daß das Buch auch in englischer und französischer Sprache erscheinen könnte und dadurch auch den christlichen Laien und den Kirchenmännern afrikanischer Nationalität zugänglich gemacht würde. Denn das, was jetzt in Afrika zu leisten ist, kann im Grunde nur von den Afrikanern selbst geleistet werden: die Vertiefung des christlichen Lebens und die der afrikanischen Seele entsprechende Ausprägung der christlichen Frohbotschaft, — ein Gedanke, den Lavigerie bereits 1874 ausgesprochen hat und der doch auch eines der Grundanliegen unseres Konzils ist.

Walpersdorf N.-O.

P. Dr. Frid. Rauscher, W. V.

Denis, Léopold: *Cas de conscience. A l'usage surtout des pays africains.* Desclée de Brouwer (1962), 421 S.

Bei einem Teil der möglichen Leser des hier zu besprechenden Buches könnte sein Titel — *Gewissensfälle* — Mißtrauen wecken oder Ablehnung hervorrufen. Sie fürchten vielleicht, über die hier dargebotene „Kasuistik“ wieder in die ungemütliche Nähe der mit keinem guten Grunde zu verteidigenden „Sündenmoral“ gebracht zu werden, deren Zeit doch ein für allemal vorüber sein sollte. Derartige Vorerwartungen würden jedoch ziemlich sicher enttäuscht, obwohl in diesem echt afrikanischen Sittenspiegel auch öfter von Sünden die Rede ist. An der Unterscheidung von wahr und falsch, von richtig und verkehrt, von Tugend und Laster kann keine Sittenlehre vorbeikommen, die sich mit dem wirklichen Menschen befaßt und seinem nicht minder wirklichen Leben.

Darin aber liegt ein erster Vorzug dieser Sammlung von praktischen Seelsorgsfällen, deren Lösungen in der Mehrzahl von dem verdienten und mit der missionarischen Umwelt wohl vertrauten Begründer und langjährigen Herausgeber der *Revue du clergé africain* stammen. Diese Fälle und Fragen sind nämlich nicht erfunden und nach überkommenen Mustern für die Bedürfnisse und das Fassungs-

vermögen von Anfängern in der Missionsarbeit zurechtgeschnitten worden, sondern dem Herausgeber des Buches von afrikanischen Priestern und Missionaren aus ihrem Leben und Wirken heraus zur Beantwortung vorgelegt worden. Damit sah sich der Verfasser nach seinen eigenen Worten „in sehr glücklicher Weise zu einer dauernden Anpassung der sittlichen Grundsätze an die afrikanischen Verhältnisse gezwungen“. Das Buch beweist es auf jeder Seite, daß mit dieser „Anpassung“ (*adaptation*) nicht ein Um- oder Abbiegen der christlichen Lebensgrundsätze gemeint ist, sondern ihr stets neues Verständnis im Licht — und in den entsprechenden Schatten — der afrikanischen Wirklichkeit. Wer Afrika und seine Menschen kennt und liebt, findet sie in diesem Buche wieder: in ihren Fehlern und Schwächen, wie sie nicht nur allenthalben aus der gemeinsamen Menschennatur hervorbrechen, sondern auch aus der tiefen Verstrickung in eine noch weitgehend heidnische Umwelt, die nicht mit dem Taufwasser ausgelöscht wurde. Zugleich erscheinen die nämlichen Menschen und die um ihr Heil in und durch Christus besorgten einheimischen und ausländischen Seelsorger in ihrem zähen und ehrlichen Ringen um wahrhaft christliche Lebensgestaltung aus der afrikanischen Umwelt heraus.

Darin wiederum möchten wir einen weiteren Vorzug dieser Sammlung von „Gewissensfällen“ erkennen und gebührend hervorheben, daß die Anwendung der jeweils zutreffenden sittlichen Grundsätze — die von Fall zu Fall klar und genau zur Darstellung kommen — beim *afrikanischen* Menschen ansetzt, um beim christlichen Menschen zu enden, soweit es für diesen ein Ende geben kann. Das heißt, die Lösung der einzelnen Fälle sucht ordnungswidriges Verhalten nicht einfach von der objektiven christlichen Richtschnur her zu beurteilen und das Maß von Schuld oder Sünde nur von daher festzusetzen, sondern zugleich aus der Lage des „Sünders“, der als Afrikaner denkt und entscheidet und sich dabei einem Erbe verhaftet findet, das nicht ohne Einfluß auf Schuld und Verdienst bleibt. Dieser wirklichkeitsnahe afrikanische Ansatz mag in einzelnen Fällen sehr niedrig liegen, aber er wird als Ansatz betrachtet für den weiteren sittlichen Aufstieg nach der christlichen Wahrheit und Gnade. So bleiben zunächst im Fall des Versagens Schuld und Sünde weniger schwer, und das mildere Urteil erscheint als gerechter; aber es wird auch der Antrieb gegeben, nach der Vollendung in Christus zu streben. Was darum heute noch, ob der belastenden Umwelt, als geringere Sünde erscheint, wird morgen ernste und schwere Verfehlung, wenn die verpflichtende Mahnung zum Wachsen in Christus schuldhaft versäumt oder böswillig abgelehnt wurde.

Nicht zu Unrecht warnt deshalb Verfasser im Vorwort, die jeweils gegebene Lösung nicht wahllos auf andere Fälle zu übertragen, die sich als ähnlich darstellen mögen, in Wirklichkeit aber verschieden sind. Verschiedene Umstände menschlichen Handelns fordern entsprechende sittliche Maßstäbe und bedingen ein anderes Urteil. Auch in den hier vorgelösten afrikanischen Fällen mag das Urteil des kritischen Lesers zuweilen von dem des Verfassers abweichen, aber man wird ihm in jedem Falle gute Begründungen zugestehen müssen.

Der vorliegende erste Band ist nach einer verbreiteten Einteilung der allgemeinen Moral und den Geboten gewidmet. Es ist zu wünschen, daß auch der zweite Band, der von den Sakramenten handeln und zugleich ein möglichst vollständiges Gesamtregister enthalten soll, bald erscheinen und dem Verfasser noch mehr dankbare Leser und Benutzer gewinnen möge — nicht nur in den afrikanischen Ländern. Denn viel von dem Afrika, das diese Gewissensfälle spiegeln, krankt und ringt auch anderswo.

Rom

A. Reuter, O.M.I

Greenleaf, Richard E.: *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536—1543.* Academy of American Franciscan History/Washington 14, D. C., 1961 (Copyright 1962!). VIII u. 155 S.

Über die Inquisition in Mexiko ist bereits viel geschrieben worden. Die früher so streng geheim gehaltenen Gerichtsakten der Inquisition stehen dem Forscher in dem Nationalarchiv von Mexico zur freien Verfügung, wenngleich die schwer zu lesende Schriftart eine Schranke bildet. Ich erinnere an José Toribio MEDINA wie an Joaquino García INCAZBALCETA und Henry C. LEA. Aber zu einer abschließenden Darstellung des Stoffes ist es bei der Menge des vorliegenden Materials und der Probleme noch nicht gekommen, zumal für ihre Bedeutung in der Missionsgeschichte, wenngleich Mariano CUEVAS SJ sie in seiner *Historia de la Iglesia en México* (1921 ff.) in ihren einzelnen Phasen behandelt hat. So ist das vorliegende Buch für uns von besonderer Bedeutung, da Vf. auf Grund eines umfassenden Quellenstudiums und der Literatur ein vollständiges Bild der Inquisition in den ersten Jahren bietet.

Im 1. Kap. zeichnet er die Inquisition Zumárragas im Rahmen der spanischen Inquisition überhaupt und der mexikanischen Inquisition von 1522—1571 im besonderen, d. h. bis zur Umwandlung der bischöflichen Inquisition in ein unabhängiges Inquisitionstribunal. Das 2. Kap. behandelt die intellektuellen Grundlagen der Inquisition, wie sie für Zumárraga vorlagen. Dabei möchte ich betonen, daß kein Missionar, der sein Leben für die Bekehrung der Indianer einsetzte, sie für Tiere gehalten hat, auch nicht Betanzos und die Dominikaner von Mexiko. Zwar hat B. in seiner Retraktion auf dem Sterbebette den Satz, daß er sie Tiere genannt habe, zurückgenommen, aber die Worte: „weil ich mich nicht erinnere, so etwas getan zu haben“ zeigen klar, daß der Widerruf erzwungen wurde. In seiner Verteidigung vor dem Indischen Rat erklärt er ausdrücklich: „no diciendo que totalmente son incapaces, porque esto nunca dije, sino que tienen muy poca capacidad“ (*ArchFrPraed XIII*, Roma 1943, 57). Dann gibt es nur eine Bulle vom 3. Juni 1537: *Sublimis Deus*. Bei Solórzano beginnt sie unter Auslassung des Anfangs mit *Veritas ipsa*. Im übrigen ist die Lage ausgezeichnet dargestellt, mit bester Dokumentation.

Das 3. und 4. Kapitel behandeln die Indianerfälle, im ganzen 14. Ich möchte hervorheben, daß Zumárraga nicht alle Glaubensdelikte behandelte, sondern offenbar nur solche, wo es sich um das Gemeinwohl handelte, und solche, die von Getauften nach der Taufe begangen worden waren. Es handelte sich um frühere Priester, Kaziken und Quacksalberinnen, die den alten Glauben zu stützen suchten und andere verführten. Der Kazike D. Carlos von Tezcoco, der bis zur Verkündigung des Urteils die reichlich bezeugten Vergehen leugnete, wurde als einziger dem weltlichen Arm übergeben und mußte sterben, obgleich er nachher bekannte und seine Landsleute zur Bekehrung aufforderte. Obwohl daraus Zumárraga kein Vorwurf gemacht werden kann, wurde das Urteil in Spanien hart kritisiert. Es war der Grund, weshalb ihm die Inquisition abgenommen wurde, und trug bei zu der Neuordnung im Jahre 1571, als die Fälle der Indianer der Inquisition entzogen wurden.

Das Urteil über die Inquisitionstätigkeit Zumárragas muß, wie Vf. S. 74 f. ausführt, nach dem Standorte des Beurteilers verschieden sein. Vgl. auch das Gesamturteil S. 130 ff. Die öffentliche, harte Strafe mußte gewiß zur allgemeinen Abschreckung dienen. Zu einem tieferen Christentum konnte nur eine vertiefte Belehrung und Erziehung führen, wie sie im Anfang bei der großen Zahl der Bekehrten und der geringen Zahl der Missionare bei Ausfall weib-

licher Hilfskräfte einfach unmöglich war. Die Ausführungen sind jedenfalls ein wichtiger Beitrag zur Missionsgeschichte.

Kap. 5—9 behandeln die gegen Spanier geführten Prozesse, die wir hier übergehen, obgleich sie als Ausräumung von Ärgernissen auch für die Indianer eine gewisse Bedeutung hatten.

Walberberg (15. 7. 63)

Benno M. Biermann OP

Handbuch der Kirchengeschichte, hrg. von H. Jedin. Bd. I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, von KARL BAUS. Mit einer Einleitung zum Gesamtwerk von HUBERT JEDIN. Verlag Herder/Freiburg 1962, XXII u. 498 S. Subskriptionspreis Ln. DM 55,—, Best.-Nr. 14 011.

Das „Handbuch der Kirchengeschichte“ will die Tradition des „Hergenröther“ in zeitgemäßer Form fortsetzen, Überblick über die Forschung und Zugang zu ihr geben. Die Darstellung beginnt darum mit einer allgemeinen Bibliographie zu Band I und II, jedem Kapitel sind die Quellen und Spezialliteratur vorangestellt und dem Text Fußnoten beigegeben. Die dabei getroffene Auswahl der Literatur ermöglicht nicht nur einen ersten Überblick, sondern ist wie ein sicherer Handlauf durch die unübersehbare Fülle der historischen Werke und darum wertvoller als eine etwa versuchte Vollständigkeit. Die Fußnoten sind sparsam gesetzt, nur kurze, wertvolle Hinweise auf Quellen oder in der Literatur diskutierte Probleme, so daß sie das zweite Ziel nicht gefährden, einen gut lesbaren Text für jeden Interessierten zu schaffen. Der Fluß der Darstellung wird auch nicht gestört durch auffälligen Druck oder zu schulmäßige Einteilungen.

Der Darstellung voraus geht eine „Einleitung in die Kirchengeschichte“, die JEDIN geschrieben hat. Seine Ausführungen über Gegenstand, Methode, Einteilung und Aktualität der Kirchengeschichte wecken über die sachliche Anweisung hinaus Verständnis dafür, daß die Kirche nicht einfach vorgegebene „göttliche“ Stiftung ist, die als Schiffein Petri durch die Zeiten fährt, sondern wahrhaft Geschichte hat, d. h. freien menschlichen Entschlüssen unterliegt. Sie werden gute Dienste tun, mit dem Problem des Bösen, der Schuld innerhalb der Kirche fertig zu werden. Die Geschichte der Geschichtsschreibung vermag sogar in eigenartiger Weise zu fesseln, weil die Kirchengeschichte der jeweiligen Zeit selbst als Hintergrund durchleuchtet.

Thema dieses ersten Bandes ist der Zeitraum von der Gründung der Kirche bis zum Beginn der Alleinherrschaft Konstantins. Die Verschiebung des Wendepunktes vom sog. „Mailänder Edikt“ d. h. den zwischen Konstantin und Licinius 313 zu Mailand getroffenen Vereinbarungen zum Sieg über Licinius (324) schärft den Blick für die diesem Jahrzehnt eigene Problematik und gewährt der weiteren Darstellung einen besseren Ausgangspunkt. Das Gesamtthema ist unterteilt in „Die Anfänge“ und „Die frühchristliche Großkirche“ von etwa 180 ab. Der erste Teil behandelt das Judentum, den Weg in die Heidenwelt, die nach-apostolische Zeit, die Abwehr literarischer Angriffe durch die Apologeten, die Selbstbehauptung der Kirche gegen Gnostizismus und Montanismus und schließt mit einem Überblick über die Ausbreitung des Christentums bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Der zweite Teil beschreibt die innere Festigung der Kirche, den letzten Ansturm des Heidentums und den Sieg der Kirche. Die beiden letzten Kapitel gehören Konstantin.

Es ist ungewohnt, von etwa 180 ab von einer frühchristlichen Großkirche zu reden, doch zeigt dieser scharfe Hinweis auf die gegen Ende des 2. Jahrhunderts sich ändernde Lage der Kirche die Situation richtig auf. Von jetzt ab geht die äußere Ausbreitung entscheidend über jene der apostolischen Zeit hinaus, und es entwickelt sich nach Überstehen des Gnostizismus und Abweisung des Montanismus ein starkes kirchliches Eigenleben. Die Bedeutung dieser Zeit als Wendezeit würde noch stärker hervortreten, wenn BAUS für die Zeit vorher klar unterschieden hätte zwischen der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum und jener mit der römisch-hellenistischen Welt. Voraussetzung dafür wäre allerdings gewesen, daß BAUS allen Fragen nachgegangen wäre, die durch Entstehen des Christentums im Schoße des Judentums gegeben sind, nicht nur jenen in der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung üblichen. Hier scheint sich z. T. auszuwirken, daß nach JEDIN die Kirchengeschichte beginnt „mit der Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Urgemeinde am ersten Pfingstfest“ (4), und, daß „Gegenstand der Kirchengeschichte das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum“ ist (2). Diese Feststellungen sollten jedoch den Weg nicht verbauen zu einer kurzen Darlegung der Vorgeschichte im Alten Bunde, der legitim in die Kirche Christi einmündet, als dessen Vollendung und Erfüllung sich die Christen stets wußten, dessen Bücher sie als „Schrift“ übernahmen. Auch die durch jüdische Geburt und die Verheißungen eben dieses Bundes bedingten geschichtlichen Bindungen Jesu und der von ihm gewählten Zwölf verlangen nach Darstellung. Diese Bindungen sind so stark, daß man selbst Paulus an erster Stelle in Auseinandersetzung mit dem Judentum, nicht als Heidenmissionar im modernen Sinne sehen muß. Sein Weg in die Heidenwelt war der Weg in die jüdischen Diasporagemeinden, deren Synagogen Ausgangspunkt seiner Tätigkeit waren. Hier fand er Volljuden und Proselyten, „ehemalige Heiden“, denen seine Predigt galt; vielleicht gewann er auch den einen oder anderen Heiden (120). In der zweiten Phase seiner Arbeit, die ihn ins Zentrum der hellenistischen Kulturwelt führte, behielt er seine Missionsmethode im wesentlichen bei (122 f.). Und seine Sorge um das „gesamtkirchliche Bewußtsein“ (128) ist nicht frei vom Kampf für die Gleichberechtigung seiner Gründungen mit der Urgemeinde. Auch in Pontus, Kappadokien und Bithynien, außerpaulinischen Missionsgebieten, waren die Erstgewonnenen „ehemalige Heiden“ (133). Für die Apostolischen Väter ist die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum charakteristisch (167). Neben den heterodoxen judenchristlichen Strömungen, die noch in die apostolische Zeit hineinragen, könnte man hinweisen auf die Abkapselung des Judentums selbst, wie sie nach der Zerstörung Jerusalems begann. Der grundsätzlichen Entscheidung des Petrus, auch Unbeschnittene zu taufen, muß deshalb mehr Gewicht beigelegt werden, als es gewöhnlich geschieht. Sie erweist ihn als Baugrund der einen Kirche aus Beschnittenen und Unbeschnittenen.

Bei dieser Sachlage wirkt die Schilderung der religiösen Situation der griechisch-römischen Heidenwelt mit Ausführungen über den Niedergang der altgriechischen und der altrömischen Religion, den Kaiserkult, den östlichen Mysterienkulten und der Volksreligion als Einleitung zum Werk des Apostels Paulus an dieser Stelle als ein Fremdkörper. Sie stünde richtiger am Beginn der Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Heidentum, dargestellt durch die Staatsgewalt in den ersten Verfolgungen und literarisch betrieben durch die

frühchristlichen Apologeten, bei denen ja erstmals eine stärkere Berührung mit der Religionsphilosophie des Hellenismus eintrat (148; JEDIN S. 8).

Es geht hier nicht darum, einen mit Sachkenntnis und abgewogenem Urteil sorgfältig ausgearbeiteten Stoff kleinlich zurechtzurücken, sondern um das Anliegen, den ganzen Komplex der Kirchengründung aus dem Judentum heraus als Einheit dargestellt zu sehen. Als Zeit Christi, seiner Apostel und der neutestamentlichen Hagiographen setzt sich diese Zeit als „Zeit der Offenbarung“ von jeder anderen Zeit ab. Für das Selbstverständnis der Kirche ist diese Zeit „kanonisch“, verpflichtend für jede spätere Auseinandersetzung mit anderen Kulturen. Sie verdient ein eigenes Kapitel in der Kirchengeschichtsschreibung.

Der zweite Teil über die frühchristliche Großkirche bringt die Auseinandersetzung mit der römisch-hellenistischen Welt, deren Anfänge selbstredend weiter zurückreichen, und noch stärker das innere Wachsen, das Heimischwerden der Kirche in dieser Welt. Daß hier das Bild von der Kirche als einer werdenden entsteht, ist vornehmlich dem Heranführen an die Quellen selbst d. h. an die christliche Literatur dieser Zeit zu verdanken. So kommt die Kirche selbst, nicht irgendeine Reflexion über diese Zeit zur Darstellung. Alles in allem ein Werk, das zuverlässig mit der Kirche vor Konstantin in allen ihren Lebensäußerungen bekannt macht.

Oeventrop (6. 8. 1963)

H. Wiedemann MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Babel (Sonderheft) 9 (1963) Heft 1—2: „The Translation of Sacred Texts“. Langenscheidt/Berlin-Schöneberg 1963. 116 S.

Diese jährlich 4- bis 5mal erscheinende internationale Zeitschrift für Übersetzungen bringt in dieser Sondernummer in englischer Sprache Themen, worin Wissenschaftler zu den Problemen der Übersetzung heiliger Texte, vorab der Hl. Schrift, Stellung nehmen. Das Vorwort von A. NIDA unterrichtet uns S. 3a über das Anliegen und das spezifische Thema der Eigennummer: „Die Übersetzung religiöser Texte geht weit hinaus über alle Formen der Übersetzung im Hinblick auf die historische Weite der Tradition, der Anzahl der einschlägigen Sprachen, der Verschiedenheit der Kulturen und der Vielfalt der Methoden, Motivierungen und speziellen Probleme.“ 17 Aufsätze bringen im einzelnen die Problemfülle zur Sprache, wobei auch die konfessionelle Situation berücksichtigt wird. Die vorliegende Eigennummer bietet insgesamt ein farbenreiches und anregendes Bild der Übersetzung an sich, die zwar zutiefst wissenschaftlichen Charakters sein muß, doch nicht ganz des künstlerischen Momentes entbehren kann. Den gebrachten Ergebnissen sprachwissenschaftlicher und textkritischer Forschung auf dem Sektor der Übertragung religiösen Schrifttums kann man volles Vertrauen entgegenbringen. Für sie dürften sich in erster Linie die Exegeten des AT und des NT interessieren.

Amelsbüren b. Münster

Paul Krüger

Blofeld, John: *Volk der Sonne*. Begegnungen in Siam. Rascher Verlag Zürich und Stuttgart 1962. XVI u. 235 Seiten. DM 19,—.

In einem Vorwort bescheinigt ein siamesischer Prinz dem Verfasser, daß er — obwohl ein „Mensch des Westens“ — das Leben der Thais wahrheitsgetreu dargestellt habe: „Tief drang er in die geistige Welt moderner thailändischer

Prinzen ein; er gab die beste Beschreibung eines Mönchs und mönchischen Lebens, die ich je las, und seine Unterredungen mit einem thailändischen und einem chinesischen Kaufmann lassen die chinesisch-thailändischen Handels- und Gewerbeprobleme deutlicher werden als irgendein Werk, dem ich bisher begegnet bin. Das Buch beleuchtet zahlreiche andere Aspekte unseres nationalen Lebens: Musik, Tanz, Literatur, Banditentum, magische Praktiken, Diskussionen unter seinen Kollegen, den Professoren an der Universität, Liebeswerbung und Heirat, Ehen zwischen Thai-Frauen und westlichen Männern; über all dies wird lebendig und der Wirklichkeit entsprechend berichtet.“ (XII) Verfasser ist englischer Buddhist und seit Jahren Professor an der Chulalongkorn-Universität in Bangkok. Beachtlich ist sein abgewogenes Urteil über das Verhältnis des Westens zum Osten, das sich freihält von einseitiger Überschätzung des Ostens wie auch von einer Verleugnung des eigenen Erbes.

Münster (2. 9. 1963)

Georg Lautenschlager CMM

Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Die Religionen der Menschheit, hrg. C. M. Schröder, 1). W. Kohlhammer Verlag/Stuttgart 1961, 605 S. Subskriptionspreis DM 39,—, Einzelpreis DM 45,—.

Zwei Jahre vor diesem Werk hat HEILER, in Zusammenarbeit mit anderen, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* herausgegeben (Stuttgart, Reclam; vgl. dazu *Kairos* 2 [1960] 56 f.), worin er freilich den Hauptteil der Arbeit selbst übernommen hatte. Das neue Werk unterscheidet sich von dem früheren nicht nur dadurch, daß H. es allein verfaßt hat, sondern vor allem dadurch, daß es als Phänomenologie „im Hinblick auf das Wesen der Religion geschrieben wurde“ (V); Verf. betont: „Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, aber es kommt darauf an, daß die Wissenschaft die rechten Voraussetzungen hat“ (14). Von den möglichen Wegen wählt H. weder den Längsschnitt, noch den Querschnitt, sondern den durch konzentrische Kreise hindurch zum Mittelpunkt (18.19) und behandelt nacheinander die sinnliche Erscheinungswelt, die geistige Vorstellungswelt, die psychische Erlebniswelt, um zur Gegenstandswelt vorzustoßen und das Wesen der Religion zu bestimmen. Dieses will er besonders an den Hochreligionen ablesen (V), weiß aber auch, daß „wir im religiösen Denken und Reden nicht über die primitive Welt hinauskommen können“ (193). Weil es darauf ankommt, das Wesen der Religion zu suchen, so entfällt es, „nach der Wahrheit und dem Wert der Religion wie der einzelnen Religionen zu fragen“ (V). Denn Religion wird vorgefunden und aufgefaßt als Anliegen und Ausdruck der Menschheit. Deswegen spricht H. so oft von Menschheitsreligionen, von Urbedürfnissen, Uranliegen, Urerfahrungen, von uralten Vorstellungen (258) und von deren Mischung (262).

Immer erneut wird die Religion definiert: : „Sie ist der geistigste Akt, dessen der Mensch fähig ist; sie übertrifft an Geistigkeit das abstrakteste mathematische und philosophische Denken“ (22); „sie ist der Umgang mit der letzten, tiefsten Wirklichkeit“ (1); „Das religiöse Grunderlebnis, das Substrat allen religiösen Erlebnisses, ist die Ehrfurcht“ (543); „das Wesen der Religion besteht nicht in einer bestimmten, rational zu erfassenden statischen Vorstellung des Göttlichen, sondern in einem dynamischen Umgang mit dem Heiligen“ (561); „Religion ist Anbetung des Mysteriums und Hingabe an dieses“ (562); „sie ist nicht bloßes menschliches Erlebnis, nicht Titanismus, Ansichraffen der Gottheit, gestohlenen himmlisches Feuer, sondern Wirkung der zuvorkommenden Gnade Gottes“ (332).

Das Werk ist ausgezeichnet durch eine beinahe nicht faßbare Gelehrsamkeit, die nur das Ergebnis eines langen arbeitsreichen Erlebens und Nachdenkens sein kann, ablesbar an dem Rückgang auf die Quellen, an dem Umfassen der einschlägigen Literatur, an den genauen Zitaten; ferner durch eine lichtvolle Darstellung, gefeilte Sprache und bildhafte Einprägsamkeit. Immer wieder findet man erleuchtende Hinweise, so, wenn von der dialektischen Theologie gesagt wird, „sie unterliege dem fundamentalen Irrtum, daß sie die moderne Religionsphilosophie oder richtiger einen Teil derselben mit der wirklichen Religion verwechsle“ (6), oder „daß die Geschichte des Protestantismus zeige, daß ohne Zölibat und Mönchtum die Gefahr einer Verbürgerlichung des Christentums bestehe“ (203); oder daß es Idolatrie nicht nur in Bildern, sondern auch in Begriffen gebe (25).

Dem Werk darf man wünschen, daß es zur Verständigung, Begegnung und Einheit der Menschen beitrage.

Münster (27. 6. 1962)

Antweiler

Knapen, Marie-Thérèse: *L'enfant Mukongo. Orientations de base du système éducatif et développement de la personnalité.* (Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 9.) Ed. Nauwelaerts/Louvain; Béatrice Nauwelaerts/Paris 1962. 204 S., brosch. FB 170,—.

Marie-Thérèse KNAPEN, Dozentin an der Universität Lovanium in Léopoldville, legt in diesem Buche die Ergebnisse einer psychologisch-pädagogischen Untersuchung vor, die sie während neun Monaten in dem Dorfe Kimuenza bei Léopoldville durchgeführt hat. Kimuenza ist eine Siedlung der Bantandu-Gruppe des Bakongostammes, die in unmittelbarer Nachbarschaft der Hauptstadt des Kongo liegt.

Das Buch zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil ist eine methodische Auseinandersetzung, der zweite Teil legt das gesammelte und ausgewertete Material vor.

Wissenschaftstheoretisch steht die Verfasserin auf dem Standpunkt der Gestaltpsychologie, ihre Untersuchung selbst geht in der Richtung der amerikanischen Ethnopsychologie, wie sie etwa von A. Kardiner, C. Kluckhohn, M. Mead und R. Benedict verfolgt wird. Das Problem, das sie hier untersucht, ist eines der Hauptanliegen dieser Kreise: die Formung und Entwicklung der Persönlichkeit beim Kleinkinde und ihre Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft. Die nähere Umschreibung dieses Problems wird dabei stark von der Psychoanalyse Sigmund Freuds bestimmt.

Glücklicherweise lehnt die Verfasserin die in Amerika so beliebte Untersuchungstechnik durch Tests ab. Diese an westlichem Material entwickelten Tests sind tatsächlich in einer nichtwestlichen Kulturwelt, die durch eine andere psychologische Haltung, ein anderes Weltbild und andere traditionelle Bindungen bestimmt ist, unbrauchbar. KNAPEN gebraucht als Untersuchungsmethode die *observation par participation*, d. h. das einfache, natürliche Zusammenleben mit den Menschen, ihre Beobachtung bei ihrem Tagewerk, verbunden mit Befragungen von Gewährspersonen. Das ist zweifellos eine ausgezeichnete Methode, wenn der Untersucher seine Beobachtungen nicht von seinem westlichen Standpunkte aus interpretiert, sondern kritisch die Erklärungen von wirklich geeigneten Gewährsmännern verwendet.

Dieses Buch will rein psychologisch, nicht ethnographisch sein. Dabei enthält es doch Beobachtungen und Feststellungen, namentlich über das Zusammenleben in der Gemeinschaft des Clans, die jedem Ethnologen Ehre machen würden.

Und es ist erstaunlich, wie sehr in nächster Nähe eines ganz urbanisierten Zentrums die alte traditionelle Sozialstruktur des mütterlichen Clans das Zusammenleben auch heute noch bestimmt. Das sehen die nicht, die in Afrika nur die Oberfläche sehen und es für ganz verwestlicht halten.

Die Darstellung der Gesamtorientierung der Erziehung auf diese Gemeinschaft hin und des Hineinwachsens der in diesem Sinne geformten Persönlichkeit des Kleinkindes von frühester Jugend an in den Clan gehört auch wohl zum Besten und Wertvollsten der vorliegenden Untersuchung.

Gerade hier zeigen sich die grundsätzlichen Unterschiede zwischen unseren westlichen Vorstellungen und denen der Bakongo, ja, ganz Schwarzafrikas. Unser Erziehungsideal ist das bis zum Hochmut selbstbewußte, von Durchsetzungs- und Rekordstreben getriebene Individuum, das sich in einer feindlichen Massengesellschaft siegreich behauptet. Das Erziehungsideal Schwarzafrikas ist die Persönlichkeit, die sich als kleiner Teil einer Urordnung der Welt in der Gemeinschaft des Clans an diese Ordnung gebunden, aber auch von ihr getragen und in ihr geborgen fühlt, die in Demut und Ehrfurcht vor dem steht, was die Ahnen geschaffen und angeordnet haben und was die Alten in der Gemeinschaft hüten, die allgemein gegenüber dem Mitmenschen jene Haltung einnimmt, welche die Verfasserin in den Worten ausdrückt: „Vous êtes plus digne de moi.“

Das wissenschaftliche Ergebnis der Untersuchung ist am Ende des Buches in der These zusammengefaßt: Une des tendances les plus fondamentales du développement de la personnalité dans le groupe étudié, est l'acquisition progressive de connaissances, d'aptitudes, de jugements de valeur, de systèmes de motivations et de sentiments qui font coïncider l'accomplissement personnel avec le bien-être du clan, et le rôle qu'on assume avec une serviabilité optimale pour la communauté. Il semble d'autre part que, sans être totalement réalisée, cette orientation est déjà nettement fixée à l'âge de cinq ou six ans.

Neben dem theoretischen Ergebnis hat eine psychologische Untersuchung gewöhnlich auch noch eine auf die Praxis ausgerichtete Note. Von den beiden Erziehungsidealen scheint es für jeden, der die Dinge und Verhältnisse in der Welt vom Standpunkt des Christen aus beurteilt, kaum fraglich zu sein, welches von ihnen dem Ideal des Evangeliums näher steht, und ein kritischer Leser des Buches könnte auf die Idee kommen, sich zu fragen, ob auf dem hier in Frage stehenden Gebiete der Erziehung die schwarze oder die weiße Welt entwicklungsbedürftig ist. Jedenfalls bietet für alle, die in Afrika eine Erziehungsaufgabe zu erfüllen haben und die diese nicht kolonialistisch sehen wollen, das vorgelegte Tatsachenmaterial ausgezeichnete Hinweise, die zu ernstem Durchdenken und kritischem Umdenken, zu einer grundsätzlichen Neuorientierung aufrufen.

Nijmegen (1. 4. 1963)

R. J. Mohr

Konrad, Paul: *Im Lande der Bhagoria - Bhils.* Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1962.

Dieses Buch ist die vierte, überarbeitete und gekürzte Auflage des im Jahre 1939 vom Verf. nach seiner Rückkehr von einer Missionsstudienreise herausgegebenen Bhilbuchs: *Ein Volk zwischen Gestern und Morgen.*

Es ist ein für weiteste Kreise bestimmtes Missionsbuch, in dem P. KONRAD seine Erlebnisse, Erfahrungen und Erkundigungen bei den Bhils von Bhagoria in Indore schildert. Missionsbücher, die von Missionaren oder Missionsschwestern geschrieben sind, zeigen vielfach das Bestreben, die missionarischen Erfolge der

eigenen Kongregation im idealsten Lichte darzustellen; da ist jeder Missionar ein kanonisierbarer Heiliger, jede Missionsgemeinde ein Abbild der Urgemeinde von Jerusalem, und mit schmückenden Beiwörtern wird nicht gespart. Der Versuchung dazu ist auch P. Konrad nicht entgangen.

Es kann die Frage gestellt werden, ob dieser Stil der Generation, besonders der jungen, des Jahres 1962, in dem das Buch neu herausgegeben wurde, noch zusagt. Diese Generation weiß zu gut, daß auf Erden nichts ideal ist, und sie bejaht die nüchterne, existentielle Wirklichkeit mit ihrem Guten, weniger Guten und Schlechten, sie will nichts vorgemacht bekommen. Auch eine gewisse väterlich-herablassende, gutmütig sentimentale Haltung gegenüber den „so einfältigen und unwissenden Naturkindern“, wie sie zum Jargon vieler populärer Missionsliteratur gehört, empfindet man heute leicht als altmodisch oder kitschig — oder vielleicht als kolonialistischen Restbestand.

Verf. kommt in seinem Buch häufiger auf brennende missionsmethodische Fragen zu sprechen. Er bringt dabei wertvolle Gedanken und Anregungen vor; gelegentlich kommt einem allerdings auch die Lösung der Probleme, die vorgelegt wird, als zu einfach oder zu wenig in die Tiefe gehend vor, eben weil er zu viel und überall loben will.

Das Buch enthält auch ethnographische und religionsethnographische Beobachtungen und namentlich Erkundigungen, die Verf. mit Missionaren, besonders dem holländischen P. Jungblut, an Ort und Stelle erarbeitet hat. Diese Dinge sind für die Ethnologie und Religionswissenschaft insofern wichtig, als die Bhils für eine kulturhistorisch sehr alte ethnische Gruppe angesehen werden. P. KONRAD hat diese speziell ethnologischen und religionsethnologischen Ergebnisse seines Studienaufenthaltes bei den Bhils in Zusammenarbeit mit P. JUNGBLUT 1939 im 34. Jahrgang des *Anthropos* unter dem Titel „Zur Ethnographie der Bhils“ wissenschaftlich publiziert. Über deren Wert und damit auch den der entsprechenden Kapitel dieses Buches möge der Bhilforscher W. KOPPERS das Urteil abgeben. So schreibt er in seinem Buche: *Die Bhil in Zentralindien* von 1948, S. 21: „Angesichts der Tatsache, daß Konrad als völkerkundlicher Laie diese Arbeit geschrieben hat, verdient die Leistung alle Anerkennung. Auf Grund der systematischeren Forschung aber, die seitdem möglich wurde, können, begreiflicherweise, heute seine Darlegungen nicht nur in manchem ergänzt, sondern müssen in diesem und jenem auch berichtigt werden.“

Nijmegen (14. 1. 1963)

R. J. Mohr

Millenial Dreams in Action. Essays in comparative study, ed. by Sylvia L. Thrupp (Comparative Studies in Society and History, Suppl. II). Mouton Co/The Hague 1962, 229 S. hfl 16,—.

Man könnte diesen Sammelband als Parallele bezeichnen zu: *Devant les sectes non-chrétiennes*, den Vorträgen der 31. Missions-Studien-Woche 1961 von Löwen (vgl. ZMR 47, 1963, 146 f.). In Löwen wurden die Schwarmgeister-Bewegungen aus der Sicht missionarischer Verkündigung behandelt, hier erfolgt die Untersuchung rein religionswissenschaftlich. Dementsprechend ist die Darbietung allgemeiner und erschöpfender, und die Themen sind vielseitiger. Sie reichen von der spiritualistisch-chilastischen Bewegung eines Joachim von Fiore bis zu den Heilerwartungen der nach Freiheit drängenden Afrikaner und Asiaten. Drei einleitende Vorträge suchen das Problem zu situieren, die verschiedenen chilastischen Strömungen einander zuzuordnen, das Allgemeingültige dieser merkwürdigen und vielschichtigen Bewegungen herauszustellen und ihre

Untergründe aufzuzeigen. Dann folgen, in sehr reicher Dokumentation und vorsichtig abwägenden Urteilen, Darstellungen der einzelnen Strömungen: messianische Bewegungen in Brasilien, chiliastische Aspekte des Taiping-Aufstandes in China um die Mitte des 19. Jh., messianische Schwärmerbewegungen auf Ceylon, Sumatra und Borneo, in der Südsee, der Cargo-Kult der Südsee, religiöse Umstürzbewegungen in Nyassaland, wobei auch die unheilvolle Sekte der Lenshina in Nordrhodesien berührt wird, die Ras-Tafari-Bewegung auf Jamaika und ihre Beziehungen zum Kaiserreich Abessinien mit ihren Aspirationen auf Rückkehr der vor Jhh. verschleppten Neger ins verlorene Paradies Afrika, die Freien Geister bzw. Taboriten in Böhmen und schließlich eine Darstellung der Theokratie in Florenz unter Savonarola. Es ist immer das Emotionale und Irrationale, das Unterschichtige und Unergründliche, das diesen Strömungen zugrundeliegt und, sobald eine geeignete Erwecker-Gestalt auftritt, mit unheimlicher Macht losbricht und sich nur mehr selten wieder einfangen und leiten läßt. Auch der Kommunismus, als Pseudoreligion und Erwartung einer klassenlosen, paradiesisch vollkommenen Gesellschaft, gehört hierher und wird verschiedentlich einbezogen. Alles in allem für den Religionswissenschaftler und den interessierten Missionar eine reichhaltige Fundgrube an Material und ein willkommener Schlüssel zum Verständnis dieser Erscheinungen, in denen sich die unberechenbare Tiefe der menschlichen Seele und ihre Unerlöstheit offenbart. Ergänzend sei hingewiesen auf: MARGULL, *Aufbruch zur Zukunft*. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien (Miss.-wiss. Forschungen, Bd. I) Gütersloh 1962, vgl. ZMR 47, 1963, 153 f.

Walpersdorf N.-Ö. (2. 9. 63)

P. Dr. Frid. Rauscher, WV

Niebuhr, Richard R.: *Auferstehung und geschichtliches Denken*. G. Mohn/Gütersloh 1960, 159 S. Leinen DM 14,80.

Der amerikanische Theologe RICHARD R. NIEBUHR wendet sich dem schweren, vieldiskutierten und immer noch nicht „gelösten“ Problem zu, wie es mit der Historizität der Auferstehung Jesu bestellt ist. Gegenüber älteren und neueren Auffassungen wie denen von D. F. STRAUSS, W. HERRMANN, E. RENAN, A. v. HARNACK, A. SCHWEITZER bzw. L. THORNTON, C. H. DODD, E. BRUNNER, R. BULTMANN u.a. ist der Vf. bemüht, auf der Basis einer gesicherten Hermeneutik die Historizität auch der Auferstehung zu begründen. Die Einwände gegen die Historizität sind nach Ansicht des Vf. zurückzuführen auf einen „apriorischen Begriff der historischen Kausalität“ (S. 23). Es gelte heute, ein neues Verständnis von Geschichte zugrundezulegen, das immer schon an dem Faktum und dem heilshaftigen Sinn der Auferstehung orientiert ist. „Die These der vorliegenden Abhandlung ist, daß alle Konzeptionen der Geschichte und des geschichtlichen Verstehens, die nicht mit der Auferstehung beginnen, weder vom Auferstehungsglauben erhellt werden, noch in irgendeiner Weise zu seiner Erhellung beitragen können“ (S. 10).

Ob dieser Ansatz nicht einer *petitio principii* gleichkommt, bleibe dahingestellt. Jedenfalls macht die Arbeit NIEBUHR's deutlich, daß zur Beantwortung jener für alle Christen erregenden Problematik ein positives Verhältnis zwischen Exegese und Philosophie gesucht und gefunden werden muß, d. h. auch: zwischen Philosophie und Geschichte; vgl. die Kapitel „Die Möglichkeit der historischen Vernunft“ (S. 66—92) und „Der Gegensatz zwischen Geschichte und Natur“ (S. 93—111), die dem Buch in besonderer Weise einen philosophischen und systematischen Charakter verleihen. Leider ist dem Vf. die katholische Literatur fast

gänzlich unbekannt; schon aus BLONDELS Abhandlung „*Histoire et Dogme*“ aus dem Jahre 1904 hätte er erschen können, daß die katholische Theologie das Problem keineswegs ignoriert.

NIEBUHR's Werk ist 1957 in New York veröffentlicht worden; inzwischen erschienen zum Thema zahlreiche Untersuchungen, die der Vf. freilich nicht mehr berücksichtigen konnte. Ich möchte nur hinweisen auf eine neuere Arbeit von R. BULTMANN. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1960, 3. Abh., 1961) sowie auf den wichtigen Sammelband *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (hrsg. v. H. RISTOW u. K. MATTHIAE. Berlin 1961, 710 S.). — Es fällt auf, daß NIEBUHR Begriffe wie „Mythos“ und „Entmythologisierung“ zu vermeiden sucht; man kann das verstehen, aber ist damit sachlich etwas gewonnen? — Vf. zitiert bemerkenswerterweise auch nicht die Kontroverse zwischen Bultmann und Jaspers, die 1954 erstmalig erschien und ihm schwerlich unbekannt geblieben sein dürfte. — Zwischen „geschichtlich“ und „historisch“, „Geschichte“, „Geschichtlichkeit“ und „Historizität“ wird m. E. zu wenig unterschieden. (Dies mag an der Übersetzung liegen.)

Im Ganzen handelt es sich um ein scharfsinniges, erhellendes, kritisches Buch, das Beachtung verdient — nicht zuletzt auch deswegen, weil es zeigt, daß die evangelische Theologie Amerikas sich den Fragen der Gegenwart stellt. (Hierzu vgl. man den informativen Aufsatz von OTTO BETZ, Das neue Fragen nach dem historischen Jesus — von Amerika aus gesehen, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 63 [1963], 101—105.)

Bonn (August 1963)

H. R. Schlette

VERSCHIEDENES

Brunner, August, SJ: *Vom christlichen Leben*. Gesammelte Aufsätze. Echter-Verlag/Würzburg 1962. 370 S. Leinen DM 27,—.

„Immer weiter entfernt sich der heutige Mensch von dem lebendigen Verständnis des christlichen Lebens“, heißt es in den einleitenden Worten des Verf. zu den gesammelten Aufsätzen *Vom christlichen Leben*, deren Veröffentlichung damit gleichzeitig eine Begründung erhält. Wer um die Erschütterung missionierter junger Afrikaner weiß, die zwecks Studium nach Europa kamen und ein christliches Abendland erwarteten, aber erleben mußten, daß der Europäer vielfach „die Religion als etwas Überholtes“ betrachtet oder ihre Forderungen „eher aus einer Art kantischen Pflichtgefühls ohne Wärme“ (7) erfüllt, der weiß das echte Bemühen und Anliegen des Verf. zu schätzen.

Der aufmerksame Zeitgenosse wird aber ebenfalls feststellen können, daß weder die Jugend schlechter, noch die Menschen unserer Zeit undchristlicher geworden sind — ihnen fehlt meist nur der rechte Zugang, der lebensnahe Zuspruch, das allgemeine Vorbild in der Zeit. Daher muß man heute, will man sich verständlich machen, unmittelbar vom Menschen und seinem Leben ausgehen, um wieder zu Gott zu führen. So sollten z. B. in dem vorliegenden Buch die großen Abschnitte nicht in der Reihenfolge „Der christliche Glaube“ (11—124), „Das christliche Leben“ (125—330) und „Die heilige Dreifaltigkeit“ (331—369) stehen, sondern besser mit „Das christliche Leben“ und hier mit dem in der Mitte des Abschnittes stehenden Artikel „Der Leib in heidnischer und christlicher Aszese“ (223—235) beginnen. Eine kleine scheinbare Äußerlichkeit, doch nur ein „haut-enges“ Angehen kann eine vielmeinende und recht heilsame „Be-

troffenheit“ und so „lebendigeres Verständnis“ für ein christliches Leben hervorgerufen. Wenn Verf. an anderer Stelle (223) meint, „die Ansicht, der Leib sei etwas Unreines und der Stoff an sich böse, ja, der Ursprung des Bösen, ist in den außerchristlichen Religionen und Philosophien weit verbreitet“, dann muß leider ergänzt werden, daß auch innerhalb der christlichen Religionen und Philosophien irrtümlicherweise gelegentlich diese Ansicht vertreten und gar praktiziert wird. Gerade der seit Aristoteles kultivierte Dualismus, den das Alte Testament nicht kennt, ist, sofern er gedankenlos übernommen wurde, ein nicht unbedeutender Anlaß gewesen, daß sich der heutige Mensch immer weiter von dem lebendigen Verständnis des christlichen Lebens entfernt.

Die wohlmeinende Absicht des Verf. und die Fülle und Tiefe der ausgebreiteten Gedanken verdienen volle Würdigung und eine große Leserschaft. Dem Buch wäre im Interesse des Anliegens bei neuer Auflage ein stärkerer anthropologischer Zuschnitt zu wünschen.

Frankfurt a. M. (3. 1. 63)

Emil Schlee

Congar, Yves M.-J., OP: *Die katholische Kirche und die Rassenfrage.* Paulus-Verlag/Recklinghausen 1961, 112 S. DM 6,80.

Die Darlegung der Prinzipien der Rassenfrage hat noch nichts an Aktualität verloren. Wir sind deshalb froh um dieses Bändchen. Obwohl nur die Ausführungen über die Rassenmischehe (101—108) einen Originalbeitrag bilden, dürfen wir Verfasser, Verlag und Übersetzer dankbar sein, daß sie den deutschen Lesern die Zusammenfassung der Grundsätze bieten, nach denen die Kirche die Rassen und ihre Beziehungen zueinander betrachtet (Die katholische Kirche vor der Rassenfrage, 5—78). Es wird deutlich, „daß jeder konsequente Rassismus einen Abfall vom Christentum einschließt“ (14), weil er die Bruderschaft unter den Menschen leugnet. Der zweite Beitrag (Rassenfrage und Theologie, 79—100) ist ein Wiederabdruck aus den *Dokumenten* (Köln 1961, 13—24), woraus sich viele Überschneidungen mit dem ersten ergeben. Bei der Literaturangabe hätte das Werk von O. NIEDERBERGER, *Kirche — Mission — Rasse* (Schöneck-Beckenried 1959) nicht fehlen dürfen.

Münster/Westf. (12. 8. 63)

Georg Lautenschlager CMM

De Vaux, Roland: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen.* Band II: Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen. Übertragung aus dem Französischen von Ulrich Schütz. Herder/Freiburg 1962, 467 S. DM 36,50.

Der erste Band dieses Werkes wurde in ZMR 1962/1 besprochen. Der nunmehr vorliegende zweite Band zeigt die gleichen Vorzüge wie der erste und verdient wie dieser, ohne Einschränkung empfohlen zu werden.

Das israelitische Heer war in den Anfängen ein Volksheer, erst seit Saul und David haben die Könige Söldner angeworben. Zur Zeit des Auszugs aus Ägypten und der Eroberung Kanaans war jeder waffenfähige Mann verpflichtet, sich an den kriegerischen Unternehmungen zur Verteidigung oder zum Angriff zu beteiligen. Seine Kriege führt Israel in ältester Zeit im Namen Jahwes, es sind „heilige“ Kriege. Die Königszeit schwächt die Idee des Heiligen Krieges ab; denn jetzt ist nicht mehr Jahwe, sondern der König Führer im Kampf (1 Sam 8, 20), doch befragt man noch das Losorakel, und die Propheten sind überzeugt, daß Jahwe den Sieg verleiht.

In der Makkabäerzeit werden die Kämpfe um die Glaubensfreiheit wieder nach den Formeln des Heiligen Krieges geführt. Daß sie trotzdem kein Heiliger Krieg, sondern nur ein Religionskrieg sein sollten (79), ist nicht recht verständlich. Erst in der Kriegsrolle von Qumrān findet DE VAUX wieder einen echten Heiligen Krieg.

Manche grundsätzliche Fragen, über die trotz jahrzehntelanger Arbeit der Exegeten außerhalb der Fachwissenschaft vom AT gelegentlich noch Unklarheiten zu bestehen scheinen, beantwortet Vf. klar und eindeutig. So heißt es: „Es gibt alte Überlieferungen in den Büchern Josue und Richter, die militärische Geschichte der Eroberung und der darauffolgenden Kämpfe dagegen hat ihre letzte literarische Form erst sehr kurz vor dem Exil erhalten“ (13). — „Das Bild von einem bewaffneten Volk, das aus Ägypten auszieht . . . , das in der Wüste in geordneter Formation marschiert und lagert . . . , ist die idealisierte Rückspiegelung einer späteren Zeit, in der das geeinte Volk im Falle nationaler Gefahr zu den Waffen gerufen wurde. Die Geschichte der Eroberung im Buch Josue ist gleichfalls zugunsten von ganz Israel systematisiert worden“ (14 f.). Zahlen über die Stärke der Streitkräfte werden als „übertrieben“ (16) und als „phantastisch“ (36) bezeichnet.

Den weitaus größten Teil des Bandes füllt das Kapitel über die religiösen Lebensordnungen. Zum religiösen Zentrum Israels entwickelte sich seit Salomo der Tempel in Jerusalem, der die Höhenheiligtümer und die durch die Erinnerung an die Patriarchen geheiligten Stätten von Sichem, Bethel, Mambre, Beerseba abzulösen bestimmt war, auch die nach der Einwanderung in Kanaan entstandenen von Gilgal, Silo, Mizpa, Gabaon und das trotz *Ri* 8,27 lokal beschränkte Ophra. Nach dem Zerfall des Reiches baute Jeroboam konkurrierende Tempel in Bethel und Dan. In späterer Zeit gab es in Ägypten Tempel in Elephantine und Leontopolis und in Palästina einen Tempel auf dem Garizim im Bereich der Samaritaner.

Die Priester, die am Tempel Dienst taten, wurden nicht durch eine Weihe für ihr Amt befähigt. Sie waren Priester von Geburt, durch Abstammung von einem Priester. Durch keinen religiösen Ritus eingeführt, wurden sie durch ihre Amtsfunktionen geheiligt. Der Titel „Hoherpriester“ stammt aus nachexilischer Zeit (237). Art und Ritus der Opfer in *Lev* 1 ff. basieren auf den Vorschriften und dem Brauch des zweiten Tempels und gehören der letzten Redaktion des Pentateuchs an (259).

Menschenopfer hat es in Israel nicht gegeben. Die Vollstreckung des Bannes an einer eroberten Stadt, d. h. die Niedermetzlung ihrer Einwohner, die Tötung besiegtter Könige, auch wenn sie als von Jahwe selbst angeordnet erscheinen, sind keine Opfer, sondern altorientalisches Kriegerrecht. Kinderopfer, die mehrfach bezeugt sind, wurden stets als verwerflicher Mißbrauch nach dem schlechten Beispiel der Kanaaniter verurteilt, auch wenn sich Könige dieses Verbrechens schuldig machten (2 *Kön* 16, 3; 21, 6).

Opferfeindliche Äußerungen bei *Is* 1, 11–17 und an vielen anderen Stellen bei den Propheten und in den Psalmen sind wohl ernst, wenn auch nicht allzu wörtlich zu nehmen. DE VAUX neigt dazu, sie abzuschwächen, doch ist auf jeden Fall der Durchbruch zu einer vergeistigten Gottesverehrung in ihnen zu würdigen. Die blutigen Opfer gehören gewiß zu dem, was im Alten Bund unvollkommen war. Warum sollte man wegzudeuten suchen, daß dies schon lange vor Christus erkannt worden ist?

Zu S. 369 f hätte wohl ein hethitisches Ritual angeführt werden können, das zwar keine direkte Parallele zum Sündenbock bietet, aber doch in manchen Punkten ähnlich ist: Ein Schafbock, den man bekränzt und dem man die Hände aufgelegt hat, wird weggetrieben, um den feindlichen Gott zu versöhnen, der eine Seuche nach Chatti und ins Heer geschickt hat.

Noch vieles wäre aus dem reichen Inhalt des Bandes anzuführen, z. B. die Abschnitte über die Leviten, die heiligen Zeiten, die Feste u. a.; aber es würde den Rahmen einer Besprechung sprengen.

Münster (26. 4. 63)

Friedrich Schmidtke

Dheilly, J.: *Die Prophetie der Bibel.* (Der Christ in der Welt VI/6) Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1961, 144 S. DM 3,80.

Um einen Überblick über Umwelt und Botschaft der atl. Propheten zu erhalten, kann dieses Buch manchem Leser, der sich mit dem Inhalt biblischer Bücher vertraut machen will, gute Dienste tun. Die Hinweise auf liturgische Lesungen rufen den Leser aus der Vergangenheit in die Gegenwart zurück und geben ihm zu überlegen, warum die Kirche Prophetenworte heute noch als Gottes Wort verkündigt.

Dem kritischen Leser genügen jedoch manche Formulierungen der deutschen Übersetzung des französischen Originals: *Les Prophètes* nicht. Sie erscheinen wenig treffend. Z. B. „Der Gottesdienst hat für ihn (Jeremias) nur soweit Wert, als er Ausdruck eines inneren Gefühls ist“ (S. 102) — oder: „Da erkennt er (Jeremias), daß die mosaische Religion eine Religion der Innerlichkeit ist“ (103). Auch wünschte man, daß in einem solchen einführenden Büchlein der dritte Teil (Theologische Untersuchung) ausführlicher, die literarische und psychologische Untersuchung (Teil I u. II) weniger breit angelegt worden wären. Ob die Überschrift: „Psychologische Untersuchung“ zudem glücklich ist, mag dahingestellt sein.

Münster/Westf. (30. 1. 63)

Helga Rusche

Neuhäusler, Engelbert: *Anspruch und Antwort Gottes.* Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1962, 264 S. DM 26,—.

Neben R. SCHNACKENBURG: *Gottes Herrschaft und Reich* wird NEUHÄUSLERS Buch Theologen und Laien darum besonders lieb werden, weil hier der längst notwendige Schritt von gründlicher exegetischer Untersuchung zur theologischen Aussage synoptischer Jesusbotschaft so vollzogen ist, daß der Leser selber unter die „Anrede“ des Wortes Gottes, d. h. den in Jesus kundwerdenden Gotteswillen gestellt wird.

Aus der synoptischen Jesuslehre wird kein System gemacht, es wird darauf verzichtet, sämtliche Weisungen Jesu zu bringen. N. beschränkt sich auf wesentliche, von Jesus geforderte *Grundhaltungen* an den, der Jünger und Nachfolger sein will.

Obrist, Franz: *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre* (Neutestamentliche Abhandlungen, hrg. M. Meinertz, XXI/3.4). Aschendorff/Münster 1961, XVI u. 203 Sfl. brosch. DM 17,80.

Bei der Überfülle von Literatur und insbesondere bei so stark im Fluß befindlichen Themen wie dem Kirchenproblem der apostolischen Zeit sind gediegene Berichte über die Stimmen der Forschung eine dankbar entgegengenommene Hilfe. Zu solchen Berichten und Markierungen, wie wir sie gewissermaßen schon bei F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee* (1921), vor allem aber bei O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Uppsala 1931, jetzt Neudruck), bei F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche* (Einsiedeln 1946), und rückwärts gewandt bei J. LUDWIG, *Die Primatsworte Mt 16, 18—19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster 1952) besitzen, gesellt sich nun auch der Promovend der Gregoriana FR. OBRIST. Im 1. Abschnitt behandelt er die Echtheitsfrage von Mt 16 18 f. in der protestantischen Theologie (ausgehend von dem „Dogma“ der Unehtheit des Kirchenspruches, im Spannungsfeld Kirche-Reich Gottes, im Rahmen der Messiasfrage, der Echtheitsfrage, des Wahrheitsgehalts nach protestantischer Kritik); im 2. Abschnitt den Sinn des Petruswortes (Petrus als Fels, die petrinischen Vollmachten, die verheißene Vormachtsstellung Petri im Lichte der geschichtlichen Erfüllung). Vf. führt wohlgeordnet die Diskussion im protestantischen Lager vor, die bekanntlich im Berichtszeitraum sehr intensiv ist und bei vielfältiger Leugnung der historischen Echtheit in der Exegese jedoch, bzw. in der Beurteilung der urkundlichen Lage sich der katholischen Sicht weit genähert hat. O. CULLMANN: *Petrus-Apostel-Märtyrer*. Das historische und theologische Petrusproblem (Zürich 1952) hatte den Anstoß zur Darstellung gegeben. Auch entlegene Zeitschriftenartikel läßt Vf. nicht unvernommen. Die katholischen Gesprächspartner kommen gleicherweise ausführlich zu Wort. Freilich bleibt OBRIST nicht bei einem bloßen Referat, sondern sucht auch eine eigene Stellungnahme innerhalb des Chores der Diskussionsteilnehmer zu erarbeiten, die dann naturgemäß durchweg möglichst in die Richtung der bisher traditionellen katholischen Auffassung der Primatsstelle geht. Hier liegt m. E. methodisch insofern eine gewisse Schwäche, als man das einschlägige Problem — ungeachtet der freilich möglichen guten Beobachtungen zu Einzelheiten — doch wohl nur ernsthaft in einer Gesamtdarstellung wie etwa der CULLMANNs (ohne mich mit ihr identifizieren zu wollen) behandeln und gegenteilige Meinungen zurückweisen kann. Doch dessen ungeachtet sind wir dem Vf. sehr dankbar für diese besonnene und allseitige Übersicht, die gewiß auch dem ökumenischen Gespräch, wie Vf. hofft, dienen kann.

Freiburg/Br. (28. 11. 62)

A. Kolping

Overhage, Paul - Rahner, Karl: *Das Problem der Hominisation*. Über den biologischen Ursprung des Menschen (Quaestiones Disputatae, 12). Herder/Freiburg 1961, 406 S., engl. brosch. DM 19,80.

Wenn ein Werk die dreifache kirchliche Druckerlaubnis aufweist und bei Herder erscheint, erwartet der Leser ein „ungefährliches“ Buch, auch wenn es sich über die „von der modernen Biologie ernst vorgetragene Annahme einer Herkunft des Menschenleibes von tierischen Vorfahrensformen“ verbreitet, über ein Thema also, das laut Vorwort „erst in den letzten Jahrzehnten ungemein an Schärfe verloren hat“, sie also noch nicht völlig entbehrt. Der unvoreingenommene und ungebundene Naturwissenschaftler wird denn auch nur unter diesem „Imprimatur“-Aspekt die Äußerungen K. RAHNERs werten, daß „der katholische Naturwissenschaftler zunächst einmal die amtliche Lehre der Kirche . . . hören

will“, daß „er (auch als Naturwissenschaftler) nicht etwas als sicheres Ergebnis seiner Wissenschaft behaupten darf, was einen sicheren Widerspruch zu einer als sicher vorgetragenen Lehre des kirchlichen Lehramtes beinhalten würde“, und daß „die Lehre des autoritativen Lehramtes der Kirche immer unmittelbarste Quelle und erste und letzte Norm ist“. Gewiß wird der genannte unvoreingenommene Naturwissenschaftler sich fragen, woher und wie groß die Sicherheit dieser „als sicher vorgetragenen Lehre“ sei, zumal die „Sicherheit, Bewiesenheit usw.“ seiner Argumente als „sehr dunkel“ bezeichnet werden, während „die genaue Bestimmung des nicht immer gleichen theologischen Sicherheitsgrades der (im Beitrag von RAHNER, *Ref.*) vorgetragenen Sätze unterbleiben darf“. Auch wird eben dieser Unvoreingenommene mit besonderer Aufmerksamkeit registrieren, daß „die Vorgeschichte dieser lehramtlichen, wenn auch nicht definitiven Erklärungen in *Humani generis*, anhebend mit der jede Evolution verwerfenden Erklärung des Kölner Partikularkonzils von 1860 über die Zensurierung von evolutionsfreundlichen Schriften von Theologen wie M. D. LEROY (1895) und P. ZAHM (1899), über das Dekret der Bibelkommission 1909, über die stillschweigende Duldung evolutionsfreundiger Schriften auch von Theologen wie RÜSCHKAMP (1935), MESSENGER (1931), PÉRIER (1938) bis zur Rede Pius' XII. vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften (1941), hier nicht darzustellen ist, so lehrreich, schmerzlich und doch wieder selbstverständlich sie auch wäre“. Wenn er, der Unvoreingenommene, dann noch erfährt, daß, „so sehr sich die Erklärung der Enzyklika (gemeint: *Humani generis*) als vorläufige, widerrufliche und revidierbare Erklärung gibt, . . . so doch praktisch eine wesentliche Revision dieser Stellungnahme nicht zu erwarten ist“, so könnte es ihn eigentlich drängen, zum zweiten Hauptteil des Buches, zum auch rein quantitativ gewichtigeren Beitrag von P. OVERHAGE überzugehen, in der Hoffnung, dort fachlich, d. h. naturwissenschaftlich Relevanteres zu finden. Es gibt aber in der RAHNERschen Abhandlung über „die Hominisation als theologische Frage“ (76 S.) immer wieder Passagen, die nicht dem mit den obigen Zitaten angedeuteten Tenor „amtlicher“ Kirchenlehre kompatibel scheinen. So ist z. B. auf S. 30 die Rede von der „langsamen Umschichtung der Meinung (bezüglich der *peculiaris creatio hominis*, *Ref.*), die sich also fast hinter der Fassade der gedruckten Theologie vollzog, eine Tatsache, die nicht unbedenkliche Seiten hat. Seit der kirchenamtlichen Freigabe der Diskussion durch Pius XII. zeigt natürlich auch die Theologie ein verändertes und buntes Bild“. „Außerdem kann man erwarten, daß sich dieses Stimmenverhältnis noch sehr rasch zugunsten der Freiheit des Evolutionismus ändert“. Mit dieser Erwartung, nein: nur Hoffnung, wendet sich der naturwissenschaftliche Ref. zum eigentlichen „Problem der Hominisation“ von P. OVERHAGE (276 S.), zumal ihm die RAHNERsche Diktion über weite Strecken ungewöhnlich und unnötig konstruiert anmuten muß. So heißt es z. B. auf S. 53 über das brennend wichtige Problem „Geist und Materie“: „Wenn es so etwas wie eine Vollendung der außergöttlichen Wirklichkeit gibt, in der einerseits das Materielle (wenn auch noch so verwandelt) formell noch besteht und ein bleibendes Moment an dieser vollendeten Gesamtwirklichkeit ist und andererseits diese Vollendung dieser einen Welt die Vollendetheit des geschaffenen Geistes als solchen ist und gar nichts anderes sein kann, d. h. nicht nur zwei faktisch nebeneinander liegende Vollendungen von zwei disparaten Größen gegeben sein können (da ja sonst nicht einzusehen wäre, wieso und warum die Vollendung der materiellen Welt nach christlicher Eschatologie wesentlich von

der Geschichte des Geistes und der Freiheit abhängen sollte), dann muß solch vollendete Materialität ein Moment an der Vollendung des Geistes selbst sein und nicht etwas, was es neben der Vollendung des Geistes ‚auch‘ noch gibt“. Bei der RAHNERschen „Hominisation als theologischer Frage“ scheint das Verbal- und Formaltheologische immer wieder die Relevanz zum Hominisationsproblem überdeckt oder gar gestört zu haben, so daß der Naturwissenschaftler mit einiger Intensität die zwischen die Lehramtsaussagen gestreuten Äußerungen liest, die er ebenso freimütig und konzis in den rhetorisch meist weniger elaboraten Abhandlungen seiner Fachjournale zu lesen gewohnt ist, und er ist dankbar, wenn trotz aller Lehramtsmeinung „daß „Geist und Materie nicht dasselbe seien, daß Geist nicht aus Materie abgeleitet werden könne“ (S. 44), doch „Materie gewissermaßen gefrorener Geist ist . . . und eine Entwicklung der Materie auf Geist hin kein unvollziehbarer Begriff ist“ (S. 78).

P. OVERHAGE hat ein bis in die jüngste Zeit (1960) hineinreichendes, sehr ausgedehntes Material ausgezeichnet verarbeitet, klare Skizzen klug ausgewählt und instruktive Tabellen am richtigen Ort gebracht. Dabei geht es OVERHAGE weniger um die morphologische Herleitung des Menschen von tierischen Vorläufern — selbstverständlich wird diese Seite des Problems auch ausführlich betrachtet —, sondern um die Herausarbeitung solcher Faktoren, „durch die der Mensch zum Menschen wurde“. OVERHAGE gesteht dabei den Evolutionisten das Recht zu zu prüfen, „ob und inwieweit sich auch die psychisch-geistige Seite des Menschen aus tierischen Verhaltensweisen ableiten und erklären läßt“. Im einzelnen behandelt OVERHAGE den Stoff in fünf Kapiteln: I. Hominisation (Paläontologie, Paläopsychologie — Werkzeugherstellung! — Verhaltensforschung); II. Hominisation und Evolution (Selektion, Mutation, Domestikation, Zufall, Evolution und Schöpfung); III. Hominisation des Leibes (Orthogenese und aufrechter Gang, Schädel und Fetalisation, Gehirn und Cerebralisation); IV. Hominisation des Verhaltens (Sprache bei Tier und Mensch, Hirngröße und Denken, „tierische Intelligenz“); V. Das Problem der Hominisation (neue Erkenntnisse, offene Fragen). OVERHAGES Darstellungen sind kritisch, wobei man diese Kritik in kluger Weise meist durch Zitate von Biologen der entsprechend gegenteiligen Meinung sich äußern läßt. Daß man mit dieser an sich glücklichen Methode aber auch zu mindestens dem Nicht-Biologen gefährlichen Bildern führen kann, zeigt sich z. B. auf S. 175, wo man wähnen könnte, daß gemäß der HEUTSSchen Äußerung die Genetik als „scheinbar fester, grundsätzlicher Stützpunkt des Neo-Darwinismus zusammenbrechen wird“, oder auf S. 183, wo man mit GOLDSCHMIDT glauben könnte, Unterarten oder Rassen seien — entgegen meist akzeptierter Meinung — nicht der Weg zu neuen Arten. Aber auch mit Worten eigener Kritik hält OVERHAGE nicht zurück, wenn ihm die Diskrepanz zwischen vorgelegtem Befund und gezogener Schlußfolgerung zu gewagt scheint (wie etwa auf S. 267 und 333 über Hirngröße und Lernfähigkeit oder auf S. 310 über Mimik und Einsicht), oder er stellt *Common-sense*-Fragen etwa der Art, „warum es bei den Walartigen nicht zum Aufbau einer Art Kultur gekommen ist, obwohl sie doch . . . eine fast gleichhohe Cerebralisationsstufe wie der Mensch erreicht haben“ (S. 270). —

So ist OVERHAGES Abhandlung eine höchst anregende Lektüre, die in ihrer belebenden Kritik auch dem Biologen selbst nützliche, ja notwendige Fragen stellt, den Nichtbiologen aber mit einem Teil des für eine Beurteilung des Generalthemas unumgänglichen Wissens bekannt macht, ohne das auch der Theologe

keine verbindliche Äußerung dazu wagen sollte. — 4 Seiten Literaturangaben zum Beitrag von RAHNER und 19 zur Abhandlung von OVERHAGE beschließen den Band, indem der Ref. rein textlich auf nur wenige Fehler stieß (so ist auf S. 122 *trans-vaalensis* verdruckt, auf S. 184 ist wohl der englische Biologe GARSTANG gemeint, und auf S. 290 sollte man dem englischen *type* das Schluß-E nicht versagen).

Münster i. W.

R. Altevogt

Prümm, Karl, SJ: *Diakonia Pneumatos*. Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie. II. Bd.: Theologie des 2. Kor. 1. Teilband: Apostolat und christliche Wirklichkeit, Kap. 1—7. Herder/Freiburg i. Br. 1961, 626 S. DM 54,—.

Es ist immer schwierig, zu Thesen Stellung zu nehmen, deren Begründungen nicht vorgelegt sind. PRÜMM hat eine sehr umfangreiche bibeltheologische Aufarbeitung des 2 Kor vorgelegt, deren exegetische Fundierung noch nicht im Druck erschienen ist. Auch aus der vom Verf. geplanten, theologisch systematischen Behandlung des 2 Kor in drei Teilen, ist bisher nur der 1. Teil erschienen: Apostolat und christliche Wirklichkeit, die Theologie des 1. Briefteiles, Kap. 1—7, mit besonderer Ausführlichkeit 3, 1—7, 1.

Nach einem einleitenden, formalen Abschnitt über die schriftstellerische Eigenart des besagten Textes, bringt ein 2. Kap. eine Theologie des Apostolats. Er wird als oberstes Charisma verstanden, ein fremddienliches Gnadengeschenk, das andere Charismen als Ausrüstung sich dienstbar macht (Glaube, Hoffnung, Liebe). Er äußert sich im „Kündemut“ als Konkretion der allgemein christlichen Freiheit und im „Selbstwertgefühl“ des Apostels als Sonderform des allgemein christlichen „Eigenwertbewußtseins“. Ein eigener Abschnitt untersucht die amtlichen Bezeichnungen: *Apostel* (Verwendung und Sprachgeschichte des Wortes; Sendung und Apostolat als göttlich verfügbarer Bund; das autoritative Amt des Apostels und die Einverleibung des Apostolats Pauli in den vollen Apostolat schlechthin) und *Diakone* als Verwirklichung der allgemein christlichen Pflicht des Dienens. In einer fast ausschließlich fundamentaltheologisch orientierten Untersuchung über die dreifache Apostolat-Amtsgewalt, kommt Verf. zur Ansicht, Paulus, der „autoritätsbewußte Hierarche“ (141) habe möglicherweise seine kultisch priesterliche Gewalt von schon existierenden priesterlichen Amtsträgern übertragen bekommen (137 ff.). Er habe freilich von seiner Befehlsgewalt nur sehr zurückhaltend, kaum jurisdiktionell Gebrauch gemacht (im Falle von 2 Kor 2, 5—11). PRÜMM betont innerhalb der Lehrgewalt stark die Paraklese und das Leiden als Wesensmerkmal des Apostolats. In weiteren Kapiteln, deren inhaltliche Fülle hier nicht wiedergegeben werden kann (die theologischen Grundbegriffe des christlichen Seins, das Gottesbild in den Gottes-Christus-Pneuma-Texten) kommen fundamentaltheologische Überlegungen immer stärker und schließlich zum Durchbruch (6. Kap.: Grundlinien eines Ordnungsgefüges der christlichen Heilslehre), die dann am Ende in die Behandlung rein kontrovers-theologischer Fragen ausmündet (520—630).

Der oft eigenwillige Stil, die große Breite der ganzen Anlage des Werkes, die stark auf Systematisierung und summenhafte Darstellung ausgehende Stoffbehandlung, die Bereitwilligkeit des Verf. in jeder Frage kontrovers-theologische Ausblicke zu geben, macht die Lektüre manchmal anstrengend. Aber ebenso befruchtet das Werk sehr stark missionstheologische Überlegungen wie die bibel-

theologische Arbeit innerhalb der katholischen Exegese. Dabei ergeben sich freilich grundsätzliche Bedenken. Ohne Zweifel ist es Aufgabe des Exegeten, auf die in der Schrift, wenn auch nur keimhaft vorhandenen, Glaubensaussagen zu achten, die dann in die spätere dogmatische Entwicklung hinüberweisen. Ebenso wird er nicht immer und in jedem Fall verpflichtet sein, die verschiedenen Traditionsschichten eines biblischen Theologumenons in den neutestamentlichen Texten je auf ihre Besonderheit hin abzuhören. Trotzdem wird sich der mit historischen und kritischen Methoden arbeitende Exeget doch primär an das Faktische gewiesen wissen und nicht so sehr an das Denkbare. Er kann den Text nicht so dehnen, daß er alle im Laufe der Kirchengeschichte ins Glaubensbewußtsein getretenen Wirklichkeiten (möglichst noch mit ihrer Terminologie) schon im Schrifttext findet, noch den Text so schließen, daß jede andere theologische Weiterentwicklung nur noch als Gegensätzlichkeit verstanden werden kann.

Dillingen (19. 9. 62)

E. Neuhäusler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: FR. ODO HAAS OSB, Catholic Mission Sangju/Kyon-buk (Korea) · KLAUS SCHMEING, 44 Münster, Überwasser-Kirchplatz 3 · Dr. ANDREA VILLANYI, Roma, Lungotevere dei Vallati 1 · Univ.-Prof. DDr. JOSEF HASENFUSS, 87 Würzburg, Jägerstraße 13 b · P. Dr. GREGORIUS VAN BREDa OFMCap, Korvelseweg 165, Tilburg/Niederlande · P. Dr. BERNWARD WILLEKE, OFM, 87 Würzburg, Stephanstraße 8.

EIN NEUES OSTAFRIKANISCHES GEBET- UND GESANGBUCH

von Siegfried Hertlein OSB*

Seit den beiden erfolgreichen Kongressen von Nimwegen und Eichstätt ist der Ruf nach neuen, den liturgisch-katechetischen Erfordernissen der Zeit angepaßten Textbüchern in der Mission nicht mehr verstummt. An vielen Orten hat man sich an die Arbeit gemacht; neue Katechismen werden erarbeitet, neue, volkssprachliche Ritualien herausgegeben, Meßbücher für das Volk übersetzt.

Wovon man wenig hört, das sind aus dem Geist liturgisch-katechetischer Erneuerung heraus verfaßte, das örtliche Brauchtum verchristlichende *Gebet- und Gesangbücher* für das Volk. Und doch haben solche Bücher für eine fruchtbare liturgisch-katechetische Erneuerung ein ganz besonderes Gewicht. Ein Diözesangebetsbuch ist ja mehr als eine Gedächtnisstütze für gottesdienstliche Gebete und Lieder, auch mehr als eine Dienstanweisung für das Verhalten der Gläubigen in der Kirche; es ist, vor allem in den Missionsländern, weithin das einzige religiöse Buch, das die Christen nach ihrer Schulentlassung noch zur Hand nehmen. Daher sollte es ihnen Führer und Wegweiser sein können zu einem aus religiösem Geist geformten und geprägten echt christlichen Leben.

Ein solcher Versuch, der sich mutig, und, wie gleich festgestellt werden soll, mit großem Verständnis und Einfühlungsvermögen in dieses schwierige Neuland vorwagt, ist das neue *Chuo cha Sala* (Gebet- und Gesangbuch) der Abbatia Nullius von Ndanda im Süden Tanganyikas¹. Neu für Missionsverhältnisse sind an diesem Buch nicht nur der Umfang (672 Seiten) und die gefällige äußere Form mit Plastikeinband, sondern vor allem der Inhalt. Hier wird versucht, den Missionschristen ein Buch in die Hand zu geben, das hinführt zu echtem Beten und zu aktivem Mitfeiern der heiligen Liturgie; das vor allem versucht, die konkrete Wirklichkeit des afrikanischen Alltags mit christlichem Geist zu durchdringen. Es will, wie es im Untertitel heißt, wirklich ein Gebetbuch sein „Für alle Gläubigen zum Gebrauche in der Kirche und zu Hause“.

* Der Beitrag erscheint gleichzeitig auf Englisch in der vom *East Asian Pastoral Institute/Manila* herausgegebenen neuen Zeitschrift *Teaching All Nations* (zu beziehen durch Catholic Truth Society, P. O. Box 2984, Hongkong; Bezugspreis US \$ 3.—, für Missionare US \$ 2.—)

¹ *Chuo cha Sala*. Kwa waamini wote kanisani na nyumbani (Ndanda Mission Press 1962)

I. SCHULE DES GEBETES

Die Tiefe und Echtheit des persönlichen Betens der Christen ist sicher der beste Gradmesser für den religiösen Stand einer christlichen Gemeinde. Solche Geisteshaltung fällt jedoch nicht als reife Frucht in den Schoß, sondern muß herangebildet und gepflegt werden. Dieses Anliegen bewußt aufgegriffen zu haben, darin liegt ein erster Vorzug des neuen *Chuo cha Sala* von Ndanda.

1. Privatgebete

Zunächst fällt der Reichtum an privaten Gebetstexten auf. Im Anschluß an die sogenannten täglichen Gebete (*Pater, Ave, Credo, Angelus* usw.), mit denen sich die bisherigen Missionsgebetbücher im allgemeinen begnügten, steht ein eigener Abschnitt mit der Überschrift: *Maombezi* (Bittgebete). Zunächst sind allgemeine Fürbittgebete für Papst, Bischof, Priester und Priesternachwuchs, für die christliche Schule und das Vaterland aufgeführt; dabei fällt angenehm auf, daß nicht einfach europäische Texte übernommen wurden, sondern daß sie weitgehend den Verhältnissen angepaßt und in afrikanischer Mentalität entsprechende Wechselgebete umgeformt wurden.

Stärker noch tritt das afrikanische Kolorit in den *Gebeten für besondere Anliegen* hervor. Da steht ein Gebet für Angehörige, die in der Fremde arbeiten, für junge Leute, die wegen äußerer Umstände (Brautgeld) nicht heiraten können, für hoffende Mütter, um Frieden nach Familienstreit, für mißratene Kinder und für ungläubige oder abständige Eltern. Gerade letzteres scheint mir sehr typisch für die hiesige Situation, wo vielfach die Eltern die Taufe ihrer Kinder erlauben, selbst aber hartnäckig im Islam oder Heidentum verharren oder nach einigen Jahren zu ihnen wieder abfallen. Die Kinder solcher Eltern sollen beten:

„Vater unseres Herrn Jesus Christus, Du bist der Ursprung aller Vaterschaft im Himmel und auf Erden. Du hast uns geboten, Vater und Mutter zu lieben und zu ehren. Du weißt, wie sehr ich meinen Vater und meine Mutter liebe; aber es drückt mich ein großer Schmerz: Sie haben den rechten Weg verlassen und folgen nicht deinem Gesetz. Ich kann sie nicht verachten, denn sie sind mir ja Vater und Mutter. In vieler Hinsicht sind sie gute Menschen. — Vater, dir ist es eigen, dich der Verirrten zu erbarmen. Du hast Jesus Christus gesandt, damit er für die Sünder sterbe und sie mit Gott versöhne. So flehe ich dich an, erbarme dich meines Vaters und meiner Mutter. Laß sie nicht in der Sünde verharren; laß nicht zu, daß sie im Stande der Sünde sterben. Rufe sie durch die Stimme ihres Gewissens, bis sie darauf hören und zu dir zurückkehren. Am Ende aber laß uns alle einander wiedersehen im Himmel und dich in Ewigkeit preisen“ (46 f).

Dieses Gebet, wie auch all die anderen, trifft, wie schon gesagt, wirkliche Anliegen unserer Christen², so daß zu hoffen ist, daß sie auch tatsächlich gebetet werden. Außerdem gefällt an diesen Gebeten die nüch-

² So entdeckten wir vor einiger Zeit einen Schüler der vierten Volksschulklasse, der monatelang kein Frühstück nahm, um Buße für seinen abgefallenen Vater zu tun und ihm die Gnade der Rückkehr zu erbeten.

terne Echtheit und vor allem die Schriftnähe; auch hier läßt sich mit einigem Grund erwarten, daß unsere Christen durch solches Beten echt christliches Beten erlernen.

2. Liturgische Andachten

Die Linie dieser Privatgebete wird durch Liturgische Volksandachten weitergeführt. Freilich galt es gerade in diesem Punkt, Rücksicht auf schon bestehende Formen zu nehmen, um nicht unnötige Opposition hervorzurufen. So wurden die bisher üblichen Andachten aus verschiedenen Diözesen weitgehend übernommen, allerdings, wenn nötig, durch Schrifttexte angereichert und durch Wechselgebete aufgelockert. Besonderes Lob verdient die Hereinnahme vieler Hymnen aus dem Gebets- und Liedschatz der Kirche, die in sorgfältigen Übertragungen dem Volke zugänglich gemacht werden. Wir finden nicht nur die üblichen Sakraments- und Marienhymnen, sondern auch *Rorate coeli*, *Puer natus est*, *Attende Domine*, *O filii et filiae*, *Veni Creator* und viele andere; alle mit den entsprechenden Choralmelodien versehen. So stehen für die Hauptfeste des Kirchenjahres gute Volksandachten bereit, — sicherlich eine wertvolle Bereicherung für das religiöse Leben unserer Gemeinden.

3. Das Psalmengebet

Als besonderer Gewinn des neuen *Chuo cha Sala* sei vermerkt, daß dem *Psalmengebet* ein breiter Raum zugewiesen wurde; sind doch die Psalmen nicht nur die Urgebete des Gottesvolkes, sondern auch, wie gerade afrikanische Priester betonen³, dem Empfinden und der religiösen Haltung der Afrikaner besonders angemessen. Die Mannigfaltigkeit der Bilder, die so echt menschliche Not und Sorge, die so konkreten Hoffnungen und Erwartungen, die manchmal recht dunklen Drohungen — alles fügt sich nahtlos in die Welt der afrikanischen Menschen ein.

Nach einer kurzen aber sorgfältigen Einführung über Ursprung, Wesen und Bedeutung der Psalmen folgt eine eingehende Anleitung über den gregorianischen Psalmengesang. So etwas erwartet man an sich nicht in einem Diözesangebetsbuch, wird es aber als eine praktische Hilfe für die Vorbereitung des Gottesdienstes zweifellos begrüßen.

Das *Corpus Psalmorum* umfaßt: Sonntagslaudes, Sonntagsvesper, Marienvesper und das Abendgebet der Kirche, die Komplet (als Textvorlage diente dabei das benediktinische Brevier). Für besondere Anlässe oder auch zum privaten Beten folgt sodann noch eine Auswahl von 25 weiteren Psalmen — ein reicher Schatz, von dem man nur wünschen kann, daß unsere Christen auch den Zugang dazu finden bzw. daß ihnen dieser Zugang durch verständnisvolle Hinweise in Predigt und Katechese erschlossen werde.

Als Melodien dienen die üblichen Choraltöne, was keine weiteren Schwierigkeiten macht, da sich das Kiswaheli mit seinem Vokalreichtum

³ J.-C. BAJEUX, *Afrikanische und biblische Geisteshaltung*: A. DIOP, *Schwarze Priester melden sich* (Frankfurt 1960) 42—60

im allgemeinen recht gut für monosyllabischen Gesang eignet. Freilich bleibt die Frage, ob man nicht wenigstens einen Versuch mit adaptierten einheimischen Melodien oder mit Neuschöpfungen nach dem Vorbild P. Gélineau's hätte machen sollen⁴. Allerdings fehlt dafür im ostafrikanischen Raum noch weitgehend die entsprechende Vorarbeit.

II. HINFÜHRUNG ZUM ALTAR

Nach der Lehre der Kirche ist „das Hauptstück und gleichsam der Mittelpunkt der christlichen Religion“⁵ die heilige Messe. In der Opfer- und Gebetsgemeinschaft der Eucharistie sollen die Gläubigen „die vorzüglichste Quelle“ der Frömmigkeit und den „Born aller Heiligkeit“ finden. Aus dieser Erkenntnis suchte die liturgische Erneuerung von Anfang an, die gläubige Gemeinde zu einem tieferen Verständnis und vor allem zu einer aktiven Teilnahme am liturgischen Geschehen zu führen.

Auch in Ostafrika hat man sich dieser Erkenntnis nicht verschlossen. Nach europäischen Vorbildern wurden schon frühzeitig Meßandachten in der Volkssprache zusammengestellt⁶ und seit einiger Zeit auch Volksmeßbücher herausgegeben⁷. Das Diözesangebetsbuch kann und will solche Bücher nicht verdrängen oder ersetzen, sondern ergänzen. Seine Aufgabe ist es, die Gemeinde zur rechten Mitfeier der heiligen Geheimnisse hinzu- führen und das nötige Gebets- und Liedgut für die gemeinsame Feier bereitzustellen. Um beide Aufgaben bemüht sich das Diözesangebetsbuch von Ndanda.

1. Meßtexte

Eine kurze Einführung sucht den Sinn für den Opfer- und Mahlcharakter der heiligen Messe zu erschließen, und ein doppeltes Schaubild verdeutlicht den Gang der heiligen Handlung. Sodann werden drei Formen der Meßfeier geboten. Die traditionelle Meßandacht, die bei den Christen hier eingebürgert ist, konnte nicht gestrichen werden, ohne Verwirrung und Opposition hervorzurufen. An zweiter Stelle steht die klassische Gemeinschaftsmesse, wobei (wiederum nach alter Tradition) für die Wandlungsstille in Klammern einige Gebete beigelegt wurden „für solche, die nicht fähig sind, längere Zeit still für sich zu beten“. Das ist verständlich und sicherlich für viele Christen eine Hilfe. Neu ist sodann die Kindermesse, die bei den vielen Möglichkeiten für Schülergottesdienste in den Missionsschulen sicher einem Bedürfnis ent-

⁴ vgl. P. BRUNNER, Die Psalmen im Gottesdienst der Mission: J. HOFINGER - J. KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission* (Innsbruck 1957) 151—175

⁵ Dieses und die folgenden Zitate nach HOFINGER-KELLNER, a. a. O., 84

⁶ Es sei nur verwiesen auf das *Kitabu cha Wakristu*, eine Kiswaheli-Ausgabe von L. GOFFINÉ's *Postilla catholica seu Epistolarum et Evangeliorum Dominicarum ac Festorum explanationes homileticae breviores* (1913 bzw. 1915)

⁷ z. B. JOSEF SIPENDI, *Misale Ndogo* (Marietti/Torino-Rom 1954); *Misale yangu* (Ndanda Mission Press 1955); *Graduale Ndogo* (Benedictine Fathers/Peramiho 1954)

spricht. Allerdings hätte man hier gern noch mehr kindertümliche Gebete gesehen, vor allem im Wortgottesdienst. Kinder haben eben eine eigene Weise des Betens, und so herrlich etwa der Lobgesang des *Gloria* ist, für Erst- und Zweitklässer ist er noch zu schwer. Katechetisch wertvoll ist der kleine Hinweis am Schluß der Messe, wie die Kinder ihren Alltag christlich gestalten können.

Eine empfindliche Lücke füllt sicherlich auch der neu eingeführte Text für den priesterlosen Gemeindegottesdienst, hier „Sonntagsandacht in der Schule“ genannt, der aus dem Gebetbuch der Abbatia Nullius von Peramiho übernommen wurde. Der Text ist eine gelungene Adaptation nach Hofinger-Kellner⁸ und bildet eine in sich geschlossene, würdige Gottesdienstfeier mit Gesang, heiliger Lesung und gemeinsamem Gebet.

2. Meßgesänge

Da im gesamten ostafrikanischen Raum Volksgesang während der Meßfeier (z. T. auch in der Form des „Deutschen Hochamtes“) eingebürgert ist, machte es sich das neue *Chuo cha Sala* zur Aufgabe, einen entsprechenden Liedschatz für diesen Zweck bereitzustellen. Acht volkssprachliche Meßgesänge bieten zusammen mit den ca. 150 Zeit- und Heiligenliedern eine reiche Auswahl. Leider fehlt bei letzteren fast ganz das afrikanische Element. Es sind durchwegs Übersetzungen aus Europa, mit zum Teil recht schwerfälligen Melodien.

Um so erfreulicher ist es, daß sich unter den Meßgesängen gleich drei finden, die in Form und Inhalt afrikanisches Erbe zu verchristlichen suchen. Die *Misa Baba Yetu* (Vater-unser-Messe) stammt von dem afrikanischen Weltpriester Stephan Mbunga aus Peramiho⁹ und nimmt je eine Vaterunserbitte zum Motiv eines Liedes. Die beiden anderen Messen *Ee Mkubwa* (Du Unermeßlicher) und *Utatu Mtakatifu* (Heilige Dreifaltigkeit) sind von P. Julius Dzenis OSB verfaßt¹⁰. Als Textvorlage diente weitgehend die Chrysostomusliturgie, wodurch den Gesängen etwas von der Wucht und Ehrfurcht östlicher Frömmigkeit eignet, was gerade hier in einem Islam-Missionsgebiet nur zu begrüßen ist.

Als Beispiel diene der Introitus aus der Messe *Ee Mkubwa*, der im Wechselgesang gesungen wird:

⁸ a. a. O., 238—244

⁹ STEPHAN MBUNGA wurde 1957 zum Priester geweiht und studierte bis vor kurzem in Rom Kirchenrecht bzw. in Köln Kirchenmusik. Seine *Misa Baba Yetu* ist als Schallplatte erhältlich: Musica + Verba MA (Franz Schmidl, 87 Würzburg, Plattnerstraße)

¹⁰ P. JULIUS DZENIS stammt aus Vischki, Diözese Riga, wurde 1955 in Münster-schwarzach geweiht und arbeitet seit 1957 in der Abbatia Ndanda in der Seelsorge.

Vorsänger: Eee [Ausruf des Staunens]

Alle: Du Großer Unendlicher!

V. Heiliger Gott!
V. Lob sei Dir und Ehre
V. Jetzt und überall
V. Und allezeit
V. Eee...
V. Schöpfer des Alls
V. Ursprung des Lebens
V. Erwecker des Wollens
V. Dir sei Ehre
V. Eee...
V. Du Strom der Liebe
V. Du Quelle des Lichtes
V. Alle sollen Dich lieben

A. Ja, Heiliger
A. Ja, Ehre
A. Ja, überall
A. Ja, allezeit
A. Du Großer Unendlicher!
A. Ja, des Alls
A. Ja, des Lebens
A. Ja, des Wollens
A. Ja, Ehre!
A. Du Großer Unendlicher!
A. Ja, Liebe
A. Ja, Licht
A. Ja, sie sollen Dich lieben!

Was den musikalischen Wert dieser Messen betrifft, so sei darauf verwiesen, daß Auszüge aus der Messe *Baba Yetu*, vorgetragen unter Leitung des Komponisten, auf dem Eucharistischen Weltkongreß in München 1960 eine begeisterte Aufnahme fanden. Über die Kompositionen von P. J. Dzenis urteilte ein Member of the School of Oriental and African Studies der Universität London: „I like your tune very much. It is real African and I think it as an eminently suitable tune when sung at Mass“¹¹.

Trotz solch offizieller Anerkennung hat das Volk sich allerdings bisher noch nicht recht mit diesen neuartigen Melodien befreundet. Sie klingen den meisten einfach nicht „christlich“ genug. Außerdem fordern sie wirklich geübte Vorsänger. Doch zeigt andererseits die Erfahrung, daß, wenn man sich einmal die Mühe des Einübens macht, vor allem die Jugend mit Freude diese Lieder singt.

Natürlich fehlen in einem „Benediktiner-Gesangbuch“ auch die klassischen Choralgesänge nicht. Das *Chuo cha Sala* bietet sogar eine ganze Menge davon. In einem gefälligen, vom Verlag Herder (Freiburg) überlassenen Satz bringt es: Choralmesse I, VIII, X, XVI, XVIII, *Credo*, *Requiem* mit Tumbagesängen, dazu noch *Asperges*, *Vidi Aquam* und, besonders praktisch für die Seelsorge, alle Responsorien der heiligen Messe.

III. MITVOLLZUG DER SAKRAMENTE

Geburt, Reifefeier, Heirat und Tod sind die großen Ereignisse im Leben der Bantu. Gerade bei diesen Feiern aber muß der Missionar immer wieder feststellen, daß das Christentum noch zu wenig aus den vier Mauern der Kirche herausgedrungen ist und nicht genügend die Herzen und Hütten der einheimischen Christen durchformt. Zwar haben die Christen für all diese Lebensstufen ihre eigene christliche Weiheform der Sakramente, aber leider sind diese noch kaum als solche in das Bewußtsein der Afrikaner eingegangen.

¹¹ Brief vom 12. 4. 1963

Eine große Hilfe für einen lebendigen Vollzug bieten die seit einigen Jahren erlaubten *Volkssprachlichen Ritualien*¹². Aber sie genügen nicht. Die Christen selbst müssen zu einer persönlichen Mitfeier geführt werden. Daß das Ndanda-*Chuo* dieses Anliegen bewußt aufgreift, hebt wesentlich seinen pastoral-katechetischen Wert. Es finden sich darin nicht nur die aus dem Rituale übernommenen heiligen Texte für Taufe, Firmung, Krankensalbung und Ehe, sondern neben einer kurzen prägnanten Einführung zu den einzelnen Sakramenten auch viele Hinweise für ihren praktischen Vollzug in der Gemeinde oder zu Hause. Als wertvolle Ergänzung steht im Anschluß an die Tauffeier eine Anleitung zur Nottaufe und zur Taferneuerung bei besonderen Anlässen. Der Firmung geht der Ritus des Bischofsempfanges voraus. Unter Eucharistie ist der Ritus der Krankenkommunion geboten.

Eine besondere Stellung nimmt das Bußsakrament ein, das Schmerzenskind vieler Afrikamissionare¹³. Zwar vermißt man eine eigene Bußandacht und auch der Beichtspiegel ist noch weithin in der Form rein negativer Fragen. Aber erfreulich ist die positive Einführung der einzelnen Gebote, in der jeweils Sinn und Absicht Gottes erläutert werden. So heißt es etwa: „Fünftes Gebot: Du sollst nicht töten. Gott verbietet uns, einen Menschen zu töten. Jesus hat uns dazu gelehrt, daß nicht nur der Mörder sich gegen den Nächsten verfehlt, sondern jeder, der seinem Mitmenschen zürnt, der ihn schimpft, der ihn verspottet und verachtet. Jesus hat uns gesagt: Alles, was ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun. — Gott will, daß du deinen Nächsten liebst, denn er ist ein Kind Gottes wie du; und er wurde ebenso wie du von Christus erlöst. Wer Gott liebt, liebt auch seine Kinder. Es ist darum nicht recht, den Nächsten zu hassen, zu verachten, ihn zu beschimpfen, mit ihm zu raufen oder ihn zu verletzen. Ebenso ist es nicht recht, seiner Seele zu schaden oder ihn zur Sünde zu verführen“ (434).

Erst im Anschluß an diese Belehrung folgen dann die einzelnen, wie gesagt, leider nur negativen Fragen. Erfreulich sind dagegen auch die Schlußhinweise über eine selbst zu wählende Buße. Es heißt da: „Überlege, was du noch Besonderes tun kannst: Den Rosenkranz beten — die Messe am Werktag besuchen — die Heilige Schrift lesen — jemandem, der in Not ist, beistehen — deinen Nachbarn mit in die Kirche nehmen — Hungrigen etwas zu Essen bringen — einen Kranken besuchen — deinem Nachbarn eine Freude machen — die Mitmenschen freundlich grüßen u. a.“. Das sind gute Ansätze; man darf hoffen, daß sie in der nächsten Ausgabe konsequent weitergeführt werden.

¹² Die Kiswaheliausgabe erschien im Jahre 1955, published by Ndanda Mission Press.

¹³ vgl. dazu den Artikel vom TH. OHM, Die Bußdisziplin in den katholischen Missionen der Gegenwart: *Ex contemplatione loqui* (Münster 1961) 208—230

IV. VERCHRISTLICHUNG AFRIKANISCHEN BRAUCHTUMS

Das Ndanda-Gebetbuch begnügt sich nicht damit, die Riten der Sakramente den Gläubigen zugänglich zu machen. Es unternimmt darüber hinaus bewußt den Versuch, eigentlich heidnisch-afrikanisches Brauchtum zu verchristlichen bzw. durch christliche Riten zu ersetzen.

Zentrum allen afrikanischen Brauchtums ist die Idee des Lebens¹⁴. Erschaffung, Erhaltung, Stärkung, Schutz und Weitergabe des Lebens, darum rankt sich in unausschöpfbarer Fülle traditionell afrikanisches Brauchtum. Diese Ideen gilt es zu verchristlichen.

1. Das werdende Leben

Die Sorge um das Leben beginnt beim Afrikaner schon vor der Geburt. Darum steht im neuen *Chuo* ein Gebet der Mutter für das Kind unter ihrem Herzen (35) und ebenso ein Segensritus über die werdende Mutter (458). Darum ist auch dem Ehesakrament ein so breiter Raum zugewiesen. Nicht nur der volle Eheritus aus dem Rituale und die Brautmesse sind angeführt, sondern auch eine jährliche Gedächtnisfeier des Eheabschlusses (privat oder auch in der Kirche zu feiern) und dazu noch eine kirchliche Feier zum 25jährigen Ehejubiläum. Die Eheleute sollen immer neu erfahren, daß sie in Gottes Auftrag den Dienst am Leben leisten. Unter dem Blickpunkt der Verantwortung für das Leben steht auch die Segensandacht über die Kinder, mit der Anweisung an die Eltern, ihre Kinder täglich im Namen Gottes zu segnen. Auch die christlichen Afrikaner sollen wissen, daß sie das Leben als Gabe Gottes empfangen und im Auftrage Gottes weitergeben und hüten sollen.

2. Die Sorge für Kranke und Tote

Die Sorge um das Leben endet nicht mit der Kindheit, schon gar nicht für die Afrikaner. Selbst der Tod bedeutet für sie keinen Schlußpunkt. Im Gegenteil, die Toten leben weiter als besonders mächtige Stammesmitglieder, die in mannigfacher Weise in das tägliche Leben hineinwirken und darum in einer Fülle von Bräuchen und Opfern verehrt werden müssen. Daran darf auch ein afrikanisches Gebetbuch nicht vorbeigehen. Im Gegenteil, das Christentum findet gerade in der Sorge um die Kranken und die Toten bei den Bantu einen sehr guten Anknüpfungspunkt. Sehen wir doch auch, wie der Islam gerade durch seine Totenfeiern und Begräbnisriten viele Leute anzieht.

Aus diesem Grunde finden wir im Ndanda-*Chuo* zunächst einmal eine Reihe von Gebeten für die Kranken, sodann die großen Sterbegebete der Kirche. Interessant ist hier die Einfügung einer Anleitung, wie man einem Nichtchristen im Sterben beistehen solle. Als Einführung dazu heißt es ausdrücklich: „Wenn ein Nichtchrist vor seinem Tod getauft werden will, bereite ihn vor und taufe ihn. Aber wenn ein solcher Kranker, z. B. ein Muslim, überzeugt ist, daß sein Glaube der rechte ist, bringe ihn nicht

¹⁴ vgl. P. TEMPELS, *Bantuphilosophie* (Heidelberg 1953)

in Verwirrung. Denn wenn er als überzeugter Islamit sich taufen ließe, bedeutet das für ihn Gott verleugnen. Und das wollen wir nicht. Es ist unsere Aufgabe, ihm zu helfen, seine Sünden zu bereuen und Gott über alles zu lieben“.

Der Beerdigungsritus, wiederum ganz aus dem Tanganyika-Rituale übernommen, ist sehr eindrucksvoll und, wie die Erfahrung zeigt, nicht ohne tiefe Wirkung auf Nichtchristen¹⁵.

Als Besonderheit folgt sodann eine christliche Totenklage. Damit wird die Verchristlichung eines alten Bantu-Brauches versucht. Die hier allgemein übliche Totenklage der Heiden und Islamiten hat etwa folgenden Verlauf: An drei oder auch acht aufeinander folgenden Tagen versammelt man sich im Hause des Verstorbenen und gedenkt seiner mit Weinen und Trauerliedern. Auf diese Weise hofft man, den Schmerz der Angehörigen zu besänftigen und gleichzeitig ihre Verdächtigungen und die Rache des Toten von sich abzulenken. Die Klage-Gesänge selber, wenn auch Ausdruck eines gewissen menschlichen Mitgeföhls, haben mit christlichem Vertrauen und Auferstehungsglauben nichts gemein. Aber sollte man einen solchen Brauch deswegen einfach verbieten? Ist nicht Verchristlichen besser als Abschaffen?

Aus solchen Überlegungen heraus entstand das *Maombolezo ya Kikristu*, die christliche Totenklage. Nach Art einer Matutin hat man Psalmen aus dem Totenoffizium übersetzt und mit geeigneten Lesungen aus der Heiligen Schrift zu einer Art Totenmette zusammengestellt. „Man spürt bei dieser Swahili-Übersetzung“, wie P. W. Bühlmann dazu bemerkt, „wie die Psalmen mit ihrer bilderreichen Sprache und den heftigen Ausdrücken des Schmerzes und des Vertrauens zugleich in den Mund dieser Naturvölker hineinpassen“. Die kurzen Refrainworte nach je zwei Versen verstärken noch diesen Eindruck.

Das ganze *Maombolezo* besteht aus drei solcher Metten, die an drei aufeinander folgenden Tagen gegen Sonnenuntergang zu singen sind. Wie die Erfahrung zeigt, greifen die Afrikaner gerne zu dieser christlichen Totenklage, denn wie bei so vielen ihrer alten heidnischen Bräuche, ging es ihnen nicht so sehr um das „Heidentum“ sondern um ein tief menschliches Anliegen.

Aus dieser Erfahrung heraus sucht das neue *Chuo cha Sala* noch einen anderen ehemals heidnischen Totenbrauch zu verchristlichen: den Abschluß der Trauerfeier am 40. Tag nach dem Hinscheiden. Dazu heißt es: „Die Afrikaner haben die Sitte, am 40. Tag nach dem Hinscheiden eines Angehörigen eine besondere Trauerfeier abzuhalten. In der Kirche ist es Brauch, den 30. Tag nach dem Hinscheiden mit einer besonderen Feier zu begehen und dabei ein heiliges Opfer darzubringen, nämlich die Toten-

¹⁵ So kam ein islamitischer Lehrer zum Pater mit der Bitte, er möge ihm sein verstorbenes Kind beerdigen. Auf die erstaunte Frage des Paters antwortete er: „Baba, ich habe gesehen, wie du vor einigen Tagen die Frau deines Katechisten beerdigt hast. So etwas Feierliches habe ich mein Lebtag noch nicht gesehen. Bitte komm doch und begrabe mein Kind!“ (Mission Nanyamba, September 1962)

messe. Die Kirche hat nichts dagegen einzuwenden, wenn die Afrikaner am 40. Tag eine solche Trauerfeier abhalten, aber sie sollen sie mit dem Opfer der hl. Messe begehen. Daran soll, wenn möglich, die ganze Verwandtschaft teilnehmen.“

Christen, die ein Mahl abhalten wollen, weil die erste Trauerzeit zu Ende geht, können auch das. Aber sie dürfen keine Ahnenopfer darbringen; denn das Opfer des Erlösers hat alle anderen Opfer außer Kraft gesetzt.

Diese Trauerfeier sollen die Hinterbliebenen mit folgendem Gebet eröffnen:

„Herr Jesus Christus, du hast am Grabe deines Freundes Lazarus Tränen vergossen. Auch wir sind durch den Tod unseres Verwandten (Vater, Mutter, Bruder ...) von schwerem Leid getroffen worden. Du, unser Erlöser, hast Lazarus von den Toten erweckt. Du wirst auch unseren Liebling (*Mpenzi*) am jüngsten Tage auferwecken. Darum sind wir getröstet.

Und heute, am 40. Tag seines Hinscheidens, halten wir eine Totenfeier und beginnen ein neues Leben; denn Du willst, daß wir weiterfahren, unsere Pflicht zu erfüllen und Dein Werk zu vollbringen.

Wir bitten Dich, Herr, schenke jenem, der uns verlassen hat, die ewige Ruhe. Uns aber gib die Kraft, Dir zu gefallen, bis zum Tage unseres Hinscheidens, und laß uns dereinst einander wiedersehen in Deinem Lichte ohne Ende.“

Ganz in diese Richtung weist schließlich auch die Bemerkung zum heidnischen Totenopfer:

„Seit alters her waren es die Afrikaner gewohnt, für ihre Toten Opfer darzubringen. Sie opferten vor allem Bier, Speise und Tiere. Wir Christen bringen Gott das heilige Opfer unseres Erlösers dar für unsere Verstorbenen. Darum bestellen wir eine Requiem-Messe. Die ganze Verwandtschaft und alle, die zur Totenklage kommen, nehmen an diesem Opfer teil, und beteiligen sich, wenn möglich, auch am Opfermahl, nämlich der heiligen Kommunion“ (530 f.).

Solche Vorschläge sind sicherlich eher geeignet, das tiefverwurzelte Heidentum innerlich zu überwinden, als alle noch so strengen Verbote. Überdies besteht keinerlei Grund, die so tief menschliche Sorge für die Verstorbenen den Afrikanern einfach zu verbieten. Es ist viel besser, ihnen den Weg zu zeigen zu einer christlichen Erfüllung.

3. Die Sorge um die Nahrung

Auch Wachstum und Gedeihen in Feld und Flur ist für den Glauben der Afrikaner ganz eng verknüpft mit dem Wirken überirdischer Mächte. Der Schöpfer bzw. mit seiner Erlaubnis die *Mahoka* (Geister der Verstorbenen) geben oder versagen die Früchte des Feldes und bringen somit Reichtum und Überfluß oder Hunger und Not. Darum ist wie Geburt und Tod auch Saat und Ernte mit vielen heidnischen Riten umgeben.

Auch hier gilt wieder die Frage: Soll man ausrotten und vernichten oder auf Vorhandenem aufbauen und verchristlichen? Das Gebetbuch von Ndanda wählt den zweiten Weg. Am Anfang steht eine große Segensfeier über das Saatgut zur Zeit der Aussaat, etwa Mitte Dezember. Die Leute sollen ihr Saatgut und ihr Ackergerät zur Weihefeier bringen. Im Anschluß an das Evangelium hält der Priester eine kurze Predigt über Sinn

und Bedeutung dieser Feier. Dann singt man die Allerheiligenlitanei. Die anschließende Weihwasserweihe mit ihren gehaltvollen Gebeten soll den Leuten mit aller Deutlichkeit die Segensmacht der Kirche vor Augen führen. Dann folgt aus dem *Rituale Romanum* (natürlich in der Landessprache) die *Benedictio Seminum et Segetum* und desgleichen die Segnung der Ackergeräte.

Die folgende Anweisung hat wieder das Ziel, das Tun der Kirche im Alltag fruchtbar zu machen und dadurch altheidnische Sitten zu überwinden. Wie nämlich früher der heidnische Große vor der Aussaat die Felder seiner Sippe umschritt, mit Wasser besprenge und seine Medizinen vergrub, so soll jetzt der christliche Familienvater Weihwasser mit nach Hause nehmen und zur Zeit der Aussaat damit das Saatgut besprengen. Am Tag der Saatbeginn soll er sodann seine Leute auf dem Felde versammeln und folgendermaßen beten:

„Unser großer Ernährer, wir bitten dich, segne das Werk unserer Aussaat. Wir benützen Samen, der von der Kirche in deinem Namen gesegnet wurde. Daneben benützen wir keine anderen Medizinen, denn wir vertrauen auf deinen Segen, der du Macht hast und unser guter Vater bist. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“ A. Amen (472 f.).

Ist die Saat aufgegangen, etwa Mitte Februar, dann findet die Flurprozession statt mit feierlicher Feldsegnung; wiederum schließt sich die Mahnung an die Hausväter an, das geweihte Wasser auf ihre Felder zu bringen und eigens dafür bestimmte Gebete zu sprechen.

Den Abschluß dieser Segensreihe bildet der feierliche Dankgottesdienst am Erntedanktag. Die Leute sollen etwas von ihren neugeernteten Früchten vor den Altar legen. Dort wird nach einer Ansprache des Priesters feierlich Gott für die neue Ernte gedankt und ein spezieller Segen über die Früchte gesprochen. Die so geweihten Früchte verbleiben zum Teil der Kirche und dienen als Opfergaben zur Speisung der Armen.

Nochmals ist ein Speisesegen angefügt, und zwar für Ostern. Nach altchristlichem Brauch sollen die Christen Mehl, Brot, Eier, Salz und Öl in die Kirche bringen und mit diesen gesegneten Speisen zu Hause ein Freudenmahl halten, das vom Hausvater mit einem feierlichen Preisgebet eingeleitet werde (497—500).

Wenn diese Feiern gut vorbereitet und würdig gestaltet werden, dann kann damit Entscheidendes für die Durchchristlichung Afrikas erreicht werden. Denn nicht umsonst wird der Hausvater angeleitet zu beten: „Wir benützen keine anderen ‚Medizinen‘, denn wir vertrauen auf deinen Segen.“ Hier wird bewußt eine Gegenkraft geboten gegen die Unzahl von Zaubermitteln und magisch-heidnischen Bräuche, die wie jeder Missionar weiß, auch bei den sogenannten guten Christen nur noch zu sehr in Übung sind.

4. Schutz gegen lebensfeindliche Mächte

Ein anderes Merkmal afrikanischer Lebenseinstellung ist die Furcht, das ständige Sich-bedroht-Fühlen. Aus dieser Angst vor bösen Menschen, vor Gift, vor der Rache der Verstorbenen und der bösen Geister nimmt

der Afrikaner seine Zuflucht zu Amuletten und Zaubersprüchen, zu Medizinmännern und Geisterbeschwörern.

Warum sollen wir Christen nicht auch dafür eine christliche Erfüllung bieten? Wozu hat uns die Kirche Weihwasser, Kreuz, Medaillen und ihre vielen Segnungen bereitgestellt? Ganz bewußt steht darum im Gebetbuch von Ndanda der große Weihwassersegen mit seinen kraftvollen Gebeten und Exorzismen. Die Christen sollen wissen, daß Christus die Macht Satans gebrochen hat. Sie sollen sich bewußt dem Schutze Christi anvertrauen und diesen Glauben durch äußere Zeichen bekräftigen. Sie sollen das Weihwasser heim in ihre Hütten bringen und dort täglich benützen. Besonders am Abend vor dem Schlafengehen soll der Hausvater seine ganze Familie damit segnen. Auch das Haus, die Felder und andere Dinge sollen auf solche Weise gesegnet werden. Ebenso soll das Kreuz als Zeichen des Sieges Christi über den Satan einen Ehrenplatz im Hause erhalten.

Dem Gedanken, daß Gott herrscht und uns im täglichen Leben behütet, dient auch die im *Chuo cha Sala* aufgenommene Weihe von Neubauten und Schulen, vor allem aber der Häusersegen am Epiphaniestag. An diesem Tage sollen die Leute Kreide und Weihrauch mit in das Gotteshaus bringen, damit sie der Priester segne. Nach dem Gottesdienst sollen die einzelnen Familienväter ihre Familien und ihre Häuser in einer feierlichen Segensandacht dem Schutze Gottes unterstellen. Unter Gebet sollen sie das Haus beräuchern, mit Weihwasser besprengen, und die Türe mit C † M † B (Christus Mansionem Benedicat) überschreiben. Das Schlußgebet dieser Segnung bringt das Anliegen deutlich zum Ausdruck:

„Lasset uns beten: Du Großer aller Großen, gib uns deinen Segen und den Schutz, den wir in unserem Hause brauchen. Halte ferne alle Feinde des Leibes und der Seele. Sie sollen keinen Zutritt haben zu diesem Haus noch uns, die wir darin wohnen, schaden. Unser lieber Vater, du liebst uns mehr als wir uns selber lieben, wir glauben mit ganzem Herzen an deinen Schutz. Wir bitten dich sehr, behüte auch unsere Seele, damit wir nicht in schwere Sünde fallen und deinen Segen verscherzen. Durch Christus unseren Herrn. Amen!“

So wird das ganze Leben der afrikanischen Christen unter den besonderen Schutz Gottes gestellt und mit neuem christlichem Brauchtum durchwoben. Freilich, um all diese Anregungen fruchtbar zu machen, ist es notwendig, die Leute zu deren Verständnis hinzuführen. Man muß ihnen die einzelnen Zeremonien erklären und sie zur Befolgung ermahnen. Aber diese Mühe wird sich sicher reichlich lohnen, denn allein auf diese Weise ist es möglich, so tief verwurzeltes Heidentum in unseren afrikanischen Christen zu überwinden und zugleich zu verhüten, daß sie in flachen Materialismus und reine Diesseitigkeit abgleiten.

V. NEUBELEBUNG DER CHRISTLICHEN HAUSGEMEINDE

Noch auf einen Vorzug des Ndandagebetbuches muß hingewiesen werden, der für die Verwurzelung christlichen Lebens in Afrika bedeutsam werden kann: die Belebung der christlichen Hausgemeinde. Immer

wieder finden sich Hinweise und Anleitungen zu christlichen Familienfeiern. Schon der Psalmengesang im Morgen- und Abendgebet drängt zur gemeinsamen Familienfeier. Beim Abendgebet, das der Komplet nachgebildet ist, wird das Familienoberhaupt ausdrücklich aufgefordert, zum Abschluß die ganze Familie mit Weihwasser zu besprengen und zu segnen. Als Familienoberhaupt leitet der Vater auch die Haussegnung an Epiphanie und die Samen- und Feldersegnung zu Beginn der Aussaat. Im Anschluß an die feierliche Segnung der Kinder im Gotteshaus werden die Familienoberhäupter ausdrücklich auf ihre religiöse Würde und Aufgabe hingewiesen: „In den Heiligen Büchern lesen wir: ‚Der Segen des Vaters baut den Söhnen Häuser‘ (Sir 3, 11). Das Familienoberhaupt ist in seinem Hause Stellvertreter des himmlischen Vaters. Darum ist es seine Aufgabe, Segen zu spenden in seinem Hause. Vor allem segne er die Kinder . . .“ (468). Als „Familienpriester“ tritt der Vater noch in Erscheinung bei der Feier am Heiligen Abend und bei der österlichen Agape.

Dieses Brauchtum knüpft nicht nur an die heidnische bzw. islamitische Vergangenheit unserer afrikanischen Christen an, in der ja der *Mzee* der Familie weithin Träger des religiösen Lebens war, das Gebet leitete und selbst Opfer darbrachte, sondern macht vor allem ein altes, urchristliches Erbe wieder lebendig. Oft lesen wir im Neuen Testament von den „christlichen Hauskirchen“.

In neuerer Zeit hat sich diese Form religiöser Gemeinschaft in der Ostasienmission gut bewährt¹⁶. Solche häusliche Frömmigkeit fördert echt christliches Selbstbewußtsein und ebenso das Gefühl religiöser Zusammengehörigkeit und Verantwortung füreinander und bildet somit ein Grundelement für die Bildung gesunder christlicher Gemeinden.

Zusammenfassend können wir sagen: Das Gebet- und Gesangbuch von Ndanda ist wirklich ein mutiger Schritt nach vorn und eine wesentliche Bereicherung der ostafrikanischen Kirche. Freilich, nicht alles daran ist vollkommen. Vor allem im Liedgut ist das afrikanische Element noch zu wenig vertreten. Auch für manche Andachten könnte man sich mehr typisch afrikanische Züge denken. Ebenso für Sakramentspendung und Meßfeier. Aber das sind Forderungen, die nach langem Lernen und Versuchen nur die ‚afrikanische Kirche‘ selbst erfüllen kann. Für die Gegenwart muß man den Herausgebern dankbar sein für das, was sie geleistet haben. Diese Anerkennung sollte sich nicht zuletzt darin zeigen, daß man auf ihre Bitte nach aufbauender Kritik eingeht und Anregungen zur weiteren Vollendung und Verbesserung in der zweiten Auflage gibt.

So könnte ein Werk entstehen, das wohl geeignet ist, der ganzen Kirche Ost-Afrikas als Grundlage für das Beten und Singen ihrer Gläubigen zu dienen.

¹⁶ A. HAFNER, Hauskirchen in der Mandschurei: ZMR 43 (1959) 134—137

Forderung und Verwirklichung

von Klaus Schmeing

I. DIE FORDERUNGEN DER PÄPSTE

Klar und eindeutig fordern die Päpste in ihren Missionsenzykliken für das Missionspersonal eine gründliche geistliche Formung und eine der späteren Aufgabe entsprechende fachliche, theologische und spezifisch missionarische Ausbildung¹. Beziehen sich diese, die Ausbildung betreffenden Aussagen der Päpste, wie aus dem Zusammenhang zu ersehen ist, auch in erster Linie auf die Priestermissionare, so darf man diese Forderungen doch wohl auch auf die Missionsschwestern ausdehnen, da Papst Pius XII. mit Nachdruck schrieb, „daß alles, was er über die Heranbildung der Priestermissionare gesagt habe, wiederholt zu werden verdiene für alle jene, die an der gediegenen Formung des stillen und arbeitsamen Heeres wirken, das aus den Mitgliedern der Ordensfrauen besteht, deren fromme Arbeitsamkeit eine unmißbare Stütze bei der Durchführung des Missionswerkes bedeutet“ (AAS 1940, 257)². Darüber hinaus aber haben die Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. in Reden und Schreiben immer wieder ihre Wünsche und Forderungen an die Ordensfrauen herangetragen³, und zwar:

1. *Die Forderung nach einer zeit- und umweltoffenen,
missionarischen Haltung*

In erster Linie wird damit das Verlangen nach einer Anpassung des gesamten Lebensstiles der Frauenorden und -genossenschaften an unser heutiges, modernes Lebensgefühl ausgesprochen. Es braucht hier nicht gesagt zu werden, „daß diese Anpassung sich nicht auf das Wesen des Ordenslebens bezieht, das einen unwandelbaren Kern enthält, welcher der Weihe an Gott innewohnt. Sie bezieht sich auf die Richtigstellungen

* Vgl. ZMR 48 (1964) 11—26

¹ BENEDIKT XV., *Maximum illud*, in J. Glazik, *Päpstliche Rundschreiben über die Missionen von Leo XIII. bis Johannes XXIII.*, Ausgabe C (Münsterschwarzach 1961) 17—19

PIUS XI., *Rerum Ecclesiae*: ebd., 24

PIUS XII., *Evangelii praecones*: ebd., 41 f.

PIUS XII., *Fidei Donum*: ebd., 59

JOHANNES XXIII., *Princeps Pastorum*: ebd., 73 f.

² Zitiert nach E. Löffel, *Ausbildung und Aufgabe der Missionsschwestern in moderner Sicht: Collectanea* (Aachen 1955) 4690

³ Wenn diese Reden und Schreiben auch in erster Linie an in Europa tätige Ordensfrauen gerichtet sind, so lassen sie sich doch in gleichem Maße auf die Missionsschwestern beziehen.

und konkreten Ausdrucksweisen, welche die aktuellen Notwendigkeiten des Apostolates und des Lebens mit sich bringen“⁴. So fordert Papst Pius XII. die Oberinnen auf, Elemente, die lediglich periphere Bedeutung haben und die nur aus inzwischen grundlegend umgestalteten geschichtlichen Zeitverhältnissen verstanden werden können, aufzugeben oder der heutigen Zeit anzupassen⁵. An die Teilnehmerinnen am Internationalen Kongreß der Erzieherinnen der weiblichen Jugend 1951 richtet Papst Pius XII. die Frage: „Das religiöse Leben, die Haltung, die Keuschheit, eure heiligen Regeln und Konstitutionen — hemmen oder verunmöglichen sie euch in der Bildung und Erziehung der heutigen Jugend?“⁶ Die Antwort des Papstes auf diese seine Frage lautet: „Es ist möglich, daß gewisse Einzelheiten und Vorschriften der heiligen Regel, sofern sie nicht bloße Auslegungen der heiligen Regel sind, ferner gewisse veraltete Gewohnheiten die moderne Erziehungsarbeit hemmen und daher den Zeitumständen angepaßt werden müssen. In diesen Fragen mögen daher die höheren Obern und das Generalkapitel mit Scharfblick, Klugheit und Mut die nötigen Änderungen treffen... Ihr wollt Christus und der Kirche dienen, wie es die heutige Welt verlangt. Es wäre daher unklug, sich auf Gebräuche und Formen zu versteifen, die diesen Dienst hemmen oder gar verunmöglichen“⁷.

In diesen Forderungen nach einer Anpassung an die heutige Zeit ist die in den letzten Jahren immer stärker werdende Tendenz der Päpste zu beobachten, die Ordensfrauen auf den *apostolischen* Charakter ihrer Berufung hinzuweisen⁸ und von ihnen eine entsprechende Haltung und Tätigkeit zu fordern⁹. So heißt es etwa in einem Dekret der Römischen Synode, das von Papst Johannes XXIII. veröffentlicht wurde: „Für die weiblichen Gemeinschaften (der Katholischen Aktion) wird man sich

⁴ L.-J. SUENENS, *Krise und Erneuerung der Frauenorden* (Salzburg 1962) 114

⁵ Vgl. Apostolische Konstitution *Sponsa Christi* vom 21. 11. 1950 über die Förderung der Frauenorden mit Klausur: J. ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954) 85 f.

⁶ Pius XII., in ZÜRCHER, a. a. O., 114

⁷ Ebd., 115; vgl. noch: Pius XII., Ansprache an den Internationalen Ordenskapitel vom 8. 12. 1950: UTZ-GRÖNER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, Soziale Summe Pius' XII, Bd. II (Freiburg/Schweiz 1954) 1568 f. Pius XII., Ansprache an die Ordensoberinnen anläßlich des Internationalen Ordenskapitels zu Rom am 15. 9. 1952: ZÜRCHER, a. a. O., 122 f.

Pius XII., Ansprache an italienische Krankenschwestern verschiedener Orden vom 24. 4. 1957: UTZ-GRÖNER, a. a. O. Bd. III (Freiburg/Schweiz 1960) 3610 f.

⁸ Apostolische Konstitution *Sponsa Christi* vom 21. 11. 1950: ZÜRCHER, a. a. O., 90 f.

⁹ Pius XII., Ansprache an die Schwestern U. L. F. von der Himmelfahrt, am 19. 5. 1946: ebd. 33

Pius XII., Ansprache an die Ordensfrauen, die in der Katholischen Aktion mitarbeiten, am 3. 1. 1958: SUENENS, 106

Brief von Kardinal CICOGNANI im Namen Papst Johannes' XXIII. an die Ordensfrauen: ebd., 111

mit Nutzen an die Ordensfrauen wenden, damit sie die Aufgabe des Priesters, dem die Klugheit manche Grenzen auferlegt, ergänzen und vollenden. Die Oberinnen sollen darüber wachen, daß die Ordensfrauen für diese Art des Apostolates entsprechend ausgebildet sind“¹⁰.

Sprechen diese Aufrufe auch nicht direkt von der Ausbildung der Ordensfrauen, so wird diese doch in starkem Maße davon betroffen. Es wird von den Ordensfrauen eine Geisteshaltung verlangt, die, getragen von einem lebendigen Glauben und einer tiefen Liebe zu Gott, auf die Menschen gerichtet ist, um ihnen das Geheimnis ihrer Liebe weiterzugeben und so am Heil der Welt mitzuwirken¹¹. Zur Heranbildung einer solchen missionarischen Geisteshaltung sollten die Noviziate und Ausbildungsklöster der Missionsgenossenschaften fähig sein.

2. Die Forderung nach einer gründlichen fachlichen Ausbildung

In einer Reihe von Ansprachen und Schreiben haben Papst Pius XII. und Johannes XXIII. diesen Punkt aufgegriffen¹². Diese Forderung trägt Papst Pius XII. in dem Abschnitt seiner Missionsenzyklika *Evangelii Praecones*, den er dem Gesundheitsdienst in den Missionen widmet, an die Missionsschwester heran: „Jedoch müssen die Ordensmänner und Ordensfrauen, die sich zu diesem fruchtbaren Wirken berufen fühlen, sich schon vor der Ausreise die geistige und sittliche Bildung aneignen, die heute für diese Dinge unerlässlich sind. Wir wissen, daß es nicht an Ordensfrauen fehlt, die bereits im Besitz von beruflichen Staatsdiplomen ihre Studien über furchtbare Krankheiten wie den Aussatz noch fortgesetzt und Medikamente zu deren erfolgreichen Behandlung gefunden haben; ihnen gebührt wohlverdientes Lob“¹³.

Im Grunde sind diese Forderungen nur eine Konkretisierung des Verlangens nach einer der modernen Zeit angepaßten Haltung und einem entsprechenden Tun, denn nur die fachlich qualifizierte Ordensfrau kann in unserer heutigen Gesellschaft den ihr zukommenden Platz behaupten und so ihre Aufgabe an der Welt erfüllen. Daß die Päpste gerade diesen Punkt so häufig herausgreifen, zeigt, daß hier noch viele Lücken zu schließen sind.

3. Die Forderung nach einer spezifisch missionarischen Ausbildung

Auch diese Forderung ergibt sich eigentlich aus der ersten: Eine Missionsschwester kann nur missionarische Geisteshaltung besitzen, wenn sie

¹⁰ Zitiert nach SUENENS, a. a. O., 108; vgl. auch ebd., 140 f.

¹¹ Vgl. ebd., 75–78

¹² Vgl. PIUS XII., Ansprache vom 13. 9. 1951: ZÜRCHER, a. a. O., 115 f.

PIUS XII., Ansprache vom 15. 9. 1952: ebd., 124

PIUS XII., Ansprache vom 24. 4. 1957: UTZ-GRÖNER, a. a. O., Bd. III, 3610

JOHANNES XXIII., Brief an die Ordensfrauen der Welt vom 2. 7. 1962: L. J. SUENENS, a. a. O., 1433

¹³ PIUS XII., *Evangelii Praecones*: GLAZIK, a. a. O., 46 f.

um das Warum ihrer Arbeit weiß und das Missionswerk und die Menschen kennt, zu denen sie gesandt wird. Für die Priestermissionare haben die Päpste dieses eindeutig betont und für entsprechende Ausbildungsinstitute Sorge getragen¹⁴. Wenn auch eine solch eindeutige Stellungnahme für die Missionsschwestern nicht vorliegt, so zeigt doch die Tatsache, daß an dem in Rom neu errichteten apostolischen Institut ‚Regina Mundi‘, das der Ausbildung von Ordensoberinnen und Novizenmeisterinnen dienen soll, auch Missionswissenschaft gelehrt wird¹⁵, wie sehr die Päpste auch für die Missionsschwestern eine gewisse missionswissenschaftliche Schulung für erforderlich halten.

II. FOLGERUNGEN AUS DEN FORDERUNGEN DER PÄPSTE

1. Neue Akzentsetzung in der Formung der Missionsschwestern

Die oben als erste genannte Forderung der Päpste nach einer zeit- und umweltoffenen, missionarischen Haltung der Missionsschwestern verlangt nach einer Akzentverschiebung in der geistigen und geistlichen Formung. Man wird nicht so sehr die der entsprechenden Genossenschaft spezifisch eigene Ausformung des Lebens nach den evangelischen Räten herausstellen, ja nicht einmal diese selbst¹⁶, sondern wird den Hauptwert auf die Bildung einer wirklich *katholischen* Geisteshaltung legen müssen. Katholischsein aber bedeutet, sich nicht in Sondertraditionen oder Sonderformen zu verlieren, sondern der ganzen Fülle des Christlichen offenzustehen; es heißt, die Offenheit aller Menschen auf Christus hin zu sehen und dankbar anzunehmen; es sagt ferner, sich bewußt zu sein, daß Christus mit seinem Sendungsbefehl uns beauftragt hat, mitzuwirken, diese Offenheit aller Menschen in Ihm zu erfüllen. In diesem Sinn kann man sagen, wie Papst Pius XII. es in seiner Enzyklika *Fidei Donum* getan hat, daß katholischer Geist und Missionsgeist ein und dasselbe sind¹⁷. Das verlangt aber von den Missionsschwestern eine solche Weite und Offenheit, daß sie bereit werden, von sich und ihrer Genossenschaft abzusehen, sich ganz dieser Sendung zu übergeben, auf die Menschen zuzugehen und sich von allem Guten, das von den Menschen kommt, zu denen sie gesandt sind, beschenken zu lassen. Daraus ergibt sich wie von selbst der von den Missionsschwestern geforderte dreifache Durchbruch, wie E. Löffeld es nennt, und zwar aus der eigenen Klosterumwelt, der

¹⁴ BENEDIKT XV., *Maximum illud*: ebd., 18

PIUS XII., *Evangelii Praecones*: ebd., 38

Vgl. JOHANNES XXIII., *Princeps Pastorum*: ebd. 74

¹⁵ Pontificium Institutum REGINA MUNDI: *Disciplinarum Programma*, 7

¹⁶ Die evangelischen Räte: Armut, Keuschheit und Gehorsam sind ja nicht Selbstzweck und werden durch die Gelübde auch nicht zu Zielen des Ordenslebens erhoben, sondern sie sind Mittel, um verfügbar zu sein; vgl. SUENENS, a. a. O., 136

¹⁷ In Glazik, a. a. O., 61

kirchlichen Umwelt und aus dem nationalen und kulturellen Milieu¹⁸. *In concreto* heißt das, daß jede Missionsschwester vor ihrer Aussendung geistig und geistlich so geformt sein sollte, daß sie bereit ist, sich von der Heimat, ihrem Leben und Denken, loszuschälen und hineinzuwachsen in eine Heimat, die nicht die ihre ist, und schließlich mitzuarbeiten an der Anpassung des in Europa geformten Lebensstils der Ordensfrauen und an einer andersartigen Gestaltwerdung des Christentums im Missionsvolk.

„Diese offene Geisteshaltung verlangt die Kirche von allen ihren Helfern und Helferinnen. Ihre Missionstätigkeit selbst ist ja nichts anderes als ein (jahrhundertlang gehemmter) Durchbruch zu Millionenvölkern und ihren Kulturen ...

Dieser Durchbruch basiert unmittelbar auf der Katholizität der Kirche. Er ist die Katholizität in Aktion: ‚Ich glaube an die katholische Kirche; an ihre innere Eigenschaft, ihren inneren Drang, sich unter allen Völkern fortzupflanzen; an das wunderbare Vermögen der Kirche, alle wirklichen Werte, so bescheiden sie auch sein mögen, in ihr Sein, ihr Denken und Handeln aufzunehmen, sie dadurch zu veredeln und in die übernatürliche Sphäre hinaufzuheben.‘ Es handelt sich hier um eine fortgesetzte Einverleibung, die nichts anderes als die fortgesetzte Menschwerdung des Göttlichen Wortes ist. Sie ist hingerichtet auf das, um dessentwillen Gott Mensch wurde. ‚Das Wort ist Fleisch geworden‘: So wächst Christi Mystischer Leib durch Aufnahme von Völkern. ‚Und hat unter uns gewohnt‘: So wohnt die Kirche unter den Völkern, ist sie dort zuhause, durch Integration aller kulturellen Werte, durch ‚Inkarnation‘, Fleischwerdung.

Das ist die Katholizität der Kirche, die in ihren einzelnen Gliedern zu einer Tugend wird: zum lebensvollen Niederschlag dessen, was im ganzen Leibe lebt“¹⁹.

2. Die praktische Schulung

Diese neue Akzentsetzung in der geistigen und geistlichen Formung muß sich in der gesamten Ausbildung der Missionsschwestern auswirken.

a) religiös-asketische Ausbildung — Diese muß zu einer sorgfältig angepaßten, theologisch fundierten und missionarisch ausgerichteten Geistesformung werden und dem geistlichen Leben neue Impulse geben. Man muß von der vielfach summierenden Frömmigkeit unzähliger Gebete, Übungen und Bräuche den Weg wieder zurückfinden zu den Quellen des geistlichen Lebens: zur Hl. Schrift und zur Liturgie. Aus diesen Quellen heraus muß die junge Schwester zu einer fruchtbaren Begegnung mit dem lebendigen Gott geführt werden. „Viele Töchter“, schreibt Jos. Zürcher, „sehnen sich nach einem lebendigen Gottesbild. Sie wehren sich gegen jene Frömmigkeitsformen, die dieses Gottesbild

¹⁸ LOFFELD, Ausbildung und Aufgabe der Missionsschwestern in moderner Sicht: *Collectanea* (Aachen 1955) 4691—4700

¹⁹ Ebd., 4699 f.

verniedlichen. Sie wollen keine Spiegel, durch die die Wahrheit nur verzerrt wiedergegeben wird. Sie haben ein Gespür für das Echte und Wertvolle. Die Autorität der Lehrerinnen und Oberinnen vermag die mangelhafte Dürftigkeit ihrer Unterweisungen und Forderungen nicht zu ersetzen; die Töchter beurteilen den Inhalt des Dargebotenen“²⁰.

Man wird Unterricht und Übungen des Noviziates entsprechend anders gestalten müssen und wird auch die Gesamtzeit der religiös-asketischen Ausbildung verlängern müssen. Daß man sich in vielen deutschen Missionsgenossenschaften diesen Problemen stellt, zeigt die dort vorgenommene Verlängerung des kanonisch vorgeschriebenen Noviziatsjahres um ein halbes oder ein ganzes Jahr. Es ist allerdings die Frage, ob diese Verlängerung genügt. Es dürfte heute wohl eine Ausweitung anderer Art notwendig sein, etwa in der Art eines großen Juvenates oder eines zweiten Noviziates²¹. Nach der grundlegenden Einführung im Noviziat sollte man während eines längeren Zeitraumes (etwa 3—5 Jahre) die Schwestern immer wieder für eine gewisse Zeit (etwa jährlich 1—2 Monate) aus der fachlichen Ausbildung bzw. der beruflichen Tätigkeit zur weiteren Vervollkommenung der religiösen und spirituellen Bildung herausziehen. Die geistliche Bildung, die nach Möglichkeit auch in den ersten Jahren des Missionseinsatzes in dieser Form fortgesetzt werden sollte, würde so den Rahmen für die gesamte Ausbildung abgeben. Dadurch wäre außerdem der Vorteil gegeben, daß sie durch den engen Kontakt mit der fachlichen Ausbildung bzw. praktischen Tätigkeit nicht so leicht weltfremd und unrealistisch werden und es zu einer harmonischen Verbindung zwischen Ordensleben und Berufsleben kommen könnte. Theologische Fernkurse für Ordensfrauen, wie der 1963 in Deutschland begonnene, sind zwar gute Überbrückungshilfen, aber keine Dauerlösung, da naturgemäß ein viel zu kleiner Teil der Schwestern angesprochen wird, und zum anderen die Verbindung zum Ganzen der Formung und Ausbildung nicht organisch genug ist.

Für eine geistliche Bildung dieser Art benötigen die Genossenschaften theologisch genügend vorgebildete Erzieherinnen. Das heißt, daß jede Missionsgenossenschaft Schwestern benötigt, die ein theologisches Studium mit entsprechenden Abschlußexamen absolviert haben. Es wäre auch zu überlegen, ob eine solche weiterführende religiöse Bildung, vor allem in der Mission, in gemeinsamen Zentren erfolgen könnte, da kleinere Genossenschaften nie genügend qualifizierte Erzieherinnen zur Verfügung haben dürften²².

Bei allem aber wird es notwendig sein, daß diese religiös-asketische Ausbildung mit missionarischer Dynamik gefüllt wird und zu apostolischem Tätigsein führt. Kardinal Suenens schreibt: „Die spirituelle Ausbildung wäre gefährlich unvollständig, wenn sie nicht Hand in Hand

²⁰ ZÜRCHER, *Schwesternführung* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1952) 282 f.

²¹ Vgl. SUENENS, a. a. O., 136; 149 f. und ZÜRCHER, a. a. O., 307 f.

²² Vgl. SUENENS, a. a. O., 135

ginge mit einer fortschreitenden theoretischen und praktischen Ausbildung zum Apostolat“²³.

Man wird deshalb in der religiösen Unterweisung darauf hinweisen müssen, wie man im Missionsland die Glaubenswahrheiten weitervermitteln kann. Darüberhinaus sollten die Schwestern mit verschiedenen Bewegungen und Organisationen des katholischen Apostolates bekannt gemacht werden²⁴. „Welche Ernte hätte man erwarten können, wenn jede Missionsschwester — als sie sich einschiffte — gewußt hätte, wie man das Laienapostolat hervorruft und organisiert“²⁵. Eine regelrechte Methodik des Apostolates und vor allem die praktische Einführung in die Apostolatsmethoden des entsprechenden Missionsgebietes dürften wohl erst im Missionsland selbst angebracht sein. Aber auch im Heimatland könnte man unter den jungen Schwestern Gruppen bilden, die apostolisch tätig würden, da so durch die praktische Arbeit die Erziehung zu umweltöffener, missionarischer Haltung ergänzt würde²⁶. Dazu bedarf es aber erst einer Öffnung der oft von der Umwelt allzu sehr abgeschlossenen Noviziate, etwa durch eine entsprechende Teilnahme am kirchlichen Leben der Pfarrei, in der das Noviziatskloster liegt, wie es z. B. die Schwestern der chinesischen Genossenschaft der *Sister-Catechists of Our Lady* in ihrer Noviziatsausbildung getan haben²⁷.

b) fachliche Ausbildung — Die Verschiedenheit der Aufgabenbereiche und der Neigungen, Anlagen und Bildungsfähigkeiten der jungen Schwestern gibt den Genossenschaften zahlreiche und manchmal für sie fast unüberwindbar scheinende Probleme auf. Diesen beiden Seiten können die Genossenschaften nur gerecht werden und eine den päpstlichen Forderungen entsprechende fachliche Ausbildung vermitteln, wenn sie möglichst eng zusammenarbeiten — etwa durch Ausbildungszentren — und auch — vor allem für akademische Berufe — die staatlichen Ausbildungsstätten in stärkerem Umfang in Anspruch nehmen. Es ließe sich so ermöglichen, daß Schwestern, wie die Päpste es fordern, in den verschiedensten Berufen ausgebildet würden, ohne daß zuviele Schwestern für die Ausbildung in Anspruch genommen würden. Auch die damit so notwendig verbundene entsprechende Allgemeinbildung und spätere fachliche Weiterbildung wird nur durch eine enge Zusammenarbeit ermöglicht werden. Aber selbst in der fachlichen Ausbildung kommt es auf eine missionarische Ausrichtung an. Die jungen Schwestern müssen sehen und empfinden, daß ihre fachliche Arbeit in der missionarischen Dimension steht.

c) spezifisch missionarische Ausbildung — Aufgabe und Gegenstand — Da man sich hier in gewisser Weise auf „Neu-

²³ Ebd., 140

²⁴ Ebd., 142

²⁵ Ebd., 110

²⁶ Vgl. ebd., 158 f.

²⁷ Sr. MARCELLINE, *Sister-Catechists of our Lady*: CMB 1950, 250

land“ begibt, drängt sich die Frage auf: Was will die spezifisch missionarische Ausbildung den Missionsschwestern sein?

Spezifisch „missionarische“ Schulung besagt, die Schwestern für eine wirkliche Missionsarbeit, nicht nur für Spitaltätigkeit oder Schularbeiten in den Missionen, vorzubereiten. Sie soll ihnen nicht neues Können und vielfaches Wissen vermitteln, sondern in erster Linie den Geist vorbereiten und aufnahmefähig machen für die neue Welt mit ihren Menschen und ihrer Kultur, denen sie sich widmen soll. Sie soll sie befähigen, ihre Arbeiten und Mühen im Rahmen der gesamten Missionsarbeit zu sehen, zu würdigen und auch entsprechend ein- und unterzuordnen. Sie soll die Schwestern aber auch in den Stand setzen, diese Arbeiten auf den verschiedensten Gebieten den Verhältnissen und geistigen Strömungen anzupassen. Sie soll dadurch gleichsam mit einer ganz feinen Witterung ausgestattet werden für all das, was bei jenem Volk schicklich und passend und was verletzend und abstoßend wirken könnte. Kurz und gut, die missionarische Schulung soll die Schwestern zu wahren Missionaren machen, die überall auf allen Posten und bei allen Arbeiten missionarisch beten, denken und handeln“²⁸.

Das aber bedeutet, daß die spezifisch missionarische Schulung das Denken der Missionsschwester in dreierlei Bereichen erweitern soll: „Zunächst einmal muß das Denken einer Missionsschwester vertieft werden durch eine Einführung in die volle geoffenbarte Wirklichkeit der Missionsfunktion, ausgehend von Christus und seiner Kirche und einmündend in eine gesunde Missionsspiritualität...

Zweitens muß das Denken der Missionsschwestern in den räumlichen Bereich hin erweitert werden, und zwar durch innige Berührung mit den Zeitfragen der Missionen, auch hinsichtlich der Zusammenhänge mit politischen und sozialen Problemen...

Drittens muß das Denken der Schwestern in Zeit-Tiefe erweitert werden, und zwar durch lebendige Berührung mit der geschichtlichen Entwicklung des Missionswerkes, besonders hinsichtlich des Anteils der Frauenwelt an der Weltmission“²⁹.

Mit anderen Worten könnte man sagen: Die spezifisch missionarische Schulung müßte (1) missionstheologische, (2) völker-, religions-, missionskundliche und (3) missionsgeschichtliche Einführung und Unterweisung sein.

Durchführung der spezifisch missionarischen Ausbildung — Der obige kurze Abriss zeigt, daß ein Einfließenlassen des Missionsgedankens in die religiös-asketische Unterweisung und der eine oder andere Missionsvortrag allein nicht genügen können und man deshalb nie auf eine selbständige spezifisch-missionarische Schulung ver-

²⁸ J. BECKMANN, Um die missionarische Schulung der Missionsschwestern: NZM 1954, 48

²⁹ LOFFELD, a. a. O., 4701

zichten kann. Wie aber läßt sich diese bei dem Mangel an missionswissenschaftlich geschulten Schwestern durchführen?

Joh. Beckmann³⁰ wie auch P. E. Löffeld³¹ und P. K. Müller³² fordern, daß in den Genossenschaften entsprechend ausgebildete Fachkräfte für diese Aufgaben bereitgestellt werden. Das bedeutet also, daß sich die spezifisch missionarische Schulung nach Meinung dieser Wissenschaftler innerhalb der eigenen Genossenschaft, etwa in der Form eines speziellen Unterrichtes, vollziehen soll. In dieser Weise haben ja bereits, wie aus dem ersten Teil der Arbeit ersichtlich ist, einige Genossenschaften die spezifisch-missionarische Schulung aufgenommen. Diese Form ist für größere Missionsgenossenschaften durchaus wählbar, da es für sie sowieso auf die Dauer unumgänglich sein wird, eine missionswissenschaftlich geschulte Schwester zur Verfügung zu haben. Hiermit ist aber das Problem für kleinere Missionsgenossenschaften und für Genossenschaften mit allgemeiner Zielsetzung, die u. a. Missionen unterhalten, nicht gelöst. Aber selbst für die größeren Missionsgenossenschaften dürfte sich in dieser Form auf die Dauer keine sachgerechte spezifisch missionarische Schulung erreichen lassen. Diese bedarf wegen der großen Weite des Gebietes einer Reihe von Spezialkräften, für die keine Genossenschaft genügend Schwestern zur Verfügung stellen kann.

Als gute Möglichkeit, eine sachgerechte spezifisch missionarische Schulung durchzuführen, bietet sich auch hier die Bildung eines übergenossenschaftlichen Zentrums an. Dieses Zentrum sollte, da es ureigenste Angelegenheit der Missionsgenossenschaften ist, unter der Leitung von Ordensfrauen stehen. Durch enge Zusammenarbeit von führenden Missionswissenschaftlern, anderen entsprechenden Fachleuten und entsprechend ausgebildeten Ordensfrauen dürfte eine Form zu finden sein, die den angehenden Missionsschwestern gründliche Kenntnisse mit auf den Weg gibt und so ihren Missionsgeist schult, sie aber nicht mit unnötigem Wissensstoff belastet. Welche Form hier die beste Lösung darstellt, dürfte wohl erst die Praxis zeigen.

Ein gangbarer Weg wäre etwa der, von einem solchen Ausbildungszentrum einen Briefkursus herauszugeben, der so gestaltet wäre, daß er von den Schwestern in den Genossenschaften ohne zeitliche Überforderung in etwa zwei Jahren erarbeitet werden könnte. Dieser könnte eine gute Grundlage abgeben für einen 2—3monatigen Lehrgang, in dem den Missionsschwestern vor der Aussendung die entsprechenden spezifisch missionarischen Kenntnisse vermittelt werden könnten.

Dieser Lösungsversuch hätte den Vorteil, daß die religiös-asketische, fachliche und spezifisch missionarische Ausbildung in etwa parallel laufen würde. Dadurch würde einmal die Gesamtausbildung zeitlich nicht un-

³⁰ BECKMANN, a. a. O., 53 f.

³¹ LOFFELD, a. a. O., 4702

³² K. MÜLLER, Gedanken zum Beruf der Missionsschwester auf dem Hintergrund der heutigen Missionslage: Referat Asmog 1955 (unv.)

nötig verlängert, zum anderen könnten die verschiedenen Unterweisungen sich gegenseitig bereichern und dadurch für die Schwestern fruchtbarer werden.

III. DIE ZUSAMMENARBEIT DER GENOSSENSCHAFTEN

In den bisherigen Ausführungen tauchte immer wieder die Aufforderung nach einer *Zusammenarbeit* der missionierenden Genossenschaften in den Ausbildungsfragen auf. Man kann dies als eines der Schlüsselprobleme überhaupt ansehen. Bei den heute so diffizilen Fragen und dem immer spürbarer werdenden Personalmangel kann nur ein intensives Zusammenarbeiten zu einer den Ansprüchen der Mission genügenden Ausbildung führen. P. E. Löffeld sagt: „Es würde sicherlich gesund sein, wenn besonders die Missionsschwestern (auch in der Heimat) ihr Fenster zu Mitschwestern aus anderen Kongregationen mehr öffneten; besser gesagt, wenn sie die Tür ihrer ‚Klausen‘ hie und da für ihre ‚Berufsgenossen‘ im Ordensstande öffneten. Der Kontakt unter den Kongregationen würde in vieler Hinsicht wohlthätig wirken. Der ‚Winkelgeist‘ (*hokjesgeest*) ist absolut nicht mehr zeitgemäß. Alle Probleme sind allgemein geworden“³³.

In Deutschland kennt man in Ausbildungsfragen so gut wie keine Zusammenarbeit. Die einzige Art eines Zusammengehens geschieht durch die *Asmog* (Arbeitsgemeinschaft der Superiorinnen missionierender Orden und Genossenschaften). Eine größere Gemeinsamkeit, die auch ein Ausdruck der Katholizität wäre, ist aber unumgänglich.

Zwei Weisen der Zusammenarbeit bieten sich an:

1) Zusammenkünfte und Arbeitstagen für Ausbildungsfragen: Diese könnten durch Stärkung und Intensivierung der *Asmog* erreicht werden³⁴. Ihr wäre es möglich, ein Gremium zu bilden, das Vorschläge erarbeitet, gute außergenossenschaftliche Ausbildungsmöglichkeiten erkundet und bindende Richtlinien erläßt.

2) Ausbildungszentren³⁵: Es fehlt im deutschen Sprachraum ein Zentrum für die Ausbildung von Ordensoberinnen und Novizenmeisterinnen, wie es etwa das römische Institut ‚Regina Mundi‘ darstellt. Die bisher in Leutersdorf durchgeführten jährlichen Kurse für Novizenmeisterinnen können keinen hinreichenden Ersatz für eine fehlende Ausbildung bilden. Sie wären dann aber eine gute Weiterführung. Doch auch für die gesamte Ausbildung, für die über das Noviziat hinausführende religiös asketische, fachliche und vor allem für die spezifisch missionarische Ausbildung, sind Ausbildungszentren nicht nur eine Bereicherung, sondern eine unumgängliche Notwendigkeit. Zentren dieser Art ließen sich gut aus solchen Klöstern entwickeln, die bisher die Ausbildung auf einem bestimmten Gebiet besonders forciert haben. Selbstverständlich müßten dann Schwe-

³³ LOFFELD, a. a. O., 4695

³⁴ Vgl. SUENENS, a. a. O., 162 f.

³⁵ Vgl. ebd., 164 f.

stern anderer Genossenschaften, Patres, Brüder, Weltpriester und Laien hinzugezogen werden. Auch hier wären Asmog oder auch der ‚Katholische Missionsrat‘ die Organisationen, die Leitung und Verantwortung tragen könnten.

IV. BEISPIELE

Zur Veranschaulichung sollen hier vier Versuche um eine gute Gestaltung der Ausbildung von Ordensfrauen dargestellt werden, wie sie in verschiedenen Ländern durchgeführt wurden.

1. *Die Ausbildung der Maryknoll-Sisters in der Diözese Kaying (China)*³⁶

Die Spiritualität der Maryknoll-Sisters, die in der Diözese Kaying (China) als erste den Versuch unternahmen, den Missionsschwestern systematisch den Aufgabenbereich des *Direkt-Apostolates* zu erschließen, erwuchs aus den Rekolektionskonferenzen ihres Bischofs Francis X. Ford. Grundlage dieser Spiritualität waren die Heilige Schrift, die Glaubenslehre und die Liturgie. Ganz eingestellt auf die spätere praktische Tätigkeit, sollten die Schwestern fähig gemacht werden, wenn notwendig, auf die hl. Messe zu verzichten; die Pfarrmesse als ihre eigene Konventsmesse zu betrachten und ihre Schwesternkonvente zu öffnen, damit sie Hauptstützpunkte der Frauenmission würden.

Nach vier großen Forderungen richtete sich die Ausbildung: Natural skills; intellectual requirements; psychological attitudes; missionary virtues.

Mit *natural skills* sind die für die im Direkt-Apostolat tätigen Schwestern notwendigen natürlichen Fähigkeiten gemeint, auf Grund derer, wie es im englischen Text heißt, die Schwester „a person, who is expansive, expressive, exhilarating and exhibitiv“³⁷ ist. Mit anderen Worten: Man legte Wert darauf, daß die Schwestern zu Weitherzigkeit, Beredtheit und einer Sicherheit im Auftreten erzogen würden, um sie fähiger zur Kontaktaufnahme und Begegnung mit den Menschen zu machen.

Intellectual requirements besagt, daß theologisches Wissen, pädagogische Technik, Kenntnis des soziologischen Hintergrundes und Geläufigkeit der Sprache unumgänglich notwendig sind. Beispielhaft ist die sprachliche Ausbildung der Maryknoll-Sisters in Kaying gewesen: Das erste Jahr nach der Ankunft in China wurde ausschließlich dem Sprachstudium gewidmet. Dann folgte ein Jahr praktischer Einführung in die Missionsarbeit. Die darauf folgenden 6 Monate wurden der geistlichen Erneuerung und erneutem konzentrierten Sprachstudium gewidmet. Nach einem

³⁶ Die Ausführungen dieses Punktes richten sich nach: Sr. M. MARCELLINE O. P., *Sisters carry the gospel* (New York 1956) 40—47; 72—87

³⁷ Ebd. 72; vgl. F. X. FORD, *The Typ of Sister for Direct Evangelisation*: CMB 1952, 4—7

weiteren Einsatz auf dem Missionsfeld kamen die Schwestern nochmals zur Vertiefung der sprachlichen Kenntnisse ins Zentralhaus zusammen. Für das ganze weitere Missionsleben erwartete man von der Schwester täglich eine Stunde Sprachstudium.

Unter *Psychological attitudes* verstand man einmal Bereitschaft und Fähigkeit, mit den wirklichen Bedingungen und Gegebenheiten zu arbeiten, zum anderen das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer ständigen Weiterentwicklung der Arbeitsmethoden und eine Hochschätzung alles Chinesischen.

Missionary virtues nannte Bischof Ford die Tugenden, die er von jeder Missionsschwester forderte: Einfachheit, Großzügigkeit, Heiterkeit und Selbstlosigkeit (*simplicity, generosity, cheerfulness, selflessness*); vier Tugenden, die in der Liebe gipfeln, der Mutter aller Tugenden³⁸.

2. Ausbildung der *Sister-Catechists of Our Lady*³⁹

Bei der Aufnahme wird von den Kandidatinnen als Minimum an Vorbildung eine abgeschlossene Mittelschulbildung verlangt. Die Ausbildung richtet sich nach den spezifischen Aufgaben des direkten Missionsapostolates. Eignung für das Gemeinschaftsleben, Fähigkeit für die Missionsarbeit im allgemeinen oder katechetische Arbeit im besonderen, Großmut und Führerqualitäten fordert man von den Kandidatinnen. Diese Eigenschaften und Tugenden werden im Verlauf der Ausbildung weiter entfaltet. Diese verläuft in der gewöhnlichen Form des Postulates (6 Monate) und Noviziates (2 Jahre), in denen den Kandidatinnen eine gründliche Ausbildung in Heiliger Schrift und Glaubenslehre gegeben wird. Während das erste Jahr der spirituellen Bildung vorbehalten ist, wird in das zweite Jahr die katechetische Ausbildung hineingenommen. Kirchengeschichte, Soziologie, Methodik des Religionsunterrichtes, Spielausbildung, Methodik der Missionsarbeit in der Diözese Kaying, Fragen der Heimkrankenpflege, Missiologie und Buchführung gehören in diesem zweiten Noviziatsjahr zu den Unterrichtsfächern.

Ein besonderes Merkmal der Ausbildung der *Sister-Catechists of Our Lady* ist das *village novitiate*, d. h., daß das Noviziat völlig in die betreffende Pfarrei hineinintegriert ist. Die Novizinnen nehmen aktiv am religiösen Leben der Pfarrei teil; in der Gemeinschaft der Gläubigen feiern sie das heilige Meßopfer und beten ihre Morgen- und Abendgebete. Die Novizinnen sollen durch ihre aktive Teilnahme am Leben der Gemeinde lernen, daß später ihr ganzes Leben, auch ihr geistliches Leben, um das Leben der Gläubigen kreisen soll.

Nach ihrer Ausbildung im Postulat und Noviziat beginnen die Schwestern ihre direkte Missionsarbeit, kehren aber in den ersten Jahren alle

³⁸ Sr. MARCELLINE, a. a. O., 81; vgl. F. X. FORD, *The Qualities of a Missionary Sister*: CMB 1952, 268—272

³⁹ In Anlehnung an Sr. M. MARCELLINE, a. a. O., 24—31 und DIES., *Sister-Catechists of our Lady*: CMB 1950, 248—253

zwei Monate, in den späteren Jahren dreimal im Jahr zur weiteren Vertiefung ihrer Ausbildung ins Noviziatshaus zurück.

3. Institut für missionarische Ausbildung an der Fordham-Universität

Unter Leitung von J. Franklin Ewing SJ wurde an der Fordham-Universität ein Institut für missionarische Ausbildung geschaffen, das 1953 seine Arbeit mit einem ersten Sommerkursus aufnahm. „Ziel war nicht die Vermittlung eines gelehrten, fachwissenschaftlichen Wissens, sondern die wissenschaftliche Einführung in die praktische Missionsarbeit. Der Kursus dauerte sechs Wochen. Täglich hielt für alle Hörer und Hörerinnen Richard A. Lowler eine einstündige Vorlesung als Einführung in die Grundsätze der Missionsmethode wie sie sich in den Verlautbarungen der Päpste und der Propaganda kundtun und aus der Missionserfahrung ergeben. Hinzu kam täglich eine zweistündige Vorlesung über die verschiedenen Missionsländer: Afrika, Indien, Japan, Latein-Amerika, Ozeanien. Den Hörern stand es frei, sich jene Länder-Vorlesungen auszusuchen, die ihrem künftigen Arbeitsfeld entsprechen. Die ersten drei Wochen führten in die Völkerkunde jener Länder ein, in Sitten und Gebräuche und geistige Eigenart. Diese Vorlesungen wurden von Laien-Professoren gehalten, die anerkannte Fachkräfte ihres Gebietes sind. Die zweiten drei Wochen der Länder-Vorlesungen galten der Einführung in die Missionskunde und Missionsmethode der Einzelländer. Für jedes Land hielten zwei erfahrene Missionare den Unterricht. Hinzu kamen Sonderveranstaltungen und Aussprachen über praktische Missionsfragen“⁴⁰.

4. Zentrum für missionarische Ausbildung in Paris

Vom 20. 10. 1958 bis 5. 5. 1959 veranstaltete das auf Anregung von Msgr. Bertin, dem Präsidenten des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung in Frankreich, gegründete „Zentrum für missionarische Ausbildung“ — das inzwischen eine ständige Einrichtung für die spezifisch missionarische Ausbildung vor allem von Ordensschwestern und Laien geworden ist — seinen ersten Kursus.

„Diese Kurse sind eine erste, allerdings doch umfassende Einführung in alle Fragen der heutigen Missionsarbeit. Einen Vorzugsplatz hat das Studium der päpstlichen Missionsweisungen. Der Stundenplan ist so gelegt, daß nebenher andere Ausbildungsmöglichkeiten genutzt werden können: soziale Fürsorge, Katechetik, Erwerb der *Missio canonica*. Für die Kurse sind der Dienstagvormittag mit zwei Stunden und der ganze Samstag mit vier Stunden vorgesehen, außerdem freiwillige Kurse für eine Einführung in die Fragen Negerafrikas. Jeder Teilnehmer muß je Trimester eine schriftliche Arbeit, mündliches und schriftliches Trimesterexamen machen und das eine oder andere Referat halten . . .

⁴⁰ J. A. OTTO, Amerika holt auf: KM 1955, 11 f.

Die 130 Unterrichtsstunden verteilen sich auf die drei Trimester wie folgt:

Im ersten Trimester: 8 Stunden Missionsdogmatik, 10 Stunden Missionsdokumente der Päpste, 8 Stunden missionarische Spiritualität, 3 Stunden Religionsgeschichte, 3 Stunden Islamkunde, 3 Stunden ostasiatische Religionen, 3 Stunden Religionssoziologie, 4 Stunden Völkerkunde.

Im zweiten Trimester: 5 Stunden Mission und Heilige Schrift, 7 Stunden Missionsgeschichte, 3 Stunden Missionsrecht, 18 Stunden missionarische Methodenlehre, 10 Stunden Mission und Liturgie, 6 Stunden Zusammenstoß der Zivilisationen, 10 Stunden Internationale Fragen.

Im dritten Trimester: 12 Stunden politisch-soziale Fragen, 2 Stunden Presse in Übersee, 4 Stunden Filmwesen in Übersee, 4 Stunden Rundfunk, Fernsehen und Schlußergebnisse“⁴¹.

⁴¹ J. A. OTTO, Missionarische Ausbildung: KM 1959, 178. — Die in diesem Artikel hinter den jeweiligen Stunden aufgeführten Referentennamen wurden weggelassen. Insgesamt wirkten 19 Referenten in diesem Kursus mit.

RELIGIÖSES BRAUCHTUM IM UMKREIS DER STERBELITURGIE IN DEUTSCHLAND

von Placidus Berger OSB

I.

DAS VERHÄLTNIS VON LITURGIE UND BRAUCHTUM IM ALLGEMEINEN

Die Kirche hat von Anfang an Elemente des bodenständigen, nicht-christlichen Brauchtums, das sie vorfand, in ihren Kult aufgenommen. Manches, was heute als liturgisch bezeichnet werden muß, hat schon vor der Liturgie existiert und ist von der Liturgie lediglich übernommen und umgestaltet worden. Dies gilt in bezug auf das Brauchtum der antiken Völker ebensosehr, wie in bezug auf das Brauchtum der später missionierten germanischen Völker. Erst in der Missionsbewegung der Neuzeit ist dieses Prinzip der gegenseitigen Befruchtung fremd geworden. Der chinesisch-indische Ritenstreit kann in dieser Hinsicht als Markstein gelten. Für das Verhältnis von Liturgie und Brauchtum ist dieser Streit um so wichtiger, als in ihm ein Grundelement des Brauchtums in den Vordergrund trat, das früher oder später einmal eine Krise heraufbeschwören mußte, nämlich der religiöse Untergrund des Brauchtums. Die Volksbräuche sind in den wenigsten Fällen indifferente Schöpfungen der Volksseele, sondern werden zu einem beträchtlichen Teil von einer ganz bestimmten Weltanschauung getragen. Die neuere Volkskunde hebt diese Tatsache wieder klar hervor. So schrieb schon 1927 P. Sartori: „Die eigentliche Volkssitte hat zum größten Teile ihre Wurzeln in der Religion (im weitesten Sinne), oder ist doch früher oder später eine Verbindung mit ihr eingegangen. Sie ist, wie man gesagt hat, ‚der Kultus des täglichen Lebens geworden‘. Darum können Sitte und Brauch zu einer so zwingenden Macht werden, daß ein Verstoß gegen sie als ‚Sünde‘ betrachtet wird . . . Namentlich alle Übergänge im menschlichen Leben . . . pflegen von magisch religiösen Formen umkleidet zu werden“¹. Auch R. Beitz kommt neuerdings zum gleichen Schluß: „Die Antriebe und Grundsätze, auf denen die Gemeinschaftshandlung des Volksbrauches ruht, sind die des Volksglaubens im weitesten Sinne. Volksbrauch ist nichts anderes als in die Tat umgesetzter Gemeinschaftsglaube und verwirklichtes Recht. Jener bestimmt das Verhältnis zum Übernatürlichen (und zu dem, was man dafür hält), zu Göttern, Dämonen, Kräften und Mächten, dieses regelt die Beziehungen im sozialen Raum, das Verhältnis zu den Mitmenschen. Die Geschichte der Quellen und Formen des Volksbrauches kann deshalb unter dem Stichwort Volksglaube zusammengefaßt werden“².

Unter dieser Voraussetzung bekommt das Verhältnis von Liturgie und Brauchtum eine Dimension und eine Weite, die nicht immer klar gesehen

¹ P. SARTORI, Art. Brauchtum: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (= HDA) I, von H. Bächtold-Stäubli (Berlin-Leipzig 1927—1942) 1511 f.

² R. BEITZ, *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* (Stuttgart 1955) 789

wurden. Das Brauchtum, der „Kultus des täglichen Lebens“³, wird zum großen Teil zu einer Art vordchristlicher, beziehungsweise außerchristlicher „Liturgie“, und die kirchliche Liturgie kann am Brauchtum nicht einfach vorbeigehen, sondern wird in die Auseinandersetzung mit ihm gedrängt. In der (heute so heftig geforderten) Akkommodation der Liturgie an das Brauchtum spielt sich also ein ähnlicher Prozeß ab wie in der Auseinandersetzung der christlichen Glaubenslehre mit nicht-christlichen Philosophien, deutlicher gesagt, mit nicht-christlichen Religionen.

Daneben hat das Brauchtum eine zweite Wurzel, wie aus dem oben angeruhrten Zitat von R. Beitz schon ersichtlich wurde, nämlich das allgemeine menschliche Verhalten. Dieses steht der Liturgie an sich neutral gegenüber; es ist aber von vornherein klar, daß es die Liturgie befruchten kann und muß, wenn sie lebensecht bleiben soll.

Diese zwei Wurzeln des Brauchtums waren den christlichen Glaubensboten zwar schon immer bekannt, aber man hat sie stark voneinander getrennt. Man hat nicht gesehen, daß sie sich sehr stark durchdringen und im praktischen Leben fast eine Einheit bilden. So unterschied man auf den deutschen Synoden immer deutlich zwischen *mores* beziehungsweise *consuetudines* auf der einen Seite, und *superstitiones*, *observantiae vanae* und dergleichen auf der anderen. Dabei galt der Grundsatz, daß man die *consuetudines* dulden könne, die *superstitiones* aber unbedingt unterdrücken müsse. Daß eine solche Simplifizierung eine volle Verchristlichung des Brauchtums unmöglich gemacht hat, beweist das heute allgemein beobachtete Auseinanderklaffen von Liturgie und Brauchtum.

1. Aktualität der Frage in den Missionen

Das christliche Altertum und Mittelalter zeigten eine starke Spontaneität in der Schaffung neuer Riten und in der Übernahme und Umgestaltung brauchtümlicher Formen. Das hat sich in der Neuzeit grundlegend geändert. Der in der Gegenreformation in den Mittelpunkt gerückte Grundsatz der Tradition führte in der Liturgie zu einer gewissen Erstarrung, die für den lebendigen Austausch zwischen Liturgie und Brauchtum hemmend wirken mußte. In diese Zeit, nämlich in das Jahr 1588, fällt die Gründung der Ritenkongregation, der die Bewahrung der Riten anvertraut wurde („*sacris ritibus et caeremoniis conservandis*“)⁴.

So war die Situation der Liturgie, als die große Missionsbewegung der Neuzeit begann⁵. Die vom europäischen Brauchtum mitgeprägte Liturgie wurde praktisch unverändert in den Bereich eines ganz anderen Brauchtums übertragen. Die Folge war, daß sie von den neumissionierten Völkern als völlig fremd und daher unverständlich empfunden wurde. Liturgie und Brauchtum klappten vollständig auseinander und gingen ihre

³ P. SARTORI, *Sitte und Brauch* I (Leipzig 1910) 8

⁴ Vgl. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica* I (Milano 1950) 40

⁵ 1552 starb Franciscus Xaverius; 1622 Gründung der Kongregation „de propaganda fide“

eigenen Wege. Die Reaktion auf diesen untragbaren Zustand in den Missionsländern war der Ritenstreit im 17. und 18. Jahrhundert. Leider brachte er keine Lösung der Frage, sondern eine bisweilen totale Ignorierung des Brauchtums der Missionsvölker, zumindest was den liturgischen Bereich anbelangt. Dieser Zustand dauert weithin bis in unsere Zeit an. Es zeigen sich aber bereits Gegenkräfte am Werk.

Als solche sind in erster Linie die neuere Missionswissenschaft im Verein mit der Liturgischen Erneuerung zu nennen. Die Revalorisierung der Liturgie in den Heimatländern strahlt notwendigerweise auch auf die Missionsländer aus und zwingt auch dort zu einer kritischen Überprüfung des gegenwärtigen Zustands. In der Mission wird das Problem u. a. deswegen besonders akut, weil eine dem eigenen Brauchtum nicht angepaßte, fremdartige Liturgie nur allzu leicht mit dem europäischen Kolonialismus identifiziert wird, was bei dem Nationalismus der jungen Völker eine große Gefahr für das Christentum überhaupt bedeutet. Auch der Hl. Stuhl hat daher in den letzten Jahren aus der Erkenntnis dieser Gefahren verschiedentlich auf positive Lösungen dieses Fragenkomplexes hingewiesen und dazu Sondervollmachten erteilt. Seine Hinweise blieben aber weithin ohne Resonanz⁶.

Fragen dieser Art wurden auch auf dem Internationalen Liturgischen Kongreß in Assisi-Rom im September 1956 behandelt. Im Anschluß daran wurde neuerdings eine eigene Internationale Studienwoche über Mission und Liturgie vom 12. bis 28. September 1959 zu Nimwegen-Uden in Holland gehalten. Auf ihr wurde, auch vom zahlreich vertretenen Missionsepiskopat, die Kontaktbedürftigkeit der Liturgie mit dem einheimischen Brauchtum überzeugend bestätigt. Es wurde aber auch klar, daß noch verschiedene wissenschaftliche Vorarbeiten fehlen, die notwendig wären, um Anpassungsfragen mit Sachkenntnis angehen zu können. Daher ist es notwendig, die christlichen Traditionen Europas zu untersuchen und herauszuarbeiten, welche Wege auf diesem Gebiet bereits begangen wurden und zu welchen Erfolgen sie führten. Denn ohne Kenntnis der eigenen Traditionen könnte eine Akkommodationstätigkeit allzu leicht auf Umwege geraten. Die Studienwoche hat daher konsequenterweise auch die Ausbildung von Fachleuten auf diesem Gebiet angeregt⁷.

In diesem Sinn will die vorliegende Arbeit das Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie im Gebiet des deutschen Volkstums untersuchen, denn neben dem Hochzeitsbrauchtum gehört das Brauchtum um den Tod zu den wichtigsten Brauchtumseinheiten überhaupt und kann daher als vorwiegend bezeichnet werden. Darauf wurde auch auf der Studentagung in Nimwegen besonders hingewiesen⁸.

⁶ Vgl. dazu das Referat des Bischofs GONZAGA Y RASDESALES auf der Studentagung in Nimwegen: „Die Bedeutung der Revision des Rituale für die Mission“, in J. Hofinger (Hgb.), *Mission und Liturgie* (Mainz 1960) 140—147 (weiterhin zitiert unter Hofinger)

⁷ Hofinger, 18; der lateinische Text: *Liturgisches Jahrbuch* 11 (1961) 60

⁸ Vgl. Hofinger, 148—159 (Referat von VAN CAUWELAERT)

2. Bisherige Beschäftigung der Theologen mit diesem Gebiet

Die systematische Erforschung des Brauchtums ist verhältnismäßig neu. Die Volkskunde ist eine junge Wissenschaft. Vor allem hat ein systematisches Zusammenarbeiten der Volkskunde mit den ihr nahestehenden Wissenschaften erst in den letzten Jahrzehnten eingesetzt. Damit ist klar, daß auch die Beziehungen zwischen Volkskunde und Theologie noch nicht sehr eng geknüpft sind. Zwar ist die Bedeutung der Volkskunde für die Theologie grundsätzlich anerkannt und ausgesprochen. So schreibt E. Fuhrmann: „Die religiöse Volkskunde hat innerhalb der theologischen Wissenschaft ihre Bedeutung darin, daß sie die Forschungen der Religionsgeschichte und -psychologie, der Kirchen- und Rechtsgeschichte, der Liturgie, Pastoral und Homiletik befruchtet und stützt . . . Der Seelsorger lernt aus der Volkskunde, in welcher Weise, unter welchen Symbolen, Zeichen und Kultäußerungen, in welchen Frömmigkeits- und Andachtsübungen, mit welchen religiösen Kunstformen sein durch Erbanlage und Schicksal mitbestimmtes Volk antwortet auf die Offenbarungstatsachen“⁹. Aufs Ganze gesehen aber fehlt es noch sehr an Einzeluntersuchungen. Bis jetzt sind vor allem die Arbeiten von G. Schreiber und L. A. Veit bzw. Veit-Lenhart¹⁰ zu größerer Bedeutung gekommen.

Auf der Seite der Liturgiewissenschaft ist besonders A. Franz mit seinen Werken über die Messe und die Benediktionen im Mittelalter zu erwähnen¹¹.

II.

DIE GRUNDANSCHAUUNGEN

In der Einleitung wurde schon darauf hingewiesen, daß das Brauchtum einen religiösen Untergrund hat, oft auch in den Fällen, wo es rein profan zu sein scheint. Das bedeutet, daß hinter den einzelnen Bräuchen ein ganz bestimmter Glaube steht, der entweder aus der Naturreligion oder aus der christlichen Offenbarung stammen kann, wobei diese beiden Quellen des Volksglaubens sich durchaus nicht zu widersprechen brauchen. Die ganze Frage der Akkommodation beruht ja gerade darauf, daß Naturreligion und Offenbarung sich fruchtbar ergänzen können.

Diesem Zusammenhang von Brauchtum und der dazugehörigen Grundanschauung trägt die neuere Volkskunde unzweifelhaft Rechnung. Es gibt kaum ein neueres Handbuch der Volkskunde von Rang, das nicht bereits im Titel hinwies, daß „Glaube und Brauch“ zusammen dargestellt wer-

⁹ E. FUHRMANN, Art. Volkskunde: LThK X 677

¹⁰ Nämlich G. G. SCHREIBER, *Nationale und internationale Volkskunde* (Düsseldorf 1930). DERS., *Gemeinschaften des Mittelalters* (Münster 1948). L. A. VEIT, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter* (Freiburg 1936). L. A. VEIT - L. LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock* (Freiburg 1956). G. Schreiber (Hgb.), *Volk und Volkstum*, Jahrb. f. Volkskunde (München 1936 ff.)

¹¹ Vgl. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Freiburg 1902). DERS., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (Freiburg 1909)

den. Man kann „Glaube und Brauch“ schon als einen stehenden Ausdruck bezeichnen. — In diesem Sinn kann sich auch diese Arbeit nicht davon dispensieren, die Grundanschauungen darzustellen. Sie werden gleich am Anfang beschrieben, damit von dieser Gesamtschau aus die einzelnen Phänomene im richtigen Zusammenhang gesehen werden können.

1. Die Anschauung vom „Lebenden Leichnam“

Der Tote ist nicht tot, sondern lebt irgendwie weiter. Das ist die Grundlage dessen, was man in der Volkskunde mit den Termini technici „Lebender Leichnam“ beziehungsweise „Lebender Toter“ bezeichnet¹. Nach dem Volksglauben ist der Tod durchaus kein Aufhören der Existenz eines Menschen, sondern der Übergang von einer Lebensform in eine andere. Der Tote behält weiterhin seine Lebensfunktionen, wenn auch in geänderter Form. Er kann weiterhin sehen, hören, gehen, denken, Gemütsbewegungen haben, zürnen und lieben; er kann auch schützen und schaden, dies ganz besonders in der Zeit unmittelbar nach dem Tode, d. h. in den ersten Wochen nach dem Sterben. Für diese Zeit spricht man vom „Lebenden Leichnam“. Später wandeln sich die Fähigkeiten des Toten und nehmen andere Formen an: Jetzt spricht man eher vom „Lebenden Toten“². Auch die Stichworte „Nachzehrer“, „Vampir“ und „Wiedergänger“ gehören hierher und bezeichnen das gleiche.

Wir brauchen hier nicht näher auf die Diskussion einzugehen, die unter den Volkskundeforschern noch immer im Gange ist, ob die Tatsache des Lebenden Leichnams und des Lebenden Toten animistischen oder präanimistischen Ursprungs ist, ob also die Auffassung zugrunde liege, die Seele oder der Geist des Verstorbenen lebe fort, oder ob der Verstorbene als solcher ohne nähere Unterscheidungen als fortlebend angenommen wird. Heute jedenfalls ist unter dem Einfluß des Christentums die Auffassung vom Fortleben einer Seele beherrschend geworden, ohne daß man aber die Auffassung vom Fortleben des Toten als solchen ausschließen könnte.

Der Glaube vom Lebenden Leichnam hat besonders zwei Erscheinungsformen, die Totenabwehr und die Totenpflege. Auf beide soll im einzelnen eingegangen werden.

Die Totenabwehr entsteht aus der Vorstellung, daß der in den geheimnisvollen Zustand des Todes übergegangene Verstorbene mit unerklärlichen, geheimnisvollen Mächten ausgestattet ist, die möglicherweise den Lebenden schaden können. Daß diese Furcht das hervorstechendste Merkmal des Sterbebrauchtums ist, wird von den Volkskundeforschern fast ausnahmslos bestätigt. So schreibt R. Beitzl in einer allgemeinen Charakteristik des Sterbebrauchtums, in der er auch auf den Einfluß des

¹ Vgl. P. GEIGER, Art. Leiche: HDA V 1025: „Das Sterben ist ein Übergang von einem Zustand in einen anderen. Nach dem Volksglauben ist der Tote eben nicht tot . . .“

² GEIGER, a. a. O., 1025 ff.

Christentums zu sprechen kommt: „Die Furcht, von manchen als die Wurzel der Religionen betrachtet, ist die starke Macht, die den Brauchkreis von Tod und Begräbnis auch in unserer Zeit der Großstädte und der Technik vor der Auflösung schützt. Beim Schwerkranken ist es die Angst vor dem Ende, vor dem Schritt ins Ungewisse, vor dem Ungewissen selbst, bei den Überlebenden ist es die Furcht vor dem Verstorbenen, vor dem ‚lebenden Leichnam‘, vor der Macht des Totenreichs. Philosophie und Theologie haben die Schrecken des Todes vermindern, aber nicht aufheben können. Nur da konnte die Kirche ihren Einfluß ganz zur Geltung bringen, wo sie den alten Totenkult nicht einfach ablehnte, sondern ihm neue, christliche Formen gab in der Hoffnung und Geduld, daß man mit der Form auch die neue Sinngabe allmählich übernehmen werde. So mischen sich noch heute im Brauchtum von Tod und Begräbnis christliche Vorstellungen mit unverkennbar heidnischen, primitiven. Dazu kommen allerdings noch viele Einzelzüge, die dem allgemeinen Leben des Volkes, seiner Geselligkeit, seiner Kunst, Tracht, Mundart, seinen Sitten, seinen medizinischen Anschauungen usw. entlehnt sind“³. Und etwas später: „Vom Augenblick des Todes an treten Bräuche in ihr Recht, die ein hundertfach verschiedenes Gesicht tragen, aber in der großen Mehrzahl dem einen beherrschenden Gefühl der Furcht vor dem ‚lebenden Leichnam‘ entspringen. Der Tote muß beschwichtigt werden, sein Abschied ist zu beschleunigen und er muß vor allem vollständig sein. Was mit dem Toten in enge Berührung kommt, ist gleichfalls dem Tod geweiht oder verbreitet neue Krankheit um sich“⁴. Gleichlautende Urteile geben auch die übrigen Fachleute der Volkskunde. — Auch das Volk selbst drückt in seinen Liedern bisweilen die Furcht vor dem Toten aus. So ein Sterbelied aus Schlesien, das mit folgenden Worten beginnt:

„Gott segne Euch, mein geliebte Freunde! —
Wie seid Ihr mir so bald geworden Feinde?
Nun will man mich nicht mehr kennen,
Alle tun sich von mir trennen“⁵.

Die Furcht vor dem Verstorbenen bezieht sich vor allem darauf, daß der Tote jemand „nachziehen“ könnte, d. h., daß er jemand mit sich in den Tod reißen könnte. Die verschiedensten Praktiken, von denen später im einzelnen die Rede sein soll, werden angewandt, um dieses Nachziehen zu verhindern. Es handelt sich bisweilen um Dinge, die man heute in der Mission geradezu als Ahnenverehrung bezeichnen würde. M. Freytag spricht davon, daß man versucht, den Toten „günstig zu stimmen“⁶. Ja, es gibt sogar Fälle, die an ein Ahnenopfer erinnern⁷. Meistens handelt

³ R. BEITL, *Deutsches Volkstum der Gegenwart* (Berlin 1933) 25

⁴ BEITL, a. a. O., 31

⁵ Zitiert nach E. LEHMANN, *Sudetendeutsche Volkskunde* (Leipzig 1928) 184

⁶ M. FREYTAG, „Der Lebensring im Spiegel Thüringischer Sitten“: *Mitteldt. Blätter für Volkskunde* 1 (1926) 184

⁷ Vgl. C. G. HINTZ, *Die gute alte Sitte in Altpreußen* (Königsberg 1862) 101; dort muß dem Toten zu Ehren ein Ochse geschlachtet werden.

es sich aber nur darum, den Verstorbenen von seinen „mörderischen Umgängen“⁸ abzubringen. Oft traut man dabei den Geistlichen eine besondere Macht zu. „Für besonders wirksam gelten da“, schreibt R. Lange in bezug auf Ostpreußen, „auch in ganz evangelischen Gemeinden, die fürbitten katholischer Priester und Geschenke an katholische Kirchen, wie dem katholischen Geistlichen bekanntlich stets eine besondere Wundermacht zugeschrieben wird“⁹. Eine Behauptung von W. Sonntag, daß die byzantinische Liturgie den Nachzehrerlauben gefördert haben soll, klingt wenig überzeugend¹⁰.

Man fürchtet aber nicht nur das Nachzehren im eigentlichen Sinn, sondern weiterhin, daß der Verstorbene auch sonst noch allen möglichen Schaden anrichten könnte, daß er dem Wohlergehen der Hinterbliebenen an Leib und Gut Krankheit und Mißerfolg bringen könne. Auch darüber wird im einzelnen noch die Rede sein. Speziell erwähnt sei hier nur das Fesseln der Leiche. H. Naumann berichtet von einem Verbot des Jahres 1798, wo untersagt wurde, den Verstorbenen „Arme und Beine zu binden, da sie wieder lebendig werden könnten“¹¹. Weiter berichtet er von einem Fall in Jena aus dem Jahre 1901, wo die Leiche eines dort verstorbenen Vagabunden am Morgen, mit Strohseilen an Armen und Beinen gefesselt, aufgefunden worden war. Die ermittelten Täter gestanden freimütig, sie hätten dies getan, um „dem Kerl das Herumstrolchen endgültig auszutreiben“. H. Naumann fügt hinzu: „Wahrscheinlich würden sich diese Beispiele selbst aus moderner Zeit zahllos vermehren lassen“¹².

Verstorbene Kinder werden in der neueren Volkskunde in diesem speziellen Zusammenhang nicht eigens erwähnt. Früher aber fand, besonders bei Neugeborenen, der Nachzehrer glaube eine fürchtbare Manifestation, die Leichenpfählung. Man hielt die Kinder erst dann für vollständig tot und daher unschädlich, wenn man sie mit einem Pfahl noch einmal durchbohrt hatte. Bei der früher so hohen Kindersterblichkeit mag das eine nicht gerade seltene Grausamkeit gewesen sein, so daß in den Bußbüchern eigens danach gefragt werden mußte. W. Boudriot teilt dazu folgende Frage mit: „fecisti, quod quaedam mulieres facere solent? Cum infans sine Baptismo mortuus fuerit, tollunt cadaver parvuli et

⁸ E. R. LANGE, *Sterben und Begräbnis im Volksglauben zwischen Weichsel und Memel* (Würzburg 1955) 138

⁹ Ebd.

¹⁰ Er sagt in bezug auf die deutschen Ostgebiete, die ja stark von slawischem Volksgut beeinflusst waren, das aus dem Bereich der byzantinischen Liturgie kam: „Leider hat die griechisch-katholische Kirche, in deren Bereich der Vampirismus zu Hause ist, sich nicht genug bemüht, diesem verderblichen Aberglauben zu wehren, sie hat ihn vielmehr begünstigt, denn in die kirchliche Verfluchungsformel der Abtrünnigen schlich sich der Satz ein: Dein Platz sei bei dem Teufel und Verräter Judas! Nach deinem Tode sollst du in Ewigkeit nicht zu Asche werden, sondern unverweslich liegen wie Stein und Eisen!“ W. SONNTAG, *Die Totenbestattung* (Halle 1878) 181

¹¹ H. NAUMANN, *Primitive Gemeinschaftskultur* (Jena 1921) 58

¹² Ebd.

ponunt in aliquo secreto loco et palo corpusculum eius transfigunt, dicentes, si sic non fecissent, quod infantulus surgeret et multos iacere possit“¹³. Dasselbe tat man auch mit einer gestorbenen Wöchnerin. A. Schönfelder glaubt daher, daß die in alten Ritualien häufig zu findende Einleitung der verstorbenen Wöchnerin in die Kirche zur Überwindung dieses Aberglaubens geschaffen wurde. Man wollte damit, wie er sagt, „die im Wochenbett gestorbenen Frauen von jedem Anschein dämonischen Unheils befreien, indem man sie feierlich in das Gotteshaus einleitete“¹⁴. Schönfelder nennt hier den Nachzehrer glauben dämonisch. Das darf aber nicht im Sinne des Einflusses von Dämonen aufgefaßt werden. Es handelt sich vielmehr um Eigenschaften, die dem Verstorbenen vom Volksglauben als ganz natürliche Folge des Todes zugeschrieben werden.

In den Gebetbüchern konnte eine Anspielung auf den Lebenden Leichnam nur an einer einzigen Stelle festgestellt werden. Unter dem Titel „Ein Wort zu seiner Zeit, oder was man nach der Verscheidung bey sich denken, oder den Gegenwärtigen sagen soll“ sagt dazu ein Gebetbuch von 1807: „Fürchtet den Todten nicht; er wird euch, und kann euch nichts zu leid' thun; laßt ihn ruhen, und betet für ihn“¹⁵.

In den Bereich der Totenabwehr gehört auch der Glaube, daß der Lebende Leichnam „umgehen“ und den Lebenden erscheinen könne. Die Erscheinung eines Verstorbenen wird als schrecklich und unglückverheißend empfunden, weshalb man sie zu verhindern sucht. Auch hier werden dem katholischen Geistlichen besondere Kräfte zur Bannung des Totengeistes zugeschrieben. In Ostdeutschland ist selbst die evangelische Bevölkerung der Meinung, der katholische Geistliche habe allein Macht, die Erscheinung eines Verstorbenen zu verbieten¹⁶. Welche Macht man dafür auch dem Wasser im allgemeinen und dem Weihwasser im besonderen zutraut, soll später im einzelnen besprochen werden.

Der Glaube an Totenerscheinungen wird offenbar als zur kirchlichen Lehre im Gegensatz stehend empfunden. W. Peuckert sagt dazu in bezug auf Schlesien: „Vom Leben nach dem Tod weiß man mehr, als der Pfarrer oder Pastor zugibt. Viele haben gesehen, was abgestritten wird“¹⁷. In die gleiche Richtung weist die Mahnung eines Provinzialkonzils zu Münster 1655, das in einer Stellungnahme zu verschiedenen Sterbebräuchen auch diesen Punkt erwähnt: „Valde diligenter monendus populus, ne a malis hominibus in puncto apparitionis spirituum seducatur“¹⁸. Doch läßt sich aus diesem einen Satz nicht ersehen, ob das

¹³ Zitiert nach W. BOUDRIOT, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis zum 11. Jh.* (Bonn 1928) 49

¹⁴ A. Schönfelder (Hgb.), *Die Agende der Diözese Schwerin von 1521* (Paderborn 1906) XIV

¹⁵ ÄG. JAIS, *Lehr- und Gebetbuch* (Hildesheim und Paderborn 1807) 42 1

¹⁶ E. R. LANGE, a. a. O., 5

¹⁷ W. PEUCKERT, *Schlesische Volkskunde* (Leipzig 1928) 235

¹⁸ J. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae* (Köln 1759 ff.) IX 834

Konzil den Glauben an Totenerscheinungen überhaupt oder nur dessen abergläubische Übertreibungen im Auge hatte.

Eine zwar sekundäre, aber wesentlich sympathischere Erscheinungsform vom Lebenden Leichnam ist die Totenpflege. Auch bei ihr ist die Grundvoraussetzung, daß der Verstorbene eben nicht tot ist, sondern in irgendeiner Form weiterlebt und weiter gewisse Funktionen ausführen muß, bei denen man ihm zu Hilfe kommen muß. Heute stehen die Gedanken der Totenpflege beim Volk zweifellos im Hintergrund. Der Vordergrund wird von der Angst und damit von der Totenabwehr beherrscht. Die Wissenschaft ist sich aber nicht einig, welches der beiden Elemente das ursprünglichere ist. Gerade in neuerer Zeit wird betont, daß das Überhandnehmen des Elementes der Angst späteren Datums sei, ein Phänomen, das ja auch aus der Totenliturgie bekannt ist. Als Vertreter dieser Ansicht sei hier K. Frölich zitiert; er sagt: „Vergleicht man die beiden Vorstellungskreise der Totenpflege und der Leichenabwehr, so überwiegt im bisherigen Schrifttum durchaus die Auffassung, daß das Schwergewicht nach der Seite des Abwehrbrauchtums verlagert sei. Aber es fragt sich nach den Ergebnissen, zu denen namentlich K. Ranke gelangt ist, doch sehr, ob diese Ansicht zutrifft. Schließt man sich den Erwägungen an, die Ranke anstellt, so muß man zu der Folgerung kommen, daß wenigstens im indogermanischen Bereich ursprünglich der Gedanke der fortdauernden Gemeinschaft mit dem Toten und das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das aus der Gleichheit der Anschauungen und Interessen zu Lebzeiten entspringt, voransteht und daß sich daraus ein prinzipiell freundliches Verhältnis der Lebenden dem Toten gegenüber ergibt, auf das schon die älteste Art der Bestattung im Hause hindeutet. In der Tat läßt sich zeigen, daß eine ganze Anzahl als Abwehrbräuche gedeutete Riten keineswegs oder doch nicht in erster Linie als solche zu erklären sind, sondern daß sie gerade aus dem Gedanken der Leichenpflege heraus eine einleuchtendere Sinndeutung empfangen, wie dies etwa bei der Anlegung der Trauertracht . . . der Fall ist . . . Es soll nicht geleugnet werden, daß sich mit dem Vorstellungskomplex der Leichenpflege schon früh auch Sachverhalte berühren, bei denen der Gesichtspunkt der Leichenabwehr mit hineinspielt. Aber sie sind in der Minderheit . . . Zudem muß hier auf die Tatsache verwiesen werden, daß in der Neuzeit der Aberglaube im Totenbrauchtum eine immer größere Rolle spielt, und daß dadurch in der Gegenwart jene früher geläufigen Gesichtspunkte der Totenpflege und der Totenverehrung verdunkelt sind“¹⁹. Wir brauchen diese Frage nicht weiter zu verfolgen, da sie für unsere Fragestellung sekundär ist. Es steht jedenfalls fest, daß heute beide Elemente, Abwehr und Pflege, im Sterbebrauchtum vorhanden sind, und daß die Abwehr (wenigstens psychologisch) im Vordergrund steht. Es muß auch festgehalten werden, daß Totenpflege und Totenehre

¹⁹ K. FRÖLICH, „Germanisches Totenrecht und Totenbrauchtum im Spiegel neuerer Forschung“: *HessBl* 43 (1952) 56

die Anschauung vom Lebenden Leichnam als Fundament haben, nicht aber nur, wie oft ungenügend behauptet wird, eine nicht näher erklär-bare Pietät. Diese Pietät ist geradezu zum Schlagwort geworden für alles, was man nicht näher erklären kann. In Wirklichkeit steht nicht eine anonyme Pietät dahinter, sondern (oft unbewußt) die Anschauung vom Lebenden Leichnam, dem man helfen bzw. vor dem man sich in Acht nehmen muß. Das Wort von der Pietät stimmt nur dann, wenn es zusammen mit der Vorstellung vom Lebenden Leichnam konzipiert wird.

Totenpflege ist es auch, wenn man glaubt, dem Sterbenden zur Seelenreise oder Seelenüberfahrt helfen zu müssen. Der Terminus „Seelenreise“ ist der gebräuchlichere, obwohl „Totenreise“ richtiger wäre, weil es neutraler ist und nicht bereits eine animistische Konzeption mit einschließt. Denn auch hier kann nicht entschieden werden, ob nach der Vorstellung des Volkes nur die Seele oder der Tote als solcher auf diese Reise geht. Der Gedanke einer Seelenreise zählt zu den Vorstellungen, die fast allen Völkern gemeinsam sind. Auch im deutschen Volkstum kann er klar nachgewiesen werden. Oft ist er zur Vorstellung der Seelenüberfahrt spezifiziert. In diesem Fall muß der Verstorbene auf seiner Reise über einen Fluß oder durch ein Wasser. Dabei erscheint dann die Idee eines Fährmanns am Totenfluß, dem für die Überfahrt ein Obolus zu entrichten ist. Ein entsprechendes Brauchtum war auch in Deutschland weitverbreitet ²⁰.

Man ist versucht, eine Anspielung auf die Vorstellung von der Seelenreise zu sehen, wenn im Rituale von St. Florian und im Sakramentar von Echternach (10. Jh.) in der Krankensalbung, bei der Salbung der Füße gesagt wird: „... ungo hos pedes de oleo benedicto . . . ut hac unctione corroboratus aereas ualeas superare cateruas“ ²¹. Offenbar liegt hier die Vorstellung zugrunde, daß der Verstorbene auf seiner Reise mit Dämonen zu kämpfen hat. Daß dieser Kampf sich auf der Reise abspielt, glauben wir daraus entnehmen zu können, daß dieses Gebet gerade bei der Salbung der Füße gesprochen wird. Die beiden angeführten Stellen sind allerdings die einzigen dieser Art.

Als letztes ist noch die Totenehre zu erwähnen. Sie besteht darin, daß man dem Toten Ehren erweist, als ob er noch leben würde. Auch die Totenehre beruht auf der Vorstellung vom Lebenden Leichnam. Hier handelt es sich um einen Aspekt des Sterbebrauchtums, der am ehesten zu christianisieren war und daher auch am meisten in die Liturgie aufgenommen wurde. Als Beispiele seien genannt: Inzensation der Leiche, Bekleidung der Leiche mit den kirchlichen Insignien.

Die Auffassung vom Lebenden Leichnam wird praktisch von allen Volkskundlern angenommen und ist kaum umstritten. Eine davon ab-

²⁰ Vgl. C. MENGIS, Art. Seelenüberfahrt: HDA VII 1568

²¹ A. Franz (Hgb.), *Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert* (Freiburg 1904) 79; Sakr. v. Echternach (Paris/Bibl. National, ms. lat. 9433) 243v

weichende Anschauung hat K. Meuli vorgetragen, er blieb aber ganz ohne Gefolgschaft. Er behauptet, die Trauersitten kämen alle lediglich aus Spontanaffekten, seien dann aber sublimiert worden. Der Spontanaffekt des Weinens werde so zum Tränenopfer für den Toten und zum obligaten Ausdruck sozialer Trauer. Ebenso stehe es mit allen übrigen Trauersitten. Um dies zu beweisen, supponiert er, daß Traueraffekte und die Affekte der Melancholie die gleichen seien: „Wenn man sich die Symptome der Melancholie vergegenwärtigt und die Trauerbräuche der Primitiven daneben hält, so wird man sagen müssen, daß die Übereinstimmung in allen Einzelheiten schlagend ist. Die Lähmung der Vitalfunktionen, vor allem der Eßlust, erscheint in der natürlichen Trauer ganz ebenso, in der Sitte dann als Vorschrift, als Fastengebot; die Hemmung aller Tatenlust als Gebot der Arbeitsruhe. Die Unfähigkeit zu allen Freuden der Geselligkeit äußert sich in der Trauer als Hang zur Einsamkeit, in den gebotenen Verhüllungen der Trauertracht, in dem bei manchen Völkern üblichen strikten Redeverbot; nicht anders als der Melancholiker sitzt der Primitive tage- und wochenlang, ohne sich zu rühren, im Schmerz erstarrt; so will es die Sitte, und die liebe Verwandtschaft pflegt eifersüchtig deren strikte Einhaltung zu überwachen. Die Selbstvernachlässigung und Unreinigkeit des Melancholikers wird in der Trauersitte seltsam gesteigert: der Trauernde bestreut sich mit Staub . . . Die Unlust sich zu schmücken, andern zu gefallen und an ihrer Freude die eigene zu steigern, kommt in der Trauertracht zum Ausdruck: Schwarz und Weiß, keine Farben im eigentlichen Sinn, ersetzen die lebensfrohe Buntheit. Lebensfreude ist auch Besitzfreude, die Lust durch Macht wirken zu können: der Melancholiker kann und mag an seine Geschäfte, an seinen Besitz nicht denken, der Trauernde pflegt ihn bei vielen Völkern zu verschenken. Endlich ergibt sich aus dieser Vergleichung der Sinn der Zerstörungsbräuche. Das Zerschlagen und Vernichten von Hausrat und Haus, das Verwüsten der Pflanzungen . . . ist nichts anderes als ein ‚raptus melancholicus‘; das Wüten gegen sich selbst mit Kleiderzerreißen, Haarraufen und Wundschlagen findet sich genau ebenso bei der melancholischen Erkrankung. In der pathologischen Vergrößerung der melancholischen Symptome werden die Ausdrucksgebärden der Trauer deutlich sichtbar . . . Alle diese Äußerungen sind zunächst nichts als Ausdruck; sie haben keinen eigentlichen Zweck, kein Ziel und keine Absicht; sie sind in sich geschlossen und tragen ihren Sinn ausschließlich in sich selbst²² . . . Der Brauch ist weder animistisch noch präanimistisch und sagt über Seelenglauben überhaupt nichts aus“²³. Wie gesagt, ist dieser Frontalangriff K. Meulis ohne Gefolgschaft geblieben. Auch die vorliegende Arbeit wird in jedem Kapitel die Unmöglichkeit der Behauptungen von K. Meuli erweisen. Mit seiner rein psychologischen Deutung wird Meuli dem Brauchtum nicht gerecht.

²² K. MEULI, „Entstehung und Sinn der Trauersitten“: *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 43 (1946) 100–102

²³ MEULI, a. a. O., 108

Zusammenfassend kann man über die Auffassung vom Lebenden Leichnam folgendes Urteil geben: Es handelt sich hier um die natürliche Eschatologie, die sich das Volk schon vor der Einführung des Christentums gebildet hat. Sie ist hauptsächlich naturphilosophischen, weniger religiösen Charakters. Sie setzt keine fest determinierte Gottesvorstellung voraus.

Als wertvollstes Element enthält die Anschauung vom Lebenden Toten einen rudimentären Unsterblichkeitsglauben, denn ihre Grundvoraussetzung ist die, daß der Verstorbene nicht tot ist, sondern in irgendeiner Form weiterlebt, daß also der Tod nur Änderung bedeutet, nicht Auslöschen des Lebens („vita mutatur non tollitur“). Insofern stimmt sie mit den Grundgedanken der Totenliturgie überein, sie ist in ihrer Wurzel „naturaliter“ christlich. Der Volkskundler R. Beitzl meint, die Tatsache, daß der Verstorbene als handelnd gedacht wird, stünde im Gegensatz zur kirchlichen Lehre von den Armen Seelen²⁴. Es ist jedoch nicht einzusehen, worin ein absoluter Gegensatz liegen soll. Vielmehr ist es so, daß Wiedergänger oft als aus dem Fegfeuer kommend gedacht werden müssen²⁵, weshalb sie auch meistens feuriger Natur sind. Danach werden Arme Seelen oft dazu verurteilt, solange am Ort ihrer Freveltaten herumzuirren, bis sie erlöst werden können. Damit könnte man den Wiedergängerglauben als eine primitive und undifferenzierte Form des Armenseelenglaubens ansehen. Da der Verstorbene auch als irgendwie leiblich fortlebend gedacht wird, kann man darin auch einen Ansatzpunkt für die Lehre von der Auferstehung des Fleisches sehen.

(Wird fortgesetzt)

²⁴ Vgl. R. BEITZL, *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* (Stuttgart 1955) 691: „Ungeachtet der kirchlichen Lehre von den ‚Armen Seelen‘ stattete der einfache Mensch den Totengeist oft auch mit dem Körper, mit den Wünschen und Bedürfnissen, mit Sprache und Gebärde eines Lebenden aus.“

²⁵ Vgl. H. FREUDENTHAL, *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch* (Berlin 1931) 459; vgl. weiter C. MENGIS, Art. Arme Seelen: HDA I 584—597

ÜBER DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE *

von Anton Antweiler

Die Lage des Schriftstellers ist prekär; denn er muß sagen, was er denkt, oder sollte wenigstens wollen, das zu tun, hoffend, daß die anderen ihn so verstehen, wie er es anbietet und für möglich hält. Aber die Lage des Rezensenten ist noch prekärer; denn er muß nicht nur sagen, was er denkt, sondern auch und vorerst, was der andere denkt, und was er — der Rezensent — über das denkt, was der andere über das denkt, wovon er spricht. Nicht jedes Buch macht einem das so schwer, wie das von Tillich.

Tillich spricht pathetisch-prophetisch, so daß das Gesagte als erstmalig und einmalig aufgefaßt werden soll: „Die Bedeutsamkeit, die sie (die pragmatische Methode) dennoch für das Erkennen hat, ist die Einsicht in den individuell schöpferischen Charakter aller geistigen Normbegriffe und das Bewußtsein um den die Wesenheiten umbildenden, dynamisch-schöpferischen Charakter der Existenz“ (32); „Geist ist immer zugleich Stoff der Sinnerfüllung und Erfüllung selbst“ (47); „In jedem Sinnbewußtsein ist Weltbewußtsein enthalten“ (42); „Jeder kulturelle Akt enthält den unbedingten Sinn; er ruht so auf dem Sinngrund; er ist, insofern er ein Sinnakt ist, substantiell religiös“ (44). Er liebt es, was schon bisher erhellte, abstrakt zu sein, wofür noch einige Belege folgen sollen: „Das Bewußtsein um die Unendlichkeit alles Wirklichen macht eine solche Absicht unmöglich“ (35); „Nur im ‚heiligen Geist‘ kommt das Wesen des Geistes zur Verwirklichung“ (60); „Die Ableitung des Wesensbegriffes der Religion“ (41); „In der reinen kritischen Methode erscheinen sämtliche Sinnprinzipien in logistischer Verkürzung“ (26). Mehr noch, er will schockieren: „Gott ist nicht nur sein eigener Grund, sondern auch sein eigener Abgrund“ (67); „Nicht der Ungläubige, sondern der Gläubige ist der eigentliche Atheist; und in jedem echten Theismus, in jeder Setzung Gottes als des Unbedingten ist ein Abgrund des Atheismus enthalten, ist die Setzung wieder aufgehoben“ (67).

Man ist, wenn man das Buch liest, „in die leere Unendlichkeit der bloßen Formfindung geworfen“ (99). Das aber soll nicht besagen, daß es nicht lohnte, zu sehen, wie ein ernsthaftes Anliegen ernsthaft angepackt wurde. Gefragt ist nach dem Ort der Religionsphilosophie, welcher aus einem weitläufigen Feld her anvisiert und aufgespürt wird. Von dem Vielfältigen, das angeführt wird, soll nicht gesprochen werden, sondern nur von diesem zentralen Anliegen.

1. *Will man sagen, was Religionsphilosophie leisten kann*, muß man zuvor sagen, als was man Religion betrachtet. So handelt der erste Teil vom Wesen der Religion (41—93) und der zweite von den Kategorien der Religion (95—119).

* Zu: TILICH, PAUL, *Religionsphilosophie*, Kohlhammer/Stuttgart 1962, 119 S. (Urban-Bücher, 63)

„Die Religion stellt nicht eine Funktion neben den anderen, sondern eine Haltung in den anderen dar“ (15). Ob man das so oder anders formuliert, ist belanglos vor dem, was als grundlegend betont werden soll: Religion ist nicht etwas, das mitläuft oder nebenhergeht oder auch gelegentlich getan wird, sondern etwas, das bestimmt, wie das Leben aufgefaßt und gelebt wird. Denn sie ist die „Einheit der Sinnformen, auf die absolute Synthesis der Funktionen“ (26). In dieser Formulierung kann man betont sehen, daß Religion kein Zustand, sondern ein Vorgang, weil Vollzug des innersten Lebens ist. „Religion meint Grund und Abgrund alles Sinnes“ (46), umfaßt, was verstehbar und unverstehbar ist, ordnet es aber in ein Ganzes. Das gilt insbesondere, wenn man über Religion nachdenkt: „Religion in der Erkenntnisphäre ist Richtung auf das unbedingt Seiende als Grund und Abgrund aller Einzelsetzungen und ihrer Einheit“ (52). Das beruht auf dem Erlebnis und der Überzeugung, daß alles miteinander zusammenhängt: „Bedeutung aber hat jedes Ding und jeder Vorgang durch seine Beziehung zu dem unbedingten Bedeutungsgrund und durch die Gliedhaftigkeit in einem universalen Bedeutungszusammenhang“ (52. 53). Überzeugung ist das freilich mehr als Erkenntnis; denn „die Gewißheit des Unbedingten ist die fundierende Gewißheit, von der aller Zweifel ausgehen kann, die aber selbst nie Gegenstand des Zweifels sein kann“ (57).

Damit ist ersichtlich, daß zur Religion der Glaube gehört. „Die Richtung auf das Unbedingte, von der in der Ableitung des Wesensbegriffs der Religion die Rede war, nennen wir Glaube“ (63). Damit freilich wird es auch schwer, den Glauben von der Religion zu unterscheiden. Denn diese war definiert als Grund und Abgrund alles Sinnes (46), also als Richtung auf das Unbedingte. Nun aber ist es üblich, die Religion als das Umfassendere von dem Glauben als dem Spezielleren zu unterscheiden, indem diesem mehr das Verstehbare — oder Unverstehbare — zugeordnet wird, der Religion aber das Ganze des Lebens, und in diesem Sinn kann auch die Auffassung von Tillich verstanden werden. Das freilich ist nicht eindeutig. Denn „die Richtung auf den unbedingten Bedeutungsgehalt und seine Darstellung im universalen Bedeutungszusammenhang ist Religion“ (53). Nimmt man Darstellung als Beschreibung, ist es zu wenig für die Religion; nimmt man Darstellung als Darleben, trifft es für die Religion zu, aber nicht mehr für den Glauben im engeren Sinn. Gleich unbestimmt ist auch, was an anderer Stelle über den Glauben gesagt wird: „Glaube ist die in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten“ (63). Sind die Funktionen des Geistes nur die Erkenntnisakte oder auch alle geistig bestimmten Handlungen? Zwar: „Glaube ist weder bloß assensus, noch bloß fiducia. Aber in jedem gläubigen assensus ist fiducia und in jeder gläubigen fiducia ist assensus“ (64). Aber auch: „Glaube ist Richtung auf das Unbedingte durch Symbole aus dem Bedingten hindurch“ (64). Symbol kann sowohl Versuch zur Beschreibung als auch Anstoß zum Handeln sein. Wenn freilich „Gott das am Glauben gemeinte Objekt

und außerdem nichts ist“ (67), dann wieder ist der Glaube enger als die Religion, es sei denn, daß man in Gott auch die Welt mit meint, was aber nicht gesagt, sondern eher verneint ist. Bedeutsam ist, daß im Religiösen auch das Schreckliche und Zerstörerische nicht übersehen wird: „Es ist für eine religiöse Lage nicht weniger entscheidend, wie sie das Dämonische als wie sie das Göttliche sieht“ (75); „Das Dämonische hat alle Ausdrucksformen des Heiligen, aber es hat sie in der Intention der Zerstörung“ (75). Das Geruhsam-Idyllische kann auch in der Religion seinen Platz haben, aber keinesfalls in ihrer Mitte. Wenn die Offenbarung definiert wird als „Durchbruch des unbedingten Sinngehaltes durch die Sinnform“ (100), so könnte das auch einfacher gesagt werden; betont aber wird: „Offenbarung ist in keiner Weise Mitteilung gegenständlicher Erkenntnisse“ (104). Über das Verhältnis der Religion zur Kultur sei nur der eine Satz angeführt, der Stil und Auffassung erkennen läßt: „Jeder kulturelle Akt enthält den unbedingten Sinn; er ruht auf dem Sinngrund; er ist, insofern er ein Sinnakt ist, substantiell religiös. Er ist nicht das Unbedingte als solches, auf das er sich richtet; und wenn er sich der Sinneinheit zuwendet, so doch nicht mit dem Bewußtsein, daß der unbedingte Sinn auch die Sinntotalität überragt, d. h. nicht mit religiösem Bewußtsein“ (44). Wichtig darin ist der Ausdruck „Sinntotalität“, der, nur hier verwandt, hervorhebt, daß es der Religion auf das Ganze als Einheit im Geist ankommt. Wenn behauptet wird, daß „nirgends die Natur als solche verehrt wird“ (83), so hängt, ob der Satz wahr ist, davon ab, wie man Natur versteht. Keinesfalls aber darf man erwarten oder tadeln, daß man Natur immer so verstanden habe oder nicht, wie es die Naturwissenschaft heute tut.

Für dieses als Letztes: „Die Frage nach der Wahrheit der Religion ist beantwortet durch die metalogische Erfassung des Wesens der Religion als Richtung auf den unbedingten Sinn“ (57). Einfacher: Religion kann nur hingenommen, also geglaubt, nicht bewiesen werden. Unverstehbar im Letzten bleibt sie immer.

2. *Wie nun verhält sich zu dieser Religion die Religionsphilosophie?* „Die Religionsphilosophie gehört zu den Geistes- oder Normwissenschaften. Sie stellt in schöpferischer, produktiver Synthese fest, was als Religion zu gelten hat“ (12). So kann man die Geisteswissenschaften definieren. Das aber entspricht weder dem Sprachgebrauch noch den Tatsachen. Nehmen wir die letzteren. Als geistige Gegenstände bezeichnet man alle diejenigen, die primär nicht vorweisbar und meßbar sind: Begriff, Gedanke, Zusammenhang, Forderung. Aus dem, was diese „Dinge“ sind, ergeben sich Forderungen, in bezug darauf, wie man Begriffe bildet und verwertet, Gedanken findet, formuliert, verknüpft, wie man Zusammenhänge erfaßt, darstellt, herstellt, wie man Forderungen erkennt, erfüllt, erfindet. Aber man muß wissen, daß die Forderung sekundär ist gegenüber dem, worin sie gründet und worin sie sich auswirkt. Schon hier wird ein Grundanliegen Tillichs sichtbar: Religion nicht zum Beschreibungsfeld zu degradieren, sondern als Erlebnis- und

Betätigungsfeld einzuprägen. Das aber darf nicht dazu führen, die Religionsphilosophie deswegen als Normwissenschaft zu definieren.

„Die Wissenschaftssystematik ist in ihrer Gesamthaltung unabhängig von der Lösung des religionsphilosophischen Problems“ (11). Das trifft zu, wenn man die Religion als das für den Menschen Letztmögliche und Letzterreichbare auffaßt. Dahin gehört auch die Wissenschaft und ihre Systematik. Das trifft aber nicht zu, sofern es unmöglich ist, das religionsphilosophische Problem zu lösen; denn es ist, um mit Tillich zu sprechen, ein Sinnabgrund. Als Weg zur Lösung wird vorgeschlagen: „An der Fortbildung der kritischen Methode im Sinne der phänomenologischen und der pragmatischen Forderung hängt das Schicksal der Geisteswissenschaft und hängt die Möglichkeit einer Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems“ (33. 34). Deutlicher erkennt man hier das Anliegen: einerseits soll das Gegebene erfaßt werden — phänomenologisch —, andererseits soll die zugehörige Forderung unbedingt sein — das Pragmatische. In der Tat hängt von beidem die Lösung des Grundproblems ab. Nur darf nicht übersehen werden, daß die Forderung sekundär ist gegenüber dem Gegebenen. Definiert wird: „Religionsphilosophie ist Lehre von der religiösen Funktion und ihren Kategorien. Theologie ist normative und systematische Darstellung der konkreten Erfüllung des Religionsbegriffs“ (14). Daß die Funktion sekundär ist gegenüber dem Funktionierenden, muß noch einmal gesagt werden. Theologie ist mehr als Darstellung des Religionsbegriffes: sie umfaßt alles in einer bestimmten Gemeinschaft Geglaubte und ist insofern systematisch; sie ist aber nicht normativ, da sie Wissenschaft ist; normativ ist die Religion. „Jede Theologie ist abhängig von dem vorausgesetzten Wesensbegriff der Religion, und jede Religionsphilosophie von dem Normbegriff der Religion, und beide von der Erfassung des geistesgeschichtlichen Materials“ (14). Damit widerlegt Tillich sich selbst: Material ist nicht Norm, und wenn, dann nur sekundär. Wenn aber mit Wesensbegriff gesagt sein soll, daß der Theologie etwas Seiendes vorgegeben ist, ist damit der Einwand bestätigt. Und wenn mit Normbegriff gesagt sein soll, daß Religionsphilosophie etwas anderes an der Religion meint als die Theologie, muß dem widersprochen werden, was Tillich selbst tut, indem er „Material“ voraussetzt. Für Philosophie und Theologie ist die „Sinnfunktion“ der Religion die gleiche; sie unterscheiden sich nur, aber auch grundlegend, in dem Umfang dessen, wovon sie ausgehen. Keinesfalls ist „Theologie Normenlehre der Religion“ (22).

Wenn Religionsphilosophie definiert wird als „Wissenschaft von der religiösen Sinnfunktion und ihren Kategorien“ (23), so ist darin das Normative höchstens indirekt, wenn überhaupt, erkennbar. Den Unterschied zur Theologie drückt Tillich umständlich aus: „Die Religionsphilosophie ist also der Religion gegenüber in der eigentümlichen Lage, daß sie das Objekt, das sie erfassen will, entweder auflösen oder sich vor ihm aufheben muß. Beachtet sie den Offenbarungsanspruch der Religion nicht, so verfehlt sie ihr Objekt und spricht nicht von der wirklichen

Religion. Erkennt sie den Offenbarungsanspruch an, so wird sie zur Theologie“ (8). Religionsphilosophie hebt sich nicht auf, wenn sie die Offenbarung als Phänomen behandelt. Offenbarungsansprüche anzuerkennen, ist primär Sache der Religion, erst sekundär Sache der Theologie. Der Religionsphilosophie nur Normatives zuzuweisen, weil „es nicht ihre Aufgabe ist, Seiendes, sondern Gültiges zu erkennen“ (12), ist schon als zu eng aufgezeigt worden. Unbestritten bleibt, daß es heute hoch an der Zeit ist, an der Religion — nicht: Religionsphilosophie — das Normative zu erkennen und einzuprägen. Wenn dahin das „konstruktive Verstehen“ (37) verstanden wird, ist es nur zu bestätigen; wohl aber muß man sich klar machen, daß Konstruieren erst aus dem Verstehen möglich, also sekundär ist.

„Nur der Weg der Synthese ist wahrhaftig; er ist gefordert, auch wenn er wieder und wieder mißlingt. Aber er muß nicht mißlingen. Denn es gibt in der Offenbarungslehre wie in der Philosophie einen Punkt, in dem beide eins sind. Diesen Punkt zu finden und von da aus die synthetische Lösung zu schaffen, ist die entscheidende Aufgabe der Religionsphilosophie“ (10). Unstreitig ist der Wille zur Synthese, sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie, erlaubt und notwendig, und unstreitig ist, daß die Synthese immer vorläufig ist. Das aber hängt nicht von der Theologie, nicht von der Religionsphilosophie, nicht von der Religion — im üblichen Sinn — ab, sondern davon, daß die „anderen“ Verhaltensweisen und Wissenschaften Situationen schaffen, von denen aus die Religion, die Religionsphilosophie und die Theologie neu überdacht werden müssen. Einen Weg wahrhaftig zu nennen, ist mehrdeutig. Er ist es, wenn man ihn guten Gewissens geht, auch, wenn er sich als falsch erweist; wahrhaftig ist aber der Gehende, nicht der Weg; der Weg ist richtig — oder wahr —, nicht aber wahrhaftig. Der Richtpunkt des Weges zur Synthese ist die Richtung auf die „Sinneinheit“, auf den „absoluten Sinngrund“: „Hier ist der kritische Punkt der Religionsphilosophie, der Punkt, wo sich entscheidet, ob die Religionsphilosophie überhaupt bis zur Religion hindurchdringt, oder ob sie sich damit begnügt, einen synthetischen Abschluß des Kulturbewußtseins mit Religion gleichzusetzen“ (45).

Tillich wendet sich dagegen, „die Religionsphilosophie in die Doppelfrage nach dem Wesen und nach der Wahrheit der Religion zu zerlegen“ (56). „Dieses Auseinanderreißen von Akt und Aktgegenstand ist der Grundfehler vieler Religionsphilosophien; es wird auf diese Weise der Weg zur Erfassung der Religion als selbständiger Funktion, d. h. der Weg zur Religions-Philosophie verbaut“ (56). Vielmehr: „In dem Nachweis, daß die religiöse Funktion die fundierende Sinnfunktion ist, ist Wesens- und Wahrheitsbeweis, Aufweis des Aktes und des Aktgegenstandes unmittelbar gegeben“ (56. 57). Die „Wahrheit der Religion“ wird oft dahin mißverstanden, das Recht der Behauptungen einer Religionsgemeinschaft nachzuweisen, oder dahin, den Gegenstand der Religion beweisbar zu machen. Demgegenüber hat Tillich recht, das

Phänomenologische hervorzuheben. Aber auch er fordert einen Ausgleich zwischen Glauben und Wissen, zwischen Heteronomie und Autonomie, und bedient sich dafür des von Hermann Schell vorgeschlagenen Terminus Theonomie. „Der Sinn einer kommenden Theonomie ist es, gläubig zu sein in der autonomen Form des Erkennens und Handelns“ (66). „Aber die vollendete Theonomie ist das vollendet Reich Gottes, d. h. sie ist ein Symbol und keine Realität“ (70). Dagegen freilich ist einzuwenden, daß das Reich Gottes durchaus Realität werden soll, wenn auch die Bezeichnung unbeholfen oder vorläufig oder unzulänglich ist.

Was Tillich gewollt hat, hat er selbst zusammengefaßt: „Es ist eine Religionsphilosophie gegeben, die in Methode und Durchführung die Autonomie von Religion und Kultur in sich trägt und die theonome Synthesis aufzeigt. Es ist der Versuch gemacht, eine theonome Religionsphilosophie zu schaffen, die den Konflikt von Theologie und Religionsphilosophie überwunden hat und an die sich die Theologie als konkrete Durchführung und Erfüllung anschließen kann“ (119). Gewiß muß der Konflikt zwischen Theologie und Religionsphilosophie überwunden werden. Das aber besagt nicht, daß auch ihr Unterschied könne aufgehoben werden oder auch, daß ihr Verhältnis zueinander ein für allemal könne bestimmt werden, wenn man es konkret bezeichnen will. Daß aber Theologie auf Religionsphilosophie als Vorauswissenschaft angewiesen sei, das widerspricht der Theologie als eigenständiger Wissenschaft. Wohl ist sie auf Denken und Begriffe und Gegenstände angewiesen. Weder aber braucht sie für das Denken die Religionsphilosophie noch für die Begriffe und Gegenstände die Philosophie, sondern sie bedient sich des Denkens als eines menschlichen Vermögens und der Begriffe, wie die Wissenschaften sie darbieten, und der Gegenstände, wie sie sie vorfindet. Religionsphilosophie und Theologie stehen nebeneinander. Beide versuchen, sich in dem denkerisch zurechtzufinden, was sie als gegeben ansehen. Keiner aber obliegt es, primär, Normen aufzustellen. Das tun die Sittlichkeit und die Religion.

3. Wenn auch *die Sprache des Buches*, wie schon gesagt, als pathetisch, abstrakt und schockierend bezeichnet werden darf, so wäre das noch tragbar, wenn sich damit nicht ein anderes verbände, daß sie nämlich auch unscharf ist. Das wird daran erkenntlich, daß es mehrere Wörter gibt, die nicht nur häufig, sondern sehr häufig vorkommen, und jedes davon in Bedeutungen, die man unschwer durch treffendere Ausdrücke hätte bezeichnen können. Von diesen verschwommenen Wörtern seien genannt Sinn, Unendlichkeit und Unbedingt.

Das Wort *Sinn* wird in vielerlei Zusammensetzungen gebraucht, worin es subjektivisch oder objektivisch, aktivisch oder passivisch, tragend oder schmückend, fördernd oder hemmend gebraucht wird. Einige dieser Verbindungen, nicht alle, seien genannt. Definiert wird Sinn als „das gemeinsame Merkmal und die letzte Einheit von theoretischer und praktischer Geistessphäre, von wissenschaftlichem und künstlerischem, von rechtlichem und sozialem Gestalten“ (41). Zur Erläuterung dessen

kann man heranziehen: Sinnhaftigkeit (42 43; 5mal), -losigkeit (42), -gehalt (42 43; auf 43 3mal). Das Gebiet des Sinnes wird beschrieben mit Sinnwirklichkeit (23 24 34 35 41), -sphäre (58), -gebiete (95), -totalität (44), -einheit (44 91), -zusammenhang (41; 42 4mal), -gegenstand (35), -grund (42 43 44 53 80), -abgrund (71 74), -unerschöpflichkeit (43). Analysiert man den Sinn, so kommt man auf Sinnelemente (36 35 41 42 44), -gehalt (25 36 43 44 80), -stoff (49), -formen (25 35 43 44), -kategorien (34), -prinzipien (23 24), -prinzipienlehre (41), -funktion (23 60), -analyse (89), -haftigkeit (25 43). Adjektivisch sind sinnlos (44), sinnfeindlich (74), sinnwidrig (76) und Zugehöriges Sinnwidrigkeit (74). Verbal verknüpft sind sinn-erfüllend (41 50), -empfangend (41), -fundierend (74), -gebend (41). Auf das Subjekt bezogen sind Sinnfunktion (17 23 34), -akt (25 41), -erfüllung (36 37 47 103), -verwirklichung (93), -vollzug (41 42 43), -bewußtsein (42), -gebung (49). Überblickt man das alles, über das ganze Buch verteilt, so darf man schon sagen, daß es dem Leser schwer gemacht wird, die Sinnhaftigkeit dieser Sinnformen für den Sinngehalt zu erfassen, um die Sinnprinzipien des Sinnes als sinnvoll zu erkennen; oder einfacher: es wird einem schwer gemacht, den Sinn davon zu erkennen, daß das sinnvoll sein soll. Oder ist es „ein paradoxes Unterfangen, den Sinn des Sinnes erfassen zu wollen“ (42)?

Wenn man übergeht zu dem Wort *Unendlich*, so stellt man fest, daß es nur verstanden und gebraucht wird als nicht abzählbar, das heißt: die Vorgänge oder Dinge lassen sich zwar auf die Reihe der positiven ganzen Zahlen abbilden, haben aber, wie diese, kein letztes Glied. Es kommt auch vor, daß, was bisher noch nicht abgezählt wurde, als nicht abzählbar hingestellt wird (49¹⁴). Ich versuche, statt des jeweils gebrauchten Wortes Unendlich das entsprechende andere Wort anzugeben. Nicht abzählbar: die unendliche Möglichkeit der Formen (49¹⁴), die Unendlichkeit der einzelnen Erkenntnissetzungen (52¹⁴). Unaufhörlich: die unendlich fortschreitende Empirie (33⁸). Unaufhörlich und (oder) unersättlich: die unendliche autonome Formfindung (100²). Unaufhörlich und unerfüllbar: das Göttliche ist die unendliche Forderung (81²⁷). Unaufhörlich und (oder) unüberwindbar: der unendliche Widerstand des Stoffes (74^{13 21}). Unaufhörlich, nie ruhend: der unendliche Wille zur Formfindung (91¹⁵). Unaufhörlich, nie ruhend, stets bohrend: die unendliche rationale Kritik (93⁹). Nicht abreißend, nicht bezwingbar: der unendliche dämonische Widerspruch (91²¹). Nicht abreißend und aufhebbar: die unendliche Forderung jeden Denkaktes (52⁴). Nicht aufhebbar: die unendliche innere Spannung des Erkenntnisaktes (51²²); die unendliche Spannung von Form und Gehalt (35¹⁹). Unauserschöpfbar, unverstehbar: die unendliche Tatsächlichkeit alles Seins (52⁹); die innere Unendlichkeit des Sinnes (43²⁷); die innere Unendlichkeit des Sinnfundierenden (74¹⁶); als Unerschöpflichkeit bezeichnet in 71¹². Unerfaßbar, unbeschreibbar: die innere Unendlichkeit des Individuellen (28²⁷). An keiner Stelle wird ersichtlich, daß es etwas geben könne oder gibt, dessen eigentliche und einzige Eigenschaft die Unendlichkeit ist; immer handelt es sich bei den

angeführten Stellen um eine Eigenschaft, die nicht von der Sache her zu sein brauchte. Allerdings kennt Tillich die Unendlichkeit Gottes, bezeichnet sie aber nicht so, sondern formuliert: Gott ist nicht nur sein eigener Grund, sondern auch sein eigener Abgrund (67).

Das Lieblingswort von Tillich ist *Unbedingt*. Es kommt auf den 112 Druckseiten in mehr als 110 Sätzen vor, und nicht nur jeweils einmal oder zweimal, sondern dreimal (44 61.62 je 2mal) und viermal (53.54). Mit diesem Wort wird oft Gott bezeichnet. Das Wort Gott lehnt Tillich ab, weil es nur ein Symbol für das Bezeichnete, aber keine Wesensbezeichnung ist (64¹⁵ 67²⁷ 68¹² 89²⁰). Er zieht es vor, vom Unbedingten zu sprechen. Damit will er Gott kennzeichnen als den Selbstseienden, als den Unendlichen: 44¹² 52²¹ 81²² 88⁸ 107³¹ 110²⁷ 112²⁴ 100²³; als geistig: 45¹³ 53¹³ 70³ 80^{3,5} 95⁹; als unbegreiflich: 65¹ 67²¹; als unerfaßbar: 67¹⁴; als undarstellbar: 68¹⁵; als letzt-erreichbar: 44¹¹ 63¹⁵ 64⁴ 106¹¹; als unbedingt: 67²⁵; als schöpferisch: 62²⁹; als allein heilig: 111¹⁷; als Urgrund des Schaffens: 64²⁸; als Ordnungsprinzip: 75⁸; als Geber und Norm des Sittengesetzes: 62⁵ 105²⁴; als den eigentlich Liebenden 55⁸.

Außerdem wird Unbedingt adjektivisch gebraucht, und zwar für Unendlich: 43¹⁶ 52¹⁶ 88¹⁶ 101¹⁴ 112¹⁴; jenseitig: 73⁵; unerfaßbar: 100²¹ 103⁵; unabhängig: 43² 105^{2,19}; letzter: 52³¹; eigentlich: 45⁸; umfassend: 45⁵, hier bezeichnet als Totalität; relativ letzter: 17¹⁴; bedingungslos: 112²⁹; vorbehaltlos: 54²⁹ 55¹; unableitbar: 42²⁸; unableitbar und rätselhaft: 16¹⁸; unantastbar: 62¹³; unerschütterlich: 105³; unerbittlich: 55³ 74²² 88²⁰ 112¹² 116^{2,14}; frei, vollkommen: 117³⁰; vollständig: 43³¹; höchster: 54³⁰; notwendig vorgegeben: 75¹⁴; unaufhebbar: 60¹¹; restlos: 73²³. Endlich auch als Normbewußtsein (53²⁸) oder Normbestimmtheit (54⁹).

Wenn gezeigt wurde, in wie vielerlei Weise das Unbedingt durch andere Wörter ersetzt werden kann, so doch nicht in der Meinung, damit in jedem Fall das am besten treffende Wort vorgeschlagen zu haben, aber doch in der Meinung, daß es möglich gewesen wäre, sich genauer auszudrücken, und wenn möglich, dann auch notwendig. Freilich wäre damit das Unbestimmt-atmosphärische, daß Pathetisch-bedeutsame, das Großartig-undefinierte weggefallen. Aber der Leser hätte leichter und besser erfaßt, worauf es ankommen soll. Der Leser wäre leichter und eher davor bewahrt geblieben, an seiner Fähigkeit zu verzweifeln, ob er lesen, verstehen und denken könne.

Unbestreitbar aber ist das Anliegen von Tillich: zu zeigen, daß Religion nicht etwas ist, das nur nebenher läuft; daß Religion deswegen machtvoll sein muß, weil sie das innerste Leben, von seinem Ursprung her, ausdrücken soll; daß Religion die letzte und umfassendste und feinste Weise ist, wie der Mensch versucht, zu sich selbst zu kommen, indem er in der Welt und durch die Welt zum Letzten und Eigentlichen findet; daß Religionsphilosophie etwas anderes ist als Theologie und beide ihr Recht haben. Darin aber irrt Tillich, daß er das Fordernde der Religion auch in der Religionsphilosophie finden zu müssen glaubt. Diese ist, wie jede

Wissenschaft, beschreibend, und ihr Eigentümliches kann nicht darin gesehen werden, daß sie fordert.

Das Buch ist zuerst 1925 erschienen, dann 1959 in den „Frühen Hauptwerken“ abgedruckt und jetzt neu durchgesehen. Es ist in einem visionären Rausch geschrieben und weitab von der täglichen Frömmigkeit, die plastisch und blutvoll, rührend und ergreifend ist. Wohl kann man das Buch dahin verstehen, daß es sich bemüht, das Geheimnisvolle und Undurchdringliche der Frömmigkeit darzustellen, die ebenso unerbittlich wie unentrinnbar ist.

AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

EHEFÄLLE AUS DEN MISSIONEN

von Johannes Gehberger SVD

1.

Der Mann Wike heiratet die Frau Guru, Usa die Frau Kipen. Später verließ Kipen ihren Mann Usa und ging als zweite Frau zu Wike. Darauf verließ Guru den Wike und ging zu dem Heiden Nur. Guru und Usa sind inzwischen gestorben.

Nach ihrem Tode besuchten Wike und Kipen das Katechumenat und wurden beide am gleichen Tage von P. Andreas getauft. Wike erhielt den Namen Adolf, Kipen den Namen Anna. P. Andreas wußte von den früheren Ehen der beiden; darum bat er sie unmittelbar nach der Taufe zu sich und fragte sie, ob sie sich als verheiratet betrachten und weiterhin zusammen bleiben wollten. Beide bejahten die Frage. Zeugen waren dabei nicht anwesend.

Später behauptete Anna, sie hätte sich zu ihrem Jawort von P. Andreas gezwungen gefühlt und nicht innerlich zugestimmt. P. Andreas hätte ihr den Satz vorgesprochen und ihr gesagt, sie solle ihn nachsprechen. Sie hätte diesen Konsens vor P. Andreas nur äußerlich gegeben. Das behauptete Anna Kipen, nachdem sie fünf Jahre später ihren Mann verlassen hatte und zu dem Heiden Waya gegangen war, mit dem sie ein Kind hat.

Waya will nun getauft werden und seine Verbindung mit Anna-Kipen in Ordnung bringen. Adolph-Wike will die katholische Frau Paula heiraten.

Quaeritur:

1. War es pastoral gesehen klug, daß P. Andreas die Frage nach der Ehe erst nach der Taufe stellte?
2. Welche Wirkung hatte die Frage auf die Verbindung Adolph-Anna?
3. Kann Waya getauft werden und die Anna kirchlich heiraten?
4. Kann Adolph die Paula kirchlich heiraten?

Als P. Andreas Wike und Kipen taufte, muß er ihre Ehe für gültig gehalten haben, obwohl er von den früheren Ehen der beiden wußte. Dann befremdet es freilich, daß er erst nach der Taufe nach einem consensus matrimonialis fragte;

denn die obligaten Fragen sind vor der Taufe zu stellen. Doch waren diese Fragen für die Verbindung der beiden ohnehin bedeutungslos; denn da die Partner aus früheren Ehen, die Frau Guru und der Mann Usa, gestorben waren, bestand für Wike und Kipen kein *impedimentum ligaminis* mehr. Zudem gilt das *impedimentum criminis ex adulterio cum attentatione matrimonii* nicht für Heiden (Can. 1075, n. 1): „Bei Ungetauften tritt das Hindernis nicht ein, auch dann nicht, wenn sie nach der Taufe heiraten“ (H. JONE, *Das Gesetzbuch der lateinischen Kirche* [Paderborn 1952] ad Can. 1075).

Aber wie steht es mit dem Konsens?

Can. 1133, § 1 sagt: „*Ad convalidandum matrimonium irritum ob impedimentum dirimens, requiritur ut cesset vel dispensetur impedimentum et consensus renovet saltem pars impediementi conscia.*“

Als Kipen den Usa verließ und zu Wike ging, wollte sie offenbar eine dauernde Verbindung mit ihm eingehen. Das ist auf Neuguinea nicht anders denkbar. Sie ging zu ihm nicht als *concubina*, sondern als *uxor*, wenn sie auch *uxor illegitima* war. Als Heiden machten sich die beiden darüber keine Sorgen. Sie hatten sich einen ehelichen Konsens gegeben, wenn auch die Ehe objektiv ungültig war.

Nach dem Tode von Guru und Usa erneuerten Wike und Kipen ihren Konsens nicht, was für sie als Heiden auch nicht nötig war; denn „*haec renovatio iure ecclesiastico requiritur ad validitatem*“ (Can. 1133, § 2). Wenn sie getauft gewesen wären, hätten sie nach Can. 1133, § 1 den Konsens erneuern müssen. Da Wike und Kipen um diese Zeit aber noch Heiden waren, bestand für sie diese Verpflichtung des Kirchenrechtes nicht. Mit dem Schwinden des Ehehindernisses durch den Tod von Guru und Usa wurde ihre Verbindung zu einer gültigen Naturehe, für die kein neuer Konsens nötig war. JONE sagt (l. c.) zu Can. 1133, § 2: „Ist aber die Ehe ungültig wegen des Hindernisses des Ehebandes, dann wird die Ehe nach dem Tode des ersten Ehegatten ohne weiteres gültig, vorausgesetzt, daß beide Teile einen naturrechtlich gültigen ehelichen Willen kundgegeben haben und dieser eheliche Wille noch fort dauert.“

Die folgende Taufe hat an dieser Rechtslage nichts geändert, wohl hat sie die Naturehe zu einem Sakrament erhoben. Die Ehe ist nach der Taufe sicherlich vollzogen worden, weil Wike und Kipen weitere fünf Jahre zusammen lebten.

Da die Ehe von Adolph-Wike und Anna-Kipen gültig ist, kann Waya, solange er mit Anna-Kipen zusammenlebt, nicht getauft und somit auch nicht kirchlich mit ihr getraut werden. Auch Adolph-Wike und Paula können nicht kirchlich heiraten.

Die *Homiletic and Pastoral Review* (Dez. 1960, 296) bringt einen gleichen Fall mit derselben Lösung.

2.

Der Heide Ualbag heiratete die Heidin Mugi, der Heide Minen die Heidin Aget und der Heide Gumboli die Heidin Kuo. Alle drei Ehen lösten sich auf: die Frau Aget ging zu Gumboli, die Frau Mugi ging zu Minen, und die Frau Kuo verließ ihren Mann Gumboli.

Irrtümlicherweise wurde die Frau Mugi getauft, und zwar auf den Namen Martha. Es ist unbekannt, ob nicht genügend nachgeforscht worden war oder ob Mugi ihre frühere Ehe mit Ualbag absichtlich verschwiegen hatte. Aget wurde unter gleichen Umständen getauft. Sie erhielt den Namen Anna. Auch der Heide Minen wollte getauft werden, Gumboli aber wollte Heide bleiben. Nach-

forschungen über Minen ergaben, daß die Ehen von Minen und Mugi Martha sowie von Gumboli und Aget-Anna nicht in Ordnung waren. Quid nunc faciendum?

Da Minen vor seiner Taufe Polygamist war, kann die *Constitutio Romani Pontificis* (Can. 1125) auf ihn angewandt werden. Die Taufe seiner zweiten Frau Mugi Martha widerspricht dem ebensowenig¹ wie die Taufe seiner rechtmäßigen Frau Aget Anna².

Da Mugi Martha nach ihrer Taufe mit Minen zusammenlebte, gilt für sie das *impedimentum criminis ex adulterio cum attentatione matrimonii* (Can. 1075, 1^o). Die Missionsordinarien können auf Grund ihrer Fakultäten von diesem Hindernis dispensieren. Der zuständige Ordinarius hat diese Dispens gewährt. Minen soll vor seiner Taufe eine Zeit lang von Mugi Martha getrennt leben, dann getauft und mit Mugi Martha *in forma canonica* getraut werden.

Wenn Mugi Martha die Taufe unwürdig empfangen hat, sind ihre persönlichen Sünden nicht vergeben. Nach der Ansicht einiger Autoren können sie durch vollkommene Reue getilgt oder durch eine Beichte nachgelassen werden³. In einigen Missionsgebieten wird die Beichte zu empfehlen sein.

Durch die kirchliche Ehe des Katholiken Minen mit Mugi Martha wurde die frühere Ehe von Minen und Aget aufgelöst. Damit wurde Aget Anna frei. Aber ihr derzeitiger Mann Gumboli ist nicht frei, sondern an Kuo gebunden. Da er auch nicht getauft werden will, kann die *Constitutio Romani Pontificis* nicht auf ihn angewendet werden. Darum wurde das Heilige Officium ersucht, die Natur-ehe Gumboli-Kuo aufzulösen.

Im Schreiben an das Heilige Officium brauchte die unwürdig empfangene Taufe von Aget Anna nicht erwähnt zu werden, weil sie mit der Auflösung der Ehe von Gumboli und Kuo nichts zu tun hat; da Aget Anna frei wurde, stand von ihrer Seite einem neuen Ehebund nichts mehr im Wege. Folgende Tatsachen aber mußten erwähnt werden: Gumboli und Kuo waren in natürlicher Ehe verbunden, trennten sich dann aber; Aget Anna lebt schon längere Zeit mit Gumboli zusammen und hat wahrscheinlich Kinder mit ihm; die Verbindung der beiden wird voraussichtlich halten; es besteht Hoffnung auf eine spätere Taufe des Gumboli, wenn auch *in periculo mortis*. Die Bitte führte für Aget Anna *in favorem fidei* an: Sie will ihre Ehe in Ordnung bringen, wieder zu den Sakramenten zugelassen werden, ein christliches Leben führen und ihre Kinder christlich erziehen; Aget Anna ist noch jung, es besteht die Gefahr der Unenthaltbarkeit; sie wird, wenn überhaupt, nur schwer einen anderen Ehepartner finden. Die übrigen Bedingungen waren erfüllt: Gumboli und Kuo waren zur Zeit ihrer Ehe ungetauft und sind es auch heute noch. Eine Wiederversöhnung der beiden ist unmöglich. Auch wird aus der Auflösung der Naturehe kein Ärgernis entstehen; denn in den Missionen ist zur Genüge bekannt, daß natürliche Ehen durch das Paulinische Privileg oder durch die *Constitutio Romani Pontificis* aufgelöst werden können. Auf den Vorschlag des Heiligen Officiums löste der Papst die Ehe auf. Das Heilige Officium gab Dispens von *disparitas cultus* (falls die *cautiones* geleistet würden) und *ab impedimento crimini, in quantum opus sit* (Can. 10,75, 1^o).

¹ Cf. *Revue du Clergé Africain* (1952) 174; (1955) 25; (1957) 133; ZMR (1957) 317; ANASTASIUS AB UTRECHT, OFM Cap: *De Privilegio Piano* (Roma 1958) 90

² Cf. J. DE REEPER: *A Missionary Companion* (Dublin 1953) 222 s

³ DAVIS SJ: *Moral and Pastoral Theology* (Ed. 4.) Vol. III. p. 8

Dem Apostolischen Vikariat Wewak, Neuguinea, wurden innerhalb von vier Jahren in 33 Fällen die Auflösung der Ehe gewährt, doch ist die Bitte, diese Vollmacht dem Missionsordinarius zu übertragen, abgelehnt worden. Es kommt oft vor, daß von zwei Heiden, die in ungültiger Verbindung leben, aus verschiedenen Gründen nur einer getauft werden kann. In all diesen Fällen muß jeweils nach Rom rekuriert werden; denn ohne Auflösung der früheren Ehe könnte der eine Teil allein überhaupt nicht getauft werden.

Rom hat dem Vikariat Wewak einmal vier solcher Fälle in vier Tagen positiv beantwortet. Ehefälle aus den USA werden oft viel langsamer bearbeitet. Natürlich kann eine Missionsdiözese viel leichter beweisen, daß die Taufe nicht empfangen wurde; das dürfte der Hauptgrund für die raschere Bearbeitung sein.

Interessanter Weise trat in allen Fällen, in denen das Vikariat rekurrierte, der katholische Teil oder der Partner, der getauft werden wollte, als Bittsteller auf. Rom wandte sich aber in seinen Antworten immer an den Partner, der heidnisch bleiben wollte und betrachtete ihn als den eigentlichen Bittsteller⁴.

3.

Der Mann Guinje heiratete die Frau Kuaku, der Mann Yambe die Frau Gangi. Alle vier waren Heiden. Die Frau Kuaku verließ Guinje und ging zu Kawi, der ledig war. Die Frau Gangi verließ Yambe und ging zu Guinje. Der Mann Yambe nahm die Heidin Neker, die ledig war. Der Mann Kawi und die Frauen Kuaku, Gangi und Neker wollen getauft werden. Die Männer Guinje und Yambe aber wollen heidnisch bleiben. *Quid nunc faciendum?*

Da die Frau Kuaku vor ihrer Taufe Polyandristin war, konnte für sie die *Konstitution Romani Pontificis*¹ angewandt werden. Der zuständige Ordinarius gab ihr deshalb die Dispens. Kawi und Kuaku sollen eine kurze Zeit vor dem Empfang der Taufe getrennt leben. Nach der Taufe werden sie gleich *in forma canonica* getraut. Die Kinder, die aus der Verbindung vor dieser Eheschließung empfangen oder geboren wurden, bleiben illegitim.

Die Ehe der beiden Katholiken Kawi und Kuaku löst die frühere Ehe von Guinje und Kuaku auf. Nicht durch die Taufe der beiden geschieht das, sondern durch die Ehe *in forma canonica*. Der Mann Guinje wird damit frei. Aber seine jetzige Frau, Gangi, wäre noch an den Mann Yambe gebunden, wenn sie keine Dispens vom Ordinarius bekommen hätte. Dieser dispensierte sie aber von den Interpellationen, weil Yambe eine neue Verbindung einging. Es wurde dabei eine probable Meinung angewandt². Der Ordinarius gab ferner die Erlaubnis, das Paulinische Privileg anzuwenden, und zwar zusammen mit dem speziellen Indult, wieder einen heidnischen Partner heiraten zu dürfen, weil Guinje, wie oben erwähnt wurde, heidnisch bleiben wollte³. Der Ordinarius gab

⁴ Ein Fall des Vikariates Wewak wurde in *African Ecclesiastical Review* veröffentlicht (1961) 185—187

¹ Can 1125

² Das kann praktisch mit Hilfe des Can 1127 geschehen. Wenn wichtige Gründe vorliegen, kann der Ordinarius schon vor der Taufe von den Interpellationen dispensieren.

³ Das Paulinische Privileg selbst gibt nur die Erlaubnis für eine Heirat mit einem Katholiken. Der Can 1123 sagt: ... „*pars baptizata ius habet novas nuptias cum persona catholica contrahendi* ...“ Die Ordinarien von Papua, Neu-

die Dispens für die *disparitas cultus*, nachdem die *cautiones* geleistet wurden. Die Partner werden wie im obigen Falle vor der Taufe eine Zeitlang getrennt. Gangi soll dann getauft und unmittelbar danach mit Guinje adhuc pagano in forma canonica getraut werden. Die Trauung darf aber erst nach der Trauung der Katholiken Kawi und Kuaku vollzogen werden. Mit den Kindern ist es wie im obigen Fall.

Diese neue Ehe löst die von Yambe und Gangi auf. Damit wird Yambe frei und kann die noch heidnische Frau Neker heiraten. Das kann aber erst nach der Trauung von Guinje und Gangi geschehen. Am besten erklären beide vor dem Priester, daß sie sich von jetzt an als gültig verheiratet betrachten wollen. Dazu sind keine Zeugen nötig. Die Ehe wird nicht in das Ehebuch eingetragen. Aber im „Status Animarum“ wird angegeben: *matrimonium naturale*. Danach erst wird Neker getauft. Sie bleibt dann einfach weiterhin mit Yambe zusammen.

Diese drei Schritte können am gleichen Tage geschehen. Die nötigen Zeitabstände müssen aber eingehalten werden.

Die Bitte um das oben genannte spezielle Indult wurde an die S.C. de Prop. Fide gerichtet. Aber das Indult gewährte das Hl. Offizium. Es ist nicht *subdelegabilis*. Deshalb erfordert jeder einzelne Fall eine Eingabe an den Ordinarius. Wäre es nicht möglich, einem Missionar, der allgemein mit der Fakultät 29 subdelegiert ist, die Dispens von *disparitas cultus* für solche Fälle zu gewähren, ohne daß er jedesmal den Ordinarius fragen muß? BOUDON meint, daß eine neue Ehe mit einem Heiden wegen des *impedimentum disparitatis cultus* ungültig wäre⁴. JONE sagt: „Die neue Ehe muß mit einem Katholiken geschlossen werden, weil der Apostolische Stuhl bei Anwendung des Paulinischen Privilegs nur äußerst schwer vom Hindernis der Religions- und Bekenntnisverschiedenheit dispensiert. Das ist darin begründet, daß, wie Can 1120 § 1 sagt, die erste Ehe „zugunsten des Glaubens“ gelöst wird. Abgesehen von den in Can 1043—1045 erwähnten Fällen können auch die Missionare keinen Gebrauch machen von ihren etwaigen Vollmachten, vom Hindernis der Religions- und Bekenntnisverschiedenheit zu dispensieren“⁵. Es scheint aber, daß Rom heute dieses Indult viel leichter gibt.

Dieses Problem behandelt ein Passus der *Collectanea*:⁶ „*An liceat dare dispensationem disparitatis cultus quando data fuit antea dispensatio ab interpellatione, vel quando interpellatio facta fuit in vanum. Responsum — Negative, et detur decretum feriae IV, 29 Augusti 1866, tenoris sequentis: In casibus de quibus agitur R.P.D. Vicarius Apostolicus, adeoque missionarii ab eo deputati non possunt dispensare super disparitate cultus vi facultatis III Formulae B. Et quoad matrimonia, si quae contracta iam sint cum huiusmodi dispensatione,*

Guinea und den Salomonen haben das spezielle Indult bekommen, auch eine Ehe mit einem heidnischen Partner zu erlauben: „*Facultatem dispensandi ab impedimento disparitatis cultus neophytos privilegio Paulino utentes, ita ut pars conversa ad novas nuptias transire valeat cum parte acatholica*“ (S.S.C.S. Officii, Prot. Nr. 2485/55). Ein Ordinarius, der dieses Indult nicht erhalten hat, kann sich für einen Einzelfall nach Rom wenden.

⁴ 1. c. S. 45

⁵ JONE, *Das Gesetzbuch der Lateinischen Kirche* (Paderborn 1952) ad Can 1123

⁶ *Collectanea S.C. de Prop. Fide* (Romae 1907) n. 1377; S.C.S. Off. 22. Nov. 1871, Siam, Quaesitum secundum.

sileant, et coniuges relinquantur in bona fide. Quoad futurum vero ipse Vicarius Apostolicus recurrat in casibus particularibus, expositis omnibus cuiusque casus adiunctis."

Wenn also in einem solchen Falle ein Missionar selbständig handeln würde, wäre die Ehe ungültig. Man kann also nicht E. DE BEKKER beipflichten, wenn er eine solche Ehe wohl für *graviter* unerlaubt, aber doch für gültig hält⁷.

Sind Kinder von heidnischen Putativ-Ehen legitim?

Es scheint, daß manche Missionare die mögliche Illegitimität von Kindern heidnischer Eltern nicht beachten. ANASTASIUS ab Utrecht meint: „*Filii ex unione polygami et uxoris electae forte iam nati legitimi sunt, si parentes eorum unionem uti matrimonium validum consideraverint (Can 1114). Secus vero filii sunt illegitimi nec per novum matrimonium vi privilegii piani initum efficiuntur legitimi (Can 1116), sed ad eorum legitimationem requiritur recursus ad S. Officium*"⁸.

JONE aber sagt: „Soweit nur das Naturrecht in Frage kommt, sind nur diejenigen Ungläubigen, die in einer gültigen Ehe empfangen wurden, eheliche Kinder. Nach Empfang der Taufe gelten für sie die Bestimmungen des vorliegenden Kanon 1114"⁹.

L. BENDER erwähnt: Der Bischof von Shilong (Assam, Indien) fragte an, ob man sagen könnte, daß eine von Heiden in gutem Glauben geschlossene ungültige Ehe eine Putativ-Ehe sei und wenn ja, ob man für die Legitimierung der Kinder Can 1114 anwenden könne. Die private Antwort vom 18. 1. 1957 war: *negative* für beide Anfragen.

Der Bischof von Dibrugarh fragte an, ob man ungültige Ehen von Protestanten als Putativ-Ehen betrachten könnte, so daß Kinder aus einer solchen Ehe als legitim im Sinne der Antwort der P.C.I.C. vom 26. 1. 1941 (AAS 1949, 158) gelten könnten. Die Antwort war: *negative*. Diese beiden Antworten wurden nur in „*Clergy Monthly*“ (Indien), sowie in „*Sal Terrae*“ (Spanien) aber in keiner anderen Zeitschrift veröffentlicht. Infolgedessen sind sie nicht weiter bekannt¹⁰.

Von BOUSCAREN¹¹ wird ein Fall berichtet, wo dem Ersuchen um Auflösung einer nicht-sakramentalen Ehe auch die Bitte beigelegt wurde, die unehelichen Kinder zu legitimieren. Die Antwort des Hl. Offiziums enthielt auch die Gewährung dieser zusätzlichen Bitte. Wäre es nicht möglich, daß Rom den Missionsordinarien die Vollmacht verleiht, solche Kinder zu legitimieren? Es gibt viele Fälle von illegitimen Kindern, wenn das Paulinische Privileg angewendet wird oder die Konstitution *Romani Pontificis*, ebenso wenn nicht-sakramentale Ehen aufgelöst werden.

4.

Der Heide Badia heiratete die heidnische Frau Lagamas. Die katholische Frau Piena-Christina heiratete den Heiden Mangiten *in forma canonica*. Nach einigen Monaten verließ sie ihren Mann und ging zu dem Heiden Badia als zweite

⁷ *African Ecclesiastical Review* (1959) 158

⁸ ANASTASIUS AB UTRECHT OFM Cap, *De Privilegio Piano Polygamis conversis dato* (Can 1125) (Roma 1958) 92

⁹ JONE a. a. O. ad Can 1114 gegen Schluß

¹⁰ *Canon Law Abstracts* 8, 46

¹¹ *Canon Law Digest*, Supplement 1960, ad Can 1127

Frau. Daraufhin verließ Lagamas den Badia und ging zu Wiolomu, dem Bruder ihres Mannes. Mangiten nahm die heidnische Frau Lame.

Nach einiger Zeit ließ sich Lagamas auf den Namen Augusta taufen, ohne dem Priester zu sagen, daß sie früher mit Badia verheiratet war. Wiolomu wurde um die gleiche Zeit auf den Namen Jacob getauft. Auch der Mann Badia wollte getauft werden. Erst eine Zeit später sagte Lagamas-Augusta, daß sie Badia verlassen hatte, als Piena-Christina als zweite Frau zu ihm gekommen war.

Lagamas ist vor ihrer Taufe Polyandristin gewesen und konnte deshalb die *Konstitution Romani Pontificis* in Anspruch nehmen. Ihre Verbindung mit Wiolomu war von vorn herein ungültig und konnte natürlich durch die Taufe nicht zu einem Sakrament werden. Falls die beiden die Taufe unwürdig empfangen, sind ihre persönlichen Sünden nicht vergeben. Die Schuld kann aber durch vollkommene Reue oder Beichte getilgt werden. Da die beiden nach der Taufe zusammenlebten, stehen sie unter dem *impedimentum criminis ex adulterio cum attentatione matrimonii*. Der Ordinarius konnte sie von diesem Hindernis auf Grund der 29. der Apostolischen Fakultäten dispensieren. Durch die Verbindung von Wiolomu und Lagamas ist aber auch das *impedimentum affinitatis in linea collateralis primo gradu* eingetreten, weil Lagamas den Bruder ihres rechtmäßigen Gatten genommen hat. Aber auch von diesem Hindernis hat der Ordinarius mit derselben Fakultät 29 Dispens gegeben. Also konnten Wiolomu-Jacob und Lagamas-Augusta am 10. Oktober 1958 *in forma canonica* heiraten. Aber die Kinder, die vor dieser Eheschließung empfangen und geboren wurden, bleiben illegitim.

Diese neue Ehe machte den Mann Badia frei. Aber Piena-Christina, mit der er zusammenlebte, war noch an Mangiten gebunden. Um sie freizumachen, mußte eine Bitte an das Hl. Offizium um Auflösung der nichtsakramentalen Ehe von Mangiten und Piena-Christina gerichtet werden. Der Informativ-Prozeß wurde geführt. Die Prozeßakten und die Bitte (*Votum Ordinarii*) um Auflösung der Ehe wurden am 12. Oktober 1959 an das Hl. Offizium gesandt. Die Auflösung der Ehe wurde am 11. Juni 1960 gewährt, ebenso die Dispens vom *impedimentum criminis ex adulterio cum attentatione matrimonii*. Somit konnte Badia getauft und gleich danach mit Piena-Christina *in forma canonica* getraut werden. Die Kinder aus der Verbindung vor dieser Eheschließung bleiben illegitim.

Auch Mangiten wurde frei, nicht durch diese neue Ehe, sondern schon durch die Auflösung der Naturehe von Mangiten und Piena-Christina am 11. Juni 1960. Das Hl. Offizium verlangte, daß ihm als dem Partner die erfolgte Auflösung mitgeteilt wurde, soweit das möglich war. Da er weiterhin mit Lame zusammenlebt, muß angenommen werden, daß der Ehewille fort dauert. Dadurch wird seine Verbindung mit Lame von selbst zu einer gültigen Naturehe. Eine Erneuerung des Konsens ist für Ungetaufte nach Can 1133, § 2 nicht gefordert. Also können die beiden weiter zusammenleben. Einer eventuellen späteren Taufe steht nichts im Wege.

KLEINE BEITRÄGE

AFRIKANISCHE SOZIALORDNUNGEN UND MISSION*

Die 1961 der Kath.-Theologischen Fakultät Münster vorgelegte Dissertation greift ein Problem auf, das sich heute bei dem erwachten politischen und kulturellen Selbstbewußtsein der afrikanischen Völker in aller Schärfe stellt: Wie hat die christliche Mission die sozialen Ordnungen dieser Völker zum Guten oder Schlechten verändert? Sehr gewissenhaft führt L. eine solche Untersuchung für das Gebiet der Mariannhiller Mission in den entscheidenden Anfangsjahren 1882—1909 durch. Zunächst erarbeitet er nach den noch erreichbaren Quellen und heutigen Forschungen ein möglichst getreues Bild der sozialen Strukturen der Zulu im südafrikanischen Natal. Diese Strukturen sind religiös begründet. Deshalb waren Veränderungen durch die Predigt des Evangeliums zu erwarten. Das eigentliche Problem liegt im Wie und Wieweit. Dabei muß berücksichtigt werden, daß die Mariannhiller Missionare diese Strukturen nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit vorfanden. Die politische Herrschaft der Engländer und zum Teil auch die protestantische Mission hatten schon tief in diese Ordnungen eingegriffen und eine unaufhaltsame Entwicklung eingeleitet. Von diesem tatsächlichen Ausgangspunkt an untersucht L. in einem, dem ersten parallelen, Schema die umgestaltenden Einflüsse der Mariannhiller Mission. In einem dritten — unseres Erachtens leider etwas kurz ausgefallenen — Teil unterzieht er diese Veränderungen einer kritischen Wertung.

Sachlich und unvoreingenommen ist L. an die Auswertung der vorhandenen Quellen gegangen. Das sind in der Hauptsache die Missionsberichte und andere Veröffentlichungen des Gründerabtes Franz Pfanner und seiner Mitarbeiter. Dazu kommen die unveröffentlichten Dokumente des Mariannhiller Archivs, in denen unterschiedliche Meinungen und kritische Beurteilungen deutlich sichtbar werden. Beim Lesen dieser Berichte und Urteile über die Zulu verschlägt es uns heute oft genug den Atem, wenn man etwa meint, man müsse diese erst zu Menschen machen, bevor man sie zu Christen machen könne (168); wenn in der Aktion „Bekleidung der Nackten“ gegen Widerspenstige die Reitpeitsche gebraucht wird (296). Vieles davon kommt auf das Konto des Kolonialismus und Paternalismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit seinem naiven Kultur-optimismus, seiner europäischen Überheblichkeit und seinem fast vollkommenen Mangel an Verständnis für fremde, zumal afrikanische Kulturen. Zudem war es ein vollkommener Neubeginn. Man hatte keine missionarische Tradition, die so lebendig war, daß man sich an sie hätte halten können. Und die Missionare, das will auch gesehen werden, waren Trappisten! Aus dem inneren Konflikt zwischen rein trappistischer Beschaulichkeit und Handarbeit im Sinne des Gründers der Trappisten, Abt Rancé, und der sachlich notwendigen äußeren missionarischen Arbeit ergab sich ja später die Umwandlung dieses Trappistenzweiges in die Mariannhiller Missionskongregation.

* Zu LAUTENSCHLAGER, GEORG MAX, CMM: *Die sozialen Ordnungen bei den Zulu und die Mariannhiller Mission 1882—1909*. St.-Josefs-Verlag/Reimlingen 1963. XXVI und 395 S., 7 Karten. DM 32,—.

[=Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster/Westf. — Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. Veröffentlichung außerhalb der Reihe]

Hier hätte u. E. die Untersuchung vielleicht etwas näher auf die geistigen Wurzeln zurückgehen dürfen, wie sich nämlich trappistische Weltabgewandtheit und Ablehnung von Wissenschaft und Kultur im Sinne Rancés auf die Missionsmethode des frühen Mariannhill auswirkte. Die heute als unwissenschaftlich erwiesene Gleichsetzung von Bekleidung und Sittlichkeit findet sich zwar im Christentum des 19. Jahrhunderts bei Protestanten und Katholiken allgemein verbreitet. Sie hängt aber doch in etwa mit diesem Geist zusammen. Ähnlich die Methode ängstlichen Bewahrens, die von Einsichtigen als Dressur und Treibhaus-erziehung kritisiert wird (254 ff.); wahrscheinlich ebenso auch das allzu starke Zögern bei höherer Bildung der Eingeborenen. Dabei soll aber das gesunde Prinzip einer Hinführung zu praktisch nützlicher Handarbeit usw. in seiner weitgehenden Berechtigung anerkannt bleiben. Das beweisen heute so manche Fehlentwicklungen einer anmaßenden und praktisch oft nutzlosen falschen Elite. Nur klingt es seltsam, wenn in jener Zeit festgestellt wird: Sobald der Missionar „den Heiden zur Arbeit vermocht und letzterer sie liebgewonnen hat, nimmt er den Katedchismus gern an, ohne Vernunftbeweise zu fordern . . .“ (314).

Aus der Anlage dieser Dissertation heraus läßt sich nicht erkennen, — und dies wäre somit eine andere Frage, also kein Mangel der Arbeit! — wie sehr das Problem eigentlich „Franz Pfanner“ hieß. Abt Franz war seinem Gründerabt, dem *Abbé Tempête*, in seinem stürmischen, zuweilen überstürzenden Drang charakterlich recht ähnlich. Seine groben Formulierungen schockieren den Leser von heute. So wenn er etwa in die Heimat berichtet, „wie man mit Kaffern umspringt“ (186, Bem. 27), auch wenn das Wort „Kaffer“ damals noch kein Schimpfwort war. Oder: wenn er die Errichtung eines Heimes für die überzähligen Frauen von Heiden, die Christen werden und damit die Vielweiberei aufgeben, begründet (199). Dabei vergleicht er jene Frauen mit unbrauchbaren Möbeln. Er hatte, freilich als Kind seiner Zeit, die „originelle Idee“, bei der Taufe den Neuchristen deutsche Vor- und Zunamen zu geben, damit „das letzte Anzeichen von Heidentum“ . . . „unter diesen deutschen Namen für weltewige Zeiten begraben“ sei (245), und — er rühmte sich dessen mit dem Wort: „Nova facio omnia“ (245)!

Inwiefern freilich der Gründerabt geprägt, inwiefern er originell prägend war, wird sich schwer entscheiden lassen. Es waren durchaus Gegenströmungen vorhanden, die auf eine weitergehende Anpassung drängten. In diesem Sinne ist die Gestalt des großen Sprachforschers und Kenners der Zulu A. T. BRYANT, des späteren Mönches FR. DAVID, zu nennen. Er nannte beispielsweise die „Bekleidungsaktion“ eine der größten Täuschungen, denen man anheimfallen konnte (299). Aber als Generallinie der Missionierung konnte sich diese tiefere Kenntnis und bessere Bewertung der sozialen Struktur bei den Zulu nicht durchsetzen. L. gibt ehrlich zu, daß eine Verchristlichung in diesem Sinne, wobei das Christentum zum Lebensprinzip der afrikanischen menschlichen Gesellschaft wenigstens im Raume der Zulu geworden wäre, nicht verwirklicht wurde. Aus der völligen Unkenntnis der eigentlichen Religiosität der Eingeborenen kam es auch kaum zu einem schwachen Versuch einer Übersetzung des — sicher verfälschten, aber westlichen — Christentums in die afrikanische Welt. Außer den wenigen Andeutungen über die Teilnahme der Zulu an den feierlichen Gottesdiensten sagt der Verfasser leider wenig über das religiöse Empfinden der Zulu. Erlaubten die vorliegenden Dokumente doch nicht vielleicht eine tiefere Untersuchung darüber, wie die Zulu selbst das Christentum innerlich nachempfanden, oder welche Teile der Lehre sie am meisten und tiefsten ansprachen? Oder meinte L. damit den Rahmen seiner Arbeit zu sprengen?

Natürlich wäre es falsch, von den Missionaren damals die Erkenntnisse und Methoden von heute zu verlangen. Deshalb bleibt der Verfasser in seinem Urteil zurückhaltend, aber doch gerecht. Allerdings würden wir in Einzelfällen schärfer urteilen. So ist es u. E. nicht richtig zu sagen: „Gegen die Methode, mit Hilfe von wirtschaftlichen Vorteilen für die Christen einen Druck auf die Heiden auszuüben, wird man nicht in jedem Fall etwas einwenden können“ (371 f.). Schließlich sprach der Verfasser selbst kurz vorher von der Gefahr, „Brotchristen“ zu erwerben (370). An anderer Stelle mußte zugegeben werden, daß manche Eingeborene sich ohne Glauben taufen ließen, weil sie irdische Vorteile suchten (230). Der Verfasser meint, daß die Zeit den Missionaren und ihrer Handlungsweise, wie sie nämlich die radikale Umstellung bewerkstelligten, recht gab (370). Gab es wirklich keinen anderen Weg? Kann die Zeit „recht geben“, wenn durch unrechte Mittel ein guter Zweck erreicht wurde? Vielleicht muß man doch härter urteilen. Das Buch als ganzes gesehen ist eine sehr wertvolle Arbeit. Es bereichert unsere Kenntnis der Missionsgeschichte und Missionsmethode. Man würde ähnliche Untersuchungen über andere Stämme Afrikas sehr begrüßen.

Wolfgang Hoffmann SJ

EIN WICHTIGES NEUES THOMAS-BUCH

Ein neues Buch über Thomas von Aquin verdient besondere Aufmerksamkeit; es handelt sich um die Tübinger Dissertation von MAX SECKLER¹ — eine Arbeit, die nach Anlage und Format über den Rahmen einer Doktorarbeit hinausragt. SECKLER gibt eine eindringende Analyse eines Begriffes, den man zunächst bei Thomas kaum erwartet und dem man jedenfalls auf den ersten Blick seine zentrale Rolle nicht zuerkennen mag, des Begriffes „*instinctus*“. Gegen ein verfestigtes und simplifizierendes Thomas(miß)verständnis zeigt SECKLER, wie gerade die philosophische und theologische Analyse des *instinctus* Thomas wiederum als einen ungewöhnlich originellen, mutigen und im besten Sinne des Wortes aktuellen Denker erscheinen läßt.

Der Vf. ist mit der Literatur über den Aquinaten, insbesondere mit der französischen, sehr gut vertraut; würdigt man darüber hinaus die frappierende Thomas-Kenntnis SECKLERS, so darf man sagen, daß SECKLER schon zu den kompetenten Thomasinterpreten gezählt werden darf und daß seine Stimme auch künftig Gewicht haben wird. Seine Untersuchungen erweisen sich nicht bloß als Rekonstruktionen des von Thomas Gedachten, sondern denken den thomanischen Gedanken neu und selbständig mit. Hierin allenfalls liegt die methodische Problematik des Buches, denn: Ist es einem Heutigen möglich, Thomas mitzudenken, wo doch der Horizont unseres Denkens und Fragens ein anderer ist als der des 13. Jahrhunderts? SECKLER ist diese hermeneutische Grundfrage keineswegs fremd, so daß es ihm sehr wohl gelingt, sich auf dem schmalen Grat zwischen rein reproduzierender Philosophie- und Theologiegeschichte einerseits und reiner „systematischer“ Spekulation andererseits sicher zu bewegen.

Die Arbeit ist formal klar und übersichtlich angelegt. Zunächst wird ein überlieferungsgeschichtlicher Durchblick über Gebrauch und Verständnis des Wortes „*instinctus*“ geboten (19—68). Hier erweist sich SECKLER übrigens auch

¹ M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*. Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag) 1961, 281 S.

als guter Altphilologe. Im zweiten und Hauptteil des Werkes untersucht er den *instinctus*-Begriff im System des Aquinaten, d. h. vor allem: im Hinblick auf die Frage nach der Wirkursache des Glaubenswillens. Diese Thematik führt zu dem dornigen Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade (vor und bei Thomas, das durch die Arbeiten von AUBERT, BOUILLARD, CHENU, DE LUBAC, K. RAHNER u. a. in der modernen Theologie und scholastischen resp. christlichen Philosophie zu einem eminent wichtigen Thema geworden ist.

Mit viel Geschick interpretiert SECKLER in methodisch (auch für die Ansprüche des gediegenen Mediävisten) richtiger Weise den *instinctus*-Begriff in Zusammenhang mit der Entwicklung des Systems des Aquinaten. Dabei kann SECKLER zeigen, daß der von Thomas für echt aristotelisch gehaltene *Liber de bona fortuna* als jene Schrift anzusehen ist, die Thomas in besonderem Maße mit dem Begriff des *instinctus interior* und des *instinctus divinus* bekannt machte (vgl. 104—108). Die subtilen und immer gut belegten Ausführungen SECKLERS zeigen im einzelnen, wie Thomas den Semipelagianismus vermeidet.

Wichtig, besonders auch in missionstheologischer Hinsicht, ist vor allem der dritte Abschnitt des 2. Teils der Arbeit, der überschrieben ist: „Der innere Instinkt als Wesensformel des geschichtlichen Menschen ‚in horizonte aeternitatis et temporis‘“ (171—258). Nach SECKLER nimmt Thomas einen zur Gnade rufenden inneren Instinkt an, der jedem Menschen kraft seines Geschaffenseins zukommt. Von hierher eignet der „Natur“ eine Sehnsucht, deren Implikationen zwar der Natur selbst nicht offen einsichtig sind, die aber gleichwohl ein „*aliquid*“ meinen, das zur Gottesidee, man darf sagen: zu Gott selbst, hinführt (vgl. 230).

Nach dem Erscheinen des Buches von SECKLER kann man nicht mehr die Meinung vertreten, Thomas habe Natur und Übernatur (Gnade) wie zwei Stockwerke aufeinandergesetzt. Dies ist eine törichte Ansicht. Eine solch naive Zwei-Stockwerk-Theorie ist für den christlichen Theologen schon deshalb unannehmbar, weil in ihr das Schöpfungsdogma nicht ernstgenommen wird; es ist aber für den Philosophen interessant zu hören, daß die thomanische Spekulation auch „philosophisch“ das Über-sich-hinaus-Sein des menschlichen Daseins zu demonstrieren vorgibt und daß dieses der Begriff *instinctus* leistet.

SECKLER weist am Schluß seines Buches auf die soteriologische Bedeutung des inneren Instinkts, speziell für das Problem des Heils der „Nichtevangelisierten“, hin (232—258). Die Antwort muß hier für die Nichtevangelisierten bzw. Nichtchristen positiv ausfallen; man beachte besonders, was über die „subjektiven Wirkprinzipien des heilsnotwendigen Glaubens“ (248—253) und über den „ersten moralischen Akt als Modellfall eines Heilsaktes ohne Evangelisation“ (253—258) ausgeführt wird. Die Thesen SECKLERS haben bei den Fachrezensenten bereits Zustimmung gefunden. SECKLER hat seine Konzeption, die er mit und aus Thomas entwickelt, bei anderer Gelegenheit in allgemeinerer Form weiter ausgearbeitet. (Es sei verwiesen auf seine Artikel „Glaube“ und „Nichtchristen“ in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Fries. München 1962 f.: I, 528—548 und II, 236—242.)

Sowohl SECKLERS Buch wie auch die höchst anregende und kluge Arbeit von J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik — Über die Denkform des Thomas von Aquin* (München 1962) haben dazu beigetragen, daß sich eine neue Einschätzung des Denkens des heiligen Thomas abzeichnet. METZ sieht in Thomas den spekulativen Inaugurator der neuzeitlichen, im Grunde christlichen Subjektivitätsphilosophie; von hier aus fällt also neues Licht sowohl auf die geistesgeschichtliche Stellung und Beurteilung des Thomas selbst wie auch auf den Charakter der Neuzeit, deren explizite Undchristlichkeit gegenüber ihren christlichen Implikaten

leider bis heute viel zu sehr hervorgehoben wird. SECKLERS Buch überwindet — nicht zuletzt aufgrund seiner exegetischen Akribie — die vorherrschende simplistische Interpretation des Natur-Gnade-Verhältnisses bei Thomas; es macht sichtbar, wie das thomanische Denken den Menschen freigibt zu seinem eigenen geschichtlichen Handeln, aber dennoch die Gnadenhaftigkeit des Glaubens und des gläubigen Sich-Verwirklichens aufrechterhält. Bei SECKLER wie bei METZ ist der Einfluß der Thomas-Interpretation von KARL RAHNER spürbar, freilich bei METZ mehr als bei SECKLER. In SECKLERS Buch tritt m. E. die Übereinkunft des thomanischen mit dem augustinisch-bonaventuranischen Denken klarer hervor. (Die Ansicht SECKLERS, daß es nach der franziskanischen Theologie bisweilen so scheine, „als würde der Mensch *in puris naturalibus* tatsächlich existieren“ (180, Anm. 45), wird wohl nicht unwidersprochen bleiben, denn für die Franziskanertheologie gibt es hier ja gerade das *purum* nicht — oder jedenfalls nicht im gemeinten Verstande.) Es handelt sich bei jenen theologischen Schulen um Nuancen, auch um verschiedene Situationen des Sprechens, aus denen sich hier wie dort die unterschiedliche Klangfarbe in den Aussagen über das Natur-Gnade-Verhältnis ergibt. Dennoch scheint die Übereinkunft darin zu liegen, daß beide Strömungen der mittelalterlichen Philosophie und Theologie anti(semi)pelagianisch dachten und daß beide, positiv gesehen, die Natur als von Gott und auf Gott hin entworfen sein ließen. Wie hätte es auch anders sein können? Jedenfalls akzeptiert der Aquinate keineswegs eine aristotelische Physis, die gegen die Transzendenz hin abgeschlossen wäre.

Wenn es sich aber so verhält, wie es hier skizziert wurde, wenn es sich also ganz und gar „biblisch“ verhält (weil getreu der biblischen Grundlehre und Grunderfahrung vom Geschaffensein aller Dinge), dann wird man aus SECKLERS Buch auch die (von ihm selbst nur angedeuteten) Folgerungen ziehen dürfen, die über die Heilchance der Nichtevangelierten noch hinausgehen und ganz konkret die kategoriale Gestalt ebendieser Heilchance ins Auge fassen. Mit anderen Worten: Es ergibt sich von hier aus ein Zugang zu der Würdigung der nichtchristlichen Religionen als solcher, insofern diese geschichtlich-heilsgeschichtliche Weisen sind, wie die Heilchance — dem überzeugten Buddhisten, Hinduisten, Moslem usw. — angeboten ist. Auf dieses Problem sollte hier lediglich noch aufmerksam gemacht werden; den zahlreichen sich-einstellenden Fragen nach dem Sinn der Mission, der Wahrheitsfindung, der Heilsgeschichte überhaupt, des Bösen und anderem kann hier nicht nachgegangen werden. Es wird sich also — das sollte gezeigt werden, und es dürfte in der Tat nicht zweifelhaft sein — außerordentlich lohnen, daß sich die Vertreter der Missions- und Religionstheologie nicht minder als die eigentlichen Thomas-Spezialisten in Philosophie und Theologie mit SECKLERS vorzüglichem Werk gründlich beschäftigen.

H. R. Schlette

Am 19. März vollendete P. Dr. BENNO M. BIERMANN OP in ungewöhnlicher geistiger und körperlicher Frische sein 80. Lebensjahr. Der stille Gelehrte, der auf eine jahrzehntelange Lehrtätigkeit am *Collegium Albertinum* in Walberberg, Bez. Köln, zurückschauen kann, darf eine reiche Ernte unermüdlichen Forschens sein eigen nennen. Wenn der Wunsch seiner Mitbrüder und Freunde sich erfüllt, wird ein stattlicher Band mit missions- und ordensgeschichtlichen Beiträgen, die seit 1923 in den verschiedensten Organen veröffentlicht wurden, ein beredtes Zeugnis von dem hingebungsvollen Fleiß und dem weitgespannten Wissen des Jubilars ablegen.

Das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* ist P. Benno zu besonderem Dank verpflichtet. Er ist nicht nur ein treuer Mitarbeiter der ZMR gewesen — rund 25 Aufsätze und Beiträge sind von ihm gezeichnet! —, sondern ein gutes Jahrzehnt hindurch gehörte er auch als Schriftführer zum Vorstand des Instituts und hat ein beachtlich Teil zu seinem Wiederaufbau nach dem zweiten Weltkriege beigetragen. Als Mitglied der *Wissenschaftlichen Kommission* und als Mitherausgeber der *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte* nimmt P. Benno nach wie vor aktiv an den Aufgaben des Instituts teil. Er gehört zwar zur alten Garde der katholischen Missionswissenschaft, aber keineswegs zu ihrer Vergangenheit. Deshalb freuen wir uns seiner Gegenwart, die zugleich unsere Geschichte verkörpert und wünschen ihm eine lange ungetrübte Zukunft in Gesundheit und Schaffenskraft. *Quod Deus bene vertat et benigne optatis nostris respondeat!*

UNIV.-PROFESSOR BERTOLD ALTANER †

Am 30. Januar 1964 verschied im Alter von 79 Jahren der weltbekannte Patrologe BERTOLD ALTANER. Es ist hier nicht der Ort, den langen, an Prüfungen ebenso wie an Erfolgen reichen Lebensweg des schlesischen Gelehrten nachzuzeichnen. Wenn dem Verstorbenen in der ZMR ein Nachruf gewidmet wird, dann deshalb, weil er sich Jahre hindurch mit der ihm eigenen Hingabe mit Studien beschäftigt hat, die für die Missionsgeschichte und Missionsmethodik heute noch ihre Gültigkeit besitzen. Das Andenken an den stillen Gelehrten würde am besten dadurch geehrt, daß nicht zuletzt von den Nachwuchskräften der Missionswissenschaft seinen Veröffentlichungen jener Rang zuerkannt würde, der ihnen zukommt. Deshalb sei es gestattet, Titel und Fundort seiner Arbeiten nachstehend anzuführen und so dazu beizutragen, sein Gedächtnis über das Grab hinaus lebendig zu erhalten.

Zur Geschichte der *societas fratrum pergrinantium propter Christum*: ZM 12 (1922) 116—118

Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (Breslauer Studien zur histor. Theologie, hg. von J. Wittig und F. X. Seppelt, III). Frankes Buchhandlung/Habelschwerdt (Schles.) 1924, XXIV u. 248 S.

Hat der Servitenorden im Mittelalter Mission getrieben?: ZM 16 (1926) 89-107

Das Problem der Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts: ZMR 18 (1928) 193—208

Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus: *Historisches Jahrbuch* (= HJB) 48 (1928) 586—610

Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts: ZMR 21 (1931) 113—136

Der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312) und Raymundus Lullus: HJB 53 (1933) 190—219

Die Durchführung des Wiener Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (= ZKG) 52 (1933) 226—236. — Der Aufsatz erschien in katalanischer Übersetzung in *Estudis Franciscans* 46 (1934) 108—115: L'execucio del decret del Concil Viennes sobre creacio de catedras de llengues orientals.

Die fremdsprachliche Ausbildung der Missionare des Dominikanerordens während des 13. und 14. Jahrhunderts: ZMR 23 (1933) 233—241

Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden des 13. und 14. Jahrhunderts: ZKG 53 (1934) 469—479

Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter: *Biblische Zeitschrift* 21 (1933/34) 288—308

Zur Geschichte der antiislamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts: HJB 56 (1936) 227—233

Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland (Päpstliche Kurie) und Orient im 13. und 14. Jahrhundert: ZKG 55 (1936) 83—126

Zur Geschichte des Unterrichts und der Wissenschaft in der Mission des ausgehenden Mittelalters: ZM 26 (1936) 165—171

Paganus. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie: ZKG 58 (1939) 130—141

Beiträge zum Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. von H. Gunkel und L. Zscharnack (Tübingen ²1927—32), s. v. Johannes von Monte Corvino; Johannes de Plano Carpini; Johannes Sarracenus; Rinaldo von Monte Croce; Rubruk, Wilhelm

Im *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. von Theodor Klauser (Stuttgart 1950 ff.): *Paganus*

Nachruf auf Josef Schmidlin: *Kirchliches Amtsblatt der Diözese Breslau*, Nr. 1680 vom 10. 2. 1944

Gl

Am 1. Januar 1964 wurde das katholische Universitätskolleg Roma im Basutoland an die britische Regierung übergeben (*Fides-Dienst* 28. 6. 1963). Die Bedeutung dieses Ereignisses erhellt daraus, daß fast alle südafrikanischen Zeitungen davon berichtet haben. Es gab ein Für und Wider der Meinungen. Zieht sich die Kirche aus einem so wichtigen Sektor zurück? Wie kam es dazu?

Der Plan der südafrikanischen Bischöfe für eine katholische Hochschule zur Heranbildung einer schwarzen Führungsschicht geht in das Jahr 1938 zurück; aber erst nach dem Krieg konnte er verwirklicht werden. Roma im Basutoland, als ein Mittelpunkt der katholischen Mission, wurde dafür gewählt. Das Kolleg „Pius XII.“ wurde 1945 gegründet und die Genossenschaft der Oblaten zunächst mit der Leitung beauftragt 1950 wurde es ihr ganz übergeben; sie mußte für Personal und Mittel sorgen. Sechs Jahre nach der Gründung zählte das Kolleg nur 24 Hörer. Mit der Gründung einer naturwissenschaftlichen Fakultät 1954 begann der Aufschwung. Eine Angliederung an die Universität von Südafrika wurde nötig, um eine Anerkennung für die Arbeiten und Prüfungen in den Laboratorien zu erhalten. Somit wurde die Möglichkeit, akademische Grade zu erlangen, geschaffen.

Bereitete die Kostenfrage von Anfang an große Sorgen, so wurde diese durch den Ausbau immer drückender; es mußten Wohnungen für die Professoren und ihre Familien und Wohnheime für die Studenten gebaut werden; die Verwaltungskosten stiegen. Die Regierung half bis dahin nur durch ihre Ratschläge; sie unterhielt keinerlei offizielle Beziehungen zum Kolleg. Ihr Interesse wuchs jedoch, als das Kolleg Sonderkurse für einheimische Verwaltung einrichtete. Inzwischen hatte die Regierung den Plan erwogen, eine eigene Universität zu gründen. Sie war daher zu Verhandlungen bereit. Diese wurden kirchlicherseits von der Genossenschaft der Oblaten, dem Episkopat und der Kongregation der Glaubensverbreitung geführt; staatlicherseits waren es die Landesregierung von Maseru, der britische Hochkommissar und das Kolonialministerium in London. Es ging dabei vor allem um die geistige Gestalt der neuen Universität. Man fand einen Ausgleich: Die Universität soll nicht konfessionell gebunden sein; sie geht in den Besitz der britischen Regierung über. Die Verdienste der Kirche um den Aufbau wurden anerkannt und gewisse Vorrechte der Kirche im Gründungsstatut gesichert. Ein Teil des Geländes bleibt im Besitz der Kirche. Dort kann mit der Entschädigungssumme eine Universitätskirche, ein „Priesterhaus“ und ein katholisches Studentenheim (*Catholic Centre*) gebaut werden. Zwei Vertreter der Kirche sind ständige Mitglieder des Verwaltungsrates der Universität. Die Kirche kann je einen Professor der Philosophie und der Theologie ernennen, die vom Staat besoldet werden; sie kann weitere unbezahlte Lektoren stellen. Schließlich bestimmt sie einen katholischen Studentenfarrer. Es bleiben noch zahlreiche Möglichkeiten für die Kirche, ihren Einfluß auszuüben; sie wird sich weiterhin vor allem für eine intensive religiöse Bildung einsetzen.

Münster

P. Willi Henkel OMI

MITTEILUNGEN

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Vorlesungsplan für das Sommersemester 1964

Im kommenden Sommersemester werden an der Universität Münster folgende Vorlesungen und Übungen angeboten, die von Studierenden der Missionswissenschaft mit Nutzen belegt werden könnten:

- | | |
|---|----------------------|
| 52 <i>Missionsmethodik</i> : Die christlichen Initiation (Taufe und Firmung in der Mission)
Di 12—13 | GLAZIK |
| 20 <i>Missionsgeschichte</i> : Die spätmittelalterliche Asien-Mission
Do 12—13 | GLAZIK |
| 30 <i>Missionswissenschaftliches Seminar</i> : Übung zur missionsgeschichtlichen Vorlesung
Di 17—18.15, 14-täglich | GLAZIK |
| 48 <i>Kolloquium</i> : Missionarische Spiritualität
Di 17—18.15, 14-täglich | GLAZIK |
| 53 <i>Missionsrecht II</i> : Eheprobleme in den Missionen
Di Mi 11—12 | REUTER |
| 58 <i>Missionsrechtliche Übung</i> : Ausgewählte Ehehindernisse und -nichtigkeitsgründe in der kirchlichen Rechtsprechung
Mi 16—18, 14-täglich | REUTER |
| 28 <i>Kirchengeschichtliches Unterseminar</i> : Mission und Kirchenreform im Spiegel der Briefe des hl. Bonifatius
Di 16.15—17.15 | HEGEL |
| 22 Die orientalisch-katholische Kirche im vorderen Orient
Do 15—16 | KRÜGER |
| 4 Historisch-methodische Einführung in die Völkerkunde
Mo 10—11 | MOHR |
| 5 Ausgewählte Kapitel aus der ethnologischen Wirtschafts- und Gesellschaftslehre
Mo 11—12 | MOHR |
| 7 Kolloquium über moralische Vorstellungen bei Naturvölkern, im besonderen über Sexualmoral und Ehe
Mo 14.30—16 | MOHR |
| 952 Kultur und Kunst Ostasiens
Do 20 | GRIMM, WEGNER, LEWIN |
| 274c Bevölkerungsprobleme der Entwicklungsländer
Fr 15—16 | PFEFFER |
| 290a Übung zur Demographie der Entwicklungsländer
Fr 16—18 | PFEFFER |
| 274 Soziale Probleme der argentinischen Gesellschaft. Kolleg und Übung (nach Vereinbarung) | AGULLA |
| 355 Epidemiologie u. Prophylaxe tropischer Infektionskrankheiten
Do 16—17 | DENECKE |

356 Spezielle hygienische Probleme in warmen Ländern (Trinkwasser, Ernährung usw.)

Fr 16—18

DENECKE

Außerdem ist Möglichkeit geboten zum Studium des Japanischen, Koreanischen, Birmanischen und des Sanskrit.

Die Nummern vor den Kollegs verweisen auf das *Personal- und Vorlesungsverzeichnis* der Westfälischen Wilhelms-Universität, Sommersemester 1964.

MISSIONSSTUDIENWOCHE 1964

Die Missionsstudienwoche mit dem Thema *Missionarische Spiritualität* wird vom 5. bis 9. Oktober 1964 in Münster stattfinden. Die näheren Angaben über die Teilnahmebedingungen werden in der Juli-Nummer der ZMR und in der Einladung bekanntgegeben. Die Referate der Studienwoche werden voraussichtlich folgende Themen behandeln:

1. Einführung in den Problemkreis
2. Missionarische Spiritualität im Wandel der Geschichte
3. Berufung und Sendung in der Heiligen Schrift
4. Missionarische Spiritualität der Gesamtkirche
5. Missionarische Spiritualität des Priesters
6. Missionarische Spiritualität der Ordensleute
7. Missionarische Spiritualität der Laien im Missionsdienst
8. Missionarische Spiritualität in ihrer praktischen Verwirklichung.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Islam (Studia Missionalia, XI). Ed. a Facultate Missiologica in Pont. Universitate Gregoriana/Roma 1961, 222 S.

Zum ersten Male erscheint ein Band der *Studia Missionalia*, der ein einheitliches Thema, hier den Islam, behandelt. Zehn Islam-Spezialisten haben bemerkenswerte Beiträge geliefert. Abd-el-Jalil, der, allen Berichten zum Trotz, in alter Treue seinem Berufe und seiner Arbeit nachgeht, zeigt die Schwierigkeiten auf, in die die moderne Technik den Moslem hineinstößt und wie der Christ ihm zeigen könnte, mit den neuen Problemen fertig zu werden. Pierre Rondot legt in einem religionssoziologischen Artikel dar, wie schwierig es ist, zu einem zuverlässigen Urteil über die religiöse Praxis der Moslems zu gelangen, obwohl eine klare Antwort auch für die Missionswissenschaft von großer Wichtigkeit wäre. Richard McCarthy vermittelt uns ein Bild von der Philosophie, wie sie im heutigen Islam betrieben wird. Wilhelm de Vries verfaßte einen sehr dichten Bericht über die kommunistische Gefahr in den islamischen Ländern, wo grundsätzliche Dinge und die gegenwärtige Lage zur Sprache kommen. Er kommt zu dem Schluß: „Nach allem müssen wir sagen, daß die kommunistische Gefahr in den islamischen Ländern sehr groß ist.“ Joseph Masson beschäftigt sich mit dem Islam als dem großen Konkurrenten des Christentums im Schwarzen Afrika, wo Islam, Christentum und der moderne Materialismus um die 80 Millionen noch unentschiedener Afrikaner ringen. Ein Beitrag von Jacques Lanfry handelt über die Wichtigkeit der Arbeit der Säkularinstitute in den Ländern des Islam. Der Fachmann für protestantische Missionstätigkeit Prudencio Damboriena untersucht in einem interessanten Artikel die Erfolge und Missionsmethoden der Protestanten unter den Moslems. Y. Moubarac bringt eine lange und gut illustrierte Studie über den Kult der Siebenschläfer, der manche Verbindungslinien zwischen Islam und Christentum aufweist. Der Philippinenmissionar Cuthbert B. Billman berichtet über den Islam der Sulu-Inseln und die Hindernisse, auf die die Mission dort stößt. Zum Schluß bietet der Herausgeber des Bandes, Thomas O'Shaughnessy, eine Bibliographie ausgewählter Studien über den Islam, die in vorbildlicher Form nach Teilgebieten geordnet ist, und jeweils kurze kritische Bemerkungen sowie Hinweise auf gute wissenschaftliche Besprechungen hinzufügt, die dem Missionswissenschaftler die Arbeit sehr erleichtern kann.

Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen. Als Ganzes ist der Band eine schöne Bereicherung der Missionswissenschaft, und zwar auf einem Gebiete, das unsere erhöhte Aufmerksamkeit erheischt. Er verdient viele ernste Leser.

Würzburg (25. 6. 1962)

Bernward Willeke OFM

Legrand, F., CICM: *Le Concile Oecuménique et l'évangélisation du monde*. Préface de Son Eminence le Cardinal Suenens. Editions Salvator/Mühlhausen 1962, 142 S.

Das anregende Buch ist ein zeitgemäßer Appell an das Konzil, sich mit der Erneuerung des missionarischen Geistes in der Kirche zu befassen. Die Kirche als Ganzes ist zu wenig davon überzeugt, daß die Bekehrung der nicht-christ-

lichen Welt ihre vornehmste und vordringlichste Aufgabe ist. Eine Erneuerung des christlichen Geistes ohne vertiefte Verantwortlichkeit gegenüber den Nicht-Christen ist einfach fehlgeleitet. P. LEGRAND, früher Missionar in China und jetzt Schriftleiter von „Le Christ au monde“, weist an Hand von vielen (allerdings nicht immer neuen) Statistiken nach, wie klein die Zahl der eingesetzten Missionare ist im Vergleich mit den Massen der Nicht-Christen, wie klein im Verhältnis zu den Priestern in den christlichen Stammländern, und wie gering selbst in Missionsländern die Zahl der Missionare ist, die sich hauptamtlich der Gewinnung der Nicht-Christen widmen, im Vergleich zu denen, die vorzüglich bereits gewonnene Christen pastorieren. Aufgabe des Konzils sollte es sein, die Vordringlichkeit und Wichtigkeit der Gewinnung der Nicht-Christen der Gesamtkirche nahezubringen. Diese Aufgabe drängt, weil der Kommunismus uns ganze Völker entreißt, während die Entchristlichung selbst in den eigenen Reihen besorgniserregende Fortschritte macht. Alle Kreise der Kirche, nicht zuletzt auch die Akademiker und Gelehrten, müßten hier aktiviert werden, um neue und wirksamere Wege der Weltmission zu finden. Auch für das unmittelbare Apostolat werden viele und beachtenswerte Anregungen gegeben. So fragt Legrand einmal, wie es kommt, daß wir in den Sprachen der großen nicht-christlichen Ländern immer noch keine literarisch und inhaltlich hochstehenden Bücher über Christen haben, die für suchende Nicht-Christen geschrieben sind? Wir könnten viel leichter die Massen der Nicht-Christen gewinnen, wenn wir die modernen Kommunikationsmittel besser ausnützten und auf den Gebieten, wo es möglich ist, mit anderen zusammenarbeiteten. Das Wichtigste aber bleibt nach Legrand eine tiefe missionarische Spiritualität in den Herzen der Christen. Sie allein befähigt, den Missionsauftrag Christi opferbereiter und wirksamer durchzuführen.

Würzburg (17. 4. 1963)

Bernward Willeke OFM

Monchanin, Jules/Le Saux, Henri: *Die Eremiten von Saccidânanda* [*Les Ermites du Saccidânanda* (Tournai) 1956] (Reihe: Wort und Antwort, 27). Otto Müller/Salzburg 1962. 314 S., DM 16,50.

Das Buch trägt den bezeichnenden Untertitel: Ein Versuch zur christlichen Integration der monastischen Überlieferung Indiens. J. Monchanin SAM (gest. 1957 in Paris) lebte seit 1939 in der indischen Diözese Tiruchirapalli als Seelsorger. 1950 gründete er mit seinem Gefährten H. Le SAUX OSB die Einsiedelei Saccidânanda. In diesem ersten christlichen „Ashram“ Indiens wird seither die „christliche Integration der monastischen Überlieferung Indiens“ gelebt. Das sehr anregend geschriebene Buch beschreibt nicht die Geschichte des Eremitatoriums von Saccidânanda; es möchte die unternommene Gründung rechtfertigen, sie verständlich machen und für die Durchführung des aufgestellten Ideals die Wege weisen.

Die beiden Verfasser schreiben aus ehrlicher Liebe zum Volk Indiens und in tiefem Glauben an die besondere Bedeutung Indiens für die Kirche. Sie kennen die Schätze der alten Religionen Indiens — die zahlreichen übernommenen termini technici sind in einem eigenen Glossar (278/314) erklärt — und versuchen diese mit der christlichen Botschaft zu verbinden. Sie glauben, daß Indien in der Kirche zu Besonderem berufen ist: „Es scheint von der Vorsehung dazu bestimmt zu sein, das kontemplative Herz der Kirche zu werden. Das kontemplative Streben der Kirche und das wesenhaft kontemplative Streben Indiens — sie sind in der Tiefe eins“ (53). Von daher stellen sie an den Indienmissionar

hohe Forderungen: „Indien wird nur durch Seher zu Christus geführt“ (71). Deshalb verlangen sie auch ein eigenständiges christliches Mönchtum in Indien: „Männer wie Antonius oder Benedikt, die aber Söhne Indiens sind“ (72). Dieses einheimische christliche Mönchtum Indiens soll auf der Grundlage der Benediktusregel stehen (136/65); allerdings soll „die junge Pflanze direkt auf den Stamm aufgepfropft werden“ (151). Der Sprecher — es ist in diesem Abschnitt wohl der aus dem Benediktinertum kommende H. Le Saux — denkt dabei an eine von allen abendländischen Einflüssen und Ausgestaltungen gereinigte Benediktusregel (151/3). Tägliches Brauchtum und Lebensstil müßten aus dem alten Mönchtum Indiens herübergeholt werden (156). Das christliche indische Mönchtum der Zukunft soll ein ausschließlich beschauliches Mönchtum sein (166/95), denn der Mönch ist „akosmisch“ (167), „und seine Berufung ist in ihren Zielen exklusiv“, d. h. „der Mönch nimmt keine äußere Verpflichtung im Hinblick auf die Menschen auf sich“ (ebd.). Es muß ein wirklich armes Mönchtum sein (196/225), das die Armut der indischen Sannyasis übernimmt. Die Arbeit dieses Mönchs wird die Handarbeit, die lectio und das Gebet sein (226/77). Seelsorglicher, karitativer und wissenschaftlicher Tätigkeit räumt der Verfasser in seinem Entwurf keinen Platz ein. Die lectio soll sich der Hl. Schrift, den Kirchenvätern und den hl. Büchern Indiens zuwenden. Auch das gemeinsame Gebet — in einer der Sprachen des Landes gesprochen (257/8) — soll sich an diesen Quellen entzünden und in seiner äußeren Ordnung wie Melodien (259/60) und Einteilung der Horen (260/1) an außerchristlichem Landesbrauch orientieren.

Der damit vorgelegte Umriß für ein kommendes Mönchtum Indiens erweist sich als sehr subjektiver Entwurf, dessen Richtigkeit allein die Zukunft erweisen kann. Am dargelegten Plan kann die Kritik an vielen Stellen einsetzen. Der Missionar wird bezweifeln, ob das kontemplative Mönchtum wirklich der einzige Weg zum Herzen der Inder ist oder vielleicht dem Christentum nur eine kleine religiöse Elite erschließt. Von der Geschichte des Mönchtums her darf die Behauptung der Exklusivität der monastischen Berufung und die „akosmische Stellung“ des Mönchs bezweifelt werden. Die von allen abendländischen Einflüssen und Ausgestaltungen gereinigte Benediktusregel wird es kaum geben. Das Zitat aus Gregors des Gr. Epistula 5, 1 (168) über die Unvereinbarkeit kirchlicher Funktionen mit dem Mönchsleben besagt wenig angesichts der Aufgaben, die gerade Gregor dem römischen Mönchtum in der Angelsachsenmission übertrug. Irreführend und falsch ist die Zitation aus Kapitel 48 der Regula S. Benedicti (217), da sich die Stelle im ursprünglichen Zusammenhang nicht auf das Almosenbetteln, sondern auf die Handarbeit bezieht.

Diese Hinweise wollen den Wert des Buches keineswegs schmälern. Es bleibt ein wichtiges Werk für die Missionstheorie und ist vor allem ein aktueller und bedeutender Beitrag zur heutigen Frage um die Einfügung des kontemplativen Mönchtums in die Kirchen der Missionsländer.

Münster (22. 1. 63)

P. Suso Frank OFM

Mulders, Alphons: *Missiologisch Bestek*. Inleiding tot de katholieke missiëwetenschap. Hilversum/Antwerpen 1962, Uitgeverij Paul Brand. XXI, 435 S. (Bijdragen van het Missiologisch Instituut der Katholieke Universiteit te Nijmegen, 6.)

Das vorliegende Buch ist gleichsam die Abschiedsgabe des verdienten Verfassers, der in seiner 30jährigen Tätigkeit als Professor der Missionswissenschaft

an der katholischen Universität von Nijmegen (zu der sich später noch Gründung und Leitung eines missionswissenschaftlichen Instituts gesellen) die Entwicklung des darin behandelten theologischen Wissenszweiges nicht nur miterlebt, sondern auch für seinen Teil gefördert und beeinflusst hat. Wie der Untertitel des Buches anzeigt, handelt es sich um eine beträchtlich erweiterte und umgestaltete Neuausgabe der „Einführung in die Missionswissenschaft“, die der Verfasser 1937 erscheinen ließ (vgl. ZMR 1, 1938, 185 f.) und 1950 in zweiter und verbesserter Auflage herausbrachte (ZMR 3/4, 1950, 317 f.).

Die Entwicklung der Missionswissenschaft und ihrer verschiedenen Zweige, die sich in diesem Zeitabschnitt vollzogen hat, und die Bereicherung der weit gestreuten Literatur, in der sich die Fortschritte spiegeln, hat zu einer Verdoppelung des Textes in der vorliegenden Ausgabe des Buches geführt (438 Seiten, gegenüber den 214 der ersten Auflage), was gleicherweise, wenn nicht noch in einem höheren Verhältnis, für die im Schriftstellerverzeichnis angeführten Namen gilt. Damit ist zugleich ein wiederkehrender Vorzug des Buches angezeigt, nämlich eine dankenswerte Vollständigkeit der Darstellung und Literaturangaben, die vor allem den Neulingen auf dem weitgespannten Wissensgebiet zugute kommt, aber auch den Fachgelehrten den Zugang zu seinen verschiedenen Teilgebieten und wichtigen Sonderfragen erleichtert. In diesem Zusammenhang sei noch besonders auf das vielfach erweiterte, unter dem Kennwort „Abkürzungen“ angeführte Verzeichnis von Zeitschriften, Sammelwerken, Lexika und Jahrbüchern hingewiesen, die sich in den zahlreichen Anmerkungen wiederfinden.

Spiegel, nicht nur für den Fortschritt der Missionswissenschaft selbst, sondern auch der im vorliegenden Werk gebotenen Bestandsaufnahme, ist sodann das dem Text vorausgeschickte Verzeichnis ähnlicher Werke katholischer und andersgläubiger Verfasser, die in der Mehrheit nach der vorletzten Ausgabe der Einführung von Prof. MULDER erschienen sind. Diese neueren Auseinandersetzungen mit dem Problem der Missionswissenschaft sind, wie es scheint, nicht ohne Einfluß geblieben auf die Meinungen des Verfassers zum Aufbau dieser Disziplin. Seine Darstellung verrät nunmehr eine größere Unabhängigkeit von Schmidlin, dessen „Einführung in die Missionswissenschaft“ Vorbild für die ersten Auflagen des hier besprochenen Buches war. So fehlt jetzt die von A. SEUMOIS (*Introduction à la missiologie*, 1952, 170—182) als Zweig der Missionswissenschaft abgelehnte Missionsapologetik; auch das frühere Kapitel über die Hilfswissenschaften erscheint nicht mehr. Dagegen findet sich in dieser Neuausgabe ein Abschnitt über Missionsspiritualität, und zwar im dritten Hauptstück, das die fundamentale Missionslehre zum Gegenstand hat.

Der „Bauplan“ oder die „Baubeschreibung“ der Missionswissenschaft — das ist die Bedeutung des neuen Buchtitels und war das besondere Anliegen des Verfassers während seiner langen Lehrtätigkeit — stellt sich nun folgendermaßen dar: I. Der Entwicklungsgang der Missionswissenschaft (Niederschlag des Missionsgedankens im Mittelalter und seine Entwicklung in der neueren Zeit; Geschichte der Missionswissenschaft). II. Die Problematik der Missionswissenschaft (Begriff, Umfang, Wert). III. Grundlegende Missionslehre (Prolegomena; biblische, patristische, dogmatische und geistliche Missionslehre). IV. Normative Missionslehre (Missionsrecht; M-Methodik; M-Sittenlehre). V. Missionsgeschichte (Formelle Gesichtspunkte; materielle Hilfsmittel). VI. Missiographie (Allgemeines; Unterabteilungen).

Dem Zweck und der Art des Buches entsprechend werden die einzelnen Gegenstände und Fragen nur vorgestellt oder eingeführt; eine erschöpfende Behandlung bleibt den jeweiligen Lehrbüchern und der Fachliteratur vorbehalten. Aber auch

für diese neue und fachkundige Bestandsaufnahme gebühren dem Verfasser Dank und Anerkennung.

Rom (Dezember 1963)

P. A. Reuter OMI

Nove Quaderni 'Le Missioni Cattoliche': 1. Missione nuova in un mondo nuovo. — 2. Popoli ricchi e popoli affamati. — 3. L'Occidente cristiano ed i Paesi in via di sviluppo. — 4. Gioventù e comunismo nella Cina rossa. — 5. La Chiesa e le culture non cristiane. — 6. L'Induismo nell'India d'oggi. — 7. Il popolo cinese di fronte al comunismo. — 8. Concilio Ecumenico e Missioni. — 9. Etnologia e Missioni. Pont Istituto Missioni Estere/Milano 1962, 500 S. L. it. 1500.

Die neun Bändchen bieten eine gedrängte Darstellung aller aktuellen Fragen heutiger Missionsarbeit, katholischer Aktionen und sozialer Tätigkeit, der Entwicklungshilfe und des geistig-politischen Raumes, in dem sich diese Arbeit vollzieht. Die Dokumentation ist gut, eine reiche Literatur verschiedenster Sprachgebiete wurde verarbeitet und zitiert. Das Hauptgewicht wird nicht auf die Darstellung vergangener Epochen gelegt, sondern auf die heute drängenden Probleme. Die wichtigsten Probleme und Leitsätze werden auch im Druckbild hervorgehoben. Die päpstlichen Rundschreiben sind ausführlich zitiert und eingearbeitet. So haben wir eine handliche und doch gediegene Information über die geistige Situation von heute in weltweiter Sicht. Zum Selbststudium und für Gruppenabende können wir diese Bändchen wärmstens empfehlen.

München (16. 1. 1963)

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Pacheco, Diego, SJ: *Martires en Nagasaki*. Editorial El Siglo de las Misiones/Bilbao 1961, 177 S.

Es war zu erwarten, daß die Jahrhundertfeier der Heiligsprechung der 26 Märtyrer von Nagasaki, die 1597 den Kreuzestod erlitten und 1862 kanonisiert wurden, uns einige neue Studien über die alte Japanmission schenken würde. Vorliegende spanische Studie ist eine von ihnen. Sie behandelt hauptsächlich die Geschichte der 26 Märtyrer, beschränkt sich jedoch nicht darauf, sondern geht auch auf spätere Martyrien in Nagasaki ein. Während die ersten vier Kapitel über die ersten 26 Märtyrer handeln, sprechen zwei weitere über Nagasaki als Stadt der Bekenner und Märtyrer und die Bewährung des damaligen japanischen Klerus der Stadt.

Das Werk, das inzwischen auch auf japanisch erschienen ist, macht den Eindruck einer Gelegenheitsarbeit, aber bei gründlicher Durchsicht entdeckt man, daß Verfasser vor allem den ersten Teil mit viel Umsicht, klugem Urteil und wirklicher Kenntnis der reichlich zur Verfügung stehenden Quellen verfaßt hat. Die beiden letzten Kapitel stehen allerdings auf viel schmalerer Basis; sie verwenden fast ausschließlich Jesuitenquellen und behandeln nur Fragen aus dem engeren Kreis der Jesuitenmission. Besonderer Beachtung wert erscheinen die beiden Kapitel über den Leidensweg der 26 Märtyrer nach Nagasaki und über den eigentlichen Ort des Martyriums, worüber der Verfasser schon 1960 in den *Missionalia Hispanica* Vorarbeiten veröffentlicht hat. Zu bedauern ist, daß Verfasser in den letzten Kapiteln einen Teil der selbst in spanischer Sprache vorhandenen Quellen gar nicht benutzt und für die ganze Arbeit auf die einschlägige Literatur in deutscher Sprache (von J. LAURES, J. F. SCHÜTTE, H. CIESLIK u. a.), die anerkanntermaßen von Bedeutung ist, verzichtet hat. Hier hätte

er auf manche wertvolle Vorarbeit zurückgreifen können. Auf der anderen Seite sind die geographische Karte, auf der der Leidensweg der 26 Märtyrer vermerkt ist, und die zwei chronologischen Tafeln zur Missions- und Märtyrergeschichte Japans und vor allem Nagasakis recht brauchbar.

Würzburg (17. 7. 1962)

Bernward Willeke OFM

Reuter, Amand, OMI: *Native Marriages in South Africa — according to Law and Custom* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 27). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung/Münster Westfalen 1963. 376 S. Kart. DM 52,—, geb. DM 55,—.

Die Ehen der Eingeborenen nach Stammessitte sind ein verworrener Fragenkomplex. Die unterschiedlichen Heiratsitten der vielen Stämme, die z. T. vermischt untereinander leben, ursprüngliche Bräuche im Zustand des Zerfalles, kodifiziertes Eingeborenenrecht einzelner Gebiete, das Bräuche abwandelt und neue Elemente hinzufügt, Unsicherheit in der Beurteilung der wesentlichen Elemente der Heiratsitten verschiedener Stämme, schließlich das Landesgesetz, das die eingeborenen Ehen (auch Vielweiberei) z. T. schützt und sie doch nicht als vollwertig anerkennt, drängten vom katholischen Eherecht her nach einer Klärung.

Die Kernfragen, die behandelt und gelöst werden, verdichten sich auf drei: 1. Werden eheliche Verbindungen der Eingeborenen nach Stammessitte (die Vielweiberei zuläßt) vom Landesgesetz als gültig anerkannt? 2. Welches sind die wesentlichen Erfordernisse zur Gültigkeit einer Ehe nach ursprünglichem und verbessertem Gewohnheitsrecht? 3. Wie beurteilt die Kirche im Lichte des Naturrechts die umstrittenen Eingeborenen-Ehen?

Verf. hat das umfangreiche Material mit erstaunlicher Gründlichkeit verarbeitet und den Missionaren ein fundamentales Werk geliefert. Im ersten Teil behandelt er den gesetzlichen Hintergrund mit Begriffserklärungen (*Native, custom, etc.*). Die langen begrifflichen Erklärungen hätten etwas kürzer gefaßt werden können. Sehr gut sind die kurzen und klaren Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kapitel. — Im zweiten Teil werden im ersten Abschnitt die Heiratsbräuche der verschiedenen Stämme dargelegt. Verf. führt alle diesbezüglichen Bräuche an, von den entfernteren Vorbereitungen zur Ehe bis zu ihrer Auflösung oder ihrem Weiterbestand über den Tod des einen Gatten hinaus (Leviratsehen, etc.). Neben einer Fülle von Literatur werden auch Zeugnisse von Missionaren verarbeitet. — Im zweiten Abschnitt werden die Heiratsbräuche nach ihren wesentlichen Elementen gesichtet. Die Frage des Brautpreises wird nach Begriff und rechtlichen Auswirkungen klar herausgearbeitet. Diese klare Darlegung wird dem Missionar besonders willkommen sein, da dem Brautpreis (*Lobolo*) auch bei christlichen Ehen eine große Bedeutung zukommt. Verf. zieht den Schluß: „*Lobolo* (Brautpreis) ist für gewöhnlich wesentliche Bedingung und eigentliches Zeichen und Beweis für eine wirkliche Ehe nach Stammessitte...“ Im Zusammenhang mit der *Lobolo*-Frage wird in vorzüglicher Weise die Eheauffassung der Eingeborenen dargelegt. Die Ehe wird nicht bloß als eine Verbindung zwischen Mann und Frau betrachtet, sondern ist eine Familien- und Sippenangelegenheit. Somit ist der Ehevertrag der Partner in die Verhandlungen der zwei Familiengruppen eingebettet und nach außenhin dem Übereinkommen der zwei Sippen untergeordnet. Im dritten Teil wird gezeigt, daß eheliche Verbindungen nach Stammessitte naturrechtlich legitime Ehen sein können, obwohl diese Heiratsbräuche Vielweiberei erlauben und obwohl anderseits das Landes-

gesetz solche Verbindungen nicht als legitime Ehen anerkennt. Jeder einzelne Fall muß im Lichte des von der Kirche gehüteten Naturrechtes beurteilt werden.

Dieses Werk wird sicher für lange das Handbuch der Missionare Südafrikas in einheimischen Ehefragen bleiben. Es kann auch zugleich die Grundlage für weitere wissenschaftliche Arbeiten bilden. Anhand der vorgelegten Grundlinien wird es nun viel leichter sein, z. B. für einen einzelnen Stamm alle wesentlichen Elemente einer gültigen Eingeborenen-Ehe zu bestimmen oder andererseits Ursachen aufzuzeigen, die solche Ehen ungültig machen können. Schließlich ist das Werk eine Fundgrube für Pastoralkonferenzen.

Umtata, S.A.

Heinrich Karlen GMM

Schurhammer, Georg, SJ: *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, 2. Bd. *Asien* (1541—1552), 1. Halbbd. *Indien und Indonesien 1541—1547*. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1963. Gr.-Oktav, XXXII u. 852 S., mit Karten im Text. Brosch. DM 80,—, Ln. DM 86,—.

Wer das einem Lexikonband gleichende Buch in die Hand nimmt und weiß, daß sein Verfasser im vorigen Jahr sein 80. Lebensjahr vollendete (s. ZMR 47, 1963, 137 f.), wird allein deswegen schon in ehrfürchtiges Staunen versetzt: Hier wird die reife Ernte eines arbeitsamen Forscherlebens dargebracht. Und doch ist die Ernte noch nicht ganz eingebracht. Ein zweiter Halbband soll die letzte Etappe des Franz-Xaver-Lebens behandeln, seine Missionsfahrt nach Japan und den Versuch, in China Eingang zu finden (1547—1552). Möge es dem greisen Gelehrten vergönnt sein, sein Werk vollendet aus der Hand zu geben!

Wenn ein Fachmann wie P. DE LETURIA von Bd. I gesagt hat, er stelle die definitive Gründungsgeschichte der Gesellschaft Jesu dar, so kann von Bd. II/1 ein Gleiches bezüglich der Jesuitenmissionen in Afrika und Asien behauptet werden, die ihren Ursprung auf den hl. Franz Xaver zurückführen. Daß solch eine gültige Geschichte geschrieben werden konnte, nimmt nicht wunder. Vf. hat zu ihr schon vor Jahrzehnten das Fundament gelegt, als er *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer ... zur Zeit des hl. Franz Xaver* (1538—1552) in einem 6546 Regesten umfassenden Band herausgab (Leipzig 1932). Sie sind in der *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu* 1962 als vol. XX auf den neuesten Stand gebracht worden und bilden den ersten Band der auf vier Bände berechneten „Gesammelten Studien“ des Verfassers (vgl. R. BOXER in AHSJ 32 [1963] 196 s). Die Ceylon betreffenden Dokumente wurden sogar schon 1928 in zwei Bänden vorgelegt (vgl. G. SCHURHAMMER/E. A. VORETZSCH, *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Báhu und Franz Xavers, 1539—1552*).

Mit Absicht hat Vf., wie auch im 1. Bd., im Text nur das Resultat seiner Quellenforschungen dargelegt; wie er zu seinem Ergebnis gekommen ist, veraten die zahlreichen, sehr ausführlichen Anmerkungen, die oft mehr Raum einnehmen als der Text. Die Berichterstattung folgt Schritt für Schritt dem Lebensweg des Heiligen. Doch wird durch Rückblicke auf die vorhergehende Entwicklung der historische Hintergrund aufgehellert, und zwar in so gründlicher Weise, daß man ohne Übertreibung sagen kann, das Werk SCHURHAMMERS ersetze eine historische Bibliothek. Erinnert sei nur an Abschnitte wie ‚Portugiesen und Araber‘ (50—59) oder an das Kapitel ‚Portugiesisch-Indien‘ mit der Darstellung des *Padroado* (133—145), ferner an den Bericht über die Bekehrung der Paravas (252—263) und die Ankunft der Portugiesen auf Amboina (661—667). Mit Hilfe des (vielleicht noch nicht hinreichend ausführlichen) *Index* (814—852) ist es mög-

lich, auch Spezialfragen nachzugehen und sich etwa über die Thomaslegende oder die Geschichte des Paulskollegs in Goa oder die Beziehungen des Abendlandes zu Abessinien u. a. zu informieren. Schier unerschöpfliches Material findet sich über die verschiedenen Länder und ihre Bewohner, über einzelne Persönlichkeiten, über religiöse und kulturelle Besonderheiten.

Aber all das tritt, und zwar mit Recht, hinter dem zurück, was Vf. vom Leben des hl. Franz Xaver in aller Ausführlichkeit berichtet. Er rekonstruiert Jahr für Jahr, Monat für Monat, wo es möglich ist, sogar Tag für Tag des Heiligen. Die verschiedenen Etappen seiner Reisen, seine Briefe, seine apostolischen Pläne und Taten, die Hindernisse und Erfolge seiner Missionstätigkeit, die Wunder, die Legenden, die sich um seine Person und sein Werk rankten — all das ersteht in einer fast greifbaren Dichte vor dem Leser. Die einfache Sprache des Vfs., sein nüchterner, kritischer Sinn, seine Liebe auch für das kleinste Detail sind Eigenschaften, die dem Hagiographen besonders gut anstehen. Auch ihretwegen wird man HUGO RAHNER zustimmen, der ohne Übertreibung feststellen zu können glaubt, keinem Heiligen der Neuzeit sei je eine solche Biographie gewidmet worden.

Glazik

Sebes, Joseph, SJ: *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689).* The Diary of Thomas Pereira S. J. (Bibliotheca Instituti Historici S. J., XVIII). Institutum Historicum S. J./Rome (Via dei Penitenzieri, 20) 1961 [ausgedruckt 1962]. XXXV u. 341 pp. L. it. 3150.—, US Doll. 5,—

Vf., offensichtlich ein ehemaliger China-Missionar (der incognito China mit der Transsibirienbahn erreichte [134]), hat vorliegende Arbeit als Dissertation zur Erlangung des *Dr. phil.* 1958 am Harvard-Yenching Institute eingereicht. Sie bietet die Erstveröffentlichung des bisher unbekannt gewesenen Tagebuchs, das der portugiesische Jesuit Thomas Pereira (1645—1708) während der Verhandlung von Nerčinsk geführt hat.

Die Veröffentlichung kann gerade im gegenwärtigen Augenblick besonderes Interesse beanspruchen, da der Konflikt zwischen Moskau und Peking nicht mehr auf ideologische Gegensätze allein zurückzuführen zu sein scheint, sondern in die harte Sphäre der Machtpolitik rückt. Im Hintergrund stehen Gebietsforderungen Pekings an Moskau, die die mit dem zaristischen Rußland abgeschlossenen Verträge nicht mehr als verbindlich betrachten. Der erste Vertrag dieser Art war der Vertrag von Nerčinsk 1689, der zugleich der erste Vertrag überhaupt ist, den China mit einer auswärtigen Macht abgeschlossen hat.

Vf. versucht, die Geschichte dieses Vertrages zu erhellen, indem er ihn in die zeitgenössische Situation einbaut. Er geht dabei sehr gründlich zu Werk und holt zuweilen recht weit aus. Der Umfang seiner Untersuchungen erhellt aus der Bibliographie, die außer Publikationen in westlichen Sprachen (XIII—XXVIII) auch Darstellungen in Chinesisch und Japanisch (XXIX—XXXIV) umfaßt. Damit erfüllt er einen Wunsch, der für missionsgeschichtliche Darstellungen immer wieder geäußert worden ist, bislang aber nicht zur Genüge erfüllt wurde. Deshalb ist es zu bedauern, daß Vf. — trotz der angeführten guten Gründe — so sparsame Belege für interessante (und interessierende) Einzelheiten bringt; nur wenige der von ihm angeführten Werke (geschweige denn die unveröffentlichten Archivalien [XXXIVs]) sind ja dem Leser greifbar.

In einem einleitenden Teil (1—168) behandelt Vf. die „strange three-sided association“ Rußland, China, Jesuiten, die zum Zustandekommen des Nerčinsker Vertrages beigetragen haben. Vf. zeigt dabei ganz überraschende Zusammen-

hänge auf, nicht zuletzt gerade dort, wo er M. N. PAVLOVSKY, *Chinese-Russian Relations* (New York 1949) mit guten Gründen widerspricht, oder wo er den Einfluß des *Ius gentium* auf die Verhandlungen nachzuweisen sucht (111—119). Was die Rolle der Jesuiten Gerbillon und Pereira angeht, macht Vf. glaubhaft, daß sie nicht einfach als Dolmetscher oder Informanten gedient haben, sondern in wahrem Sinne politische Akteure gewesen sind, und zwar, indem sie gewissermaßen als private Kontrolle K'ang-hsi's ins Spiel traten, damit die kaiserlichen Absichten auch wirklich erreicht würden (109).

Ab Kap. VII (135) beginnt Vf. mit der eigentlichen Einleitung zu dem Tagebuch PEREIRAS und handelt von der Person des Autors und dem Ms seines Tagebuchs. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über seinen Inhalt beschäftigt sich Vf. in Kap. VIII mit dem im Diarium Pereiras enthaltenen Text des Vertrages von Nerčinsk und vergleicht ihn (154) mit den übrigen überlieferten Texten und mit dem offiziellen lateinischen Text des russischen *Sbornik* besonders (157—160). Kap. IX ist der Edition des portugiesischen Textes und seiner englischen Übersetzung gewidmet, die beide von 174—303 folgen.

Bei der Zusammenstellung der in *Appendix I* (304—312) gebotenen Liste der ural-altaischen Völker im 17. Jh. hätten die einschlägigen Arbeiten von BERTHOLD SPULER wahrscheinlich einige Dienste leisten können. *Appendix II* bietet eine Zusammenstellung weniger gebräuchlicher Termini und Orts- und Personennamen in chinesischen Zeichen (313—319). Zwei Faltafeln bieten zeitgenössische Kartenskizzen aus *Jap. Sin.* des Generalarchivs der SJ in Kopien. Den Band beschließt ein ausführliches Register (321—341). — Dem Vf. ist zu seiner reifen Leistung aufrichtig Glück zu wünschen.

Daß nicht jeder in allen Punkten die Meinung des Vf. teilt, tut seinem Buch keinen Abbruch. Rez. glaubt z. B., daß die russisch-orthodoxe Mission bei der Eroberung Sibiriens eine größere Rolle spielt, als Vf. ihr einzuräumen gewillt scheint (29s). Daß Rußland damals schon den Mongolen als Buddhisten bzw. Muslimen *de facto* Religionsfreiheit zugestanden habe (was *de iure* erst im 19. Jh. geschah), entspricht nicht den Tatsachen, wenn auch zugegeben werden muß, daß die seit der Synode 1681/82 gerade in das russisch-chinesische Grenzgebiet Daurien entsandten Missionarsgruppen wenige Erfolge zu verzeichnen hatten (vgl. meine *Russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter d. Gr.* [Münster 1954] und die dort angeführten Quellen und literarischen Darstellungen). — Ebenso ist nicht glaubhaft, daß China im Vertrag von Aigun 1858 leichtherzig das Amur- und Ussuri-Gebiet an Rußland abgetreten habe, einfach deshalb, weil der Einfluß der Jesuiten und ihrer geographischen Kenntnisse gefehlt habe (78). Der tatsächliche Grund ist der, den die Chinesen heute anführen: Rußland hat sein damaliges militärisches und wirtschaftliches Übergewicht ebenso auf Kosten Chinas geltend gemacht, wie es die westlichen Kolonialmächte durch die „ungleichen Verträge“ getan haben. — In der Frage einer Landroute nach China quer durch Sibirien (94—102) wäre Vf. in vielem durch die nicht genannte russische Sammlung von Jesuitenbriefen bestätigt worden: *Pisma i donesenija iezuitov o Rossii konca XVII i načala XVIII veka* (S. Petersburg 1904). — Auf S. 87 muß die Zeit der spanisch-portugiesischen Personalunion bis auf 1640 (nicht 1620) geführt werden; die französischen Apostolischen Vikare sind schon 1659, nicht erst 1661—63, ernannt worden (94).

Münster/Westf. (8. 8. 1963)

Glazik

Steyler Missionschronik 1963. Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen (Rhld.), 189 S., davon zahlreiche Bildtafeln.

Den Freunden des Steyler Missionswerkes schenkt das Jahrbuch einen tieferen Einblick in das Wirken der SVD-Missionare. Aber nicht nur den Freunden, sondern auch allen anderen Interessierten; denn das Buch geht über das Wirken der Kongregation hinaus, wie der Abschnitt „Weltkirche, das Rekordkonzil von Trient“ von P. JOHANN KRAUS (S. 161) zeigt. Die sehr guten Photos beleuchten den Psalm 86, 9—10 auf der ersten Seite des Buches: „Alle Völker, so Du geschaffen, werden kommen und anbeten vor Dir, O Herr, und werden preisen Deinen Namen, denn groß bist Du und wundermächtig.“ Das Leben der Kirche, ihre Verkündigung in Wort und Sakrament wird offenbar. Der Bildteil zeigt Leben und Missionsgebiete auf den Philippinen, dem Reich der 7 000 Inseln. Zitate und Aussprüche von Goethe, Claudel, Rahner, Claudius, Horn und Shân-kara wurden geschickt eingebaut.

Das aufschlußreiche Zahlenmaterial wird immer wieder aufgelockert durch flott geschriebene Berichte der Missionare über ihr Wirken auf den Philiippinen, in Indonesien, Afrika, Japan und Formosa, Indien und Lateinamerika. So gesehen, stehen auch die Bilder nicht isoliert da. Ich möchte hier nur auf das sprechende Photo „unterwegs“ (bei den Bildern ist leider keine Seitenzahl angegeben) und den Bericht: „Ein Monat Inselmission“ von P. ERICH STOTOK (S. 33) hinweisen.

Auch das Wirken der Steyler Missionsschwestern wird erwähnt. Unter anderem bringt das Jahrbuch ein Verzeichnis der ausreisenden Schwestern von 1945—1955.

Die *Steyler Missionschronik 1963* ist ein großzügig ausgestattetes, wohlgelungenes Gemeinschaftswerk, eine Freude für jung und alt.

Neuenbeken (28. 2. 63)

Schw. Eva-Maria Kremer CPS

Westman, Knut B. - Sicard, Harald von: *Geschichte der christlichen Mission* (schwedischer Originaltitel: *Den Kristna Missionens Historia* [Stockholm 1960]). Christian Kaiser Verlag/München 1962, 336. S. Glb. DM 19,80.

Wer die Lektüre dieser Missionsgeschichte damit beginnt, die von G. Vicedom dem Buch „Zum Geleit“ vorangesetzten Worte zu lesen, setzt sie mit hohen Erwartungen fort. „Die Herausgabe des vorliegenden Buches“ wird als „notwendig“ bezeichnet, da „für das deutsche Sprachgebiet seit Jahrzehnten keine brauchbare evangelische Missionsgeschichte mehr“ vorhanden sei. Es liege aber das Bedürfnis nach einem „Handbuch“ vor, mit dessen Hilfe man sich „schnell und zuverlässig informieren“ könne (5). Unwillkürlich denkt man dabei an die in einem handlichen Band zusammengefaßte Übersetzung der *Geschichte der Ausbreitung des Christentums* von K. S. LATOURETTE, die 1956 in der Reihe „Theologie der Oekumene“, Bd. 4, bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 482 Seiten stark, erschienen ist. Deshalb drängt sich ein Vergleich damit förmlich auf.

Die neuvorliegende Missionsgeschichte der beiden schwedischen Missionshistoriker ist gewiß verdienstvoll, zumal sie, „soweit möglich, die Entwicklung der Arbeit bis Neu Delhi berücksichtigt“. Auch ist dem Buch, obwohl es auf einen wissenschaftlichen Apparat verzichtet, die fundierte Kenntnis der Quellen und der Literatur seiner Verfasser deutlich anzumerken. Ihre oekumenische

Haltung berührt angenehm. Die römisch-katholische und die orthodoxe Missionsgeschichte werden mitberücksichtigt (die katholische zu Beginn der Neuzeit allerdings überraschend kurz und auch wohl nicht in rechter Erfassung des Missionsgeistes dieser Zeit [58 ff]). Die Missionsgeschichte der nordischen Länder ist trotz der Kürzung (7) noch übermäßig detailliert dargestellt. Dadurch verlagern sich schon bei der Darstellung der 2. großen Missionsperiode (38—57) die Gewichte. Das geschieht erst recht bei der Behandlung der 3. und 4. Periode, und zwar so sehr, daß hier fast ausschließlich die evangelische Missionsarbeit, d. h. nicht umfassend genug die christliche, dargestellt wird. Allein schon unter dieser Hinsicht würde Rez. der deutschen Fassung LATOURETTE's den Vorrang geben und einigen Zweifel an der ‚Notwendigkeit‘ dieser Übersetzung hegen, obwohl er das Erscheinen einer jeden Missionsgeschichte begrüßt, zumal wenn sie, wie die vorliegende, das Wissen um das große Werk der Glaubensverkündigung zu mehren und ihre Leser zu der Überzeugung zu führen vermag, daß die „Ausbreitung des Evangeliums gar nicht Mission sein kann, wenn ihr Ziel nicht die Kirche ist“ (Vicedom, 6).
Münster (Westf.)

Glazik

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Herrmann, Ferdinand: *Symbolik in den Religionen der Naturvölker.* Anton Hiersemann/Stuttgart 1963, 268 S. (= Symbolik der Religionen, hrsg. von F. Herrmann, Bd. 9). Brosch. DM 55,—.

Gewichtig ist das Buch vom Gegenstand her, weil es am Ursprung einsetzt, wo der Mensch zu erwachen beginnt und schon gleich weit in das Geistige hinein vorstößt; weil es die ganze Breite des Erlebens erfaßt, in das der Mensch sich einbezogen fühlt; weil es verspüren läßt, wie schwer das Erlebnis auf dem Menschen lastet, und weil es einen Zustand behandelt, innerhalb dessen die Fragen nicht abgelenkt oder unterdrückt werden können, sondern täglich und stündlich einen befallen. Gewichtig ist das Buch auch vom Verfasser her, der durch viele Arbeiten das Gebiet aufgearbeitet und aufgeschlossen hat, zu dem er jetzt diese zusammenfassende Arbeit vorlegt.

„Was man als ‚primitives Denken‘ bezeichnet hat, ist nach ethnologischer Ansicht ‚das Normaldenken schlechthin‘, während das rationale oder kontrollierte Denken als ‚eine verhältnismäßig isolierte Ausnahme‘ angesehen werden muß“ (9). Damit gibt H. den Grund an, weshalb es uns schwerfällt, den Frühzeiten unserer Geschichte und den Grundsichten unseres Daseins gerecht zu werden, und fordert er, bei deren Erforschung besonders sorgfältig zu sein. Mehr noch: „es ist mit der fortschreitenden Zivilisation bei uns eine Verkümmern der seelischen Funktionen eingetreten. Immer stärker sind bei der Auseinandersetzung mit der Umwelt rationale Absichten maßgebend geworden, indessen beim naturnahen Menschen noch die Gesamtpersönlichkeit die Entscheidung trifft und die Antriebe seines Handelns und Verhaltens auch von endothyment Bereichen gesteuert werden“ (11). Selbst das Systematisieren ist nicht erst ein spätes und uns auszeichnendes Merkmal, vielmehr „zeigt sich, daß auch bei Nv. die Neigung zum Systematisieren besteht“ (48).

Will man den Naturvölkern gerecht werden, darf man die Symbolik nicht in dem engen Rahmen und blassen Sinn verstehen, wie wir es weitgehend gewöhnt

sind, sondern muß man sich mit deren Glaubenswelt befassen (16—123), mit deren Mythos (124—160), mit deren Kult (161—234), um herauszuarbeiten, wie umfassend das Symbol erlebt wird. Die Kultsymbolik war das eigentliche Anliegen (13), so daß „viele Gebiete, so besonders die Magie und Zauberei, die Sozial- und Rechtssymbolik, unbehandelt bleiben mußten“ (13. 14). Bemerkenswert ist die scharfe Trennung zwischen Religion und Magie: „So sind, wenn auch oft Übergänge eine klare Trennung unmöglich machen, Magie und Religion in ihren Grundtendenzen scharf voneinander unterschieden. Insbesondere ist die religiöse Grundhaltung eine gänzlich andere als die magische. Dabei erscheint es weitaus eher möglich, daß aus einer depravierten Religion Magie erwächst, wofür sich im übrigen auch historische Belege erbringen lassen, als aus einer magischen Grundhaltung echte Religion“ (34. 5). Wichtig ist auch, daß „bei der Darstellung der Kultsymbolik besonders die Beziehungen zu den einzelnen Kulturstufen verfolgt werden, deren Wesen vor allem von der Wirtschaftsform und den sozialen Verhältnissen bestimmt wird“ (14). Dementsprechend ändern sich die Symbole. „Gegenüber der dumpfen Schwüle der bäuerlichen Erdkulte wird die Religion kühler und nüchterner. In den Symbolen äußert sich die stärkere Rationalität der Religion und die zunehmende Abstraktionsfähigkeit. In der Religion führt die weiterentwickelte Abstraktion des Viehzüchters schließlich zu jenem vom Stofflichen gelösten, von männlicher Geistigkeit getragenen Monotheismus des Alten Testaments“ (224). Kurz konnten Symbol und Ornament (235—245) und die Zahlensymbolik (246—248) abgehandelt werden.

Das Buch ist an erleuchtenden Einzelheiten so reich, daß man sich erlauben darf, einige Ergänzungen vorzuschlagen, etwa die Taube als Bild der Seele im Mittelalter (21), die messerscharfe Brücke beim Letzten Gericht im Islam (25. 26), der Adler als Bild für den Evangelisten Johannes (96), Shakti-Auffassung und Tantrismus in Indien und Tibet (127. 128), die Geburt des Buddha aus der Hüfte (131), die Begräbnisse auf Bali (199), die Fußspuren von Buddha, Jesus und Mohammed (240. 241).

Daß die reichen und zuverlässigen Anmerkungen jeweils den Kapiteln angefügt sind, ist unhandlich und daß ein Namenverzeichnis fehlt, versteckt zu sehr die geleistete Arbeit, obwohl und weil es umfangreich sein würde.

Wenn man das Buch monatelang hat aus der Hand legen müssen, bemerkt man um so eindringlicher, wie besonnen und sicher es ist, und außerdem, wie sauber gedruckt. Sein besonderer Wert beruht darauf, den heutigen Menschen zu warnen, sich für das Letzte und Beste des Menschenmöglichen zu halten.

Münster (25. 10. 1963)

Antweiler

Hinduismus und Christentum. Eine Einführung, hrg. von Josef Neuner. Verlag Herder/Wien-Freiburg-Basel 1962. XVI u. 250 S. Geb. DM 21,—.

Der bekannte, seit vielen Jahren in Poona lehrende Professor Josef Neuner S.J. ist wohl der berufenste Fachmann für die schier unlösbare Aufgabe, in einem handlichen Buch eine fundierte und zugleich allgemein verständliche Einführung in den Hinduismus aus christlicher Sicht zu geben. Wirklich ist ihm und seinen sieben Mitarbeitern ein Werk gelungen, das man „klassisch“ nennen möchte, wenn dadurch nicht seine Gegenwartsnähe unterbewertet würde. Das ganze Buch steht unter den drei großen Aspekten der sachlichen Würdigung, des menschlichen Verständnisses und des missionarischen Anliegens. Nachstehend die Namen der Autoren unter Angabe der von ihnen behandelten Gebiete:

R. ANTOINE: Geschichtliche Übersicht, religiöse Literatur, Ethik. C. BULCKE: Rāmāyaṇa. P. FALLON: Gott und Götter, Bilderverehrung, Bhakti, Rāmākrishna, Vivekānanda, Radhakrishnan. I. HIRUDAYAM: Sivaismus. A. HUART: Feste, Wallfahrten, heilige Männer. J. NEUNER: Herausgeber und Yoga, Mahābhārata, Bhagavatgītā, geistige Lage im heutigen Indien. R. V. de SMET: die großen Hindu-Theologen, Sivaismus. G. SOARES: Gandhi.

Die Übersetzung aus dem Englischen ist gut gelungen. Für den Sinn wichtige Korrekturen: Verse (statt: Berge; S. 18, Z. 25), abhängig (st. unabhängig; 64, 22), Brahma (st. Rāma; 179, 15), makrokosmisch (st. mikrokosmisch 185, 22). Über einige kleine Unebenheiten wird der Leser hinwegsehen (z. B. 66, 10; 73, 18; 73, 20; 165, 3; 172, 25; 175, 12; 179, 28; 236, 13). Sehr bedauerlich ist das Fehlen von Registern und weiterführenden Literaturangaben. So weit sollte man die „Enthaltsamkeit“ nicht treiben, auch wenn das Buch in erster Linie einen praktischen Zweck verfolgt und kein Werk der Fach-Indologie sein will. Auch bei Zitaten im Text sind verifizierende Quellenangaben leider die Ausnahme. Daß die nicht zum Hinduismus gehörenden Religionen des Buddhismus und Jinismus ziemlich rigoros ausgeklammert sind, ist zwar vom Thema aus korrekt, bedeutet aber eine gewisse Einschränkung der Sicht. Zum Beispiel hätte dort (S. 36), wo es heißt: „Die christliche Idee der ‚Person‘ fehlt im Hinduismus“, ein Hinweis auf die noch rigorosere buddhistische Anattā-Lehre leicht Platz gehabt.

Begrüßenswert sind die Anregungen zur Anpassung an indische Gepflogenheiten im liturgischen Bereich (91). Das Problem des Bilderdienstes ist sehr klar erkannt und dargelegt (108 ff.). Die Gefahr der Säkularisierung und des Indifferentismus ist deutlich gesehen (236 ff.). Es ist unmöglich, alle in dem Buch enthaltenen geistigen und geistlichen Schätze hier zu würdigen. So stehe am Schluß nur ein Zitat (S. 167), das wörtlich aus der Feder unseres unvergeßlichen P. Thomas O h m stammen könnte: „Ein Großteil der Bhakti ist auf einen falsch verstandenen Gott gerichtet, auf ein bezogenes und nicht absolutes Wesen. Aber das demütige und liebevolle Gebet des Bhakta erreicht in vielen Fällen, so glaube ich [P. Fallon], jenseits der Bilder und Vorstellungen den wahren Gott.“

Schliersee (17. 11. 1963)

Dr. Winfried Petri

Sireau A. - Zanartu, M. - Cereceda, R.: Lateinamerika. Land der Angst — Land der Hoffnung (Bibliothek Ekklesia, 23) Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1962, 173 S. DM 6,80.

Bei dem genannten Werk handelt es sich um die von Dr. Herbert P. M. Schaa d besorgte und durch den Weihbischof von Essen, Msgr. J. Angershausen, eingeführte Übersetzung der französischen Originalausgabe von 1959: *Terre d'Angoisse et d'Espérance: L'Amérique latine*.

Das Buch erscheint zur rechten Zeit; denn seit den Adventstagen des vergangenen Jahres ist der deutsche Katholik in Predigt und Presse auch über die unterentwickelten und in ihrem Katholizismus gefährdeten Länder Lateinamerikas unterrichtet worden. Oberflächlich, wie es mit wenigen Worten nicht anders geschehen konnte. Der Unterricht hat trotzdem tiefe Eindrücke hinterlassen und viele empfinden das Bedürfnis, sich eingehender zu informieren. Es gibt dazu viele Möglichkeiten, aber mit die beste Hilfe bieten, wie es uns scheint, zur Zeit SIREAU, ZANARTU und CERECEDA. Sehr sachverständige, weil mit den Verhältnissen aufs beste vertraute Männer, breiten sie in ihrem Buch ein gründliches

Wissen aus. Wie alles in großen Zusammenhängen gesehen wird, vermag sich niemand dem Urteil zu entziehen, daß sich auch die kirchlichen Verhältnisse von heute zwangsläufig entwickeln mußten. Wie aber die Kirche bedroht ist, könnte uns in helle Angst versetzen. Der außergewöhnliche Priestermangel muß die Invasion protestantischer Sektenvertreter hinnehmen. In dem säkularisierten Raum kann sich als Religionsersatz ein Spiritismus vielfacher Art ungehemmt ausbreiten. Große Gefahren bringen die Wirtschaftspolitik der USA und der UdSSR mit sich. Der Marxismus bietet sich 67 Millionen erwachsener Analphabeten als Erlösung aus tausend Nöten an. Und doch, noch ist nichts verloren, wenn die katholische Welt sich zu einmütiger Hilfeleistung zusammenschließt. Zwei umfangreiche Kapitel handeln von der Hoffnung, von zahlreichen guten Anläufen auf vielen Gebieten, die nur darauf warten, vorangetrieben zu werden. Das Buch enthält 20 Seiten sehr brauchbarer dokumentarischer Nachweise und einen bibliographischen Hinweis, in dem deutsche Fachliteratur nicht fehlt.

Knechtsteden (12. 3. 1963)

Josef Rath C.S.Sp.

Stieglecker, Hermann: *Die Glaubenslehren des Islam*. Verlag Ferdinand Schöningh/München-Paderborn-Wien. 3. Lieferung, 1961, S. 321—560, br. DM 20,—; 4. und letzte Lieferung, 1962, XXIV u. 561—834 S., br. DM 20,—.

Mit dem Erscheinen der 3. und 4. Lieferung liegt das große Werk von H. STIEGLECKER über die Glaubenslehren des Islam vollständig vor [vgl. ZMR 46 (1962) 156 f.]. Die 3. Lieferung führt die islamische Lehre von Jesus zu Ende, dem sich ein Abschnitt über die Stellung Marias im Islam anschließt [in den Literaturangaben vermißt man dazu das Buch des immerhin in qoranischer Tradition aufgewachsenen J.-M. ABD-EL-JALIL: *Marie et l'Islam* (Paris 1950); deutsch: *Maria im Islam* (Werl i. W. 1954)]. Der übrige Teil dieser und noch einige Seiten der 4. Lieferung (§ 602—1035 = S. 338—568) widmen sich dem zentralen Thema: „Muhammed, das Siegel der Propheten“ in aller wünschenswerten Ausführlichkeit. Diese geht so weit, daß sie bei den Beweisen für die Echtheit der Sendung des Propheten sogar einen Überblick über die Kulturleistungen des Islam (Philologie, Philosophie, Theologie, Mystik, Geschichte, Geographie und Naturwissenschaften), die von den Muslim als ein solcher Beweis angesehen werden, bringt. In der 4. Lieferung werden schließlich die geoffenbarten Wahrheiten [Glaube, Sünde, Seele-Geist (*nafs* und *rûh*), Heiligenverehrung (Stellung der *auliyâ*), Engel, Geisterwesen (*ginn*) und Teufel] und die Eschatologie des Islam behandelt.

Der Verf. ist seinem Prinzip, die Lehren des Islam so darzustellen, wie sie die Muslim sehen, mit staunens- und anerkennenswerter Konsequenz treu geblieben. Durchweg vermeidet er es, sich den Blick durch traditionelle abendländische Vorstellungen trüben zu lassen.

Nachdem nun das gesamte Werke vorliegt, wird deutlich, wie sehr es zu bedauern ist, daß der Verf. die historische Perspektive ausklammerte. Sicher wollte er eine systematische Darstellung der islamischen Glaubenslehren bieten, aber diese können ohne die historische Komponente nicht richtig verständlich gemacht werden. Die synchronische Betrachtungsweise müßte — zumindest an einzelnen Punkten — durch die diachronische ergänzt werden (gehen doch auch unsere Lehrbücher der Dogmatik — man denke nur an POHLE-GIERENS-GUMMERSBACH — von Fall zu Fall auch auf die historische Entwicklung ein). In diesem Zusammenhang vermißt man auch eine historische Einordnung der ein-

zelen islamischen Richtungen und Schulen. In methodischer Hinsicht erscheint mir weiter als bedenklich, daß einzelne Artikel neuerer islamischer Autoren in einem Umfang herangezogen sind, der kaum in einem Verhältnis zum Ganzen stehen dürfte.

Die unvollkommene Transskription arabischer Namen und Bezeichnungen mußte nun wohl — um der Konsequenz willen — bis zum Ende beibehalten werden. Immerhin bietet jetzt das ausführliche Register (812—832) eine genauere Transliteration; hier bringt der Verf. auch die Angaben über die von ihm benutzten islamischen Quellen und die herangezogene Literatur.

Das Werk STIEGLECKERS wird sicherlich zu einem besseren Verständnis des Islam im Abendland beitragen (dies ist wohl auch das erste Ziel des Verf.) und zudem als Nachschlagewerk zu den einzelnen Lehrstücken des Islam Orientalisten und Religionshistorikern gute Dienste leisten.

Saarbrücken (16. 9. 63)

Ernst Hammerschmidt

Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. (Symbolik der Religionen, Bd. 10.) Hrg. Hammerschmidt u. a. Hiersemann/Stuttgart 1962. XI u. 280 S.

Wenn man schon nicht sagen will, daß man in eine andere Welt kommt, wenn man von Band 9 zu Band 10 übergeht, so muß man doch mindestens sagen, daß es eine andere Schicht, ein anderer Erlebnis- und Deutungsbereich ist, in den man eingeführt wird, wenn man mit der Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums vertraut gemacht werden soll, so wie Band 10 es vorhat. Vom orthodoxen Christentum wird dargestellt die Kultsymbolik der byzantinischen Kirche (SCHULZ), die Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone (OUSPENSKY) und die Symbolik der ostkirchlichen Sekten (HAUPTMANN); vom orientalischen Christentum die Symbolik der syrischen Kirchen (KRÜGER), die Kultsymbolik der koptischen und äthiopischen Kirche (HAMMERSCHMIDT) und ein Abriss der armenischen Kultsymbolik (HAMMERSCHMIDT).

Empfindet man in Band 9 Welt und Symbole als nahe der Natur in allen ihren Bereichen, als handfest und greifbar für jeden, als gesättigt mit Leben und Erlebnis, als drohend mit Kraft und Willkür, als durchscheinend für das Geheimnisvolle, Überwältigende, Verzehrende, so ist demgegenüber die Welt und Symbolhaftigkeit in Band 10 abgelöst und durchgefiltert, ästhetisch im Sinne von blaß und kennerhaft, vergeistigt im Sinne von deutungsbedürftig und weitgehend willkürlich. Geradezu wohltuend ist es, zu erfahren, daß in der koptischen Kirche das Straußenei als Symbol für das Auge Gottes betrachtet wird.

Am gedrängtesten und symbolnächsten ist der Beitrag von HAUPTMANN, der als einziger darauf hinweist, daß auch im christlichen Raum, zwar ausdrücklich nur bezogen auf die ostkirchlichen Sekten, die grundverschiedenen religionsgeschichtlichen Typen erkennbar werden (92); der deutlich macht, daß es den altrussischen Ikonen und dem altrussischen Lebensstil darauf ankommt, die Gottebenbildlichkeit darzubieten (97); daß Weltherrschaft und Paradies erstrebt werden (110) und daß man in St. Georg den Sieg des Geistes über das Fleisch sieht (107), weil es darauf ankommt, Gott als Geist zu erkennen (113). Die anderen Beiträge, besonders der von KRÜGER, sind mehr ein Bericht über die jeweils abgehandelte Gemeinschaft, der, wenn auch als konfessionskundliche Ganzheitsmethode gerechtfertigt (124), doch nicht so nahe beim Thema liegt, wie es die Darstellung von HAUPTMANN als möglich erweist.

Die Register sind ausführlich und gründlich. — Ausstattung und Druck sind in beiden Bänden vorzüglich.

Münster (28. 8. 63)

Antweiler

Van Straelen, H. - Offner, C. B.: *Modern Japanese Religions*, with special emphasis upon their doctrines of healing. Rupert Enderle/Tokyo 1963, 296 S. Yen 1600,— (Auslieferung für Europa: Brill/Leiden, für USA: Twayne/New York).

Das Buch ist entstanden in gemeinschaftlicher Arbeit eines Katholiken und Protestanten, ohne daß jedoch die Beiträge nach den jeweiligen Autoren gekennzeichnet werden. Daraus erhellt, daß es sich nicht nur um eine Zusammenstellung verschiedener Beiträge handelt, die die einzelnen Autoren geliefert haben; vielmehr handelt es sich um eine Zusammenarbeit, die durch die einzelnen Kapitel hindurchgeht. In der Darstellung der neuen Religionen Japans mußten sich die Verfasser natürlich bescheiden und eine Auswahl treffen (beim Erziehungsministerium sind mehr als 300 Religionen registriert). Höhepunkte der Entstehung neuer Religionen in Japan sind der Beginn der Meiji-Ära (1868), der Beginn der Shōwa-Ära (1926), die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg (1945).

Nach einer Einleitung (I) geben die Verfasser einen generellen Überblick über die neuen Religionen (II), um dann zu den einzelnen Religionen überzugehen. Einen langen Raum nimmt die *Tenrikyō* ein (III): Religion der himmlischen Weisheit, die VAN STRAELEN schon in früheren Untersuchungen und Veröffentlichungen meisterhaft behandelt hatte. Es folgen die mit *Omoto* zusammenhängenden Religionen und PL Kyōdan (PL = Perfect Liberty); im einzelnen: *Omoto* (die Lehre von der großen Quelle), *Seichō no Ie* (Haus des Wachsens), *Sekai Kyūseikyō* (Religion der Weltrettung), PL Kyōdan (Bruderschaft der vollkommenen Freiheit). Dann schließen sich die mit Nichiren verwandten Religionen an (V): *Reiyūkai Kyōdan* (Vereinigung der Geisterfreunde), *Risshō kōseikai* (Kreis für Wahrheit und Freundschaft), *Sōka Gakkai* (soziale Wertschaffung).

Nach dieser Beschreibung suchen die Autoren den Stoff tiefer zu durchdringen, indem sie im einzelnen fragen nach der metaphysischen Basis (VI), nach dem Gottesbegriff (VII), nach dem Ursprung des Leidens und der Krankheiten (VIII), nach den Krankenheilungen (IX) und deren Methode (X) als auch nach der Strahlkraft der neuen Religionen in Japan (XI). Mit den Werten und Unwerten dieser Religionen setzt sich ein letztes Kapitel auseinander (XII). Beigegeben sind ein Verzeichnis der japanischen Ausdrücke, eine Bibliographie und ein Index.

Für die Darstellung der einzelnen Religionen verweisen wir den Leser auf das Buch selbst; den Verfassern sind wir dankbar für diese kurze, aber quellenmäßig belegte Beschreibung. Um die einzelnen Religionen würdigen zu können, ist es notwendig, sie mit der japanischen Geschichte und Mentalität zu konfrontieren; denn, so sehr sie auch als neue Religionen erscheinen, so wurzeln sie doch ganz im japanischen Heimatboden. Durchweg betrachten sich diese Religionen als göttliche Offenbarungen durch einen menschlichen Stifter, der allerdings oft mit göttlichen Titeln geehrt wird (29). Diese Stifter sind Meister der Psychologie, Massenbeeinflussung, Suggestion, und scheuen sich auch nicht, schamanistische und andere abergläubische Praktiken zu gebrauchen (besonders auch die sogenannte Logolatrie der chinesisch-japanischen Zeichen). Der Nachdruck liegt nicht auf einer eigentlichen Lehre, sondern auf den generellen Werten von Wahrheit, Ehrlichkeit und allgemeiner Liebe. Diese Lehre finden sie nicht nur in ihren

angestammten japanischen Überlieferungen, sondern sie greifen auch frei und ausgiebig nach Christus, Buddha, Mohammed, Konfuzius usw. Der Lehrgehalt ist meist denkbar einfach und geht den Gläubigen leicht ein, noch auch werden diese durch viele moralische Forderungen belastet. All diese Religionen tragen einen ausgesprochenen Diesseitscharakter; eschatologisch sind sie insofern, als sie diese gegenwärtige Welt zu einem messianischen Reich umgestalten wollen. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien fällt weg. Das Neue in diesen Religionen liegt nicht in den Lehren, sondern in ihrer Vitalität, ihrem Enthusiasmus, in der, wenn auch oberflächlichen, Hinwendung zu den modernen Naturwissenschaften, in der Achtung der Frau (viele Religionen führen ihren Ursprung auf Frauen zurück), vor allem aber in dem Anspruch der Krankenheilungen.

Der metaphysische Hintergrund dieser Religionen ist sehr verschwommen und liegt nicht so sehr im Rationalen als im Irrationalen; angesichts der fernöstlichen Überlieferungen ist das nicht weiter verwunderlich. Die alten Lehren von der Unwirklichkeit des gegenwärtigen Seins und die Karmalehre werden aufgenommen, wobei personale und impersonale Aspekte, physische und ethische Elemente bunt durcheinander geworfen werden. Der Gottesbegriff ist bald pantheistisch, bald mehr monotheistisch gefärbt; Polyheismus und Panpsychismus offenbaren sich sehr oft.

Der Hauptnachdruck liegt in diesen Religionen auf der Befreiung von physischen Übeln, insbesondere von Krankheiten. Körperliche Krankheiten sind nur Offenbarungen eines gestörten Seelenlebens, ob es sich nun um eigentliche Sünden oder nur um ein gestörtes Gleichgewicht der Seele handelt. Etliche Religionen gehen so weit, daß sie jegliche Medizin und medizinale Behandlung abweisen, während andere ihnen einen relativen Wert einräumen. Der Natur der Krankheit entsprechend ist der Heilungsprozeß. Seelische Unordnung schlägt sich als leibliche Störung nieder; daher besteht die Therapie in erster Linie in der seelischen Rektifizierung, die sehr an Psychiatrie und Psychoanalyse erinnert (Belehrung, Betrachtung, Gebet, Kult, Magnetismus, Suggestion, Beschwörung, Propagandaarbeit für die betreffende Religion, Wallfahrten). Auf keinen Fall reflektiert man hier auf eigentliche Wunderheilungen durch einen persönlichen Gott, sondern es handelt sich um „Glaubensheilungen“ (*faith-healing*). Man wird nicht leugnen können, daß vielen Menschen durch diese Religionen geholfen wird in ihren seelischen und körperlichen Nöten; eine andere Frage ist freilich, ob hier nicht Religion abgeleitet in Magie und Utilitarismus. Als Kurpfuscherei kann man diese Heilungen nicht immer betrachten; denn die Bedeutung der seelischen Disposition im Heilungsprozeß wird auch von der medizinischen Wissenschaft heute mehr und mehr erkannt.

Die Vorzüge und Nachteile dieser neuen Religionen werden von den Verfassern am Schluß zusammengestellt. Die Vorteile sind der durchaus japanische Charakter dieser Religionen (obwohl fremde Einflüsse nicht fehlen), die Bedeutung der Führer- und Gründerpersönlichkeiten, die Einfachheit der Lehre, die Beschäftigung mit den aktuellen Problemen dieses Lebens, die Einschätzung des Seelischen, die soziale Ausrichtung. Die Nachteile sind Oberflächlichkeit in der Lehre, viele abergläubische Elemente, die Diesseitseinstellung und der daraus folgende Utilitarismus, zweifelhafte Methoden der Glaubensverbreitung (ungeheure Geldauflagen und Radikalismus, der die oft gerühmte ostasiatische Toleranz durchaus vermissen läßt).

Ob diese Religionen weiter im bisherigen Maße wachsen oder erschlaffen werden, ist eine Frage, die wir nicht lösen können; jedenfalls werden sich diese

Religionen weiterhin ändern, wie sie es bisher getan haben. Für die christliche Glaubensverbreitung stellen sie augenblicklich ein großes Hindernis dar. Wie weit sich Gott auch dieser Religionen bedienen wird, um Japan für das Christentum aufzubrechen, wissen wir nicht; aber auch in dieser Hinsicht bewahren wir unser Vertrauen. Diese Religionen kennen kann für uns nicht nur bedeuten, daß wir sie abweisen, sondern auch, daß sie uns manche Hinweise geben können über japanische Mentalität und japanische Missionsmethoden.

Tokyo (August 1963)

Maurus Heinrichs OFM

Wir lieben Indien, hrg. von H. Meyer. Verlag für Missions- und Bibelkunde/Bad Salzuflen 1963, 304 S., 8 Fotoseiten, 1 Karte, Ln. DM 15,80.

In diesem Buch mit dem ansprechenden Titel: *Wir lieben Indien* versuchen protestantische Kenner des Landes, Pastoren und Soziologen, darunter auch einige Inder, dem Leser eine Einführung in das Leben des Subkontinentes zu geben. Die Spannweite der Themen reicht von einem Abriss der Geschichte Indiens über die Schilderung der einheimischen Religionen, des indischen Alltags, der christlichen Missionsarbeit, verschiedener Zeugnisse für bereits realisiertes Christentum bis zum Blick auf noch offene Fragen. Das Kapitel über die christliche Missionsarbeit unterstreicht die Bedeutung der „Church of South India“ (= Verbindung der drei protestantischen Hauptdenominationen in Indien). Ihr Zeugnis gemeinsamer Arbeit wird als ein wesentlicher Schritt zur angestrebten Einheit aller Christen in Indien angesehen.

Besonders gefällt der Nachdruck, mit dem die Verfasser des Buches sich für ein Ernstnehmen der Eigenart der indischen Kirche einsetzen. Demgemäß wird die „Übersetzung des Jesuszeugnisses in die indischen Denk- und Lebensstrukturen“ (274) als die vordringlichste Missionsaufgabe bezeichnet. Von den ausländischen „Helfern“ wird neben einer echten Liebe zum indischen Volk vor allem auch „liebevolle Loyalität“ (198) zu seinem freien Staat erwartet.

Gerade weil die Verfasser ihre Liebe zu Indien und ihr Eintreten für die Zusammenarbeit der Christen so sehr betonen, muß man um so unangenehmer den wenig objektiven Ton mancher Beiträge empfinden, sobald Fragen besprochen werden, die die katholische Missionsarbeit in Indien betreffen. Da finden sich Pauschalurteile wie das folgende über die katholische Missionsarbeit der vergangenen Jahrhunderte: „Typisch für die römisch-katholische Mission in Indien wie auch anderswo ist das Bündnis von Glauben und politischer Macht“ (153); weiter eine erschreckend einseitige Beurteilung der Missionsarbeit des hl. Franz Xaver und de Nobili's, dessen Missionsmethode kurzweg als „Schwindel“ (151) bezeichnet wird.

An den Verlag und an den Herausgeber sei deshalb die Frage gestellt, ob es nicht auch in ihrem Sinne sei, daß der Wille zu gegenseitigem Verständnis und zu einer objektiven Sicht der christlichen Konfessionen untereinander, der in Europa so erfreulich gewachsen ist, auch auf die Verkünder der christlichen Botschaft in den Missionsgebieten übergreift?

Da die einzelnen Beiträge in einem flüssigen und volkstümlichen Stil geschrieben sind, dürfte das Buch viele Leser finden. Diese werden noch besonders dankbar für die Zeittafel und mehrere Statistiken, u. a. über Wirtschaft und Gesundheitswesen, sein.

Münster, den 22. Februar 1964

Marlies Happe

Hirschberger, Joh.: *Kleine Philosophiegeschichte.* (Herder-Bücherei 103) Herder/Freiburg 1961. 213 S., DM 2,40.

Der bekannte Autor, dessen zweibändige Geschichte der Philosophie 1961 in 4. bzw. in 5. Auflage herauskam, gibt hier in gedrängter Form einen Durchblick durch das abendländische Denken. Den gewaltigen Stoff auf dem engen Raum eines Taschenbuches auszubreiten, ist keine leichte Aufgabe; H. löst sie meisterhaft.

Das Bestreben des Hauptwerkes, eine Ideengeschichte zu bieten und dabei die tragenden Ideen in ihrer Verknüpfung und Entwicklung aufzuzeigen, tritt auch in dieser *Kleinen Philosophiegeschichte* klar hervor. Die Auswahl wie auch die Berücksichtigung der einzelnen Philosophen und Systeme nach ihrer Bedeutung sind gut getroffen. Das Werkchen leistet zur Einführung und zur Repetition gute Dienste.

Wenn es (S. 84) heißt: „... der tätige Verstand bei Thomas ist im Grunde ein apriorisches Vermögen. Es ist in der Sache nicht anders gewesen als bei Kant. Nur in den Worten klingt es anders“, so sind damit Unterschiede eingegeben, die dies wohl kaum gestatten; die gedrängte Darstellung mag daran schuld sein. — Bei der Neuscholastik (190) würde man eine Weiterführung über Kard. Mercier († 1926) hinaus wünschen.

Freudenberg bei Kleve (22. 5. 63)

Dr. Joh. Kirsch MSC

Lortz, Joseph: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.* 21., völlig neubearbeitete Aufl. in zwei Bänden. I: Altertum und Mittelalter. Aschendorff/Münster 1962, XX u. 526 S. mit 27 Karten, 22 Bildtafeln u. Register. Kart. DM 38,—, Ln. DM 43,—.

Mit dieser Auflage will LORTZ seine Arbeit an diesem Werk einstellen. Er hat es deshalb fast völlig neu geschrieben und auf mehr als doppelten Umfang gebracht. Die Erweiterung kommt durchweg der geschichtlichen Darstellung selbst zugute, so daß das Werk außerordentlich gewonnen hat. Dennoch bleibt es „der Lortz“: beibehalten ist die ideengeschichtliche Betrachtungsweise, die Einteilung in Altertum und Mittelalter, die Kapitel- und, mit geringen Änderungen, auch die Paragraphenanordnung. Neu beigelegt sind 27 glücklich ausgewählte Karten, sowie ein Anhang „Kirche und Synagoge“, eine Darstellung der Geschichte der Juden innerhalb der Christenheit, die sehr nachdenklich stimmt und einmal mehr deutlich macht, daß Lortz seine Arbeiten nicht nur in den Dienst der Wissenschaft stellt.

Mit dieser Einstellung mag es zusammenhängen, daß LORTZ kein richtiges Verhältnis zur Heidenmission gewonnen hat. Der Charakter der alten Kirche als Missionskirche tritt in der Darstellung nicht genügend hervor; die Orientmission sowie die Missionen in Asien im späteren Mittelalter werden nur eben erwähnt, die Missionierung der „Randgebiete des Abendlandes“ d. h. des Nordens, Ostens und Südostens Europas sehr summarisch behandelt. Sorgfältig wird dagegen, der Anlage des Werkes entsprechend, die Kernzeit und das Kerngebiet der Germanenbekehrung behandelt und für die spätere Zeit dem Verhältnis *Sacerdotium-Imperium* bis in letzte Feinheiten hinein nachgegangen. Bei der Germanisierung des Christentums dürfte es sich allerdings in erster Linie nicht um eine Auseinandersetzung mit dem christlichen Glaubensgut und der christlichen Sittenlehre handeln (so 172), sondern um einen Einbruch in das kirchliche Recht und in die kirchliche Verfassung auf dem Weg u. a. über die Standestrennung des

Klerus, des Gefolgschafts- und Eigenkirchenwesens. Der Nachweis aber, daß damit „im germanischen Raum und gemäß dem Aufeinandertreffen Kirche-Germanen die Bejahung politischer Betätigung der Hierarchie einfach vorgegeben“ war, daß ferner „das Papsttum den Weg zum Kirchenstaat, zur Politik und zur politischen Führung nicht hätte vermeiden können“ (325), ist jedoch nicht zu erbringen. Die Reaktionen gegen diesen Weg der Kirche sind zu zahlreich im Mittelalter. Gregor VII. beging einen verhängnisvollen Fehler, als er glaubte die Freiheit der Kirche gegenüber der politischen Gewalt nur dadurch sichern zu können, daß er die Kirche auf den Weg eben dieser Gewalt wies. Sätze wie: „Die Ideale Gregors VII. waren verwirklicht; der Papst (Innozenz III) herrschte über das gesamte Abendland“ (375), liest man jedenfalls nur mit Beklemmung. Innozenz III. ist immerhin der Papst der Rekuperationen, des lateinischen Kaisertums, des deutschen Thronstreites, des Kinderkreuzzugs und der Albigenserkriege. Die von ihm approbierten Ordensstifter Dominikus und Franziskus zeigen andere Möglichkeiten christlicher Existenz und bedeuten deshalb den Anfang der modernen Missionsgeschichte.

Trotzdem wird man das Werk immer wieder zur Hand nehmen, gerade um zu sehen, wie LORTZ versucht, allen Personen und Problemen gerecht zu werden. Oeventrop (6. 8. 1963)

H. Wiedemann MSC

Neuhäusler, Engelbert: *Anspruch und Antwort Gottes*. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1962, 264 S., DM 26,—.

Neben R. SCHNACKENBURG: *Gottes Herrschaft und Reich* wird NEUHÄUSLERS Buch Theologen und Laien darum besonders lieb werden, weil hier der längst notwendige Schritt von gründlicher exegetischer Untersuchung zur theologischen Aussage synoptischer Jesusbotschaft so vollzogen ist, daß der Leser selber unter die „Anrede“ des Wortes Gottes, d. h. den in Jesus kundwerdenden Gotteswillen gestellt wird.

Aus der synoptischen Jesuslehre wird kein System gemacht, es wird darauf verzichtet, sämtliche Weisungen Jesu zu bringen. N. beschränkt sich auf wesentliche, von Jesus geforderte *Grundhaltungen* an den, der Jünger und Nachfolger sein will.

Dennoch ist das Buch gut gegliedert, die Gedankenführung tritt klar heraus. Die rein exegetischen Fragen sowie die Beziehungen zur Umwelt (Rabbinnen, Qumran) werden im Kleindruck, in eingeschobenen Exkursen oder ausführlichen Anmerkungen gebracht, so daß der fachlich weniger gebildete Leser keine Schwierigkeiten hat, den Hauptgedanken weiter zu verfolgen. Der Fachgelehrte freut sich dagegen über die Fülle des Wissens, die ihm nebenbei in den Ausführungen der Exkurse, etwa über den Offenbarungsbegriff in der Qumrantheologie (25—27), über den Armutsgedanken in der alttestamentlichen Prophetie und in den nachexilischen Gemeinden (147—56), über Besitzverzicht in der Qumranischen Gemeindeordnung (179 f.), begegnet. Ihn interessiert vielleicht auch für seine eigenen exegetischen Arbeiten die Auseinandersetzung mit H. BRAUN über den Begriff der Umkehr (132 f., A. 39) oder mit F. A. STROBEL über die Frage, ob das Jungfrauengleichnis eine Allegorie sei (227 ff.).

Als die von Jesus geforderten wesentlichen Grundhaltungen sieht N. „Kindwerden“, „Armsein“, „Wachen“ an. Sie ergeben sich aus der Stunde der Gottesherrschaft, sie richten sich aus an Gottes eigenem endgültigen und endzeitlichen Verhalten. In der Botschaft des messianischen Sohnes, in der Gegenwart Jesu

erfüllt sich der Wille des Vaters, die Basileia, d. h. die personale Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott, herbeizuführen und zu vollenden. Darum gibt es keine ethischen Forderungen — das ist das Zeugnis der Synoptiker — die sich nicht aus dem Gottesbild Jesu und aus der Gestalt und Person Jesu ergeben. „Die Liebesgesinnung Gottes, die eschatologisch auf die Gabe der Gemeinschaft mit ihm ausgerichtet ist, verlangt als Antwort die Liebesgesinnung des Menschen und kann, weil sie eschatologisch, d. h. ans Letzte gebundene Liebe ist und aus letzter Fülle gibt, auch Letztes und Höchstes fordern“ (31). Im ersten Teil dieses Buches wird dieser theologische Ansatz ausgefaltet: Da Gott sich in völlig freier Liebe, die der menschlichen zuvorkommt, uns zuwendet, muß der Jünger ebenfalls nach diesem Maße handeln, das heißt im einzelnen: Er darf sich nicht dem Gesetz des „anti“ verpflichten (nicht vergelten, nicht alles auf Berechnen abstellen), er darf nicht sorgen, er muß sich Gott als Ganzer stellen und nicht nur einzelne Taten Gott anbieten. Häufig veranschaulicht Jesus das, was er mit seiner Weisung meint, am Gegenbild zum wahren Jünger, am „Frommen“, der vor Gott Positionen bezieht und sein Frommsein nach Leistungen mißt. Längst aber ist die Basileia vorgegeben, das Mahl bereitet, die neue Gemeinschaft vom Vater angeboten und gewährt; der Jünger soll kommen, vertrauen wie ein Kind, verlangend als ein dieser Gabe Bedürftiger, wach für die Stunde des Anrufes. Diese Verwirklichungsweisen des durch Jesus neu gesagten Gotteswillens werden im einzelnen im zweiten Teil aufgezeigt (Gehorsam, Liebe und Dankbarkeit, allem Besitz entsagen, Nachfolge, Wachsamkeit). Ein ausführlicher Abschnitt über die Seligpreisungen, in denen sich gleichsam alle Forderungen verweben, ist als ein besonders zu begrüßender Komplex im zweiten Hauptteil untergebracht.

Am Ende der Lektüre hat der Leser begriffen, „daß der Mensch von Jesus in ganz anderer Weise vom göttlichen Willen beansprucht wird, als dies in einer am Gesetz orientierten Frömmigkeit möglich ist“ (101).

Münster (29. 11. 62)

Helga Rusche

Oudenrijn, M. A. van den: *Linguae Haicanae Scriptores*. Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra Mare consistentium quotquot huc innotuerunt recensebat M. A. v. d. O. A. Francke-Verlag/Bern 1960. 336 S., br. 57,50 DM, Ln. 62,50 DM.

Der Verf. hat in den letzten Jahren eingehend die Geschichte jener „Fratres Unitores“ (Elbark' Miabanolk') genannten Ordensgemeinschaft behandelt, die sich um eine Union der armenischen Kirche mit dem römischen Stuhl bemühte und 1583 zu einer Provinz des Dominikanerordens wurde [Unitours et Dominicains d'Arménie: *Oriens Christianus* 40 (1956) 94—112; 42 (1958) 110—133; 43 (1959) 110—119; 45 (1961) 95—108; 46 (1962) 99—116]. Als Frucht seiner Studien über deren literarische Tätigkeit legt er nun einen Band vor, der Notizen und Auszüge aus rund 400 Handschriften und etwa 50 Druckwerken der ziemlich umfangreichen armenischen Übersetzungs- und Bearbeitungsliteratur bringt. Dabei wurde der Zeitraum von der ersten Hälfte des 14. bis zum Anfang des 19. Jh. berücksichtigt.

Im *liber primus* (19—72) werden Geschichte der Unitoren und der Dominikaner von Naxijewan behandelt und einschlägige Arbeiten genannt. Die folgenden drei *libri* geben eine katalogartige Übersicht über die verschiedenen Literaturbereiche: der *liber secundus* (73—122) über die liturgischen Bücher, der *tertius* (123—172)

über die homiletische Literatur und der *quartus* (173—244) über theologische und sonstige Schriften. Der *liber quintus* (245—295) beschäftigt sich mit dem Schrifttum, das innerhalb der Kongregation der „Fratres Armeni citra Mare (d. h. in Italien) consistentes“ entstand. Sechs *Indices* erschließen den Inhalt des Bandes.

Das aus Sammlung und langjährigem Studium schwer erreichbaren Materials hervorgegangene Werk, das schon 1952 als druckfertiges Manuskript in Rom lag, aber erst 1960 mit Unterstützung des „Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung“ erscheinen konnte, bildet in seiner sorgfältigen und zuverlässigen Ausarbeitung einen wertvollen Beitrag sowohl zur armenischen Literaturgeschichte wie auch zum Thema der Wechselbeziehungen zwischen Orient und Okzident im Mittelalter.

Saarbrücken (16. 9. 1963)

Ernst Hammerschmidt

Ratzinger, Joseph: *Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils.* Bachem/Köln 1963, 64 S., DM 2,80.

Die Schrift ist der Abdruck eines Vortrags, den Verfasser in Bonn vorwiegend vor studentischen Zuhörern gehalten. Prof. RATZINGER hat als theologischer Berater am Konzil teilgenommen und kann dadurch auf Grund persönlicher Eindrücke über das Konzil berichten. Das geschieht in einer sehr sachkundigen Weise und mit eindringendem Verständnis für die Probleme des Konzils, nüchtern abwägend, mit sachlicher Kritik, wo diese notwendig erscheint, und erfüllt von der Bedeutung dieses Konzils, das er, ohne es direkt auszusprechen, als eine Geisteswende in der neueren Geschichte der Kirche versteht.

Münster (1. 8. 1963)

Fr. Richter

Rüdenberg, Werner: *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch.* Dritte erweiterte, völlig neubearbeitete Auflage von Hans O. H. Stange. 4. Lieferung (Schluß). Cram, de Gruyter & Co./Hamburg 1963.

Diese lang erwartete Schlußlieferung ist sehr willkommen. Sie stellt die Krone einer langen und mühseligen Arbeit dar. Als WERNER RÜDENBERG 1924 das Vorwort zur ersten Auflage schrieb, hatte er für die modernen Ausdrücke nur das kleine *Schülerwörterbuch* als Grundlage. Für die dritte Auflage konnte Hans O. H. Stange verschiedene chinesische und japanische enzyklopädische Wörterbücher benutzen. Außerdem kann man MATHEWS' *Chinese-English Dictionary*, sowie neuere deutsche Enzyklopädien zu Rate ziehen.

In der Umschrift richtet sich diese dritte Ausgabe nach O. FRANKE. Die Auslaute dieses Systems sind praktisch mit dem System von WADE identisch, während die Anlaute in einigen Fällen von ihm abweichen, wie z. B. bei *ki*, *sch*, *tsch* usw. Da diese Umschrift längst im deutschsprachigen Raum eingebürgert ist, erscheint ihre Adoptierung ganz zweckmäßig.

Tainan (25. 11. 1963)

Thaddäus Hang

Schlatter, Adolf: *Jesus und Paulus.* Eine Vorlesung und einige Aufsätze. Mit einem Geleitwort von Paul Althaus (Kleine Schriften von A. SCHLATTER, Bd. 2), Calwer Verlag/Stuttgart 3 1961. 142 S.

Nachdem die Vorlesung A. SCHLATTERS über „Die philosophische Arbeit seit Descartes“ 1959 als erster Band der „Kleinen Schriften“ herausgegeben wurde, erscheint jetzt noch einmal seine Vorlesung über „Jesus und Paulus“, die im

Sommersemester 1906 in Tübingen gehalten und nach seinem Tod von seinem Sohn THEODOR SCHLATTER nach dessen Vorlesungsstenogramm erstmalig 1939/40 in der „Deutschen Theologie“ und dann als selbstständiges Werk im Stuttgarter Kohlhammer-Verlag veröffentlicht wurde. Der Sohn hat die Arbeit des Vaters nur stilistisch überarbeitet. Daneben wurden in die dritte Auflage zwei Vorträge über „Paulus der Jünger Jesu“ und „Paulus der Apostel der Griechen“ sowie ein Aufsatz über „Paulus und das Griechentum“ mitaufgenommen, die ebenfalls aus dem Sammelband „Gesunde Lehre“ (Freizeiten-Verlag, Velbert, 1929) bereits bekannt sind, aber sich gut in die Thematik „Jesus und Paulus“ einfügen.

Die Wirksamkeit A. SCHLATTERS liegt über eine Generation zurück und fällt in eine Zeit, in der die religionsgeschichtliche Schule führend war und die formgeschichtliche Methode noch nicht Schule gemacht hatte. So ist es verständlich, wenn seine Ausführungen von der Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Kritik bestimmt sind, in der es ihm darum geht, die Abwertung und Falschwertung des Apostels zurückzuweisen und das Verhältnis Pauli zu Jesus richtig eingeschätzt zu sehen. Paulus hat weder das Lebenswerk Jesu veruntreut noch das Christentum gestiftet, sondern ist der legitime Interpret dessen, was Jesus für den christlichen Glauben bedeutet. Die Beeinflussung des Christentums durch das Griechentum beurteilt Sch. mit maßvoller Zurückhaltung, jedoch übersieht er nicht das positive Verhältnis dieser beiden geistigen Räume zueinander. Obwohl manches am Werk Sch.'s zeitbedingt ist und überholt erscheint, hat der schaffensfreudige Tübinger Gelehrte doch noch vieles auch unserer Zeit zu sagen und bleibt sein Wort, wie P. Althaus zum Geleit des Buches sagt, ein „notwendig hilfreiches Wort“.

Münster (2. 9. 1963)

Joaquim Gnilka

Söhngen, Gottlieb: *Gesetz und Evangelium*. Ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich. Karl Alber/Freiburg-München 1957. X und 136 S., DM 7,80.

G. SÖHNGEN zählt, wie man weiß, seit Jahrzehnten zu den verdienstvollen Wortführern eines Denkens, das, nach vielen Seiten hin engagiert, mehr um Einheit und Offenheit als um das Trennende bemüht ist. Vorliegendes Werk gibt davon erneut Zeugnis.

Die Frage nach dem rechten Verständnis von Gesetz und Evangelium stellt sich, wie der Verf. betont, als ein reformatorisches Thema mit katholischer Vergangenheit, das durch alle theologischen Disziplinen hindurchgeht. Als Frage nach Recht und Gnade, Gesetz und Freiheit sieht S. seine Fragestellung überdies als ein „Menschheitsthema“ in den nichtchristlichen Religionen am Werke, wenngleich hier „mehr geahnt als erfaßt“ (S. 11).

Der Leser dieser Zeitschrift wird des weiteren mit Interesse vermerken, daß für den Verf. die Weltverantwortung der Kirche gerade auch in ihrer Lehre vom Naturrecht zum Ausdruck kommt. Die Naturrechtslehre reicht in das Seelsorgsam der Kirche gegenüber allen Menschen hinein, sie ist „Teil und Fundament“ ihrer Missionsaufgabe. Naturgesetz und Naturrecht gehören danach zum rechten Gebrauch der Gnade und auf eine solche Weise zur Verkündigung des Evangeliums, „daß das Naturrecht in den Dienst und die Macht des Evangeliums und seiner Gnade und Freiheit genommen und gehalten wird“ (S. 117).

Vorzüglich macht der Verf. das „tief relationale“ Wesen der Grundbegriffe Gesetz und Gnade deutlich. In Hinsicht auf das im Untertitel gekennzeichnete

staatsbürgerliche Anliegen hätte man allerdings gern Näheres über eine bestimmte Relation im Gesetzesbegriff, über die Relation des Gesetzes zur Macht (S. 100) gehört. Vielleicht dürfen wir vom Verf., der sich in jüngster Zeit besonders den Fragen der Rechtstheologie zuwendet, zu diesem Problemkreis einen weiteren Beitrag erwarten. Neben der Christlichen Soziallehre kann auch die Missionswissenschaft für jede Wegweisung dankbar sein, die ihr nicht von einem rechenhaften, sondern aus wesenhaftem Denken zukommt.

Münster (7. 10. 1963)

Rudolf Henning

Wickert, Erwin: *Der Auftrag*. Roman. Henry Goverts Verlag/Stuttgart 1961, 530 S., Ln. DM 24,—.

WICKERT, dessen darstellende Kraft des Wortes durch seine Hörbilder vielen in Erinnerung sein wird, hat in vorliegendem Roman eines der erregendsten Kapitel der Begegnung Chinas mit dem Westen und mit dem Christentum dargestellt: die Taiping-Revolution (ca. 1850—1864). Er tut es in aller dichterischen Freiheit, aber doch so, daß die Ereignisse — im Erleben einzelner Personen eingefangen — noch dichter und trächtiger vor den Leser treten, als sie es in Wirklichkeit waren. Was an der Darstellung der geschichtlichen Tatsächlichkeit ausgesetzt werden könnte, hat W. in einer fingierten Besprechung „an Stelle eines Nachworts“ vorweggenommen. Aber um die Geschichtlichkeit geht es in einem Roman im Grunde ja gar nicht, sondern mehr darum, daß jenseits des Abbildhaften und Darstellbaren ein anderes Wirkliches aufscheint, das hinter den Ereignissen gestanden hat oder gestanden haben kann. In dieser Hinsicht hat das Buch soviel zu sagen, daß seine Lektüre nur empfohlen werden kann.

Glazik

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. Dr. SIEGFRIED HERTLEIN OSB, Benedictine Abbey Ndanda, P. O. Ndanda, via Lindi, Tanganyika, East Afrika · Diakon KLAUS SCHMEING, 44 Münster/Westf., Überwasser-Kirchplatz 3 · P. Dr. PLACIDUS BERGER OSB, 8711 Münsterschwarzach, Abtei · Univ.-Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster/Westf., Frauenstraße 1 · P. Dr. JOHANNES GEHBERGER SVD, Catholic Mission Wewak, New Guinea · P. WOLFGANG HOFFMANN SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5 · Prof. Dr. HEINZ ROBERT SCHLETTE, 53 Bonn-Duisdorf, Maarweg 43a · P. WILLI HENKEL OMI, 4404 Telgte bei Münster, St.-Rochus-Hospital.

MISSION DER KIRCHE IM ZEICHEN DES KONZILS*

von Josef Glazik

Es mag befremden, daß die festliche Stunde des Goldenen Jubiläums des Missionspriesterseminars St. Augustin mit einem Thema beschwert wird, das recht problemhaft ist und nicht in unmittelbare Beziehung zu dieser Feier zu bringen zu sein scheint.

Aber da dieser Ort in den vergangenen 50 Jahren so viele Glaubensboten hat hinausziehen sehen, die dem Auftrag der Kirche gegenüber der nichtchristlichen Welt entsprechen wollten, legt es sich nahe, ihre Tätigkeit in das Licht der theologischen Aussage über diesen Auftrag der Kirche zu stellen. In diesem Licht wird der Dienst, den dieses Haus der Kirche und der Welt erwiesen hat, sichtbarer und leuchtender werden als in jeder noch so ausführlichen Darstellung dessen, was in der Zeitspanne eines halben Jahrhunderts geleistet werden durfte.

Theologie, recht verstanden und betrieben, ist nicht bloß Beschäftigung mit der Offenbarungswirklichkeit, sondern muß Konfrontierung — Begegnung und Auseinandersetzung — der Offenbarungswirklichkeit mit der Weltwirklichkeit sein. Als solche ist Theologie jeder Zeit neu aufgegeben, und zwar nicht im Sinne unverbindlicher Begegnung, sondern so, daß Entscheidung gefordert und gefällt wird. Letztlich war dies das Ziel Papst Johannes' XXIII., als er das Konzil einberief. Deshalb deckt sich das Thema: *Mission der Kirche im Zeichen des Konzils* in gewissen Bereichen mit dem, was theologisch über die Mission der Kirche zu sagen ist.

1

Es könnte eingewandt werden, das Konzil habe sich in seinen bisherigen beiden Sitzungsperioden noch kaum, jedenfalls nicht ausdrücklich, mit der Mission beschäftigt. Das ist richtig. Gleichwohl kann behauptet werden, daß die Mission in bestimmter Weise das Konzil geprägt hat und prägt.

Da ist zunächst die Tatsache, daß die Zahl der Bischöfe und Jurisdiktionsträger aus den Missionsgebieten die Verhältniszahl der Missionschristen um mehr als das Doppelte übersteigt — sind doch die 10 % Christen der Missionsländer im Gremium der Konzilsväter durch wenigstens 20 % der Abstimmungsberechtigten vertreten.

Wichtiger als dies ist, daß die Bischöfe der sog. christlichen Heimatländer erstmalig Gelegenheit erhalten haben und sie wahrnehmen, mit

* Nachstehender Beitrag wurde als Festvortrag zum Goldenen Jubiläum des Missionspriesterseminars St. Augustin der Steyler Missionare am 13. 4. 1964 gehalten und wird hier auf Wunsch abgedruckt.

ihren Amtsbrüdern aus den Bereichen anderer Religionen und Kulturen, anderer Rassen und Hautfarben in nahe und länger dauernde Verbindung zu treten, an ihren Arbeiten, Sorgen und Problemen Anteil zu erhalten und auf diese Weise zu erfahren, wie überraschend vielgestaltig und verschiedenartig die Situation der Kirche in der Welt ist — zum Teil völlig anders, als sie sich aus der Sicht der Heimatdiözesen ausnimmt. Unter diesem Eindruck hat manch einer unserer Bischöfe offen gestanden, daß er erst jetzt ahnend zu begreifen beginne, was es um die *Catholica* ist (hier nicht im Sinne konfessioneller Einengung verstanden) und wie weit die Kirche, die ihrer Anlage und Bestimmung nach Welt- und Menschheitskirche sein soll, noch davon entfernt ist, tatsächlich Kirche aller Völker, aller Zeiten und Zonen zu sein.

Diese Einsicht war den einsamen Männern auf dem höchsten Thron der Welt, den Päpsten, schon länger zu eigen. Ein Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. haben ihre Erkenntnis in den grundsätzlichen Erklärungen ihrer Missionsenzykliken deutlich ausgesprochen. Aber die Forderungen, die sie erhoben, sind weithin ungehört verhallt. Einiges wenige nur ist im Ansatz verwirklicht — etwa die Schaffung eines bodenständigen Klerusstandes, die Ablösung des Provisoriums der Apostolischen Vikariate durch eigenständige Diözesen und ihre Überantwortung an Hierarchen aus den Missionsvölkern. Aber vieles andere — das meiste! — gehört zu den Weisungen, die bisher nicht oder wenigstens nicht ganz befolgt wurden.

Die Gründe hierfür sind vielfältig und nicht an erster Stelle den Missionaren anzulasten, sondern müssen in der bisherigen (zu einseitig westlichen) Gestalt der Kirche und in ihrer zu rational-reflexen, fast nur traditionellen und polemisch-defensiven (nachtridentinischen) Theologie gesucht werden.

2

Zu den nichtbefolgten Weisungen der letzten Päpste gehören sicherlich jene Bestimmungen, die auf eine echte *Einwurzelung der Kirche* in die Lebensbereiche der Völker zielen: die Bestimmungen über die Anpassung und Angleichung an die Sitten und Bräuche, an andere Vorstellungsweisen und Denkformen.

Die Missionswissenschaft hat sich in den letzten vierzig Jahren mehr oder weniger intensiv mit dem Fragenkomplex der *Akkommodation* oder *Adaptation* beschäftigt. In der Praxis der Mission sind manche Versuche dazu unternommen worden. Aber beide, Theorie und Praxis, sind, wenn wir nüchtern urteilen, im Vorfeld der eigentlichen Problematik steckengeblieben. In der Theorie verhielt man bei methodischen Überlegungen; in der Praxis beschränkte man sich auf periphere Anwendungsbereiche. So verriet sich Akkommodation als pädagogisch-psychologische Behandlungsweise, als Zugeständnis an die Andersartigkeit fremder Kulturräume. „Den anderen“ — wie wir, im Kolumbuskomplex befangen, immer noch zu sagen pflegen — schmeckte und schmeckt Akkommodation deshalb nach der Überheblichkeit des „weißen Mannes“, mochte dieser

auch, wie man dem Missionar einräumte, es ehrlich und wohlwollend meinen.

Inzwischen hat sich die Situation grundlegend geändert. Die beiden Weltkriege haben deutlich gemacht, wie sehr wir uns auf die eine Welt zubewegen. Sie zwingt dazu, in Weltmaßstäben zu denken, und lehrt erkennen, daß Geschichte nicht anders denn als Weltgeschichte und geschichtliche Verantwortung nur mehr als Weltverantwortung begriffen werden wollen. Wenn wir zu einem Flug nach Neu-Delhi, nach Nairobi oder Léopoldville nicht mehr Zeit brauchen als zu einer D-Zug-Fahrt von Hamburg nach München, dann können und dürfen wir uns der Einsicht nicht verschließen, daß wir zu Nachbarn auf dieser Erde geworden sind und deshalb auch in nachbarlicher Schicksalsverbundenheit verantwortlich füreinander sind. Das heißt aber, daß die eine Welt, die trotz der Schrumpfung von Raum und Zeit durch heftige innere Spannungen bedroht ist, nur eins werden kann im einzig Gültigen: in dem, was Menschenantlitz trägt.

Deshalb vertrauen heute viele darauf, daß die Welt auf dem Wege zu einer Welt-Einheitskultur sei. Sie werden in ihrer Hoffnung dadurch bestärkt, daß die jungen, selbständig gewordenen Staaten mit Gewalt den Anschluß an die westliche Zivilisation suchen — sie wollen Akkulturation statt Akkommodation.

An diesem Phänomen der einen Welt entzündeten sich neue Fragen. Vielleicht sind wir mit unserer Forderung nach Akkommodation schon zu spät. Vielleicht beginnt das Problem — in einer tragischen Schuld der abendländischen Kirche — überholt zu sein. Vielleicht stehen wir deshalb auch missionsmethodisch in einer ganz neuen Phase der Missionsgeschichte. Hat es noch einen Sinn, Anpassung an die Kulturen zu verlangen? Hieße es nicht, sich an Vergehendes oder zum Teil schon Vergangenes anpassen wollen?

3

Diese und ähnliche Fragen waren es, die Johannes XXIII. bedrängten und ihn das Konzil einberufen ließen. Es sollte sich der Frage nach der Anpassung stellen. Allerdings — die eigentlich gültige Antwort gab der Papst vorweg: Für ihn gab es nur mehr eine Anpassung — die an die Zukunft!

Eine solche Antwort geben heißt die Welt bejahen, so wie sie ist. Heißt die Spannungen der Welt aushalten wollen, ihren Pluralismus hinnehmen, ihre Emanzipation tragen und ertragen.

Damit aber wird von der Kirche ein ganz neues Weltverhältnis gefordert. Kirche darf nun nicht mehr nur von der Warnung leben, sich „der Welt nicht gleichförmig“ (*Rm* 12, 2) zu machen — im Gegenteil: Kirche muß sich als Anruf an die „im argen liegende“ (*1 Jo* 5, 19) Welt verstehen lernen. Daraus folgt aber, daß der Befehl ihres Herrn, aller Kreatur die Frohbotschaft zu verkünden (*Mk* 16, 15), den alten Gottesauftrag, die Erde zu füllen und sie sich untertan zu machen (*Gn* 1, 28), nicht aufhebt. Dies anerkennen heißt andere, weittragende Konsequenzen

ziehen, und zwar als erste, daß jetzt erst die eigentliche Verwirklichung des sogenannten Kulturauftrages möglich ist, nämlich in der Weise, daß die Kirche die geschichtlich und räumlich genau fixierte Menschwerdung des Wortes Gottes vorbehaltlos auf die volle Inkarnation hin fortführt. Das bedeutet dann aber weiter, daß die Kirche, in der Ausführung des ihr gewordenen Auftrags hinauszuziehen, nicht als Ziel anstreben darf, sich die Völker, ihre Religionen, Kulturen und sozialen Strukturen *einzuverleiben*, sondern: sich in ihnen zu *verleiblichen* als ihre Aufgabe ansehen muß.

4

Eine solche Auffassung würde dazu beitragen, der Mission ihre zentrale Stellung innerhalb der Kirche zurückzugeben, und würde eine radikale Revision der *in praxi* immer noch vertretenen Meinung fordern, Mission sei etwas Zusätzliches, etwas an der Peripherie kirchlicher Tätigkeit Liegendes, eine primär organisatorische, taktische Aufgabe. Man könnte versucht sein, eine solche Anschauung und eine in ihr gründende Aktivität „Missionarismus“ zu nennen. Der Widerwillen der Christen aus Übersee gegen die Bezeichnung „Mission“ verrät, welches Mißtrauen diesem spezifisch theologischen Begriff und der hinter ihm stehenden Realität entgegengebracht wird — einfach deshalb, weil seine neuzeitliche Verwirklichung als „Missionarismus“ mißverstanden werden konnte.

Insofern ist gerade das Konzilsgespräch über die Kirche von tragender Bedeutung. Vielleicht wird es sich in der nächsten Sitzungsperiode in einer konziliaren Konstitution niederschlagen. Der bisherigen Berichterstattung nach weist es in eine Richtung, die auch der Theologie der Mission neue Wege eröffnen kann. Kirche als Volk Gottes — Kirche als Leib Christi — Kirche als der (verhüllt in ihr) fortlebende und fortwirkende Christus: Allein diese Stichworte lassen ahnen, daß die Kirche ihre universale Sendung neu überdenkt.

Sie besinnt sich darauf, daß das Volk Gottes die *Jüngerschaft* Jesu zur Grundlage hat — sozusagen zum soziologischen Fundament — und daß dadurch die *Brüderlichkeit* aller Glieder des Gottesvolkes begründet ist. Die Amtsträger, aus der Jüngerschaft zum Apostelamt berufen, werden so auf ihre dienende Funktion innerhalb des $\lambda\alpha\delta\varsigma$ Θεοῦ neu verwiesen, und den Laien — im ursprünglichen Verständnis des Wortes — wird Teilhabe an den Aufgaben des Amtes und an den Heilsfunktionen Christi zugesichert. Dadurch wird auf neue Weise der Weltdienst des Laien betont und seine Sendung in die Welt unterstrichen. In diesem Bereich ist er der Fachmann und darf deshalb Raum für Initiative und echte Verantwortung beanspruchen. Er trägt entscheidend mit an der Sendung der Kirche an die Welt.

Daraus wieder fließt neues Verständnis für die *Sendung*. Sie ist nicht einfach eine Weiterführung der Sendungstätigkeit Jesu, sondern Fortsetzung seines Gesandtseins in die Welt. Die Sendungstätigkeit der Kirche ist damit als zentrale Seinsfunktion der Kirche verstanden. Wer ‚Kirche‘ sagt, muß ‚Mission‘ sagen. ‚Kirche‘ kann begrifflich gar nicht

gefaßt werden, wenn nicht ihre Sendung, ihre ‚Mission‘ an die Welt, mit-
einbezogen wird. Mit anderen Worten: Jedes Addieren von Mission und
Kirche erweist sich als falsch; wir dürfen nicht von Kirche und Mission
sprechen, wir können legitimerweise nur von Mission der Kirche
reden.

Aus dem Wissen um diesen Seinszusammenhang versteht sich der Ein-
spruch mancher Konzilsväter, gerade aus den Reihen der afrikanischen
und asiatischen Bischöfe, gegen den Schema-Entwurf „*De Missionibus*“.
Sie sagen mit Recht, ein solches Schema müsse „*De Missione Ecclesiae*“
heißen. Diese Einsicht führte zu der weiteren Forderung, die Mission
müsse gänzlich in das Kirchenschema einbezogen werden, um so zum Aus-
druck zu bringen, daß die Mission nicht neben der Kirche steht, sondern
ihre echtste Verwirklichungsweise ist.

5

Ein solches Verständnis der Mission der Kirche spricht sich bereits in
der Konzilskonstitution *Über die heilige Liturgie* aus. Die Liturgie schafft
danach geradezu die Voraussetzungen dafür, daß die Kirche ihrer Sen-
dung an die Welt gerecht werden könne: Sie „baut“ die Gläubigen „auf“,
so daß ihr Leben „Ausdruck und Offenbarung des Geheimnisses Christi
und des eigentlichen Wesens der Kirche wird“ — dieser Kirche, „der es
eigen ist, . . . in der Welt zugegen und doch unterwegs zu sein . . .“ Die
Liturgie stärkt die Gläubigen, daß sie Christus verkünden können, und
stellt auf diese Weise denen, die draußen sind, die Kirche vor als Zeichen,
das aufgerichtet ist unter den Völkern und unter dem sich die zerstreuten
Söhne Gottes zur Einheit sammeln sollen, bis schließlich eine Herde unter
einem Hirten sei (Nr. 2). Die Liturgie will das verkündete Heilswerk
Gottes und Christi im Opfer und Sakrament vollziehen (Nr. 6); in ihr
spricht Gott selbst zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus immer noch
die Frohe Botschaft (Nr. 33).

Liturgie wird in der Konzilskonstitution als „Vollzug des Priesteramtes
Christi“ betrachtet und zielt deshalb auf das Heil der Welt ab. Das Konzil,
das sich zum Ziel gesetzt hat, „die dem Wechsel unterworfenen Einrich-
tungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters anzupassen“ (Nr. 1), kann
daher auch an der Frage der Anpassung an die Kulturen der Völker
nicht vorbeigehen. Es macht in der Liturgie-Konstitution so starke Aus-
sagen darüber, daß die indikative Form den kräftigsten Imperativen
gleichkommt. Anders könnten die Indikative übrigens gar nicht verstan-
den werden; denn die Missionsgeschichte der letzten Jahrhunderte spricht
eine zu deutliche anderslautende Sprache.

Diesen Tatsachen widersprechend, behauptet die Liturgie-Konstitution,
die Kirche wünsche nicht einmal in ihrem Gottesdienst „eine starke Ein-
heitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen“; sie pflege und fördere das
geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker und suche es voll
und ganz zu erhalten; ja sie gewähre ihnen sogar Einlaß in die Liturgie,
sofern es mit deren Geist vereinbar sei (Nr. 37). Deshalb sei „berechtigter

Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker . . . Raum zu belassen“ (Nr. 38). Ganz konkret wird sogar zugestanden, Elemente der Initiation, die sich bei einzelnen Völkern finden, zuzulassen und sie den Sakramenten der christlichen Lebensweihe anzupassen (Nr. 65). Weiter wird offensichtlich Ernst mit der Forderung gemacht, die sakramentalen Zeichen müßten leicht erkennbar sein (Nr. 59); was sie weniger einsichtig mache, müsse revidiert werden (Nr. 62). Notfalls sollen die zuständigen territorialen kirchlichen Autoritäten sogar eigene Riten ausarbeiten dürfen, die den Bräuchen des Landes und des Volkes entsprechen (Nr. 77).

Mit ebensolcher Weitherzigkeit wird auch der Kunst der Völker Raum gegeben und werden alle Formen wahrer Kunst grundsätzlich gebilligt (Nr. 112). Das geht die Musik der Völker an, ihren Gesang, ihre Instrumente und ebenso die sakrale Baukunst (Nr. 118—121, 123).

6

Die Anpassung, der in der Liturgie-Konstitution das Wort geredet wird, verhält nicht bei den Sachbereichen der Kulturen der Völker, sondern betrifft den christlichen Kult und seine je nach Volk, Raum und Zeit verschiedene Ausprägung. Damit stellt sich das Akkommodationsproblem, wie in den ersten Jahrhunderten der Kirche, auch gegenüber den Religionen der Völker, und zwar nicht nur, insoweit sie die Kulturen geformt und durchwirkt haben, sondern auch, insoweit sie Schöpfungen menschlicher Unruhe und Sehnsucht sind, die sich auf Gott oder Göttliches richtet. Hier werden erneut Phänomene ernst genommen, die unerklärlich blieben, wenn wir sie als Zufälligkeiten ansehen wollten. „Es kann unmöglich ein Zufall sein, daß ungefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra, in Indien Gautama-Buddha, in China Konfutse, unter den Juden die Propheten, . . . in Hellas die ersten Philosophen . . . als die Reformatoren der Volksreligion auftreten“ (Lasaulx). — Männer, die in je ihrem Volk geistige Entwicklungen gesammelt und religiös gedeutet bzw. bestimmt haben und dadurch bis zur Gegenwart hin, bis in die eine Welt hinein, Einfluß haben? Sie spielen bei der heutigen Begegnung der Völker noch eine Rolle, die dieser Begegnung den Charakter geistiger und religiöser Auseinandersetzung mit Entscheidungscharakter verleihen. Wollen wir nicht purem Zufall das Wort reden, wollen wir nicht Erkenntnisse mit hohem Wahrheitsgehalt leugnen und sittliches Streben reinsten Ausprägung und frömmster Innerlichkeit verketzern, dann dürfen wir an den Religionen der Völker nicht unachtsam und achtungslos vorübergehen, geschweige denn sie verdrängen oder gar vernichten wollen.

Das stellt die Mission der Kirche (oder die Kirche in ihrer Mission) an die Welt erneut und dringlichst vor die Notwendigkeit einer ersten Selbstbesinnung und eines neu gewonnenen Selbstverständnisses.

Kardinal Agagianian, der Präfekt der obersten römischen Missionsbehörde und einer der vier Moderatoren des Konzils, hat in einem

Interview zum Weltmissionssonntag 1963 herausgestellt, daß der Block der Nichtchristen durch die Missionsarbeit der letzten Jahrhunderte kaum „angeritzt“ ist und die Erfolge durchweg nur bei Volksgruppen erzielt worden sind, „die kulturell nicht sehr hoch stehen oder in das Volksganze der nichtchristlichen Völker nicht organisch eingefügt sind“¹.

Unter dem Gewicht dieser Aussage gibt der Kardinal zu, daß die notwendige „Anpassung“ ganz anders sein muß als bisher betrieben. Sie „darf nicht rein äußerlich sein, keine bloße Nachahmung, die an der Oberfläche bleibt, ohne die Seelen zu erreichen . . . Von ‚Anpassung‘ auf dem Gebiet der Theologie, der Philosophie, der Kunst und Literatur kann berechtigterweise nur dann die Rede sein, wenn . . . Kräfte geweckt werden, die es verstehen, sich in den Formen der einheimischen Kultur echt und zugleich christlich auszudrücken. Das ist“, so schließt der Kardinal, „eine Aufgabe der einheimischen Christen“.

Das bedeutet, daß das Problem der Anpassung vielschichtiger ist, als in der Praxis bislang zugestanden wurde; daß es in der Akkommodation nicht nur den Missionar als Missionsträger anfordert, sondern daß seinem Gegenüber, dem Missionsobjekt, wie wir zu sagen belieben, die Freiheit zu einer wirklichen und echten „Assimilation“ eingeräumt werde.

7

Das ist eine radikale Forderung, die jedoch aus der gegenwärtigen Situation heraus erhoben werden muß. Sie besagt nichts anderes, als daß mit dem, was ein anderes Konzilsschema ‚Oekumenismus‘ nennt, ganz ernst gemacht wird. Die *Oikouμένη*, die eine Welt, fordert, daß die Verständigungsbereitschaft sich über die christlichen Konfessionen und Denominationen hinaus auch auf die nichtchristlichen Religionen erstrecke und sie als Bundesgenossen ansehe, damit die Menschen der einzuwerdenden Welt nicht „jede religiöse Substanz verlieren“².

Wir stehen deshalb in der Stunde des Konzils an einem entscheidenden Punkt, in einer geschichtlichen Stunde der Weltmission. Es wird sich erweisen müssen, ob der ehemalige Kardinalerzbischof von Mailand, der jetzige Papst Paul VI., recht behält, der auf einer Missionsstudienwoche sagte: „Wenn die Kirche sich ihrer bewußt wird, wird sie missionarisch.“

¹ KM 83, 1964, 4

² Kard. Agagianian, a. a. O.

Wenn ein Mann, wie der weltbekannte, durch seine Leistungen wie durch sein hohes Alter von 95 Jahren ehrwürdige Gelehrte D. Ramón Menéndez Pidal (= MP) über Las Casas (= LC) eine neue Biographie von über 410 Seiten herausgibt (Madrid 1963), dann horchen wir auf. Dank den Bemühungen von Lewis Hanke, Pérez de Tudela und anderen konnte er für diese Biographie als erster sämtliche Werke des LC benutzen. Es fehlt nur die von Angel Losada lateinisch mit spanischer Übersetzung 1958 in Madrid herausgegebene Schrift *De thesauris in Peru*, die übrigens als Testament des Verfassers an Philipp II. und als letzte, reife Darlegung des LC einer besonderen Beachtung würdig gewesen wäre, und die noch nicht herausgegebene, große Verteidigung gegen Sepúlveda. Dazu kommt die unabsehbare Literatur, die Hanke-Giménez in ihrer bedeutsamen Bibliographie zusammengestellt haben, von der MP doch noch einige Stücke nicht benutzt hat, die auf gewisse Punkte besonderes Licht geworfen hätten¹.

MP fügt dem Titel: *El Padre Las Casas* die Worte bei: *Su doble Personalidad* und schließt das Buch mit den Worten „nichts weiter. Ich habe die undankbare Arbeit vollendet, die von der historischen Kritik gefordert wurde“. Damit zeigt er die Richtung des Buches. Er will nicht als absoluter Gegner des LC gelten, aber er fühlt sich als historischer Kritiker verpflichtet, der überschätzten Bedeutung des LC entgegenzuarbeiten, und bemüht sich festzustellen, daß er von einer krankhaften Wahnidee getrieben wurde, die ihn mit Haß gegen sein eigenes Volk erfüllte, ohne daß er die Indianer wirklich geliebt habe. Erbarmungslos habe er die Spanier durch seine zwar krankhaft bedingten, aber tatsächlich verleumderischen Berichte in der ganzen Welt verhaßt gemacht, vor allem durch seine ungeheuerlichen Verallgemeinerungen und Übertreibungen. Das habe er getan in einer einzig dastehenden, krankhaften Überheblichkeit, indem er seine fixe Idee gegenüber all seinen Gegnern, geistlichen und weltlichen, hohen und niederen, aufrechterhielt. Ihrer Abweisung gegenüber habe er sich selber wie kein anderer gelobt², aber alle Spanier der bewußten Sünde geziehen und ihnen wie ein Prophet (*delirio profético*) die Strafe Gottes verkündet. Sein Erfolg sei gleich Null gewesen — ein vorübergehender Glanz in den Jahren 1540—45, wo sein

¹ Ich weise nur hin auf die oberflächliche Behandlung des gewaltigen modernen Werkes von MANUEL GIMÉNEZ FERNÁNDEZ: *Bartolomé de las Casas*, bisher 3 Bände, der letzte eben erschienen (Sevilla 1953ss). Mit der Fülle seiner Dokumente beweist er doch mehr, als MP wahr haben will. Die Kritik BATAILLONS an REMESAL hätte MP nach Lesung meines Artikels über die Verapaz in der NZM 18 (Schöneck 1960) 110—123 und 161—177 wesentlich mäßigen müssen. REMESAL war trotz wesentlicher Irrtümer kein Romanschreiber und kein Lügner.

² „el más admirador de sí mismo que ha existido“ (MP VII).

ultrarigoristischer Standpunkt nur zu tragischen Folgen führte. Die Biographie des „anderen“ LC aber, den auch große menschliche Züge auszeichneten, sei überhaupt nicht zu schreiben, da seine Werke insgesamt von seiner fixen Idee getragen würden. Am Hofe wurde er wegen seiner Erfahrungen geachtet, befragt und geehrt, er bezog bis zu seinem Tode ohne Bedenken ein hohes Gehalt, während er doch alles aus Indien stammende Gut für restitutionspflichtig erklärte. MP faßt sein Urteil (S. XIV) zusammen, indem er die moralische Beurteilung anderer Kritiker zurückweist: „Er war ein Paranoiker mit tugendhaften und zugleich mit schlechten Handlungen — *hay que recurrir a la única explicación posible, la enfermedad mental*“: Wahnideen, Größenwahn, Prophetenwahn. Dieses Urteil ist nicht neu³, da auch andere spanische Nationalisten LC nicht nur als Paranoiker, sondern direkt als Wahnsinnigen — oder sogar als bewußten Fälscher — bezeichnet haben. MP bietet uns ein abstoßendes, widerliches Bild seines Lebens. Wie kommt es nur, daß so viele, gewiß nicht unverständige, gelehrte und edle Männer LC für einen großen Mann gehalten haben und seine Verdienste — auch für sein spanisches Vaterland — erheben?

Wollte man versuchen, die Darlegungen von MP in ihrer Gesamtheit zu untersuchen und zu kritisieren, müßte man ein noch dickeres Buch schreiben als er. Mir kommt es hier nur darauf an, den Punkt zu untersuchen, den MP selbst als das Rückgrat und den Leitgedanken seiner Ausführungen betrachtet: die fixe Idee oder die Geisteskrankheit des LC.

MP schreibt nicht als Psychiater vom Fach. Er bekennt selbst, daß er als solcher Laie ist. Er hat sein Buch zwei Fachleuten, den Professoren Germain und Alberca, vorgelegt, auf deren Rat er einige Änderungen vornahm. Anderes aber hat er stehen lassen, „um meine Eigenschaft als Laie in der Materie zu zeigen“ (XV). Das mag bescheiden klingen, aber auf eine laienhaft dargelegte und deshalb unzulänglich bewiesene „Tatsache“ durfte er als pflichtbewußter Historiker die Biographie eines so bedeutenden Mannes wie LC nicht aufbauen. Er hätte die leitende Idee des LC *wissenschaftlich* als Wahnidee nachweisen müssen⁴. Er

³ MP selbst hat das Thema schon mehrfach behandelt oder berührt: ¿Codicia insaciable? ¿Ilustres hazañas?: *Escorial* (Madrid 1940) 31—35; Una norma anormal del P. Las Casas, hrsg. in dem Taschenbuch N. 1286 der ‚Colección Austral‘: *El Padre Las Casas y Vitoria con otros temas* (Madrid 1958) p. 49—64; die Rede beim Jubiläum von San Estéban von Salamanca (19. 10. 1956), die mit dem Hauptthema des gen. Taschenbuches, p. 9—48, abgedruckt ist, und die in *El Español* v. 1. 12. 1962 abgedruckte Londoner Rede, die M. M. MARTINEZ OP in *Ciencia Tomista* XC (Salamanca 1963) 285—318 scharf kritisiert.

⁴ Ich selber bin auch kein Psychiater vom Fach. Aber ich habe die ganze Arbeit eingehend mit einem hervorragenden Psychiater, Herrn Landesmedizinaldirektor Dr. med. W. Kleine (Düsseldorf) durchgesprochen und mich an seinen Rat gehalten. Ihm sei dafür auch hier herzlicher Dank ausgesprochen. Er gab mir als Literatur das *Lehrbuch der Geisteskrankheiten* von Prof. OSWALD BUMKE (München 1945), dazu EUGEN BLEULER, *Lehrbuch der Psychiatrie* (Berlin usw.

mußte sich deshalb mit dem Ideengang, dem ganzen System seiner Anschauungen auseinandersetzen, um die Haltlosigkeit dieser Leitidee nachzuweisen. Andere, die er fast nie zitiert, haben im Gegenteil die Berechtigung seiner Lehre anerkannt⁵.

Gewiß hat LC das Vorgehen Spaniens in Amerika von Anfang an verurteilt und eine Neuerung verlangt. Aber war das eine Wahnidee? Eine Wahnidee ist ein nicht aus vernünftiger Überlegung, sondern *krankhaft entstandener und zugleich unkorrigierbarer Irrtum*⁶. Traf das bei LC zu? Nach MP war die fixe Idee des LC, daß *alles, was in Indien von Colón an durch die Spanier geleistet wurde, teuflisch sei, alles annulliert und auf neuen Grund aufgebaut werden müsse*⁷. Diese Idee ist aber nicht krankhaft entstanden. Sie ging vielmehr mit zwingender Konsequenz hervor aus dem Grundsatz der *Menschenrechte der Indianer*, den wir als die Leitidee des LC anerkennen müssen. Dieser Grundsatz war aber nicht irrig.

Papst Paul III. hat ihn in seiner Bulle *Sublimis Deus* vom 2. Juni 1537 feierlich bestätigt⁸. Die Indianer waren Menschen wie wir, hatten ihre Besitzrechte wie wir. Wir müssen sie als unsere Brüder betrachten und als solche behandeln, wie es Fray Antonio Montesinos in seiner berühmten Rede vor den Behörden von Santo Domingo am 4. Adventsonntag 1511 verkündete⁹.

Das Dekret *Inter cetera* Alexanders VI. vom 4. Juni 1493 ist gewiß für Spanien von höchster Bedeutung gewesen. Dadurch wurden

1955) und GERHARD KLOOS, *Grundriß der Psychiatrie und Neurologie* (5München 1960).

⁵ Das grundlegende Werk von VENANCIO CARRO OP: *La Teología y los Teólogos-Juristas españoles ante la Conquista de América* (2Salamanca 1951) wird nur einmal zitiert (nicht im *Index!*), der Artikel desselben Verfassers: Bartolomé de Las Casas y las controversias teológico-jurídicas de Indias: *Bol. de la R. Academia de la Historia* 132 (Madrid 1953) 231—259 überhaupt nicht. Wohl spricht er von VITORIA (128ss), aber nicht von der inneren Konsequenz und dem Zusammenhang der Ideen des LC.

⁶ BUMKE 62 ff; KLOOS 145

⁷ MP schreibt: La idea fija de LC muchas veces repetida, la que informa todos sus escritos, pero que no creo sea tenida en cuenta por ningún biógrafo, es que *todo lo hecho en Indias por Colón y por los españoles es diabólico, todo hay que anularlo, todo hay que volverlo a hacer de nuevo, mientras que todo lo hecho por los indios es bueno y justo*. Algunos enfermos mentales padecen delirios proféticos. LC es uno de ellos que al ver que no consigue anular lo hecho por España, profetiza la anulación de España (XIVs). Zu bemerken ist, daß der von MP hoch geachtete VITORIA eigentlich derselben Ansicht ist wie LC, wenn er nach MP (Vitoria y Las Casas, 14s) schreibt, daß VITORIA erklärt: „Als (die Spanier) zum ersten Mal zu den Küsten der Barbaren fuhren, brachten sie keinen Titel mit, um diese Länder zu besetzen.“ Wenn das richtig ist, war alles null und nichtig und mußte es auf neuem Grund aufgebaut werden!

⁸ LC bringt den Text der Bulle in *De unica vocationis modo*, 264—66

⁹ Vgl. meinen Artikel: Die ersten Dominikaner in Amerika: ZMR 32 (Münster 1947/48) 112—114

die spanischen Könige mit der Christianisierung der Neuen Welt betraut und ihnen die Herrschaft über die neu entdeckten und zu entdeckenden Länder zuerkannt. Wie es in dem Dekrete ausdrücklich heißt, haben die Könige diese Aufgabe übernommen: „wie ihr es verspricht und wir bei eurer Frömmigkeit und königlichen Hochherzigkeit vertrauen, daß ihr es auch erfüllen werdet“¹⁰. Die Könige haben sich redlich bemüht, ihrem Versprechen gerecht zu werden. Sie haben dafür große Institutionen geschaffen und mit gläubigem Idealismus dafür ungeheure Opfer gebracht, Tausende von Missionaren ausgesandt und fortlaufend jährlich Millionen dafür aufgewandt, abgesehen von den kriegesischen Unternehmungen, die schließlich auch diesem hohen Ziele dienen sollten. Sie haben sich auch bemüht, ihre Unternehmungen in der rechten Weise durchzuführen, und haben dadurch Spanien zu seiner Größe und Weltbedeutung geführt. Aber, ist damit bewiesen, daß sie recht gehandelt haben, daß die Besetzung Amerikas sich auf feste, objektive Rechtsgrundsätze stützte?

Es war ein guter Anfang, wenn Colón schon bei seiner zweiten Ausfahrt in den ihm gegebenen Instruktionen aufgefordert wurde, sich um die Bekehrung der Indianer zu bemühen, sie gut und liebevoll zu behandeln, sie ohne eine Belästigung in freundlichem Verkehr mit Geschenken zu gewinnen und Übergriffe der Spanier hart zu bestrafen. Aber diese schönen Bestimmungen scheiterten an der rauen Wirklichkeit, sooft sie auch wiederholt wurden, indem Colón selbst mit bösem Beispiel voranging. Das Land wurde ohne Befragung der Eingeborenen einfach durch öffentliche Erklärung in spanischen Besitz genommen, und wer die Unterwerfung verweigerte, wurde als Rebell behandelt. Die Regierung wie die Konquistadoren wollten Gold sehen; deshalb wurden die Indianer rücksichtslos zu harter Arbeit gezwungen, auch wenn sie ihre Felder nicht bestellen konnten und hungern mußten. Weil niemand oder fast niemand ihre Sprache verstand und selbst die Missionare sich kaum darum mühten¹¹, hatten sie niemand, dem sie ihr Leid klagen konnten; sie wurden wie Hunde behandelt und nur ‚Hunde‘ genannt. Die Verzweiflung trieb sie zum Selbstmord; die geschwächte Gesundheit machte sie doppelt anfällig für die ausbrechenden Seuchen, die beim Zusammentreffen der Rassen immer auftreten. So kam es, daß die Bevölkerung der dicht besiedelten Insel Haiti in weniger als 50 Jahren ausgestorben war, trotzdem man versucht hatte, sie mit den zwangsweise von den „unnützen“ Inseln und dem Festlande eingeführten Einwohnern wiederaufzufüllen.

Ein besonderes Kapitel bildet die von Ovando seit 1502 durchgeführte Zuteilung von Indianergruppen von vierzig, hundert und mehr Mann an die einzelnen Spanier, die sie zur Arbeit auf ihren Landgütern

¹⁰ B. BIERMANN, Das spanisch-portugiesische Patronat als Laienhilfe für die Mission: *Das Laienapostolat in den Missionen* (Festschrift Beckmann) (Schöneck 1961) 167

¹¹ B. BIERMANN, Die ersten Missionen in Amerika: *50 Jahre katholische Missionswissenschaft* (Münster 1961) 122

und in den Minen einsetzten. Man nannte dies euphemistisch *Encomienda* = ‚Anempfehlung‘, aber in Wirklichkeit kam es, zumal in den ersten Jahrzehnten, der schlimmsten Sklaverei gleich. Die *Encomenderos* sollten ihre Indianer schützen und in das christliche Leben einführen, aber goldgierige Abenteurer und ungerechte Sklavenhalter sind schlechte Lehrer für christliche Liebe und Gesittung. Als die Lage sich beruhigt und die Indianer sich mit ihrer Lage in etwa abgefunden hatten, als die Regierung zu ihrem Schutze fester eingriff, haben viele *Encomenderos* es mit ihrer Pflicht ernster genommen, so daß viele Missionare in der Einrichtung das rechte Mittel gesehen haben, um die Indianer in die christliche Gesellschaft einzugliedern. Aber die Klagen über die Unterdrückung haben nicht aufgehört, und LC hat die *Encomienda*, besonders aber ihre Verewigung, bis an sein Lebensende auf das heftigste bekämpft. Wer gab den Spaniern das Recht, freie Völker zu Heloten zu machen? Man sagt, die Indianer hätten auf diese Weise ihre Steuern abzutragen. Aber wer gab den Spaniern das Recht, ohne Einwilligung der Eingeborenen einzudringen und Steuern zu erheben? Gerechtigkeit ist die erste Forderung christlicher Liebe! Die traurige Folge ist das heutige, so viel beklagte soziale Elend der Indios in Latein-Amerika.

Viele gute Spanier haben von Anfang an in Spanien Klage erhoben gegen die Mißhandlung der Indianer, und es sind viele Erlasse von dort ergangen, um ihr Elend zu mildern; aber in Amerika erfolgte keine wesentliche Besserung¹². Das mag der Grund gewesen sein, daß die Dominikaner nach ernststen Beratungen und Gebeten sich entschlossen, an Ort und Stelle einen Skandal zu erregen und durch Fr. Antonio Montesinos vor den versammelten Behörden und Siedlern in der schon erwähnten Predigt Protest zu erheben. LC hat uns, offenbar als Augen- und Ohrenzeuge, darüber berichtet¹³. Er hatte seit 1502 die oft schaurigen Ereignisse miterlebt, nach MP auch als Soldat (?) mitgemacht. Er war — wohl als Erbe seines Vaters — Besitzer einer großen *Encomienda* in der fruchtbaren Vega am Xanique, deren Einkünfte er mit der gewaltigen Summe von 100 000 Dukaten angibt¹⁴. Aber das Geld hat er gewiß nie eingenommen, da er die *Encomienda* erhielt *después de despoblado*, nachdem die Indianer ausgestorben waren¹⁵. Diese erste *Encomienda* hat er anscheinend aufgegeben, als er 1506 nach Spanien und Rom fuhr, um

¹² Als erste Klage ist bekannt die des berühmten „Lengua“ (Dolmetscher) Cristóbal Rodríguez (wohl 1505), des ersten Spaniers, der die Sprache von Santo Domingo erlernte und die Klagen der Indianer hörte. Über ihn vgl. J. PÉREZ DE TUDELA in dem ‚Estudio preliminar‘ zu den *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, I—V (Madrid 1957/58) I, XVII. Die Bände tragen in der *Bibl. de Autores Españoles* die Nummern 95, 96, 105, 106, 110 (zitiert: *Obras*)

¹³ *Historia de las Indias: Obras* II, 176ss

¹⁴ *Apologética Historia: Obras* III, 33

¹⁵ *Historia de las Indias: Obras* I, 261. Er meldet hier, daß er etwas Gold gewann.

von dort als Priester zurückzukehren¹⁶. Als solcher nahm er dann als Feldkaplan teil an der Eroberung Cubas und erhielt von Velázquez als Lohn wieder eine *Encomienda* am Arimao-Fluß bei Xagua auf Cuba mit einem großen Indianerdorf. Er ließ seine Indianer Felder anlegen und schickte einen Teil in die Minen, wie es die anderen *Encomenderos* taten, wenn er auch seine Leute gut behandelte, aber ohne sich viel um ihr Seelenheil zu kümmern¹⁷.

Nun aber kam die Stunde seiner Bekehrung, die MP in äußerst tendenziöser Weise als eine plötzliche, krankhafte Wendung darstellt¹⁸. LC selbst aber hat von ihr in einer Weise berichtet, die nichts Krankhaftes an sich hat. Bei der Vorbereitung seiner Pfingstpredigt für die Spanier im nahen Trinidad stieß er auf eine Stelle im *Sir* 34, wo es unter anderem heißt: „Wer Blut vergießt und wer den Tagelöhner betrügt, sind Brüder“ (V. 27). Da erinnerte er sich der von ihm hochgeachteten Dominikaner von Santo Domingo und daran, daß einer von ihnen ihn bei der Beichte wegen seines Verhaltens gegen die Indianer abgewiesen hatte. Das hatte ihn sicher die ganze Zeit gewurmt. Als er sich mit frivolen und nichtssagenden Scheingründen verteidigte, hatte der Beichtvater ihm gesagt: „Nun Schluß! Die Wahrheit hat immer viele Feinde und die Lüge viele Stützen“ — er erinnerte sich noch gut daran. Immerhin dauerte es noch einige Tage, bis er sich zur Anerkennung der Wahrheit durchgerungen hatte¹⁹. Dann zog er die Konsequenz: Großmütig verzichtete er auf seine reiche *Encomienda* und widmete nun sein ganzes Leben bis zu seinem Tode im Jahre 1566 dem Kampf für die Menschenrechte der Indianer.

Das war keine „krankhaft entstandene Idee“. Ein Paranoiker ringt sich nicht mit rationellen Gründen durch. Die Idee ist einfach da!

Es war auch keine „zugleich unkorrigierbare Idee“. LC beriet sich mit den Theologen, studierte Theologie und, da es sich wesentlich um eine Rechtsfrage handelte, studierte er seit 1517 das kanonische und zivile Recht. Seit 1522 bot ihm die Ruhe des Klosters Zeit dazu. Wir staunen über die ständig sich steigernde Erudition, die sich in seinen Schriften kundgibt. Die Heilige Schrift, die Väter, die Theologen, besonders Thomas von Aquin, die Philosophen, von den alten Griechen und Römern an, die Quellen des kanonischen und zivilen Rechtes mit ihren Kommentatoren waren ihm wie wenigen vertraut. Viele Bücher begleiteten ihn auf all seinen Reisen. Mit harter Konsequenz zog er die Folgerungen aus seiner Grundidee. Wenn die Kriege, die Spanien in Amerika geführt hatte, sich von Anfang an nicht auf einen gerechten Grund stützten, waren die Indianer im Recht, die um ihre Freiheit kämpften und rebellierten — alle Kriege waren ungerecht. Wenn die Kriegsgefangenen, die nicht im ge-

¹⁶ BIERMANN, Die ersten Missionen (s. Anm. 11) 129, Anm. 68

¹⁷ *Historia de las Indias: Obras* II, 251s

¹⁸ MP 9—16

¹⁹ *Historia de las Indias: Obras* II, 356s

rechten Kriege ergriffen wurden, als Sklaven gebrandmarkt wurden, wurden sie ungerecht versklavt, wenn auch Kriegsgefangene im gerechten Krieg nach damals allgemeiner Ansicht zu Sklaven gemacht werden konnten. Wenn die Länder ohne gerechten Grund besetzt wurden, wurden die Fürsten und Kaziken unrechtmäßig ihrer Herrschaft beraubt, waren die Spanier rechtlich „Tyrannen“, wie LC sie oftmals nannte. Man hatte kein Recht, die Gesetze und Rechtsordnungen der Länder willkürlich zu ändern, zumal wenn sie dem Naturrecht und dem göttlichen Recht nicht widersprachen. Unrecht Gut aber mußte zurückerstattet, nicht in gutem Glauben angerichteter Schaden wiedergutmacht werden. LC studierte aber nicht im luftleeren Raum. Er studierte die Geschichte der *Conquista*; er sammelte die Berichte, die ihm als dem am meisten hervortretenden Kämpfer für die Rechte der Indianer von allen Seiten zuzingen. Daran erinnerte er bei Abfassung seines Testaments, indem er diese Berichte der besonderen Sorgfalt des Rektors von San Gregorio zu Valladolid empfahl, zum Zeugnis für die Wahrhaftigkeit seiner Klagen²⁰. Er stand mit offenem Auge mitten im Kampfgewühl. Das alles ist gewiß nicht die Methode eines Geisteskranken, dem es gar nicht darauf ankommen kann, seine Wahnidee zu studieren und zu stützen, weil sie für ihn gar keines Beweises bedarf.

Die Studien des LC fanden ihren Niederschlag in verschiedenen großen Werken und in zahlreichen kleineren Schriften. Als erstes nenne ich das erste missionstheoretische Werk der Entdeckungszeit, wo er seine Grundidee in voller Klarheit ohne jede heftige Polemik darlegt: *De unico vocationis modo*²¹. Alle Menschen sind berufen, aber sie können zur Annahme der Botschaft nach Gottes Willen nicht gezwungen werden; Kriege dürfen zu diesem Zwecke nicht geführt werden. Das einzige Mittel ist die sanfte Verkündigung im Geiste Christi, die Annahme oder Ablehnung unterliegt nach dem Willen Christi dem freien Willen der Zuhörer. — Das zweite Werk ist die *Apologética Historia de las Indias*²², in der er die Länder und die Bewohner Indiens beschreibt und ihre guten Eigenschaften, Bräuche und Gesetze hervorhebt. Zum Vergleiche werden die alten Kulturen der Alten Welt herbeigezogen. Ihre Fehler werden nicht verschwiegen, wenn sie auch infolge der Tendenz zu wenig hervortreten. — Das

²⁰ *Obras* V, 540

²¹ hrsg. von AGUSTIN MILLARES CARLO mit einer bedeutenden *Introducción* von LEWIS HANKE und spanischer Übersetzung von Atenógenes Santamaría (Mexiko 1942). Das Werk umfaßt nur c. 5—7 des 1. Buches, aber den wichtigsten Teil des Inhaltes. Der Rest ist verschollen.

²² hrsg. von SERRANO Y SANZ (Madrid 1909); dann von PÉREZ Y TUDELA, *Obras* III—IV mit einer kritischen Einführung des Herausgebers: ‚La Apologética Historia con expresión de una antropología‘, in der er die *Ap. Hist.* als ‚Antropología de la esperanza‘ und die erste Bemühung in der Geschichte der Ethnologie kennzeichnet.

dritte Werk ist die *Historia de las Indias*²³, die der Geschichte der Entdeckung Amerikas bis zu seinem Eintritt in den Dominikanerorden (1522) gewidmet ist. Die Bedeutung dieses Werkes hat Lewis H a n k e in objektiver Weise glänzend dargelegt²⁴. LC hat gearbeitet als echter Historiker auf Grund seiner eigenen Erfahrungen und gestützt auf eine Fülle von Quellenwerken, wie sie keinem anderen der alten Geschichtsschreiber zur Verfügung standen. Gewiß tat er es mit Leidenschaftlichkeit in den Anliegen seines eigenen Kampfes, aber Fälschungen hat ihm auch Rómulo D. Carbia nicht nachgewiesen.

Daneben steht eine Unzahl von Kleinschriften, Memorialien und Briefen, vor allem die 1552 in Sevilla gedruckte *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*²⁵, die nach dem Tode des LC die Hauptgrundlage der antspanischen Propaganda in der Welt geworden ist, übrigens nicht die erste und einzige (*leyenda negra*). Sie ist nach MP der einzige Grund der Berühmtheit von LC, was in etwa für frühere Zeiten, aber keineswegs für heute gelten kann. MP sieht in ihr und in ihren Übertreibungen einen besonderen Beweis für LC's pathologische Veranlagung²⁶. LC schrieb das Buch 1541, als er, von Amerika kommend, auf den Kaiser in Spanien warten mußte, den er für seine Reformpläne gewinnen wollte, um neue Eroberungszüge und damit neue Verbrechen zu verhindern. Die geschehenen Untaten konnte er im allgemeinen nicht auf Grund von Gerichtsakten und unumstößlichen Dokumenten darstellen; er entnahm seine Berichte den eigenen Erlebnissen und den Angaben von Zeugen, die er für glaubwürdig hielt. In der Klageschrift konnte er nicht darauf ausgehen, die Täter zu entlasten. So ist gewiß manches anders zu erklären, als LC es getan hat, und manche Übertreibung ist auf das rechte Maß zurückzuführen. Seine Darstellung in der *Brevisima Relación* ist unvollkommen, aber nicht pathologisch; sie leidet an den Mängeln menschlicher Erkenntnis. Die Leidenschaftlichkeit des LC müssen wir in Rechnung stellen; aber im wesentlichen hat er nicht unrecht und lieblos gehandelt, wenn er den entrechteten Indios Recht schaffen wollte,

²³ 1. Ausg. (Madrid 1875/86) in der ColDocInédEspaña 62—66; 2. Gonzalo de Reparaz, 3 vol. (Barcelona 1931); 3. Millares Carlo, 3 vol. (Mexico 1951); 4. Pérez de Tudela, *Obras I—II* (Madrid 1957)

²⁴ In der Ausgabe der *Historia de las Indias* (Mexiko 1951): 'Las Casas Historiador' I, X—LXXXVI

²⁵ Die spanischen Kleinschriften in den *Obras V*, die *Brevisima Relación*, 134—181

²⁶ MP 106s: *Carácter patológico de la exageración*. Schon vorher in 'Una norma anormal' (Anm. 3). Die Übertreibungen des LC sind gewiß gefühlsbedingt, aber nicht eigentlich pathologisch. Er konnte Massen, wie die meisten bis in unsere Tage, nicht abschätzen. Er übernahm die Zahlen, wie er sie vorfand, so z. B. bei der Einwohnerzahl von Santo Domingo, ohne sie zu vergrößern; wo er sie vergrößert, gibt er den Grund an. Er war kein Geograph und verglich ihm nur nach dem Gefühl bekannte Größen und Entfernungen ohne sachkundige Kritik, so daß unmögliche Vergleiche vorkommen.

auch wenn die ungerechten Unterdrücker unter schweren Opfern zur Restitution verpflichtet wurden²⁷. Das 1552 gedruckte *Confesionario* mit strengen Vorschriften für die Beichtväter war nach Angabe von LC von sechs genannten Magistern der Theologie gutgeheißen worden.

Den Widerspruch des LC gegen eine ungeheure Überzahl von Weltlichen und Geistlichen, Gelehrten und Ungelehrten könnte man vielleicht als pathologisch bezeichnen, wenn man ihm schlagende Gegenbeweise gebracht hätte. Aber was hielt man ihm entgegen? Die Schenkung Alexanders VI.! Kein Mensch wird sie heute als gerechten Kriegsgrund gegen Heidenvölker anerkennen, auch nicht das Recht der ersten Entdeckung. Wenn LC seiner Zeit vorausging, so können wir deshalb seine Erkenntnis nicht pathologisch nennen! Die *Encomienda*, hieß es, sei das beste, vielleicht das notwendige Mittel, um die Indios zum christlichen Leben anzuleiten. Aber wenn sie gegen die Menschenrechte verstieß, konnte der Zweck das Mittel nicht rechtfertigen; man mußte ein anderes suchen. Der Unglaube beraubt den Menschen nicht seiner persönlichen Rechte. — Die Sünden, insbesondere die Sünden gegen die Natur, so argumentierte man, müßten bestraft werden: Aber niemand kann die Sünden derer bestrafen, die ihm nicht rechtlich untergeben sind. — Die Indios seien, sagte man, wenn auch wahre Menschen, so doch wie unmündige Kinder, die sich nicht selber regieren könnten: Gegen diese Ansicht hat LC sein Leben lang gekämpft und ihr seine *Apologética Historia* entgegengestellt. Auch Fray Domingo de Betanzos hat anscheinend diese Rechtfertigung verfochten, obwohl er in seinem Briefe vom 3. November 1540 an den Indienrat begeistert von den Erfolgen seines Mitbruders Domingo de S. María schreibt, der als erster die Sprache der Mixteken erlernte und seine Neuchristen derart unterrichtete, daß sie über die Glaubenswahrheiten viel besser Rechenschaft geben konnten als irgendein Mann aus dem Volke in Spanien²⁸. Auch die Lehre Sepúlvedas wird heute niemand mehr rechtfertigen, wenn er die unterentwickelten Völker mit Aristoteles für *natura servi* erklärte, die den Höhergebildeten zu dienen hätten und dazu gezwungen werden könnten.

Wenn LC solchen Gegnern gegenüber seine Ansicht aufrechthielt, war das nicht pathologisch, sondern charaktrevoll!

²⁷ HANKE schreibt: pocos negarian que sus principales cargos eran verdaderos en gran parte (Las Casas Historiador, XV). Das muß auch von den Tausenden anderer Klagen gelten, die nach Spanien gingen, über die C. BAYLE schreibt: „Ihre Schriften würden die Schriften des LC an Umfang dutzende Male überreffen. Keine Flotte, die nicht Kisten voll gebracht hätte“ (*España en Indias* [Vitoria 1934] 42). Zu diesen Klagen hat auch MOTOLINIA, dessen Brief von 1555 MP so oft zitiert, einen reichen Beitrag geliefert, und die Klagen waren noch lange nicht zu Ende, als er seinen Brief schrieb.

²⁸ LUIS GETINO, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria* (Madrid 1930) 544. BETANZOS verlangt deshalb die Unterstellung unter die Krone statt der gewohnten *Encomienda*.

Die Gründe des LC waren derart, daß Karl V. im Gewissen beunruhigt wurde und sich fragte, ob er nicht die Herrschaft in Peru aufgeben und die alten Inkasiedereinsetzen müsse²⁹. Daraufhin befragte er den berühmten Theologen Fray Francisco de Vitoria, der ihn mit dem Hinweis beruhigte, daß dann das Christentum und die Christen in die größte Gefahr kämen.

Auch Francisco de Vitoria scheint keinen klaren Ausweg gefunden zu haben — seine Entscheidung in dieser Frage ist uns nicht überliefert. Vitoria lebte nicht im Kampfgewühl wie LC, sondern arbeitete in stiller Klosterzelle hinter seinen Büchern. Er prüfte lange, ehe er eine verantwortliche Entscheidung traf, und diese war dann gewiß klarer, als diejenige des LC. Er galt als der bedeutendste Theologe seiner Zeit und gilt heute als der Begründer des modernen Völkerrechtes. Es ist aber festzustellen, daß er in allen wesentlichen Grundsätzen mit LC übereinstimmt, was gewiß für die „Wahnidee“ des LC ein schlechtes Zeugnis ist³⁰. Er untersucht auch andere Gründe für den gerechten Krieg als diejenigen, die bisher von den Spaniern angeführt wurden. Dadurch wird LC ergänzt, aber nicht widerlegt. LC hat jedenfalls am Ende seines Lebens die Hilfeleistung gegenüber unschuldig Bedrängten (Kannibalismus!) unter Anwendung aller notwendigen Kautelen ausdrücklich als gerechten Kriegsgrund auch in Indien anerkannt³¹.

LC hätte für seine Klagen gewiß mehr Gehör und guten Willen zur Besserung gefunden, wenn er bei Aufrechterhaltung seiner guten Prinzipien auch die Gründe hätte gelten lassen, die die Konquistadoren *in etwa* entschuldigten: den Wortlaut der Bulle Alexanders VI., die einfach von ‚Schenkung‘ sprach und allgemein so verstanden wurde usw. Die Gewissensbildung folgt tatsächlich oft weniger dem eigenen Gewissensurteil als der allgemeinen Meinung. Die allgemeine Meinung war damals wie eine Psychose, wie ein Rausch über ganz Spanien gekommen, als man von den Goldschätzen hörte, die in der Neuen Welt zu finden wären. Es kam hinzu die Not, in die man geriet mit der Erkenntnis, daß das ganze System der spanischen Besetzung falsch war und durch ein neues, noch unbekanntes ersetzt werden mußte. Mit vollem Recht sah LC zunächst die Not der Indianer, die man ungerecht beraubt hatte, und es war kein Unrecht, daß er ihr den Vorzug gab vor der Not der ungerechten Bedrücker³². Vor allem aber war es notwendig, wenn man der Wahrheit einen Weg bahnen wollte, zuvor die Zustimmung der Bischöfe und des Klerus zu gewinnen. Das konnte nicht durch Zwang und Exkommuni-

²⁹ MP 144ss, nach dem Zeugnis des ANONYMUS von Yucay. MP hält dieses Zeugnis aufrecht gegen BATAILLON auf Grund der *Historia de las Indias: Obras* II, 266

³⁰ Vgl. CARRO, *La Teología*, bes. 561/73 (Sepúlveda), und desselben ‚LC y las controversias‘, besonders die Conclusión 287s

³¹ LC, *Los Tesoros del Perú* (Madrid 1958) 384ss

³² Er sah übrigens auch die Not seiner Landsleute, wie wir aus seinen Projekten erschen, wo er ihrem Leben eine bessere Grundlage durch eigene Arbeit geben will.

kationen geschehen, wie LC das auf Grund der neuen Gesetze von 1542 in Guatemala versuchte. Durch Gesetze fühlte sich in spanischem Gebiete niemand direkt gebunden. Man legte das Gesetz auf das Haupt, wie man sagte, protestierte, und es blieb alles beim alten, wenn nicht bald eine neue Verordnung kam. Diesbezüglich blieb LC bei all seinen guten Ideen einfach im Mittelalter stecken. So geriet er selbst in die größte Not, als man ihm den Gehorsam verweigerte, die Massen sich gegen ihn erhoben, der Präsident der *Audiencia* in Gracias de Dios ihn öffentlich beschimpfte: „Ihr seid ein schlechter Mensch, ein schlechter Ordensmann, ein unverschämter Bischof“ — als man in Chiapa verbot, ihm und den Seinen irgendeine Hilfe, auch nur ein Stück Brot zu geben. Da betete er unter vielen Tränen: „Herr, Du weißt, was ich suche bei meinem Streben, und siehst, was ich gewinne: nur Hunger und Durst und die Verachtung aller. Wenn ich mich täusche, täusche ich mich um Deines Evangeliums willen; aber so fest ich daran glaube, glaube ich, daß ich mich nicht täusche. Wenn ich es aber nicht recht verstehe, dann, o Herr, erleuchte mich, damit ich nicht das Ärgernis sei, das ich für diese Welt bin!“³³ Das war ein tragisches Ergebnis, aber kein Zeichen von Geisteskrankheit!

Vom heutigen Standpunkt aus müßte man, wie mir scheint, das Folgende sagen: Gemeingut geht über Privatgut. Der einzelne muß mit seinem Recht zurücktreten, wenn das Gemeinwohl es fordert. Und: Man kann das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen; das Chaos würde das Ende sein. Was notwendig war, war die Erkenntnis des Unrechtes; die Behandlung der Indianer als christlicher Brüder unter Wiedergutmachung der Ungesetzlichkeiten, und zwar verbunden mit dem zielbewußten Streben, die Eingeborenen zu höherer Bildung und Verantwortung zu führen, nicht um sie auszubeuten und für immer zu beherrschen, sondern um ihnen zur rechten Zeit die Freiheit und Unabhängigkeit zu schenken, so wie ein Vater seine Kinder schließlich zur Unabhängigkeit und Selbstständigkeit führen will und muß. Aber diese selbstlose Politik, die wir selber bis jetzt kaum gelernt haben, wo die Völker das Joch der Kolonialherrschaft abgeworfen haben, stand im Entdeckungszeitalter außerhalb des Gesichtskreises.

Die Fälschungen und Vorwürfe gegen die Wahrhaftigkeit, die MP nur mit der Geisteskrankheit des LC entschuldigen zu können glaubt, reduzieren sich bei näherem Zusehen auf ein Minimum oder auf völlig unwesentliche Irrtümer. Von den Vorwürfen des M. Serrano y Sanz sagt MP selbst: „einige nur zur Hälfte bewiesen“. Er hätte noch weiter gehen

³³ So schildert als Zeuge TOMÁS DE LA TORRE seine Not, indem er dazu bemerkt: „Das will ich schildern als die Leiden des heiligen Bischofs, nicht daß er trotz seines Alters zu Fuß durch diese Lande zog, ohne Fleisch zu essen, ohne eine Stunde der Ruhe“: FRANCISCO XIMÉNEZ, *Historia de la Provincia de S. Vicente I* (Guatemala 1929) 389s

dürfen³⁴. Die Bulle Alexanders VI. fälscht LC nicht, wenn er sie gütig auszulegen sucht, um sie auf das dogmatisch Mögliche einzuschränken. Eine „Schenkung“ im Vollsinn widerspricht offenbar den Menschenrechten und der Moral, auch wenn man das im Anfange nicht klar gesehen haben mag. Bezüglich der Befriedigung des seit zehn Jahren aufständischen Kaziken Enrique auf Santo Domingo erklärt LC ausdrücklich im ersten Brief an den Rat, daß er dem Kapitän Barrionuevo sein Verdienst nicht nehmen wolle. Er brauchte das im nächsten Brief an ein Mitglied desselben Rates nicht noch einmal zu betonen. Aber ebenso klar ist, daß Verhandlungen einer Nacht nicht genügen konnten, eine volle Befriedigung herbeizuführen, während LC selbst einen Monat bei dem Kaziken war, seine und seines ganzen Hauses Beichte hörte und ihn völlig beruhigte. Es entspricht absolut seinen Prinzipien, wenn er ihn zur *freiwilligen* Anerkennung der spanischen Herrschaft führte. Darüber, wie weit sein Besuch mit der Unternehmung des Kapitäns zusammenhing, sagen die Quellen nichts.

In dem Bericht des LC über diese Befriedigung sieht MP einen Beweis seines Größenwahns, der sich immer in einem unmäßigen Selbstlob äußerte und ihn veranlaßte, sich selber fremde Verdienste zuzuschreiben. An Selbstlob habe LC alle Menschen übertroffen, die je existierten. Das ist nach meinem Urteil eine falsche Anklage. Für LC stand nicht seine Person im Vordergrund, sondern die Sache, der er diente. Er hatte ein starkes Selbstbewußtsein. Das ist eine Notwendigkeit für den Mann der Aktion. Auch Paulus zeigte ein gewaltiges Selbstbewußtsein. „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, aber die Gnade Gottes ist nicht unwirksam in mir gewesen“ (1 Kor 15, 10). Auch LC hat nicht vergessen, daß er der Gnade Gottes alles verdankte.

Wenn LC nicht nur für sich auf die *Encomienda* verzichten, sondern den Kampf gegen sie aufnehmen wollte, dann war es völlig in Ordnung, daß er aus seinem Verzicht eine Demonstration machte und, wenn er bei den einen Anerkennung fand, auch nicht verschwieg, daß andere ihm nicht zu folgen vermochten³⁵. Es war kein Unrecht, wenn er in seiner Geschichte, wo er so oft von seinen Mißerfolgen erzählen mußte, auch oft von seinen Siegen sprach. Wie sollte er denn zu dem ersuchten Endsieg kommen, wenn er nur hätte berichten dürfen, daß man ihn mit seinen Gründen überall ablehnte? Er spricht immer wieder von seinen langen Erfahrungen und Rechtsstudien seit den Jahren 1502 und 1517, um so seine Autorität zu stützen. Es mag einem auf die Nerven fallen, wenn man in den verschiedenen Schriften immer wieder auf diese Feststellung stößt; aber es waren Tatsachen, die niemand leugnen konnte: Er stand mit diesen Erfahrungen und Studien wirklich einzig da, zumal er

³⁴ Vgl. die Ausführungen von GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Bd. I. PÉREZ DE TUDELA schreibt (*Obras* I, LXIII): El P. Manuel M. Martínez ha refutado puntualmente y con fortuna todas las tachas aducidas por Serrano y Sanz.

³⁵ MP 9/11; LC, *Historia de las Indias: Obras* II, 358

durch seine Schriften und durch sein phänomenales Gedächtnis den Erfolg dieser Erfahrungen und Studien bewies. Über rein Persönliches aber, etwa über seine Tugenden, über seine Familie, über seine Freuden und Nöte, seine Erlebnisse, soweit sie nicht seinen Kampf betreffen, müssen wir uns fast ausschließlich auf die spärlichen Berichte anderer stützen.

Da muß es jedem klar sein, daß wir von LC nicht sprechen dürfen als von einem Menschen, der von Größenwahn erfüllt war, der sich selber gelobt habe mehr als alle, die auf Erden existiert haben, oder von einem *egotismo*, einer Egozentrik, wie sie einzig dastehe. Er glaubte an seine Sache, die er als wesentlich ansah für das Wohl der Indianer sowohl wie der Spanier.

Prophetenwahn? Niemals hat LC im Namen Gottes die Strafe angedroht, auch wenn er Prophetenworte zitiert. Er hat an Gottes Gerechtigkeit geglaubt und gesagt: „temo“, d. h. ich fürchte; er hat gesagt: „Gott muß die Sünde strafen, wenn wir nicht ernstlich Buße tun!“ Da ganz Spanien nach seiner Überzeugung mitschuldig war, sprach er von der Strafe, die ganz Spanien treffen müsse. Das ist kein Prophetenwahn, sondern einfach christliches Denken.

Von den Lehren des Millenarismus, die damals in manchen Köpfen schwirrten und die einen Mitbruder von LC im Jahre 1578 auf den Scheiterhaufen brachten, finde ich bei LC keine sichere Spur, auch wenn MP erklärt: „Für mich besteht kein Zweifel“³⁶. Die von LC erwähnten „praedestinierten“ Indianer brauchen damit nichts zu tun zu haben.

Auch von einem krankhaften Haß gegen die Spanier, den MP zur Grundidee des LC machen will, kann nicht die Rede sein. Er hat die Sünden und Verbrechen seiner Landsleute gehaßt und dagegen mit seiner ganzen Leidenschaftlichkeit, manchmal in ungerecht verallgemeinernder Weise, gekämpft; aber er hat auch das Gute an ihnen oftmals anerkannt. M. M. Martínez hat eine große Zahl solcher Zeugnisse zusammengestellt, unter anderem über die von LC hart beurteilten Alonso de Ojeda, Bobadilla, Ovando, Alonso Maldonado, sogar über den Bischof Fonseca, über den er bei seiner Kritik erklärt: „Wenn man auch nicht glauben darf, daß er in schlechter Absicht gehandelt habe bei der Sorge und der Regierung Indiens; oder daß es ihm nicht leid getan hätte, daß die Indios zugrundegingen und wie sie zugrundegingen; wenn man auch annehmen darf, daß sein Eigeninteresse ihn behinderte, die schlechte Regierung zu hindern“³⁷.

LC hat sein Vaterland nicht gehaßt. Groß ist sein Stolz und seine Freude, daß Spanien berufen wurde, Amerika für Christus zu gewinnen. Um so größer aber war seine Sorge, daß es dieser hohen Berufung auch entsprach. Immer wieder preist er die edle Königin Isabella, die dazu einen guten Anfang machte, und lobt die gute Absicht der Könige um

³⁶ MP 332: Para mí el caso no es dudoso.

³⁷ M. M. MARTÍNEZ, *Fray B. de las Casas, el gran Calumniado* (Madrid 1955) 147—180

die Besserung der Lage. Sein Urteil über die Spanier, die die Ehre Spaniens und des christlichen Glaubens beschmutzten, mußte deshalb um so härter sein. Nicht er allein, sondern viele spanische Geschichtsschreiber erblickten in dem traurigen Ende so vieler Konquistadoren die Strafe Gottes. Dabei hat LC aber auch die Barmherzigkeit Gottes nicht ganz vergessen. In seinem Bericht über den Tod des Hernando Soto in Florida, von dessen erbaulichem Ende er nichts gehört hatte, schreibt er: „Er starb ohne Beicht, und wir zweifeln nicht, daß er in die Hölle begraben wurde, wenn Gott nicht vielleicht im Verborgenen sich seiner angenommen hat nach seiner göttlichen Barmherzigkeit, nicht nach seinen Verschuldungen und so verdammenswerten Bosheiten“³⁸.

Im Jahre 1940 hatte MP noch geschrieben: „P. Las Casas fühlt für den Indios eine unbegrenzte Zärtlichkeit und Liebe“³⁹. Jetzt spricht er ihm jede wahre Liebe zu den Indianern ab, alles sei nur Haß gegen die Spanier gewesen. Auf Tausenden von Seiten seiner Schriften habe LC nie von einem Akte reiner Liebe gegen einen Indianer berichtet. Er habe selber die Indianer mißbraucht als *Encomendero*; aber nie habe er einen von ihnen umarmt, um ihn in den Leiden des Lebens zu beruhigen⁴⁰. Er habe nie an dem Unterricht des Indianers oder der Besserung seiner Lebensbedingungen mitgearbeitet; das habe er seinen Gefährten überlassen. Das sei direkt anstößig. LC empfinde einen offenbaren Widerwillen gegen den Verkehr mit den Eingeborenen, habe keinen anderen Gedanken, als daß der Indianer vom Spanier vergewaltigt werde. Als kalter Rechtsgelehrter liebe er den Klienten nicht, sondern wolle er nur Recht schaffen gegen den Unterdrücker, den er hasse. MP hält LC die Liebe gegenüber, die sich nicht verbittern läßt und nicht zürnt, und findet hier wieder einen besonders klaren Beweis seiner pathologischen Veranlagung⁴¹.

Dem möchte ich nur die Schilderung seiner Tätigkeit bei der Besetzung Cubas gegenüberstellen⁴², wie er dort die einzige Zuflucht der Indianer war, die ihn achteten wie einen ihrer Priester, Zauberer oder Ärzte. Mit drei, vier Indianern ging er dem Zuge der Spanier voraus, beruhigte die Indianer, bat sie, die eine Hälfte ihrer Hütten für die Spanier zu räumen, damit sie mit ihren Frauen und Töchtern in der anderen Hälfte unbehelligt blieben, so daß die gewohnten Übergriffe aufhörten. Einige Indianer hatten sich ihm freiwillig zum Dienste zur Verfügung gestellt unter der Führung des alten Camacho, mit dem sie wie in einer Familie lebten. LC erzählt auch, wie die Indianer einen Spion zu ihm schickten, um sich über die Verhältnisse zu unterrichten. Da heißt es nun wörtlich:

³⁸ *Brevísima Relación: Obras* V, 147—160

³⁹ In dem Artikel *¿Codicia insaciable?* etc. (s. Anm. 3). Dazu die Kritik von M. M. MARTÍNEZ, *El gran Calumniado*, 27s

⁴⁰ MP 323: pero nunca se muestra abrazando al indio para consolarle en las miserias de la vida.

⁴¹ MP 323s

⁴² *Historia de las Indias: Obras* II, 243—248

„Er ließ ihn rufen, umarmte ihn, beruhigte ihn“ — also gerade das, was MP vergebens in den Schriften des LC gesucht hat⁴³. LC erklärte dem Spion, er wolle ihn mit seinem Bruder in seinen Dienst aufnehmen. In einer Nacht aber brachte der Indianer 180 Bewohner seines Dorfes zu ihm, Männer und Frauen, die sich unter seinen Schutz stellten. Er sorgte für sie zur Freude für die Spanier, die an ihnen Helfer fanden, aber schließlich zu seinem eigenen Bedauern, da sie doch zweifellos in diesem Dienste den Tod finden mußten. Bei dem Gemetzel von Caonao half er nach Kräften, um den Spaniern in ihrem Morden Einhalt zu gebieten, rettete die vierzig Träger, die man auch noch töten wollte, nahm sich der Verwundeten an, die er mit der heilkräftigen Schildkrötensalbe heilte, taufte auch einen Schwerverwundeten, nachdem er versucht hatte, ihm die notwendigsten Glaubenswahrheiten beizubringen. Bei den Kriegszügen durch Cuba taufte er die Kinder gleich, wenn die Spanier in die Dörfer einzogen. Ein Bote ging mit einem Brief an einer Stange voraus, in dem LC die Bewohner zu beruhigen und die Kinder zu sammeln versuchte. LC scheint die Sprache von Santo Domingo und Cuba gesprochen zu haben; er sagt nichts davon, aber bei den vorkommenden Namen gibt er oft die Aussprache an.

Auch aus späterer Zeit liegen Zeugnisse vor, wie er sich der Indianer auf Santo Domingo, in Nikaragua und Guatemala angenommen hat. Es ist nicht wahr, daß er „einen offenbaren Widerwillen gegen den Verkehr mit den Eingeborenen“ zeigte. Sicher hat er sich auch um die Erlernung der Sprachen seiner Untergebenen bemüht, wie er es von den anderen Missionaren verlangte. Er wird es dabei gewiß bei seinem Alter und seinen sonstigen Beschäftigungen nicht zur vollen Beherrschung der Sprachen gebracht haben.

Daß LC von Wahnideen beherrscht war, müssen wir entschieden ablehnen. Aber kann man vielleicht von *krankhaft überwertigen Ideen* sprechen? Nach der Lehre der Psychiater sind das Gedanken oder Gedankengruppen, die infolge ihres Gefühlstones ein Übergewicht über alle anderen Gedanken haben und dieses Übergewicht für längere Zeit oder dauernd bewahren. Dazu können Erziehung, Vorurteile, religiöse, politische, soziale Grundeinstellungen oder Schicksale den Boden bereiten. Solche Ideen brauchen nicht krankhaft zu sein, wo es sich um wirkliche Interessen handelt. Krankhaft kann man sie nur nennen, wo eine anormale Gefühlsbetonung der ruhigen Überlegung keinen Raum mehr läßt⁴⁴. Auch von einer solchen *krankhaften* überwertigen Idee kann im Falle des LC nicht die Rede sein. Die Lösung der Frage war für ‚Indien‘ wie für Spanien von derartiger Wichtigkeit, daß ein fähiger Mann getrost seine ganze Kraft und sein Leben dafür einsetzen durfte. Gewiß war LC ein

⁴³ L. c. 247b: hizo llamar al indio, abrazóle, aseguróle . . .

⁴⁴ BUMKE 60 ff; BLEULER 50 ff; KLOSE 147. Von einer Zwangsdeed, d. h. einer Idee, die man als falsch erkennt, aber nicht verdrängen kann, kann hier füglich nicht die Rede sein.

Choleriker; aber Temperamente sind keine Krankheiten, auch wenn sie dann und wann die ruhige Vernunft übertönen. Guten Gründen blieb LC gewiß zugänglich. Er studierte die Fragen, er konnte noch lernen.

Nach allem Gesagten kann das Gesamturteil über das Werk von Ramón Menéndez Pidal kein gutes sein. Es ist keine Biographie, sondern die Karikatur einer solchen. Wohl geht aus seinen Ausführungen hervor — was wir aber auch schon vorher wußten —, daß LC und sein Werk nicht in jeder Beziehung gelobt werden kann. Er hat nicht geirrt in seinen Erkenntnissen bzgl. der Rechtslage, wo er mit den besten Rechtslehrern seiner Zeit und mit unseren heutigen Auffassungen im wesentlichen übereinstimmt. Darin und in dem unentwegten Kampf für seine Idee gegen eine gewaltige Mehrheit von Gegnern bis zu seinem Lebensende und in dem wohltätigen Einfluß auf die in vielem vorbildliche Gesetzgebung Spaniens für seine Kolonialgebiete liegt sein Verdienst und sein Ruhm. Aber es war eine Torheit, wenn LC dieses von ihm erkannte Recht mit Zwang und Gewalt durchsetzen wollte, und dies, noch bevor es bei der Allgemeinheit Anerkennung gefunden hatte. Das wieder konnte nicht geschehen, bevor er einen billigen Ausgleich fand, um das Gemeinwohl nicht zu schädigen. Aber diese Torheit war keine Geisteskrankheit, sondern allgemein menschliches Unvermögen. Eine Wahnidee, eine falsche, krankhaft erworbene, unkorrigierbare Idee hat MP mitnichten nachgewiesen. So hat er dem großen Vorkämpfer der Menschenrechte, der das Gewissen Spaniens aufrüttelte wie kein zweiter, der eine Ehre für Spanien bedeutet, schweres Unrecht getan.

GESPRÄCH ÜBER DEN GLAUBEN
ZWISCHEN
EUTHYMIOS ZIGABENOS
UND EINEM SARAZENISCHEN PHILOSOPHEN

von Adel-Théodore Khoury*

In Band 131 der *Patrologia Graeca* von Migne (Spalte 20—37) haben die Herausgeber eine Sammlung veröffentlicht unter dem Titel: „Vom Mönch Euthymios Zigabenos, Gespräch mit einem sarazenischen Philosophen über den Glauben, in der Stadt Melitene“.

Dieser Text bietet nichts Ungewöhnliches. Er zeichnet sich weder durch die Tiefe des theologischen Gedankens noch durch den Wert der apologetischen Methode aus. Zigabenos hat in diesem Werk, wie in seinen anderen¹, nicht danach gestrebt, etwas Originales darzubieten. Er ist nur ein Plagiator gewesen, zwar ein intelligenter Plagiator, aber nichts mehr. Wenn wir uns dennoch das Gespräch vorgenommen haben, um es zu analysieren, so geschieht es aus praktischen Gründen: Wir finden einige der bedeutsamsten Themen zusammengestellt, welche die christlichen Schriftsteller, Apologeten wie Polemiker, in ihrer Literatur behandelt haben, die sich mit dem Islam befaßt.

Über die geschichtlichen Umstände der Begegnung von Zigabenos mit seinem muslimischen Gesprächspartner haben wir keine Nachricht. Der Titel erwähnt nur die Stadt Melitene, wo das Gespräch stattgefunden hat. Der Sarazene, von dem gesprochen wird, ist uns völlig unbekannt. Wir wissen im eigentlichen Sinne nichts von ihm, außer, daß er in der Religionswissenschaft bewandert war: Er wird als Philosoph bezeichnet, und im zweiten Teil der Sammlung wird er als „der weiseste der Söhne Hagars“ (33 D) angesprochen. Außer seiner Kenntnis des Islam scheint er hinreichend über einige Aspekte der christlichen Lehre unterrichtet zu sein: der Wortlaut seiner Einwände, gewisse Schriftzitate und einige Anspielungen lassen das deutlich werden. Aber man sieht, daß diese

* aus dem Französischen übersetzt von Prof. Anton Antweiler

¹ In der *Alexiade* (XV 9, 20—30; Ausg. Leib, Paris 1945) der ANNA KOMNENE ist Zigabenos (11.—12. Jh.) als ein Mönch dargestellt, der sich in der Grammatik, der Rhetorik und der Theologie auskennt. Der Kaiser Alexios übertrug ihm die Sorge, mit gut ausgewählten patristischen Texten ein Werk gegen alle Häresien zusammenzustellen. Er schrieb demgemäß seine *Dogmatische Panoplie*. Darin widmete er das letzte Kapitel einer Abhandlung „Gegen die Sarazenen“. Der Einfluß von JOHANNES DAMASCENUS ist durch das Werk offenkundig. In seiner Studie über den Islam hat ZIGABENOS außerdem Anleihen bei der *Widerlegung des Koran* des NIKETAS von Byzanz (Ende des 9. Jh.) gemacht. Das Kapitel des ZIGABENOS findet man PG 130, 1332—1362 und die *Widerlegung des Koran* PG 105, 669—805. Fügen wir noch hinzu, daß man von ZIGABENOS exegetische Werke kennt, die von den Fachleuten geschätzt werden.

sehr unbestimmt bleiben und es keinesfalls gestatten, die Person zu identifizieren oder sich über seine theologischen Tendenzen zu vergewissern. Das ist übrigens in diesem Fall unerheblich. Darüber hinaus möchten wir sagen, daß auch seine Bezeichnung als Philosoph uns nicht weiterhilft. In dem Text, der uns beschäftigt, begegnet nichts in den Einwänden oder im Verlauf der Unterhaltung, das diese anspruchsvolle Bezeichnung rechtfertigte. Im Gegenteil, die Einwände des Sarazenen scheinen uns primitiv formuliert zu sein, vergleicht man sie mit dem, was man in der muslimischen Literatur über das Christentum lesen kann, schon vom 12. Jahrhundert an².

Der Text schreibt das Gespräch dem Zigabenos zu. Man muß das zweifellos dahin verstehen, daß der Grundstock der Gedanken ihm zugehört, das heißt, daß Zigabenos sich die Mühe gemacht hat, bei seinen Vorgängern die Antworten, Beispiele und Vergleiche zu finden, die bei ähnlichen Gesprächen dienlich gewesen sind, und daß er sie passend ausgewählt hat, entsprechend den Themen, die in der Sammlung erwähnt sind und jetzt behandelt werden sollen. Aber Zigabenos ist nicht für die endgültige Fassung des Gespräches verantwortlich. Denn er ist darin in der dritten Person zitiert: „Euthymios sagt . . .“, und „der heilige Euthymios sagt . . .“. Zu der Zeit, in der die Sammlung endgültig zusammengestellt wurde, wurde Zigabenos schon als ein Heiliger angesehen.

Der fragmentarische Charakter des Gespräches ist im übrigen offensichtlich. Die Unordnung, die darin herrscht, ist in einem wirklichen Gespräche undenkbar, auch in dem einfallsreichsten. Behandelt wird zum Beispiel zuerst die Trinität, dann die Inkarnation, dann wieder die Trinität und die Inkarnation, und nochmals die Trinität, und ein wenig später wiederum die Inkarnation. Fügen wir noch hinzu — und das ist entscheidend —, daß das letzte Fragment, das dem Gespräch beigelegt ist, durch seinen polemischen Gehalt und seinen Aufbau sich von den anderen völlig unterscheidet; der Gesprächspartner, oder vielmehr der Gegenstand des Interesses, hört auf, der Sarazene zu sein, um „der

² Der byzantinische Redaktor des *Streitgespräches*, der sicherlich wenigstens das *Streitgespräch* des JOHANNES DAMASCENUS (PG 94, 1585—1596 und PG 96, 1336—1348) und die Schriften des ABU-KURRA (PG 97, 1469—1609) kannte, nach deren Vorbild sich das *Streitgespräch des Zigabenos* darbietet, hat, um die Einwände der Sarazenen beseitigen zu können, die polemischen Werke der Muselmanen nicht lesen können. Von den bekanntesten führen wir an: ABU 'ISA AL-WARRAK, *Das Buch zur Widerlegung der drei christlichen Sekten* (Vgl. A. Abel, Brüssel 1949); BAKILLANI, ein Kapitel „Gegen die Christen“ in seinem *Tamhid* (Ausz. Mac Carthy, Beirut 1957); IBN HAZM v. Cordoba, ein Kapitel in seinem *Fisal* (Ausz. Kairo 1321 H/1903); DJAHIZ, *al-Radd 'ala al-Nasara* (Ausz. Finkel, Kairo 1926) (= *Widerlegung der Christen*, franz. Übers. von Allouche, in: *Hesperis* 26 1939 123—155); GHAZZALI, *Vorzügliche Widerlegung der Gottheit Jesu-Christi nach den Evangelien*, Ausg. und franz. Übers. von R. Chidiac, Paris 1939).

Hagarener“³ zu werden; die gewalttätige Anklagerede gipfelt zum Schluß in einer Bekehrung nach dem besten Stil hagiographischer Literatur.

Wir werden unwiderstehlich dahin gebracht zu denken, daß wir hier nicht ein wirkliches Gespräch vor uns haben, sondern eine Kompilation von der Art des „Gesprächs“, das dem heiligen Johannes Damascenus zugeschrieben wird. Wir haben anderwärts gezeigt, daß dieses Gespräch sich vollständig in den apologetischen Werken von Abu-Kurra findet⁴. Es gibt freilich einen bemerkenswerten Unterschied zwischen den Werken des Abu-Kurra und dem Gespräch des Zigabenos: Die ersteren sind der Bericht über wirkliche Gespräche, trotz einiger formaler Anordnungen, die uns später zu sein scheinen, während uns das Gespräch des Zigabenos ganz einer bestimmten Literaturgattung anzugehören scheint.

Ein Gesprächspartner, der zwar, wie in den Werken des Abu-Kurra⁵, gebildet ist, dessen Gedanke aber an einer Armut leidet, die dabei unerklärlich ist; eine Eile, die Antwort zu geben; eine ganz besondere Sorge, diese Antworten darzubieten; ein Mangel an Wärme, der bei einem wirklichen Gespräch verwunderlich wäre; gewisse stilistische Einzelheiten⁶ und endlich der Aufbau des Gespräches lassen uns schließen, daß es sich um eine einfache Gedächtnishilfe handelt, um eine handliche Zusammenfassung der wichtigsten Einwände und Antworten: ein Kompendium, das man aus der Sammlung mehrerer Fragmente erhalten hat⁷.

Bei der Analyse haben wir uns an den Text gehalten, so wie er herausgegeben ist. Wir geben den Gedanken getreu wieder. Aber man wird verstehen, daß eine Analyse keine hinreichende Vorstellung der angewandten Methode bieten kann. Diese Methode kann charakterisiert werden durch die Anwendung der sokratischen Mäeutik und den ständigen Rückgriff auf Beispiele, Vergleiche und allegorische Parabeln. Der

³ Ganz im Anfang des Kapitels der *Panoplie*, das „gegen die Sarazenen“ gerichtet ist (PG 130, 1332 D—1333 A), erwähnt ZIGABENOS die verschiedenen Namen, mit denen man die Muselmanen bezeichnet: Ismaeliten, Hagarener (nach dem Namen der Hagar, der Mutter Isaels), Sarazenen.

⁴ In dem Kapitel, das ABU-KURRA in unserem in Vorbereitung befindlichen Werk gewidmet ist: *Textes grecs relatifs à l'Islam*. Man möge sich auch beziehen auf Schrift 18 des ABU-KURRA (PG 94, 1596—1597) und auf die Schriften 35 36 37 38 (PG 97, 1588—1596) und 9 (ebd. 1529).

⁵ Vgl. Schrift 21 (PG 97, 1548). Es ist übrigens normal, daß es Gelehrte sind, welche religiöse Probleme unter sich diskutieren.

⁶ Zum Beispiel ist der Einwand des Sarazenen regelmäßig durch ein Verb im Präsens eingeführt: *er sagt*, und die Antwort des ZIGABENOS durch eine Form der Vergangenheit: *er sprach*.

⁷ Solche anonymen Fragmente zum Gebrauch erfahrener Apologeten waren nicht selten. Wir verweisen z. B. auf eine Probe, die für eine Reihe ausgewählt und in ihr veröffentlicht wurde, die auf das Streitgespräch des ZIGABENOS folgt (PG 131, 37 D—40 A).

Apologet sucht die Wirksamkeit: Wenn ein Argument gefährdet ist, vom Gesprächspartner zurückgewiesen zu werden, läßt man es beiseite. Das Schriftargument, das bei den Byzantinern so geschätzt ist — und auch bei dem Exegeten, der Zigabenos war —, wird in engen Grenzen benutzt: Zigabenos beruft sich nur auf das Zeugnis derjenigen Propheten, die von dem Muslim anerkannt werden. Die Ironie, die in der polemischen Diatribe des Schlusses triumphiert, wird nur sichtbar, wenn der Verfasser sich nicht mehr an einen Gesprächspartner zu wenden braucht, der diskutiert, sondern an einen Angeklagten, der gezwungen ist, eine Anklage im besten Stil der traditionellen Kapitel zu hören, die in den Werken gegen die Häresien dem Islam gewidmet sind.

Wenn die Ironie das Maß derart überschreitet, daß sie ungerecht wird, haben wir es unterlassen, ihren Gedankengang wiederzugeben, in allen Fällen, in denen das nicht schadet, um den Text zu erfassen. Wir haben im Gegenteil einige Stellen in reiner und schlichter Übersetzung zitiert. Wir haben damit einige Proben der Art und Weise bieten wollen, wie die Einwände ausgedrückt und die Antworten angepaßt werden. Wir haben auch, in einem Fall, *in extenso* eine bezeichnende Probe der exegetischen Arbeitsweise von Zigabenos und seiner Absichten bei der Interpretation von Schrifttexten gegeben.

Wir haben die Anmerkungen auf das Notwendige beschränkt. Man wird verstehen, daß ein ausführlicher Kommentar, der immer möglich und in solchen Fällen reizvoll ist, in keinem Verhältnis zu dem Inhalt des Streitgesprächs gestanden hätte. Anstatt die Geschichte eines jeden behandelten Problems zu geben, haben wir es vorgezogen, einfach einige Erläuterungen zu geben, dazu bestimmt, dem Leser zu helfen, gewisse Gesichtspunkte bezüglich des Textes und seines Inhaltes zu erfassen.

„Vom Mönch Euthymios Zigabenos
Gespräch mit einem sarazenischen Philosophen über den Glauben
in der Stadt Melitene“

I. Die Trinität:

Das Gespräch beginnt unvermittelt mit einer Frage des Sarazenen über die Trinität, die er als Polytheismus bezeichnet. Zigabenos antwortet:

1. Gott, das Wort und der Geist sind eine gleiche Substanz und Natur. Gott, der das Leben gibt, kann nicht ohne Wort und Hauch sein. Wir wissen das aus der Analogie mit dem Menschen⁸, dem vollkommensten Geschöpf.

⁸ Diese Methode der Annäherung an die Gottheit durch Analogie mit dem Menschen hat bekanntlich immer für die muselmanische theologische Reflexion Schwierigkeiten gemacht. Man erinnert sich des Streits um die „Göttlichen Eigenschaften“, welche die verschiedenen theologischen Schulen im Islam getrennt hat (Vgl. L. GARDET, Art. Allah, in: *Enc. de l'Islam*, nouv. éd. I 418—429).

2. Überdies stützen wir uns auf inspirierte Zeugnisse:

David: *Ps* 33 (32), 6: Durch das Wort (des Herrn) sind die Himmel gemacht, durch den Hauch seines Mundes all ihre Stärke.

Isaías 6, 3: Heilig, heilig, heilig ... Der Himmel und die Erde sind erfüllt von seiner Herrlichkeit.

3. Ein Vergleich aus der Psychologie kann helfen, das besser zu erfassen: der menschliche Intellekt ist „Quelle, Hervorbringer und Urgrund unseres Wortes und unseres Hauches“⁹.

II. Die Menschwerdung:

1. Wenn Gott Mensch geworden ist, wer ist dann im Himmel geblieben?

Um auf diesen Einwand zu antworten, bedient sich ZIGABENOS der mæeutischen Methode. Er entlehnt ebenfalls einen Vergleich aus der Physik: die Sonne, ihr Licht und ihre Strahlen. Die Strahlen erleuchten die ganze Erde, ohne von der Sonne getrennt zu werden. Das gleiche gilt für Gott: Er ist Mensch geworden, ohne deswegen den Himmel zu verlassen.

2. Wenn Gott von Maria geboren ist, wie kann man da noch behaupten, daß Maria Jungfrau war¹⁰?

Die jungfräuliche Geburt Marias erklärt sich durch die Macht Gottes.

3. Weswegen die Menschwerdung?

In den Augen des Islam ist Gott für uns wesentlich ein Geheimnis: Er ist der Unerkennbare, den kein Gleichnis aus der Schöpfung näherbringen kann; der absolut Transzendente ebenso in seinem eigenen Wesen wie in seinen Beziehungen zu den Menschen. So wird man die Tragweite des Einwands für den Muselmanen verstehen, der unten II 4 ausgesprochen wird.

⁹ Wir können im Rahmen dieses Artikels den Kommentar nicht genau geben und alle Quellen angeben, auf die sich ZIGABENOS gestützt hat. Man kann ein für allemal sagen, daß sich jedes Beispiel und jeder Vergleich, die hier benutzt werden, bei den früheren Theologen und Apologeten wiederfinden. Wir bemerken nur, daß die hier vereinigten Themen auffallend denen gleichen, die BARTHOLOMÄUS von Edessa im Anfang der *Widerlegung eines Hagareners* gruppiert hat (Vgl. PG 104, 1384—1385A). Es gibt in dem Streitgespräch nichts Neues, außer dem eindringlichen Vorzug, den ZIGABENOS der Methode gibt, durch Beispiel und Vergleich zu erläutern.

¹⁰ Dieser Einwand des Muselmanen gegen die Jungfräulichkeit Mariens ist genau zu verstehen. Der Koran lehrt klar die jungfräuliche Empfängnis Jesu durch Maria und erklärt sie durch die allmächtige Wirksamkeit Gottes: vgl. 19, 20—21; 21, 91; 3, 47; 66, 12. Er beschuldigt die Juden, die Maria schmähen: 4, 156. Über die Geburt aber ist der Koran verschwiegen. Den Kommentatoren widerstrebt es, sie als einfach den gewöhnlichen Gesetzen unterworfen zu betrachten. Man kann bei Jos. HADDAD, *Das Evangelium im Koran* (arab.), (Libanon o. J.) 141—189 ein eindrucksvolles Kapitel über die Lehre des Koran und seiner Kommentatoren über Maria, die Mutter Jesu, lesen.

Gott hat das Ziel, den Teufel auszurotten und den Menschen zu retten. Er beabsichtigte überdies, jeden Grund zum Hochmut zu nehmen: Besiegt, kann er sich nicht mehr dessen rühmen, das durch Gott erlitten zu haben, sondern vielmehr durch den Leib Christi, dessen Gott sich gleichsam als eines Lockmittels bedient hat.

4. Wieso kennt ihr, als ganz und gar irdische, die ewigen Dinge?

Durch die sichtbaren Dinge kennen wir die ewigen Dinge.

5. Wieso behauptet ihr, daß der gezeugte Sohn nicht erschaffen, sondern gleichewig mit dem Vater ist?

In Christus gibt es zwei Naturen: die eine erschaffen und demgemäß dem Vergehen¹¹ und der Veränderung unterworfen, die andere göttlich, unendlich, unerschaffen und ewig.

III. Die Trinität:

„Jedes Wesen ist mit einer eigentümlichen Natur und Kraft versehen. Wieso spricht ihr denn von drei Personen in einer einzigen Substanz¹², die ein und dieselbe Macht (ἐξουσία) haben?“

Antwort: Zigabenos antwortet mit einem Vergleich: In dem König sind der Geist, das Wort und der Hauch drei Kräfte, aber es gibt nur einen König.

IV. Die Menschwerdung:

1. „Wie hat sich das Wesen (οὐσία) der Gottheit mit dem irdischen Wesen vereinigt? Wie kann man das beweisen? Durch welche Zeichen und durch welche Zeugnisse?“

Zigabenos beruft sich auf zahlreiche Wunder und auf das Zeugnis der zwei Propheten, die durch seinen Gesprächspartner anerkannt werden, nach dessen eigenem Zugeständnis: Isaias und Moses.

Is 9, 5: „Ein Sohn ist uns geschenkt . . . , Starker Gott“.

Moses hat außerdem den Busch, ohne sich zu verzehren, brennen sehen.

2. Wie trägt die Inkarnation keine Veränderung in Gott hinein?

¹¹ Man kann sich darüber verwundern zu sehen, daß ein so kundiger Exeget wie ZIGABENOS den Text *Apg* 2, 27 und 31 vergißt und daß er in bezug auf die menschliche Natur Jesu von Verderbnis spricht. Jedenfalls wollen wir darauf hinweisen, daß die Worte „Veränderung“ (ἀλλοίωσις) und „Verderbnis“ (φθορά) — dieses letztere Wort häufig mit dem der „Entstehung“ (γένεσις) verbunden — *termini technici* der philosophischen Sprache sind, eine Art Ausdruck dafür, daß die hiesige Welt als dem Werden unterworfen bezeichnet werden soll, im Gegensatz zu der oberen ewigen Welt. Vgl. PLATON, *Rep* 546a, *Phaid* 95e, *Theat* 181 d; ARISTOTELES *Phys* 226a 26, 229b 13; GALENUS 6 6.

¹² „Ihr sagt drei“, vgl. *Koran* 4, 171. Das griechische Wort, das wir hier mit Substanz wiedergegeben haben, ist ὑπόστασις. Dieser Gebrauch scheint für die Zeit des Gesprächs am wenigsten fremd zu sein. In diesem gleichen Gespräch ist übrigens das gleiche Wort in seiner schon lange üblichen Bedeutung von „Person“ gebraucht, vgl. 21 C. D.

Zigabenos antwortet wiederum mittels eines Vergleiches. Ebenso wie das Feuer, das mit dem Eisen verbunden ist, wie Feuer wirkt, ohne deswegen dem Eisen die Kraft zu nehmen, wie Eisen zu wirken, ebenso auch ist es bei Christus: Sofern er Gott ist, vollzog er die göttlichen Handlungen, und sofern er Mensch ist, die menschlichen Handlungen.

V. Die Trinität:

„Du sagst drei. Du könntest ebensogut vier oder fünf sagen“.

Zigabenos veranlaßt den Gegner einzugestehen, daß es im Menschen keinen Platz für etwas anderes als Wort und Hauch gibt. Ebenso in Gott.

VI. Verschiedene Punkte:

1. Auf den Einwand gegen die Verehrung der Bilder¹³ antwortet Zigabenos: Wir halten die Bilder nicht für Götter. Wir verehren die Heiligen, die sie darstellen.

2. Die Eucharistie. „Warum mischt ihr das Brot und den Wein und verteilt es den Menschen, mit den Worten: ‚Das ist der Leib und das Blut Christi?‘“

Zigabenos bezieht sich auf die Angleichung durch die Ernährung¹⁴, um seinen Gesprächspartner verstehen zu machen, daß durch die Gnade die Eucharistie für uns ein geistliches Gewand und Licht ausmacht.

3. Das Evangelium. Sarazener: „Weshalb habt ihr das vom Himmel herabgestiegene Evangelium versteckt und davon ein neues abgeschrieben?“

Zigabenos: „Wer bezeugt das, und woher wißt ihr das?“

Sarazener: „Mohammed lehrt es, indem er sagt: Nach der Himmelfahrt Christi und während des Schlafes seiner Jünger ist das Evangelium auf sie herabgestiegen. Nachdem sie aufgewacht sind, haben sie es euch geschenkt. Aber ihr habt es versteckt, weil der Name Mohammeds darauf geschrieben war“¹⁵.

Zigabenos: „Wir nehmen kein Evangelium von solchen an, die vom Schlaf erfaßt sind¹⁶. Denn keiner, der bei klarem Kopf und Herr seines

¹³ Der Text spricht noch von „geschnitztem Holz“. Es handelt sich um Kreuze oder vielleicht auch um Standbilder, welche die Muselmanen in den Kirchen der Kreuzfahrer haben sehen können.

¹⁴ Man findet denselben Vergleich in Schrift 22 des ABU-KURRA (PG 97, 1552—1553).

¹⁵ Koran 5 14.15 (Anklage, den Koran versteckt zu haben); 61,6 und 7,156 (Mohammed im Evangelium vorhervorkündet). Der Koran behauptet klar, daß das Evangelium von Gott an Jesus gegeben wurde, sagt aber nichts über die Weitergabe dieses Evangeliums an die Jünger, nach der Himmelfahrt Jesu und während ihres Schlafes. Wir haben hier eine apokryphe Überlieferung volkstümlichen Ursprungs vor uns.

¹⁶ Nach der muselmanischen Tradition erreichten die ersten Koranischen Offenbarungen den Mohammed während des Schlafes. Dieses Thema ist durch die byzantinische Polemik seit JOHANNES DAMASCENUS sehr breit ausgewertet worden.

Denkens ist, vernachlässigt seine Augen und seinen Verstand, um die Gesichte derjenigen anzunehmen, die schlafen. Nicht von schlafenden Menschen verlangt Gott Tugend und klares Urteil. Gott ist doch wahrhaftig nicht ein Gott derer, die schlafen, sondern derer, die wach sind“¹⁷.

4. Pfingsten: Warum ist der Hl. Geist nur nach der Himmelfahrt Christi herabgestiegen und hat er eine andere Lehre verkündet?

Für die Antwort bezieht sich Zigabenos, wie üblich, auf einen Vergleich: Genau so, wie ein Arzt zuerst die Kranken reinigt, ehe er ihnen Heilmittel zuführt, ebenso auch hat Christus während seines Lebens damit begonnen, die Menschen von ihren Sünden zu reinigen, ehe er ihnen den Hl. Geist sandte, der ihnen die vollkommene Göttlichkeit zeigen sollte.

5. Beschneidung und Abwaschung: Warum praktiziert ihr sie nicht, die erste nach dem Beispiel Christi und die zweite nach der Weisung von Isaías: „Waschet euch und werdet rein!“? (Vgl. *Is* 1, 16).

Zigabenos antwortet, daß die Beschneidung bei den Juden als ein Zeichen der Zugehörigkeit zum Volke Gottes praktiziert würde, inmitten der ungläubigen und götzendienerischen Völker. — Was den Text des Isaías betrifft, so besagt er nicht: Waschet euch jeden Tag, sondern ein einziges Mal: Es ist die Ankündigung der Taufe¹⁸.

6. Warum seine Sünden einem irdischen Menschen bekennen?

Vermöge der Anordnung Gottes ist die Beichte ein wirksames Zeichen der Bekehrung und der Abwendung vom Bösen.

7. Die Wegzehrung: Warum kommuniziert ihr beim Tode, mit den Worten: „Wir sind des Paradieses teilhaftig“?

„Keiner kann das Haus des Königs betreten, sich niedersetzen und mit dem König speisen, wenn er nicht das Gewand des Königs trägt und ihm nicht vertraut ist. Den Fremden verjagen nicht nur der König, sondern auch seine Diener“¹⁹.

VII. Die Menschwerdung:

„Wer ist der Zeuge dafür, daß Gott Mensch geworden ist? Und was würde der Grund dafür sein?“

Zigabenos bringt das Zeugnis von sechs Personen, die auch von dem Sarazenen als „Zeugen und Propheten“ anerkannt werden²⁰.

1. Abraham: „Ich will meinen Bund stiften zwischen mir ... und deiner Nachkommenschaft“ (*Gn* 17, 7).

2. David: „Gott wird offenkundig kommen“ (*Ps* 50 [49], 3).

¹⁷ Vgl. *1 Thess* 5, 5.6

¹⁸ Hier macht ZIGABENOS eine bissige und verletzende Ausflucht gegen den Einwand. Sein Spott über die Waschungen wird bis zum Unrecht getrieben.

¹⁹ *Matth* 22, 11—13

²⁰ Abraham und David werden im *Koran* namentlich unter die Propheten gezählt (vgl. unter zahlreichen anderen Stellen 4, 163). Für ZIGABENOS würden die anderen mit der allgemeinen Erwähnung der Propheten einbegriffen sein.

„Er neigte die Himmel und stieg herab“ (*Ps* 18 [17], 10).

3. Jeremias: „Dieser ist unser Gott: kein anderer ist ihm vergleichbar . . . Danach ist er auf Erden erschienen und hat er unter den Menschen gewandelt“ (*Baruch* 3, 36.38)²¹.

4. Daniel: Zigabenos hat Daniel unter den sechs Zeugen zitiert. Hier der Text, den er anführt: „Dann wird das allgemeine Heil hervortreten, wenn die Jungfrau gebären wird; und alle Völker werden ein Holz anbeten“. (Es ist uns nicht geglückt, die Bezugsstelle dieses Textes auszumachen).

5. Isaias: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, dessen Name Emmanuel sein wird, das will sagen: Gott mit uns“ (*Is* 7, 14).

6. Ezechiel: „Dieses Tor soll geschlossen sein . . . Keiner wird hindurchgehen als der Gott Israels“ (*Ez* 44,2).

Der Sarazene erbittet einen Vergleich, der es ihm gestattet, das Geheimnis der beiden Naturen in Christus zu verstehen. Zigabenos erläutert, daß beim Edelstein der Glanz sich im Stofflichen zeigt, ohne mögliche Vermischung der beiden Elemente.

VIII. Die Erlösung:

1. Wie ist die Kreuzigung und der Tod Christi mit seiner Gottheit zu vereinbaren?²²

In der Antwort nimmt Zigabenos den Vergleich mit dem Edelstein auf: Wenn man die Perle durchbohrt, ist es das Greifbare allein, das davon betroffen wird, nicht der Glanz. Gleicherweise ist es der Leib Christi, der gekreuzigt worden und gestorben ist. Noch mehr: Der Glanz des durchbohrten Stückes teilt sich nicht und leidet keinen Schaden. So ist es bei Christus: Die Göttlichkeit bleibt mit dem Körper vereint, ohne verletzt zu werden.

2. Wenn Gott Mensch geworden ist, um den Menschen zu retten, wieso dauert dann noch die Wirksamkeit des Teufels fort?

Diesmal begnügt sich Zigabenos nicht mit einem einfachen Vergleich.

²¹ Man weiß, daß früher die Prophetien des Jeremias und Baruch eine einzige Sammlung bildeten; sie waren dem Namen des bekannteren Propheten, Jeremias, zugeordnet.

²² Man weiß, daß die traditionelle Theologie des Islam den Text von *Koran* 4, 156 als eine Leugnung der Kreuzigung Jesu auffaßt. Gewisse moderne Autoren haben versucht, diesem Vers eine abgeschwächte Bedeutung von rein moralischem Rang zu geben: Der Koran wolle darauf hinaus, zu vermeiden, daß die Juden damit Erfolg gehabt hätten, den Namen Jesu auszulöschen und seine Botschaft aufzuheben. Obwohl dieser Versuch in der Welt der vorgebrachten Argumente von Interesse sind, so bleibt doch, daß die Leugnung der Kreuzigung Christi Teil der üblichen Lehre der muselmanischen Theologie ist. Über diese Frage kann man sich unterrichten bei H. MICHAUD, *Le Christ de l'Islam* (Dalachaux 1960) 59—71; M. HATEK, *Jésus selon le Coran* (Paris 1959).

Er gibt eine ganze allegorische Parabel. Wir können hier diese Geschichte nicht anführen. Sie versucht, den folgenden Schluß zu verdeutlichen: Gott hat den Menschen befreit; jedem obliegt jetzt die Pflicht, sein persönliches Ziel zu verwirklichen; denn der Mensch kann zwischen dem Guten und dem Bösen wählen.

3. Ihr sprecht von dem Rückkauf durch das kostbare Blut: wem ist dieses Blut übergeben worden? Dem Teufel? ²³

Rückkauf will einfach das Erbarmen Gottes und das unaussprechliche Mitleid von seiner Seite aussagen. Eine andere allegorische Parabel zeigt die Rolle der Propheten und endlich des Sohnes in der Geschichte des Heilsplanes Gottes.

IX. Die Sendung Mohammeds

Mohammed ist durch Isaias zum Propheten erklärt worden; er ist als Prophet in eurer Schrift vorhervorkündet ²⁴. Weshalb denn habt ihr ihn verworfen?

— Aber Isaias, den du als Propheten und Diener des Herrn anerkennst, hat Mohammed folgendermaßen gekennzeichnet: „Der Herr hat von Jerusalem Großes und Kleines, Kopf und Schwanz abgehauen . . . Ein gottloser Prophet hat gottlose Sachen gelehrt, das ist der Schwanz . . .“ (vgl. *Is* 9, 13.14).

X. Gebrauch des Weines ²⁵.

Nachdem der Sarazene *Is* 5, 11 und *Eph* 5, 18 zitiert hat, wo der unmäßige Gebrauch des Weines verurteilt wird, fährt er fort: „Wie kommt es, daß wir die Christen sich der Trunkenheit und teuflischen Tänzen hingeben sehen? Sie tun das gewiß im Widerspruch zum christlichen Geist. Sind sie Teilhaber des Reiches Gottes?“

²³ Der Einwand ist in der patristischen Literatur geläufig. Schon im 9. Jahrhundert bezeichnete PHOTIOS sie als alt (*ἀπὸ ρήμα παλαιόν*) und bemühte sich, darauf auf eine gelehrte und genaue Art zu antworten. Vgl. PHOTIOS, τὰ Ἀμφιλόχιον, *Ad Amphilochium*, XXIV 4 (PG 101, 177 ff.)

²⁴ Der *Koran* erklärt, daß Mohammed durch die Schrift vorhervorkündet ist (7 157, 61 6; vgl. Anm. 15) und erbeten im Gebet Abrahams zu Mekka (2 129). *Isaias* ist von den muselmanischen Apologeten öfter zitiert worden. Vgl. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter* (Breslau 1930) 76—89

²⁵ Der *Koran* läßt bezüglich des Gebrauches von Wein eine Entwicklung erkennen. In der mekkanischen Periode wird der Wein als „ein belebendes Getränk und vorzügliches Nahrungsmittel“ hingestellt (16, 67). Danach sieht Mohammed darin zugleich eine Ursache der Sünde und eine Quelle der Nützlichkeit, „aber die Sünde, die in ihm ist, ist größer“ (2, 219). Danach kommt das erste und ausdrückliche Verbot: „Kommt nie zum Gebet, wenn ihr trunken seid, ehe ihr wißt, was ihr sagt!“ (4, 43). Endlich das unerbittliche Verbot: „Das ist eine Beschmutzung, die aus dem Werk des Teufels kommt. Meidet sie“ (5, 90). Die Gläubigen werden aber im Paradies entschädigt, wo für sie unter anderem ein Strom von Wein fließen wird (47, 15).

— „Das verhüte Gott!“, antwortet Zigabenos. Denn unsere Schrift sagt: „Täuschet euch nicht! ... Weder Unzüchtige noch Ehebrecher noch Trunksüchtige noch Diebe noch Verweichlichte noch Ehrlose ... werden in das Reich Gottes eingehen ...“ (vgl. 1 Kor 6, 9—10).

* * *

Hier hört die Diskussion im eigentlichen Sinn auf. Das Gespräch ver-schwindet völlig. Das folgende Bruchstück ist ein Angriff, der gegen den Islam und seinen Begründer gerichtet ist. Sein Gehabe ist dem der übrigen Kapitel ähnlich, die dem Islam gewidmet sind.

Nach dem Text ist es immer derselbe Euthymios, der „nach anderen Dingen“ zu sprechen fortfährt (Sp 33 D). Er wendet sich an einen, den er „den Weisesten der Kinder Hagars“ nennt (ebd). In der Tat, der Gesprächspartner wird nicht mehr mit dem Wort „Sarazene“ bezeichnet; man nennt ihn nunmehr Hagarener.

I. Die Sendung des Mohammed:

Unter Mißachtung der islamischen Vorschrift, daß man nichts ohne Zeugen tue²⁶, gibt es keinen Zeugen, um die Berechtigung der Sendung Mohammeds zu verbürgen und zu bestätigen.

Übrigens genügt die Betrachtung seines Lebens, um das Gegenteil zu zeigen. Mohammed hat von den fünfundfünfzig Jahren, die sein Leben gedauert hat, vierzig in Schwelgerei und Unreinheit verbracht. Während der übrigen fünfzehn Jahre widmete er Gott einen falschen Kult, entsprechend der Belehrung, die er von einem nestorianischen Mönch-Astrophysiker erhielt. Mohammed, im Zustand der Trunkenheit, hat ihn getötet und von da an den Genuß des Weines verboten. Sein Leben war von Zügellosigkeit, schamlosen Handlungen, Ehebruch, Ehrlosigkeit, Mord, Raub und Ungerechtigkeit erfüllt²⁷.

II. Lehre des Koran:

1. Der Koran spricht von 124 000 Propheten²⁸! Braucht Gott so viele Helfer? Und was würde dann die Aufgabe seiner Engel sein? Welches sind übrigens die Namen dieser Propheten, und welches ist ihr Ursprung?

(Hier ist eine Abschweifung, die in ihrem Inhalt und in ihren groben Worten dem gleicht, was wir oben unter dem Titel „Sendung des Mo-

²⁶ Vgl. *Koran* 24, 13. Diese Anklage ist ein ständiges Thema der polemischen Literatur der Byzantiner gegen den Islam.

²⁷ Das aus dem Leben Mohammeds entnommene Argument gegen die Berechtigung seiner Sendung hat von Anfang an die Aufmerksamkeit der Polemiker gefesselt und ihre Gunst gewonnen. Man findet es in allen auf den Islam bezogenen Texten.

²⁸ Der Koran zitiert nicht diese ungewöhnliche Zahl. Man findet sie aber bei den muslimischen Traditionalisten angegeben. Vgl. A. J. WENSINCK, *A Handbook of Early Muhammedan Tradition* (1927) 196

hammed“ zusammengefaßt haben. Ist das ein weiteres Zeichen des zusammengesetzten Charakters des Streitgespräches?)

2. Im Paradies fließen drei Ströme von Honig, Milch und Wein. Es gibt also in diesem Paradies kein Wasser. Verlieren nun die Muselmanen nicht jedes Bewußtsein der Glückseligkeit, wenn sie von diesem unvermischten Wein trinken?²⁹

Sie sind vielmehr zu Schande und Strafe bestimmt.

3. Das Kamel, von dem der Koran spricht³⁰, und das das einzige Geschöpf sein würde, das nicht durch den Tod hindurchgegangen ist, weidet im Paradies. Es müßte es aber mit seiner Masse schon ganz erfüllt haben.

4. Woher kommt es doch, daß ihr so sehr Mekka verehrt? Und warum habt ihr nicht vielmehr Verehrung für das Grab und die Hinterlassenschaft des Propheten?³¹ Das angebliche Haus Gottes in Mekka ist eine falsche Wohnung mit falschen Wundern, genau so falsch als Wunder und als Gnade Gottes ist der dem Teich entstiegene Hund³².

5. Nach dem Koran geben sich die Auserwählten im Paradies, in der Gegenwart Gottes, unaufhörlicher und unersättlicher Unzucht hin³³.

* * *

Die grobe Anklagerede endet nach dem Text mit der Niederlage des Gesprächspartners. Am Schluß kehrt der Sarazene des Anfangs zurück und gesteht: „Ich bin besiegt, ich bin besiegt. Wie groß ist doch der Glaube der Christen! ... Die Lehre der Christen ist wahr. Der Herr-Gott bezeugt es. Vorwärts, Diener Gottes, taufe mich!“

²⁹ *Koran* 47, 25. Man sieht nicht, wie ZIGABENOS eine solche Nachricht hat zurecht-machen können, da doch der Text des Korans eindeutig einen Wasserfluß im Paradies erwähnt. ZIGABENOS spricht selbst in dem Kapitel der *Panoplie* von den vier Strömen des Paradieses, eines mit reinem Wasser (PG 130, 153 D, 22).

³⁰ *Koran* 7, 73—79

³¹ Der Islam beharrt eifersüchtig auf der Transzendenz Gottes und will sonst nichts anbeten. Das ist der Grundsatz. Die Volksfrömmigkeit aber umgibt die Person des Mohammed und das Andenken der großen Persönlichkeiten des frühen Islam mit einer besonderen Verehrung. Man brauchte nicht lange Zeit nach dem Tode des Mohammed zu warten, um sein Grab in Medina zu einem Mittelpunkt der Wallfahrt zu machen, zu dem hinzuströmen die frommen Muselmanen, nach ihrer Wallfahrt nach Mekka, nicht unterließen. Die Anklage des Verfassers entbehrt der Grundlage.

³² Vgl. *Koran* 100, 4

³³ Der Verfasser spielt auf eine Stelle des *Koran* 2, 55.26 an. Er hat das mißbräuchliche Zerschneiden beibehalten, das in der byzantinischen Polemik üblich geworden war.

ABT VON WAE KWAN, KOREA

Es wird den Lesern der ZMR nicht weniger Freude als der Schriftleitung bereitet haben, aus der Presse zu erfahren, daß P. ODO HAAS OSB, Mitarbeiter unserer Zeitschrift, zum ersten Abt der neuerrichteten Benediktinerabtei Wae Kwan (Südkorea) gewählt worden ist.

Am 4. März 1931 in Karlstadt/Main geboren, legte P. Odo am 12. September 1953 in der Abtei Münsterschwarzach die Ordensgelübde ab und wurde am 6. Juli 1958 zum Priester geweiht. Im darauffolgenden Jahr erwarb P. Odo an der Universität Würzburg den akademischen Grad des Lizentiaten der Theologie mit der exegetischen Studie: „Paulus als Missionar. Ziel, Grundsatz und Methoden in der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen“ (vgl. diese Zeitschrift 46, 1962, 81—92; 48, 1964, 1—10).

Im gleichen Jahr 1959 sandte ihn sein Abt Bonifaz Vogel als Missionar nach Südkorea, wo die Missionsbenediktiner von St. Ottilien nach ihrer Vertreibung aus Tokwan (Nordkorea) und Yenki (Mandschurei) ein neues Arbeitsfeld in der Erzdiözese Tae Gu gefunden hatten.

Nach dem Studium der koreanischen Sprache arbeitete P. Odo auf der schwierigen Station Sangju, zu der elf Nebenposten und eine von koreanischen Ordensschwestern betreute Aussätzigenstation gehören. Durch seine Aufgeschlossenheit für alle Fragen der missionarischen Praxis, sein Verständnis für die sozialen Nöte der Bevölkerung und sein Interesse für die Jugendarbeit gewann der junge Missionar sehr bald lebendige Kontakte mit den Koreanern und das Vertrauen seiner Oberen und Mitbrüder. So kam es, daß er jüngst mit dem Auftrag betraut wurde, in Wae Kwan eine zweite Pfarrei aufzubauen.

Diesen Auftrag hat P. Odo nun gegen einen größeren eingetauscht: Als der Heilige Stuhl Wae Kwan zur Abtei erhob, wählte das Kapitel ihn zu seinem ersten Abt und legte ihm die Sorge um Abtei und Mission auf seine Schultern.

Die Abtei Wae Kwan zählt 29 Priester- und 38 Brüdermönche. Von den Priestern sind 9 Koreaner, von den Brüdern 29; zu ihnen kommen noch 3 koreanische Kleriker und 5 Chornovizen.

Die Mission Wae Kwan umfaßt 4900 qkm. Von den 870 000 Bewohnern des Gebiets sind 28 000 Katholiken. Zu ihrer seelsorglichen Betreuung stehen dem Abt noch neun koreanische und ein deutscher Weltpriester zur Verfügung. 18 koreanische Ordensschwestern leisten ihnen dabei unschätzbare Dienste, obwohl ihre Zahl für die 18 Missionsstationen und fast 120 Außenstellen viel zu gering ist.

Der junge Abt steht einer großen und schweren Aufgabe gegenüber. Seine Hauptsorge wird der Verkündigung des Evangeliums Christi gelten, für das seine Ordensfamilie mit Blut und Leben eingestanden ist. Daß Abt Odo seinem Auftrag voll und ganz gerecht werden und mit gesegnetem Erfolg im „Land der Morgenstille“ wirken könne, ist der aufrichtige Wunsch, den die ZMR ihm bei der Übernahme seines hohen Amtes entgegenbringt.

In den Tagen der Vorbereitung auf das Fest der Herabkunft des Heiligen Geistes hat der hochwürdige P. Dr. LAURENZ KILGER OSB seine irdische Pilgerschaft beendet und Gott seine Seele zurückgegeben.

Mit P. KILGER ist ein Mann dahingegangen, der als einer der ersten Schüler Joseph Schmidlins mit den Anfängen der Missionswissenschaft verbunden gewesen ist. Er gehörte zu „den Pionieren, den stillen, geduldigen, unverdrossenen Forschern und Arbeitern“, die die junge Disziplin brauchte, um Ansehen und festen Stand zu gewinnen. Schon seine Dissertation und die daraus erwachsene Buchpublikation: *Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas* [Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 2] (Münster 1916) sowie seine zahlreichen, überwiegend in der ZMR veröffentlichten Aufsätze verraten sein Bemühen, an die Quellen heranzukommen, sie kritisch zu sondieren und ihre Aussagen objektiv wiederzugeben. Deswegen sind P. Kilgers Arbeiten heute noch gültig.

Für das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* und für die ZMR aber war seine Persönlichkeit noch bedeutsamer als seine wissenschaftliche Tätigkeit. Lauter, uneigennützig und selbstlos, hat er treu zu der Schöpfung seines Lehrers und Altmeisters gestanden und sie in eine neue Zeit hinüberretten helfen können.

Als akademischer Lehrer in St. Ottilien, ab 1920 an der Päpstlichen Hochschule der Propaganda und an S. Anselmo in Rom und schließlich ab 1944 am Institut für Missionswissenschaft an der Universität Freiburg/Schweiz hat der Verstorbene seinen Hörern nicht nur den Ertrag seiner Forschungen angeboten, sondern ihnen auch und gerade seine Liebe und Verantwortlichkeit für die Mission der Kirche weitervermittelt.

Pioniere gehen nicht auf breiten Straßen; sie müssen oft Kärnerdienste tun, die ihnen nicht einmal immer gedankt und gelohnt werden. P. LAURENZ hat dieses Geschick auf sich genommen; er hat kaum je in vollem Rampenlicht gestanden. Aber das hat ihn nicht gehindert, unverdrossen seine Pflicht und mehr zu tun, selbst dann nicht, als er 1936 den Weg ins „Exil“ gehen mußte. In der gastlichen Schweiz fand er für seine geschichtlichen Forschungen neue Aufgaben, für ihre Ergebnisse ehrenvolle Anerkennung und für sich selbst Heimatrecht.

Er blieb auch jetzt den Anfängen treu. Nach dem zweiten Weltkrieg knüpfte er die jäh zerrissenen Bande mit Münster neu, stets bereit, seine Mitarbeit zu leihen, wenn es vonnöten war. Seinem Mitbruder Thomas Ohm persönlich fest verbunden, hat er dazu geholfen, die „Missionsstudienwochen“ Münster (1953), Würzburg (1956) und Bonn (1958) in ihren Referaten und Diskussionen, Gesprächen und Entschlüssen einzufangen und sie durch die Herausgabe der Tagungsberichte den Teilnehmern zur Erinnerung und weiteren Interessenten zum Studium anzubieten.

Der Heimgang P. KILGERS lichtet die Schar derer, die die Anfänge der Missionswissenschaft miterlebt haben. Ihre Gegenwart beginnt Geschichte zu werden. Ihr Werk ist uns verpflichtendes Erbe, ihr Name Ansporn, ihr Gedächtnis Licht — selbst wenn es verlischt, um neu zu leuchten im Widerschein des ewigen Lichtes: *a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio* (Jak 1, 17).

KLEINE BEITRÄGE

PROTESTANTISCHE AKKOMMODATION

von Paul Hacker

Zur Besprechung liegt vor: HERWIG WAGNER, *Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien*. (München: Chr. Kaiser Verlag 1963, 306 S.).

Das Buch handelt von der Leistung dreier protestantischer südindischer Theologen: A. J. Appasamy, von christlichen Eltern 1891 geboren, seit 1950 Bischof der Diözese Coimbatore der Church of South India; P. Chenchiah, 1886 geb., 1900 zusammen mit seinen Eltern getauft, Jurist und Laientheologe, 1959 gestorben; V. Chakkaraï, 1880 geboren, 1903 getauft, als Rechtsanwalt, Missionshelfer und Politiker tätig, 1958 gestorben. Alle drei haben am Madras Christian College in einer Atmosphäre liberalen Christentums studiert, alle drei sind Nationalisten, alle drei sind mit der kulturellen Tradition des Hinduismus eng verbunden. Alle drei haben versucht, ihren Glauben indisch auszulegen, wenn auch in englischer Sprache und unter starken Einflüssen von seiten des Westens.

HERWIG WAGNERS Arbeit ist eine gründliche, vielfach gegliederte Analyse. Was der Leser indessen aus dem Buch am deutlichsten wahrnimmt, ist nicht die Theologie der drei Inder, sondern die HERWIG WAGNERS: eine Theologie, die sich streng abweisend verhält zur „Religion“, zur Mystik, zur religiösen Erfahrung, zur Metaphysik, zur Philosophie, zu „ewigen Wahrheiten“, zum „Idealismus“; in deren positiven Wertungen Worte wie „biblisch“, „Zeugnis“ und „Begegnung“ oft begegnen und deren negative Urteile Prädikate erteilen wie „ungeschichtlich“, „undialektisch“. Es ist eine enge, strenge, etwas düstere Doktrin, die hier als Wertmaßstab angelegt wird. WAGNER gibt z. B. zu, daß die von Appasamy verwendeten Begriffe der Personalität und des Sittlichen „aus biblischer Substanz gewonnen“ seien, aber er urteilt: „Indem er (Appasamy) ... die ... Begriffe im Zuge seiner Synthese nun als Norm von außen an das Neue Testament heranträgt und die Schrift darnach auslegt, bereiten sie ihm große Schwierigkeiten. Die von der Bibel losgelösten Begriffe der Persönlichkeit und des Ethischen, wie auch der Gottesgemeinschaft und der Liebe zu Gott, kehren als harte Zuchtmeister der Bibel und als Tyrannen der Exegese zurück“ (48).

Aber WAGNER bemerkt gar nicht, daß manche seiner Lieblingsbegriffe, besonders „geschichtlich“, ja paradoxerweise selbst sein Begriff „biblisch“, doch ihrerseits einigermaßen „von der Bibel losgelöst“ sind. Weite Strecken der neutestamentlichen Aussage bleiben doch in seinem einseitigen Begriff des „Biblischen“ völlig unbeachtet. WAGNER liebt z. B. Appasamys Begriff der „*communion* der menschlichen Seele mit einem personalen Gott“ nicht (vgl. 41 ff., 47); er ist mehr für „Begegnung“ (etwa 90 f.) — aber was ist denn „Begegnung“ im Vergleich zur *communion* anders als eine Entleerung, eine Entinhaltlichung, eine Mechanisierung, ein Treffen, bei dem zwei aneinander vorbei in verschiedenen Richtungen weitergehen — ganz abgesehen davon, daß schon rein philologisch die *communion* immerhin einige κοινωνία-Stellen des Neuen Testaments für sich hat? „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ — ist das „Begegnung“ oder *communion*? „Geschmeckt haben die himmlische Gabe und

teilhaft geworden sein des heiligen Geistes und geschmeckt haben das gute Wort Gottes und die Kräfte des künftigen Aion“ (Hebr 6, 4 f.) — ist das „Begegnung“ oder *communion*? „Ihr seid hinzugekommen zum Berg Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden Engeln, zu der Festversammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind“ (Hebr 12, 22 f.) — ist das „geschichtlich“? So könnte man seitenweise neutestamentliche Worte dem abstrakten, unbiblischen Biblizismus WAGNERS entgegenstellen. Es ist daher kein Wunder, daß bei all seinem Fleiß, seinem Scharfsinn und seiner Gründlichkeit *seine* Begriffe sich auswirken als „harte Zuchtmeister“ und „Tyrannen“ seiner darstellerischen Arbeit, so daß man die Leistung der Inder bei ihm doch fast wie in einem Zerrspiegel sieht. Ich selber kenne von den Büchern der drei indischen Theologen nur eins, nämlich APPASAMYS *Christ in the Indian Church*, das mir in einer Hindi-Übersetzung vorliegt (AI. JE. APPASVAMI, *Masih Hindustāni māṇḍalī mē* Allahabad 1940), und ich muß sagen, daß mir, von diesem Buche aus gesehen, WAGNERS Kritik zumindest gewaltsam vorkommt. Diese Kritik ist allerdings hochinteressant, und sei es nur deswegen, weil sie sehr anschaulich zeigt, welche Art von Theologie zu einer christlichen Bewertung der theologischen Versuche der drei Inder *nicht* geeignet ist.

Diese Versuche sind für den indologischen Religionswissenschaftler ebenso interessant wie für den christlichen Theologen. Manche geistigen Inhalte der Hindu-Religionen werden von ihnen positiv aufgenommen, vor allem Bhakti und Yoga. Aber die Art, wie sie Elemente des Hindu-Denkens verwenden, ist, wenn WAGNERS Urteil zutrifft, sehr ähnlich der Art, wie der Neohinduisismus mit der Hindu-Tradition umgeht. WAGNER schreibt: „Die angebliche Originalität der christlichen Bhakti Appasamys ist lediglich das südindische Gewand einer gut westlichen, liberalen Theologie. Die Eigenständigkeit des christlichen Yoga Chenchiahs ist zwar größer; aber diese indo-christliche Synthese ist ebenfalls ohne den philosophischen Neo-Naturalismus des Westens undenkbar“ (266). Das wären also ganz ähnliche Verhältnisse, wie man sie auch im Neohinduisismus beobachten kann, wo Elemente der Hindu-Tradition meist nicht aus sich selber bedeutsam werden, wo die entscheidenden, lebendigen Anregungen vielmehr fast immer aus dem Westen oder aus dem Christentum aufgenommen und dann erst nachträglich in ein Hindu-Gewand gekleidet werden; vgl. etwa meine Ausführungen in: *Saeculum* 12 (1962) 398 f. und in: *ZMR* 42 (1958) 1—15. Daß die Christen hier formal nicht anders verfahren als ihre neohinduistischen Zeitgenossen, zeigt, daß beide Gruppen in derselben geistigen Situation leben. Was die drei protestantischen Theologen leisten, ist eine Akkommodation oder Adaptation, die dieser Situation entspricht, wo Indischsein nicht eine ungebrochene Tradition bedeutet, sondern ein Rückverwiesenwerden auf diese Tradition und eine Neuinterpretation derselben unter dem Einfluß starker westlicher Anregungen. Etwas anderes kann als christliche Akkommodation anscheinend nicht erwartet werden in dieser so beschaffenen Situation.

Mit dem Wort Akkommodation ist das Stichwort angegeben, unter dem die Leistungen der protestantischen Theologen von der katholischen Theologie beachtet werden sollten (freilich müßte man dann deren Werke selber studieren; WAGNERS Buch kann dabei nur durch sein sehr ausführliches Literaturverzeichnis Hilfe leisten). Wir müssen hier einigen betrüblichen Tatsachen ins Auge schauen.

Erstens. Akkommodation oder Adaptation ist ein Verfahren, das die Kirche seit dem Apostel Paulus geübt hat. Im Altertum hat man Akkommodationen gewagt, versucht, vollzogen, verwirklicht. Heute redet man darüber theoretisch

viel. Praktische Ansätze zur Verwirklichung gibt es in Randgebieten der christlichen Existenz. Auf dem zentralen Gebiet der worthaften Aussage scheint in dieser Hinsicht ein Vakuum zu bestehen. Indische Denker, die der Öffentlichkeit vernehmlich den katholischen Glauben aussagen, gibt es anscheinend nicht. Sind die Katholiken Indiens so wenig begabt und so wenig originell im Vergleich zu den nichtkatholischen Christen Indiens und den Hindus? Nein. Es gibt Anzeichen dafür, daß es viel gute Begabung, sehr viel guten Willen und auch Ansätze zu eigenem Denken gibt. Die Ursache liegt offenbar außerhalb der indischen Kirche selbst. Nach den geltenden Vorschriften muß der indische Priesterschüler in den Formen des scholastisch-aristotelischen Denkens ausgebildet werden; noch 1960 hat der Kurienkardinal Agagianian in Neu Delhi eingeschärft, die „eigentlichen und traditionellen Studien“ beizubehalten (*Catholic Bishops' Conference of India, Report of the Meetings of the Working and Standing Committees 1960* II 83 f.; vgl. *Stimmen der Zeit* Bd. 172 Jg. 88, 1962/63, 426 f.). Wir müssen uns völlig darüber im klaren sein, daß es, wenn diese Gesetze und Regeln bestehen bleiben, *nie* eine neue geistige Akkommodation in Indien oder im Bereich einer anderen Hochkultur geben wird. Eine totale Reform der theologischen Ausbildung in Indien scheint notwendig. Der künftige indische Priester mußte seine Glaubensunterweisung durch das Studium der Urkunden des Glaubens, der Heiligen Schrift und Väter des Altertums erhalten und seine philosophische Bildung durch Lektüre der Werke indischer Denker. Die Kenntnis des Griechischen wäre dazu notwendig, ferner die des Sanskrit, nur in Ausnahmefällen die des Lateinischen. Alle Einwände, die dagegen erhoben werden, laufen darauf hinaus, daß es doch bequemer ist, weiterzumachen wie bisher. Es bleibt dann bei der Weitergabe der vergangenen europäischen, aristotelischen Akkommodation; daß diese aber in Indien lebensfremd ist, erweist sich anschaulich schon daran, daß sie keine eigenen theologischen Leistungen indischer Katholiken anzuregen vermag.

Die protestantischen Denker Indiens leben nicht unter dem aristotelischen Zwang. Sie haben und benutzen die Freiheit, die Akkommodation, von der die Katholiken reden, zu wagen. Das sollte uns ermutigen, mit der Kritik an dem heutigen System nicht nachzulassen, bis eine durchgreifende Reform erreicht ist.

Zweitens. Inzwischen gibt es auf katholischer Seite Versuche, Hindu-Philosophie so zu purgieren, daß sie das Imprimatur erhalten kann — ich erinnere nur an die Leistungen von P. J o h a n n s. Das ist keine Akkommodation. Es ist weder christliche Aussage noch Hindu-Philosophie. Es führt nur zu falschen Vorstellungen, bei den Hindus ebenso wie bei denen, die in der Mission tätig sind (vgl. meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift 42 (1958) 329). Es ist genau das Gegenteil von dem, was das christliche Altertum getan hat. Damals haben christliche Denker, angefangen vom Apostel Paulus, *das Evangelium ausgesagt* in Denkformen der vordchristlichen Philosophie; sie haben aber nicht über diese Philosophie als solche gehandelt, um sie zu purgieren und als begrifflich gereinigte zu rechtfertigen. Wie kommt es, daß man heute den umgekehrten Weg geht? Nun, wenn die Reinheit der Glaubensaussage wesentlich nach formellen, begrifflichen Kriterien beurteilt wird, ist es von vornherein sicherer (*tutius*), auf dem Gebiet des rein Begrifflichen, Philosophischen zu bleiben. Eine neue (in diesem Falle: indische) Aussage des christlichen Glaubens nicht vom Begriff sondern von der Sache, vom Inhalt her wäre dagegen ein Wagnis. Wagnisse sind nicht beliebt, schon deswegen, weil es unsicher ist, ob sie gestattet würden. Es wäre ein Experiment. Experimente aber können mißglücken, und davor meint man sich sichern zu können durch die begriffliche Systematik der europäischen

Scholastik. Die alte Kirche hat viel experimentiert, und sie hat es auch getragen, daß dabei manches fehlging, selbst bei den größten Heiligen. Die heutige Kirche scheint Wagnis und Experiment nicht mehr zu ertragen. Wenn das nicht radikal anders wird, wird es nie mehr eine Einpflanzung des Evangeliums in eine Kultur geben. Der lateinische Aristotelismus wird die letzte „Akkommodation“ bleiben, und alles Reden von der Eigenständigkeit jeder Kultur innerhalb der Kirche wird unglaubliche Rhetorik bleiben.

Drittens. Inzwischen ist die Initiative auf die Protestanten übergegangen — in der Theologie der Jungen Kirchen ebenso wie auf andern Gebieten. Appasamy, Chenchiai und Chakkarai haben wirklich theologische Akkommodation versucht. Natürlich ist auch bei diesem Experiment und Wagnis manches mißglückt. Der heutige katholische Theologe, gewöhnt an das edle Maß des scholastischen Systematismus, wird obendrein manches verworren finden. Aber es sind echte, christliche Akkommodationen. Trotz mancher zu weitgehender Zustimmungen zum Hindutum und mancher Eigenwilligkeiten macht das Ganze dieser Versuche den Eindruck, daß die Denker den richtigen Weg gehen wollten, den Weg, den die katholischen Verkünder des Evangeliums vom Apostel Paulus an gegangen sind: nicht den falschen Weg einer Purgierung heidnischer Philosophie, sondern den Weg der *Aussage des Evangeliums* durch das Medium der Begriffe, die die geistige Situation ihres Landes ihnen darbot. Der Katholik wird hier auf jeden Fall viel mehr finden, dem er zustimmen kann, als der Protestant WAGNER, der die Leistungen der indischen Theologen fast durchweg negativ beurteilt — nur etwa die barthianischen Einflüsse bei Chakkarai finden seine warme Billigung, und nur als „glaubendes Wagnis“ läßt er den theologischen Gedanken in „dialektischer“ Kippe schließlich doch eine Existenzberechtigung, die aber „letztlich nicht mehr aufweisbar“ sei (295). Theologisch denkende Katholiken — Priester wie Laien, Theologen wie Indologen — müßten die Versuche der indischen protestantischen Theologie mit aufmerksamer Aufgeschlossenheit beachten — nicht mit apologetischem Interesse, nicht um festzustellen, daß wir's bei der Scholastik doch viel besser haben, sondern um zu lernen und um sich heilsam beschämen zu lassen.

ZUM BEGRIFF DER RELIGION *

von Olaf Graf

Die für die Missionskunde bedeutsamen Stichwort-Beiträge sind in diesem VIII. Band des bekannten Lexikonwerkes wenig vertreten, wohingegen diejenigen zur Religionswissenschaft — weil alle Artikel zu dem Stichwort „Religion“ enthaltend — um so zahlreicher und gewichtiger erscheinen. Daher wird auch diese kurze Besprechung den Nachdruck mehr auf die letzteren zu legen haben. Immerhin entdeckt auch der Missionskundler willkommene Beiträge sowohl zur gegenwärtigen Missionslage wie zur Missionsgeschichte. Es seien hervorgehoben die relativ ausführlichen Informationen über Paraguay,

* *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von Josef Höfer u. Karl Rahner, VIII. Bd.: Palermo — Roloff. Verlag Herder/Freiburg 2 1963, 12 * Seiten und 1368 Spalten mit 9 Karten und 1 Bildtafel. Hldr. DM 98,—; Ln. DM 88,—.

Persien, die Philippinen, Polen (mit vorzüglicher Karte), Portugal und Peru.

Zum Artikel über Papst und Papsttum (der geschichtliche von G. SCHWAI-GER, der systematische von K. RAHNER) sei nur dem Bedauern Ausdruck gegeben, daß sich über den Anteil des Hl. Stuhles am Werk der Weltmission nur dies einzige kurze Sätzchen findet: „Mit Errichtung der Propaganda-Kongregation (1622) übernahm das Papsttum auch die Leitung der Weltmission“. Auch der Beitrag über die Propaganda beschränkt sich darauf, in wenigen Sätzen deren Aufgabenkreis zu umreißen, ohne auch nur mit einem Wort auf die über 300jährige Geschichte der Weltmissionszentrale einzugehen.

Dafür ragen manche für die Missionsgeschichte bedeutsame Einzelgestalten hervor, an ihrer Spitze die des großen Ahnherrn aller Heidenmission, des Völkerapostels Paulus (der Beitrag über Leben und Werk von J. SCHMID, derjenige über die paulinische Theologie von R. SCHNACKENBURG, beide mit die neueste Literatur erschöpfenden Angaben). Hingewiesen sei auch auf den Beitrag über Photios, der den großen Patriarchen in einem neuen und wesentlich günstigeren Licht erscheinen läßt und seine großen Verdienste um die Slawenmission (Russen wie Bulgaren) hervorhebt. Zum Beitrag über Pedro Bautista sei noch ergänzend darauf hingewiesen, daß über diesen Begründer und Führer der Franziskanermission in Japan im letzten Jahrzehnt des 16. Jhs. (nach Wirken in Mexiko und auf den Philippinen seit 1593 in Japan tätig und am 5. 2. 1597 in Nagasaki als Märtyrer gestorben; 1627 selig- und 1882 heiliggesprochen) der deutsche Historiker der Franziskanermissionen BERNWARD WILLEKE OFM neueste Ergebnisse seiner Spezialforschung vorlegen konnte, die den Lexikonbeitrag aus der Feder seines Ordensbruders J. CAMBELL OFM ergänzen und teilweise berichtigen; vgl. Chronologische Probleme im Leben des hl. Pedro Bautista Blásquez: *Franziskan. Studien* 41 (Werl 1959) 291—309.

Wie schon erwähnt, ist die Ausbeute des VIII. Lexikonbandes für den Interessenten der so weit verzweigten Religionskunde und -wissenschaft wesentlich ergiebiger. Zunächst seien namhaft gemacht die Ausführungen über Parsismus, Parusie, Präanimismus, Priester, Pygmäen, sowie über (kultische) Reinheit und andere verwandte Erscheinungen der Religionskunde. Das Hauptinteresse aber dürften ohne Zweifel beanspruchen die Aufsätze zum Stichwort Religion und R.-wissenschaft (in allen ihren Verzweigungen wie etwa R.-geschichte, R.-phänomenologie, R.-philosophie, R.-psychologie, R.-soziologie, R.-statistik, R.-unterricht, R.-vergleiche etc.), fast über 50 Spalten sich hinziehend. Der hier verfügbare Raum erlaubt es nicht, zu jedem dieser Themen einen speziellen Hinweis anzuführen. Um aber die moderne Behandlung dieser vielgestaltigen und keineswegs leicht zu lösenden Probleme (im Vergleich zur 1. Auflage des Lexikons von erfreulicher Breite und ohne überängstliche apologetische Ausrichtung) stellvertretend wenigstens an einem einzigen Beispiel anzudeuten, sei hier auf die Eingangsfragestellung zur ganzen Artikelserie hingewiesen, auf die Frage nämlich nach der brauchbarsten Begriffsbestimmung der Religion selber und deren Lösung.

Zunächst möchte uns die vom Bearbeiter des Beitrages „Religion“ (H. R. SCHLETTE) erarbeitete begriffliche Bestimmung des Wesens der R. als „Existieren aus einem als absolut akzeptierten Sinngrund“ als problematisch erscheinen (Verf. selber bezeichnet sie als solche, da dann auch Kommunismus, Materialis-

mus, Vitalismus etc. als R. bezeichnet werden können; vgl. Sp. 1165). Trotzdem kann man dem Artikel auch darin rechtgeben, daß selbst „der engagierte Immanentismus bzw. Atheismus“ noch in diesem Sinne begründeterweise unter den Begriff der R. subsumiert werden dürfe und müsse, freilich (auch im Sinne des Verf.) nicht *a priori* jede Form des Monismus und Atheismus. Nicht aber möchten wir dem Verf. folgen, wenn er den Begriff einer Pseudo-Religion oder eines Religions-Surrogates (Ersatz-R.) ablehnen zu müssen glaubt, „weil er das eigentliche Problem verkenne, das darin besteht, daß ‚Religionssurrogate‘ ihre existentielle Möglichkeit und Wirkkraft nur ihrer Rückbindung an die ‚Absolutsphäre‘ verdanken“ (Sp. 1166). Der Beitrag sieht es weiter als einen besonderen Vorzug an, daß die Bestimmung der R. als Existieren aus einem absoluten Sinngrund die inhaltliche Fixierung dieses „Letzten“ vermeide, und zwar einmal wegen der so vielfältigen verschiedenen Auslegungen des Sinngrundes seitens der Religionen, sodann vor allem im Hinblick auf die verschiedenen philosophischen und ideologischen Religionstheorien der R.-philosophie.

Wir möchten demgegenüber die Frage stellen, ob diese Definition dem phänomenologisch-empirischen Befund des religiösen Aktes ganz gerecht wird, ob ein „Existieren aus“ nicht doch zu inhaltsarm, zu schwach erscheinen muß; mit anderen Worten: ob hier nicht der Begriff und das Wesen der R. zu nah an „Weltanschauung“ herangerückt wird, ja fast mit ihr zur Deckung kommt. Zwar definiert auch H. FRIES in *Handbuch theologischer Grundbegriffe* 2. Bd., p. 430 die Religion ähnlich als „Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz- und Sinngrund seiner selbst“; aber er fügt sogleich hinzu: „Dieser Bezug umfaßt ein Erkennen und Anerkennen, ein totales, existentielles Sicheinlassen und qualifiziert diesen Grund als ‚unwelthaft‘, ‚heilig‘, ‚numinos, als Geheimnis“ (ebd.). Auf letzteren Befund scheint es uns gerade anzukommen, soll Religion klar von Philosophie und Weltanschauung abgehoben werden. Wir möchten indes noch einen kleinen Schritt weitergehen und für den Vollzug eines vollen, integralen religiösen Aktes auch noch das Moment des Personalen (auch Quasi-personalen oder Hyper-personalen, jedenfalls aber nicht A-personalen) in jenem angesprochenen Sinngrund fordern.

Nehmen wir etwa so gewaltig verschiedene Ausprägungen des Monismus wie die historischen Systeme eines PLOTIN, SPINOZA oder CHU HSI (1130—1200 n. Chr.), des im Westen viel zu wenig gewürdigten größten Denkers Chinas und des ganzen Fernen Ostens, einerseits und moderne Vertreter desselben wie ERNST HAECKEL und WILHELM OSTWALD andererseits. Auch im Sinne letzterer beiden existiert der Mensch durchaus aus einem Welt- und Seinsgrund, freilich einem dediziert unpersönlichen und ungeistigen. Ob in ihren Systemen noch ein „totales existentielles Sicheinlassen“ mit einem derartigen Welt- und Seinsgrund möglich ist, mag dahingestellt bleiben; uns will eher eine solche Haltung zwar eine längere Zeit hindurch, besonders in Kampfstellung gegen theistische Religionen, durchaus denkbar erscheinen, nicht aber ein ganzes Leben lang. Gleichviel, soweit sie verwirklicht wird, scheint uns als adäquate Bezeichnung dafür der Begriff eines Religionsersatzes durchaus angemessen, wohingegen die Einstellung der drei erstgenannten Denker ihrem Absoluten gegenüber unbedenklich noch als eine genuin religiöse anzusprechen sein dürfte. Dies gilt es noch in Kürze näher zu begründen.

Es kommt u. E. in der Frage nach der adäquaten Begriffsbestimmung des Phänomens „Religion“ eben doch auch auf ein Moment an, das der Bearbeiter

des Lexikonbeitrages, wie es den Anschein hat, absichtlich ausgeschaltet hat und grundsätzlich dabei übergangen wissen will, nämlich auf den „responsoralen Charakter“ des religiösen Aktes, mit andern Worten: auf den personalen oder doch quasi- oder hyperpersonalen Charakter jenes letzten Welt- und Seinsgrundes. Dies ist die herkömmliche Sichtweise des Phänomens, wie uns scheint, besonders glücklich formuliert in dem Buch *Wesen und Wahrheit der Religion* von A. LANG (München 1957), zu vergleichen vor allem der Abschnitt des I. Teiles: „Der personale Charakter des religiösen Gegenstandes“ (in der Literaturangabe des Lexikonbeitrages wird dies Werk nicht erwähnt, wohl aber bei FRIES im *Handbuch theologischer Grundbegriffe*). Einem „Es“ gegenüber ist eine Gebets- oder Kulthaltung sinnvoll schlechthin unmöglich; wo immer aber eine Gebetshaltung irgendwelcher Art jenem Seinsgrund gegenüber abgelehnt wird, da erscheint uns die Religiosität verkümmert, Weltanschauung an die Stelle der Religion getreten. Wo immer sie noch festzustellen ist — und dies ist der Fall nicht nur bei PLOTIN und SPINOZA (vgl. dessen tiefsinnige Konzeption eines *Amor Dei intellectualis*), sondern auch bei einer Reihe von buddhistischen Zweigen mit ausgesprochener Nirwana-Ausrichtung —, da darf und soll von Religion gesprochen werden. Zwischen beiden Haltungen aber gibt es Übergänge und Zwischenstufen; die menschliche Psyche ist eben ein komplexes Gebilde. Im gleichen Grade, in dem die Bindung an jenes „All-Du“ des Seinsgrundes sich lockert, sein Wille für das Tun des Menschen verblaßt, unerkennbar oder als schlechthin unverbindlich empfunden wird, beginnt die Religion zu entarten, sinkt sie ab zu einer Kümmerform.

Über die religionsphilosophischen Methodenfragen orientiert übrigens das genannte Buch von A. LANG auf Seite 15—32 sehr ausführlich. Wir möchten demnach die Auffassung jenes Autors teilen: „Will man die Erweichung des Religionsbegriffes nicht mitmachen und an der idealtypischen Begriffsbestimmung der Religion festhalten, so muß die personale Auffassung Gottes als ein unentbehrliches Wesensmoment der Religion erklärt werden“ (a. a. O. p. 80). Mit anderen Worten: Der phänomenologische Befund des religiösen Aktes scheint uns zu fordern, daß auch dessen subjektiver Träger, der die Religion betätigende Mensch also, irgendwie in die Definition eingehe, und zwar so, wie ihn die Empirie bei diesem Akt eben erlebt. Dies — näherhin die Forderung der Berücksichtigung des responsoralen Charakters beim religiösen Akt bei dessen Definition — mag manchen als eine Überforderung erscheinen. Vielleicht aber mag folgendes Moment den Befund noch weiter zergliedern und verifizieren.

Wir meinen, hier könne vielleicht PAUL CLAUDELS unsterblicher Vergleich von dem *Animus* und der *Anima* weiterhelfen: Mag ersterer, also der kühle, euklidisch-geometrische Verstand mit einer „Es-Religion“, mit einem a-personalsten letzten Prinzip zufrieden sein — SPINOZA wie CHU HSI waren es und waren stolz darauf —, letztere, die *Anima* (wohl am treffendsten als das zu verstehen, was BLAISE PASCAL das „Herz“ nennt, keineswegs also das Schleiermachersche „Gefühl“) ist es nie und nimmer. Daß der religiöse Akt der zentralste und alle Seelenkräfte in ihrer Gesamtheit beanspruchende und aktuiierende der menschlichen Psyche ist, darüber sind sich wohl die Religionspsychologen aller Lager einig. Wo aber der Mensch aus der tiefsten Mitte seines Wesens heraus seinem und der ganzen Welt Seinsgrund gegenübertreten möchte, da bricht — wie OTTO und SCHELER überzeugend nachgewiesen haben — immer neben der Scheu vor dem *Tremendum* auch die dienende Hingabebereitschaft, die liebende Anbetungshaltung auf, und das *Fascinosum* wird (jedenfalls für

die Dauer des Aktes, und darauf kommt es an) zum *Fascinosus*, das „Es“ wandelt sich zum „Du“. —

Zum Beitrag über den Pantheismus sei im Nachtrag noch erwähnt, daß gerade der Monismus des vorgenannten CHU HSI es verdienen würde, als typische Ausprägung pantheistischer Weltanschauung neben PLOTIN und BARUCH DE SPINOZA genannt zu werden. Mit letzterem teilte er auch ein lebenslanges Interesse für die Hl. Schrift, verbunden mit einer staunenswerten literarischen Begabung für deren Exegese (beim Sung-Philosophen natürlich nicht unserer Bibel, sondern der altkonfuzianischen Klassik).

Im Beitrag über Religionsstatistik wird zwar sehr richtig erklärt, es sei völlig unmöglich, den Synkretismus Ostasiens mit mehr als einem Viertel der Menschheit zu entwirren. Dann aber werden in der eigentlichen Statistik doch wieder von den 766 Millionen (als Gesamtbevölkerung Ostasiens, d. i. der von China, Japan, Korea und Vietnam, wohl um ca. 100 Millionen zu niedrig geschätzt) die Konfuzianer auf vielleicht 2/5, die Buddhisten dort (in Ostasien allein) auf etwa 200 Millionen veranschlagt. Ist es schon überhaupt um die Einschätzung des Konfuzianismus als einer Religion eine recht fragliche Sache (uns will er im besten Falle nur als ein Religions-Surrogat erscheinen), so vermuten wir im heutigen Rotchina nach 15 Jahren planmäßiger „Umerziehung“ vor allem der gesamten jüngeren Generation zum MAO-LENIN'schen Materialismus die angegebenen Zahlen als viel zu hoch gegriffen. —

BERICHTE

ERSTES REGIONALSEMINAR FÜR DIE SÜDSEE

Am Nachmittag des 1. Mai 1964 wurde das neue Heilig-Geist-Regionalseminar für den einheimischen Klerus der Südsee in Kap bei Alexishafen (Madang, Neuguinea) durch den Apostolischen Delegaten für Australien und Ozeanien, Erzbischof Domenico ENRICI, feierlich und offiziell eröffnet.

Bereits 1963 waren die ersten Studenten ins Seminar gekommen, dessen Bau 1962 begann. Die Errichtung dieses Seminars hatten die Apostolischen Vikare und Präfekten des Territoriums von Papua und Neuguinea sowie der Brit. Salomonen 1961 in Port Moresby beschlossen. Das „Klein-Seminar“ für die Heranbildung des Priesternachwuchses befindet sich in Rabaul. Insgesamt für 17 kirchliche Sprengel wurden das Klein-Seminar in Rabaul und jetzt das Regionalseminar in Kap errichtet*.

Der Bau des Heilig-Geist-Seminars, der zunächst für 70 Seminaristen errichtet ist, wurde durch Gelder des Päpstlichen Werkes vom hl. Petrus für den einheimischen Klerus ermöglicht. Das gleiche Werk trägt auch zwei Drittel der laufenden Unkosten, während ein Drittel von den betreffenden Bischöfen selbst

* Nach einem Beschluß der zuständigen Bischöfe sollen sämtliche Theologiestudenten dieser Gebiete erst drei Jahre nach ihrer Priesterweihe entscheiden, ob sie einem Orden beitreten wollen. So gibt es — außer einem Seminar, das die Herz-Jesu-Missionare für eigene Seminaristen bei Port Moresby errichteten — keine eigenen Großen Seminare der in diesem Gebiet tätigen Orden.

bestritten wird. Nach einer Aufbauzeit von 10 Jahren rechnet der Rektor des Seminars, P. Patrick Murphy SVD, mit etwa 150—200 Studenten. Die Betreuung des Seminars wurde von den Steyler Missionaren übernommen, die bereits acht Professoren — unter ihnen ein Negerpriester aus den USA — zur Verfügung gestellt haben. Der Rektor, P. Murphy, ein gebürtiger Australier, war bereits vor seiner Tätigkeit in Neuguinea, in Indien und auf den Philippinen als Missionar tätig.

Der innere Ausbau des Seminars schreitet voran. Bei der Einweihung zählte es 29 Studenten auf fünf von insgesamt sieben vorgesehenen Kursen. Zwei Tage nach der feierlichen Eröffnung empfingen die 6 Studenten des obersten Theologie-Kurses die letzten Niederen Weihen. Vier von ihnen stammen von den Nord-Salomonen, einer von den (Brit.) Süd-Salomonen und einer von Yule-Island. Ihr Durchschnittsalter beträgt 32 Jahre. Am gleichen 3. Mai empfingen in der neuen Kathedrale von Madang 5 weitere Theologen des ersten Theologie-Kurses die Tonsur und die ersten Niederen Weihen. Von diesem Kurs stammen zwei Studenten von den Brit. Salomonen, je einer von Yule-Island, den Gilbert Inseln und Rabaul. Ihr Durchschnittsalter beträgt 28 Jahre. Von den 18 Studenten der drei übrigen (philosophischen) Kurse (der erste dieser Kurse gilt mehr als religiös-asketischer Kurs) stammen 9 von den Nord-Salomonen, 3 von Yule-Island und je einer von Samarai, den Westsalomonen, Goroka, Wewak, Kavieng und den Brit. Salomonen. Das Durchschnittsalter des untersten Kurses beträgt 24 Jahre.

Bisher gibt es insgesamt 6 einheimische Priester aus dem Bereich jener kirchlichen Sprengel, für die das neue Regionalseminar errichtet wurde. Der erste von ihnen studierte in Madagaskar, wurde schon 1938 zum Priester geweiht und trat nachher in die Genossenschaft der Herz-Jesu-Missionare ein. Weitere fünf einheimische Priester wurden 1953 geweiht. Als nächste sind jetzt die Studenten des obersten Kurses im Heilig-Geist-Seminar in Kap zu erwarten.

Besondere Verdienste um die Heranbildung eines einheimischen Klerus erwarb sich Bischof Wade CM von den Nord-Salomonen, der bereits 1939 systematisch mit der Heranbildung einheimischer Seminaristen in seinem Gebiet begann. Von den 29 Seminaristen in Kap stammen 13 aus seinem Gebiet.

Franz-Josef Eilers SVD

MITTEILUNGEN

EHRENVOLLE ERNENNUNG

Durch Schreiben des Kardinal-Staatssekretariats vom 27. 4. wurde mitgeteilt, daß S. Heiligkeit, Papst Paul VI., Univ.-Prof. Dr. P. Josef Glazik MSC zum *Peritus Concilii Oecumenici Vaticani II* ernannt hat. Die Mitglieder des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen nehmen die hohe Auszeichnung des Vorsitzenden der wissenschaftlichen Kommission dankbar zur Kenntnis und wünschen ihm ihrerseits viel Erfolg bei dieser verantwortungsvollen Aufgabe.

MISSIONSSTUDIENWOCHE

Durch oben bekanntgegebene Ernennung ist es notwendig geworden, die für Oktober vorgesehene Missionsstudienwoche über *Missionarische Spiritualität* wegen der dritten Sitzungsperiode des Konzils auf einen späteren, noch zu bestimmenden Termin zu verlegen. Ankündigung bzw. Einladungen werden rechtzeitig versandt werden.

DEUTSCHES KATECHETISCHES INSTITUT

Es wird Missionare und Missionsleitungen interessieren, daß durch Beschluß der deutschen Bischofskonferenz nunmehr auch in Deutschland ein überdiözesanes Katechetisches Institut besteht, das Hilfe für eine zeitgemäße katechetische Verkündigung bietet. In ihm verbindet sich das Religionspädagogische Institut der Universität München mit einem kirchlichen Institut, dessen Träger vorläufig der Deutsche Katechetenverein ist. Diese Koppelung gewährleistet die vielgesuchte Verbindung von Wissenschaft und Leben, die Auswertung der Ergebnisse moderner Forschung für die Praxis.

Das Institut wird im Herbst 1964 seine Tätigkeit aufnehmen. Das Studium erstreckt sich über vier Semester mit Vorlesungen und Übungen. Zugelassen wird, wer ein abgeschlossenes theologisches Hochschulstudium nachweisen kann und eine besondere religionspädagogische Ausbildung anstrebt, etwa als Dozent bzw. Leiter katechetischer Zentren in den Missionsländern. Die Vorlesungen werden in deutscher Sprache gehalten; doch bestehen Möglichkeiten, in zwei- bis viermonatlichen Kursen Deutsch zu lernen.

Anmeldungen werden bis zum 31. 7. 1964 entgegengenommen von der Leitung des Deutschen Katechetischen Instituts, 8 München 2, Rochusstr. 7/II. Dort sind auch Prospekte und Anmeldeformulare zu erhalten.

MISSIONSSTUDIENWOCHE LÖWEN 1964

Wie alljährlich wird auch in diesem Jahr die Löwener Missionsstudienwoche stattfinden, und zwar vom 24. — 28. August. Der Themenkreis ist mit der Frage umschrieben:

Wie läßt sich Kontakt mit Nichtchristen aufnehmen?

Das Programm, das vom Sekretariat (95, route de Mont Saint-Jean, Louvain) zur vorläufigen Orientierung versandt wurde, ist sehr reichhaltig: Nach zwei allgemeinen Referaten über die Notwendigkeit eines Kontaktes (P. LEGRAND CICM, Rom) und die psychologischen Voraussetzungen (Mgr. F. SHEEN, New York) wird die religiös-psychologische Lage bei der Kontaktaufnahme mit verschiedenen Gruppen geschildert: mit den Muslim von ABD-EL-JALIL OFM (Paris) und P. GRAVRAND CSSp (Fatik/Senegal); mit den Buddhisten von P. SHIRIEDA SDB (Japan); mit den Hinduisten von P. ANTOINE SJ (Kalkutta) und P. KLOSTERMAIER SVD (Benares); P. ZELTNER OMI spricht über die Ver-

hältnisse im Tschad, P. KAMAINDA OP über die am Uelle/Kongo und P. RUES SCJ über jene in Kamerun.

Danach werden methodische Fragen berührt: Die Rolle der Schulen (M. CARDYN SC, Brüssel), der Universitäten (H. HAAS SAM, Bonn), der Presse (P. GROSJEAN PB, Urundi), des Radio und des Fernsehens (P. JOOS CICM, Brüssel) und der Korrespondenzkurse (P. JACQ MEP, Paris). Zu jedem Thema wird Gelegenheit zur Diskussion gegeben.

ZWEITER KONGRESS PRO MUNDI VITA

Vom 8.—10. September wird in Löwen (Belgien) die zweite internationale Tagung *Pro Mundi Vita* stattfinden, auf der *die theologischen und missiologischen Grundlagen der weltweiten Verantwortung der Christen* behandelt werden sollen. Die Anmeldungskosten (Verpflegung miteinbegriffen) belaufen sich auf US-Dollar 15,— oder einen gleichwertigen Betrag in anderer Währung.

Das Programm sieht folgende Referate vor:

1. Theologische Gesichtspunkte für die universale Verantwortung der Christen.
2. Die Grundlagen eines apostolischen Aktionsplanes.
3. Geistige Offenheit und gegenseitiger Austausch zwischen Kirchengemeinschaften.
4. Analyse der verschiedenen Notstände der Kirche.
5. Die Verantwortung der Bischöfe, Ordensleute, Laien und Vereinigungen von Ordensleuten.
6. Die Auswirkungen eines Wirtschaftsprogrammes auf das Apostolat in kirchlichen Notstandsgebieten.
7. Die Theologie der Zweckmäßigkeit im Apostolat.

Referenten sind: Mgr. J. BLOMJOUS, Bischof von Mwanza; Mgr. DE SMEDT, Bischof von Brügge; J. MASSON SJ, Rom; P. GOOSSENS CICM, Léopoldville; J. BRULS SAM, Löwen; Dr. Fr. GYPKENS WV, Frankfurt am Main; J. F. BARBIER OFM, Paris; C. TORRES, Bogotá; E. SCHILLEBEECKX OP, Nymwegen. NB: Für eine Simultanübersetzung wird gesorgt.

MISSIONSSTUDIENWOCHE MAILAND

Vom 14. bis 18. Sept. d. J. veranstaltet die Katholische Universität Del Sacro Cuore in Mailand ihre V. Missionsstudienwoche über das Thema:

Die Missionen und die nichtchristlichen Religionen.

Damit schließt sich diese Woche glücklich der Thematik der vier vorhergehenden an: I. Die sozialen, politischen und kulturellen Wandlungen Schwarzafrikas, II. Der katholische Laienstand der Missionsländer, III. Das heimatliche Missionswesen in Italien, IV. Mission und Schule.

Die diesjährige Missionsstudienwoche wird von Kard. König / Wien eröffnet. Die einzelnen Studientage sind den drei großen Religionen (Hinduismus, Buddhismus und Islam) und der religiösen und missionarischen Situation ihrer Verbreitungsgebiete sowie den neuen Religionen Japans gewidmet.

Das ausführliche Programm und die Bedingungen zur Teilnahme an der Missionsstudienwoche teilt mit: Segretaria della Settimana di Studi Missionari, Università Cattolica del S. Cuore, Largo A. Gemelli n. 1, Milano (Italien).

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Allues, Elisabeth des: *Das Buch von Toumliline*. Benediktiner im Herzen des Islam (frz. *Toumliline, à la Recherche de Dieu au Service de l'Afrique*) Übersetzt von Ludwig Fabritius. Verlag Herold/Wien — München 1963, 208 S., 22 Abb. auf 12 Taf., Pappband mit Glanzfolie DM 17,80.

Verf. bringt in Buchform einen Bericht über das 1951 von En Calcat (Frankreich) aus in Toumliline gegründete Benediktinerkloster auf afrikanischem Boden. Mit der Existenz und der Tätigkeit von T. ist die Öffentlichkeit insbesondere anlässlich der jährlich stattfindenden internationalen Ferienkurse mit Teilnehmern der verschiedensten Bekenntnisse aus Afrika, Vorderasien, Amerika und Europa bekanntgemacht worden. Der Bericht vermittelt einen lebendigen Eindruck von der Mannigfaltigkeit des Wirkens und der Begegnungen der Mönche sowie der dabei aufkommenden Fragen. Verf. kennt das Leben in T. aus eigener Erfahrung, hat in das Tagebuch des Klosters Einsicht nehmen können und verdankt viele Anregungen und Hinweise dem ersten Prior, Dom Denis Martin. Eine Fülle von Ereignissen und Erlebnissen wird thematisch nur lose zusammengefaßt, wobei aber die chronologische Entwicklung von T. Beachtung findet. Diese Methode entspricht dem Anliegen der Verf.: einem breiten Leserkreis, vor allem den christlichen Lesern, T. als Zeugnis der Kirche im islamischen Land so nahezubringen, daß die Sorge für das Gelingen dieses Unternehmens gleichsam zur eigenen werde. Dabei bleibt aber die Behandlung der angeschnittenen Fragen, um deren Beantwortung die Mönchsgemeinschaft sicherlich gerungen hat und noch ringt, fragmentarisch, um nicht zu sagen an der Oberfläche. Zwei Fragenkreisen sah sich die Mönchsgemeinschaft in der ersten Dekade ihres Bestehens gegenüber: Einmal mußte sie sich in ihre Umwelt einleben; d. h. sie war vor die Aufgabe gestellt, ohne Preisgabe und ohne Politisierung ihres eigenen Auftrages mit der überwiegend islamischen Bevölkerung eines ehemaligen Kolonialgebietes in ein verständnis- und ehrfurchtsvolles Gespräch zu kommen. Diese neue Situation bedingte dann weiter die Fragen nach einem ihr entsprechenden benediktinischen Selbstverständnis, das in Regel und Leben einen neuen, auch Mohammedanern verständlichen und sie überzeugenden Ausdruck finden mußte. T. ist an dem anderthalb Jahrtausende alten Baum des Benediktinerordens erst ein junger Sproß. Für seine Lebendigkeit sprechen die bereits von T. aus gegründeten Zweigklöster in Bouaké (Elfenbeinküste, 1959) und Koubri (Ober-Volta, 1962). Wenn auch Dom Denis Martin nach dem Studium der Lage für Klostergründungen in Afrika feststellte: „Von allem, was wir in T. unternehmen, kann uns im schwarzen Afrika nichts als Grundlage dienen“, weil T. „eine Gemeinschaft von Europäern mit westlicher Bildung“ bleibt (187), so wäre eine systematische Untersuchung und kritische Auswertung auch schon der bis jetzt gemachten Erfahrungen und gewonnenen Einsichten von großem Wert für die Missionstätigkeit in islamischen Gebieten unter schwierigsten politischen Verhältnissen. Hierzu könnte das vorliegende Buch aber nur den Anstoß geben.

Münster (27. 4. 64)

Marita Estor

Beyreuther, Erich: *Zinzendorf und die Christenheit. 1732—1760.* Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH./Marburg 1961, 316 S.

Lewis, A. J.: *Zinzendorf The Ecumenical Pioneer. A Study in the Moravian Contribution to Christian Mission and Unity.* SCM Press/London 1962, 208 S.

Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf und Pottendorf (1700—1760) ist der Begründer der Herrnhuter Brüdergemeine und der eigentliche Initiator der neuzeitlichen protestantischen Weltmission. Nach einem Wort von GUSTAV WARNECK hat er mit seiner Brüdergemeine in zwei Jahrzehnten mehr Missionen ins Leben gerufen als der gesamte Protestantismus in zwei Jahrhunderten vorher.

Die umfassende Biographie Zinzendorfs, deren dritten Band BEYREUTHER hier vorlegt*, ist daher von besonderem missionsgeschichtlichen Interesse. Am persönlichen Schicksal des Grafen und seiner „Gemeine“ werden die Motive, Methoden und Schwierigkeiten des ersten größeren protestantischen Missionswerkes anschaulich sichtbar. Man kann nur staunen, wie bei der Verknöcherung des offiziellen protestantischen Christentums und der Missionsfeindlichkeit protestantischer Kirchenleitungen, Siedler und Kolonialgeistlicher, wie Vf. sie schildert, der Aufbruch zu einem solchen Missionswerk gelingen konnte.

Man staunt jedoch nicht weniger über die vielen Merkwürdigkeiten im Leben und Werk des Grafen und seiner Gemeinde. Vf. selbst stellt diese Merkwürdigkeiten immer wieder fest, begnügt sich aber leider zu oft mit der bloßen Feststellung, ohne eine gründlichere Untersuchung darüber anzustellen. In diesem Punkt befriedigt die Biographie nicht ganz. Wenn Vf. dagegen eine der größten Merkwürdigkeiten in der Entwicklung der Brüdergemeine, die pseudo-mystische Gefühlsduselei der sog. Sichtszeit als „katholische Frömmigkeit“ kennzeichnet (247), so ist das — gelinde gesagt — nicht minder merkwürdig als die beschriebene Verirrung selbst.

Was jedoch die Aufspürung und Zusammenstellung der einzelnen Ereignisse im Leben des Grafen angeht, so ist die Biographie schlechterdings ein Meisterstück an Fleiß, Gründlichkeit und Objektivität.

Etwas weniger gründlich, aber mit desto größerem Engagement befaßt sich A. J. Lewis mit Leben und Werk Zinzendorfs. Nach einer Einführung in den Werdegang des Grafen, die Vorgeschichte der böhmischen Brüder und die Gründung von Herrnhut schildert er die missionarischen und ökumenischen Experimente, Verwirklichungen und Ideen Zinzendorfs und seiner Gemeinde. Als schrankenloser Bewunderer des Grafen versteht es Lewis, beim Leser eine so weitgehende Sympathie für Zinzendorf zu wecken, daß er beinahe das kritische Fragen vergißt. Hier liegt die Schwäche des Buches. Müßte nicht bei aller Bewunderung der einmaligen Persönlichkeit und Leistung des Grafen doch manches kritisch diskutiert werden, etwa Zinzendorfs Erfahrungs- und Gefühlsfrömmigkeit, sein Affekt gegen die Theologie, seine Lospraxis, seine Tropenlehre, seine Auffassung vom Bischofsamt usw.? Hatte nicht der „großartige Mißerfolg“ seiner ökumenischen Experimente tiefere Ursachen als nur „denominational mistrust and sectarian suspicion“ (159)? Wäre nicht eine Ausrichtung der Ökumenischen Bewegung heute nach den Ideen Zinzendorfs großenteils eine Verarmung?

Es sei noch kurz vermerkt, daß die Anmerkung 1 auf S. 171 nicht ganz eindeutig ist — die dort geschilderte Agapefeier fand auf dem Eucharistischen Weltkongreß in München statt —, und daß es etwas eigenartig berührt, wenn ein

Autor heute noch aus protestantischen Quellen früherer Jahrhunderte Ausdrücke wie "the Jesuits' spies" (33), "the Catholic tyranny" (34, 51), "the superstition and profligacy of the Roman Church" (35) u. a. unkritisch und kommentarlos einfach in die eigene Darstellung übernimmt.

* Band I *Der junge Zinzendorf* über die Jugend des Grafen bis zu seinem 23. Lebensjahr und Band II *Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden* über die Jahre 1722 bis 1733 sind 1957 und 1959 im selben Verlag erschienen.

Bonn (9. 3. 64)

Ludwig Wiedenmann SJ

Bühlmann, Walbert, OFMCap: *Testfall Afrika* (Bildhefte: Lebendige Kirche, hrg. von E. Schnydrig u. E. W. Roethel). Lambertus-Verlag/Freiburg i. Br. (1963), 24 S. reich illustriert. Einzelpreis DM 1,—. Mengenpreise ab 11 Stück.

Am Testfall Afrika zeigt Vf. in lebendiger Darstellungsweise ganz allgemein die Problematik dessen auf, was wir Mission zu nennen pflegen. Er räumt mit vielen Vorurteilen energisch auf, stellt erregende Fragen (Christen oder bloß getaufte Heiden . . . ?); legt den Finger auf die zahlreichen „Europäismen“ im Christentum und fordert endlich ein afrikanisches Gesicht für die Kirche in Afrika. — Dem Heft ist weite Verbreitung zu wünschen. Es eignet sich außerordentlich für die Arbeit in Jugendgruppen, Missionskreisen, Sozialeseminaren u. a.

Glazik

Gómez Canedo, Lino, OFM: *Los Archivos de la Historia de América*. Vol. I: Período Colonial Español. Instituto Panamericano de Geografía e Historia/México [Ex-Arzobispado 29, México 18, D. F.] 1961, XVI + 654 S.

In einem stattlichen Bande bietet die Historische Kommission des Panamerikanischen Instituts für Geographie und Geschichte, das in der Hauptstadt Mexico seinen Sitz hat, einen allgemeinen, aber umfassenden Führer durch die Archive und Bibliotheken zur Geschichte Amerikas. Die Geschichte Amerikas ist in spanischen Veröffentlichungen durchweg gleichbedeutend mit der des ehemaligen spanischen Kolonialreiches, und so sind auch hier nur die Gebiete berücksichtigt, die früher unter Spanien standen: Zentralamerika, Südamerika mit Ausschluß Brasiliens und Teile der heutigen Vereinigten Staaten wie Florida und Kalifornien. Nun befindet sich manches historische Material auch in Bibliotheken und Archiven Europas und Nordamerikas. Jedoch werden diese in vorliegendem Bande nicht behandelt; beschrieben werden vielmehr nur die allerdings reichhaltigen Bestände in Spanien und in den spanisch-amerikanischen Ländern und flüchtig am Schluß diejenigen Brasiliens, soweit sie die spanisch-amerikanische Geschichte betreffen.

Das Werk ist trotz der Fülle des Materials übersichtlich angeordnet. Der erste Teil mit 260 Seiten handelt über die Archive Spaniens (das Indiasarchiv zu Sevilla, das Archiv von Simancas, das Archivo Histórico zu Madrid, die Biblioteca del Palacio Nacional, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Militärarchive u. a.), ein zweiter mit 300 Seiten über die Archive in Spanisch-Amerika (Mexiko, Guatemala, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Panama, Kuba, Santo Domingo, Puerto Rico, Kolumbien, Ecuador, Venezuela, Peru, Bolivien, Chile und Argentinien). Verf. konnte, wie aus den Zitationen

ersichtlich ist, manche Vorarbeiten benutzen, z. B. die von ROSCOE R. HILL, hat aber die meisten Archive persönlich besucht und durchforscht. Bei der Beschreibung beginnt er mit dem allgemeinen Zustande der Archive, geht öfters auf ihr Entstehen und ihre Schicksale ein, um dann anzugeben, was dort zu finden ist und wie sie geordnet sind. Wenn Kataloge vorhanden sind, werden sie regelmäßig angegeben. Aber da es sich um eine allgemeine Einführung handelt, ist es bei großen Beständen unmöglich, die Stücke einzeln aufzuführen. Jedoch werden in manchen Fällen besonders bemerkenswerte Dokumente auch eigens genannt. Vom Archivo de Indias in Sevilla, dem zweifellos wichtigsten Archiv für die spanisch-amerikanische Geschichte, werden die Aktenbündel (*legajos*) einzeln, und zwar nach der neuen Numerierung, angegeben. Für Einzelstücke wird auf etwa vorhandene Kataloge hingewiesen, wie z. B. den von PEDRO TORRES LANZAS für die Dokumente zur Geschichte der Philippinen.

Besonderes Interesse erheischen die Beschreibungen der zahlreichen Bibliotheken und Archive Mittel- und Südamerikas, da diese hierzulande weit weniger bekannt sind. Viele von ihnen, besonders die großen staatlichen, sind musterhaft eingerichtet und bestens geordnet; andere sind schwer zugänglich und in mangelhaftem Zustande. Aber es ist leicht zu erkennen, daß hier noch reiches archivalisches Material zu finden ist, nicht zuletzt auch für die amerikanische Missionsgeschichte.

Man darf sogar sagen, daß Autor auf die Erfassung des missionsgeschichtlichen Materials besonderen Wert gelegt hat. Somit kommen auch die kirchlichen Archive reichlich zu Worte; denn Verf. ist nicht nur ein hochgeschätzter Historiker, sondern war jahrelang der Herausgeber der Zeitschrift *Archivo Iberoamericano* (Madrid). Gegenwärtig ist er Mitglied der Academy of American Franciscan History in Washington.

Das Werk war im wesentlichen schon 1953 im Manuskript fertig und erhielt als solches den Raimundus-Lullus-Preis des Consejo Superior de Investigaciones Científicas in Madrid. Dann wurde vom Panamerikanischen Institut vorgeschlagen, dem Werk eine noch breitere Grundlage zu geben, und so ist dieses umfangreiche Werk zustande gekommen.

Das Buch enthält außer dem reichhaltigen Material ein wohlwollendes Vorwort des Herausgebers, eine solide Einleitung des Autors und vor allem einen ausgezeichneten Index. Was man sich gewünscht hätte, wären noch mehr Angaben praktischer Natur, wie z. B. die Anschriften der erwähnten Bibliotheken und Archive; Angaben ob und inwieweit Reproduktionsmöglichkeiten bestehen, ob Mikrofilme auf Bestellung angefertigt werden u. a. Aber der Wert des Buches wird dadurch nicht berührt. — Als Ganzes ist das Werk eine Leistung von hohem wissenschaftlichen Rang und ein Hilfsmittel, das in keiner Forschungsbibliothek, die sich mit Lateinamerika befaßt, fehlen sollte.

Würzburg (2. 3. 63)

Bernward Willeke OFM

Jahrbuch Evangelischer Mission 1962. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe. [Hamburg] 157 S., kart. DM 3,—.

Das von Pastor Dr. GERHARD HOFFMANN herausgegebene Jahrbuch bietet eine gute Übersicht über die evangelische Missionsarbeit. Drei Beiträge wurden als Vorträge auf der Mitgliederversammlung des Deutschen Evangelischen Missionstages in Berlin-Spandau 1961 gehalten. Davon sind für katholische Leser vor allem die Ausführungen von GEORG F. VICEDOM (Bericht über die Mission der römisch-katholischen Kirche) hervorzuheben, um die eigene Arbeit mit den

Augen eines evangelischen Christen sehen zu lernen. Wenn wir aufeinander hören, wird die Sache Christi sicher gefördert. Die Gedanken von MARTIN PÖRKSEN (Folgerungen der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Mission der Gemeinde) geben auch unserem heimatlichen Missionswesen mancherlei Anregungen. Von den anderen drei Beiträgen sei derjenige von Prof. ARNO LEHMANN (Vom Katecheten zum Bischof) erwähnt. Er räumt darin mit dem alten Vorurteil auf, als habe die katholische Mission die Idee eines eingeborenen Klerus erst in jüngster Zeit gefaßt. Statistiken, Missionsanschriften und eine ausführliche Literaturschau (102—157) beschließen das wertvolle Bändchen.

Münster/Westf. (23. 4. 64)

Georg Lautenschlager CMM

Jahrbuch Evangelischer Mission 1963. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe. [Hamburg] 143 S., DM 3,—.

„Begegnung und Bekehrung“ war das Thema der Missionswoche, die der Deutsche Evangelische Missions-Rat in Zusammenarbeit mit der Herrnhuter Brüdergemeinde im September 1962 veranstaltete. Sechs Referate davon enthält das *Jahrbuch*: GEORG F. VICEDOM: Begegnung und Bekehrung (23); Bischof HEINRICH MEYER: Offenbarung und Religion (33); ERNST SCHRUPP: Wer ist der Träger der Mission? (45); CARL GUSTAV DIEHL: Der Ganzheitsbezug der Mission (57); MARTIN WITTENBERG: Begegnung mit dem Judentum (64); ODEH SUARDI: Afrikaner und Asiaten unter uns (78). — Tiefgreifende theologische Unterschiede werden in den einzelnen Auffassungen offenbar, wie GERHARD HOFFMANN in seiner „Rundschau über die Arbeit der Deutschen evangelischen Missionen“ (3—22) bemerkt. Doch ist die Überzeugung, daß es höchste Zeit sei, die Unterschiede zu überwinden, überall spürbar. Für jeden Weg, der eine Zusammenarbeit mit anderen Gruppen anbahnt, ist man dankbar. Das zweite, was auffällt, ist, daß zwischen „Begegnung“ und „Bekehrung“ nicht mehr unbedingt und in jedem Fall einen Gegensatz gesehen wird. Das könnte sich auch auf das Verhältnis zur katholischen Mission positiv auswirken.

Im zweiten Teil enthält das *Jahrbuch* wie immer eine Statistik (vom Hg. N.-P. MORITZEN), Missionsanschriften, ein Verzeichnis der Missionskonferenzen, Literatur- und Zeitschriftenumschau.

Münster/Westf. (28. 4. 64)

Georg Lautenschlager CMM

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1963. 30. Jg. (42. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes der Universität Freiburg). Hg. SKAMB, Freiburg/Schweiz.

In einem populär geschriebenen Heft von gut 80 Seiten zu einem so strapazierten Thema wie dem der Entwicklungshilfe wird kaum jemand neue Aspekte suchen. Darum dürfte es den Herausgebern auch nicht gegangen sein. Man wollte vielmehr den Beitrag skizzieren, den „Mission und Heimat“ zum ganzen Komplex der Entwicklungshilfe leisten. Die Beispiele, die man anführte, sind durchaus eindrucksvoll, wenn auch bei manchem Rückblick die Genugtuung über das Geleistete allzu offenherzig durchschimmert.

So notwendig eine solche plastische Dokumentation ist, so hätte sie doch auf dem beschränkten Raum zugunsten der grundsätzlichen Fragen etwas gestrafft werden können. Der einleitende Beitrag von WALBERT BÜHLMANN befriedigt in dieser Hinsicht nicht ganz. Er ist auch im Ton zu optimistisch und zu wohl-

wollend. Die wirklichen, der Kirche aufgegebenen Probleme: der Mensch, sein Weltbild, sein Verhältnis zum Mitmenschen, zur Natur, zur Materie, zur Wirtschaft werden kurz erwähnt und als Probleme stehen gelassen (59). Und doch könnte man von da aus die Entwicklungshilfe stark in Frage stellen. Es fehlt außerdem eine ehrliche Auseinandersetzung mit der (nur erwähnten) negativen oder zumindest passiven Haltung der evangelischen Kirche.

Manche Frage bleibt offen. Das liegt am knappen Rahmen der Publikation. Hätte man der grundsätzlichen Problematik etwas mehr Raum gewidmet, so würde die sicher interessante und ansprechende Broschüre stärker überzeugen.

Münster (15. 4. 1964)

Josef Müller SVD

Navarro, José Gabriel: *El arte en la Provincia de Quito* (Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, 101) Plan Piloto del Ecuador/México 1960, 98 S., 26 Abb.

Das „Instituto de Geografía e Historia“ (Mexiko) führt in Ecuador einen „Plan Piloto“ durch, der die wissenschaftliche Erforschung des eigenartigen Herzlandes der Andenrepublik in seinen verschiedensten Aspekten zum Ziele hat. Es beauftragte den bekannten Kunsthistoriker J. G. NAVARRO, das vorliegende Werk über die Kunst in seiner Heimatprovinz zu schaffen. Die beiden ersten Kapitel sind der profanen und kirchlichen Architektur gewidmet, wobei die Abhängigkeit der ersteren von den Klosterbauten sowie von andalusischen Vorbildern nachgewiesen wird. Wie in allen südamerikanischen Kolonialstädten bilden auch in Ecuador, und in Quito im besondern, die Kirchen und Klöster die Dominanten im Stadtbild. Hier entfaltet sich der Kolonialbarock in seiner ganzen Fülle. Der kostbarste Juwel ist unzweifelhaft „La Compañía“, die Jesuitenkirche, an deren Fassade P. L. Deubler (1689–1769) aus Bamberg maßgebend mitgearbeitet hat (vgl. PLATTNER, *Deutsche Meister des Barocks*, Freiburg 1960, 135 f.).

Im zweiten, der Skulptur geweihten Teil weist der Autor mit umfassender Sachkenntnis nach, daß in den Bildhauer-Schulen von Quito besonders südspanische Vorbilder dominierten, aber selbst chinesische und indische Einflüsse feststellbar sind. Klöster und Kirchen beherbergen eine staunenswerte Fülle von Bildwerken, von denen einige auf ganzseitigen, leider nicht sehr gelungenen Reproduktionen wiedergegeben sind. Es läßt sich aber bei der starken Bindung an ausländische Vorbilder und Typen ein gewisses Abgleiten ins Kunsthandwerkliche nicht verkennen. Nach NAVARRO bestehen heute noch einige Ateliers, die aus den Schulen der Franziskaner und Jesuiten hervorgegangen sind. Verf. hält es aber bezeichnenderweise nicht für nötig, in seiner doch recht ausführlichen Darstellung auf Bauten und Kunstwerke des 19. und 20. Jhs. einzugehen. Diese Zeit scheint, wie jeder Besucher Quitos bestätigen kann, ohne bedeutende Leistungen geblieben zu sein. Das ist nicht gerade ein Kompliment für die „Aufklärung“ und den nachfolgenden Kulturlaizismus der einst künstlerisch so fruchtbaren spanischen Kolonie.

Zürich (2. 4. 1963)

F. A. Plattner

Ohm, Thomas/Sattelmair, Richard: *Götter und Menschen*. Die Religionen im Spiegel der Gesichter. Echter-Verlag/Würzburg 1963, 48 S. Text, 72 S. Bilder im Tiefdruck, Format 11 × 18 cm, DM 3,30.

Es sei hier gleich vorangestellt: Eine packende Idee, in Wort und Bild die Wechselwirkung von Religion und Gesicht aufzeigen zu wollen, die im vorliegen-

den kleinen Bildbuch (Nr. 9) eine knappe, aber ausgezeichnete Gestaltung erfahren hat.

Der Mensch zeigt zwar durch Wort und Tat, wer er ist; aber sein Antlitz ist doch „das höchst beanspruchte und höchst beachtete Ausdrucksfeld seiner Innerlichkeit“ (HELLPACH). Zweifellos ist der Mensch mehr und größer als sein Gesicht, aber sein äußeres Gesicht bildet jeweils ein inneres Gesicht ab und strahlt eine Vision von Gott, Welt und Mensch aus, die unsere volle Beachtung verdient und unsere ganze Aufmerksamkeit fesseln sollte. Hier will der schmale Bildband helfen, „zu beobachten und zu meditieren und auch das eigene Antlitz zu prägen“ (6).

„In der Gesichtsform und im Gesichtsausdruck des Menschen kommt das Wesen und das Einmalige des einzelnen Menschen zum Vorschein, darüber hinaus aber auch das Erbe und die Eigenart des Volkes, dem der einzelne angehört“ (8). Viele Gesichter gleichen aber auch religiösen Büchern, denn ebenso verleblichen sich Besonderheiten, Auffassungen, Lehren, Stimmungen, Empfindungen, Haltungen und Kulte der Religionen im Antlitz.

In knappen und ausgewogenen Kapiteln wird der Leser eingeführt, sein Blick dann durch vorangestellte Bildlegenden geschärft und ihm danach mit 72 Tiefdruckbildern eine eindrucksvolle Bildauswahl zum Thema zur Verfügung gestellt. Insgesamt eine sehr empfehlenswerte Schrift, die ihren Zweck erfüllt, nachdenklich stimmt und zugleich erfreut.

Frankfurt am Main (23. 4. 1964)

Schlee

Ohm, Tommaso: *Musulmani e cattolici [Mohammedaner und Katholiken]*. Ed. PIME (Pont. Istituto Missioni Estere)/Milano (Via Mosè Bianchi 94) 1964, p. 105 L. it. 700,—.

Hier sei kurz auf die italienische Übersetzung der 1961 bei Kösel/München erschienenen Schrift Prof. OHMS hingewiesen, die in dieser Zeitschrift (45 [1961] 306—309) ausführlich besprochen worden ist.

Glazik

Schamoni, Wilhelm: *Ausbreiter des Glaubens im Altertum*. Patmos Verlag/Düsseldorf 1963, 184 S.

Dieser Band gehört der von WALTER NIGG und WILHEM SCHAMONI herausgegebenen Reihe „Heilige der ungeteilten Christenheit“ an. Die Namen der Herausgeber garantieren die Qualität des Unternehmens. Sie lassen die Heiligen durch gut verbürgte und kritisch untersuchte zeitgenössische Zeugnisse zu uns sprechen. Diesen Weg geht auch SCHAMONI in dem Band *Ausbreiter des Glaubens im Altertum*. Die Heiligen, die er vor uns hinstellt, haben am Ende des 4. bis ins 5. Jahrhundert hinein gelebt, also in jenem Zeitalter, in dem ein heroisches Asketentum die Zeit des blutigen Martyriums abgelöst hat. Die hier gebotene Auswahl der Ausbreiter des Glaubens spiegelt die Universalität wieder, die die Kirche schon damals besessen hat, obwohl sie noch in einer heidnischen Umwelt lebte. Sie umspannt die damals zugängliche Welt von Westeuropa bis über den Euphrat hinaus. Ihre Heiligen gehören zu den großen Gestalten des Christentums. Es sind der hl. Martin von Tours in Gallien, der hl. Patrick in Irland, der hl. Simeon der Säulensteher in Syrien, der hl. Maschtotz in Armenien, der Schöpfer der Schrift und des christlichen Schrifttums in den Ländern, in denen er missionarisch gewirkt hat, der hl. Abraames in Nordmesopotamien,

der hl. Anachoret Euthymios in der judäischen Wüste, und eine Gruppe von Heiligen in Nordafrika, die in ihrem Einsatz für Christus zu Blutzeugen geworden sind. So verschieden diese Heiligen in ihrer natürlichen Anlage und ihrem Lebensweg sind, sie haben eins gemeinsam: Sie waren charismatische Persönlichkeiten, die durch die Strahlungskraft ihres Lebens in einer bis an das Wunderbare reichenden Weise Ausbreiter des Glaubens wurden. Wir haben hier ein Missionsbuch ganz eigenen Gepräges.

Münster (11. 2 1964)

Friedrich Richter

Willeke, Venâncio, OFM: *São Francisco das Chagas de Canindé*. Resumo histórico. Ed. Mensageiro da Fé, Ltda/Salvador — Bahia (cx. p. 708) 1962, pp. XXVIII + 184, 37 Abb. u. 7 Zeichnungen.

Mit vorliegender Schrift leistet Vf. einen vorzüglichen Beitrag zur lokalen Kirchen- und Ordensgeschichte Nordost-Brasiliens. Sie behandelt die, mindestens seit 1775 quellenmäßig nachweisbare, Wallfahrt zum *Poverello das Chagas* in Canindé-Ceará und die Geschichte seines Heiligtums. Gleichzeitig wird damit ein Bild der franziskanischen Laienbewegung (Tertiarier) gezeichnet und manches interessante Detail festgehalten, das sowohl für die Sozial- als auch für die Volks- und Völkerkunde wissenswert ist. — Im Vorspann des Buches gibt Vf. nach der Bibliographie (XIII—XXI) noch Übersichten in Zeittafeln für die Hauptlebensdaten des seraphischen Heiligen und für seine Verehrung in der Wallfahrtskirche von Canindé. In einem Anhang werden in portugiesischer Übersetzung Quellentexte zusammengestellt (139—176).

Glazik

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Erni, Raymund: *Das Christusbild der Ostkirche* (Begegnung, Ökumenische Schriftenreihe, 3). Räber/Luzern-Stuttgart 1963, 82 S. mit 8 farbigen Ikonen. Kart. DM 6,80.

Die Studie steht im Rahmen der ökumenischen Bewegung und hat sich das Ziel gesetzt, den abendländischen Christen mit dem Christusbild der Ostkirche vertraut zu machen. Die Gestalt Christi wird vornehmlich aus dem Geiste der slavisch-russischen Orthodoxie gesehen.

In zwei Hauptpunkten wird die Christusauffassung konkret und für jedermann verständlich dargestellt. Der erste steht unter dem Thema: Christusbild und Ikone, der zweite: Christusbild und Liturgie.

Ad 1) Dem Abendländer wird deutlich gemacht, wie eng, ja sogar wie wesentlich die Ikone an sich mit Christus verbunden ist, ob es sich um eine Ikone Christi, der Gottesmutter oder eines Heiligen handelt. Das Urprinzip jeder Ikone ist die Menschwerdung Christi. Von ihr aus wird diese nicht nur verständlich, sondern wird mehr noch in ihrem Dasein und Sosein verankert. Interessant sind die Ausführungen über die Hauptikonen: Christus-Pantokrator, Kreuzigung Christi, die Deesisikone, einzelne Marienikonen, in denen auch der Gedanke der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter unterstrichen wird, die Georgsikone, die in verlegerisch guten und originaltreuen Abbildungen beigegeben sind. Bemerkenswert ist, daß es keine Auferstehungssikone gibt. Warum

nicht? „Die Auferstehung hat niemand gesehen. Sie ist ein Geheimnis. Im Geheimnis der Nacht vollzog sie sich — wie die Geburt. Unsichtbar ging der Herr aus dem verschlossenen Grab hervor. Darum darf man nicht wagen, das Geheimnis darzustellen. Die Hadesfahrt ist das gültige Osterbild der Ostkirche: Christus als Sieger und Befreier“ (59). In einem Kurzabschnitt wird auch einiges gesagt über die Acheiropoietósikone („nicht von Menschenhand hergestellt“) und über das Mandilion (das in einem Tuche eingeprägte Christusbild; vgl. Schweiß-tuch der Veronika). Letztere Formen entstammen legendären Berichten. Über die Echtheit dieser Berichte im historischen Sinne ließe sich noch weiträumig diskutieren. Aber dem Ikonenmaler kam es nicht darauf an, historisch getreu zu malen, sondern die diesen Legenden zugrunde liegende theologische Idee darzustellen. Theologisch wird die Ikone als ein Quasi-Sakrament angesehen (23). Die kurzen Bemerkungen über den Nimbus (Heiligenschein, der den Kopf umrahmt) und die Mandorla (Heiligenschein, der den ganzen Körper umrahmt) wird der Abendländer sehr begrüßen. Wir werden auch bekannt gemacht mit einigen Regeln des Farbkanons: Rot und Purpur sind das Symbol des Himm-lischen, Grün und Blau sind Zeichen des Irdischen (43).

Die Ausführungen über Entstehung und Ursprung der Ikone wird der Abend-länder mit manchen Fragezeichen versehen müssen. Auch scheint uns, daß die über diese Fragen vorhandene Literatur kaum Berücksichtigung gefunden hat.

Ad 2) Hervorgehoben wird zunächst der Gedanke der Auferstehung Christi, sodann werden liturgische Texte zum Christusbild dargeboten, die an sich nichts Neues bieten und schon durch deutsche Übersetzungen bekannt sind. Den Ab-schluß bildet ein Kurzkapitel über die Ikonostase. Über Ursprung und Her-kunft der Ikonostase macht Verf. glaubhafte Angaben.

Insgesamt: Dieses schmale Bändchen trägt Leben und Anregungen in sich, die jeder Leser mit Gewinn aufnehmen wird. Es ist in einem nüchternen, klaren, von allem Pathos freien Stile geschrieben.

Dem Einleitungskapitel: Christusbild und Theologie (11—21) stehen wir je-doch kritischer gegenüber. Hier wird das nestorianische und monophysitische Christusbild besprochen. Ob man damit auskommt, daß man die Betonung der Menschheit Christi im abendländischen Frömmigkeitsbild als ein nestorianisches Prinzip bezeichnet? Trotz mancher innerer Ideenzusammenhänge ist diese Formulierung für abendländische Ohren zu überspitzt. Sachlich gesehen geht es wohl nicht an, den Monophysitismus dem Eutychanismus gleichzusetzen. Letzterer ist nur eine Art des ersteren. Wenn Verf. die Formel aufstellt: Das östliche Christusbild ist ein monophysitisches (Betonung des Göttlichen), das abend-ländische ein nestorianisches (Betonung der Menschheit Christi), so können wir ihm hierin nur unter Vorbehalt formell folgen.

Für die Missionswissenschaft hat dieses Bändchen insofern eine Bedeutung, als es für den Missionswissenschaftler ein nicht zu unterschätzender Vorteil ist, die religiösen Anschauungen in den anderen, außerkatholischen christlichen Kon-fessionen kennenzulernen, um Vergleiche ziehen zu können. Die missionarische und die ökumenische Aufgabe stehen sich nicht fremd gegenüber. Leider wissen wir zu wenig über diesen Zusammenhang, der einer besonderen Beachtung wert wäre.

Hessen, Johannes: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums.* Eine religionsphilosophische Untersuchung (Reihe: Glaube und Wissen, Nr. 25). Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1963. 112 S. Kart. DM 4,80.

Theologie, Philosophie und Kunst erheben für sich jeweils den Anspruch, „umfassend“ zu sein, „das Ganze“ zu meinen. Durch die globale Nachbarschaft der Menschheit auf dieser „kleiner“ werdenden „Einen Welt“ erhöhen sich nun mehr und mehr die Vergleichbarkeit und der Wettstreit der Systeme auf Weltenebene. Davon ist auch das Christentum nicht ausgenommen.

Ist das Christentum die höchstmögliche Religion auch im Hinblick auf die Zukunft? Besitzt die Menschheit in Christus Jesus die volle und endgültige Gottesoffenbarung? Das sind die besonders aktuellen Fragen, die der Kölner Universitätsprofessor JOH. HESSEN in der vorliegenden Schrift mit Mitteln der wissenschaftlichen Religionsphilosophie zu beantworten sucht.

Klar in den Gedanken, knapp in den Formulierungen und einfach in der Sprache wird das schon durch ERNST TROELTSCH angerührte Problem der Absolutheit des Christentums erkenntnistheoretisch, phänomenologisch, wertphilosophisch und geschichtsphilosophisch untersucht und einer Klärung bedeutend nähergebracht. Das wäre mit rein historischen Methoden nur unzureichend möglich gewesen. „Der religionsgeschichtliche Aspekt des ganzen Problems ist nur die Fassade, hinter der sich eine tiefere, religionsphilosophische Problematik verbirgt. Sie mit allen Mitteln der Philosophie herauszuarbeiten, ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung. Sie will die historische Sicht des Problems nicht ersetzen, sondern ergänzen und vertiefen“ (5).

Die übersichtlich geführte Untersuchung faßt im Schluß als Ergebnis (107) nochmals zusammen: 1. „Die Absolutheit des Christentums ist Sache des Glaubens, nicht des Wissens“; 2. „Der Glaube an die Absolutheit des Christentums gehört zum Wesensbestand des christlichen Glaubens“... „Für den gläubigen Christen steht Christus nicht in der Reihe der Propheten, sondern ist ‚der Sohn‘“; 3. „Der christliche Absolutheitsglaube ist einer rationalen Rechtfertigung sehr wohl fähig“ (Besinnung auf Inhalt der christlichen Religion; Betrachtung der Entstehungsweise der christlichen Religion); 4. „Die Absolutheit des Christentums hat keinen exklusiven, sondern inklusiven Charakter“. Man kann auch sagen, daß die Endlichkeit anderer Religionsstifter durch die Einzigartigkeit der Unendlichkeit Jesu Christi überstrahlt wird.

Die vorliegende Studie ist lesenwert und bereichernd, sie ist geradezu spannend, zumal „der Leser spürt, wie hier nicht nur ein philosophischer Kopf, sondern zugleich ein gläubiges Herz mit dem Problem gerungen hat“ — wie es im Büchervorspann zu lesen steht und auch zur Meinung des Rezensenten geworden ist.

Frankfurt am Main (27. 4. 64)

Schlee

Hessen, Johannes: *Griechische oder Biblische Theologie?* Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. Ernst Reinhardt Verlag/München-Basel 1962, 168 S. Ln. DM 11,—.

Für den Missionswissenschaftler hat dieses Werk nicht die gleiche Bedeutung wie für den Metaphysiker, Religionsphilosophen oder Bibelwissenschaftler, wenngleich es für alle von Interesse ist. Für den Missionswissenschaftler bedeutet die Fragestellung „Griechische oder Biblische Theologie?“, welcher Art die Theo-

logie der Zukunft sein muß, die der Missionskirche Asiens und Afrikas hilft, ihre großen geistigen Probleme zu lösen.

Die These, daß sich die durch das griechische Denken beeinflusste Theologie bedenklich weit vom Denken der Bibel entfernt hat, ist vor allem seit den Tagen Adolf von Harnacks bekannt geworden. Vf. zeigt in klarer und übersichtlicher Weise, daß die Theologie der vergangenen Jahrhunderte in der Tat stark in den Sog hellenistischen Denkens geraten ist, hält dies aber nicht unbedingt für ein Übel, sondern erwartet von der modernen Theologie, daß sie zuerst und wesentlich vom biblischen Denken ausgehe.

In einem ersten Teil behandelt Vf. das Verhältnis des biblischen Denkens zur *theologia naturalis*, wie sie von Aristoteles her über St. Thomas in die Scholastik kam, später von Kant und dem Rationalismus in formaler Hinsicht verabsolutiert wurde und dann in Mißkredit geriet. Die heutige Religionsphänomenologie versucht, dem Gottesproblem auf unmittelbar-intuitivem Wege beizukommen. Vf. kommt zu dem Schluß: „Die natürliche rationale Theologie bedeutet für das biblische Denken ein Unding“ (77), während die unmittelbare Erkenntnis Gottes dem biblischen Befund entspricht.

Auch auf dem Gebiete der Offenbarungstheologie zeigt sich, wie sehr die Strukturen des biblischen und des griechischen Denkens verschieden sind. An den religiösen Grundideen: Gott, Schöpfung, Offenbarung, Glaube und Gnade und an den Zentrallehren der Theologie (Trinitätslehre und Christologie) zeigt Vf., daß die heutigen dogmatischen Formulierungen ohne die Hilfe der griechischen Philosophie in dieser Form gar nicht zustande gekommen wären. Die katholische Theologie ist tatsächlich stark von der griechischen Philosophie beherrscht worden.

Wenn HESSEN darum die Rückkehr zu einer biblischen Theologie fordert, so ist das etwas, dem man nur zustimmen kann. Eine solche Bemühung fördert nicht nur die Besinnung auf die eigentlichen Grundlagen unseres christlichen Lebens und die theologische Orientierung auf das ökumenische Gespräch hin, sondern ist auch wesentlich für den Aufbau einer einheimischen Theologie in den Missionsländern, die entstehen und gepflegt werden muß, sollen diese neuen Kirchen nicht ewig geistiges Kolonialland bleiben. Die stark intellektualistische Theologie der Vergangenheit kommt in den Missionsländern durchweg nicht an. Eine biblische Theologie dagegen kann sich viel unmittelbarer mit den geistigen Problemen dieser Kulturen auseinandersetzen. Man sollte darum den gebildeten Asiaten und Afrikanern nicht den Zugang zur prophetischen Religion der Bibel dadurch verbauen, daß man ihnen Denkformen aufzwingt, die ihnen nicht zusagen. Das bedeutet keineswegs Ablehnung eines gesunden theologisch-rationalen Denkens. Auch HESSEN geht keineswegs so weit wie z. B. Hendrik Kraemer, der nur biblische Theologie kennt und dem reinen Vernunftdenken in der Theologie keinen Raum zubilligt. Auch in einer echt biblischen Theologie hat dieses seinen Platz, wenn auch an untergeordneter Stelle, wo es das Religiöse in der Theologie nicht beeinträchtigt. Den Satz „Was der Kirche heute not tut, ist eine Erneuerung des biblisch-prophetischen Geistes auch in der Theologie“ kann man auch im Interesse der Missionen unterschreiben. Eine solche Erneuerung würde es den jungen Gliedern der Weltkirche erleichtern, eine Theologie aufzubauen, die in einer Zeit des Suchens nach neuer geistiger Orientierung für die wirkungsvolle Verkündigung der Frohbotschaft in jenen Ländern einen gültigen Beitrag leisten kann.

Würzburg (22. 4. 64)

Bernward Willeke

Holl, Adolf: *Die Welt der Zeichen bei Augustin.* Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der *Confessiones*. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. II), Herder/Wien 1963, 121 S. Kart. S 63,—, DM/Fr. 9,80.

Alles wahrhaft Große ist immer aktuell, ewig „modern“. Wenige Persönlichkeiten und Werke aus der Geistesgeschichte der Menschheit bestätigen diesen Satz in einem so starken Maße wie die Gestalt und das Werk des hl. Augustinus, des „ersten modernen Menschen“, wie man ihn genannt hat. Immer neue Arbeiten machen Leben und Schrifttum dieses religiösen und philosophischen Genius zum Gegenstand ihrer Untersuchungen. Mannigfaltig sind auch die Aspekte, unter denen seine Überzeugungen betrachtet und gewürdigt werden können. Unter diesen Aspekten und Methoden, unter bzw. mit welchen man an die Erforschung von Augustins *Confessiones* bisher herangetreten ist, fehlte nun bis zu der vorliegenden Schrift der religionsphänomenologische Gesichtspunkt fast gänzlich. Dabei liegt eine solche, auf die religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Tatbestände gerichtete phänomenologische Methode durchaus nahe, wenn man Augustins herausragende Religiösität bedenkt, an der durch Vermittlung seiner Schriften sich auch heute noch ursprüngliches religiöses Erleben zu entzünden vermag und die ihn nach dem Urteil aller Kenner in die Reihe der großen *homines religiosi* stellt. Schließlich hat Augustin selber sein Werk bewußt unter eine religiöse Kategorie gestellt: *Confessiones*! Die überaus reiche religiöse Symbolwelt in den *Confessiones* und insbesondere im 13. Buch derselben drängt geradezu auf eine phänomenologische Durchleuchtung. Auch der Begründer der Religionsphänomenologie oder vielmehr der Anwender der durch ihn in etwa modifizierten Phänomenologie HUSSERLS auf die Religion, MAX SCHELER, hat ja nachdrücklich auf seine Verwandtschaft mit Augustin hingewiesen. Freilich unterscheidet sich die heutige Religionsphänomenologie als Methode der Religionswissenschaft von der mit gewissen philosophisch-inhaltlichen Ergebnissen von vornherein auftretenden Phänomenologie SCHELERS und seiner Anhänger. HOLL versucht nun, die hier aufgezeigte Lücke in der Erforschung der „Bekenntnisse“ in bezug auf das 13. Buch derselben auszufüllen. Seine konsequent „religiologische“ Sicht dieses Buches, d. h. die grundsätzliche Wertung der *Confessiones* überhaupt und besonders des 13. Buches als eines typisch religiösen Dokuments, führt zur Herausstellung wesentlicher religiöser Kategorien, die eine weitgehende Ähnlichkeit oder gar Übereinstimmung mit typischen Elementen und Strukturen zeigen, wie sie die vergleichende Religionswissenschaft zu Tage gefördert hat (M. ELIADE u. a.).

Besonders illustrativ und aufschlußreich sind in dieser Hinsicht H's Ausführungen über die Imagination bei Augustin (vor allem 55—78). H. stellt zum Schluß seiner Erwägungen die ganze Anlage des 13. Buches unter den beherrschenden Gesichtspunkt der Vergegenwärtigung des „Anfangs“, der „Großen Zeit“, auch hierin eine Parallele zum archaischen Denken bei Augustin aufdeckend. Tatsächlich vermag H. damit das religiöse Denken Augustins im 13. Buch von seiner mehr formalen Seite her (Intention, Imagination, Reflexion, Spekulation) treffend zu charakterisieren. Zugleich ist mit diesem Begriff der Vergegenwärtigung auch das (inhaltliche) Hauptthema und die Sprengung des allgemein-religiösen Rahmens durch dasselbe mitgemeint. „Augustin erinnert sich ... lediglich an die Großen Zeiten des Anfangs der Schöpfung und des Anfangs der Erlösung in Christus. Diese Zeiten sind bedeutsam für die Gegenwart, sie werden daher vergegenwärtigt“ (114). Dieser Begriff der Bedeutsamkeit, wesentlich auch für den Mythos, führt aber, wie H. zeigt, bei Augustin keineswegs zur Auflösung der geschichtlichen Tatsächlichkeit, er „wählt ledig-

lich aus“. Der Schöpfungsbericht stellt für Augustin „ein (vorbildliches) Muster für die erlöste Befindlichkeit des Menschen dar“ (114); menschliche Existenz, geschichtliches Dasein ist — im Unterschied zum Geschichtsbewußtsein der Neuzeit — für Augustin nur insofern bedeutsam, als es die bedeutenden Zeiten (des Anfangs) nachahmt. Auch die Zukunft, nicht minder als die Gegenwart, ist im Muster der göttlichen Veranstaltungen des Anfangs angelegt. Das Ergebnis und gleichsam den Kulminationspunkt seiner Analyse formuliert H. abschließend so: „Die Vergangenheit des Schöpfungswerkes, die Zukunft der Vollendung rücken in der Gegenwart des durch Christus in der Kirche sich ereignenden Heilsgeschehens zusammen: dies stellt ... die Erlebnisgrundlage des 13. Buches der Bekenntnisse dar“ (115). — Die Universalität Augustins zeigt sich in der auf einer sauberen Analyse fußenden und sich durch eine gediegene Sprache auszeichnenden Schrift H's von einer neuen Seite. Ohne daß es H. ausdrücklich sagt, vermag doch die Betrachtung des 13. Buches unter dem religionsphänomenologischen Gesichtspunkt als dem entscheidenden Beurteilungsfaktor die gewaltige religiöse Kraft Augustins anschaulich zu machen, welche die seine Psyche durchwaltenden Bekehrungsmomente in der Schöpfung „des Anfangs“ hinausprojiziert (daß er sich dieser „Projektion“ bewußt war, beweist der Umstand, daß er denselben Schöpfungsbericht anderswo ganz anders, nämlich naturphilosophisch, interpretiert hat), gleichsam hinausschleudert, so daß der Kosmos zu einem umfassenden System der Zeichen wird, der auf das „Innen“ und auf den Gott des „Innen“ hinweist. In einer Zeit, in der man wieder auf die „religiöse Funktion“ des Kosmos aufmerksam macht (von naturwissenschaftlicher Seite TEILHARD DE CH.) und andererseits ein alles Religiöse verflachender, auch auf den Ausfall jener religiösen Funktion des Kosmos zurückführender Nihilismus sich breitmacht, hat die authentisch-religiöse Kraft Augustins vielleicht wieder — wie schon so oft — eine neue Sendung zu erfüllen. Bedenkt man ferner, daß in Augustins Religiosität nicht bloß archaisch-mythische Elemente und Strukturen, die auch in alle Hochreligionen eingegangen sind, sowie vielleicht auch Archetypen in einem der Jungschen Psychologie angenäherten Sinne zu finden sind, sondern auch subtilste mystische Momente (Erfahrungen der Geistes-„Spitze“ im Menschen; Verbindungslinien zu einem weiteren Kreis außer- bzw. vordchristlicher Mystik durch die Einflüsse PLOTINS), so vermag diese das allgemein Menschlich-Religiöse umfassende Universalität Augustins im Zusammenhang mit der erwähnten religiösen Dynamik vielleicht den besten Ansatzpunkt für eine Annäherung zwischen den heutigen Vertretern einer universalen Religion des Geistes, einer Menschheitsreligion der Gebildeten, und dem Christentum zu bilden. Ein Mann wie Augustin, der das allen Menschen gemeinsame Ewig-Religiöse mit unüberbietbarer zartester Feinheit erspürt und eine derartige Fülle religiöser Werte in sich vereint hat, und der doch auch diese reiche religiöse Wertewelt noch überschritt, weil sie sein *cor inquietum* nicht ganz ausfüllte, ein solcher Mann ist wohl am ehesten fähig, für eine Geisteselite Führer zu Christus und Kirche zu werden. Gedanken solcher Art legt jedenfalls die wertvolle Schrift H's nahe.

Würzburg

Dr. Hubert Mynarek

Jomier, R. P.: *Bibel und Koran*. Aus dem Franz. übersetzt von Karl Rudolf. Hrsg. vom Klosterneuburger Bibelapostolat. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1962, Taschenbuch, 116 S.

Der franz. Dominikaner führt in großer Sachlichkeit den christlichen Leser in die Welt des Korans ein. Es wird für ihn sprechen, daß er nicht im landläufigen

apologetischen Ton schreibt. Wer die Frage „Bibel und Koran“ behandelt, muß sich auch im orthodoxen Judentum und im Christentum auskennen. JOMIER kennt die Akzente und die Hintergründe biblischen Denkens, wenn er auf die Grundthemen der Koranfrömmigkeit eingeht (die Größe Gottes, die apokalyptischen Elemente, Vergeltung, Gesetz, Brüderlichkeit). Das Büchlein ist für jeden interessierten Leser gedacht, trägt aber auch Gewinn ein für die Auseinandersetzung auf theologischem Feld. Man wird bald merken, daß hier nicht ein Mosaik von Elementen zusammengestellt, sondern in souveräner Weise auch der Sinn der einzelnen Ideen erfaßt worden ist. Zur Information wünschte man das Werk in die Hand eines jeden Theologiestudenten.

Münster/Westf.

Helga Rusche

Kohler, Werner: *Die Lotos-Lehre und die modernen Religionen in Japan.* Atlantis Verlag/Zürich 1962, 300 S. DM 24,50.

Die modernen japanischen Volksreligionen, die seit Kriegsende eine starke Aktivität entfalten und überraschende Zahlenerfolge erzielen, wurden zunächst vorwiegend als Sozialphänomene gewürdigt. Erst in den letzten Jahren begannen auch die Religionswissenschaftler sich ernsthaft mit der Erscheinung zu befassen, und in kurzer Zeit entstand nun eine rasch anwachsende Literatur über den Gegenstand. Das Werk des Heidelberger Religionswissenschaftlers WERNER KOHLER verdient aus zwei Gründen besondere Beachtung und Anerkennung. Einmal bemüht KOHLER sich aufrichtig um ein inneres Verständnis der modernen Religionen Japans, überzeugt: „Das Studium dieser Bewegungen wird diejenigen, die offenen Sinnes sind, aufhorden lassen“ (21). Ferner sucht er die modernen japanischen Religionen in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang zu stellen, ihre religiösen Quellgründe aufzudecken und ihre Triebkräfte freizulegen.

Allerdings knüpfen sich gerade an diese hochgeschätzten Vorzüge des Buches einige kritische Bemerkungen. Das sympathische Bemühen um echtes Verstehen hat den Verfasser zu einer durchgängigen Idealisierung der Phänomene verleitet, die leider den Tatsachen nicht standhält. Wertbetonte Urteile verzeichnen vielfach das Gesamtbild. Zuweilen werden auch Tatbestände vertuscht, wie z. B. im Falle der durch Finanzskandale verursachten Krise der *Reiyūkai* (248, man vergleiche mit KOHLERS Darstellung den nüchternen Bericht des dänischen evangelischen Missionars und Religionswissenschaftlers HARRY THOMSON in *The New Religions of Japan*, Tokyo 1963, S. 110 f.).

Eine Darstellung der modernen japanischen Religionen wird sich in der gegenwärtigen Situation (wie die bisher vorliegenden Arbeiten zeigen) zum großen Teil auf das im Schrifttum dieser Religionen gebotene Material stützen müssen. Dagegen ist solange nichts einzuwenden, als dieses propagandistisch gefärbte Material kritisch beurteilt oder wenigstens rein sachlich dargeboten wird. Wenn man jedoch auf dieses Material Werturteile stützt, so müssen Fehldeutungen vorkommen.

Eine zweite kritische Bemerkung betrifft den Überblick über die japanische Religionsgeschichte im zweiten Kapitel. Dieser Überblick ist ausführlich, wenn er bloß als Einführung ins Verständnis der modernen japanischen Volksreligionen gedacht ist. Wenn aber die japanische Religionsgeschichte in ihrem Ablauf, Wesenszusammenhang und Eigengepräge aufgezeigt werden soll, bleiben viele berechnete Wünsche unbefriedigt. Wo es um geschichtliches Verständnis geht, verwirrt der Hinweis auf europäische Philosophen und biblische Gestalten mehr, als er zum Verständnis beiträgt. Der Synkretismus beginnt in der japanischen Religionsgeschichte schon vor Kōbō Daishi (30). Die Darstellung der Entstehung

der Amida-Schule ist zum mindesten unscharf. Auch im Amida-Buddhismus begegnen wir keiner „rein japanischen buddhistischen Neuschöpfung“ (33). Die Zen-Schule entstand in China, wo die Verkürzung von Ch'an-na in Ch'an geschah (36). Der einfache Grund dafür, daß die südliche Zen-Schule der „Plötzlichkeit“ heute im Westen bekannter ist als die nördliche Zen-Schule der „Allmählichkeit“, dürfte im völligen Erlöschen der chinesischen Nordschule zu suchen sein (37).

Ein Schwerpunkt des Buches liegt in der Darstellung der *Sōka-gakkai* („Studien-gesellschaft zur Schaffung von Werten“), der zahlenstärksten und mächtigsten der modernen japanischen Volksreligionen. Wenn die modernen japanischen Religionen insgesamt einer adäquaten Schilderung größte Schwierigkeiten entgegenstellen, so ist die *Sōka-gakkai* wegen ihres dynamischen Charakters besonders schwer faßlich. Man wird es deshalb dem Verfasser nicht so sehr zur Last legen, wenn das heutige Erscheinungsbild der *Sōka-gakkai* von seiner Zeichnung einige Verschiedenheiten aufweist. Die philosophische Wertlehre, die der Gesellschaft den Namen gab, tritt mehr und mehr zurück (vgl. KM 83 (1964) 14–21). Deshalb sind die mühsamen Erörterungen zur Verständlichmachung dieser Pseudophilosophie wenig am Platze. Dabei passiert dem Verfasser neben anderem die Entgleisung, den Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel“ auf Ignatius von Loyola zurückzuführen (222).

Während man sich bei der Lektüre der Kapitel über die modernen Religionen zu einigen Vorbehalten veranlaßt fühlt, gewährt die Studie über das *Lotos-sūtra*, die autoritative Quellenschrift der drei zahlenstärksten modernen japanischen Religionen, volle Befriedigung. Dieses Kapitel dürfte wohl das ansprechendste und auch wissenschaftlich wertvollste des Buches sein. Der Verfasser gibt nicht bloß eine ausführliche, über bisherige Darstellungen hinausgehende Inhaltsanalyse, sondern weiß auch über die Theologie des *Sutras* Bedeutsames zu sagen. Er dürfte Recht haben, wenn er die Frage nach dem Atheismus im Buddhismus für falsch gestellt hält und erklärt: „Wenn unter einem Atheisten ein Mensch verstanden wird, der Gott leugnet, dann ist der Buddhist ganz sicher kein Atheist“ (149).

In solchen Aussagen offenbart sich das Grundanliegen des Verfassers, das auch im Schlußwort nachdrücklich unterstrichen wird. Auch wenn wir an Einzelheiten dieses Buches Kritik üben mußten, so sind wir mit dem Verfasser im Grundanliegen einig. Die Grundfrage, die er im Schlußsatz des bedeutenden Werkes formuliert, geht alle an: „Sind wir im Westen bereit, zu erwachen, Augen und Ohren für Mensch und Welt öffnen zu lassen, dem zu begegnen, der uns den Blick für unsere Zielbestimmung öffnet, um aus dieser Begegnung als die Bewegten unsere Mission zu erfüllen: als sich wandelnde Gesellschaft von Brüdern im Dienst an Volk und Völkern unser Leben völlig einzusetzen, — aus der Hoffnung auf den, der sein Leben wegschenkte für die Welt und als der Lebendige auf uns zukommt?“ (285).

Tokyo (7. 1. 64)

H. Dumoulin SJ

Lukesch, Anton: *Religionsbuch der Kayapó-Indianer*. Ein Beitrag zur Akkommodation und Akkulturation bei Naturvölkern. (St. Gabriereler Studien, XVIII. Band). St. Gabriel-Verlag/Mödling bei Wien 1963, 236 S., 18 Ill., kart. DM 23,50, Hln. DM 26,—.

„Der Missionar, der zu einem Naturvolk kommt, kommt in eine ihm völlig fremde Welt; mit Ehrfurcht und Liebe muß er den fremden Menschen und

ihrer Eigenart begegnen und ihnen die glücklichste Botschaft, die Botschaft der Erlösung bringen“ (12). Wie diese hohe Aufgabe zu gestalten ist, hat Verf. aus eigener Erfahrung darzustellen versucht. Als Pionier arbeitete er zusammen mit seinem Bruder Karl von 1953 bis 1958 unter den Kayapó, einer Untergruppe der Gê, im Quellgebiet des Xingú (Brasilien). Es ist zu bedauern, daß dem hochwertigen Buch keine Karte des von den Kayapó besiedelten Areals beigegeben ist¹.

Um ihrer Arbeit unter diesem primitiven, den Weißen im allgemeinen recht feindselig gegenüberstehenden Menschen von vornherein eine gesicherte Grundlage zu geben, haben die beiden Missionare sich, soweit es möglich war, ihrer natürlichen Umwelt angepaßt, haben das tägliche Leben ihrer Schutzbefohlenen geteilt, ihre Mentalität beachtet und ihre Sprache studiert. Der Erfolg dieses psychologischen Verhaltens blieb nicht aus: Die Kayapó schenkten ihnen von Tag zu Tag mehr Vertrauen, nannten sie schließlich „Vater“, „Brüder“, „Verwandte“, und damit war der Boden für die Aufnahme des Evangeliums vorbereitet, ein Beweis für den großen Wert einer methodisch ethnologischen Forschung für die wirksame Missionierung eines fremden Volkes.

In verhältnismäßig kurzen Strichen zeichnet Verf. zunächst die Welt der Indianer, ihr Leben und ihr Denken, und verweist dabei am Rande auf zwei Publikationen, die er bereits 1956 und 1960 veröffentlicht hat². Dann folgt eine gedrängte Übersicht über den Aufbau der Kayapó-Sprache, soweit deren Kenntnis für den Leser einigermaßen notwendig ist, um die nun folgenden religiösen Texte beurteilen zu können, die den Hauptteil des Buches ausmachen und eine Beispielsammlung in Interlinearübersetzung darstellen. Gerade dieser Hauptteil ist interessant und reizvoll. Zunächst ein Wort aufrichtiger Anerkennung für die große linguistische und missionarische Leistung, die die beiden Männer innerhalb weniger Jahre vollbracht haben! Aber diese Zeitspanne scheint doch etwas zu kurz, um sich mit dem Erreichten zufrieden zu geben; vielmehr muß die einmal gewonnene Basis auf die Dauer weiter ausgebaut werden. So ist sicherlich über die Bedeutung der alle andern Geisterwesen überragenden Person *Bebgororoti*'s noch nicht das letzte Wort gesprochen, wie das ein Vergleich mit andern südamerikanischen Indianerreligionen vermuten läßt³. Auch die Feststellung eines scheinbaren Mangels an Gebeten und Kulthandlungen wirkt nicht ganz überzeugend (33).

Ferner ist an den zahlreichen Textproben auffallend, daß sie auf den Gebrauch einer für Naturvölker typischen Bildersprache verzichten. Sie wird wahrscheinlich auch bei den Kayapó vorhanden sein, allerdings ist sie das Letzte, was ein Missionar erlernen und selbst meistern kann. Erst dann spricht er den

¹ Die „South America Map“ im *Geogr. Magazine* 1937 zeigt in 8/G den Cayapó Grande als Zustrom des Araguayá. Ähnlich die Karte bei H. HOPP, ... sterben wenn nötig, töten — nie (Safari/Berlin 1958), während E. WUSTMANN, *Xingu* (Radebeul 1959) die Cayapó (vielleicht die Nordgruppe) an den Rio Manitsaua, einen Nebenfluß des Xingú, verlegt. J. H. STEWARD/L. C. FARON, *Native Peoples of South America* (New York 1959) unterscheiden eine Süd- und eine Nordgruppe (am Pau d'Arco, den auch LUKESCH nennt) (362, 386).

² A. LUKESCH, Über das Sterben bei den nördlichen Kayapó-Indianern: *Anthropos* (51) 1956; DERS., *Bebgororoti*, eine mythologische Gestalt der Gorotiré-Indianer. *Wiener Völkerkundl. Mitteilungen* (2) 1960

³ Vergl. J. HAEKEL, Purá und Hochgott. Probleme der südamerikanischen Religionsethnologie: *Archiv f. Völkerkunde* (13) 1959, 25—50

Leuten wirklich „nach dem Munde“ und müßte diese „gehobene Ausdrucksweise“ unbedingt für Predigt und Unterricht verwerten⁴. Lehnwörter aus europäischen Sprachen (hier aus dem Portugiesischen) für Begriffe, die in einer Eingeborenen-sprache schwer oder gar nicht adäquat wiedergegeben werden können, sind immer ein Notbehelf. Jedenfalls müssen sie zu Beginn genau erklärt werden; vielfach läßt sich dann mit der Zeit selbst ein passender einheimischer Ausdruck finden. Sonst kann es geschehen, daß die Leute das ihnen gepredigte Christentum mit der Vorherrschaft des ihnen verhaßten Weißen Mannes identifizieren!⁵

Etwas Ähnliches gilt von der Einführung ausschließlich europäischer Kirchen-melodien. Gewiß stellen sie zumeist eine Bereicherung der einheimischen Musik dar, doch sollten die christlich gewordenen Missionsvölker möglichst früh angehalten werden, Werte ihrer eigenen Kunst zu benutzen, um sich in der Kirche heimisch zu fühlen. Ein Lied wie „Stille Nacht“ (229) wird sicher auch von den Kayapó gern gesungen, wie sehr aber würden sie mit dem Herzen erst dabei sein, wenn sie zu Gottes Ehre auch ihre ureigenen Kompositionen und Flötenmelodien verwenden dürften. Ich erwähne diese Anliegen nur, weil es in dem vorliegenden Buche um Adaptation und Akkulturation geht! Aus dem gleichen Grunde wird der Missionar bei seiner Predigt auch die Redeweise und Darstellungskraft der alten Häuptlinge zum Vorbild nehmen; daß er dabei freilich ein Kruzifix beständig in der Hand halten soll (205), wird ihm in seiner Gebärdensprache sicher nur hinderlich statt förderlich sein.

Im übrigen gebührt Verf. Dank, besonders im Namen der jüngeren Missionare, die in seinem Werk eine gediegene Vorlage für ihre eigene Arbeitsweise finden werden!

Oeventrop (Dezember 1963)

Carl Laufer MSC

Schlingloff, Dieter: *Die Religion des Buddhismus*. I. Der Heilsweg des Mönchtums (Sammlung Götschen, Bd. 174). Berlin 1962, 122 S. DM 3,60.

Das vorliegende Bändchen bietet in knapper Form eine auf den Quellen beruhende, leicht lesbare, klare und übersichtliche Darstellung dessen, was nach dem heutigen Stand der Forschung als die frühe Gestalt der Religion des Buddha angesehen werden kann. Eine kurze Einführung unterrichtet über den Stand der architektonischen und literarischen Quellen. Der Aufbau der drei Kapitel des Buches weicht in glücklicher Weise vom gewöhnlichen Schema allgemeiner Buddhismusdarstellungen ab, indem es nicht die Lebensbeschreibung des Buddha, sondern das Erscheinungsbild des frühbuddhistischen Mönchtums an den Anfang stellt. Das zweite Kapitel behandelt den religiösen Heilsweg, die Zentrallehren der buddhistischen Verkündigung werden auseinandergesetzt. Erst das dritte abschließende Kapitel befaßt sich mit der Gestalt des Buddha Shākyamuni. Aber auch dieses Kapitel verliert sich nicht in dem fruchtlosen Bemühen, aus der Buddha-Legende den historischen Kern herauszuschälen, sondern verdeutlicht die wesentliche Beziehung, die zwischen dem buddhistischen Heilsweg und seinem geschichtlichen Urheber besteht.

⁴ Zum Vergleich: J. WINTHUIS, *Zur Psychologie und Methode der religiös-sittlichen Heidenunterweisung* (Feldkirch 1929)

⁵ Vergl. W. BÜHLMANN, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem* (Supplement I der NZM, Schöneck-Beckenried 1950)

Das vorliegende Bändchen kann als Einführung in den frühen Buddhismus uneingeschränkt empfohlen werden. Elf Abbildungen und eine Karte der Wirkungsstätten des Buddha erleichtern den Zugang zum Inhalt. Wenn in ähnlich gedrängter Form wie das vorzügliche Register ein Verzeichnis aller zitierten Textstellen mit Quellenangabe beigelegt wäre, könnte das Bändchen nicht nur die Informationsbedürfnisse des gebildeten Lesers, sondern auch wissenschaftliche Ansprüche befriedigen. Vielleicht läßt sich dieser Mangel beim Erscheinen des angekündigten zweiten Bändchens nachholen.

Tokyo (7. 1. 64)

H. Dumoulin SJ

Schumann, Hans Wolfgang: *Buddhismus*. Philosophie zur Erlösung (Dalp-Taschenbücher, 365). Francke/Bern-München 1963, 127 S. DM 2,80.

Der Wert dieses Taschenbuches liegt darin, daß SCHUMANN die Heilslehre des Buddhismus hart an den Quellentexten, die immer wieder angeführt werden, entwickelt. So gewinnt die Darstellung an Ursprünglichkeit wie an Beweiskraft. Sehr richtig hält Vf. die beiden großen Richtungen des Hinayana und Mahayana, auch wenn die Termini in beiden vielfach gleich lauten, auseinander. Die gemeinsame Wurzel wird nicht übersehen. Dem indischen Mahayana wird dabei mehr Beachtung geschenkt, als es bisher in deutschen Darstellungen im Gegensatz zur französischen Schule immer noch üblich war. Vf. beschränkt sich aber aus sprachlichen Gründen auf den indischen Raum. So bleibt gerade die Darstellung dieser gegenwärtigen bedeutenderen Richtung unvollständig. Trotzdem vermittelt das gründlich gearbeitete Buch, das nicht zuletzt durch die Klarheit seiner Sprache besticht, mehr als nur einen ersten Einblick.

Münster (19. 3. 64)

J. Müller SVD

Tillich, Paul: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*. Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1964, 57 S. Brosch. DM 3,80.

Die vorliegende Broschüre stellt einen Sonderdruck aus dem 5. Bd. der Gesammelten Werke von P. TILlich dar. Es handelt sich um vier Vorträge, die 1961 an der Columbia University gehalten wurden. Das Bändchen vermittelt einen ersten Eindruck von den vielfältigen Fragestellungen und Problemen der Beziehungen zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen.

Der erste Vortrag gibt einen Überblick über die gegenwärtige Situation und schildert insbesondere die Rolle der von TILlich so genannten „Quasi-Religionen“. Mit diesem Terminus, den er dem Ausdruck Pseudo-Religionen vorzieht (11), bezeichnet TILlich vor allem Faschismus und Kommunismus. „Die gegenwärtige Begegnung der Weltreligionen erhält ihren dramatischen Charakter durch den Angriff der Quasi-Religionen auf die eigentlichen Religionen, die theistischen wie die nicht-theistischen“ (14). Bisweilen wirken die Urteile und Querverbindungen bei TILlich artifiziell, z. B. wenn er sagt: „Die Invasion Rußlands durch den Kommunismus kann mit der Invasion des östlichen Christentums durch den Islam verglichen werden“ (18). Der Vergleich des Kommunismus mit dem Islam (18 f) hat im Formalen manches für sich, allerdings fragt es sich hier wie anderswo, was derlei formale Analogien wert sind. Übrigens geht jener Vergleich auf JULES MONNEROT zurück, was TILlich hätte erwähnen sollen. — Die Urteile über den Katholizismus sind zumeist einseitig und überspitzt („eine Weltorganisation unter streng zentralisierter, autoritärer Führung“ S. 18).

Der zweite Vortrag behandelt das Thema „Christliche Prinzipien in der Beurteilung nicht-christlicher Religionen“; der dritte spricht über den christlich-buddhistischen Dialog; der vierte endlich hat das Thema: „Das Urteil des Christentums über sich selbst im Licht seiner Begegnung mit den Weltreligionen“. Es kann hier nicht im einzelnen rekapituliert werden, was TILlich darlegt; jedenfalls sind seine Ausführungen außerordentlich anregend und wird man ihnen weitgehend zustimmen (z. B. in bezug auf die Beurteilung des Säkularismus, des Dialogs, des Humanismus etc.). Im Zusammenhang mit den durch ROBINSONS Schrift *Honest to God* aufgeworfenen Problemen scheint uns TILlichS Warnung beachtlich, „das Bild des persönlichen Gottes vor dem Absinken in eine ‚henotheistische‘ Mythologie zu bewahren“ (54). Wie schon gesagt, wird man zahlreiche Einzelurteile mit gemischten Gefühlen aufnehmen, etwa: „Die Bibel kämpft für Gott gegen die Religionen“ (53). Kann man wirklich von der „positiven Bewertung des säkularen Bereichs“ im Protestantismus sprechen? (53). Hat es Sinn zu sagen, Innozenz III. habe „das Modell für Hitlers Nürnberger Gesetze“ aufgestellt? (28). Trotz solcher Fragwürdigkeiten in den Details kann die Lektüre des Bändchens nur empfohlen werden, zumal TILlich keine Schwarz-Weiß-Malerei betreiben will und sich wichtigen Problemen der Gegenwart mutig stellt (vgl. insbesondere auch die wichtigen Bemerkungen über Demokratie und asiatische Geistigkeit, S. 21 und 46). In theologisch-systematischer Hinsicht gibt das Bändchen freilich nicht sehr viel her.

Bonn (22. 4. 64)

H. R. Schlette

VERSCHIEDENES

Bernhart, Josef: *Gestalten und Gewalten*. Aufsätze, Vorträge. Echter-Verlag/Würzburg 1962, 492 S.

Ein guter Einfall und eine glückliche Lösung ist diese Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, die „zu verschiedenen Zeiten, aus verschiedenen Anlässen, für verschiedene Adressaten entstanden“ (Vorwort des Herausgebers Max Rössler), aus Anlaß des 80. Geburtstages von JOSEF BERNHART zustande kam. Eine Sammlung, die freilich nicht alle, wohl aber mit die wertvollsten Ausführungen JOSEF BERNHARTS enthält und sie unter dem bezeichnenden Namen *Gestalten und Gewalten* ankündigt. Damit sind sogleich die beiden Hauptteile angesagt: der historische und der mehr systematische. Im ersten Teil die Gestalten von Augustinus, Albertus Magnus, Hildegard von Bingen, Teresa von Avila, Pascal, Goethe. Im Zweiten Teil Sachthemen verschiedener Art: Buch und Leser; Denken und Dichten; Metaphysik der Liebe; Leib und Verleiblichung; Zur Metaphysik des Essens; Heiligkeit und Krankheit; Technik und Menschenseele; Das technische Zeitalter; Problematik der Humanitas; Das Dämonische in der Geschichte; Der Staatsmann im Christentum; Göttliches und Menschliches in der Kirche. Wie man sieht, eine Weite und Breite, eine großartige Verschiedenheit der einzelnen Themen, die aber dadurch nicht an Tiefe und Schönheit verlieren. Man mag über einzelne Ausführungen geteilter Meinung sein, eines ist sicher: Hier ist ein Dichter und Denker, ein Historiker, ein Philosoph und Theologe zugleich, von hohem Rang am Werk. Immer neue Aspekte, echte Tiefeneinsichten, die bis in den Wesensgrund der gestellten Frage vorstoßen. Dazu die Sprache eines Dichters von einer seltenen Ausdrucksmacht und Schönheit, bildhaft, plastisch, anschaulich; und wie nebenbei eingestreut,

Kostbarkeiten philosophischer, historischer und psychologischer Art. Hauptanliegen, das immer und immer wiederkehrt, ist der Mensch, das rechte Menschenbild. Der Mensch in den großen Zusammenhängen seines Lebens, in den Beziehungen zur Welt, zum Mitmenschen, zu Gott; aber auch und gerade — die Totalität liegt in der Polarität — in den großen Spannungsfeldern seines Lebens: „Alles ist beherrscht vom Urphänomen der Polarität“ (161). Beides wird durch alle möglichen Bereiche — wie in den Themen angedeutet — verfolgt und damit die ganze Fragwürdigkeit und Geheimnishaftigkeit menschlicher und christlicher Existenz aufgezeigt, aber auch ihre letzte Sinngebung; denn „Nichts hat Sinn oder alles hat Sinn“ (399).

Hamm/Westf. (22. 11. 63)

Dr. E. Poppenberg MSC

Cullmann, Oscar: *Petrus, Jünger — Apostel — Märtyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zwingli-Verlag/Zürich-Stuttgart 1960, 284 S. DM 24,—.

Seit der Studie ADOLF HARNACKS über Petrus (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1918) ist CULLMANNs Buch, besonders in der zweiten Auflage, das wichtigste und ernsthafteste Buch über Petrus, das von evangelischer Seite geschrieben wurde. Es verdient alle Beachtung und sollte ausgiebig diskutiert werden, zumal hier bereits Einwände, Stimmen für und wider, sei es im Text, sei es in Fußnoten, berücksichtigt wurden, die auch von katholischer Seite zum Petrusproblem laut geworden sind. Die seit 1952 (1. Aufl.) erschienene Literatur ist nahezu vollständig eingearbeitet worden.

Der Aufriß des Buches und die CULLMANNschen Thesen seien hier kurz wiedergegeben:

Im ersten historischen Teil wird Name, Herkunft, Beruf, des Petrus Stellung im Jüngerkreis und seine apostolische Tätigkeit in Leitung und Mission der Urgemeinde herausgestellt. — Im Abschnitt: „Petrus der Märtyrer“, der im Buch allein hundert Seiten in Anspruch nimmt, behandelt C., sorgfältig alle literarischen, liturgischen und archäologischen Quellen überdenkend, die Frage nach dem Märtyrertod des Apostels in Rom. Den indirekten Beweisen der literarischen Quellen (der biblischen, 1 Klem 5, IGNATIUS, Ad Rom 4, 3) entnimmt er: Petrus und Paulus haben aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom den Märtyrertod erlitten (102—125). Die Mitte dieses Abschnittes nimmt die These von der Eifersucht der „falschen Brüder“ ein und die Untersuchung von 1 Klem 5, die C. gern diskutiert hätte. Aber der zweite Hauptteil des Buches hat bis jetzt alle Aufmerksamkeit der Leser in Anspruch genommen. In diesem zweiten Teil behandelt C. nun die „exegetisch-theologische“ Frage, d. h. die Exegese von Mt 16, 17 ff. (179—255).

C. gibt in seiner zweiten Auflage zu, daß Mt 16, 17—19 aus verschiedenen Traditionen zusammengesetzt ist und in dieser Gestalt nicht in den synoptischen Rahmen des Bekenntnisses zu Caesarea Philippi gehört. Ein anderes ist es, ob Mt mit dieser Einordnung nicht einen theologischen Zusammenhang herstellen wollte (203). Daß es dem Evangelisten nicht auf eine chronologische Reihenfolge ankommt, ist auch sonst deutlich zu sehen. C. untersucht die Beziehung zu Lk 22, 31—34 und Joh 6, 66—71 (21, 15 ff.) und meint hier verschiedene Ausprägungen ein und derselben Szene zu finden, deren Hauptzüge sich von ihren Hinzufügungen loslösen ließen: Bekenntnis des Petrus zu Jesus als dem Gottessohn, seine Bereitschaft, ihm bis zum Tode zu folgen, die Ankündigung des Verrats, die Wiederaufrichtung des Petrus und seine Sendung zur Stärkung der

Brüder. C.s Analyse ist suggestiv und sein Schluß hat einige Wahrscheinlichkeit für sich. Man könnte noch *Mk* 14, 27 (der geschlagene Hirte, die zerstreute Herde) zum gleichen Gedankenkreis rechnen. Den Ort der Verse *Mt* 16, 17 ff. möchte C. also in den Abendmahlssaal verlegen, die Nähe zur Eucharistie sei durch *Joh* 6, 66 ff. und *Luk* 22, 31 ff. erwiesen (212—214).

Aber es bestehen Bedenken gegen diese Überlegung. Die Stellung von *Lk* 22, 32—34 im Zusammenhang mit dem Mahl ist nicht sicher historisch zu erweisen, da *Lk* offensichtlich die Form eines Symposions gewählt hat, um verschiedene Überlieferungen in ein geschlossenes Ganzes zu bringen (cf. X. DE MEEUS, *Composition de Luc XIV et genre symposionique* [Louvain 1961]). Behandeln wirklich die angezogenen Stellen ein gemeinsames Thema, so daß die Annahme, sie stammten aus einem einzigen Traditionsstück, berechtigt wäre? Formgeschichtlich ließe sich einiges gegen die Argumentation C.s einwenden.

Auf die Frage aber, ob bezüglich der Binde- und Lösegewalt die Stelle *Mt* 16 oder die in *Mt* 18, 18 älter ist, geht C. nicht ein. Könnte es nicht sein, daß *Mt* 16, wonach die hoheitliche Gewalt Petrus übergeben wurde, die ältere Tradition ist, *Mt* 18 aber erst aus einer gewissen kirchenkritischen Einstellung des *Mt* hinzugefügt worden ist? Die andere Möglichkeit ist aber auch nicht von der Hand zu weisen, nämlich daß der Fall umgekehrt liege. Schließlich müßte gefragt werden, welche Konsequenzen sich ergäben, wenn beide der gleichen Traditionsstufe angehörten.

Auf welchen *Felsen* aber wird das Gottesvolk aufgebaut? C. lehnt die reformatorische Erklärung, der Fels sei der Glaube des Petrus, ab; Jesus meine tatsächlich die Person des Petrus (238). Ein Fundament aber werde nur einmal gelegt, der Bau allerdings gehe weiter. So könne man das Wort vom „Fels“ nie mehr auf einen anderen beziehen (analog etwa: Es kann nie wieder Apostel geben). Es gebe, heilsgeschichtlich gesehen, nur eine einmalige Felsenmission (240). In einem abschließenden Kapitel werden die dogmatischen Konsequenzen gezogen: Petrus ist der Fels für die kommende Kirche, er wird Leiter der ersten Gemeinde Christi. Aber nur einmal, in Jerusalem, hat Petrus die Gesamtkirche (als sie nur aus einer Gemeinde bestand) geleitet. Später hat auch er sich Jakobus untergeordnet. Aber Petrus bleibt Ur- und Vorbild zukünftiger Kirchenleitung; die Kirche hat immer zu prüfen, ob sie auf diesem Fundament geblieben ist.

Es muß betont werden, daß *Mt* 16, 17 ff. nichts über die zukünftige Kirchenleitung aussagt, die Frage der Sukzession liegt außerhalb dieser Verse. Nur über das Wort der Schrift hat die Kirche mit der Person des Felsenapostels Kontakt. Wenn Petrus sein Martyrium in Rom erlitten hat, so gibt es nach CULLMANN doch noch kein Recht, *Mt* 16, 17 ff. auf jeden einzelnen Bischof von Rom zu beziehen, so daß ihm von Jesus die Leitung der ganzen Kirche anvertraut wäre.

Diesem zweiten Teil, der viele Probleme aufwirft und zu beantworten sucht, muß insofern zugestimmt werden, als hier gesagt wird, daß man von der Exegese nicht mehr verlangen kann, als was sie leistet. Die Dogmatik kann nicht verlangen, daß der Exeget kirchliche Wirklichkeiten der späteren Zeit auch schon dort am Werke sieht, wo sie nicht greifbar sind. Der Primat Petri — jedenfalls in seiner späteren exklusiven Form — und die Sukzession der „Nachfolger“ sind eine theologische Konklusion aus *Mt* 16, 17 ff. Der Text des Matthäus selbst spricht nicht von einer Sukzession. Das heißt nun aber nicht, die Aussage von *Mt* 16 richte sich gegen den Sukzessionsgedanken. Der Exeget kann nur sagen: Von ihm steht in diesen Versen nichts. Er widerspricht damit

nicht der legitimen Tradition der Kirche, die vom Schrifttext ausgeht und in Verlängerung biblischer Ansätze hier etwa zu theologischen Aussagen über die Sukzession kommt.

Der Beiname „Fels“ ist, wie nicht erst C. nachgewiesen hat, in jüdischer Überlieferung der Beiname Abrahams. Der Gedanke an Nachfolger Abrahams ist ihr aber unbekannt. Nun könnte man in diesem Zusammenhang darauf hinweisen — was bisher kaum getan wurde —, daß es sich hier um die Vorstellung einer *corporate personality* handele, und zwar sowohl bei Abraham wie bei Petrus. Aber auch das würde noch nicht notwendigerweise bedeuten, daß die Fels-Funktion Petri je und je sukzessiv in einer einzigen geschichtlichen Persönlichkeit neu aktualisiert werden muß.

Die entscheidende Diskussion wird aber bei der Frage des Apostolats einsetzen müssen. Wenn es ein Apostolat des Petrus und ein Apostolat des Paulus gibt und beide auf eine direkte Offenbarung des Herrn zurückgehen (vgl. hierzu GERHARDSON: *Memory and Manuscript*. Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity [Uppsala 1961] Pass.) und etwa Mt 16, 18 mit Gal 2 in Zusammenhang gebracht werden könnte, dann muß doch gefragt werden, warum sich das Apostolat des Paulus nicht fortgesetzt hat, wenn schon später der Primat des Petrus im kirchlichen Primat eine Fortführung gefunden hat? Nun decken sich die beiden genannten Stellen nicht völlig. Das Fels-Sein wird ausschließlich dem Petrus zugestanden. Auf ihn wird die Kirche aufgebaut, wenn auch das „Bauen“ selbst ebenfalls Aufgabe des Apostels Paulus ist. Das Fels-Sein Petri wird von Paulus anerkannt, und zwar nennt Paulus nur in solchem Zusammenhang Petrus mit dem Namen Kephas, wo es um dessen Primat geht. Man muß also zwischen Primat und Apostolat unterscheiden. Paulus kann sich aber andererseits auch dem Kollegium der Apostel und ihrer Weisung unterstellen (Gal 2, 6); dieses Synedrium der Zwölf spielt später in den Ignatianen eine gewisse Rolle. Aber bisher ist der ganze Bereich der Fragen, die mit dem Verhältnis zwischen Einzelapostolat, Apostolat als Kollegium, zwischen Paulus und Petrus als Wandermissionaren, zwischen Paulus als dem unmittelbar berufenen Heidenapostel und Petrus als dem Apostel der Beschnittenen nicht eindeutig geklärt worden. Wie Apostolat, Kollegium der Apostel, das Verhältnis des Apostolats Petri und Pauli zum Primat des Petrus zu sehen und einzuordnen sind, bleibt auch weiterhin für die Exegese eine schwer greifbare und kaum lösbare Frage.

München (15. 6. 63)

Dr. E. Neuhausler

Goodall, Norman: *The Ecumenical Movement*. What it is and what it does. Oxford University Press/London 1961, VI u. 240 S.

Das vielseitige ökumenische Streben unserer Zeit wird immer mehr als eine Bewegung des Geistes Gottes erlebt, der den Hunger nach Wiedervereinigung in der getrennten Christenheit erweckt hat. Das christliche Glaubensbewußtsein scheint heute einen Entwicklungsabschnitt erreicht zu haben, der das Bekenntnis des Namens Christi ohne sichtbare Gliedschaft an dem einen Herrenleib als unerträglich erfahren läßt. Diese Erfahrung und das daraus geborene Verlangen nach Wiederherstellung der ursprünglich durch Christus seiner Kirche gegebenen Einheit hat dem Ökumenismus, d. h. dem Suchen der getrennten Christen, gemeinsam Wege zur Verwirklichung des Gebetes Christi *ut omnes unum sint* zu finden, die heutige Bedeutung gegeben.

Diese Sehnsucht nach Einheit liegt auch der neuen Geschichte der ökumenischen Bewegung von NORMAN GOODALL, dem Assistenten des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, zugrunde. Verf. hat diese Studie im Hinblick auf die 3. Vollversammlung des Weltrates zu New Delhi 1961 gemacht. Er sucht darin nach den Triebfedern, welche Wesen und Arbeit, Entstehen und Entwicklung der heutigen ökumenischen Bewegung bestimmt haben und in der Zukunft bestimmen werden.

GOODALL zeigt, wie es von innen heraus zu einem Gespräch der verschiedenen Denominationen untereinander über „das Ärgernis des Christentums“ gekommen ist und wie man nach der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, durch allmähliche Vertiefung des eigentlichen Problems der christlichen Einheit, das nicht so sehr ein praktisches denn ein Glaubensproblem ist, die Aufmerksamkeit mehr und mehr den Fragen von Glauben und Kirchenverfassung zuwandte. Einen starken Auftrieb bekam die ökumenische Bewegung nach der Gründung des Weltrates der Kirchen 1948, als man die kirchliche Glaubensproblematik (Faith and Order) mit dem praktischen Christentum (Life and Work) verband.

Für seine Untersuchungen hat Verf. zahlreiche Dokumente herangezogen, die seine Ausführungen gut fundieren. Zugleich läßt die Art der Darstellung die persönliche Erfahrung erkennen. Die Grundtendenz GOODALLS wird deutlich, wo er über die Aussichten der ökumenischen Bewegung spricht: Gott allein weiß, welcher Zukunft der Weltrat entgegengeht und wie seine künftige Gestalt sein wird. Obwohl der Weltrat keineswegs eine Über-Kirche (super-church) sein kann und will — das wird auch hier ausdrücklich behauptet —, hat New Delhi beim katholischen Beobachter aufs neue den Eindruck erweckt, daß sich dort „nolens volens“ ekklesiale Tendenzen zeigten.

Den katholischen Leser wird es befremden, daß in diesem Zusammenhang mit keinem Wort über das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche gesprochen wird. Man kann doch nicht in Abrede stellen, daß heute die Kirche Roms, mehr als früher, in das Blickfeld des protestantischen Ökumenismus getreten ist. Die Bewegung zur Wiedervereinigung hat sich als Auftrag aller christlichen Kirchen offenbart. Sie ist nicht länger exklusive Sache der nicht-römischen Kirchen, wo sie zudem noch beträchtliche Hindernisse überwinden muß. Die Einheit im nicht-römischen Ökumenismus ist nicht vollkommen, wie Verf. feststellt. Man zweifelt an seiner theologischen Integrität; seine „Kirchlichkeit“ (ecclesiasticism) ist vielen verdächtig. Sie sehen darin eine Hinneigung nach Rom oder eine Sympathie für den Kommunismus. Nichtsdestoweniger könnten solche Widerstände sehr fruchtbar sein, wenn man bedenkt, daß der Geist weht, wo er will, und daß er seinen Einfluß nicht auf den Weltrat beschränken wird.

Wenn jetzt das Verhältnis zur katholischen Kirche zur Sprache kommt, besonders ihre bisherige Weigerung, an den Beratungen der anderen christlichen Kirche teilzunehmen (was inzwischen modifiziert ist), so erhebt sich die Frage, warum Verf. nirgendwo über das Streben nach Einheit innerhalb der Kirche Roms gesprochen hat, das auch schon seine Geschichte hat. Im Anfang des modernen Ökumenismus hat sie sich distanziert und Verf. sagt, daß nicht Unwille sie zu dieser Haltung bewogen hat, sondern Treue zu den Voraussetzungen ihrer Existenz, ohne welche diese Kirche aufhört zu sein, was sie ihrem Wesen nach ist. Leider hat GOODALL diese richtige Feststellung nicht weitergeführt, so daß er jetzt beim Leser den Eindruck erweckt: Rom war prinzipiell anti-ökumenisch und wird es immer bleiben. Mit etwas mehr Verständnis für die ökumenische Bewegung innerhalb der kath. Kirche hätte Verf. ohne Zweifel

entdeckt, daß auch da derselbe Geist wirksam war, und daß es möglich wäre, eine Gesamtgeschichte der ökumenischen Bewegung zu schreiben. Der Geist Gottes hat in allen, die Christus als Herrn und Erlöser bekennen, den Hunger nach Wiedervereinigung geweckt. Das hätte hier irgendwie deutlich werden müssen.

Slangenburg/Holland (30. 7. 63)

Robertus Cornelissen OSB

Festugière, A. J., OP: *Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients.* Herder/Freiburg-Basel-Wien 1963. VI u. 152 S., Ln. DM 14,80.

Der Herder-Verlag legt mit diesem Bändchen die Übersetzung eines vor zwei Jahren erschienenen Werkes des bekannten französischen Dominikaners vor (*Les Moines d'Orient*, I: Culture ou Sainteté; Introduction au monachisme oriental. Paris, Éditions du Cerf 1961).

In vier Kapiteln läßt der Verfasser die Welt des frühen Mönchtums entstehen. Er stützt sich dabei auf das Antoniusleben des ATHANASIUS, die *Historia Monachorum in Aegypto*, die er selbst 1961 in den *Subsidia Hagiographica* edierte, die *Historia Lausiaca* und die wichtigsten Mönchsbiographien des 5. Jh. Das erste Kapitel schildert die Atmosphäre des Mönchslebens: ein von Dämonen beherrschter Raum (26-57). Die Dämonen sind überall; sie sind die ständigen, mehr oder weniger gefährlichen Gegner der Mönche. FESTUGIÈRE sieht in diesem Zug der Mönchsliteratur einen Durchbruch der primitiven Volksreligion — die ungebildete Landbevölkerung „läßt hier zum ersten Mal in der antiken Welt ihre Stimme laut werden“ (30). Die unmittelbaren Vorgänger der Mönchsliteratur dürften in diesem Punkt weniger die kanonischen Evangelien sein, auf die der Verfasser verweist, sondern mehr die apokryphen Evangelien. Im zweiten Kapitel (58-90) wird das Anachoretentum als die ursprüngliche Form des orientalischen Mönchtums dargestellt. Markante Beispiele möglichst vollkommenen Anachoretenlebens werden herausgegriffen. Aber auch die Grenzen dieses „Auszugs aus der menschlichen Gemeinschaft“ werden aufgewiesen: Kranke suchen beim Anachoreten Heilung, Ratlose wollen von ihm beraten werden und junge Mönchsschüler möchten vom *Geron* (dem erfahrenen Mönch) ins Mönchsleben eingeebt werden. Die Nahrungsaskese der ersten Mönche ist Gegenstand des dritten Kapitels (91-120). Die Kritik, die FESTUGIÈRE an der Fastenpraxis orientalischer Mönche übt, entnimmt er meist KASSIAN, der immer wieder in seinen *Collationes* vor der Verwechslung des Mittels mit dem Ziel im asketischen Leben warnte. Der Frage „der Mönch und das Studium“ gilt im vierten Kapitel (121-52) das besondere Interesse des Verfassers. Seine Darstellung ist hier viel kritischer als in den mehr deskriptiven ersten Kapiteln. Die Antinomie Bildung oder Heiligkeit, die das frühe Mönchtum meist zugunsten einer Heiligkeit ohne Bildung auflöste, möchte FESTUGIÈRE beseitigen — er dehnt dazu seine Quellenbefragung bis ins Mittelalter hinein aus —, denn „für den gewöhnlichen Lebensweg des Menschen ohne besondere Berufung muß es heißen: Bildung und Heiligkeit“ (157).

Wie in seinen übrigen Veröffentlichungen zum frühen Mönchtum teilt der Verfasser der „konstantinischen Wende“ immer noch eine zu entscheidende Rolle in der Geschichte des entstehenden Mönchtums zu: Die Wüstenwanderung der Asketen beginnt aber schon im 3. Jh. Die veränderte Situation des 4. Jh. bedeutet dann nur Förderung und Entfaltung der schon lebendigen Mönchsbewegung. Innerhalb der Darstellung befriedigen einige Textinterpretationen

nicht ganz, da sie aus dem ursprünglichen Zusammenhang gelöst und in neue Beziehungen gerückt sind. Die Erzählung von Makarios in der *Historia Lausiaca* kann kaum als historischer Bericht verwertet werden (117 f.). Die Berichte von Valens oder dem seltsamen Asketen Serapion geben in ihrer ursprünglichen Aussage kaum Antwort auf die Frage Mönch und Studium (129 f.). Die deutsche Übersetzung liest sich leicht und gut; ein Übersetzungsfehler: Man verbannte das geistliche Leben nicht aus, sondern in die Klöster (110). Nicht einverstanden darf der Leser mit dem deutschen Titel sein. Denn A. J. FESTUGIÈRE wollte eine Einführung in das östliche Mönchtum geben, dessen wichtigste Quellen er z. Zt. in französischen Übersetzungen veröffentlicht. Und so ist es ein recht gutes Buch. Was aber der deutsche Titel verspricht, gibt dieses Buch nicht!

Münster (30. 10. 63)

Suso Frank OFM

Fraine, Joseph de: *Adam und seine Nachkommen*. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift. Verlag J. P. Bachem/Köln 1962, 310 S. DM 19,—.

In deutscher Sprache wird hier das bei Desclée de Brouwer, Paris-Brügge 1959, unter dem Titel *Adam et son Lignage* erschienene Buch vorgelegt. Es setzt sich, wie der bezeichnendere Untertitel sagt, zum Ziel, der Bedeutung und Wirksamkeit des Begriffs der *corporate personality*, den H. WHEELER ROBINSON (BZAW 66 [1936] 49—62) am AT formulierte, in der Bibel nachzugehen. In dem Wort „Korporativpersönlichkeit“ soll gesagt sein: „erstens, daß ein Einzelwesen wirklich für die Gemeinschaft steht, d. h. daß es seiner Tätigkeit nach mit der Gemeinschaft gleich ist; und zweitens, daß es ungeachtet dieses ‚korporativen‘ Charakters eine wirklich individuelle Person bleibt (wenigstens in seinem Verhalten)“ (23). Dabei unterstreicht DE FRAINE gegenüber ROBINSON den 2. Punkt, um den Begriff in echt biblischer Sicht zu verbessern (227). Der Begriff meint nicht bloß „literarische und idealisierende Personifikation“, sondern faßt als „seinsmäßige Wirklichkeit“ (23) alle gleichzeitig lebenden Einzelwesen, sowie jede vergangene und noch kommende Generation einer Gemeinschaft „durch ein wirklich physisches und konkretes Band“ (30) zu einem Ganzen (gleichsam einer Person) zusammen, das „in jedem ihrer Glieder Gestalt annimmt“ (23) und vertreten werden kann. Zwischen dem Individuum und der Gruppe wird — so komme es im Denken des AT zum Vorschein — keine scharfe Grenze gezogen, weil „die Einzelperson gleichzeitig eine korporative Ausstrahlung der Gemeinschaft bildet“ (42) und „Einzelwesen und Gemeinschaft keineswegs gegensätzliche Begriffe sind, sondern sich gegenseitig durchdringen“ (43).

Das 2. Kapitel (47—117) geht mit der (für 1.—8.) reichlich schematischen Unterteilung in Pentateuch, Geschichtsbücher, prophetische Bücher, Weisheitsbücher das alttestamentliche Material nach folgenden Leitgedanken durch: 1. der Familienvater und sein Haus; 2. der Einfluß des einzelnen zum Heil; 3. der Einfluß des einzelnen zum Unheil; 4. der Stammvater und seine Nachkommen; 5. der Einfluß der ‚Väter‘ zum Heil; 6. der Einfluß der ‚Väter‘ zum Unheil; 7. die Gleichheit zwischen einem Stammesnamen und einem Einzelnamen; 8. die konkrete Personifizierung des Volkes; 9. das ‚Du‘ im Gesetz. Dadurch wird der Tatbestand erhoben, eine ideengeschichtliche Linie zu zeichnen, ist nicht beabsichtigt.

Das 3. Kapitel will in praktischer Anwendung des Begriffes der Korporativpersönlichkeit einige wesentliche Ideen des AT beleuchten, die in den Stich-

worten „Adam, König, Propheten, Knecht Jahwes, Menschensohn“ eingefangen sind. Der letzte Abschnitt des Kapitels handelt über das „Ich der Psalmen“.

Die Einbeziehung des NT in die Untersuchung nimmt Kapitel 4 (199—223) vor, in dem die in Kapitel 1 erarbeiteten Leitgedanken in neutestamentlichen Texten aufgewiesen werden. Abschließend wird der Ertrag der Untersuchung zusammengefaßt (225—230), bisweilen allerdings nur in Hinweisen auf die entsprechenden Abschnitte des Buches. Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Stellenregister finden sich (232—310) am Ende des Werkes.

Naturgemäß ist die Beweiskraft der biblischen Stellen bei den fließenden Grenzen innerhalb der zwei Pole des Begriffes, der sich in ihnen ausspricht, recht verschieden. Aus manchen ist er zu erheben, aus anderen nur zu beleuchten. So vermögen berichtete Tatbestände (z. B. Achans Frevel, *Jos* 7) mehr zu überzeugen als Gesetzestexte (z. B. 55 f.) oder Stilformen der Rede. Ob *Num* 35, 33 in der Mordsache Volk und Land identifizieren will (vgl. 76), ist zweifelhaft. Für das Thema besagt die Deutung der *Septuaginta Ps* 89 (88), 4 auf das Volk (93) nichts, da sie ihrer besonderen Einstellung zum Messiasproblem entspringt. Die Bilder „Erstlinge, Herde, Eigentum“ (106) bezeichnen nicht notwendig das Volk als Einheit. Bei den Psalmen ist der Wechsel „ich-wir“ u. a. auch dadurch zu erklären, daß der Betende sein persönliches Geschick in die Kultfeier der Gemeinde mit hineinträgt (vgl. 111; 183—197). Die Aufnahme fremden Volkstums in Israel (*Dt* 23, 2—9) spricht eher gegen den Leitgedanken vom Stammvater als für ihn (121). — Eine Reihe von Bibeltexten aber werden durch die Theorie von der Korporativpersönlichkeit einem besseren Verständnis erschlossen, z. B. *Gen* 3, 15 (80), die Völkertafel *Gen* 10 (81). Recht gute Bemerkungen finden sich über „Verheißung (an die Väter) — Erfüllung (in ihren Söhnen)“ (92), über die prophetische Personifikation des Volkes (106—111), über das Fürbittamt der Propheten (157). Aufschlußreich sind die Darlegungen über Adam und die Erbsünde (134—141) und über den Begriff „Sohn“ (123—128). Doch scheint der Satz, daß das Wort *bēn* „Sohn“ eher den Erben als den leiblichen Sohn bedeute (124), überspitzt formuliert zu sein. Das gleiche gilt für die Ansicht, daß das NT „sich einen Menschen ohne Familie kaum vorstellen“ könne (202). In der Deutung des Gottesknechtes hält der Vf. die mittlere Linie: er stelle „sowohl Israel als auch eine genau bestimmte Einzelpersönlichkeit“ dar (170). Sie kommt dann in Christus zum Tragen, der „in seiner Person die ganze Kirche, die Erbin Israels“ umfaßt (177). Es mag von der Wortverbindung (*corporate* — *corpus*) her nahegelegen haben, daß der Vf. auf den „mystischen Leib Christi“ (209—223), einen nicht dem AT entnommenen Begriff paulinischer Theologie, zu sprechen kam. Man kann diesen Abschnitt vom Thema her als einen Exkurs oder Anhang betrachten und verstehen. Nach dem Gang der Untersuchung hätte der Leser wohl eher erwartet, daß der Begriff „Volk Gottes“ und die Vorstellung von einer „Familie Gottes“ (Vater-Sohn-Bruder-Verhältnis) mit all ihren reichen Bezügen in ihrer neutestamentlichen Fülle aufgezeigt würden. — Manche Formulierungen scheinen in der Übersetzung nicht recht geglückt zu sein, z. B. „der jahwistische Prophet“ (151) statt „der Prophet Jahwes“ oder „andere jüdische Könige“ (152) statt „andere Könige von Juda“.

Wenn das bedeutsame Werk in dieser Zeitschrift angezeigt wird, so geschieht es nicht nur deshalb, weil es ihm wirklich gelingt, eine Leitidee der Bibel anschaulich aufzuzeigen, sondern auch weil es eine Hilfe für die Missionsarbeit zu bieten vermag. Lehrreich ist zwar auch die Kritik an der französischen soziologischen Schule und ihrer Ansicht von der Mentalität der „Primitiven“ (32—40). Wenn es aber stimmt (so 41), daß im Denken und Leben der Natur-

völker der Begriff der *corporate personality* eine wichtige Rolle spielt, dann kann der Missionar aus dem vorliegenden Werk eine Fülle von Anregungen für die Durchführung seiner Aufgabe schöpfen, den ihm anvertrauten Menschen Gottes Wort und die Lehre der Kirche (Erbsünde, Erlösung, Gnade) nahebringen. Möge das bedeutende Buch diesen Dienst vielen leisten dürfen.

Münster

Josef Schreiner

Frings, Joseph Kardinal: *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt.* Bachem/Köln 1962, 36 S. DM 1,—.

Ders.: *Der Laie in der Kirche.* Fastenhirtenbrief 1962. Bachem/Köln 1962, 36 S. DM 1,—.

Das erste Heft ist die deutsche Wiedergabe eines Vortrags, den KARDINAL FRINGS am 20. November 1961 in Genua gehalten hat. Der Vortrag hat schon damals in der kirchlichen Presse weitgehende Beachtung gefunden und ist als gewichtige Stimme über das bevorstehende Konzil gewertet worden. Er bezieht sich durch seine glanzvolle und souveräne Gedankenführung, durch eine Fülle kristallklarer Einzelformulierungen und die weitherzige Aufgeschlossenheit für die Probleme der modernen Welt. Der Vortrag geht aus von der Veränderung der geistigen Lage seit dem ersten Vatikanischen Konzil, um dann die Aufgaben zu entfalten, die sich aus der gegenwärtigen geistigen Situation für das bevorstehende Konzil ergeben. Die Einheit der Menschheit werde heute viel zwingender erlebt als je. Der Vorrang des europäischen Geistes sei in Frage gestellt. Die Frage nach der Absolutheit des Christentums sei neu zu begründen. Die Kirche erfahre sich als eine Einheit in der Vielheit. Das bedeute, daß die besondere Geistesart der Völker und Landschaften bei aller Einordnung in die Gesamtkirche nach einer stärkeren Eigenprägung hindränge. Der Pluralismus der modernen Welt fordere ein neues Verständnis der Toleranz und eine größere Weite des Herzens als Brücke zum gegenseitigen Verstehen. Die Kirche müsse in ihrem Denken und in ihrer Gestalt dem technischen Zeitalter gerecht werden und sich den ihm innewohnenden Werten erschließen. Sie stehe zwar nicht unangefochten in dieser Welt; aber drei Dinge bezeugten noch heute ihre unsiegbare Kraft: die gewaltige Zahl ihrer Märtyrer in unserer Zeit, die liturgische Frömmigkeit, die zu einer neuen Entdeckung der Heiligen Schrift und der Väter geführt habe, und die marianische Bewegung, die in Maria das Urbild der Kirche erkenne.

Das zweite Heft enthält den Fastenhirtenbrief 1962 für die Erzdiözese Köln. Das Thema *Der Laie in der Kirche* ist offensichtlich im Hinblick auf das Konzil gewählt, auf dem die Stellung des Laien in der Kirche ein gewichtiger Gegenstand der Verhandlungen sein wird. Der Hirtenbrief geht aus von der hierarchischen Ordnung der Kirche, in der die Laien das von Christus geheiligte Volk Gottes bilden. Als Volk Gottes sind die Laien in die Kirche eingegliedert und haben in ihr ihre besonderen Funktionen und Aufgaben. Viele Laien stehen als Mitarbeiter im kirchlichen Dienst oder in kirchlichen Verbänden. Alle haben ihr Christentum innerhalb der Ordnungen der Welt — ein jeder an seiner Stelle — zu leben und zu bezeugen und so an der *consecratio mundi* mitzuwirken. Auch dieser Hirtenbrief ist ein Zeugnis für die weitherzige und gewinnende Weltoffenheit des Kölner Oberhirten.

Münster (24. 7. 62)

Friedrich Richter

Gräf, Hermann J., SVD: *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 5). Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen o. J. [1959], XXIV u. 174 S.

Die vorzügliche Arbeit, eine bei der Gregoriana unter H. A. P. Schmidt erstellte Dissertation, hat das große Verdienst, unter Heranziehung zahlreicher handschriftlicher und gedruckter Quellen erstmals ein ziemlich vollständiges Bild (die Zahl der Orationen und Gesänge ließe sich, wie ein Vergleich mit den Quellen des Bistums Münster ergibt, noch vermehren) der verzweigten Entwicklung der Palmweihe und -prozession von den Anfängen in Jerusalem (5. Jh.) bis zur Fixierung des Ritus im Missale Pius' V. zu bieten. Die zum Teil durch die Anpassung an örtliche Verhältnisse und wohl auch nationale Besonderheiten bedingte, erstaunliche Vielfalt ist über das historische Interesse hinaus auch für die heutige Frage nach der Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Kulturen von paradigmatischer Bedeutung.

Soweit das einflußreiche römisch-deutsche Pontifikale des 10. Jh. in Betracht kommt, wären die Ergebnisse der tüchtigen Untersuchung durch die inzwischen vorliegenden kritischen Ausgaben von M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Bd. V (Spic. S. Lovan. 29), Löwen 1961, 162—183; 382—388 und C. VOGEL - R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*, Bd. II (Studi e Testi, 227), Città del Vaticano 1963, 40—54 hier und da zu modifizieren, zumal acht Handschriften neben den zwei *Ordines* der Edition Hittorps (Köln 1568) einen dritten (= Ps-ALCUIN) enthalten. Bedauerlich ist, daß Verf. neben den 12 Tabellen kein Initienverzeichnis beigegeben hat. Der besseren Übersicht über den Gesamt Ablauf wäre dienlich gewesen, wenn Gebete, Gesänge und Lesungen, jeweils nach Ländern getrennt, in einer Tabelle vereinigt worden wären.

Münster (14. 5. 63)

E. J. Lengeling

Hofstätter, Hans H. - Pixa, Hannes: *Vergleichende Weltgeschichte*. Bd. I: Von der Urzeit bis um 2500 v. Chr. Holle-Verlag/Baden-Baden 1962. 203 S. DM 9,80.

Diese *Vergleichende Weltgeschichte* will „den Ablauf gleichzeitiger Kulturen nach dem Prinzip der absoluten Chronologie“ schildern. Damit ist schon angedeutet, daß es sich hier an erster Stelle um Kulturgeschichte handelt. Die einzelnen Abschnitte werden sodann als Querschnitt angelegt, die „dem Leser den Vergleich geschichtlicher Situationen ermöglichen“ sollen. Dabei wird weniger Wert auf „subjektive Interpretation“ gelegt als auf die Vermittlung „sachkundig verarbeiteter Fakten“. Der Text wird ergänzt durch vergleichende Zeittafeln, Zeichnungen, Karten und eine Reihe sehr guter Farbtafeln. Ein alphabetisches Stichwortverzeichnis am Ende des Bandes erleichtert das Auffinden eines gesuchten Gegenstandes. Für denjenigen, der sich über Einzelheiten weiter informieren will, steht ein gutes Literaturverzeichnis zur Verfügung. Der Preis des Bandes ist im Hinblick auf die Fülle des gebotenen Materials und die reiche Ausstattung als niedrig zu bezeichnen. Man kann allerdings gespannt sein, wie die weiteren Bände dem Anspruch, „vergleichende Weltgeschichte“ bieten zu wollen, gerecht werden.

Hiltrup (18. 6. 63)

Dr. Joseph Dephoff M.S.C.

Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie“. Hrg. u. erläutert von Bischof Simon Konrad Landersdorfer, Josef A. Jungmann und Johannes Wagner. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Verlag Aschendorff/Münster 1964 [Sonderausgabe des *Liturgischen Jahrbuches*, Heft 1/2 (1964)], 100 S., kart. DM 5,—.

Wie sehr der Text der Konzilskonstitution *De sacra Liturgia* das Interesse beansprucht, beweist am besten die Tatsache, daß die hier vorgelegte Ausgabe mit den Erläuterungen führender Liturgiewissenschaftler bereits in der 3. Auflage erscheint. Sie umfaßt außer dem Text der Konstitution einen Auszug aus der Rede Papst Pauls VI. am Schluß der zweiten Sitzungsperiode (84) und das Hirten Schreiben der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus (85—90). Diesen offiziellen Texten ist eine *Einleitung* aus der Feder des Altmeisters der deutschen Liturgiewissenschaft J. A. JUNGMANN vorangesetzt (2—7; *Anmerkungen* zum Text der Konstitution von JUNGMANN und WAGNER (91 ff.) sowie *Quellenhinweise* von WAGNER (94—100) beschließen die Ausgabe.

In seiner Einleitung macht P. JUNGMANN sehr deutlich, daß die Konstitution den Bann bricht, der die Liturgie „in einem Zustand der Unveränderlichkeit und . . . Starre festgehalten“ hat, und „daß die strenge Gleichförmigkeit der Liturgie über alle Länder hin aufgegeben wird“ (2/3). Damit wird die Konstitution Ausgangspunkt für „eine wahrhaft pastorale Reform“ (5), wenn auch „dieser pastorale Charakter . . . nicht ganz selbstverständlich“ ist und nicht alle Wünsche in dieser Hinsicht erfüllt worden sind. Immerhin kommt die Reform „dem christlichen Volke eine weite Strecke entgegen“. Es wäre deshalb mehr als wünschenswert, daß gerade auch *die missionarische Aussage* der Liturgiekonstitution verstanden würde und die regionalen Bischofskonferenzen der sog. Missionsländer von jenen Vollmachten Gebrauch machten, die ihnen zu Nutz und Frommen ihrer Herde zugesprochen sind.

Glazik

Kuss, Otto: *Auslegung und Verkündigung.* Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments I. Pustet/Regensburg 1963, 400 S., kart. DM 21,—, Ln. DM 24,—.

Der Münchener Neutestamentler hat unter diesem Thema 15 Aufsätze zusammengefaßt, von denen er in den Jahren 1951—1961 einige als Vorträge vor einer wissenschaftlichen katholisch-evangelischen Arbeitsgemeinschaft gehalten, andere in den Hauptgedanken im Paderborner Seminar erarbeitet hat. Unter diesen Aufsätzen dürften die über die vorpaulinische (98), paulinische oder nachpaulinische Tauflehre (121) und jene Abhandlung über „die Heiden und die Werke des Gesetzes“, für die Leser unserer Zeitschrift von besonderem Interesse sein. Im letztgenannten Aufsatz versucht Kuss deutlich zu machen, daß die Stellen *Rm* 1, 18 ff.; 2, 14 f. überdeutet werden, wenn man sie nur als Belege gebraucht für die „natürliche Gotteserkenntnis“. Paulus führt den Satz von der natürlichen Gotteserkenntnis innerhalb einer großen Klammer an, die in 1, 18 beginnt und in 3, 20 aufhört. Der Sinn der Klammer ist: Mögen die Menschen als Heiden gewisse natürliche Möglichkeiten haben, Gott zu erkennen oder als Juden mittels des Gottesgesetzes wissen, was Gott will, — Juden wie Heiden sind allesamt unter der Sündenmacht. Nur für den, der glaubt, für den Menschen mit Christus, ist die Lage nicht hoffnungslos, ist Rettung gegeben (222—226). Da Christus für uns gestorben und die frohe Botschaft uns jetzt

zuteil geworden ist, gilt für dieses eschatologische Jetzt nur noch dieser eine Weg: Alles andere, sowohl die natürliche Gotteserkenntnis wie auch das Gesetz, hat keinen Heilswert mehr.

Paulus will in dem Zusammenhang des Römerbriefs vor allem deutlich machen, daß die Juden mit ihrem Gesetz vor den Heiden ohne Gesetz keinen Vorrang haben. Wenn Gott einmal durch Jesus Christus die Welt richten wird, wird sowohl das Gewissen des Juden wie das des Heiden überführt werden. Beide stehen unter Gottes Zorn, beide werden verurteilt. Sowohl die Lehre des Apostels vom Naturgesetz (Rm 2, 14 f.) wie die von der natürlichen Gotteserkenntnis sind nebenbei formuliert worden und damit auch die Behauptung der beiden Wege, Gott zu erkennen: über die Schöpfung und über das Wort des Gesetzes. Wichtig sind ebenfalls in diesem Zusammenhang die Ausführungen über das „Gewissen“ als biblischer Begriff (235 ff.).

Zur augenblicklichen Diskussion über den charismatischen Charakter der frühen Kirche trägt der Artikel „Enthusiasmus und Realismus bei Paulus“ (260 ff.) bei. Kuss weist dem Apostel seinen Platz in der Übergangsperiode zu und begründet das durch eine sorgfältige Untersuchung von 1 Kor 12–14. Zunächst betont Paulus, daß die mannigfachen Geistesgaben aufs gleiche Pneuma zurückgehen, darum haben sie auch nur ein Ziel: den einen Leib, die Gemeinde als Organismus und daß sie lebe. — Auch die anderen Aufsätze in diesem Werk verdienen Beachtung, selbst wenn sie nicht unmittelbar einen Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen Missionsdenken liefern.

Münster (16. 7. 63)

Helga Rusche

Montini, Giovanni Battista: *Erziehung zur Liturgie*. Fastenhirtenbrief 1958. Übersetzt und im Auftrag des Liturgischen Instituts herausgegeben von F. Kolbe. Verlag Aschendorff/Münster 1963, 57 S. Kart. DM 4,—.

Der jetzige Heilige Vater, Papst Paul VI., glaubte als Erzbischof von Mailand die Früchte der eben geschlossenen Stadtmission nicht besser erhalten und vertiefen zu können als durch eine verständnisvollere Teilnahme der Gläubigen an der hl. Liturgie. Darum schrieb er im Jahre 1958 seinen Fastenhirtenbrief über die *Erziehung zur Liturgie*.

Einleitend stellt M. die Liturgie als Zentralanliegen der heutigen Seelsorge heraus. So will er in seinem Hirtenschreiben einen Aspekt aus dem Gebiet der Liturgie behandeln, den praktischen: die Mittätigkeit des Volkes bei der hl. Liturgie und seine Erziehung dazu.

Im 1. Teil kommt der bildende Wert der Teilnahme des Volkes an der Liturgie zur Sprache. Nachdem kurz die Lehre der Enzyklika *Mediator Dei* dargestellt ist, wird die Notwendigkeit einer Erneuerung des religiösen Lebens vermittels der Liturgie betont. Diese Erneuerung müsse darin bestehen, dem liturgischen Gottesdienst, wie die Kirche ihn biete, Leben zu verleihen, nämlich Verständnis, Teilnahme, Schönheit.

Im 2. Teil ergehen die praktischen Weisungen für die Erziehung des Volkes zur Teilnahme an der Liturgie. Man müsse dem Volke Sinn für gemeinsames Tun, also Gemeinschaftssinn, einflößen, ohne dabei das besondere Empfinden der einzelnen zu verletzen. Man müsse ihm das rechte Sehen und Hören ermöglichen, z. B. durch die beherrschende Stellung des Altars, durch Pflege des liturgischen Gesanges und volkstümlicher Lieder. Man müsse das christliche Volk tief ins Verständnis der liturgischen Handlungen einführen durch alle Schwierigkeiten der lateinischen Sprache und des Symbols hindurch bis in ihren letzten

dogmatisch-mystischen Gehalt hinein. Man müsse ihm zu einem Miterleben des Kirchenjahres verhelfen und zur rechten Heiligung der einzelnen Etappen der irdischen Pilgerschaft durch Taufe, Firmung, Erstkommunion, Eheschließung, Begräbnis. Da Teilnahme auch eigenes Handeln bedeutet, wird gezeigt, wie der Christ in geduldiger, schrittweiser, nüchterner und überlegter Erziehung vor allem zur aktiven Teilnahme an der Sonntagsmesse geführt werden kann und soll.

In einem Schluß wird eigens hervorgehoben, daß die Liturgie voll und ganz den geistigen Ansprüchen auch des modernen Menschen entspricht.

Das Charakteristische und Allgemeingültige dieses Fastenhirtenbriefes liegt nicht eigentlich in den praktischen Vorschlägen zur Gestaltung der Liturgie. Da sind wir in Deutschland vielleicht mehr gewohnt. Freilich auch hier erfüllt es uns mit Befriedigung, daß ein italienischer Erzbischof, und zwar noch vor der *Instructio de Musica Sacra et Sacra Liturgia* vom 3. Sept. 1958, schon einen Vorschlag wie diesen niederschreibt: „Man kann das Offertorium verständlich machen, indem man Kinder oder Jugendliche beauftragt, das Brot und den Wein für das hl. Opfer zum Altar zu tragen, wobei man allen den Wert des hochbedeutsamen Aktes erklärt. Damit können sich andere symbolische Gaben für den Gottesdienst verbinden, Wachs, Öl und Weihrauch oder besondere Sach- und Geldspenden für die Armen.“

Allgemeine und bleibende Bedeutung kommt vielmehr folgenden Gedanken des Mailänder Erzbischofs zu: 1. Die liturgische Erneuerung ist das Zentralanliegen der heutigen Seelsorge, und die Liturgie ist die Hauptform der Seelsorge. Sie ist nicht in unser Belieben gestellt. Man darf sie nicht für eine von vielen Strömungen halten, der man sich nach Gutdünken anschließt; für einen ungeduldigen Reformversuch von zweifelhafter Rechtgläubigkeit; für einen rein rubrizistischen, festgefahrenen und äußeren Ritualismus; für ein archaisches, formalistisches und ästhetisierendes Feinschmeckertum; für ein den Menschen unserer Zeit fremdes Klosterprodukt; für eine Einseitigkeit, die gegen die persönliche Frömmigkeit und die volkstümlichen Andachtsübungen stehe. — 2. Die liturgische Erneuerung bedeutet nicht Flucht aus der Wirklichkeit des modernen Lebens. „Die Liturgie mit ihren großen Gedanken und ihrem männlichen Ernst unterliegt nicht der Gefahr, als Teil einer kindlichen Vorstellungswelt vom reifenden und gereiften Menschen beiseite geschoben zu werden“ (Jungmann). Sie entspricht auch noch voll und ganz den geistigen Ansprüchen des modernen Lebens. — 3. Die liturgische Erneuerung muß auf dogmatisch-mystischen Tiefen gründen, soll sie nicht versanden. — 4. Bezüglich der Reform der Liturgie selbst hat man sich einerseits vor einer rein archaischen Restauration zu hüten und andererseits vor einer willkürlichen Paraliturgie ohne inneren charismatischen Wert.

Der Autor des vorliegenden Fastenhirtenbriefes hat inzwischen als Papst Paul VI. den Stuhl Petri bestiegen. So sprechen seine Worte die ganze Welt nicht bloß wegen ihres inneren Wahrheitsgehaltes an, sondern auch wegen der hohen Stellung dessen, der sie geschrieben hat. Zudem geben sie uns die Gewißheit, daß die liturgische Erneuerung bei unserm gegenwärtigen Heiligen Vater in guten Händen ist. Es sei dem Liturgischen Institut Trier, dem Herausgeber und dem Verlag gedankt, daß sie dieses bedeutsame Hirtenschreiben in einem so handlichen Büchlein dem ganzen deutschen Sprachgebiet zugänglich gemacht haben.

Dueñas, Palencia (23. 3. 64)

Dr. Josef Funk SVD

RELIGIÖSES BRAUCHTUM IM UMKREIS DER STERBELITURGIE IN DEUTSCHLAND

von Placidus Berger OSB

Entgegen der ursprünglichen Absicht, die unter obigem Titel gefertigte Dissertation auszugsweise in der ZMR zu veröffentlichen, beschließen wir hier den Abdruck, da es möglich geworden ist, die Arbeit ungekürzt in den von G. SCHREIBER begründeten, jetzt von Prof. B. KÖTTING, und Prof. A. SCHRÖDER herausgegebenen Forschungen zur Volkskunde (Verlag Regensburg/Münster) erscheinen zu lassen.

Im Hinweis auf die Veröffentlichung seien nachstehend einige Gesichtspunkte angemerkt, die das in Heft 2 dieses Jahrgangs vorgelegte Material abrunden.

Obwohl die Grundanschauung des Sterbebrauchtums außerhalb der Liturgie einen grundsätzlichen Unsterblichkeitsglauben enthält, tritt uns im Brauchtum innerhalb der Liturgie, also vor allem in den Sterbegebeten, eine ziemlich verschiedene Welt entgegen.

Es ist in erster Linie die Person Christi, die die Texte beherrscht. Man kann von einer ausgeprägten Christozentrik sprechen. Vor allem ist es das Leiden des Herrn, das in immer neuen Wendungen anklingt. Der Gedanke an den richtenden Christus tritt dagegen verhältnismäßig in den Hintergrund. Christus erscheint meistens als der Anwalt des sterbenden Sünders vor dem Vater.

Ein zweites Element ist die Angst vor den Dämonen. Es ist das Pendant zur Angst vor dem Lebenden Leichnam. Allerdings besteht gerade in diesem Punkt ein größerer Unterschied zwischen den älteren und den jüngeren Quellen. In letzteren sind die exorzistischen Texte stark gekürzt, so daß sie heute nicht mehr ins Auge fallen.

Als drittes Element muß noch das Sündenbewußtsein genannt werden. Es gibt kaum ein Gebet, das dem Sterbenden in den Mund gelegt wird, in dem dieses Motiv nicht anklingt. Es sei eigens erwähnt, daß auch im Ritus selbst dieses Sündenbewußtsein oft zu Auswüchsen geführt hat. So gibt es mittelalterliche Ritualien mit einer solchen Menge von verschiedenen Absolutionsformeln für den Sterbenden, daß sie die eigentlichen Sterbegebete um ein Vielfaches überreffen.

Aus dem Gesagten ist leicht erkennbar, wie sich in den Sterbegebeten besonders die spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit um Sterben und Tod widerspiegelt. Diese Volksfrömmigkeit hat, wie die Gebetstexte beweisen, im Lauf der Jahrhunderte zwar Akzentverschiebungen erfahren, ist aber im Wesentlichen bis hinein in die Sterbegebete des letzten Jahrhunderts die gleiche geblieben.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. Dr. BENNO BIERMANN OP, 5301 Walberberg, Dominikanerkloster · Dr. ADEL-THÉODORE KHOURY, z. Z. 44 Münster/Westf., Johannisstr. 8—10 · Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster/Westf., Coerdestr. 55 · P. Dr. OLAF GRAF OSB, 54, 1-KA Chang-Tchung Dong chung-ka, Seoul (Südkorea) · P. FRANZ-JOSEF EILERS SVD, 44 Münster/Westf., Breul 23 (z. Z. Catholic Mission Alexishafen, P. O. Madang TPNG, via Australia).

AFRICA'S WAY TO LIFE

Bemerkungen zu einem Handbuch für den Katechumenat in Südafrika

von Adolf Exeler

Die von der südafrikanischen Bischofskonferenz eingerichtete Abteilung für Erziehung und Katechese veröffentlichte im Jahre 1963 ein Handbuch für den Katechumenat: zwei stattliche, gut illustrierte Bände, eine Anleitung für jene Katechisten (Priester, Schwestern, Laien), die Erwachsene auf die Taufe vorbereiten¹; 205 Seiten in großem Format. Obwohl das Werk noch nicht abgeschlossen ist — ein dritter Band ist noch zu erwarten —, verdient es doch schon jetzt Beachtung. Die bisher veröffentlichten 43 Lektionen entstanden in langer Gemeinschaftsarbeit, bei der mehrere Gruppen von Missionaren beteiligt waren: das *Missionary Adaptation Committee* der Xhosa sprechenden Diözesen Südafrikas unter Assistenz von Pater Joh. Hofinger SJ, das *Missiologial Research and Training Institute*, Queenstown, und einige Missionare aus Rhodesien und Tanganyika. Das Segenswort schrieb der Bischof von Aliwal North, Johannes Lueck SCJ. Zahlreiche Konferenzen, Vorentwürfe, Tagungen, Erprobungen und Verbesserungen führten zu dem jetzt vorliegenden Text².

Zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Handbuch wird man auch durch die Tatsache gereizt, daß im selben Jahre (1963) noch zwei weitere Anleitungen für den Katechumenat vorgelegt wurden: die eine von Pater H. ten Velde OP, ein ebenfalls noch unvollständiger hektographierter Entwurf in drei kleinen Heften, *per modum manuscripti*³; die andere von François Coudreau, eine zusammenfassende Darstellung über die Bemühungen um die Erneuerung des Taufkatechumenats in Frankreich⁴.

¹ *Africa's Way to Life*. Lessons for Adult Catechumens. Department of Education and Catechetics of the South African Catholic Bishops' Conference, 1963 (P. O. Box 60, Rivonia/Transvaal, South Africa) Bd. I, Lektion 1—12, 58 S.; Bd. II, Lektion 13—43 und Appendix (Confirmation) 205 S., 22 × 28 cm, 3 Bde. 35 s.

² Dies geht hervor aus einer hektographierten „Introduction to *Africa's Way to Life*“.

³ H. TEN VELDE OP [P. O. Box 26, Motse-Thabong O. F. S., via Welkom, South Africa].

⁴ *Problèmes de Catéchuménat*. Centre National de l'Enseignement Religieux [19, rue de Varenne, Paris 7^e], 328 S. Eine kurze Darstellung enthalten die *Informations Catholiques Internationales* Nr. 189 (1. 4. 1963), 21—30 [163, boulevard Malesherbes, Paris 17^e].

Wir konzentrieren uns hier auf das zuerst genannte Werk (im folgenden immer in Abkürzung: AWTL) und ziehen nur zum Vergleich da und dort die anderen Veröffentlichungen hinzu.

I. DIE AUFGABE

Welche Aufgabe haben sich die Verfasser von AWTL gestellt? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, da manche Tendenzen nicht ausdrücklich herausgestellt sind. So fragen wir besser: Welche Anliegen der Verfasser treten im Handbuch besonders deutlich hervor?

Anlaß zu dem groß angelegten Unternehmen waren die enttäuschenden Resultate, die sich aus der Arbeit selbst jener Katechisten ergaben, die zu großen Hoffnungen berechtigten⁵. Man sah sich veranlaßt, ein vollständig neues Programm des Katechumenates zu erarbeiten. Das nunmehr vorliegende Handbuch weist eine Reihe bemerkenswerter Charakterzüge auf.

1. Versuch, die intellektualistische Verengung des Unterrichtes zu sprengen

Der Katechumenat soll sich nicht nur an den Verstand wenden, sondern an alle Fähigkeiten des Menschen.

a) Deutlich tritt das Bemühen hervor, durch die Unterweisung zu einem lebendigen *Glauben* zu führen. Lektion 7 spricht vom Glauben Abrahams und nennt als „Anwendung“: „Gott ruft dich nun, zu ihm zurückzukommen, ihm zu folgen, ihm zu glauben . . . Wir wollen uns Gott schenken, wie Abraham es tat“⁶. Lektion 26, in AWTL die letzte Lektion der praekatechumenalen Etappe, die sich eng an Jo 6 anschließt, ist ganz auf die Glaubensentscheidung abgestellt: „Wollt nicht auch ihr gehen?“ Kurz vor der Taufspendung ist noch einmal eine eigene Lektion (41) diesem Thema gewidmet. Sie trägt die Überschrift: „Ich widersage — ich glaube.“

⁵ Vgl. *Introduction to AWTL*; eine ähnliche Tatsache war in Frankreich der Anlaß zu einer umfassenden Bemühung um die Erneuerung des Katechumenates: Man mußte feststellen, daß etwa 80 % der getauften Erwachsenen schon einige Monate nach der Taufe die kirchliche Praxis wieder aufgaben.

⁶ Noch deutlicher wird dasselbe Motiv hervorgehoben bei TEN VELDE, Lektion 1. Gott ruft Abraham: „Geh fort aus deinem Land . . .“ und „komm in das Land, das ich dir zeigen werde.“ Wie Abraham gerufen wurde, wird auch der Katechumene von Gott gerufen. Die Antwort ist der Glaube im biblischen Sinne. Der Prozeß, in dem man das Vergangene hinter sich läßt und dem Ruf Gottes folgt, wird das ganze Leben beanspruchen. Der Katechumene soll sich den Ruf Gottes an Abraham wörtlich einprägen, da dieser Ruf nach der Meinung TEN VELDES für sein eigenes Selbstverständnis grundlegend ist. Dieser Anruf Gottes bildet auch das Thema der ersten paraliturgischen Feier und kennzeichnet bei TEN VELDE den Übertritt vom Prae-Katechumenat zum eigentlichen Katechumenat. (Vgl. meinen Bericht in ZMR 1962, 128.) — Es ist angebracht, darauf hinzuweisen, daß der Ruf Gottes in AWTL durchweg als Zurückerufen (des wegelaufenen Kindes zu seinem Vater) erscheint, während TEN VELDE — wohl angemessener — vom Hinausgerufenwerden des Mannes in ein neues Leben spricht.

Unmittelbar vor der Taufspendung wird in Lektion 43 noch einmal betont, daß es nicht genügt, einen äußerlichen Übertritt zu vollziehen.

b) Gegenüber einer abstrakten Belehrung im Stile alter Katechismen wird für alle Lektionen die *Münchener Methode* zugrunde gelegt. Sie wird zwar nicht ausdrücklich so genannt, ist aber unverkennbar maßgebend. Jede Lektion ist aufgebaut nach dem Schema: Vorbereitung, Darbietung, Erklärung, Zusammenfassung, Anwendung. Dieses Schema wird auf witzige Weise verdeutlicht durch das Bild eines Koches, der ein (geistliches) Mahl bereitet, serviert und beim Verdauen hilft. Die *Vorbereitung* wirkt wie ein Appetitanreger. Die *Darbietung* muß darauf bedacht sein, daß das Dargebotene leicht verdaulich ist. Darum müssen die Sinne angesprochen werden. Die Katechumenen sollen den Hauptpunkt der Lektion lebhaft erfassen. Man darf nicht mit einer abstrakten Formulierung beginnen, sondern muß von Konkretem ausgehen: von der Bibel, vom täglichen Leben, vom Leben der Kirche. Die *Erklärung* soll den Katechumenen helfen, das Dargebotene zu verdauen: man greift die Hauptpunkte heraus, gibt Beispiele, stellt Fragen, lädt zur Diskussion ein. Die *Zusammenfassung* soll das Wichtigste einprägen. Dafür soll der Katechist sich Zeit lassen und lieber einige Lektionen überschlagen als flüchtig vorgehen. Die Zusammenfassung wird unterstützt durch eine stilisierte bildliche Darstellung, die nur das Wesentliche hervorhebt. Die *Anwendung* ist weitgehend schon in der Lektion selbst enthalten — auf sie wird besonderer Wert gelegt —, aber ihre praktische Seite soll zum Schluß noch einmal herausgestellt werden. „Wie ein gutes Mahl neue Kraft und Energie für unser tägliches Leben gibt, so sollte unsere Unterrichtsstunde zum praktischen Leben eines guten Christen hinführen.“ Oft ist jedoch die Anwendung schon vollständig erreicht, wenn die Katechumenen nach Hause gehen mit frohem Herzen und voll Staunen über die Großtaten Gottes (3 f.).

ten Velde betont noch stärker als AWTL, daß der Katechumenat seinem Wesen nach zuerst eine Zeit der *Initiation* ist, eine Zeit der Jüngerbildung und nicht so sehr der Unterweisung. Er wendet in seinem Entwurf das gleiche Schema der Formalstufen an, deutet aber die Stufen in einem tieferen Sinn. Die *Einführung* will bereit machen zum Hören auf das Wort Gottes. Sie will Aufmerksamkeit erwecken und eine entsprechende Atmosphäre schaffen. Das *Wort Gottes* (= Darbietung) soll nicht nur erzählt, sondern in entsprechender Weise sozusagen „offiziell“ verlesen werden. Die sogenannte Erklärung ist nicht so sehr Erklärung einer Lehre als *Reflexion* und Meditation über Gottes Wort, darauf angelegt, im Katechumenen eine entsprechende Antwort wachzurufen. Die *Zusammenfassung* soll nach Möglichkeit aus dem Worte Gottes selbst genommen werden. Statt von Anwendung spricht ten Velde von *Antwort*. Er betont, es gehe vor allem darum, den Menschen hinzuführen zur Hingabe an den Lebendigen Gott.

c) Stärker als AWTL hebt *ten Velde* den *liturgischen Charakter* des Katechumenates hervor: „Er ist nicht eine Vorbereitung auf eine liturgische Feier am Tag der Taufe, sondern der ganze Katechumenat ist Liturgie, kulminierend in der Teilnahme der Neugetauften an der heiligen Messe.“ Darum legt *ten Velde* großen Wert auf die Spendung der Taufe in Etappen. Der ganze Katechumenat zielt hin auf die Taufe in der Osternacht. Er erstreckt sich über zwei Jahre. An jedem Sonntagmorgen zwischen den beiden Messen werden in seiner Pfarrei die Katechumenen in zwei Gruppen unterrichtet, nach den beiden Jahrgängen aufgeteilt. Für Katechumenen, die sich erst nach Beginn des neuen Kursus anmelden, soll der Inhalt des ersten Jahres so behandelt werden, daß sie jedenfalls im zweiten Jahr an der Unterweisung der ganzen Gruppe teilnehmen können⁷. Erst so, ganz umfaßt von liturgischer Wirklichkeit, wird nach der Meinung *ten Veldes* der Katechumenat ein einheitliches Ganzes⁸.

Wenn gegenüber dem Entwurf *ten Veldes* AWTL sehr viel stärker als eine Serie von Unterrichtsstunden erscheint, so spielen hier wohl verschiedene Umstände mit. In den Gebieten, auf die sich AWTL bezieht, kann man nicht vom priesterlichen Gottesdienst ausgehen. An vielen Stellen kommt der Priester nur einmal im Monat auf die Außenstationen. Er muß also das meiste den Katechisten überlassen. Darum ist eine enge Verbindung der Unterweisung mit der Liturgie nicht leicht zu verwirklichen. Die Verfasser von AWTL sind der Meinung, daß die sehr verschiedenartigen Verhältnisse, unter denen die Katechisten unterrichten müssen, es unmöglich machen, dem liturgischen Jahr zu folgen. Sie befürworten durchaus für den Idealfall eine solche Anpassung, möchten aber nicht für jeden Fall den Unterricht darauf festlegen⁹.

Dennoch ist die Nähe zur Liturgie auch in AWTL nicht zu übersehen. Wiederholt wird der Katechist angeleitet, der Zusammenkunft die Gestalt einer paraliturgischen Feier zu geben, so etwa bei der Besprechung des Letzten Abendmahles (Lektion 27). Zum Thema der Auferstehung Jesu wird vorgeschlagen, eine Prozession mit der Osterkerze zu halten: Die kleinen Kerzen werden an der großen angezündet, man singt das Alleluja („Christus ist auferstanden und wir mit ihm, Alleluja“). So vermögen die Katechumenen tiefer die Tatsache zu erfassen, daß der Auferstandene uns sein neues Leben mitteilen will (Lektion 31; ähnlich Lektion 42; vgl. auch den Anhang zur Firmung, Lektion 5). Auf die Osternacht wird mehrere Male eingehend verwiesen. Dennoch ist die liturgische

⁷ Vgl. ZMR 1962, 126—131.

⁸ Hektographierter Begleitbrief, S. 1—3.

⁹ Man darf jedoch vermuten, daß eine stärkere Bindung des Unterrichtes an die Liturgie auch unter den genannten Verhältnissen dringend zu empfehlen ist. Die zu erwartenden Änderungen in der Liturgie und ein stärkerer Ausbau des priesterlosen Gottesdienstes werden im übrigen wahrscheinlich von sich aus darauf drängen, den Katechumenat — wenigstens im zweiten Jahr — möglichst weitgehend in das liturgische Jahr einzufügen.

Einführung bewußt auf die Eucharistiefeier hin konzentriert. Man fürchtet, es könne eine große Verwirrung entstehen, wenn schon die Katechumenen an viele *verschiedene* liturgische Funktionen herangeführt werden¹⁰.

d) AWTL legt großen Wert auf die *Gebetserziehung*. Fast jede Lektion schließt mit einem passenden Wechselgebet. Dabei beten alle jeweils eine gleichbleibende Antiphon (Psalmvers oder Gebetssatz, der zu den Kerngebeten der Kirche gehört); der Vorbeter spricht einen Psalm oder auch passende Verse aus anderen Abschnitten der Heiligen Schrift (z. B. aus *Jo* 6 im Anschluß an Lektion 26 und 27; aus *Jo* 20 im Anschluß an Lektion 32 über die Erscheinung des Auferstandenen; aus *Apg* 2 und 5 im Anschluß an die Lektion 36 über das Leben der ersten Christen). Das zuletzt genannte Beispiel sei ausführlich zitiert:

Alle: Laßt uns ein Herz und eine Seele sein!

Einer: Sie kamen zusammen, brachen das Brot, lobten und priesen Gott.

Alle: Laßt uns ein Herz und eine Seele sein!

Einer: Alle Gläubigen hielten zusammen. Sie hatten alles gemeinsam, halfen den Armen, liebten einander, wie der Herr ihnen befohlen hatte.

Alle: Laßt uns ein Herz und eine Seele sein!

Einer: Sie freuten sich, daß sie für würdig befunden waren, zu leiden und zu sterben um des Namens Jesu willen.

Alle: Laßt uns ein Herz und eine Seele sein!

Im Rahmen der Lektion 25 über das *Vater Unser* wird zu den einzelnen Bitten der entsprechende Gestus vorgeschlagen:

Man erhebt die Hände zu Gott: Vater Unser . . .

Man öffnet beide Hände: Unser tägliches Brot . . .

Man schlägt an die Brust: Und vergib uns unsere Schuld . . .

Man faltet die Hände: Und führe uns nicht in Versuchung . . .

e) AWTL versucht schließlich, die intellektualistische Verengung des Unterrichtes dadurch zu überwinden, daß die Katechumenen immer wieder auf ihre *apostolische Verantwortung* hingewiesen werden.

Vor allem wird den Eltern ihre Aufgabe an ihren Kindern zum Bewußtsein gebracht. Nachdem das *Vater unser* besprochen ist (Lektion 25), wird der Vater ermahnt, dafür zu sorgen, daß in seiner Familie vor dem Essen gebetet wird. Er selbst soll vorbeten. Der Mutter wird an mehreren Beispielen gezeigt, wie sie mit ihren kleinen Kindern über den guten Vater im Himmel sprechen kann (110). Nachdem geschildert ist, wie der auferstandene Herr seine Apostel mit Vollmacht ausstattet und aussendet,

¹⁰ Dazu wäre zu sagen, daß die paraliturgischen Feiern, wenn sie gut gestaltet werden, in sich selbst immer auf die Eucharistiefeier hingeeordnet sind, indem sie einzelne Elemente dieser Feier entfalten und so die innere Teilnahme erleichtern: litaneartige Rufe, feierliche Verkündigung des Wortes Gottes, meditative Psalmodie.

werden die Eltern angesprochen: „Habt acht auf eure Kinder. Ihr seid die Hirten eurer Kinder. Führt sie zu Gott, bringt sie zur Kirche, belehrt die kleinen Kinder über Gott, unseren Vater im Himmel“ (135). In der nächsten Lektion über die Himmelfahrt Christi werden die Eltern ermahnt: „Ihr seid von Gott gerufen, eure Kinder zu Gott zu führen. Erzieht sie nicht nur für diese Welt, zeigt ihnen den Weg zum Himmel“ (140). Im Rahmen der Lehre vom mystischen Leib (Lektion 37) werden die Aufgaben der Glieder besprochen, zuerst die der Bischöfe und der Priester. Dann heißt es: „Auch Vater und Mutter haben eine besondere Aufgabe in der Kirche . . . Sie müssen ihre Kinder gemäß dem Glauben erziehen, sie die ersten Gebete lehren und sie zur Kirche führen“ (155). S. 194 wird ausführlich über die Aufgabe des Vaters gegenüber seiner Familie gesprochen, S. 195 ebenso ausführlich über die Aufgabe der Mutter. Vater und Mutter werden als die ersten Katecheten ihrer Kinder bezeichnet.

Die apostolische Verantwortung der Laien in der Öffentlichkeit wird nachdrücklich betont. Bei der Lehre vom Haupt und den Gliedern heißt es: „Die missionarische Aktivität jedes Gliedes ist von großer Bedeutung“ (153). Jedes Glied muß mit dafür sorgen, daß die Kirche wächst und heiliger wird (155). Das gute Beispiel der Christen soll die ungläubigen Nachbarn und Freunde zu Christus führen (178). In den Lektionen über die Firmung wird die Heranbildung der Laienapostel sehr ausführlich dargestellt und an konkreten Beispielen illustriert (183—200)¹¹.

2. Die Bibel — Basis der gesamten Unterweisung

Die Bibel wird nicht nur zur Begründung und Ausschmückung eines anderswoher genommenen Lehrsystems verwandt. Vielmehr bildet die Heilsgeschichte selbst in ihren Hauptetappen den Leitfaden der gesamten Unterweisung.

AWTL leitet die Katechumenen an, sich mit den biblischen Personen zu *identifizieren* (vgl. z. B. S. 81 über den Gelähmten und S. 97 f. über Zachäus). Die Katechumenen werden ermutigt, es den Menschen gleich zu tun, die ihre Lebensweise radikal änderten, nachdem sie mit Jesus in Verbindung gekommen waren (95—98). Der Bericht über das Leiden des Herrn ist durchsetzt von Anwendungen auf das Leben der Katechumenen (123 f.). Die Schilderung der Apostelgeschichte vom Leben der ersten Christengemeinde zu Jerusalem wird den Katechumenen als Vorbild hingestellt, wobei man zugleich als Ziel vor Augen hat, Christen heranzubilden, die bereit sind, notfalls Verfolgungen auf sich zu nehmen (149).

Die Identifikation wird durch entsprechende Antiphonen unterstützt. So betet man z. B. nach der Lektion über die Glaubensentscheidung im Anschluß an die Frage aus Jo 6: „Wollt nicht auch ihr gehen?“ als mehr-

¹¹ Es bleibt jedoch zu fragen, ob eine tatkräftige apostolische Einstellung der Gläubigen bereits durch solche Hinweise zu erreichen ist. Muß nicht eine Art Einübung hinzukommen, zu der die Paten die ihnen Anvertrauten anleiten? Mit der Frage nach den Paten werden wir uns später noch ausführlicher befassen.

fach wiederholte Antiphon das Bekenntnis: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Im Anschluß an die Lektion 28 über Jesus am Ölberg beten die Katechumenen als Antiphon: „Vater unser, der du bist im Himmel. Dein Wille geschehe.“

Über die Frage, wie weit die Unterweisung *das Alte Testament* benutzen soll, gehen die Auffassungen sehr auseinander. AWTL behandelt in Lektion 1 bis 12 relativ kurz das Alte Testament, — *ohne dabei von Christus zu sprechen!* Nur da und dort wird darauf hingewiesen — z. B. beim Osterlamm —, daß dieses Thema später noch einmal aufgegriffen werden soll. Demgegenüber legt *TEN VELDE* zuerst in 5 Lektionen des Prae-Katechumenates global den Inhalt des kirchlichen Kerygmas vor, um dann ausführlich in den Lektionen 1 bis 26 des eigentlichen Katechumenates alttestamentliche Themen zu behandeln, jedoch immer auf dem Hintergrund des Christusereignisses. Grundsätzlich dürfte dieses Verfahren richtig sein, wenn auch manche Einzelheiten zu diskutieren bleiben¹². Vor allem wird auf diese Weise die Bibel nicht nur erzählt, sondern verkündigt. Besonders ausführlich behandelt *TEN VELDE* den Exodus (Lektion 8—15). Er spricht vom Osterlamm, dessen Blut jene rettete, die mit ihm bezeichnet waren; vom jährlichen Gedächtnismahl, vom Dank für Gottes Wohltat an seinem Volk; von Christus als dem wahren Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Das alttestamentliche Osterlamm läßt uns ahnen, was am Kreuz geschehen ist und was in der heiligen Messe geschieht (Lektion 8). Die Wasser des Roten Meeres töteten die Ägypter und retteten die Hebräer. Dies Ereignis läßt uns verstehen, was in der Taufe geschieht: Man läßt das alte Leben der Sklaverei hinter sich und begibt sich auf den Weg in ein neues Land. Die Taufe kennzeichnet erst den *Beginn* des Weges, nicht sein Ende (Lektion 9)! Das Leben in der Wüste ist schwierig. Manche möchten umkehren; aber Gott läßt sein Volk in der Wüste nicht allein. Er schenkt ihm Brot vom Himmel. In ähnlicher Weise nährt Gott sein neues Volk, damit es das Land der ewigen Herrlichkeit erreichen kann (Lektion 10). Gott wollte die Hebräer zu seinem auserwählten Volk machen. Darum schloß er mit ihnen einen Bund. Dieser Bund wird durch Christus im Neuen Bunde unermesslich überboten; vollendet wird er im Reiche Gottes. Der Katechumene bereitet sich vor, in den Bund einzutreten (Lektion 11). Dies bedeutet, daß er nun auch tun muß, was Gott von ihm will. Die Gebote sollen eine Hilfe sein, um uns Gott näher zu bringen (Lektion 12). In feierlicher Weise wurde der Bund am Sinai mit Blut ratifiziert. Den

¹² In einem privaten Austausch über *TEN VELDES* Vorschlag gaben Südafrika-Missionare zu bedenken, daß für die Katechumenen jeder neue Name — Abraham, Isaak, Jakob, Josef, Moses, David usw. — eine neue Quelle der Verwirrung bedeuten kann. Abgesehen davon bin ich nicht der Meinung, daß bei *TEN VELDE* die Königszeit (Lektion 16—19) und die Zeit des Exils (Lektion 20—28) zuviel Raum einnehmen. Eine gerechte Beurteilung dieser Frage darf nicht außer acht lassen, daß alle diese Themen als erhellender Hintergrund des Christusereignisses dargestellt werden.

Neuen Bund wird Christus in seinem eigenen Blute schließen (Lektion 13). — Zwar war nun der Bund geschlossen; aber bald schon kehrte das Volk sich wiederum von Gott ab. Ähnlich geschieht es oft mit den Neugetauften. (Die Katechumenen erleben oft, wie unchristlich manche Christen leben.) Darum müssen wir erkennen: Der Bund mit Gott ist erst der *Anfang*. Es gilt, auf dem begonnenen Wege weiterzugehen (Lektion 14). Schließlich wird der Einzug in das Gelobte Land erzählt. Der ganze Exodus ist Bild des christlichen Lebens: Der wahre Josue (Jesus) wird uns in die himmlische Herrlichkeit hineinführen (Lektion 15).

Man hat gegen den Vorschlag *ten Velde*s eingewandt, daß er zuviel Zeit in Anspruch nehme, und daß gegenüber dem Alten das Neue Testament zu kurz komme. Demgegenüber ist zu bemerken, daß gerade das Exodus-Thema für das volle Verständnis des Neuen Testaments grundlegend ist¹³. Da die globale Verkündigung des Christusereignisses bereits vorausgegangen ist, so vermag die gesamte Behandlung des Exodus dem Katechumenen den Blick zu öffnen für die großen Horizonte der Christuswirklichkeit¹⁴.

3. *Anpassung an die Mentalität der Afrikaner*

Fast jedesmal folgen in AWTL auf einleitende Vorbemerkungen über das Ziel einer Lektion einige Sätze über den *African background* für das betreffende Thema. Es ist nicht möglich, hier auf alle einzelnen Züge einzugehen, die dort hervorgehoben werden. Nur einiges sei genannt.

a) Die *natürliche Gläubigkeit* wird als positiver Ansatzpunkt für die christliche Verkündigung betrachtet. Die erste Lektion trägt die Überschrift: „Dein Herz kennt Gott.“ Sie betont: Gott ist nicht vom weißen Mann importiert. Bereits vor dem Auftreten der christlichen Missionare wußten die Vorfahren der Afrikaner um Gott und verehrten ihn als den Schöpfer, als den Allmächtigen und Ewigen. Seite 33 wird erklärt: Vor seiner Berufung war Abraham wie einer der frommen heidnischen Afrikaner. Ausführlich wird darüber gesprochen, daß das Herz des aufgeschlossenen Menschen bereits vor der christlichen Verkündigung Gottes Gebot kannte (48). Bei der Besprechung des Todes Jesu wird der *limbus patrum* stark hervorgehoben, um auf diese Weise deutlich zu machen, daß Christus auch jene guten Menschen heimgeführt hat, die von ihm noch nicht wußten, d. h. auch die frommen heidnischen Ahnen der Afrikaner (139). Diese überaus positive Beurteilung der natürlichen Gläubigkeit wurde inzwischen sehr in Frage gestellt¹⁵. Wir können darauf nicht näher

¹³ Außerdem sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Lektionen bei *TEN VELDE* sich jedesmal nur mit einer einzigen kurzen Bibelperikope befassen, während in AWTL oft drei verschiedene Perikopen in eine Lektion zusammengezogen sind. (Ein besonders krasses Beispiel bietet Lektion 16.)

¹⁴ Vgl. zum Exodus-Thema z. B. P. GRELOT-J. PIERRON, *Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund* (Düsseldorf 1959).

¹⁵ Vgl. B. MANGEMATIN, „Thou shalt not have strange gods beside me“, in: *African Ecclesiastical Review* VI (Masaka 1964) 17–23; vgl. auch eine hektogra-

eingehen. Diese Frage muß von Missionaren und afrikanischen Priestern entschieden werden.

b) *Die Geister der Ahnen* spielen in der afrikanischen Mentalität eine beherrschende Rolle. Der Lehrplan nimmt darauf Rücksicht, indem er bereits in Lektion 2 davon spricht, daß alle Geister Gottes Geschöpfe sind. Es gibt zwar böse Geister, aber die guten sind mächtiger. Darum brauchen wir keine Angst zu haben. Immer wieder wird der Gedanke an die Geister christlich verarbeitet, sogar in der Lektion 34 über den Heiligen Geist.

c) Als einer der Hauptzüge der völkischen Mentalität der Afrikaner wird das *Gemeinschaftsbewußtsein* betrachtet. Ganz entsprechend betont die christliche Verkündigung den Gemeinschaftscharakter des Heiles. In der Kirche sind wir Glieder eines Volkes, eine Familie der Kinder Gottes, und jedes Mitglied der Familie hat seine besondere Aufgabe für das Ganze. Ausdrücklich wird erklärt: „Es ist das Ziel des ganzen Katechumenates, unsere Leute zur neuen Gemeinschaft der Gotteskinder auf Erden zu führen“ (141).

d) Sehr schön wird zuweilen an die *natürlichen Erfahrungen* der Afrikaner angeknüpft. Lektion 3, die vom Leben der Stammeltern im Paradies spricht, beginnt mit der Frage: „Hast du schon einmal einen Webervogel gesehen, wie er für seine Jungen ein Nest baut? Mit der größten Sorgfalt bereitet er das Heim für seine Kinder. Ähnlich bereitete Gott das Heim für seine Kinder auf Erden“¹⁶.

4. Einfache Sprache und Gedankenführung

a) Der unkomplizierten Mentalität der Afrikaner kommt besonders die *einfache Ausdrucksweise* in AWTL entgegen. Die 43 Lektionen enthalten 105 Merktex-te, wobei jedoch sehr oft an die Stelle vollständiger Merksätze Fragen getreten sind, auf die als Antwort ein einziges Wort genügt. Die Antworten sind so leicht, daß man sie nur selten zu lernen braucht. Einige Beispiele: „Wo wurde der Erlöser geboren? — In Bethlehem.“ „Wer begrüßte den Erlöser zuerst? — Die Hirten.“ „An welchem kirchlichen Fest erinnern wir uns an die Geburt des Erlösers? — An Weihnachten“ (S. 66, Nr. 38—40). Manchmal werden biblische Sätze erfragt: „Welche Worte gebrauchte Johannes, um Jesus als den Erlöser der Welt

phierte Stellungnahme von J. B. SAUTER CMM (Catholic Church, Park Rynie, Natal) 1963: *The African Press and Ancestor Worship*.

¹⁶ Ohne zu dieser schwierigen Frage Stellung zu nehmen, sei darauf hingewiesen, daß TEN VELDE, obwohl auch er sich sorgfältig um Anpassung der Verkündigung bemüht, doch einer forcierten Adaptation reserviert gegenübersteht. Er fürchtet, daß man dabei leicht dem Worte Gottes Gewalt antut, indem man es in die Denkvorstellungen der Afrikaner umbiegt. Außerdem meint er, man müsse die menschliche Freiheit achten: „Ebenso wie es uns nicht erlaubt ist, unseren Bantus westliche Zivilisation aufzuzwingen, ebensowenig dürfen wir sie zwingen, in einer statischen Bantu-Zivilisation zu verharren“ (Begleitbrief).

auszurufen? — Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt“ (Nr. 41). „Was waren die drei großen Aussprüche Jesu beim Letzten Abendmahl? — Dies ist mein Leib — dies ist mein Blut — tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Nr. 65).

b) Manchmal führt allerdings das Bemühen um leicht verständliche Ausdrucksweise zu bedenklichen *Vergröberungen*.

(1) Das mehrfach verwandte „Topfmotiv“ weckt m. E. allzu massive Vorstellungen von Gnade. Z. B. S. 13: „Einige von euch können Tontöpfe machen . . . Man kann einen solchen Topf *füllen* mit Wasser oder ähnlichem . . . *Gott* machte Engel, um sie zu *füllen* (unterstrichen!) mit seinem Leben und seiner Liebe.“ Nach mehrfacher Wiederholung dieses Motivs lautet der zugehörige Merksatz: „Warum wollten die bösen Engel Gott nicht mehr dienen und loben? *Sie wollten ohne Gott leben. Sie entleerten sich selbst von Gottes Liebe und Leben.*“ Danach heißt es weiter: „So wie der Töpfer einen zerbrochenen Krug wegwirft, so tat es Gott mit den bösen Engeln.“ Gerade das tat Gott nicht! Das ist ja das Erstaunliche, daß Gott die bösen Geister nicht vernichtet, sondern ihnen eine beachtliche Macht beläßt. — S. 17: „Du gießt Wasser oder Milch in einen Topf, den du gemacht hast. Gott goß sein eigenes Leben und seine Liebe in die Seelen Adams und Evas.“ (Dies wird Seite 25 wiederholt.) Nach dem Bericht vom Sündenfall: „Adam und Eva wurden nun gefüllt mit dem Gift Satans.“ — S. 143 wird dasselbe Motiv noch einmal aufgegriffen: „Wenn ein Topf mit Schmutz gefüllt ist, kannst du keine Milch einfüllen. Du mußt zuerst den Schmutz ausleeren und den Topf reinigen. Gott will sein Leben, seine Liebe, seinen Heiligen Geist in uns hineingießen. Darum müssen wir uns zuerst bekehren.“ — Wird nicht in diesem Bild die Gnade zu sehr verdinglicht und als manipulierbar dargestellt? Tritt nicht die persönliche Beziehung zu Gott bedenklich in den Hintergrund?

(2) An mehreren Stellen wird das Verhältnis des ersten Menschen zu Gott verglichen mit dem Verhältnis eines rebellischen Sohnes zu seinem Vater. S. 21: „Gesetzt den Fall, dein großer Sohn kommt zu dir nach Hause und sagt: ‚Vater, zieh aus. Ich möchte jetzt Herr sein. Ich möchte nicht mit dir leben und dir gehorchen. Hinaus!‘ Das würde dich bitterlich beleidigen. In derselben Weise beleidigten Adam und Eva ihren liebenden Vater im Himmel. Sie wollten Gott von seinem Thron stürzen und wie Götter sein.“ — Dieser Vergleich wird S. 22 fortgesetzt und S. 25 noch einmal aufgegriffen: „Was würdest du tun, wenn dein Sohn von der Stadt heimkäme und Herr in deinem Hause sein möchte? Wenn er versuchen würde, dich aus deinem Hause zu jagen? Du würdest sagen: ‚Nein, mein Sohn, ich bin noch hier. Wenn du nicht mehr länger mein Sohn sein willst, kannst du gehen.‘ Du würdest ihn wegjagen. Du würdest nicht erlauben, daß er dein Eigentum erbt.“ Dies wird nun auf Adam und Eva und ihr Verhältnis zu Gott übertragen. Könnte nicht auf Grund eines solchen Vergleiches Gott allzusehr als alter Vater erscheinen

und die Sünde als zwangsläufige Reifeerscheinung? Im menschlichen Leben verändert sich das Verhältnis von Vater und Sohn im Zuge der Reife. Es gibt Situationen, in denen der Sohn sich gegenüber dem Vater durchsetzen muß (evtl. ist dies sogar unter Katechumenen der Fall!), während Gott niemals „abgelöst“ wird vom „erwachsenen“ Menschen.

(3) An einigen Stellen stößt man auf *theologisch schiefe Ausdrücke*. S. 39 wird die Kirche mit dem Reiche Gottes gleichgesetzt. — Wiederholt wird der Auftrag des Herrn zur Eucharistiefeier so dargestellt, als verwandelten die Priester selbst Brot und Wein. S. 117: „Christus gab seinen Aposteln die Macht, Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut zu verwandeln“ (ähnlich S. 149). — S. 150 wird geschrieben: „Der Apostel verwandelte Brot und Wein.“ Hier wäre es besser, zu sagen: Jesus Christus verwandelt durch den Priester . . .¹⁷. — Es ist ein Unrecht gegenüber den Orthodoxen, wenn S. 163 behauptet wird: „Nur die Römisch-katholische Kirche geht zurück auf die Zeit der Apostel.“

c) Diese wenigen Beispiele sind jedoch keineswegs kennzeichnend für das gesamte Werk, das sich durch eine *erfreulich klare Linienführung* auszeichnet. Die wesentlichen Motive werden immer wieder aufgegriffen, so daß sich der wichtigste Inhalt der Glaubensverkündigung mühelos einprägt.

II. DER INHALT DER UNTERWEISUNG

1. Überblick über den Inhalt

Um ein einigermaßen zutreffendes Bild des Handbuches AWTL zu geben, ist es notwendig, die gesamte Gedankenführung des Werkes zu skizzieren.

Die Unterweisung beginnt mit der Behauptung: Dein Herz kennt Gott bereits, es kennt ihn als den Schöpfer, als den Allmächtigen und Ewigen (1)¹⁸.

Gott hat alles erschaffen, auch die Geister. Die guten Geister sind mächtiger als die bösen, die von Gott abfielen. Darum brauchen wir nicht in Angst zu leben (2). Gott hat sich nicht, wie manche meinen, von der Welt zurückgezogen und sie den guten und bösen Geistern überlassen. Er interessiert sich selbst für uns. Er hat die Menschen als seine Kinder erschaffen. Er ist ihr Vater. Die ersten Menschen waren glücklich, sie waren mit Gott verbunden (3). Aber Gottes Kinder wandten sich von Gott ab. Sie wollten ohne Gott leben. Sie brachen die Freundschaft mit ihm. Das ist Sünde. Sie beleidigt Gottes väterliche Liebe zu uns (4). Der Sünde folgt das Elend. (Inzwischen ist das Hauptthema der ganzen Unterweisung klar geworden: Einheit mit Gott bedeutet Leben. Trennung von Gott bedeutet Tod [S. 23].) (5)

¹⁷ Vgl. EMIL LENGELING, Überwundenes in der Meßerklärung, in: ALFONS KIRCHGÄSSNER, *Unser Gottesdienst* (Freiburg 1960) 32.

¹⁸ Die Zahlen in Klammern bedeuten in diesem Abschnitt die Nummern der Lektionen.

Ursprünglich sollte Adam uns allen die Freude des Paradieses vermitteln. Seitdem er sich von Gott getrennt hat, ist in uns allen das Gift Satans (6). Aber Gott gibt das Interesse an den Menschen nicht auf. Auch jetzt noch will er sich auf Erden sein Volk heranbilden. Adam wollte nicht der Stammvater des Gottesvolkes sein; darum macht Gott einen neuen Anfang. Er beruft einen Mann, der einen neuen Lebensweg gehen soll: Abraham, der Vater der zwölf Stämme Israels. Wie Gott den Abraham berufen hat, ruft er auch uns (7).

Die Israeliten gerieten in große Bedrängnis. Gott errettete sie aus der Knechtschaft Ägyptens (7a). Nun bildet Gott eine neue Gemeinschaft: Mit seinem Volke schließt er einen Bund, er gibt ihm seine Gebote (8). Die Gebote sind der Wille des *Vaters*; darum halten wir sie aus Liebe zu ihm (9). Gott erwartet vor allem, daß wir alle Menschen lieben; denn Gott ist der Vater aller Völker und Rassen (10). Mit besonderem Nachdruck schützt Gott das Familienleben (11).

Das Volk Gottes wartet auf den Erlöser (12). Gott erfüllt sein Versprechen. Er macht die Jungfrau Maria zur Mutter des Erlösers (13). Unser Erlöser wird geboren. An ihm erkennen wir die Liebe Gottes. Wir wollen uns zu dem Retter bekehren, den Gott gesandt hat, und brauchen nicht nach einem anderen Retter Ausschau zu halten, der uns aus unserem Elend herausführt (14).

Bei der Taufe im Jordan wird Jesus offenbar als Erlöser (15). Er fordert die Menschen zur Entscheidung auf. Manche entscheiden sich für ihn, manche gegen ihn. Jedem, der an ihn glaubt, der sich für ihn entscheidet, bringt er Freude und Leben (16). Jesus verkündet die Botschaft: Das Reich Gottes ist nahe. Gott ist stärker als die Macht der Sünde, als Elend und Tod. Wenn wir uns Christus anschließen, dem machtvollen und zugleich äußerst gütigen Erlöser, der selbst die Ärmsten liebt, sind wir gerettet (17). Jesus ist gekommen, um die Macht Satans zu überwinden (18). Dennoch scheint es, als ob der Satan und die anderen bösen Geister immer noch die Welt regieren. In Wirklichkeit ist es so: Der Satan ist tödlich verwundet; aber er ist noch immer gefährlich für den, der sich ihm ausliefert. Wir müssen wachsam sein und uns eng an Jesus anschließen (19).

Christus folgen bedeutet tun, was er tut. Er lehrt uns, die Gebote Gottes in einem neuen Geist zu halten. Christus will uns zu einer großen Familie der Gotteskinder machen und uns für den jüngsten Tag vorbereiten (20). Christus versammelt die Familie der Gotteskinder, die Herde Gottes, in der Kirche. Alle Menschen sollen zur *selben* Kirche kommen. Das Gottesvolk kommt besonders am Sonntag zusammen, hört das Wort Christi und empfängt „Brot für die Seele“ (21)¹⁹. Wer mit Christus verbunden ist, wer zu seiner Gemeinschaft gehört, muß ein

¹⁹ Der Ausdruck „Brot für die Seele“ kommt auffallend oft vor. Wäre es nicht besser, vom „Brot für das ewige Leben“ zu sprechen?

neues Leben anfangen, ähnlich wie Zachäus es tat, nachdem er Jesus begegnet war (22).

Jesus bildet Führer heran für sein Volk: die Apostel. Die Kirche Christi ist nicht eine wilde Herde. Niemand kann sich selbst zum Leiter der Kirche machen; er muß von Christus gerufen sein. Von ihm hat er seine Vollmacht. Wir folgen nicht solchen Leuten, die sich selbst zu Aposteln gemacht haben. Wir arbeiten vielmehr mit Christus und seinen Aposteln zusammen (23). Jesus wußte, daß für seine Kirche eine harte Zeit bevorstehen würde, darum machte er den Petrus zum unüberwindlichen Felsen (24).

Jesus lehrt uns beten: „Vater unser“. Gott ist nicht nur Herrscher; wir dürfen ihn Vater nennen. Jesus lehrt uns, immer zuerst an Gottes Pläne zu denken (25).

Nach der wunderbaren Brotvermehrung stellt Jesus auch seine Apostel vor die Entscheidung: „Wollt nicht auch ihr gehen?“ So müssen auch die Katechumenen sich entscheiden (26). Beim letzten Abendmahl hat sich Christus seinen Jüngern und allen, die an ihn glauben, als das neue Osterlamm geschenkt, als jenes Lamm, das aus der Knechtschaft der Sünde befreit, neues Leben gibt und die Menschen zum neuen Gottesvolk zusammenschließt (27). Er nahm *freiwillig* Leiden und Tod auf sich. Die Torheit des Kreuzes ist der große Erweis der unermesslichen Liebe Gottes und Jesu Christi zu uns. Jesus will uns helfen, in allem zum Willen des Vaters ja zu sagen (28) und ihm ähnlich zu werden (29). Jesus gibt sein Leben für uns als Versöhnungsopfer. Das Kreuz ist ein Zeichen des Sieges über den Satan und erfüllt unser Herz mit dankbarer Freude (30).

Christus steht von den Toten auf. Er bringt seinem Volk ein neues Leben (31), sendet seine Apostel in alle Welt und gibt ihnen seine Vollmacht. Er setzt den Petrus als Oberhirten der Kirche ein (32). Dann geht Christus zurück zum Vater, als Sieger über alle Feinde. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit (33).

Der Vater gießt seinen Kindern seinen Heiligen Geist ein, um so die Kirche mit Leben zu erfüllen (34). Nun erfassen wir das Geheimnis: Der Dreieinige Gott, auf dessen Namen wir getauft sind, will uns Anteil an seinem eigenen Leben geben. Wir können dieses Geheimnis nicht verstehen; aber wir können erkennen, welch ein unermessliches Interesse Gott an uns hat. Diese Botschaft macht unser Herz glücklich. Unsere Antwort ist Anbetung und Danksagung (35).

Die ersten Christen wußten sich unermesslich von Gott geliebt, und sie liebten einander als eine heilige Gemeinschaft in Christus; eine Gemeinschaft um Gottes Tisch, unabhängig von Grenzen der Rassen und Völker; eine Gemeinschaft, deren Führer die Apostel sind. Von der Welt wurden sie gehaßt; sie aber freuten sich, daß sie für würdig erachtet wurden, um Christi willen verfolgt zu werden (36). Die eine Kirche aus allen Rassen und Nationen ist innerlich mit Christus vereinigt. Christus ist das Haupt; wir sind die Glieder. Der erhöhte Herr belebt seine Kirche und leitet sie durch die Nachfolger der Apostel. Jedes Glied in der

Kirche hat seine Aufgabe (37). Christus hat die Apostel und ihre Nachfolger als die Leiter der Kirche mit seiner Autorität ausgestattet. Priester und Laien sind ihre Helfer (38). Aus zahlreichen Worten der Heiligen Schrift geht deutlich hervor, daß Christus nur eine Kirche gewollt hat. Durch menschliche Schuld ist sie trotzdem gespalten. Wir sollten nicht gegen unsere getrennten Brüder kämpfen, sondern für sie beten, damit Christus sie zur Einheit mit uns zurückführt (39).

Durch die Taufe werden wir in die Familie Gottes aufgenommen. In den Zeremonien der Taufe wird ihre Wirkung sichtbar (40). Die Spendung der Taufe muß ein Wendepunkt in unserem Leben sein. Hier wird unsere Bekehrung zu Christus und unsere Abkehr vom Satan vervollständigt. Das äußere Wasser genügt nicht. In einem lebendigen Glauben müssen wir unser Herz für Gott öffnen (41). In der Taufe empfangen wir das Leben des auferstandenen Herrn. Wir werden in ihm wiedergeboren. Alle unsere Sünden werden getilgt (42). Nun aber müssen wir wie Christus leben. Wir sind berufen, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein (43).

2. Die Frage nach dem Leitmotiv

S. 23 wird das „Hauptthema des ganzen Kursus“ herausgestellt: *Einheit mit Gott bedeutet Leben. Trennung von ihm bedeutet Tod*. Gnade und Sünde erscheinen somit als Schlüsselworte. Die Trennung von Gott und die Einheit mit ihm werden so sehr betont, daß darüber die Gemeinschaft der begnadeten Geschöpfe untereinander wenigstens zunächst nicht in den Blick kommt. Um so erstaunlicher ist es, daß als *African background* zu diesem Thema angegeben wird: „Die afrikanische Mentalität kommt uns wunderbar zu Hilfe: Leben ist nur möglich in der Gemeinschaft. Auf Erden und nach dem Tode ist das Leben verbunden mit Familie und Stamm. Von der Familie und dem Vater des Stammes getrennt sein ist ein Unglück.“ Immer wieder wird als *African Background* der Unterweisung das Gemeinschaftsbewußtsein herausgestellt. Man hält es mit Recht für wichtig, die Kirche zu zeichnen als jenes Haus des Vaters, in dem alle Nationen willkommen sind und vereinigt in Liebe, damit die Kirche nicht nur angesehen wird als mächtige Organisation oder gar als Überbleibsel aus der Zeit des Kolonialismus (S. 149; vgl. S. 150. 152. 153).

Ganz entsprechend wird an anderer Stelle der Gedanke entwickelt, daß der Plan Gottes von vornherein hingeordnet ist auf jene „große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Völkern und Stämmen, Ländern und Sprachen“ (*Apk* 7, 9; vgl. z. B. Lektion 25). Besonders ausgeprägt kommt dieser Gedanke zum Ausdruck in Lektion 17: „Das Königreich Gottes ist nahe.“ Er wird so entwickelt: Jesus brachte dem Volke die frohe Botschaft, daß seine Erlösung nahe sei. Am jüngsten Tage wird Jesus Christus offenbar werden als König über alle Völker. Dann wird das in Erfüllung gehen, was schon die Propheten vorher verkündet haben: „Alle Stämme, Völker und Zungen werden ihm dienen. Seine Macht ist immerwährende Macht“ (*Dan* 7, 14). Am jüngsten Tage werden sich alle

Nationen vor Christus versammeln. Jetzt ist seine Macht und Herrlichkeit noch verborgen; Jesus verlangt Glauben an seine Botschaft. Durch den Glauben werden wir Glieder des Gottesvolkes.

In hervorragender Weise ist hier die Botschaft Jesu vom Blick auf die eschatologische Vollendung her entwickelt. Dies kehrt wieder S. 81: Am Jüngsten Tage werden wir den endgültigen Sieg Christi über den Satan sehen. Jetzt ist noch die Zeit des Kampfes; — S. 84: Christus sät jetzt die Saat Gottes aus; am Jüngsten Tage wird er zur Ernte kommen; — S. 88: Christus will uns vorbereiten auf den Jüngsten Tag.

Das Motiv des alle Welt umfassenden Gottesvolkes klingt auch schon an in der Lektion 7 über Abraham und wird stärker aufgegriffen in Lektion 8 über den Sinaibund: „Gott will eine neue Gemeinschaft, eine Familie, die mit ihm vereint ist. Er will ihr Vater sein. Die Menschen sollen seine Kinder sein“ (S. 39). Angesichts dieses Befundes fragt man sich, warum nicht von vornherein das universale Thema als das große Leitmotiv des göttlichen Heilsplanes herausgestellt wird. Die ersten Kapitel der Genesis sind ja nicht eine „Ontologie“ von Schöpfung und Mensch, sondern das Bekenntnis Israels, daß Gottes Handeln an Israel nur richtig verstanden werden kann in seiner Beziehung zum Handeln Gottes an allen Völkern und an der ganzen Schöpfung²⁰. Die Zielstellung der Offenbarung umfaßt von vornherein das Ganze: die sichtbare Welt, die Völker und die Geschichte.

ten Velde ist hier konsequenter. Schon in der Einführungslektion zum Praekatechumenat betont er, daß Gott die Menschen ruft, Mitglieder zu sein in seinem Königtum. Zwar hat Gott den Menschen nicht nötig; aber aus großer Liebe hat er alle Menschen berufen. Von vornherein ging sein Plan darauf hin: Alle Menschen sollten eine einzige große Nation der Freunde Gottes bilden, ein heiliges Volk in Frieden und Glück, ohne Leid oder Krankheit . . . Gott machte den ersten Menschen zum Herrn dieser Welt, um aus ihm die große heilige Nation zu bilden (Lektion 2). Adam aber weigerte sich, Stammvater des heiligen Volkes nach den Plänen Gottes zu sein. In freier Entscheidung stellte er sich gegen Gottes Plan (Lektion 3); aber Gott gibt seinen Plan nicht auf (Lektion 4). Er sendet seinen Sohn. Dieser soll ein neues Haupt des heiligen Volkes sein. Das neue Gottesvolk ist die Kirche. In Christus führt Gott seinen Plan unwiderruflich aus, trotz der Sünde, die in die Welt gekommen ist (Lektion 5). So durchzieht das Leitmotiv von dem alle Völker umfassenden Gottesvolk bereits alle Lektionen des Praekatechumenates. Im Verlaufe der weiteren Lektionen wird es immer mehr entfaltet — ein großartiges Bild des göttlichen Heilsplanes; eine Verkündigung, die umfassend, missionarisch und eschatologisch zugleich geprägt ist. Es wäre nicht schwer, besonders in den ersten Lektionen von AWTL solche Gedanken stärker zum Ausdruck zu bringen.

²⁰ Zur bibeltheologischen Begründung vgl. JOH. BLAUW, *Gottes Werk in dieser Welt* [aus dem Holländischen übersetzt] (München 1961) 16—28.

3. Zum Gottesbild

Die ersten zwölf Lektionen von AWTL sind in besonderer Weise darauf angelegt, Gott zu zeigen als den Vater, der persönlich an unserer Rettung interessiert ist (vgl. S. 111). Auf diese Weise wollen die Verfasser dem Deismus entgegenwirken, von dem die heidnische Mentalität geprägt ist (vgl. S. 15).

ten Velde hält dies für unzureichend. Er sagt: Bevor man von Gott dem Vater spricht, muß seine Größe erfaßt sein . . . Dieser große, allmächtige, erhabene, heilige Gott will unser Vater sein. Wenn man mit der Vateridee beginnt, besteht Gefahr, Gott zu sehr als irdischen Vater darzubieten, und das würde viele Schwierigkeiten zur Folge haben (Lektion 4). Die Überwindung des Deismus ist nach seiner Ansicht besser gesichert durch die Betonung dessen, daß Gott in die menschliche Geschichte eingreift und sich den Menschen offenbart, daß er die Menschen ruft und führt. ten Velde macht dies vor allem deutlich an der Geschichte der Patriarchen (Lektion 1—5).

4. Zum Christusbild

AWTL betont auffallend einseitig die *Gottheit* Christi. Zwar wird in Lektion 13 zunächst gesagt, es sei noch zu früh, herauszustellen, daß der Erlöser wahrer Gott und wahrer Mensch ist; aber dann wird einseitig seine Gottheit herausgestellt: „Der große Sohn Gottes verläßt den Himmel, um ein kleines Kind zu werden“ (S. 61). „Gott macht sich klein“ (S. 63; ähnlich S. 64). Bei der Blindenheilung heißt es: „Die Hand Gottes berührt die Menschen. Ist das nicht wunderbar?“ (S. 72) Später wird erklärt: „Der Sohn Gottes hatte die Apostel nicht wirklich nötig zu seiner ‚Hilfe‘. Er ist *allmächtig*. Aber in seiner Liebe gab er ihnen die Chance, Gott zu dienen und für sein Königtum zu arbeiten“ (S. 101). „Dies war die große Botschaft, welche die Apostel jedem Stamm und Volk zu bringen hatten. Christus ist unser Gott.“ Sofort anschließend werden die Katechumenen aufgefordert, auf die Frage: „Was war die große Botschaft der Apostel?“ folgende Antwort zu geben: „Christus ist Gott, wurde gekreuzigt, erstand vom Tod und sandte uns den Heiligen Geist, um unter uns zu weilen“ (S. 143). — Eine solche Einseitigkeit könnte leicht vermieden werden, zumal sie die Botschaft nicht erleichtert, sondern nur erschwert. Sie verstellt den Blick auf Gott den Vater und auf Christus, unseren Bruder und Mittler.

5. Einige Einzelfragen

a) *Die ersten Kapitel der Genesis.* — AWTL bemüht sich in keiner Weise, die besondere literarische Art der ersten Kapitel der *Genesis* deutlich zu machen. Lektion 3—6 behandeln die einzelnen Kapitel, als

enthielten sie einen buchstäblichen Bericht. Dieser Eindruck wird durch die begleitenden Bilder nachdrücklich unterstrichen²¹.

Demgegenüber wird bei ten Velde *Genesis* 1 dargeboten als theologische Reflexion des Volkes Israel über Gott den Schöpfer, der ursprünglich alle Dinge gut gemacht hat. Es gelingt ihm, dies in einer sehr einfachen Sprache nahe zu bringen: „Wenn der Mensch um sich schaut und den Himmel sieht, die Sonne, den Mond und die Sterne, das Wasser und das trockene Land, die Tiere und die Pflanzen, die uns Nahrung geben, dann möchte er wissen, woher all dies Gute kommt. — Einst wanderte ein Stamm mit seinen Herden durch die Wüste. Am Abend, nach dem Mahl, saßen sie um ihre Feuer. Einer von ihnen fragte den Führer: ‚Woher kommen all diese Dinge?‘ . . . Dann lehrt sie der Führer den alten Hymnus, den er von seinen Vätern gelernt hat. Dieser Hymnus preist Gott, der alle Dinge gut gemacht hat“ (Lektion 1, Praekatechumenat).

Genesis 2 wird in derselben Weise dargeboten. Die Leute in der Wüste stellen an ihren Führer neue Fragen: „Gestern hast du uns erzählt . . . Du hast auch gesagt: ‚Gott erschuf den Menschen als sein Bild.‘ Was bedeutet das? Wie kann der Mensch sein wie Gott?“ . . . „Ich will euch erzählen, was meine Väter mich lehrten. Sie wußten, daß Gott die Menschen sehr glücklich erschuf und mit vielen Vorzügen. Hört? . . . Die Väter wollten zeigen, daß Gott den Menschen auf der Erde den wichtigsten Platz gegeben hat . . .“ (Lektion 2). — Auch *Genesis* 3 wird ähnlich dargeboten: Ein anderer Abend in der Wüste. Es war ein sehr warmer Tag. Die Menschen litten unter der Hitze. Eine ganze Zahl von Kindern und alten Leuten war krank, einige waren gestorben. Nach dem Begräbnis saß man um das Feuer, und einer fragte den Führer: „Du hast uns erzählt, daß Gott alles gut erschaffen hat. Aber wie kann es dann so viele Leiden in der Welt geben? . . .“ Wiederum legt der Führer das dar, was ihn seine Väter gelehrt haben.

In dieser Darstellungsweise, die sicherlich noch verbessert werden könnte, ist zumindest der Ansatzpunkt gegeben für eine spätere ausführliche Beschäftigung mit dem literarischen Charakter der ersten Kapitel der *Genesis*. Angesichts der in der ganzen Welt rasch um sich greifenden „Aufklärung“ wäre es bedenklich, den Gläubigen dadurch unnötige Schwierigkeiten zu bereiten, daß man bei der ersten Begegnung mit diesen Texten den Eindruck erweckt, man müsse sie auf jeden Fall wörtlich verstehen.

b) *Die Darstellung der Juden* ist an einigen Stellen korrekturbedürftig. S. 69 werden die Pharisäer zum ersten Mal so vorgestellt: „Sie gaben vor, heilig und gut zu sein. Aber wenn sie allein waren, begingen sie alle Art von Schlechtigkeit. Sie waren Heuchler.“ In Wirklichkeit besteht ihre

²¹ Dabei wirkt es — besonders angesichts der starken Stilisierung der Bilder — seltsam, daß Eva schon vor dem Sündenfall in einem langen Kleid dargestellt wird: S. 15 und 19.

„Heuchelei“ darin, daß sie wegen ihrer Selbstgerechtigkeit nicht zugeben wollen, Sünder zu sein. S. 143 wird durch Fettdruck hervorgehoben: „Wessen klagte Petrus die Juden an? ‚Ihr habt Christus ermordet, den Sohn Gottes.‘“ Eine solche Aussage ist nur zulässig, wenn gleichzeitig deutlich gemacht wird, daß auch die Botschaft von dem in Jesus Christus verwirklichten *Heil* sich zuerst an die Juden wendet. Eben dies aber geschieht hier — im Unterschied zu *Apg* 2 — nicht. S. 151 heißt es: „Die Juden pflegten mit Stephanus zu streiten . . . Dann schrien die Juden laut . . .“ *Apg* 6, 9 und 7, 54, denen diese beiden Sätze entsprechen, reden nicht von den „Juden“, sondern von den Mitgliedern verschiedener Synagogen. Stephanus selbst war Jude. S. 171 werden die Katechumenen gefragt: „Glaubten die Juden an Jesus?“ Sie werden angeleitet, als Antwort „Nein“ zu sagen. Dabei wird übersehen, daß alle Apostel und der weitaus größte Teil der ersten Christen Juden waren.

Alle genannten Ausdrücke sind geeignet, in den Katechumenen Vorurteile gegen „die Juden“ zu fixieren, statt deutlich zu machen, daß dieses Volk in einer besonderen Weise vor die Entscheidung des Glaubens gestellt war, zeichenhaft für alle.

III. ZUR GESTALT DES KATECHUMENATES

AWTL wendet sich ausschließlich an den Katecheten und läßt den gesamten Katechumenat als sein Werk erscheinen. Die Verbesserungen gegenüber dem früheren Katechumenat sind Verbesserungen der *Unterweisung*. Das mag weitgehend in den Verhältnissen begründet sein, unter denen die Missionare in Südafrika arbeiten.

Dennoch erscheint es angebracht, darauf hinzuweisen, daß etwa die Erneuerung des Katechumenates in Frankreich ganz anders orientiert ist, und zwar aus ernstesten pastoralen Erwägungen. Man glaubte, feststellen zu müssen, daß auch ein sehr guter Unterricht des Katecheten in vielen Fällen den Neophyten nicht den nötigen Rückhalt gibt, der Kirche treu zu bleiben. Man hielt es für notwendig, die Gesamtgestalt des Katechumenates deutlicher hervortreten zu lassen als einen vielschichtigen Vorgang des Hineinwachsens in die kirchliche *Gemeinschaft*. Man legt in Frankreich besonderen Wert darauf, daß der Katechumene einer Gemeinschaft von Zeugen begegnet: mindestens dem Priester, dem Katecheten und dem Paten.

1. Die Rolle des *Paten* wird besonders ernst genommen. François Coudreau beschreibt sie ausführlich: Der Pate hilft bei der Umformung des konkreten Lebens nach dem Evangelium, bei der Eingewöhnung in das Leben der kirchlichen Gemeinschaft und bei der Einübung in den apostolischen Einsatz für das Heil der Brüder. Der Katechumene tritt nur dann richtig in die Kirche ein, wenn er gleichzeitig in der Welt bleibt und für seine Brüder Verantwortung übernimmt ²².

²² FRANÇOIS COUDREAU, Le parrainage, in: *Perspectives de catholicité* 12 (1963) 117—125.

Auch ten Velde unterstreicht die Bedeutung des Paten, der von Anfang an den Katechumenen zum Unterricht und zur Sonntagsmesse begleiten soll. Wenn AWTL in Lektion 43 von der betrüblichen Tatsache ausgeht, daß manche Neugetauften schon bald nach der Taufe wieder abfallen, dann fragt es sich um so mehr, ob man allein vom Wirken des Katechisten (auch wenn es noch so sehr als Mitwirken mit der Gnade Gottes gesehen wird) die Beständigkeit der Neugetauften erwarten darf. Der Katechumene muß der *vollen* Wirklichkeit der Kirche begegnen, nicht nur ihrer vertikalen, hierarchischen Linie, vor allem sichtbar im amtlich beauftragten Katechisten, sondern auch ihrer horizontalen, gemeinschaftlichen Linie, vor allem sichtbar im Paten.

Selbstverständlich ist es schwer, von Europa aus die Situation der Kirche in den Missionsländern richtig zu beurteilen. Dennoch spricht sehr vieles für die Notwendigkeit, die Katechumenen mit *mehreren* zuverlässigen Christen in engen Kontakt zu bringen und nicht den Katechisten als einzige Kontaktstelle zur Gemeinschaft der Kirche zu betrachten.

2. Die Erneuerung des Katechumenates hat in Frankreich dazu geführt, daß man für den Weg der Konvertierenden sorgfältig *vier Etappen* unterscheidet: den Praekatechumenat, den eigentlichen Katechumenat, die Etappe der Taufspendung und die neophytale Etappe.

a) Im Verlaufe des *Praekatechumenates* muß der Bewerber Einblick in das erhalten, was die Kirche von ihm erwartet. Er nimmt schon an den regelmäßigen Zusammenkünften der Katechumenatsgemeinschaft teil, damit er so Kirche erleben kann. Er soll erfassen, daß Christentum nicht zuerst eine Lehre ist, sondern Leben. Bevor jemand in den eigentlichen Katechumenat eintreten kann, muß ihm das christliche Kerygma im wesentlichen bekannt sein. Der Eintritt in den eigentlichen Katechumenat setzt eine anfängliche Bekehrung voraus. Wenn diese Etappe — die für die einzelnen Bewerber sehr verschieden lang ist — übersprungen oder abgekürzt wird, ist dies oft die Ursache für den baldigen Abfall nach der Taufe.

Im Rahmen des Praekatechumenates sind informelle Einzelgespräche mit dem Katecheten, dem in Aussicht genommenen Paten und dem zuständigen Priester vorgesehen, durch welche die Motive der Bewerbung geklärt und vertieft werden sollen. Der Leiter der Katechumenatsgemeinschaft entscheidet schließlich über die Aufnahme des Bewerbers in den Katechumenat, nachdem er den Katecheten, den Paten und evtl. andere Mitglieder der Katechumenatsgemeinschaft angehört hat.

b) Der *eigentliche Katechumenat* ist vor allem geprägt durch die systematische Unterweisung, die der Katechet erteilt, durch die regelmäßige Begegnungen mit den Paten und durch die Teilnahmen am religiösen Leben der Katechumenatsgemeinschaft, die deshalb für besonders wichtig gehalten wird, weil die Katechumenen eine sorgfältige Einführung in die Welt der Liturgie brauchen, und diese wird nicht so sehr durch Belehrung vermittelt als durch Erfahrung.

c) Die *baptismale Etappe* umfaßt die Zeit, über die sich die Spendung der auf die eigentliche Taufe vorbereitenden Riten erstreckt — gewöhnlich die Zeit der Quadragesima. Die Taufe selbst wird nach Möglichkeit in der Osternacht gespendet.

d) Der *Neophytat* hilft dem vollen Einleben des Neugetauften in die Pfarrei und nach Möglichkeit in eine Gemeinschaft der Katholischen Aktion. In diese Zeit fällt auch die Vorbereitung auf den Empfang des Bußsakramentes und die Vertiefung des liturgischen Lebens.

Es ist auffallend, daß in den französischen Bemühungen um die Erneuerung des Katechumenates — im Gegensatz zu AWTL — für den *Inhalt* der Unterweisung bis jetzt noch keine allgemein verbindliche Linie gefunden werden konnte. Man weist darauf hin, daß es hier verschiedene Wege gebe: der eine Katechet geht mehr von der Bibel aus, der andere mehr von der Liturgie, ein dritter mehr von der systematischen Lehre der Kirche. Demgegenüber bedeutet AWTL sicher einen Gewinn; aber man täte gut daran, die Unterweisung nicht zu einseitig hervorzuheben.

ten Velde nimmt hier eine mittlere Position ein. Er legt einen vollständigen Lehrplan für die Unterweisung vor, kennt aber zugleich eine deutliche Aufteilung des Katechumenates in Etappen. Außerdem betont er die Funktion der Liturgie und die der Paten. Er bezeichnet den Praekatechumenat als Mittel, um die Taufbewerber in zwei Gruppen einzuteilen: solche, die ernstlich die Verbindung mit Christus und seiner Kirche wollen, und solche, die nicht über unzureichende Gründe für ihre Bewerbung hinauskommen. Da der Praekatechumenat eine Reihe von Zusammenkünften und Besprechungen umfaßt, kann man, so sagt ten Velde, sicher sein, daß nur jene, die wirklich Christen werden wollen, auch Katechumenen werden. Auf diese Weise wird „die große Gruppe der ewigen Katechumenen eliminiert, die nie zur Taufe kommen.“ Die Einführungslektion, die womöglich privat von einem Priester gegeben wird, dient bereits der Klärung der Motive. Unzulängliche Motive werden als Ansatzpunkt aufgegriffen, aber weitergeführt²³.

Nach ten Veldes Plan schließt der Praekatechumenat mit einer globalen Verkündigung über Jesus Christus: Gott gibt seinen ursprünglichen Plan nicht auf. Er will sich ein heiliges Volk aus allen Nationen heranbilden. Darum sendet er seinen Sohn. Er soll das Haupt einer neuen Menschheit sein. Christus wurde von den Menschen abgelehnt, sogar getötet; aber Gott hat ihn von den Toten auferweckt und den Menschen die Möglichkeit geboten, im Glauben an ihn die Vergebung der Sünden zu erlangen und in ein neues Leben einzutreten. Durch Christus werden wir zu Mitgliedern des heiligen Gottesvolkes, d. h. der Kirche. Jeder Mensch ist von Gott gerufen, sich Christus und seiner Kirche anzuschließen und so zum heiligen Gottesvolk zu gehören, das sich auf dem Wege zur ewigen Herrlichkeit im vollendeten Gottesreich befindet. Im Namen

²³ Ein solches Vorgehen empfiehlt schon der hl. AUGUSTINUS in seiner Schrift *De catechizandis rudibus*.

Christi und seiner Kirche steht der Katechet vor den Menschen und ruft sie auf zum Anschluß an Christus und zum Eintritt in seine Kirche.

Dieser Überblick über den Gesamthorizont der christlichen Verkündigung ermöglicht es, alle späteren Einzelheiten von ihm her zu verstehen. Auch die Darstellung der alttestamentlichen Heilsführung wird von Christus und vom Ziel der göttlichen Heilsführung her gesehen.

Auch die Verfasser von AWTL haben sich in ihren vorbereitenden Besprechungen intensiv mit den Fragen um den Praekatechumenat befaßt. Einige Missionare hatten vorgeschlagen, zum Abschluß des Praekatechumenates einen globalen Überblick über das *Credo* der Kirche zu geben, wobei die Betonung auf dem Christuseignis liegen sollte. Nach einigen Versuchen gab man dieses Vorgehen auf. Man meinte, feststellen zu können, daß es praktisch nicht durchführbar sei; für den Afrikaner müsse zuerst ein festes persönliches Verhältnis zum Katecheten zustande kommen. Außerdem brauche er ein klares Konzept von Gott als dem Vater. Sonst bestehe Gefahr, daß Christus als eine Art „Wunderdoktor“ angesehen werde. Zwar ist den Afrikanern Gott als höchste Macht und als Schöpfer durchaus vertraut; aber sie haben gewöhnlich eine ausgesprochen deistische Vorstellung. Nicht Gott bestimmt das tägliche Leben, sondern die Ahnen und die „magischen“ Kräfte. Demgegenüber müssen die Taufbewerber erfassen, daß Gott sich für jeden einzelnen interessiert, daß er ihr liebender Vater ist, der sie als seine Kinder ruft.

Die endgültige Stellungnahme der Verfasser von AWTL zur Frage des Praekatechumenates scheint nicht klar zu sein. Man sieht nicht, an welcher Stelle der Praekatechumenat als beendet angesehen wird. Drei Möglichkeiten scheinen miteinander zu streiten:

1. S. 5f. ist eine vorbereitende Lektion skizziert, eine Anleitung zu informellen Gesprächen, der die Bemerkung hinzugefügt ist: „Bevor wir den wirklichen Katechumenatskursus beginnen, müssen wir die Leute besuchen und sie zu informellen Gesprächen einladen.“ Die Skizze trägt die Überschrift: *Martha und Maria*. Sie versucht, das eine Notwendige klarzumachen, daß man nämlich bei seinem Tode sagen können soll: „Ich gehe heim.“ Das eine Notwendige ist, daß wir den Weg zu Gott im Himmel kennen. Um diesen Weg zu gehen, braucht man einen Führer. Der Katechet erklärt: „Ich bin von der Kirche Gottes gesandt, euch zu lehren, zu leiten, euch Licht zu bringen.“ — Nach dieser Einleitung beginnt die systematische Unterweisung.

2. Im hektographierten Einführungsbrief wird der Inhalt der ersten Kapitel der Genesis als besonders geeignet für den Praekatechumenat hingestellt. Zwar müsse man auf diese Weise schon gleich zu Beginn der Unterweisung von Sünde und Strafe sprechen; aber man könne so die Teilnehmer an ihre eigenen drängenden Probleme heranzuführen: Ihr Leben ist ein unaufhörlicher Kampf gegen Hunger, Krankheit und Tod.

3. Schließlich aber liest man in AWTL erst S. 111 (!) unter der Überschrift „Wollt nicht auch ihr gehen?“ (Jo 6): „Wir betrachten diese Lektion als Ende des sogenannten Praekatechumenats. In Lektion 1—12

haben wir Gott als Vater gezeigt, der persönlich an unserer Rettung interessiert ist. Lektion 13—26 sprechen von Christus und verkündigen seine Botschaft.“ Lektion 26 soll die Taufbewerber vor die Entscheidung stellen. Fällt diese positiv aus, so soll nun der erste Teil des Taufritus oder wenigstens ein entsprechender paraliturgischer Ritus gefeiert werden. Auf Grund dieser Konzeption ist es verständlich, daß man jetzt erst (S. 111) die unzureichenden Motive mancher Taufbewerber in den Blick faßt, um so zu einer Klärung zu kommen.

Schließen wir uns der letztgenannten Deutungsmöglichkeit an, so zeigt sich wiederum gegenüber der französischen Konzeption eine extrem andere Position. Während in Frankreich für den Praekatechumenat nur informelle Gespräche vorgesehen sind, wird in AWTL der Praekatechumenat so ausgedehnt, daß er 26 umfangreiche Lektionen umfaßt. Die Frage, was richtiger ist, muß hier offen bleiben. Jedenfalls erscheint es lohnend, sie zu überdenken.



Am Schluß unserer Überlegungen ist es nötig, noch einmal den großen Wert des Handbuches *Africa's Way to Life* hervorzuheben. Es wäre bedauerlich, wenn die hier vorgetragene Kritik sich auf die Arbeit der Initiatoren hemmend auswirken würde. Sie möchte vielmehr Mut machen, auf dem begonnenen Wege weiterzuarbeiten. Darum wurde an mehreren Stellen versucht, die Kritik mit Hinweisen zu verbinden, wie eine Verbesserung denkbar wäre. Daß es sich dabei immer um subjektive Auffassungen des Rezensenten handelt, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

Die Kritik wollte dem entsprechen, was der Bischof von Aliwal North, Johannes Lueck, in seinem Segenswort wünscht: „Alle konstruktive Kritik ist willkommen.“ „Diese Lektionen sind der Beginn eines Werkes, das in der Zukunft fortgesetzt werden muß. Wir können niemals ruhen im Forschen nach dem besten Weg, um den Menschen die große Botschaft von Gottes Liebe zu bringen“ (S. 2).

Die mancherorts verstärkt einsetzenden Bemühungen um die Erneuerung des Katechumenates dürfen für die Kirche von morgen als ein verheißungsvolles Zeichen gewertet werden. Von der Wirksamkeit des Katechumenates hängt zumindest für die Kirche in den Missionsländern Entscheidendes ab. Es ist aber zu erwarten, daß der Katechumenat auch in den entchristlichten Ländern Europas an Bedeutung gewinnen wird.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

von Anton Antweiler

Noch befinden sich die katholisch-theologischen Fakultäten in der Entwicklung, die schon vor Jahrzehnten eingesetzt hat, in den letzten Jahren aber besonders spürbar wurde, daß nicht nur die klassischen Fächer¹ sich zunehmend mehr unterteilen², sondern daß sie von neuen Fächern umbaut werden³. Zu diesen zählt auch die Religionswissenschaft, und nicht einmal als eine der jüngsten.

Weil die Religionswissenschaft zu den seltenen Fächern gehört, wird man, was sie für die katholische Theologie bedeuten kann, dadurch am leichtesten erkennen, daß man zusieht, wie sie als Fach in den einzelnen Fakultäten vertreten wird, wie man sie bezeichnet und umreißt und welches als ihre Aufgabe betrachtet werden kann, woraus sich dann ergibt, was ihr als mögliche Leistung zugedacht werden kann. Die Untersuchung bezieht sich und beschränkt sich auf die Bundesrepublik Deutschland nach dem Stand vom Februar 1964.

1. *Die Lehrstühle* — Bei den sieben staatlichen Fakultäten⁴ gibt es ein Ordinariat für Allgemeine Religionswissenschaften in Münster, eines für Fundamentaltheologie und Vergleichende Religionswissenschaft in Würzburg, eines für Apologetik und Religionswissenschaft in Mainz, eines für Religionsgeschichte in Freiburg. Bei den philosophisch-theologischen Hochschulen⁵, die teils staatlich, teils kirchlich sind, gibt es in Bamberg einen Lehrbeauftragten für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft. An

¹ Exegese, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoraltheologie

² Exegese: Altes und Neues Testament, Neutestamentliche Zeitgeschichte; Kirchengeschichte: Alte, Mittlere, Neuere, Neueste Kirchengeschichte, Patrologie, Archäologie, Christlicher Orient, Kunstgeschichte; Dogmatik: Allgemeine Dogmatik, Mariologie, Ekklesiologie, Dogmengeschichte; Pastoraltheologie: Pastoraltheologie im engeren Sinn, Homiletik, Hodegetik, Liturgik; Moraltheologie: allgemeine und spezielle Moraltheologie

³ Gesellschaftslehre, Ökumenische Theologie, scholastische Philosophie, Missionswissenschaft, Religionswissenschaft

⁴ Bonn, Freiburg, Mainz, München, Münster, Tübingen, Würzburg

⁵ Bamberg, Dillingen, Eichstätt, Freising, Fulda, Königstein, Passau, Regensburg, St. Georgen, St. Stephan

der Akademie zu Paderborn besteht ein Ordinariat für Fundamentaltheologie, Religionswissenschaft und Konfessionskunde. An der Fakultät in Trier ist das Fach nicht vertreten. Insgesamt gibt es fünf Ordinariate und einen Lehrauftrag.

Vergleicht man damit die Evangelisch-theologischen Fakultäten, so findet man dort neun Ordinariate, unter denen zur Zeit drei Emeriti sind, und zwar für Religionswissenschaft in Münster und Berlin, für Religionsgeschichte in Berlin, Göttingen (verbunden mit AT), Heidelberg (verbunden mit Missionswissenschaft), Kiel (verbunden mit Religionsphilosophie); für Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in Marburg, für allgemeine Religionsgeschichte in Göttingen, für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft in Mainz. Mit Ausnahme eines Ordinariates an der kirchlichen Hochschule in Berlin handelt es sich um Lehrstühle in staatlichen Fakultäten.

An den philosophischen Fakultäten, die alle staatlich sind, gibt es in Berlin (Freie Universität) ein Ordinariat für Religionswissenschaft und Islamkunde sowie zwei Lehrbeauftragte für Religionswissenschaft, in München einen Honorarprofessor für Vergleichende Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, in Bonn ein Ordinariat für Vergleichende Religionswissenschaft; in Erlangen ein Ordinariat für Religionsgeschichte und Geistesgeschichte, in Heidelberg eines für Religionsgeschichte, in München einen Lehrbeauftragten für Religionsgeschichte; in München einen Gastprofessor für Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, in Berlin (FU, humanistische Fakultät) einen Honorarprofessor für Allgemeine Religionsgeschichte und Geistesgeschichte. Insgesamt sind es zwei Ordinarien, zwei Honorarprofessoren, ein Gastprofessor, drei Lehrbeauftragte.

Man erkennt, daß Religionswissenschaft — jetzt aufgefaßt als Sammelwort für diejenigen Fächer, die sich mit der Religion befassen — vorzugsweise den theologischen Fakultäten beider Konfessionen zugeordnet ist, aber auch in den philosophischen Fakultäten gepflegt wird. Daß bei den theologischen Fakultäten die evangelischen die größere Anzahl von Lehrstühlen haben, läßt auch heute noch erkennen, daß sie für dieses Fach bahnbrechend gewesen sind.

2. *Die Terminologie* — Schon daraus, daß man von Religionswissenschaft, Vergleichender Religionswissenschaft, Allgemeinen Religionswissenschaften, von Religionsgeschichte, Vergleichender Religionsgeschichte, Allgemeiner Religionsgeschichte spricht; daß man sie, je verschieden, mit Missionswissenschaft, dem AT, Religionsphilosophie, Islamkunde und Geistesgeschichte verbindet, erkennt man, daß die Bezeichnungen nicht festgelegt sind. Es ist also mindestens nützlich, wenn nicht notwendig, zu überblicken, was mit Religionswissenschaft gemeint werden kann, um imstande zu sein, sich für eine Bedeutung zu entscheiden, die sowohl der Sache als auch der heutigen Arbeitsteilung entspricht und gerecht wird.

Dem Wort nach bezeichnet Religionswissenschaft die Wissenschaft von der Religion. Nimmt man beides, Wissenschaft und Religion, in dem schlichten Sinn, den sie zunächst darbieten, dann befaßt sich diese Wissenschaft mit allem, was als zur Religion zugehörig betrachtet wird: das Erleben und Erkennen, das Erfahren und Gestalten, das Hinnehmen und Befehlen, das Tiefgründige und Hochgreifende, den einzelnen und die Vielen, ja auch das Wahre und Verlogene, das Echte und das Falsche. Sie umfaßt das Unmittelbare, das Religiöse, und das Mittelbare, das Rationale, das Theologische. Religionswissenschaft so zu verstehen, widerspricht aber dem heutigen Gebrauch, wonach Religionswissenschaft keineswegs der Oberbegriff zu Theologie, sondern umgekehrt, wenn überhaupt, ein Teil der Theologie ist, aber auch außerhalb der Theologie abgehandelt werden kann.

Demgemäß ist zu prüfen, ob Religionswissenschaft unabhängig von Theologie bestehen kann. Theologie ist als Wissenschaft oder vielfach auch als Wissenschaftskomplex konstituiert im Katholizismus, im Protestantismus und in ihm wieder in vielfältigen Richtungen, im Judentum, im Islam, im Buddhismus und Hinduismus, wobei nicht erwogen werden soll, inwieweit auch bei „Primitiv“-religionen von Theologie gesprochen werden kann. Weil aber alle diese Gemeinschaften Sonderformen der Religion darstellen, ist danach zu fragen, ob es nicht eine Wissenschaft von der Religion gibt oder geben kann, welche diesen Besonderungen zuvorigt und womöglich die Gesetze aufspüren kann, nach denen sich diese Sonderformen bilden. Das wird von vielen bejaht und durch die heutige Religionswissenschaft als möglich mindestens versucht, wenn nicht bestätigt.

Auch dabei ist wieder zu unterscheiden zwischen einer Religionswissenschaft mit Anteilnahme und ohne Anteilnahme. Dieser Unterschied beruht darauf, daß und ob, wer sie betreibt, sich als mit eingeschlossen betrachtet oder nicht: anders denkt Nathan Söderblom über die Religion als Josef Stalin. Wer religiös ist, wird bestreiten, daß eine Religionswissenschaft ohne Anteilnahme möglich ist, so wenig, wie ein Blinder über Malerei urteilen kann. Ob freilich einer beteiligt ist oder nicht, hängt davon ab, als was er selbst Religion betrachtet oder derjenige, der über sein Verhältnis zur Religion urteilen will. Weil aber Religion vorerst und wesentlich vom Erleben abhängt, also innerlich ist, wird man darauf bestehen müssen, daß, wer über sie schreibt, imstande sein muß, zu wissen, worüber er schreibt, und das ist nur möglich, wenn ihm Religion unentbehrlich, mindestens ein Teil, wenn nicht der Kern seines Lebens ist.

In diesem Sinn will Religionswissenschaft beschreiben, was Religion ist, oder genauer, will derjenige, der Religionswissenschaft betreibt, darzustellen versuchen, als was er Religion betrachtet, wo und wie er sie vorfindet, auffaßt und deutet. Als nicht ausgeschlossen darf man es betrachten, für Religionswissenschaft mit Anteilnahme und Religionswissen-

schaft ohne Anteilnahme einen gemeinsamen Grund zu finden, von dem her beide wieder als Sonderformen verständlich werden.

Man findet auch die Bezeichnung „Allgemeine Religionswissenschaft“. Das kann besagen wollen, daß man sie als allgemein gegen eine besondere Religionswissenschaft abheben will. Diese besondere Form könnte als Theologie gegeben sein und die allgemeine Religionswissenschaft will sich damit als nicht-theologisch in diesem Sinne bezeichnen. Sie könnte auch als die Beziehung auf eine besondere Form der Religion gemeint sein, wie sie sich im Christentum, Judentum, Islam und anderen darbietet. Die „Allgemeine Religionswissenschaft“ soll dann hervorheben, daß man sich auf die gemeinsame Grundlage aller dieser Formen beziehen will, die als möglich vorausgesetzt und als beschreibbar angestrebt wird.

Die Bezeichnung „Allgemeine Religionswissenschaften“ kann man auch finden. Sie ist als Gegensatz zu den Einzelwissenschaften gemeint, die sich auch innerhalb der Religionswissenschaften wieder herausgebildet haben, als Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionsgeschichte, Religionsphilosophie. Sie will betonen, daß Religionswissenschaft keines nur der Teilfächer, sondern mehr als ihre Summe ist. Sie will also hervorheben, daß das ganze Gebiet der „Religion“ als Gegenstand gemeint ist und besonders erstrebt, die Religion als ein Grundphänomen des Menschen zu beschreiben, um erkennen zu lassen, inwiefern er durch sie bestimmt ist.

In diesem allgemeinen Sinn soll nunmehr Religionswissenschaft gemeint sein.

Weil, mit einer Ausnahme, an den katholisch-theologischen Fakultäten die Religionswissenschaft entweder nur mit einem Teilgebiet gelehrt wird oder aber mit speziell theologischen Fächern verbunden ist, kann man daraus weniger gut erheben, welche Bedeutung die Religionswissenschaft für die katholische Theologie haben kann. Deswegen soll versucht werden, sich auf die Aufgabe der Religionswissenschaft zu besinnen, um daraus zu erkennen, welchen Platz die Religionswissenschaft innerhalb der Theologie einnehmen kann.

3. *Die Aufgabe der Religionswissenschaft* — Wissenschaft will wissen, was ist und geschieht, möglichst auch, warum etwas ist und wie es geschieht. Jeder Teil der Wissenschaft hat seinen besonderen Bereich, an dem er das versucht, seinen Gegenstand.

Der Gegenstand der Religionswissenschaft ist die Religion.

Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist weder, die Religion zu beweisen, noch, sie zu verteidigen. Die Religionswissenschaft kann die Religion nicht beweisen, weil alles, was ist, sofern es als seiend aufgefaßt wird, nicht bewiesen, sondern nur hingenommen werden kann. Ob es angenommen wird, hängt davon ab, ob ein Organ der Aufnahme vorhanden und arbeitsfähig ist: einem Blinden kann man nicht beweisen, daß es Farben gibt, einem Unreligiösen nicht, daß es Religion gibt, es sei denn, daß man imstande ist, ihm ersichtlich zu machen, daß, was er als unreligiös aufgefaßt hat, doch religiös ist, freilich in anderem Sinn, als er

bislang gemeint hat. Ebenso auch darf und kann die Religionswissenschaft die Religion nicht „verteidigen“. Man braucht nicht die Sonne, die Milchstraße, das Weltall zu verteidigen, dafür, daß sie sind; man muß nur fähig und willens sein, wahrzunehmen und wahrzuhaben, daß es sie gibt. Wer das bestreitet, mit dem ist nicht zu reden. Keinesfalls darf mit Verteidigen dieses erstrebt werden, eine bestimmte Form der Religion als die beste oder höchste oder einzige darzutun; das ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Mission, und solche obliegt nicht der Wissenschaft.

Aufgabe der Religionswissenschaft ist es vielmehr, die Religion phänomenologisch und systematisch zu beschreiben.

Das Phänomenologische an ihr umfaßt sowohl Sichtbares als auch Unsichtbares.

Will man das Sichtbare an der Religion beschreiben, muß man wenigstens ungefähr wissen, was man unter Religion verstehen will. Man rechnet ihr zu, daß der Mensch es erlebt, manchmal auch darum weiß, daß er nicht in sich selbst gegründet ist; daß er keinen seiner Zustände als endgültig erlebt; daß er nicht begreift, weshalb er selbst und die Menschen und die Welt dasind; daß er sich nach einer Norm zu richten hat, die er weder aufgestellt hat noch beseitigen kann; daß er sich vor einem Geheimnisvollen nicht nur zu beugen, sondern auch zu verantworten hat.

Das alles findet man, wenn man sich danach umsieht, als was sich der Mensch erlebt und wie er sich betätigt. Die ältesten, größten, schönsten, kühnsten, fortschrittlichsten Bauten gehören den Göttern. Die dauerhaftesten, härtesten, unangefochtensten Gesetze sind die religiösen. Die prächtigsten, aufwendigsten, seltensten Kleider und Schmuckstücke und Geräte eignen den Göttern. Die rauschendsten, erschtetsten, befreiendsten Feste sind die für die Götter und mit den Göttern. Die grausamsten Kriege, die undurchdringlichsten Grenzen sind die um Götter und Glauben. In Busch und Steppe, auf dem Land und in der Stadt, in der Wüste und im Fruchtländ, im Tal und auf der Bergspitze — überall findet man die Stätten, die den Menschen heilig, im Alltagsgewand und in der Alltagsgesinnung nicht betretbar sind und dennoch den Mittelpunkt der Gemeinschaft und den Gegenstand des Stolzes ausmachen. Die Religionsgeschichte wird nicht müde, zu schildern, was alles die Menschen tun, um auszudrücken, daß sie sich nicht selbst gehören, daß sie sich als dienend erleben, daß sie diesen Dienst bekunden und betätigen wollen.

So vielseitig und bewundernswert, so anziehend wie abstoßend es im einzelnen wie im Ganzen sein mag, es ist dennoch nicht das Eigentliche der Religion. Das ist erst der Phänomenologie im eigentlichen Sinn zugänglich, der Wesensschau dessen, was ist und geschieht. Das ist erst am religiösen Akt ablesbar, was Max Scheler in seinen „Problemen der Religion“⁶ ein für allemal klargestellt hat.

⁶ *Vom Ewigen im Menschen*, 1. (und einziger) Band, Religiöse Erneuerung

Die Religion, im einzelnen der religiöse Akt, ist ursprünglich und un-ableitbar. Der Mensch erlebt sich als gehalten und durchdrungen, als abgesondert und verflochten, als ohnmächtig und kraftgeladen, als zeitverfallen und ewigkeitsdurchtränkt, als Flamme und Asche, als Ich in einem Es vor einem Du. In vielerlei Gedanken versucht er das zu fassen, in immer anderen Worten auszusprechen, und doch kommt er nicht darüber hinaus, zu erfahren, daß seine Gedanken nicht erfassen, daß seine Worte nur stammeln; daß er immer vom Wege abirrt und er dennoch immer den Weg wieder sucht, weil er es nicht unterlassen kann, des Weges bedürftig und bewußt zu bleiben. Er erlebt sich vor einem Geheimnisvollen, das übergeordnet ist in jederlei Hinsicht, auch im möglichen Bösen, und maßgebend für alles, was der Mensch an Gutem erstreben und an Bösem sich versagen soll. Dieses Geheimnisvolle kann er durch alle Schichten des Wirklichen hindurch erleben, als Nirwana der Entgrenzung und Entwerdung, auch und besonders der Person, als Atmen des Lebens, Wirkens und Mächtigseins, als Sein der Fülle, der Unerschöpflichkeit und berausenden Sättigung, als Person, der man sich hingibt, in der und von der her man lebt, für die man sich verzehrt, in der man ruht, von der man liebend und geliebt angeblickt wird⁷. Dem allem unterliegt die Überzeugung, die des Beweises weder fähig und noch viel weniger bedürftig ist, daß Gott Geist ist: alles durchdringend, alles wissend, alles umsorgend, alles ordnend und lenkend, immer wirkend und zeitlos derselbe.

Genau das aber ist nicht immer und in allem feststellbar, und das erschwert es, den religiösen Akt zutreffend zu beschreiben. Es mag sein, daß man den Gott als geistig und gegenwärtig dumpf erfühlt oder daß man sich zwingt, ihn so zu glauben, oder daß man ihn als solchen inbrünstig ersehnt. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß es das andere gibt: die Leere des Herzens, das Versagen des Verstandes, das Widersprechen jeglicher Erfahrung dagegen, daß es überhaupt einen Gott gibt, daß das Wirkliche geistdurchtränkt ist, daß es sinnvoll ist, an einen Sinn zu glauben, daß es lohnt, sich auf einen Wert auszurichten, weil es nicht bemerkbar ist, daß es Werte, und schon gar nicht, daß es einen höchsten gibt. Gott kann verschwiegen⁸ sein, so sehr, daß man sich als verhöhnt vorkommen muß, wenn man überhaupt den Gedanken an ihn und die Sehnsucht nach ihm in sich erfährt und erfaßt. Gott kann der Ferne sein, der nichts anderes tut, als sich zu entziehen und zu verbergen, im Widerspruch dessen, was geschieht, im Leid dessen, der verzweifelt, in der Tragik dessen, der zerbricht, im Verstummen dessen, den das Böse zersetzt, im Hohn dessen, der das Gute verlacht. Dann zu glauben, daß Gott nicht hier ist, weil er überall ist, macht den Aufschwung des Glaubenden

(Leipzig 1921) 279—723, bes. 521—564 [= *Gesammelte Werke*, Band V (Bern 1954) 101—354, bes. 240—264]

⁷ Vgl. *1 Kor* 13, 12

⁸ Vgl. Baden, Hans Jürgen, *Der verschwiegene Gott* (München 1963)

und die Paradoxie des Glaubens aus. Mit alledem aber ist nicht ausgeschlossen und wird nicht bestritten, daß Gott der Nahe, der Liebende, der unmittelbar Gewisse sein kann und ist, selbstverständlicher als das eigene Dasein, Denken und Leben. Die Vater- und Mutterdarstellungen belegen dieses wie die gräßlichen Gestalten der Azteken und Inder jenes veranschaulichen.

Noch ein zweites erschwert es, dem religiösen Akt phänomenologisch gerecht zu werden: daß „der Inhalt des lebendigen Glaubensaktes vom Glaubensurteil weit abweichen kann“⁹. Das ist ebenso schrecklich wie dieses, daß der Mensch denken kann, daß er nicht nur sich selbst von dem Es, dem anderen, unterscheiden, sondern daß er auch für sich selbst zum Gegenstand des Nachdenkens werden kann, was wiederum dazu führt — aber nicht notwendig zu sein brauchte —, daß er sich über sich selbst täuschen kann. Hinzu kommt noch, daß er sich der Täuschung gern bedient, vor sich, vor den anderen, vor Gott, aus Gründen, über die er sich selten klar wird, und wenn, denen sich zu ergeben, er sich in aller Regel weigert. Aus dem, was der Mensch zu erkennen gibt, mag er es als einzelner tun oder als eine Gruppe oder eine Gemeinschaft, darf man nicht immer und unvermittelt auf das schließen, was er erlebt und denkt, und aus dem, was er denkt, darf man nicht immer auf das schließen, was ihn steuert, bewegt und festhält. Vieles gibt sich als altruistisch, was handfest egoistisch ist; vieles als idealistisch, was materialistisch ist; vieles als jenseitig, was plump diesseitig ist; vieles als göttlich, was menschlich ist im Sinne von schwach, erbarmenswürdig, verlogen und verloren.

Dennoch zweifelt der Religiöse nicht daran, daß der religiöse Akt nicht nur sinnvoll, sondern das eigentlich Sinnvolle des Menschen ist, weil er den Weg des Geistes ausmacht und „den“ Geist erschließt und mit ihm, als Gott, verbindet; daß also eine Phänomenologie des religiösen Aktes und damit der Religion möglich ist. —

Dieser Phänomenologie wird früher oder später ein Begriff der Religion zugeordnet, weil der Erlebende auch ein Wissender werden will.

In jedem Fall wird Religion nicht als ein Zustand, sondern als ein Vorgang beschrieben: als Hinwendung oder Unterordnung oder Anbetung. Von daher verstehen sich die Definitionen, die Religion als Abhängigkeit von einer überlegenen Macht bestimmen, womit in der Tat ein wesentlicher Zug der Religion ausgesprochen wird. Der Streit zwischen den verschiedenen Formen der Religion beruht darauf, daß man dieses überlegene Wesen verschieden bestimmt, als Person oder Nichtperson, als mehr oder weniger groß und einzig, als einpersönlich und dreipersönlich, und auch verschieden verehrt, örtlich und zeitlich, mit Gaben von Menschen oder Tieren oder Pflanzen oder Sachen, mit Diensten von allen oder einzelnen, mit allen Höhen und Tiefen des Erlebbaren oder nur mit auser-

⁹ Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 411.412 [= *Gesammelte Werke* V 178]

wählten Gedanken, Worten, Handlungen, im Diesseits oder im schon herabgeholten Jenseits.

Damit kommen wir zu dem Punkt, von dem aus ersichtlich wird, wieso Religion sich selbst zunichte machen kann. Das geschieht dadurch, daß man nicht mehr willens und imstande ist, in der Religion das Ganze zu erleben und zu erfassen und darzustellen, sondern daß man die Handlungen oder Gegenstände, in denen das besonders augenfällig wird, zum Entscheiden und damit bald schon Einzigem macht, derart, daß in diesem Ganzen das Ganze ergriffen und in diesen Handlungen das einzig Mögliche getan wird. Anders: die Religion spezialisiert sich. Sie wird etwas anderes neben der Kultur, neben der Politik, neben der Wirtschaft, ja etwas anderes neben dem normalen Erleben und neben dem vernünftigen Denken. Dieser Prozeß des Abgleitens, des Verarmens, des Ausscherens wird besonders von denen gefördert, denen es obliegen sollte, dem entgegenzuwirken, von den Priestern. Je weniger sie das Ganze darstellen und einprägen, je weniger sie den Alltag bestimmen, um so mehr neigen sie dazu, das, was sie aufgeben und verlieren, wieder auszugleichen, indem sie sich an solchen Stellen, wo es belanglos ist, herausheben, um dadurch, daß sie ihre Sache als einzigartig betonen, sich selbst als einzigartig aufzudrängen versuchen. Das aber ist der Tod der Religion, sofern mit ihr dasjenige gemeint ist, was den Menschen zum Menschen macht, indem sie ihn lehrt und erleben macht, daß er etwas Unverstehbares in einem Unverstehbaren ist.

Will man, schon vom Begriff her, diesen Fehler und Selbstmord vermeiden, muß auch im Begriff der Religion deutlich werden, daß sie den Menschen nicht beschränken, sondern ausweiten, nicht verarmen, sondern bereichern, nicht verstoßen, sondern erheben, nicht verächtlich, sondern liebenswert machen, nicht als Ausgeburt eines Satans, sondern als Werk und Ausdruck eines Gottes verständlich und wirksam machen will. Religion will den Menschen darauf hinweisen, daß es nicht nur ihn als ein Ich, sondern auch ein Es gibt; nicht nur ihn als dieses Ich, sondern auch andere, die gleichfalls Ich sind; nicht nur dieses Leben, das vom Kalender und von den Statistikern gezählt wird, sondern auch das jenseitige, daß es nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich ist, schon jetzt gegenwärtig; daß Gott nicht ein Einzelwesen ist wie der Haus- und Weggenosse oder der berufliche Feind, sondern das einzige Wesen, von dem man dieses Wort „Wesen“ aussprechen darf; daß der Weg zu diesem Gott durch alles Wirkliche und Wirksame hindurchführt, weil Er der einzig Wirkliche und Wirksame ist, ohne damit allem anderen das zu nehmen, was Er ihm gab: wirklich und wirksam zu sein.

Im Begriff der Religion muß auch deutlich werden, daß, als was man sie auffaßt, abhängt von dem, was man erlebt, was wieder davon abhängt, was einem zugänglich ist. Anders glaubt seinen Gott, wem die Erde eine Scheibe, der Himmel ein Gewölbe und Sonne und Mond die Augen Gottes sind; anders, wer neben weißen Menschen auch schwarze und rote und braune und gelbe kennt; anders, wer die Erde als vor 6000 Jahren

entstanden glaubt, als wer davon überzeugt ist, daß sie schon seit Hunderten von Millionen Jahren ihre Bahn um die Sonne zieht; anders, wer die Menschen als Krone des Weltalls betrachtet, als wer es für möglich hält, daß anderswo andersgestaltete Wesen höherer geistiger Kräfte mächtig sind; anders, wer sich Gott als Handwerker vorstellt, als wer den komplizierten „Mechanismus“ des Weltalls zu ahnen beginnt, von dem der menschliche Körper ein ebenso nahes wie großartiges Beispiel ist. Wie die Formen der Religion wandelbar sind — nicht diese selbst —, so auch muß der Begriff der Religion diese Wandelbarkeit einschließen und erkennbar machen.

Was Papst Paul VI. von der Kirche aussagt: „Ein Geheimnis ist die Kirche, nämlich eine von göttlicher Gegenwart durchtränkte Wirklichkeit und deshalb immer fähig neuer und tieferer Erforschung“¹⁰, das kann man als eine Definition der Religion auffassen: sie ist die Begegnung von Gott und Mensch innerhalb des Wirklichen. Weil aber das, was der Mensch als wirklich erlebt und anerkennt, sich nicht nur von Mensch zu Mensch, sondern auch von Zeitalter zu Zeitalter ändert; weil der Mensch auf dieses Wirkliche angewiesen ist, um Gott begegnen zu können und weil dieses Wirkliche sich in einer bestimmten Ordnung darbietet, die letztlich weder aufhebbar noch änderbar ist, deswegen kann man versuchen, die Religion zu bestimmen als die vorbehaltlose Einfügung in das letzterreichbare Ordnungsgefüge der Wirklichkeit¹¹. Erkennbar soll werden, daß der Mensch sich als wirklich nur in bezug auf anderes Wirkliche erleben kann; daß er sich diesem Wirklichen einzuordnen hat, um bestehen zu können, und daß er es vorbehaltlos tun muß, nicht nur, um nicht zu zerbrechen, sondern auch und noch mehr, um sich als vor dem Geheimnis, vor dem Wunder, vor dem Unantastbaren als ehrfürchtig zu erweisen.

Man kann es auch anders formulieren: Religion ist die Auffassung und Betätigung des Gesamtlebens im Hinblick auf die Gesamtwirklichkeit. Was man als Wirklichkeit auffaßt, entscheidet über Art und Umfang, über Wert und Rang der Religion und des Menschen: ob nur sich selbst und seine Heimat, oder die Gleichrangigen und Gleichfarbigen, oder die Erde und das Gehäuse um sie, oder die Gestirne und das All, oder das Sein und dessen Abgrund, oder das Meßbare, oder das Werthafte und Fordernde, oder die Person, oder das Unnennbare und Unendliche, oder das Gütige oder den Gütigen, oder das Willkürliche und Allmächtige — als Es oder als Du —, oder das Heilige und Heilende — wieder als Es oder als Du. Immer hängt Religion davon ab, was man erlebt und erfaßt,

¹⁰ Am 29. 9. 1963: AAS 55 (1963) 848

¹¹ Dazu mein Aufsatz: The Concept of Religion, in *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (Tokyo 1960) 481—486; Kishimoto Hideo, An Operational Definition of Religion, in *X. Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte* (Marburg 1961) 193

und wirkt sie sich darin aus, wie man das Aufgefaßte betätigt, als Leben insgesamt, nicht nur tropfenweise und bruchstückhaft.

Damit entfällt es, Religion als Leistungssport zu betreiben oder sie zu Eitelkeit, Macht, Besitz, Betrug zu mißbrauchen. Wer das tut, verleugnet sie. Will man Religion schlichter beschrieben sehen, kann man sagen: sie ist die Fähigkeit zu glauben, das heißt: über sich hinaus zu leben und das eigene Leben am jenseitigen zu messen. —

Gerade, weil diese Fähigkeit so unbegreifbar ist, wird man immer wieder versuchen, ihrem Ursprung nachzuspüren. Das aber steht fest: Wann der erste Mensch religiös wurde, oder anders, wann der Mensch sich zuerst dessen bewußt wurde, Mensch zu sein, indem er über sich hinaus blickte, nach außen und nach oben und nach unten und sich dadurch als abgesetzt gegen andere und anderes erkannte, das ist nicht feststellbar, weil unsere Erfahrung der hinter uns liegenden Geschichte zu kurz, zu lückenhaft, zu fehlerhaft ist. Wir können nur nach dem immer gegenwärtigen Ursprung fragen, weil der Mensch sich immer gegenwärtig ist, immer innerhalb eines Wirklichen sich vorfindet und immer danach fragt, was er ist und was er soll.

Der Ursprung der Religion ist ontologisch und funktional erlebbar und beschreibbar. Zwar sind die Erlebnisformen des Religiösen veränderlich, unsicher, mannigfach deutbar und von verwirrender Vielfalt. Aber der religiöse Akt ist jedem zugänglich, auch, wenn er ihn nicht als solchen bezeichnet: das Erlebnis, nicht selbstgenügsam zu sein, weder für das Dasein noch für die Ordnung, weder für das Wesen noch für die Forderung, weder für sich noch für die anderen, sondern immer darauf angewiesen, daß es etwas geben muß, ehe man erleben kann, daß dieses Etwas außerdem unser und größer als wir ist, daß es unmittelbar erlebbar und dennoch nicht faßbar ist, daß wir Person sind und Personhaftes auch außerhalb unser fordern und es dennoch nicht begreifen können.

In diesem Zwiespalt und dennoch dieser Einheit von Hilflosigkeit und Werthaftigkeit, von Erschrecken und Erstaunen, von Fliehen und Hingabe, von Fluchen und Segnen hebt sich auch der Unterschied auf, von dem eingangs gesprochen wurde, daß es eine Religionswissenschaft mit Anteilnahme und eine ohne Anteilnahme gäbe. Wer sich als Mensch erlebt, in der geschilderten Art, ist religiös, ob er nun auf Gott flucht und Atheist sein will oder ob er entwerden möchte, um göttlich zu werden: er erlebt Wirkliches als so und so geartet und er ordnet sich ein, je nach Art, Inhalt und Tiefe des Erlebten und bemißt von da aus das Glaubenswerte und letztlich Verbindliche.

Wenn freilich Religion nicht bis auf diesen ontologischen und funktionalen Ursprung zurückverfolgt wird — was zu unververtretbaren Wesenseinsichten¹² führt —, sondern in einer schon geprägten Form an den Menschen herangetragen und in gleicher aus ihm herausgehoben wird, dann

¹² Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 453 [= *Gesammelte Werke* V 202]

gibt es Mittler zwischen Gott und den Menschen: die Natur in einzelnen ihrer Wesen und Geschehnisse, als Sonne, Mond, Meer, Sturm, Donner, Erdbeben, oder die Propheten, die erlebnis- und wortmächtigen Kündler des Geheimnisvollen, Mächtigen, Liebenden, und auf der höchsten Stufe die Menschwerdung dieses Gottes selbst, die erahnt ist in den vielerlei Gestalten der Avatare und Heilsbringer. Jesus Christus wird als der zweite und endgültige Adam (1 Kor 15 45) gepriesen, als derjenige, der erst und eigentlich erweist, was der Mensch ist und sein soll. —

Wenn Religion den Menschen in bezug auf die Wirklichkeit erfaßt, oder umgekehrt, wenn dies, daß die Wirklichkeit den Menschen erfaßt und ihn verpflichtet, sich auf beides zu besinnen, als Religion bezeichnet wird, kann man von einem beliebigen Bereich des Menschen oder des Wirklichen ausgehen, um das Ganze zu erfahren, oder wird sich das Ganze in jedem beliebigen Teil bemerkbar machen. Eben dieses, daß ein Teil als ein solcher erfahren und erkannt wird, macht kund, daß in ihn etwas hineingreift, was ihn nicht als dies oder das, wohl aber als Teil konstituiert. Von den vielen möglichen Gesichtspunkten gibt es einige, die geläufig sind: die Psychologie, die Soziologie, die Geschichte, die Philosophie und die Theologie.

Die Psychologie beschreibt, wie sich diejenigen inneren Vorgänge im Menschen vollziehen, die jenseits der Physiologie liegen, ihrer aber bedürfen. Wenn sich diese Vorgänge auf das Göttliche beziehen, sofern es erlebbar wird, wenn ihr Inhalt oder Gegenstand also „religiös“ ist, spricht man von Religionspsychologie. Rudolf Otto hat das Heilige als das tremendum und das fascinosum beschrieben, womit er zwar Eigenschaften des Göttlichen bezeichnen wollte, aber doch mehr geschildert hat, wie sich das Göttliche bemerkbar macht, wenn es im Menschen erlebt wird. Immer setzt die Religionspsychologie den Bezug auf das Göttliche voraus, so wie jeder psychische Akt sein Objekt voraussetzt. Immer auch ist die Religionspsychologie durch die Eigenschaften oder das Wesen des Göttlichen vorbestimmt, dem der Mensch sich zuwendet, und so wird das „Heilige“ in jeweils anderer Form erlebt. Versucht man, den gemeinsamen Kern aller dieser Religionspsychologien zu erfassen, so bleibt nur etwas Unanschauliches, beschreibbar als das unbedingt Verbindliche, das zuinnerst Ergreifende, das fraglos Seiende, was alles auch für den gilt, der zweifelt, weil auch am Zweifel das Verbindliche, das Ergreifende, das „Seiende“ den Zweifelnden pakt und verpflichtet.

Die Soziologie beschreibt, wie sich die Menschen in der Gemeinschaft verhalten. Die Religionssoziologie hat ein weites Feld, um zu schildern, wie sich der Glaube an das Überlegene, Verbindende und Verpflichtende auswirkt im Zusammenhalt der Familie, der Bünde, der Altersklassen, des Dorfes, des Stammes, des Staates, der „Gemeinde“ Gottes, der Menschheit; in der Gliederung der Kündler, die leicht zu Befehlshabern werden, der Beter und Opferer, die oft sich zu Sondergruppen zusammenschließen,

der Führer, die sich bald erheben und überheben; in der Verteilung der anfallenden Aufgaben auf die Berufe und Stände, wofür Indien das augenfälligste Beispiel, bis hin zu den „Unehrliehen“, den Verfeimten, die es dennoch gibt und auf die man immer angewiesen bleibt; in der Verbindung von Glaubensmacht und politischer Macht, als Theokratie oder als Bündnis zwischen Thron und Altar; in der Verpflichtung zu Dienst und Leistung, zu Verzicht — als tabu besonders kenntlich — und Abgabe; als Abschrecken von oder Hinführen zu Familie und Ehe.

Die Religionsgeschichte beschreibt, wie sich das Bild vom Ganzen entwickelt hat; wie sich die Erlebnisse zu Gedanken läutern und wie Erlebnisse und Gedanken sich in Handlungen und Taten auswirken. Sie schildert, wie sich religiöse Gemeinschaften geformt und ausgewirkt haben. Sie versucht, so weit wie möglich den Weg der Entwicklung zu beschreiben und so umfassend wie möglich zu schildern, wie vielfältig und reich, wie anziehend und abstoßend, wie feinsinnig und grobschlächtig, wie gepflegt und verwildert, wie einfallsreich und stumpfsinnig, wie erdgebunden und ewigkeitsgläubig der Mensch sein kann. Sie kämpft darum, den anderen zu „verstehen“, und sie leidet darunter — oder auch nicht —, wahrnehmen zu müssen, wie schwer, wie fast unmöglich das ist. Sie verfällt leicht dem Relativismus, weil das Veränderliche sich als übermächtig aufdrängt. Sie vermag aber auch das Unverstehbare am Menschen in der Fülle seiner Bekundung besonders deutlich zu machen.

Die Religionsphilosophie bemüht sich darum, die Religion gedanklich zu bewältigen und das heißt einzuordnen. Sie fragt danach, was es denn heißt, daß der Mensch religiös, daß er gläubig ist. Sie kann, so wenig wie die Philosophie, normativ auftreten. Aber sie soll und will kritisch sein und prüfen, inwieweit Behauptetes sich zueinander fügt und Gedachtes in das Wirkliche, besonders das Gemessene paßt. Nun darf keineswegs die Meßbarkeit das letzte Kriterium für Wahrheit und Wirklichkeit, für Wert und Rang, für Verbindlichkeit und Endgültigkeit sein. Aber immer wird sie den Menschen versuchen, sich vorzeitig festzulegen, und auch dagegen muß die Philosophie wachsam sein und wachsam machen. Die Religionsphilosophie darf sich nicht an eine bestimmte Form der Religion binden, aber sie muß immer „religiös“ in dem Sinne sein, daß sie das Letzte und Endgültige sucht. Sie wird sich von der Theologie dadurch unterscheiden, daß dieser, durch den Glauben, Bereiche zugänglich sind, welche jener, als „natürlicher“ Wissenschaft verschlossen sind.

Wohl aber könnte man von einer Religionstheologie sprechen. Unter ihr wäre eine Religionsphilosophie zu verstehen, die sich an eine bestimmte Religion bindet und von deren Standpunkt aus bemüht ist, die vielen „Religionen“ zu ordnen, zu werten und als Stufen aufzufassen, die von unbeholfener Erfahrung über immer mehr geläuterte Stufen zu immer größerer Nähe zu Gott führen. Die Gefahr eines solchen Unterfangens darf allerdings nicht übersehen werden: daß man den eigenen Standpunkt für endgültiger hält, als er ist und sein kann, indem man übersieht,

daß auch er der Entwicklung untersteht, wie alles, was unserer Erfahrung zugänglich ist. Und daß man dennoch an das Ewige, an das Überzeitliche glaubt, macht eben das Unverstehbare der Religion aus.

Religionswissenschaft und katholische Theologie. Ein weites Feld breitet sich vor der Religionswissenschaft aus: die Religion in all ihren Formen, Tiefen und Höhen, Widersprüchen und Ärgernissen, Ängsten und Hoffnungen, Fesseln und Freiheiten. Was hat katholische Theologie mit ihr, der Religionswissenschaft zu tun, oder wenigstens, was kann sie mit ihr zu tun haben? Dreifaches kann die Religionswissenschaft der katholischen Theologie leisten: sie bietet den Umkreis, die Beschreibungsmittel und die Wirkmöglichkeiten.

Katholische Theologie hat als wichtigste Aufgabe, diejenige Form der Religion zu beschreiben, die von Jesus Christus gestiftet worden ist. Weil es sich um Religion handelt, müßte an dieser Form ablesbar sein, als was Religion aufgefaßt werden muß, und insofern könnte katholische Theologie von der Religionswissenschaft unabhängig sein. Weil es aber nicht sicher ist, daß, wer die katholische Form der Religion beschreibt, auch den notwendigen Tief- und Scharfblick hat, um das eigentümlich Religiöse herauszuheben, und weil es unwahrscheinlich ist, daß sich im Katholizismus alle diejenigen Formen schon verwirklicht haben, die von der Religion und von Jesus Christus her möglich oder wünschenswert sind, deswegen ist es angemessen, daß auch der katholische Theologe sich in dem Bereich umblickt, den man als den religiösen bezeichnet. In ihm findet er vorläufige, ähnliche, widerstreitende Formen; erkennt er unbeholfene, reifende, ausgewachsene und absterbende Formen; in ihm bewundert er das Beharrliche und Unbeirrbarbare des religiösen Instinktes; von ihm her vermag er das Eigentümliche und den Abstand des christlichen, besonders des katholischen, Glaubens abzuschätzen und einzuordnen, ja, vermag er auch sich darüber belehren zu lassen, welche Aufgaben vielleicht noch nicht genügend erkannt, angefaßt und bewältigt worden sind. Erst dadurch, daß er sich in dem weiten Umkreis zu orientieren versucht, vermag er dem geschichtlichen und sachlichen Ort seines Glaubens den rechten Platz und dem Gewicht seines Glaubens den rechten Wert zu geben.

Die Religionswissenschaft bietet ferner die Beschreibungsmittel, die dazu notwendig sind, um das Besondere einer bestimmten Form der Religion beschreiben zu können. Was Natur- oder Kulturreligion, was Gefühl oder Einsicht, was Dienstbereitschaft oder Herrscherwillen, was Notdurft oder Überfluß, was Befangenheit oder Ausweitung, was Blendung oder Erhellung, was Habgier oder Hingabe, was Magie oder Sakrament, was Gebet oder Opfer, was Kult und Ritus, was Priestertum oder Gefolgschaft, einfaches oder vollkommenes Leben, was Gebot oder Rat, was Tugend oder Sünde, was Schuld oder Vergebung, was Gnade oder Anspruch, was Mißbrauch oder Lauterkeit, was Amt oder Charisma, was Ausrede oder Überzeugung, was Wissen oder Glauben, was Denken oder Ahnen, was

Einsamkeit oder Gemeinschaft, Verwerfung oder Berufung, was Versenkung oder Aufschwung ist, als was Zeit oder Ewigkeit erlebt wird — alles das vermag er aus der Religionswissenschaft zu erheben, teils, um es überhaupt kennenzulernen, teils, um das Besondere dessen herauszuheben, worauf es ihm ankommt.

Die Religionswissenschaft läßt auch die Wirkmöglichkeiten erkennen, die dem Religiösen gegeben sind, wobei „dem Religiösen“ ebensosehr das Religiöse wie der Religiöse zugeordnet ist. So sehr es als ein Ideal angesehen wird und angesehen werden darf, daß zur Religion Beschaulichkeit gehört, so wenig darf behauptet werden, daß in ihr sich die Religion erschöpfe. Die Formen und Stufen des Beschaulichen kennenzulernen, ist ebenso eindrucksvoll, wie zu sehen, was Religion zur Betätigung freigibt oder verbietet, in Freiheit und Bindung. Stände und Berufe ebenso wie Gesetze werden von ihr her geformt oder verboten, und wenn nicht ursprünglich und eigentlich, so doch unter dem Vorwand der Religion, was ihr beimißt. Insbesondere: bedenkt man die Forderung, daß der Mensch dem Menschen Bruder sei, so sieht man, wie weit das Feld ist, das noch unbearbeitet vor der Menschheit liegt, und erkennt man, wie mühsam es bisher gewesen ist, sich auszudenken, was Menschheit ist und sich daran zu halten, was das im einzelnen fordert. Geht man, mehr noch, dazu über, den Zwang zur Spezialisierung zu erkennen und zu bejahen, so sieht man um so mehr, wie vieles noch getan werden muß, um anzustreben, daß der Mensch sich selbst als ein Ganzes erlebt und betätigt, in dem und als das allein er leben kann, und daß die Menschen sich als ein relatives Ganzes erleben in bezug auf das Ganze des Weltalls und das endgültige Ganze, wie es durch Gott bewirkt und erfüllt ist, in Maßen, die dem Menschen unausmeßbar sind.

Ob man den Umkreis oder die Beschreibungsmittel oder die Wirkmöglichkeiten betrachtet, immer wird es notwendig sein, das ganze Gebiet der Religion, den einen Teil mehr, den anderen weniger, zu betrachten, ob von der Psychologie oder Soziologie oder Geschichte oder Philosophie her. Ob das die besten und geschicktesten Gesichtspunkte sind, braucht nicht ausgemacht zu sein. Denkt man daran, welches Gewicht zunehmend mehr der Anthropologie zukommt, wird es nicht zu vermeiden sein, auch eine Religionsanthropologie zu entwickeln.

Doch das ist eine Zukunftsaufgabe. Worauf es ankam, ist, daß weder die Religionswissenschaft noch die Theologie je eine endgültige Form gewinnen können, daß auch für diese Wissenschaften gilt, was vom Menschen zu sagen ist: Wanderer zu sein von Geheimnis zu Geheimnis, berufen zu der Lust des Schauens und beladen mit der Last des Denkens.

KLEINE BEITRÄGE

MISSIONSKLERUS

Gedanken und Vorschläge

von Amand Reuter OMI

Der französische Titel der hier zu besprechenden Broschüre in der vom Centre „Eglise Vivante“ in Löwen herausgegebenen Reihe „Documents et Recherches“ heißt: „*Propos sur le clergé missionnaire*“. Darin sind mehrere Aufsätze zusammengefaßt, die der Verfasser, Abbé JEAN BRULS von der belgischen Société des Auxiliaires des Missions (SAM), einer Weltpriestergesellschaft diözesanen Rechtes, 1961—62 in der von ihm geleiteten Zeitschrift *Eglise Vivante* veröffentlicht hatte. Die mehr als Diskussionsbeiträge denn als fertige Lösungen dargebotenen Ausführungen und Anregungen befassen sich der Reihe nach mit der Priesterausbildung in den jungen Kirchen, der Aussendung von Weltpriestern in die Missionen und der „Rückverwandlung“ (*reconversion*) der im Missionswerk tätigen Ordensleute.

I. AUSBILDUNG DES MISSIONSKLERUS (3—19)

Zur Frage der *Ausbildung des Missionsklerus* verweist Verfasser zunächst auf die Wichtigkeit dieses Berufsstandes, von dem es letztlich abhängen wird, ob und wie weit die vom allgemeinen Konzil erwarteten Reformen und Anpassungen verwirklicht werden, was am Beispiel der bereits beschlossenen liturgischen Erneuerung am ehesten ersichtlich ist. Wenn das Konzil von Trient einen so tiefgreifenden und anhaltenden Einfluß ausgeübt hat, dann war dieser Erfolg zu einem guten Teil seinen Verordnungen über die Seminarien zu verdanken, die der Kirche einen für seine Aufgaben besser geschulten Klerus geschenkt haben.

Unter den verschiedenen Gruppen von Geistlichen in den Missionen gilt das Augenmerk des Verfassers an erster Stelle den einheimischen Weltpriestern und ihrer orts- und zeitgerechten Ausbildung; denn diesem bodenständigen Klerus der jungen Kirchen fallen immer mehr und immer schneller die Verantwortung und die Führung des kirchlichen Missionswerkes zu, und von ihm wird auch die notwendige Verschmelzung zwischen Kirche und einheimischen Volkstums- und Kulturwerten entscheidend abhängen. So darf man ihn mit Recht für die wichtigste Gruppe des Missionsklerus halten.

1. — Als erstes Erfordernis, das zugleich auf eine Lücke, wenn nicht gar auf eine Fehlleistung in der bisherigen Ausbildung der einheimischen Seminaristen und zukünftigen Diözesanpriester in den Missionen hinweise, wird eine eigene, dem Weltklerus angepaßte *Spiritualität* genannt. Der vom Verfasser gerügte Mangel betrifft nicht weniger als die Berufung des Weltklerus zur Heiligkeit, nicht in dem Sinne, daß die tatsächliche Beschaffenheit des geistlichen Lebens der einheimischen Priester Anlaß zu Bedenken gäbe; fraglich sei vielmehr die tiefe Überzeugung, zur priesterlichen Heiligkeit berufen zu sein und die dafür erforderlichen Mittel auch wirklich zur Verfügung zu haben. So wenig in Zweifel gezogen werden kann, daß die eigentlich geistliche Bildung (*formation spirituelle*) jederzeit die Hauptsorge der Missionsobern und vor allem der verantwortlichen

Leiter der Seminarien war, so könne und müsse man doch fragen, ob diese Bildung immer die richtige war. Das geistliche Leben des Weltpriesters nur als ein nicht bis zu Ende durchdachtes und durchgeführtes Ordensleben zu betrachten und darzustellen, muß Unterschiede und Unzulänglichkeiten in der priesterlichen Lebensführung zur Folge haben. Wenn auch nicht so leicht zu definieren wie die Spiritualität einer Ordensgemeinschaft, hat die Spiritualität des Diözesanklerus doch ihr eigenes Maß und Gesicht nebst den entsprechenden Erfordernissen zur Heiligkeit.

Die Ursache für das Fehlen einer eigentlichen Weltpriester-Spiritualität in den Missionen wird darin gesehen, daß die Ausbildung der Seminaristen meist noch in den Händen von Ordensleuten oder ähnlichen Missionsgesellschaften liegt, die das nicht vermitteln könnten, was sie selbst nicht — oder allenfalls in einer anderen Form — haben. Der Gemeinschaftscharakter des geistlichen Lebens seiner Erzieher gebe dem nicht daran gebundenen Weltpriester den Eindruck, daß sein eigener Weg zur Heiligkeit doch nur eine Halbheit und er selbst infolgedessen nur ein Priester zweiter Klasse sei. Wenn diese irrije Auffassung dank den päpstlichen Missionsschreibern nun auch endgültig überholt sei, so wirke der vom Ordensgeist geprägte Erziehungsstil der Seminarzeit doch weit und tief in das Leben und Wirken der einheimischen Weltpriester hinein, die zuweilen sogar um Aufnahme in den Ordensverband bäten, um ihr Priesterideal voll zu verwirklichen und an der allseitigen Sicherheit ihrer Lehrer und Vorbilder Anteil zu erhalten. Demgegenüber wird die Entwicklung einer eigenen, im weitesten Sinne zu verstehenden Spiritualität des einheimischen Weltklerus gefordert, die eine der vorzüglichsten Aufgaben der als Missionshelfer erwünschten und mit der entsprechenden Tradition verwachsenen europäischen Weltpriester sei — zugleich ein ausgesuchtes Bewährungsfeld für den von Papst Pius XII. empfohlenen „Austausch von Leben und Kraft“ zwischen den örtlichen Kirchen und zwischen älteren und jüngeren Bistümern, der ein Kennzeichen der weltumspannenden Kirche sein muß.

2. — *Welt- und Lebensnähe*, oder auch Volksverbundenheit: so könnte man das zweite, vom Verfasser unter dem Stichwort *présence au monde* behandelte Erfordernis für eine angemessene Priesterbildung in den Missionen nennen. Wie steht es in Wirklichkeit mit der Aufgabe des Priesters, als Sauerteig in der Welt und für die Welt zu wirken, während er seine überweltliche Berufsaufgabe erfüllt? Erfahrungen scheinen zu bestätigen, daß einheimische Priester die Denk- und Sprechweise ihres eigenen Volkes nicht recht verstehen und die christliche Botschaft deshalb nicht welt- und lebensnah verkünden können, weil sie im Seminar nicht nur eine „klerikale“, sondern zugleich auch eine „westliche“ Ausbildung erhalten haben. Die Entfremdung vom eigenen Volkstum erstreckt sich nicht nur auf die Kulturwerte der Vergangenheit, einschließlich der alten Religionen, sondern auch auf die in der Gegenwart wirksamen geistigen Kräfte und Strömungen, die das neue soziale und politische Leben der Missionsländer bestimmen. Die bedauernswerte Unkenntnis der einheimischen Priester auf diesen Gebieten führe zu Minderwertigkeitsgefühlen und zu schädlichen Abkapselungen, einschließlich des Mangels an missionarischem Schwung. Dabei will die Kirche bewußt in allen Kulturen gegenwärtig sein, wie sie alle echten Volkstumswerte gelten läßt!

3. — Zur Volksverbundenheit muß als weiteres Merkmal priesterlicher Einstellung und demgemäß als Erfordernis für die richtige Ausbildung *Aufgeschlossenheit für die Kirche* und die sie belebenden Geistesströmungen hinzukommen.

Ein guter Theologieunterricht verbindet den Seminaristen schon mit dem reichen und vielfältigen Schatz der christlichen Überlieferung. Aber der Priester weiß auch, daß sein Leben ein neuer Zweig an einem lebendigen Baum ist, daß die Ausdrucksformen für den einen unwandelbaren Glauben Fortschritte zulassen und daß in dem einen Hause des Vaters jeder den ihm angemessenen Platz finden kann, neben den anderen und in lebendigem Austausch mit ihnen, wie ihn die Erfahrung des allgemeinen Konzils für die Bischöfe aus aller Welt mit sich bringt. Wenn die liturgische, biblische und katechetische Erneuerung so viel später bis in die Missionen durchgedrungen sind — die ökumenische Einstellung wagt sich dort ohnehin erst ganz schüchtern hervor —, dann scheint das daran zu liegen, daß Missionen und Missionare lange Zeit weder ein Interesse noch ein Bedürfnis verspürt haben, sich um die Entwicklung in den übrigen Teilen der Kirche zu kümmern. Bei den heutigen Verbindungsmöglichkeiten sei ein solcher Mißstand jedenfalls nicht länger tragbar. Entsprechende Belehrung und Aufnahmefähigkeit dafür sind heute ein Gebot der Erziehung und geistigen Einstellung des einheimischen Klerus, wie sich umgekehrt auch die übrige Kirche für die jungen Kirchen und ihre Strömungen offen halten muß.

Verbesserungsvorschläge — Unter diesem Stichwort steht an erster Stelle die in der Missionsenzyklika JOHANNES' XXIII. empfohlene Erweiterung des Lehrplans der Missionsseminarien in Richtung auf die jeweiligen Kulturwerte, vor allem im Hinblick auf etwaige philosophische und theologische Überlieferungen und deren Verhältnis zur christlichen Religion. Auch Missionswissenschaft und neuzeitliche Seelsorgsmethoden gehören hierher. Angesichts eines starren überkommenen Ausbildungssystems schienen sogar Bischöfe zuweilen nicht zu ahnen, was für sie da möglich und zulässig sei.

Die Notwendigkeit, derartige Studien schon während der Seminarzeit durchzuführen, stößt jedoch auf zwei größere Schwierigkeiten: die Überlastung der Lehrpläne und die zahlenmäßige Beschränktheit gut ausgebildeter Professoren.

Dem ersten Übelstand kann nach Meinung des Verfassers dadurch begegnet werden, daß man aus dem Lehrstoff all das ausscheidet, was sich bei einem Rückblick auf die Ausbildungszeit nach einigen Jahren praktischer Tätigkeit als wertlos und entbehrlich erwiesen hat. Damit ließe sich nach der Schätzung von Kennern nicht weniger als eins der üblichen sechs Seminarjahre einsparen. So könnten ohne Verlängerung der Studienzeit die vermißten Pastoralfächer in den Lehrplan eingebaut werden, wodurch die priesterliche Ausbildung von selbst auf eine erleuchtete missionarische Tätigkeit ausgerichtet würde. An Stelle des zu diesem Zweck vorgeschlagenen zusätzlichen Pastoraljahres würde der Verfasser einer pastoralen Ausrichtung des gesamten Studienplanes den Vorzug geben.

Demgegenüber sei zunächst auf eine diesbezügliche Rundfrage der Kongregation für die Glaubensverbreitung an die Leiter von Missionsseminarien verwiesen, über deren Ergebnisse in dieser Zeitschrift berichtet wurde (ZMR 1963, 25—32; 97—110). Dort wird einerseits die Möglichkeit von Einsparungen an ortsfremdem Lehrstoff zugegeben, andererseits aber die nicht nur von den einheimischen Priestern und Seminaristen gewünschte, sondern auch von den Missionsbischöfen befohlene gleichmäßige und gleich vollkommene Berufsausbildung betont, die wesentliche Kürzungen nicht zuläßt. Außerdem könnte man die Frage stellen, ob selbst gut begabte Seminaristen bei der ihrem Alter, oder richtiger ihrer Jugend, entsprechenden Geisteshaltung den vollen Nutzen aus der empfohlenen pastoralen Gesamtausrichtung des um herkömmliche Be-

standteile verkürzten Studienplans ziehen können, und ob Pastoralfächer auf dieser Bildungsstufe, wo sie freilich einen notwendigen Platz haben, nicht doch noch so „theoretisch“ bleiben, daß eine pastorale Weiterbildung nach der Seminarzeit, vor allem auch wegen der praktischen Erfahrungen, nicht unnütz wäre.

Der Mangel an Fachausbildung betrifft nicht nur den Lehrbetrieb in den Missionsseminarien, sondern auch die Seelsorge und Verwaltung in den Diözesen. Die notwendigen höheren Studien, einschließlich der anscheinend zu leicht gemachten Dokorate, sollten deshalb nicht auf Kirchenrecht beschränkt bleiben, sondern auch auf so „praktische“ und unentbehrliche Fächer wie Katechetik, Liturgik, Soziologie ausgedehnt werden. der augenblickliche, und ohnehin chronische, Priestermangel sollte eine derartige Vorsorge für die Zukunft nicht verhindern.

Die von den Päpsten gewünschte aufgeschlossene und anregende Seminarbildung soll naturgemäß an Ort und Stelle, also in den Missionen selbst, vermittelt werden. Demgegenüber hat die Erfahrung bewiesen, daß ein zeitweiliges Verlassen der heimatlichen Umwelt sehr anregend ist für die geistige Entwicklung und deshalb auch den Weltpriesterkandidaten in den Missionen zugute kommen sollte, um so eher als auch die dort tätigen Ordensgesellschaften und Missionsinstitute ihren Nachwuchs zum Teil im Ausland ausbilden. Im Hinblick auf die mit dem Propagandakolleg in Rom gemachten Erfahrungen spricht der Verfasser nicht nur von den Vorteilen einer Auslandsbildung der Seminaristen, sondern auch von Nachteilen und Bedenken, deren ernstestes die drohende Entfremdung von Volk und heimatlicher Kultur ist.

Weniger groß für Priesterstudenten, die schon die vorgeschriebene Seminarbildung in ihrer Missionsheimat abgeschlossen haben, wäre diese Gefahr jedoch auch zu beachten bei dem Versuch, jüngere Weltpriester aus den Missionen für längere Zeit in europäische Pfarreien zu schicken, wo sie mit der Lebensform der Weltpriester und den neuzeitlichen Seelsorgsmethoden praktisch vertraut gemacht werden sollten und gleichzeitig als Zeugen und Mahner für katholische Weite wirken könnten. In solchen Fällen müßte sogar auf beiden Seiten sorgsam geprüft werden, ob die Bedingungen für das Gelingen des Versuches vorhanden sind. Einfache und „wahllose“ Ferienaushilfen von Priesterstudenten aus den Missionen könnten die erhofften Vorteile eines solchen Versuches jedenfalls nicht erbringen.

Zum Schluß kommt der Verfasser auf sein wichtigstes Anliegen zu sprechen, nämlich die enge Verbindung eines echten Diözesanklerus mit seinem Bischof. Das große Hindernis dafür in der so wichtigen Ausbildungszeit sind die meist von Missionsgesellschaften geleiteten „Regionalseminare“, die dem einzelnen Bischof nur wenig Einfluß auf die Entwicklung seiner zukünftigen Priester gestatten, statt dessen aber einen besseren Lehrkörper für möglichst viele Seminaristen gewährleisten sollen. Doch sollte die anscheinend von vielen Bischöfen bevorzugte „Dezentralisation“ auf diesem Gebiete neben den geldlichen Mehraufwendungen nicht nur auf die Nachteile schauen, die ein vermindelter Lehrkörper mit sich bringt, sondern auch auf die Vorteile, die den Seminaristen aus der größeren Gemeinschaft und „Schülerzahl“ in den Regionalseminarien erwachsen. Außerdem lassen sich nicht wenige der beklagten Nachteile oder Mißstände bei einer ungeteilten Beobachtung der päpstlichen Richtlinien für diese Anstalten vermeiden. Der als wünschenswert bezeichnete „inter-diözesane“ Charakter dieser Seminarien, unter der unmittelbaren und kollegialen Verantwortung und Zuständigkeit der beteiligten Bischöfe des Landes, würde sich wohl

nur insoweit als ein Fortschritt und Segen erweisen, als der Lehrkörper auch unter dem veränderten System das leisten könnte, wozu er unter dem geltenden „päpstlichen“ Regime verpflichtet ist. Das schließt Zugeständnisse an berechtigte Wünsche der Bischöfe nicht aus, aber ehrlich geführte Aussprachen und entsprechende Versuche haben ergeben, daß die Ausführung so viel schwieriger ist, als ein Grunderfordernis erfolgreicher Seminarleitung nicht verletzt werden soll und darf, nämlich die Übereinstimmung und Einheit aller Verantwortlichen.

II. AUSSENDUNG VON WELTPRIESTERN IN DIE MISSIONEN (20—32)

Die Missionsberufung von *ausländischen* Weltpriestern, begreiflicherweise ein Hauptanliegen des zu dieser Klasse gehörenden Verfassers, wird in Verbindung gesetzt zu der durch das Allgemeine Konzil neu zum Bewußtsein gebrachten und um eine einmalige Erfahrung bereicherten Weltverantwortung des Episkopats in seiner Gesamtheit. Einzelne Bischöfe hatten aber schon vorher Wege gesucht und gefunden für eine unmittelbare Erfüllung ihrer Missionspflicht und auch besonders ausgebildete Priester für die Mission freigegeben — eine Hilfe, die durch die Missionsenzyklika *Fidei donum* Pius' XII. ausdrücklich gebilligt und gefördert wurde. Die Erwägungen und Anregungen des Verfassers gelten den derzeitigen Formen dieser Missionshilfe und den unentbehrlichen Voraussetzungen für ihr Gelingen.

1. — Eine von der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens letztlich abgelehnte Form von *Missionshilfe durch Weltpriester* wäre die Übernahme ganzer Missionsgebiete durch europäische Diözesen gewesen. Dieser viel diskutierte Vorschlag scheint heute durch die seitdem allgemein gewordene Übertragung von Missionsdiözesen an den einheimischen Weltklerus ohnehin überholt beziehungsweise durch das damit ermöglichte System der „Verbrüderung“ von Missions- und Heimatdiözesen oder der „Patenschaften“ (*jumelages* = Zwillingsverbindungen) ersetzt, in dessen Rahmen sich auch die verschiedenen Formen der Aussendung von Weltpriestern in die Missionen vollziehen können.

Eine andere Form, die nach vielfacher Bewährung in der Vergangenheit gültig und wertvoll bleibt, ist die Gründung eines Seminars oder Kollegs für die Ausbildung von Missionaren durch den Episkopat eines christlichen Landes nach dem Vorbild des 1658 in Paris gegründeten „Seminars für die Auswärtigen Missionen“. Beachtenswert ist bei dieser Form allerdings auch die in mehr als einem Falle erfolgte Umwandlung in eine Ordensgesellschaft oder die Weiterentwicklung zu Instituten für besondere Aufgaben mit einer größeren Unabhängigkeit von der bischöflichen Autorität, aber auch einer ständig wachsenden Absonderung vom Weltklerus der Diözesen. Die Gründe für diese Entwicklung seien auch bei den jüngsten Gründungen solcher Seminare noch wirksam.

Als dritte Form — die sich allerdings durchgehend nicht von der zweiten zu unterscheiden scheint — werden die Weltpriester-Missionsinstitute angeführt, deren Mitglieder in den meisten Fällen ihre geistliche Berufung von vornherein, ohne die Zwischenstufe des heimatlichen Diözesandienstes, auf die Mission ausrichten; hierher gehören etwa 15, meist unter dem Namen der Gründungsorte bekannte Missionsgesellschaften, von denen einige aus den vorerwähnten „Missionsseminaren“ hervorgegangen sind (Paris, Mailand, Immensec, Mill Hill). Dazu bestimmt, die Missionstätigkeit des Weltklerus zu ordnen, haben diese Institute im Gefolge der neuzeitlichen Organisation des kirchlichen Missionswerkes die Verantwortung für bestimmte Gebiete übernommen und sich weitgehend der Spiritualität sowie der Lebens- und Wirkweise der klösterlichen Missions-

gesellschaften angepaßt — zum mindesten bei oberflächlicher Betrachtungsweise. Der Verfasser hält dafür, daß die Entwicklung der jungen Kirchen diese noch nicht überholten Missionsinstitute zu einer Neubesinnung und -angleichung veranlassen müßte.

Ein Wendepunkt für das Verständnis des Missionsauftrags des Weltklerus war die 1926 erfolgte Übergabe von Missionsdiözesen an den einheimischen Weltklerus unter der Leitung von Bischöfen aus den eigenen Reihen. Zur Verstärkung ihres völkischen Klerus nahmen diese Bischöfe auch ausländische Welpriester auf, die, einmal im Missionsland, ebenso gänzlich vom Bischof abhängen wie die einheimischen Geistlichen, deren Leben sie teilen. Es sind die Welpriester-Missionshelfer (*Auxiliaires Missionnaires*), die nur im Heimatland und im Stadium der Vorbereitung und Ausreise als ein Missions-Institut erkennbar sind, während sie sich im Bestimmungsland in keiner Weise vom örtlichen Klerus unterscheiden — was in den Heimatdiözesen leider noch nicht erreicht sei.

Die Entwicklung der Kirche und bestimmte dringende Missionsaufgaben, vor allem in Afrika, haben so eine neue Art von Berufung hervorgebracht: die des Welpriesters, der seine schon erprobte Zuständigkeit, meistens nur auf Zeit, in den Dienst einer jungen Christengemeinde stellt. Es ist die in der erwähnten Enzyklika von 1957 empfohlene Formel, deren Auswirkung noch nicht als ausreichend bezeichnet werden kann, obwohl sie beachtliche Fälle von Erfolg und Gelingen, aber auch von Enttäuschung und Versagen aufzuweisen hat, über die es sich nachzudenken lohne. Darüber hinaus haben ausländische Seminaristen und einzelne junge Priester um dauernde Aufnahme in Missionsdiözesen und für einen unbegrenzten Missionsdienst nachgesucht. Diese heutigen Formen des Missionseinsatzes von Welpriestern haben jeweils ihre eigenen Vorzüge und Nachteile, und keine schließt die andere aus, aber alle stellen unerläßliche Erfolgsbedingungen, die es kurz zu erörtern gilt.

2. — *Warum Welpriester?* Auf diese Kernfrage gibt es zunächst eine Antwort vom Ausgangspunkt dieser Missionshelfer her: Die Kirche, die von Natur aus Missionskirche ist, muß folgerichtig Vertreter von allen Gruppen ihrer Glieder in die Mission schicken, an erster Stelle unmittelbare Mitarbeiter für die Bischöfe, nämlich Welpriester; ein Gesichtspunkt und eine Aussicht, die sich auch belebend auf die heimatlichen Priesterseminare auswirken. Zu lange habe die Mission als eine „Besonderheit“ in der Kirche gegolten, zum Schaden ihrer eigenen Wirksamkeit und der wirklichen Ausmaße des christlichen Lebens.

Die zweite Antwort kommt vom Arbeitsfeld der ausländischen Welpriester-Missionare in den jungen Kirchen. Pius XII., der mit *Fidei donum* diese Helfer angefordert hat, gibt freilich nur zwei unmittelbar dringende Gründe an: die Notwendigkeit einer zahlenmäßigen Verstärkung des Missionsklerus und den Bedarf an entsprechend ausgebildeten Priestern für Sonderaufgaben. Dem Buchstaben des päpstlichen Schreibens nach weisen diese Gründe dem Welpriester nur eine Aushilfsaufgabe zu, und das zunächst nur für Afrika, zur Entlastung und Ergänzung der alten und eigentlichen, aber zahlenmäßig zu schwachen Missionsträger, die größtenteils als Ordensleute und Mitglieder von Missionsinstituten besser für den Missionsdienst vorbereitet sind. So hat die Enzyklika zwar mit der Aufzeigung neuer Möglichkeiten das Bewußtsein einer eigenen Missionsverantwortung des Weltklerus gestärkt, aber nicht die eigentliche Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeit von Helfern aus dem Welpriesterstand gegeben. Der Verfasser findet diese Antwort in dem früher schon

erwähnten Zeugnis für die besondere Weltpriester-Spiritualität in der Gemeinschaft und zugunsten des einheimischen Diözesanklerus, gleichsam auf dem Wege der Osmose.

Bestandteile und Kennzeichen dieser besonderen Spiritualität sind beispielsweise der kirchliche Gemeinschaftssinn, der das ganze christliche Volk ohne Unterschiede um seinen Bischof schart, dem sein *Presbyterium* zur Seite steht; der durch keine einheimischen Standesunterschiede gezeichnete oder belastete ausländische Weltpriester wird für diese Aufgabe als besonders geeignet erklärt. Dazu kommt die standeseigene Weltaufgeschlossenheit des Weltpriesters, die einem Bedürfnis der jungen Christengemeinden entgegenkomme. Seine Erfahrungen mit den bestimmenden und verwirrenden Geistesströmungen der Jetztzeit in anderen Teilen der Kirche und der Welt befähigen ihn zu den entsprechenden Führungsaufgaben in der Mission. Zugleich ist dieser Weltpriester ein lebendiges Bindeglied der Mission zu den geistigen Erneuerungsbewegungen in der Kirche, in deren Strom er seine ersten Seelsorgsjahre verbracht haben mag — ohne daß er deshalb den Lehrmeister für seine einheimischen Mitbrüder im Missionsklerus spielen sollte.

Darin also sieht der Verfasser den Hauptgewinn der Aussendung von Weltpriestern für die jungen Missionskirchen. Trotzdem werden nicht alle das päpstliche Rundschreiben *Fidei donum* mit denselben Augen lesen, sondern überzeugt bleiben, daß die Kirche auch weiterhin, unbeschadet der in vielfacher Hinsicht neuen Lage auf dem Missionsfeld, jene Art von Glaubensboten benötigen wird, die sich ganz und uneingeschränkt der weltweiten Mission der Kirche zur Verfügung gestellt haben.

3. — Die *Vorbedingungen* für eine, zeitlich begrenzte, Verwendung von ausländischen Diözesanpriestern in der Mission werden vom Verfasser in einer Weise dargestellt, die auch von denen gebilligt werden muß, die seine vorher angeführten Beweise für leicht gezwungen halten mögen; denn diese Erfordernisse gelten ebenso — und der Verfasser sagt es ausdrücklich — für Priester, die einem eigentlich Missionsinstitut eingegliedert sind. An erster Stelle muß eine kluge *Auswahl* der Kandidaten stehen, zumal es sich um viel mehr handelt als nur um Fachlehrer für eine höhere Schule. Die Aussendung in die Mission wirkt keine Wunder in und an dem betroffenen Mann, und die Verhältnisse sind von Ort zu Ort so verschieden, daß die rechte Auswahl dadurch erschwert wird. Unerläßlich erscheint in jedem Falle die Bezeichnung einer Stelle, die für die passende Auswahl und Zuweisung zuständig ist. Dasselbe gilt für die rechte und zweckentsprechende *Verteilung* der verfügbaren Kräfte, die bei den weltweiten Bedürfnissen und Anforderungen nicht ohne Plan auskommen kann, in der wiederum die Kollegialität der Bischöfe über die Kontinente hin eine Bewährungsmöglichkeit hat. Trotz aller damit verbundenen Vorteile hält der Verfasser heute eine Verteilung nach nationalen Gesichtspunkten nicht mehr für ratsam, auch wenn Ordensgesellschaften von „weltweiter“ Ausdehnung ihre jeweiligen Missionsgebiete tatsächlich bestimmten „Provinzen“ anvertrauen. Die für die Aussendung von Weltpriester-Missionaren geltend gemachten Gründe sind außerdem auch Maßstäbe und Erfordernisse für eine angemessene *Ausbildung*, zu der nach der Meinung des Verfassers auch eine besondere *missionarische* Vorbereitung gehört. Diese bestehe weniger in Kenntnissen als im rechten *Geist*, den er mit der „Gesinnung des Helfers“ (*sens de l'auxiliaire*) umschreiben möchte, deren Kern und Kennzeichen die *Demut* sei. Dazu muß naturgemäß auch eine angemessene *Belehrung* kommen, die vorteilhaft an Ort

und Stelle vermittelt wird, aber um so erfolgreicher, als man sich schon vor der Ausreise Rechenschaft zu geben versucht hat über die verschiedenartigen menschlichen, religiösen und sachlichen Gegebenheiten des Missionsfeldes.

4. — *Die Bindung an den Episkopat*, die gerade der Weltpriester-Missionar betonen und verwirklichen muß, ist ein weiteres Element, aus dem sich wichtige Folgerungen ergeben. Was zunächst das Arbeitsfeld angeht, so wird die Mithilfe des ausländischen Weltpriesters um so willkommener und wirksamer sein, je rückhaltloser er sich in den örtlichen Klerus eingliedert. Die Gruppenbildung von auswärtigen Weltpriestern kann für seelsorgliche Sonderaufgaben ebenso einen Vorteil bedeuten wie im Falle von Ordensmannschaften; sie kann sogar in gewissen Fällen unvermeidlich sein. Der Idealfall jedoch erfordert, daß der Weltpriester-Missionar auf Zeit ohne irgendwelche Sonderrechte zum Diözesanklerus gehöre und nur vom Ortsbischof abhängt (unbeschadet der rechtlichen Eingliederung in seine Heimatdiözese).

Vom *Ausgangspunkt* her sei festzustellen, daß Missionsseminarien und Weltpriester-Missionsinstitute sich aus verschiedenen Gründen von der anfänglich engeren Bindung an den Episkopat der Heimat zu größerer Unabhängigkeit entwickelt haben, was vor allem einer besseren Auswahl und Verteilung der Missionsberufe zugute kam. Dagegen verdunkelte der Mangel an Diözesanverbundenheit die Verantwortlichkeit der örtlichen Kirche und deren Schwung für die Mission und erschwerte die Rückgliederung des Weltpriester-Missionars auf Zeit in seine Heimatdiözese. Eine Abhilfe für Nachteile und Schwierigkeiten dieser Art sieht der Verfasser in der Erneuerung der Ausdrucks- und Wirkweisen der bischöflichen Kollegialität im Gefolge des Konzils, die auch eine dauerliche Zersplitterung der Kräfte und Unternehmungen durch eine großzügige Zusammenarbeit und gemeinsame Nutzung bestehender Hilfseinrichtungen überwinden müsse. Anstatt die verschiedenen Formen der Weltpriester-Missionshilfe gegeneinander zu vergleichen, sollte man sie alle zusammen als einträchtige Mittel und Werkzeuge einer ungeteilten Missionsverantwortung des Episkopats betrachten. Aber — das sei als Schlußwort gestattet — so lobenswert diese Betrachtungsweise ist, sie kann die Grenzen nicht verrücken, die dem ausländischen Weltpriester-Missionar gesetzt sind, erst recht, wenn er nur auf Zeit in den Dienst einer „jungen Kirche“ eintritt.

ZUR THEOLOGISCHEN INTERPRETATION DER RELIGIONEN *

von Ludwig Rütli

Bisher wurde bezüglich der Nichtchristen meistens nur nach deren individueller Heilsmöglichkeit gefragt. Eine solche Fragestellung ist jedoch verengt und kann weder dem Selbstverständnis des Christentums noch den Religionen theologisch gerecht werden. SCHLETTE legt nun als „*Quaestio Disputata*“ oder, wie er selber

* zu SCHLETTE, HEINZ ROBERT: *Die Religionen als Thema der Theologie*. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“ (*Quaestiones Disputatae* 22). Verlag Herder, Freiburg 1963. 127 S. DM 10,50.

sagt als „quaestio disputanda“ (66) den Entwurf zu einer Religionstheologie vor, in der vom christlichen Standpunkt aus nach dem Sinn der Religionen als solcher, nach ihrer heilsgeschichtlichen Stellung und Legitimität gefragt wird. Er nimmt dabei den Gedanken eigener früherer Veröffentlichungen wieder auf (vgl. ZMR 43 [1959] 275—289; 44 [1960] 296—300; Vergleichen und Verstehen? in: *Religion und christlicher Glaube*. Festgabe zum 70. Geburtstag von Erzbischof Dr. L. Jaeger, hrsg. von P. Benkart: *Lebendiges Zeugnis* 1962, 124—141).

Unter der Bezeichnung „Theologie der Religionen“ oder „theologische Interpretation der Religionen“ behandelt das vorliegende Werk drei verschiedene, allerdings sachlich und terminologisch nicht klar genug voneinander abgehobene Fragenkomplexe: erstens die christliche Beurteilung der Religionen als heilsgeschichtliche Stände und als Heilswege überhaupt; zweitens die sich daraus ergebenden hermeneutischen Prinzipien zum Verständnis konkreter Religionen; drittens werden einzelne bestimmte Religionen (unter Verwendung der gleichen Terminologie) interpretiert (vgl. 114). Die eigentlichen Ausführungen gelten der ersten und zweiten Frage.

Ein eigener Abschnitt enthält „methodisch-hermeneutische Überlegungen zur allgemeinen Religionswissenschaft im Vorblick auf eine ‚Theologie der Religionen‘“ (43—65). Darin behandelt Verf. einerseits Möglichkeiten und Grenzen der Religionswissenschaft in der Interpretation der Religionen, andererseits die Berechtigung einer Interpretation von christlichen Glaubensaussagen her. Im übrigen findet sich neben allgemeinen Hinweisen auf Notwendigkeit und Schwierigkeit der Einzelinterpretation und der Mahnung zur Vorsicht, besonders hinsichtlich der Erkenntnis einer göttlichen Pädagogie (vgl. 30f, 82f, 104ff), nur die Feststellung, daß solche Einzelinterpretation „eine Vielzahl methodischer Probleme“ mit sich bringe, „deren Erörterung über die Intention dieses Buches hinausgeführt hätte“ (114f).

Zur Hauptsache befaßt sich also das Buch mit der grundsätzlichen theologischen Beurteilung der Religionen als solcher. Nun zeigen die bisherigen Versuche theologischer Aussagen über die Religionen (21—42), wie schwierig es ist, den richtigen Fragehorizont und die geeigneten Kategorien zu finden. Vor allem daran liegt es, daß weder die „Erfüllungstheologie“ noch die „dialektische Theologie“ noch ein einfacher Kompromiß zwischen beiden genügen können, da ja die Religionen nicht so etwas wie ein Konglomerat aus „Richtigem“ und „Falschem“ darstellen (vgl. 108). „Die theologische Sinnbestimmung der nichtchristlichen Religionen“ ist nur möglich „aus dem einheitlichen Gesamtentwurf einer Dogmatik“ (33), und zwar mit den heutigen theologischen Methoden und Möglichkeiten (vgl. 28, 32). Als „heuristisches Prinzip für die Interpretation der Religionen“ wird „eine *Theologie der Heilsgeschichte*, die die *Einheit* des Handelns Gottes mit den Menschen und die *Verschiedenheit der Wege* Gottes sichtbar macht“, vorgeschlagen (31). Es geht also um eine Bestimmung des heilsgeschichtlichen Verhältnisses, näherhin um die theologischen Aussagen, welche die Kirche von ihrem Glaubens- und damit Selbstverständnis her über die allgemeine Heilsgeschichte machen kann. Vf. legt eine Fülle von Aspekten und Perspektiven vor, wobei es nicht leicht ist, deren inneren Zusammenhang zu erkennen. Bisweilen hat man den Eindruck, daß er sie ziemlich unvermittelt nebeneinanderstellt, und man vermißt jene einheitliche Konzeption, die er doch offenbar von der Theologie der Heilsgeschichte als einer „transzentralen Theologie“ (73) her als möglich und wünschenswert betrachtet.

Entscheidend für das theologische Verständnis der Religionen ist nach Vf. die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte. Das Heil, um das es in der Heilsgeschichte überhaupt geht, ist „der Inbegriff der im Sinne Gottes geordneten Existenz der Menschheit schlechthin (worin also das Heil des einzelnen, das niemals nur das Seelenheil nach dem Tod ist, wenigstens grundsätzlich impliziert ist)“ (79). Diese Heilsgeschichte ist koextensiv mit der Welt- oder Profangeschichte (72). Es erhebt sich die Frage nach dem Sinn der speziellen Heilsgeschichte. Zunächst stellt sich die spezielle Heilsgeschichte als die geschichtliche Vermittlung eines reflexen Bewußtseins von der Heilsgeschichte dar, indem sie die in der Weltgeschichte sich ereignende allgemeine Heilsgeschichte als solche deutet und damit zugleich die an sich mehrdeutige Profangeschichte entmythologisiert und entnuminisiert (vgl. 73f). Als Sinn der Heilsgeschichte überhaupt enthüllt sich so die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, weshalb man statt von Heilsgeschichte von „Epiphanie-Geschichte“ reden sollte (91f). Allerdings stellt Vf. an anderen Stellen die Offenbarung der Herrlichkeit eher als das Besondere und Unterscheidende der speziellen Heilsgeschichte dar. Die innere Zusammengehörigkeit zeigt er aber noch deutlicher von einem anderen Aspekt her, wenn er nämlich als Sinn der speziellen Heilsgeschichte die Stellvertretung nennt, die „Verwiesenheit auf die ‚anderen‘, die ‚Völker‘, ja auf ‚alle‘“ (77). Die Stellvertretung ist „das die Heilsgeschichte zusammenbindende Prinzip“ (112).

Nicht mehr an der Heilsgeschichte als Herrlichkeitsoffenbarung Gottes, sondern vorwiegend an der Frage nach dem „Heilsweg“ im Sinne der Rettung des Menschen sind die Ausführungen über die Legitimität der Religionen ausgerichtet. Aus der wesenhaften Geschichtlichkeit und Sozialität des Menschen ergibt sich, daß „eine auf der Ebene der allgemeinen Heilsgeschichte liegende religiöse Verwirklichung nie bloß innerlich subjektives und individualistisches Tun ist, daß sich die Gotteserfahrung und Gottesbegegnung und damit die reale Heilchance im Status der allgemeinen Heilsgeschichte in einer sozialen Verfaßtheit kundgibt und vollzieht, d. h. aber in der Form von ‚Religionen‘“ (81). Diese stellen darum die „geschichtlich sichtbare Geste des allgemeinen Heilswillens Gottes“ dar (83). Sie sind von Gott positiv gewollt und legitimiert und müssen als die ordentlichen Heilswege betrachtet werden, denen gegenüber der Weg der speziellen Heilsgeschichte, der Kirche, als außerordentlicher zu gelten hat (vgl. 85f).

Die zentrale Frage — und nicht nur, wie es im Buch scheinen könnte, eine beliebige unter anderen — ist die „nach der verschiedenen Gestalt der Christusbezogenheit in den verschiedenen Religionen sowie nach dem Verhältnis der Religionen als solcher und auch einer bestimmten Religion zu der einen wahren Kirche, welche die uns von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gewährte eschatologische Fülle in der Welt sichtbar manifestiert und anbietet“ (18). Es ist die Frage nach der universalen Geltung des Christusereignisses. Wenn Nichtchristen gerettet werden, „dann muß man an ihrem Existenzvollzug eine dem christlichen Glauben in der Struktur gleichartige Selbstüberschreitung sehen können“, einen „unthematischen Glauben“, der für den nicht möglichen explizit-christlichen Glauben entsteht und insofern gerade nicht eine Weise der Selbsterlösung bedeutet, sondern „eine von Gott heilsgeschichtlich gewährte Form der Partizipation am Heilswerk Christi“ (97). Die Heilsnotwendigkeit der Kirche bedeutet dann „nicht absolut die faktisch-juridische Zugehörigkeit zur sichtbaren katholischen Kirche, sondern vielmehr die heilsge-

schichtliche Sendung und Faktizität eben dieser Kirche, durch die Gott in der faktischen Heilsordnung *allen* das Heil vermitteln will, so daß niemand ohne und außerhalb der einen Kirche Jesu Christi gerettet wird..." (110 Anm. 70). — Es überrascht dann aber, neben diesen deutlichen Aussagen noch folgende, zum mindesten ungenaue und irreführende, zu finden: Die Religionen sind Heilswege „unabhängig von dem speziellen Heilsweg Israels und der Kirche, unabhängig auch davon, daß vom Selbstverständnis der Kirche her gesagt werden muß, daß das auf dem Weg über die Religionen zu erlangende Heil im Grunde das Heil Christi als das durch die Kirche vermittelte Heil ist“ (85). Die Überlegenheit der speziellen Heilsgeschichte gegenüber den Religionen liegt „in der (die Kirche erwählenden) Freiheit Gottes, seine Herrlichkeit vor der Welt zu offenbaren auf dem Wege der speziellen Heilsgeschichte. Daß und warum Gott dieses will und weshalb er keinen anderen Weg zur Selbsterschließung seiner Doxa und zur Erlösung des Menschengeschlechts wählt, kann schwerlich noch Gegenstand der theologischen Spekulation sein“ (98). Die spezielle Heilsgeschichte ist allein aus Gottes Freiheit zu „rechtfertigen“ (110). — Hier drängen sich nun verschiedene Fragen auf: Ist das in den Religionen vermittelte Heil wirklich das Heil Christi oder letztlich doch wieder nur eine extrinsezistische Anrechnung? Entspringt das „Heil“ in der allgemeinen Heilsgeschichte nicht derselben Freiheit Gottes wie sein Entschluß zur speziellen Heilsgeschichte, ist es nicht die eine und gleiche Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit? Ist der Hinweis auf die positive Verfügung Gottes wirklich das Letzte, was hier theologisch gesagt werden kann, oder kommt nicht erst hier die eigentliche Aufgabe einer Theologie der Religionen in Sicht, nämlich ontologisch-theologisch näher zu bestimmen — und nicht nur zu behaupten — wie das zu allen Zeiten und überall geschenkte Heil real das in Jesus von Nazareth an dem bestimmten Ort und in der bestimmten Zeit gestiftete Heil sein kann?

Wie Vf. betont, ist auch die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade für eine Religionstheologie bedeutsam (vgl. 15ff). Von „natürlicher Religion“ könne man nur insofern reden, als man damit den „heilsgeschichtlichen status naturae“, d. h. „das concretum aus Natur und Gnade, das es auf der Ebene der universellen Heilsgeschichte immer schon gibt und das sich hier stets ereignet“, meint (16). Vf. hält dann aber diesen heilsgeschichtlichen Naturbegriff doch nicht durch, wo er als Korrektur zur „Erfüllungstheologie“ sagt: „Die Gnade vollendet (perficit) die Natur; zu diesem scholastischen Grundsatz ist mit Recht erklärt worden, daß die Vollendung der Natur nicht ohne das Mysterium des Kreuzes zu glauben ist, so daß alle Gnade Kreuzesgnade und die vollendete Natur immer auch die gekreuzigte Natur ist“ (40). Abgesehen von dem angeführten scholastischen Axiom, weist auf ein Verständnis von Natur als natura pura in diesem Zusammenhang auch hin, daß Vf. das Problem des Bösen aus der heilsgeschichtlichen Betrachtung methodisch ausklammern zu können meint (80) (obwohl ebendort gesagt wird, daß Heilsgeschichte die Abwesenheit, das Fehlen von Heil voraussetzt, nämlich die Erbschuld). Angesichts dieser Unklarheiten fällt es schwer, folgenden Sätzen einen klaren Sinn abzugewinnen: „Die Kreuzigung der Natur ist als deren Begnadung der Weg zu der Vollendung; die Vollendung der Natur ist theologisch undenkbar ohne die Umkehr, aber die Umkehr ist die Befreiung des Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung. Das Mysterium des Kreuzes ist die Interpretation des heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Natur und Gnade“ (97). Müßten nicht hier Begriffe wie Natur und Gnade, Freiheit, Sünde, Erbschuld von der Ge-

schichtlichkeit des Menschen und von der Heilsgeschichte her tiefer in ihrem Zusammenhang durchdacht werden?

Mit Recht betont Vf., daß die Theologie und Praxis der Mission ein richtiges theologisches Verständnis der Religionen voraussetzt, und zwar nicht nur in der Frage nach der individuellen Heilsmöglichkeit, sondern auch in der Beurteilung der Religionen als solcher (25f). Nun sind die Religionen, wie er sagt, solange legitime Heilswege, als Menschen *bona fide* in ihnen leben. Die Kirche bzw. die Mission hat mit den Religionen als solchen nichts zu tun; denn diese können als geschichtlich-soziale Institutionen niemals mit der Mission als dem „Anspruch der eschatologischen Botschaft“ konfrontiert werden, sondern jeweils nur einzelne Menschen, die „als einzelne aus dem Gehäuse ihrer Religion herausgebrochen werden“ (103). — Dagegen aber ist zu fragen, ob das theologische Problem der „Auseinandersetzung“ mit den Religionen mit einer solchen kategorischen Aussage abgetan werden kann. Es besteht nicht nur die Alternative zwischen dem Individuum und einer sozusagen hypostasierten Institution. Die Religionen sind jeweils Lebenselement mehr oder weniger einheitlicher und organisierter Gemeinschaften, und es ist durchaus denkbar, daß sie durch einzelne, die als ihre Vertreter und in Verantwortung für sie handeln, das Gespräch suchen, analog zum ökumenischen Gespräch zwischen christlichen Konfessionen. Wie Vf. selbst andeutet (115 ff.), bestehen Ansätze zu solchen Begegnungen der Religionen untereinander seit dem „Weltparlament der Religionen“ 1893 in Chicago. Eine christliche Theologie der Religionen kann jedenfalls der ernsthaften Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn einer Begegnung auf dieser Ebene nicht ausweichen; auch eine negative Stellungnahme dazu müßte theologisch wohlgedacht sein.

Wie das vorliegende Werk zeigt, hat eine Theologie der Religionen sehr viele Aspekte zu berücksichtigen. Gewiß sind — wenigstens nach dem heutigen Stand — die dogmatischen Fragen hinsichtlich der Religionen „untereinander sehr heterogen“ (17), und es ist nicht leicht, die verschiedenen Ansätze zusammenzubringen. Dazu müßte wohl das Programm des Buches, „das Prinzip Heilsgeschichte“ (70), noch gründlicher und konsequenter durchgeführt werden.

„DIE ANONYMEN CHRISTEN“ *

von Helga Rusche

Es scheint, als ob man an weite Kreise gebildeter Christen unserer Tage am besten in komplizierter Sprache einen Appell richtet, um sie aufmerken zu lassen und sie aus ihrer Selbstsicherheit aufzurütteln. A. RÖPER leidet offenbar wie viele andere daran, daß kirchliche Menschen so wenig über „die anderen“ nachdenken, seien sie Nichtchristen, seien sie moderne „Heiden“. So greift sie einen Gedanken RAHNER's auf und führt in philosophisch befrachteter Sprache und mit Formeln neuester Dialektik den Leser in die Hoffnung, daß, weil fast allen Menschen der Glaube subjektiv impliziert gegeben ist, ihnen auch das Heil von Gott zuteil wird — ungeachtet der Glaubensinhalte. Hierüber finden

* zu ANITA RÖPER: *Die anonymen Christen*. Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1963, 134 S., DM 11,50

sich nur wenig Äußerungen, etwa die der „spezifisch christliche“ Glaubensinhalt sei Trinität, Inkarnation und übernatürliche Gnade“ (121f). Der Glaube an Christus, der für uns gestorben ist, wird nicht einmal erwähnt. Dabei entscheidet dieser Glaube doch, ob einer „Christ“ ist oder nicht.

Es ist heute üblich, das Dogma von der Menschwerdung Christi zu einer Bestätigung des Menschen heranzuziehen. So scheint auch bei RÖPER über die Würde des Menschen, der implizit schon als Daseiender Christ ist, der ganze Hintergrund der Erlösung in Vergessenheit geraten zu sein. Daß die Menschwerdung um der Sünde willen geschah — das ist ebenfalls das Zeugnis der Bibel! — wird mit keinem Wort berührt. Natürlich ist auch von Mission keine Rede. Es kommt einem in den Sinn, was P. HOFINGER einmal im Hinblick auf die Nichtchristen anderer Kontinente gefordert hat: die europäische Philosophie hintanzustellen und dafür mehr die Botschaft der Bibel zu verkünden; sie wäre es, deren Sprache die Heiden verstünden. Man müßte Verf. einmal fragen können, wie sie die Tatsache der Mission in der Kirche begründen will. Ist dem Missionar nur auferlegt, dem schon implizit Christ-seienden explizit zu erklären, was er ist? Gewiß soll es nicht beim satzhaften Annehmen der Botschaft bleiben; die Person in ihrem Kern zu treffen, muß das Ziel der Zeugen bleiben.

Wohin tendiert Verf. theologisch? Menschlich ist ihr Anliegen begreiflich und der Eifer, es deutlich zu machen, nicht zu übersehen. Unausgesprochen liegen die theologischen Tendenzen jedoch im Gnostischen. Niemals sind die Apostel auf die Menschen zugegangen und haben gesagt: „Ihr wißt es ja schon.“ Die Apostelgeschichte betont in den Reden höchstens: „Die Zeit eures Unwissens“ ist von Gott übersehen worden; jetzt aber glaubt! Die bezeichnenderweise herangezogene *captatio benevolentiae* des Paulus in Athen (*Apg 17*) soll Anknüpfung, nicht theologischer Grundsatz sein. Zudem haben die Athener dann ja eindeutig die eigentliche Botschaft vom Kreuz und von der Auferstehung mit einem Lächeln abgelehnt. Blicke noch *Rm 1*, 18ff. Wenn Christus nicht gestorben und auferstanden wäre, nützten weder dem natürlichen Menschen (dem „Heiden“) sein implizit subjektiver Glaube an den Schöpfer noch dem Juden das Gesetz. Ganz deutlich wird gesagt warum: Sie wenden sich ja trotz ihres möglichen Erkennens von Gott als Gott ab und danken ihm nicht. Aber Paulus scheint mit seiner Parole von der „Torheit des Kreuzes“, die er der „Weisheit der Welt“ gegenüberstellt, unmodern geworden zu sein. Immer nur spricht Verf. vom Menschen und von seinen Kräften, niemals aber von der Dynamis des Wortes Gottes, das von Anfang an nicht bloße Annahme, sondern ein *Tun* fordert (Pfingstgeschichte!) nämlich: wesenhafte Umkehr. Wenn aber dies alles nicht mehr nötig ist, um Christ zu sein, brauchte es der Verkündigung von der Bibel her nicht mehr.

Vielleicht würde Verf. jetzt mit S. 136 antworten und solche Gedanken „amtlich“, „offiziell“, „kirchlich“ nennen. Wenn das Letzte im Menschen Gott ist (127) — wohlverstanden: des Menschen, der nicht getauft ist und nicht den Heiligen Geist empfangen hat; der nicht zur Kirche als dem Leib Christi gehört —, brauchte man ihm hinfort nie mehr zu sagen, daß Gott ihm in Christus Gemeinschaft anbietet und sein Heil will. Das, was Verf. logisch nach und nach erhebt, frappt der Logik und Gewandtheit wegen; dennoch erschrickt man, daß bei der Definierung des „Christen“ die Bibel einfach beiseitegelegt wird, als ob sie ein veraltetes Dokument sei, das heute nicht mehr befragt zu werden brauchte.

Fassen wir zusammen: Das Buch möchte im Grunde die Augen öffnen für die Brüder außerhalb der Kirche, die vom Atheismus bedrängt werden. Es möchte mit gutem Recht fragen: Lehnen diese Brüder nicht einen Gott ab, den wir ihnen vorsetzen, der aber im Grunde nicht wirklich Gott ist? Lehnen sie nicht ab, weil sie uns für rückständig erachten? Impliziert wissen sie vom wahren Gott. Zu fragen aber ist: Ist das, was sie wissen und glauben, der Gott Jesu und der Apostel? Darf man „die anderen“ Christen nennen, anonyme Christen? Dann bedürfte es ja noch der Interpreten dieser Anonymität, aber nicht mehr der „Zeugen des Wortes“, und die ganze Welt wäre im genannten Sinne christlich. Wäre den anonymen Christen außerdem nicht besser gedient, wenn man die Christen zu einem lebendigeren Christsein führte, damit es nicht zu einer Karikatur Gottes und des Christentums oder zu verhärteten Fronten käme? Das verlangt aber wohl, neu das Evangelium Jesu und von Jesus als Offenbarung Gottes zu erfassen und damit auch als Ausdruck der Liebe zu den Menschen. Mit anderen Worten: Müßte man nicht in einem Appell an die Christen eher sagen, wie Gott in Jesus Christus uns den Weg zu „den anderen“ zeigt, als aufzuweisen, daß „die anderen“ den Weg zu Gott von sich aus bereits subjektiv impliziert wissen? Es ist doch merkwürdig, daß die Frage nach den menschlichen Möglichkeiten in der biblischen Verkündigung gänzlich zurücktritt hinter den unermeßlichen Möglichkeiten Gottes selber, sobald es um den Glauben geht.

AUS DER PRAXIS—FÜR DIE PRAXIS

EHE-GERICHT IN DEN MISSIONEN

von Johannes Gehberger SVD

Die *Collectanea S. C. de Prop. Fide* (Romae 1907) n. 1587 enthalten eine „Instructio S. C. de Prop. Fide, 1883“ (ohne näheres Datum) über das Ehegericht. Der Ordinarius oder ein von ihm beauftragter Priester soll Moderator sein. Außerdem muß ein Priester als Defensor Vinculi und ein anderer als Actuarius (Notarius) ernannt werden. Der Moderator soll zwei oder drei erfahrene Priester um Rat fragen, wenn das möglich ist („si haberi possint“). Wenn das also nicht möglich ist, kann das Urteil auch ohne sie gefällt werden. Wenn dieser Rat von erfahrenen Priestern eingeholt wird, fällt doch bloß der Richter das Urteil. Der Schiedsspruch wird unterschrieben vom Richter („subscriptione iudicis“: Singular!) und vom Notarius. Das Gericht der zweiten Instanz geht auf die gleiche Weise vor wie das Gericht der ersten Instanz. Bei zwei ungleichen Urteilen muß der Fall nach Rom gehen.

Gleich darauf folgt in diesen *Collectanea*, n. 1588, eine „Instructio S. C. S. Off. 1883 (ohne näheres Datum) AD EPISCOPOS RITUUM ORIENT.“, die eine genaue Wiederholung der vorhergehenden Instructio der Propaganda ist, aber mit einigen Erweiterungen.

Das *Primum Concilium Sinense* (Shanghai 21941) bringt die „Instructio Pro Causis Matrimonialibus, Ex Indulto, In Sinis Servanda“, unterschrieben von Kardinal van Rossum am 28. Februar 1929. Diese Instructio für China ist im wesentlichen die gleiche wie die Instructio der Propaganda von 1883.

Für die Handhabung von Ehe-Gerichten erschien die *Instructio Provida* der Sakramenten-Kongregation vom 15. August 1936 (AAS 1936, 313—372). In dem Werke von LEGA-BARTOCCETTI, *Commentarius in Iudicia Ecclesiastica* (21950) ist der zweite Teil des dritten Bandes ein Kommentar zu dieser *Instructio Provida*. Die *Instructio Provida* sagt in Art. 13, § 2: „In locis tamen missionum causae matrimoniales cognosci possunt iuxta speciales instructiones a competenti S. C. prolatas.“

Dazu schreibt BARTOCCETTI in seiner Erklärung (p. 50* s.): „*Instructio agnoscit tamen in locis missionum posse competentes S. Congregationes permittere tractationem causarum matrimonialium cum unico iudice. Hac facultate in singulis casibus utitur aliquando S. Congregatio de Propaganda Fide (quae tamen post „Sapienti Consilio“ [c. 252, § 4], non amplius ac antea, causas cuiusque generis tractat) vel etiam S. Congregatio pro Ecclesia Orientali, quae causas tum de nullitate matrimonii tum de matr. rato et non consummato tractare pergit. — Facultates generales adhibendi unicum iudicem in causis nullitatis vigeat usque ad annum 1939 in missionibus Sinensibus, ubi applicabatur Instructio pro Sinis quae ad calcem voluminis Primi Concilii Sinensis recensetur, quaeque maxima ex parte est Instructio S. Congregationis de Propaganda Fide ad Episcopos Orientales a. 1883, cum quibusdam adaptationibus post Codicem introductis. Anno 1939 S. Congregatio de Propaganda Fide postulavit a S. Congregatione de Sacramentis votum an expediret dictas facultates conservare in posterum, haec autem negative respondit, cum exceptione ut votum pro causae definitione a iudicibus non voce sed scripto et sine communi conventu daretur, quando eisdem nimis difficile sit congregari. Concludendum proinde videtur quod de facto hodie ubique tribunalia et missionum (ubi ceterum inveniuntur quondam doctissimi sacerdotes uti Pajen, Vromant etc.) adhibent et in executionem mittunt praesentem Instructionem: ceterum processus formales nullitatis matr. in locis missionum necessario rari extant.“*

Aber trotz der negativen Antwort der Sakramenten-Kongregation ist in der zweiten Auflage der Akten des Plenar-Konzils von China (1941) die *Instructio* doch noch angeführt. Vielleicht war es ein Versehen.

Es entspricht nicht den Tatsachen, wenn BARTOCCETTI schließt, daß in den Missionen kein Ehe-Gericht mehr sein könnte mit nur einem Richter. Die S.V.D.-Missionen in Indonesien haben das Tribunal der ersten Instanz mit einem Richter, dem Defensor Vinculi und dem Notarius (*Facultates necnon Nonnulla Praecepta pro Territoriis Societati Verbi Divini in Indonesia conceditis* [s. a.] n. 46 F. sp. [facultas specialis] 5426/55). Vom Tribunal der zweiten Instanz wird allerdings gesagt, daß es „ad normam sacrorum canonum constitutum“ sei, folglich mit drei Richtern.

Ebenso ist es in Madagaskar. Dazu schreibt JOSEPH CRECO SJ (Vingt-cinq ans de Pastorale missionnaire [1931—57] [Issy-les-Moulineaux 1958] 108): „Ils (les tribunaux de première instance) comprendront trois membres: un juge unique, un défenseur du lien et un notaire.“ Über die Zusammensetzung des Tribunals der zweiten Instanz wird nichts gesagt.

Die Ordinarien von Papua, Neu-Guinea und den Salomon-Inseln haben 1960 gemeinsam um das Indult gebeten: „Facultatem constituendi ad causas matrimoniales tractandas tribunal ecclesiasticum, adhibitis tribus tantum sacerdotibus, iuxta normas in epistola S. C. de de Sacramentis diei 5 maii 1933 (*Sylloge documentorum* . . . n. 178) datas.“ Die Antwort lautet: „Pro gratia benigne conceditur, usque ad diem 31 mensis decembris a. D. 1970“ (S. C. de Prop. Fide, Prot. N. 281/60, vom 22. 12. 1960).

Der erwähnte Brief vom 5. 5. 1933 mit den Normen war an den damaligen Apostolischen Delegaten von Afrika (Arthur Hinsley) gerichtet und in den *Sylogae Praecipiorum Documentorum . . . Ad Usus Missionariorum* (Typis Polyglottis Vaticanis 1939) veröffentlicht. In diesen Normen wird klar gesagt, daß der Offizial und zwei von den Auditoren „tribunal efformant trium iudicum.“ Aber einer von den Beirichtern ist zugleich Defensor Vinculi und der andere zugleich Actuarius. Das ist nun aber eine Ausnahme von den Regeln des *Codex Juris* und der *Provida*, nach denen der Defensor Vinculi und der Actuarius von den Richtern verschiedene Personen sein müssen.

Man möchte meinen, daß ein und derselbe Priester nicht zugleich Defensor Vinculi und Richter sein kann. Aber der Text sagt das klar. Das geht auch deutlich aus dem Text eines Urteils der S. Romana Rota vom 23. 12. 1941 über einen Fall von Peramiho, Tanganyika hervor (*Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae*, a. 1941 [vol. XXXIII, p. 957]): „2. Frustra vinculi Defensor Substitutus H. S. T. impugnatur valorem sententiae eo quod ‚duo Iudices Auditores qui cum Revmo Officiali Tribunal collegiale constituere, munere quoque functi iam erant et eodem tempore fungebantur respective Defensoris Vinculi vel Notarii actuarii in causa‘. Exstat hac de re indultum S. C. de Propaganda Fide, quod semper ad triennium renovatur, atque referre praestat: ‚Exmo Dno Arthuro Hinsley, Delegato Apostolico pro missionibus in Africa, 5 Maii 1933‘.“ Es folgt dann der vollständige Text dieses speziellen Indults.

So kann also kein Zweifel darüber sein, daß es rechtlich in Ordnung ist, wenn gemäß diesem Indult der Defensor Vinculi und der Actuarius zugleich auch Richter sind. Diese Ansicht wird ferner bekräftigt in dem Urteil der Sacra Romana Rota vom 20. 12. 1962 über einen Fall aus dem Vikariat Wewak. Die entsprechende Stelle aus dem Urteil lautet: „In facto . . . 4) Profecto in Missionum locis patet nonnumquam tantam facultatem non esse ministros inveniendi aptos ad ecclesiasticam iustitiam elargiendam, ideoque intelligitur quare idem constitui poterit iudex aut vinculi defensor aut advocatus.“ In einem Brief der Sacra Romana Rota vom 8. 10. 1963 wurde die Erlaubnis gegeben, diesen Passus aus dem Urteil zu veröffentlichen.

Das Ehe-Gericht in den Missionen muß also in erster Instanz aus drei Priestern bestehen. Je nach den verschiedenen Vollmachten sind dann zwei Möglichkeiten: der Offizial fungiert allein als Richter, oder der Defensor Vinculi und der Actuarius sind auch Richter zusammen mit dem Offizial. Der Defensor Vinculi muß genügend mit dem Fall vertraut sein; ebenfalls der Actuarius, der ja den ganzen Prozeß schreiben muß. Man wird also beiden genügend Urteilskraft zutrauen können.

Da nun doch drei Priester beim Tribunal sein müssen und es rechtlich einwandfrei ist, daß alle drei als Richter fungieren, möchte man wegen der Wichtigkeit der Sache zu der Ansicht neigen, daß es besser wäre, das Indult für Afrika vom 5. 5. 1933 auf alle Missionen auszudehnen.

BERICHTE

DAS „SEKRETARIAT FÜR DIE NICHTCHRISTEN“

In einem Artikel des *Osservatore Romano* vom 28. 6. 1964 schrieb Kardinal Marella über Papst Paul VI., daß eine seiner größten Sorgen darin bestehe, den Menschen die Katholizität der Kirche zum besseren Verständnis zu bringen und die Mittel ausfindig zu machen, diese in der ganzen Welt immer mehr zu verwirklichen. Aus dieser seiner Sorge heraus ist die Pfingstansprache zu verstehen, in der der Papst die aufsehenerregende Ankündigung machte, schon in den kommenden Tagen in Rom ein *Sekretariat für die Nichtchristen*, ähnlich dem für die getrennten Christen, zu begründen: „Laßt euch sagen, daß die Dringlichkeit der Verpflichtung, diese Katholizität zu verwirklichen, mit Ungestüm in die Segel der Kirche bläst. Seht das Apostolat des Klerus und der Kirche heute. Seht die Missionen. Seht das Ökumenische Konzil. Seht das rastlose Bemühen der Kirche, auf redliche und von Ehrfurcht getragene Weise in Dialog zu kommen mit allen Menschen, mit allen Formen des modernen Lebens, mit all den Strömungen auf dem sozialen und politischen Sektor, denen sie auf der Ebene absoluter Aufrichtigkeit und wahrer Menschlichkeit begegnen möchte. Seht den Eifer, mit dem die Kirche den noch getrennten christlichen Brüdern wieder nahe zu kommen sucht. Seht die Mühe, die sie sich macht, um auch zu den Angehörigen anderer Religionen engere, wenn auch nur rein menschliche, Beziehungen zu finden“ (AAS 56 [1964] 432). Der Papst machte diese Ankündigung am Pfingstfest, um ihr „Stimme und Gewicht von Pfingsten“ zu geben, in Gegenwart hoher kirchlicher Vertreter und vieler tausender von Seminaristen, die er zur Feier der hl. Geheimnisse in St. Peter zusammengerufen hatte.

Inzwischen ist das *Sekretariat für die Nichtchristen* aus der Taufe gehoben. Am 8. April 1964 fand eine erste Besprechung im Palast der Propagandakongregation statt, um die Planungen des neuen Sekretariates gegen den Arbeitsbereich und die Zuständigkeit der obersten Missionsbehörde, der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, abzugrenzen. Das Sekretariat zielt nicht direkt auf eine Konversionsbewegung und sei darum keine neue Propagandakongregation, erklärte Kardinal Marella in einem Interview für die katholische Tageszeitung *La Croix* (31. 5./1. 6. 1964); seine erste Aufgabe bestehe darin, die gegenseitige Kenntnis und das bessere Verständnis zwischen Christen und Nichtchristen auf der Basis des Naturrechtes zu fördern. „Es gilt, die verschiedenen Spiritualitäten in ihrem Wert anzuerkennen. Es gilt, die geistigen und sittlichen Werte anzuerkennen, die in anderen nichtchristlichen Religionen, besonders in Asien, bestehen. Es geht darum, die vielfachen Beziehungen zwischen den verschiedenen Zivilisationen und Kulturen, die das Erbgut der ganzen Menschheit bilden, ... zu beleuchten und auf diese Weise auch zu einer 'effektiven Zusammenarbeit auf bestimmten Gebieten und in bestimmten Bereichen' zu kommen“ (Übersetzung nach *Herder-Korrespondenz* [1963—64] 467). „Wir leben“, so schrieb der *Osservatore Romano* vom 21. Mai, „in einer Epoche des gegenseitigen Verständnisses und der Begegnungen auf Weltebene. Kunst und Literatur sind nahe daran, eins zu werden, dank gegenseitiger Befruchtung und gegenseitiger Hilfe; die religiöse Welt darf in dieser Beziehung nicht nachstehen“.

Wenn die Zielsetzung des Sekretariates auch vormissionarischen Charakters ist, so bedeutet das nicht, daß die Missionsobren und Missionare seinen Bemühungen absichtslos stehen sollen. Auch darauf antwortet Kardinal Marella in dem oben

erwähnten Artikel des *Osservatore Romano* (28. 6. 1964): „Auf die Frage, welche Mittel uns zur Verfügung stehen, antworten wir mit dem Heiligen Vater: 'Seht den Klerus, seht die Laien' seht sie in der ganzen Welt. Auch über ihnen weht der Hauch des Pfingstgeistes, die Atmosphäre des Ökumenismus und der Katholizität, die der Heilige Vater und das Konzil in die ganze Welt ausgestrahlt haben. Mit der nicht zu entbehrenden Hilfe der Ordinarien, der Missionsleiter, mit der großmütigen Zusammenarbeit der Missionare und den von ihnen ausgewählten und geformten Laien wird die Kirche tatsächlich eindringen können in jene Welt, die bis heute ihrer segensvollen Tätigkeit verschlossen oder noch kaum geöffnet war“.

Im Juni dieses Jahres erschien im Rizzoli-Verlag in Mailand ein Vortrag von Kardinal Marella: *Il Concilio sulla via dei popoli non cristiani* (62 Seiten), der charakteristisch ist für die Gesinnung des ersten Leiters des Sekretariates und der programmatisch sein mag für den Geist, den auch die Arbeit des neu gegründeten Sekretariates beseelen wird. Der Vortrag wurde bereits am 17. Oktober 1961 gehalten in einer vom Columbianum veranstalteten Vortragsreihe über das zweite Vatikanische Konzil. Kardinal Marella, ein ungemein scharfer Beobachter, bekannt als Mann des Verständnisses für die nichtchristlich-nichteuropäische Welt, kündigt mit unüberhörbarer Eindringlichkeit Verständnis und Einfühlung in die Menschen, denen der Missionar als Mensch, als Christ, als Herold des Glaubens begegnet.

Der Autor verurteilt die Tabula Rasa-Methode der Missionare, die mit der Übernahme des Christentums auch die Aufgabe der eigenen Kultur, der Sprache, des eigenen Vaterlandes fordern; das sei nicht der Geist Christi, der Geist des Christentums, der Geist der Kirche. Der wahre Missionar werde vielmehr wie St. Paulus allen alles werden: „Er wird sich von dem Volk, zu dem er gesandt ist, geistig adoptieren lassen, indem er dessen Sprache, die Denkweise, die Gebräuche, die Überlieferungen, mit einem Wort, dessen Kultur in sich aufnimmt“ (20). Die *Adaptation* des Missionars bestehe nicht so sehr darin, daß er für das, was nicht in Gegensatz zu Glauben und Sitte steht, nur Hochachtung hege, sondern vielmehr darin, daß er sich all das *assimiliere* (21). Die *Adaptation* stelle an den Missionar die doppelte Forderung, daß er sich selber angleiche und daß er die Botschaft des Evangeliums in der Art der Darbietung den Katechumenen anpasse (23).

In der Forderung der Eigenadaptation des Missionars geht der Autor sehr weit: „Im Anruf Gottes an seinen Auserwählten: 'Verlaß dein Land', fordert Gott von ihm nicht einen bloßen Wechsel des Wohnraumes, sondern daß er sich vollkommen all dessen entledige, was für das eigene Land typisch ist, um all das anzunehmen, was dem Volk, in dem er Missionar sein will, eigen ist: Ein Prozeß kluger und hochherziger Assimilation“ (24). Das bedeutet Erlernen der Landessprache (25 f.), Aneignung der Sitten und Gewohnheiten (27—30), Kenntnis und Verständnis der Landesreligionen: „Es ist eine ausgezeichnete Sache, daß heute in den Seminarien und missiologischen Instituten Religionswissenschaft doziert wird, zusammen mit den Mythen als deren Substrat. Das ist aber für den Missionar nur eine entfernte Vorbereitung. Das Studium muß an Ort und Stelle fortgesetzt werden, und zwar nicht so sehr als Studium der Geschichte der Religion und ihrer Lehrentwicklung, sondern in besonderer Weise der volkstümlichen Seite der Religion und ihrer Frömmigkeitsformen, der Gefühlsreaktionen, die sie den verschiedenen sozialen Schichten hervorrufen, der Zeremonien, der Predigt und des Kultes in seinen künstlerischen und ikonographischen Formen (31).

Nicht weniger konkret und bestimmt ist, was der Autor über die Adaptation in der Darbietung sagt. Der vielfach auch für die Erwachsenen gebrauchte Kinderkatechismus sei für die Gebildeten eine große Zumutung (33). Der Katechismus der Katechumenen müsse inhaltlich ein ganz anderer sein als der getaufter Kinder (33 ff.). Aller Eifer müsse aus der Liebe hervorgehen und von der Liebe getragen sein (36 ff.): „Dieser Pater hat ein europäisches Ansehen, aber ein japanisches Herz“ (37). Von großer Bedeutung sei es, die rechten Ansatzpunkte in den religiösen und moralischen Auffassungen der Hörer zu finden (39 ff.). Die Prägung eines dogmatisch einwandfreien, aber sprachlich adaptierten Vokabulars sei eine bisher kaum gelöste Aufgabe (43 ff.). Fast das gleiche gelte von der Kunst, der Musik, der Liturgie usw. (46 ff.). Um all das zustande zu bringen, brauche es Demut, Bescheidenheit, Uneigennützigkeit (50 f.), ständiges Studium, ständiges Aggiornamento: „Chi dice adattamento dice aggiornamento perenne“ (60). Ferner Großmut und hochherziges Wollen, vor allem aber Vertrauen auf die Gnade: „Ist es schließlich nicht Er, der das Versprechen gegeben hat, das von uns ausgesäte Korn hundertfältige Frucht bringen zu lassen, der mit fünf Broten und zwei Fischen eine ganze Masse gespeist hat?“ (61)

„Die kirchliche Errichtung des Sekretariates für die Nichtchristen“, so schrieb Clemente Riva am 25. 6. 64 im *Osservatore Romano*, „ist eine der bedeutendsten und bezeichnendsten Taten des ersten Jahres des Pontifikates des gegenwärtigen regierenden Heiligen Vaters.“ Ohne die Bemühungen früherer Jahrhunderte abzuwerten, möchte man doch hoffen, daß der Geist der Demut, der Aufgeschlossenheit, des echt menschlichen, genuinchristlichen Wohlwollens, der gegenwärtig die Kirche durchzieht, zu Begegnungen führt, die zu Marksteinen in der Geschichte der Missionen werden können.

Rom

P. Dr. Karl Müller SVD

CHRONIK

1963

8. 5. Der Flaggenzwischenfall in Hue (Südvietnam) verschärft die Spannungen zwischen den Buddhisten und der Regierung Diem.
25. 5. In Addis Abeba billigen die Vertreter von 30 afrikanischen Staaten die „Charta der afrikanischen Einheit“.
3. 6. In Rom stirbt Papst JOHANNES XXIII.
21. 6. Kardinal Montini wird zum Papst gewählt und nimmt den Namen PAUL VI. an.
28. 6. Das Apostolische Vikariat Hollandia in Irian (Indonesien) wird in Kota Baru umbenannt.
6. 7. In Honduras (Lateinamerika) wird das Apostolische Vikariat San Pedro Sula zum Bistum erhoben.
Die Apostolischen Präfecturen Kenge (Kongo-Léo), Kayes und Sikasso (Mali) werden zu Bistümern erhoben.
5. 8. In Tanganjika wird das Bistum Nachingwea errichtet und den Salvatorianern anvertraut.
13. 9. Errichtung der Kirchenprovinz Bhopal im Staat Madhya Pradesh (Indien) mit dem Erzbistum Bhopal und den Suffraganbistümern Indore, Jabalpur und Raigarh-Ambikapur.

In Elfenbeinküste (Westafrika) wird das Bistum Abengourou errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.

Die Apostolische Präfektur Shikoku in Japan wird zum Bistum Takamatsu erhoben.

In Neuguinea wird die Apostolische Präfektur Vanim o errichtet und den Passionisten anvertraut.

16. 9. Malaya, Singapore, Sarawak und Nordborneo schließen sich zu dem Staat Malaysia zusammen.
29. 9. Beginn der zweiten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils.
10. 10. In Korea wird das Bistum Su-wan neu errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
20. 10. Paul VI. weiht in Rom 14 Bischöfe, darunter 10 Missionsbischöfe.
- 1./2. 11. In Saigon wird der katholische Präsident Diem durch eine Militärrevolte gestürzt und mit seinem Bruder Nhu ermordet.
11. 11. Das Bistum Astrida in Rwanda wird in Butara umbenannt.
16. 11. In Indien wird das Bistum Chikmagalur neu errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
Die Apostolische Präfektur Kitui in Kenia wird Bistum.
26. 11. Das Apostolische Vikariat Thakhet in Laos wird in Savan-nakhet umbenannt.
9. 12. Sansibar wird unabhängig.
10. 12. In Tanganjika wird die Apostolische Präfektur Same neu errichtet und den Spiritanern anvertraut.
- 11./12. 12. Dreihundertjahrfeier der Gründung der Gesellschaft für Auswärtige Missionen in Paris.
12. 12. Kenia wird unabhängig.
31. 12. Msgr. Antonio del Guidice wird zum ersten Apostolischen Internuntius für Südkorea ernannt.

1964

1. 1. In einem gemeinsamen Hirtenbrief rufen die Bischöfe von Rwanda die Hutu und Tutsi zu Frieden und Ordnung auf.
Auflösung der Zentralafrikanischen Föderation in ihre Gliedstaaten Süd-, Nordrhodesien und Njassaland.
- 4./6. 1. PAUL VI. pilgert ins Heilige Land.
16. 1. In Indien wird das Bistum Tezpur neu errichtet und den Salesianern anvertraut.
Die Apostolische Präfektur Raipur in Indien wird neu errichtet und den Pallottinern anvertraut.
In Kolumbien wird die Apostolische Präfektur Ariari neu errichtet und Salesianern anvertraut.
Die Apostolische Präfektur Bossangou in der Zentralafrikanischen Republik und die Apostolische Präfektur Pala in Tschad werden Bistümer.
18. 1. Vor dem Terror der Moslems beginnen auch Christen in Massen aus Ostpakistan nach dem indischen Assam zu flüchten.
10. 2. Die Missionen in Laos werden der Apostolischen Delegatur Thailand-Malakka zugewiesen.

10. 2. Von der Apostolischen Präfektur Parakon in Dahomey wird das Bistum Natitigou abgetrennt und der Rest auch zum Bistum erhoben.
10. 3. Aus dem Sudan treffen die letzten vertriebenen Missionare in Rom ein.
In Nigeria wird das Bistum Warri neu errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
21. 4. In Tanganjika wird das Bistum Mahenge neu errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
25. 4. Das Parlament in Daressalam billigt die Gründung der „Vereinigten Republik von Tanganjika und Sansibar“.
12. 5. Das Bistum Simla in Indien wird in „Simla und Chandigarh“ umbenannt.
17. 5. Am Pfingstfest gab Paul VI. die Gründung des „Sekretariats für die Nicht-Christen“ unter Leitung von Kardinal Paul Marella bekannt.
27. 5. In Neu Delhi stirbt Jawaharlal NEHRU.
12. 6. Das Apostolische Vikariat Kota Baru in Irian (Indonesien) wird in Sukarnaputra umbenannt.
16. 6. Die Apostolischen Präfekturen Sokolo in Nigeria und Fada N'Gourma in Obervolta werden zu Bistümern erhoben.
27. 6. In einem „Modus vivendi“ zwischen dem Heiligen Stuhl und Tunis werden die Beziehungen zwischen Staat und Kirche neu geregelt. Das Erzbistum Karthago wird „Freie Prälatur Tunis“.
2. 7. Präsident Johnson unterzeichnet das neue Bürgerrechtsgesetz, das den Angehörigen der schwarzen Rasse in den U.S.A. die Gleichstellung mit ihren weißen Landsleuten gibt.
6. 7. Die Apostolische Präfektur Kabba in Nigeria wird zum Bistum erhoben.
Njassaland wird unter dem Namen Malawi unabhängiger Staat.
6. 8. Paul VI. erklärt in seiner ersten Enzyklika „Ecclesiam suam“ erneut die Bereitschaft der Kirche zum Gespräch mit den nicht-christlichen Religionen.

Bonn

Jos. A. Otto SJ.

MITTEILUNGEN

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Vorlesungsplan für das Wintersemester 1964—65 — Aus dem Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster bieten sich für diejenigen Studierenden, die an einer fachlichen Ausbildung in der Missionswissenschaft interessiert sind, folgende Vorlesungen und Übungen an (die Nummern verweisen auf das Vorlesungsverzeichnis):

38	<i>Einleitung in die Missionswissenschaft</i> Mi 12—13	Glazik
39	<i>Bibeltheologische Missionslehre</i> Di Do 12—13	Glazik

51	<i>Missionswissenschaftliches Seminar:</i> Augustinus 'De catechizandis rudibus' Di 16.30—18	Glazik
2	Religionsgeschichte Do Fr 11—12	Antweiler
4	Einführung in die Ethnosozio­logie Mo 10—11	Mohr
5	Juristische Vorstellungen und Rechtsgebräuche in frühen Kulturen Mo 11—12	Mohr
8	Übungen zu völkerkundlichen Fragen Mo 14.30—16	Mohr
14	Gott und sein Volk im Alten Bund (Fortsetzung): Die Sendung der Propheten Mi 17—18, Fr 18—19	Kassel
281	Bildungssoziologie der Entwicklungsländer Fr 15—16	Pfeffer
288	Übungen zum Bildungswesen der Entwicklungsländer (für Anfänger und mittlere Semester) Fr 18—20	Steger
297	Übungen zur Religionssoziologie der Entwicklungs- länder Fr 16—18	Pfeffer
359	Epidemiologie und Prophylaxe tropischer Infektions- krankheiten Fr 16—17	Denecke
360	Tropenhygiene Fr 17—18	Denecke
361	Internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen (Weltgesundheitsorganisation, Rotes Kreuz, Missionen usw.) Do 16—17	Denecke
972	Kritische Lektüre von Radhakrishnan: Hindu View of Life Do 20—22, 14tgl.	Hacker

Außerdem werden Anfängerkurse und Konversationsübungen für Fortgeschrittene veranstaltet für Chinesisch und Japanisch (cf 973—986).

Assistenten — Der wissenschaftliche Assistent des Institutes für Missionswissenschaft der Universität Dr. theol. P. Georg Lautenschlager CMM ist mit Wirkung vom 1. 9. 1964 für eine einjährige Studienreise nach Afrika beurlaubt worden. Mit seiner Vertretung wurde P. Josef Müller SVD be­traut.

Mit der Verwaltung der zweiten Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten wurde Abbé Werner Promper (Diözese Lüttich) beauftragt.

Diplomarbeit — Die wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Diploms für Missionswissenschaft von Sr. Dr. Helenis Held SSpS: *Christendörfer* ist als Nr. 4 der Reihe *Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini* im Steyler Verlag (Kaldenkirchen 1964) erschienen (XII u. 96 Seiten, 7,80 DM).

Dissertation — Die Dissertation von P. Kurt Piskaty SVD, *Die katholische Missionsschule in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien)* — ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit erschien als Nr. 5 der *Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini* (Kaldenkirchen 1964, XXIV und 277 Seiten, 17,80 DM). Damit hat der Verfasser die Voraussetzungen erfüllt, um den Titel eines Dr. theol. führen zu können. Die Urkunde wurde ihm am 8. Juli 1964 ausgehändigt.

Veröffentlichungen — Die in der ZMR dieses Jahrgangs (11—26, 94—107) publizierte Diplomarbeit (vgl. ZMR 46, 1962, 309) von K. Schmeing: *Die Ausbildung der deutschen Missionsschwestern* erschien als Sonderdruck in den *Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität*, Heft 11 (Aschendorff/Münster 1964, 32 Seiten, 2,80 DM)

In der Reihe der Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte erschien als Bd. 29: *De potestate ordinaria et delegata superioris religiosi in missione*. Studium iuris comparati religiosi, auctore Alphonso M. J. Kloosterman SS.CC. (Aschendorff/Münster 1964, XX und 98 Seiten, kartoniert DM 22,50).

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Loth, Heinrich: *Die christliche Mission in Südwestafrika*. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozeß der Staatsbildung in Südwestafrika (1842— 1893). [Studien zur Kolonialgeschichte und Geschichte der nationalen und kolonialen Befreiungsbewegung, hrg. v. W. Markov, Bd 9] Akademie-Verlag/Berlin 1963, 180 S., DM 26,50.

Vf ist 1960 mit einem Schriftchen an die Öffentlichkeit getreten, das schon in seinem Titel: *Kolonialismus unter der Kutte* verriet, wes Geistes Kind er ist. Vorliegende Abhandlung beschäftigt sich mit Südwestafrika und der Rolle, die die Rheinische Missionsgesellschaft vor und bei der Übernahme des Gebiets in deutsche Schutz- und Kolonialherrschaft gespielt hat. Die Darstellung fußt ganz und gar auf den Prinzipien des historischen Materialismus und geht davon aus, „daß die Staatsbildung in Südwestafrika ein dringendes Erfordernis (!) der durch den Prozeß der Entstehung von Klassen geprägten gesellschaftlichen Verhältnisse war“ (8). Der Staat „entsteht (Vf zitiert Lenin) dort, dann und insofern, wo, wann und inwiefern die Klassegegensätze objektiv nicht versöhnt werden können“ (133). Die erste Frage erhebt sich bei der Darlegung dessen, was Vf Staatsbildung nennt, wenn er die Stammeskämpfe der Orlam, Nama und Herero beschreibt. Aber hier mit der Kritik ansetzen wollen, würde soviel bedeuten wie sich dem Vorwurf „kolonialer und christlicher Mentalität der bürgerlichen Forschung“ (134) aussetzen. Kein Missionshistoriker wird heute zu leugnen versuchen, daß im Zeitalter der Kolonisation auch die Missionare weithin im kolonialen Denken befangen gewesen sind. Ebenso wenig wird er übersehen, daß gerade das Sektenwesen in Afrika und anderswo eine beachtliche Rolle im nationalen (oder nicht doch richtiger: im antikolonialistischen?) Kampf nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit spielt. Aber gerade das wird ihn vorsichtig machen, Quellen so einseitig und so tendenziös zu selektieren, wie es hier ge-

schieht. Die Tendenz wird allzu deutlich, wenn Vf in der Zusammenfassung (134) die gegenwärtige Situation so umreißt, daß er sagt: „Die Oppositionsbewegung der Christen in Afrika kann unter entsprechenden Bedingungen durchaus in die allgemeine Freiheitsbewegung einmünden. Heute entspricht jedoch die christliche Weltanschauung wie jede religiöse Weltanschauung nicht mehr den gereiften Formen des afrikanischen Unabhängigkeitskampfes. Der Kampf gegen den Kolonialismus, der sich nicht zuletzt auch gegen die ausländischen Missionare richtet, wird in Afrika erfolgreich von der jungen nationalen Bourgeoisie (!) geführt, die sich auf die breiten Volksmassen stützt. Die wachsende Reife der afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung ist vor allem der Ausdruck der zunehmenden Rolle der afrikanischen Arbeiterklasse und ihrer Organisationen.“ Das Wunschdenken, das hier seinen Ausdruck findet, stand auch bei der Darstellung der Vergangenheit Pate und projiziert sich in die Deutung der Ereignisse. Das Resultat ist nicht Historie, sondern Polemik, wenn nicht Hetze.

Glazik

Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1963, hrg. im Auftrag der Bayerischen Missionskonferenz von Walther Ruf. G. F. VICEDOM zum 60. GEBURTSTAG. Selbstverlag der Bayrischen Missionskonferenz/Nürnberg 1963, 288 S.

Auch der katholische Missionar gewinnt wichtige Anregungen aus folgenden Aufsätzen: M. PÖRKSEN, Begegnung mit Muslim (51—65); H. W. GENSICHEN, Die theologische Ausbildung im Bildungsumbruch Afrikas (87—102). Nachdenkenswert ist auch der Artikel von A. LEHMANN, Die Mission und ihr Geld (119—130) wie auch der grundlegende Artikel von W. ANDERSEN, Missionstheologische Überlegungen zum biblischen Gottesbegriff (42—50).

Auffallend sind die beiden kritischen Artikel, die Neubessinnung über die Grundlagen der lutherischen Missionsarbeit fordern: W. MAURER, Reformation und Mission (20—41); A. KIMME, Ein tragfähiger Konsensus? (Kritische Würdigung des *Doctrinal Statement* der CSI-Lutheran Inter-Church Commission vom Juni 1962) (76—86).

Wertvoll ist eine Bibliographie der Werke G. F. VICEDOMS (139—148) und der zweite Teil des Buches: die gesammelten Missionsaufsätze aus den Jahren 1960—61, die sich in verschiedenen Festschriften und Sammelbänden finden (207—273).

Münster

Helga Rusche

Novella Ecclesiae Germina. Aspekte der jungen Kirchen und die gegenwärtige Missionsaufgabe. Edited by G.A.C. van Winsen, G.J.F. Bouritius and J. Bruls. Dekker u. Van de Vegt N.V./Nijmegen-Utrecht 1963, IX u. 271 S., fl. 24,50

Fünfzehn Jahre sind vergangen, daß zu Beginn des akademischen Jahres 1948/49 an der Katholischen Universität in Nijmegen (Holland) das „Institut für missionswissenschaftliche Studien“ errichtet wurde. Ehemalige Schüler haben zur Erinnerung an diesen Tag eine Festschrift herausgegeben. Sie ist ein Querschnitt durch die Problematik, vor der heute die Mission der Kirche steht. Eindringlich wird deutlich, wie sehr diese Mission heute in einem entscheidenden

Übergang steht. Noch sind die Linien nicht überall sichtbar, nach denen sich die Mission entwickeln muß, wenn sie die Herausforderung der Stunde nicht verpassen will. Kirchlich läßt sich die neue Zeit mit dem Wort „junge Kirchen“, weltlich mit „junge Völker“ kennzeichnen.

Die 25 Beiträge sind Frucht internationaler Zusammenarbeit. In einem ersten Teil befassen sich vier Beiträge mit theologischen Grundfragen (*Fundamental points*) aus Bibel, Patristik, Dogmatik und Kirchenrecht (1—42). — Der zweite umfassendste Teil mit 17 Beiträgen hat wichtigste Aspekte der jungen Kirchen (*New seeds of the Church*) [43—230] zum Thema: als missionsgeschichtliches Beispiel „Die Erziehung der Christen zum kirchlichen Denken in der jungen Kirche Mexikos, 16. Jahrhundert“ und ein Überblick über die heutige Missionslage, ferner Studien zu den Themen „Volk Gottes und seine Aufgaben in einer jungen Kirche“, „Verkündigung und Integration der christlichen Botschaft“, „Nichtchristliche Umwelt“. — Ein letzter, dritter Teil (231—269) behandelt in vier Beiträgen die „Wechselbeziehungen unter den Gliedern des Mystischen Leibes Christi“. Selbstverständlich kann eine solche Festschrift keine Systematik der heutigen Missionsproblematik bieten, erst recht keine Vollständigkeit oder fertige Lösungen, aber die Beiträge vermitteln doch einen guten Überblick und Einblick in Fragen, um deren Beantwortung heute die Mission der Kirche ringt, und zwingen Missionswissenschaft und Missionspraxis zu neuem Überdenken heutiger Positionen.

Bonn (24. 5. 1964)

J. A. Otto SJ

Vitoria, Francisco de: *Relecciones Morales...*

Las Relecciones De Indis y De Iure belli de Fray Francisco de Vitoria, O.P., fundador del Derecho International. Edición y nota preliminar de Javier Malagón Barceló. Unión Panamericana (Premier Building, Room 811. Washington)/Washington 1963, XXXVIII, 275 S.

Es gehört zu den verdienstvollsten Bemühungen unserer Zeit, daß man Werke, die von besonderer Bedeutung für die geistige Geschichte des christlichen Abendlandes sind, durch Neudrucke oder auf fotomechanische Weise den Beflissenen zugänglich macht. Für die Missionswissenschaft hat die Ausgabe, die J. Malagón Barceló besorgt hat, große Bedeutung. Denn die *Relecciones* des FRANCISCO DE VITORIA O.P. *De Indis* verraten das Bestreben auch früherer Jahrhunderte, sich über die theoretischen Grundlagen der Missionstätigkeit Sicherung zu verschaffen. Es wäre zu wünschen, daß vor allem diejenigen, die sich für das Fach Missionswissenschaft spezialisieren, die sich hier bietende Gelegenheit wahrnehmen. Der Unión Panamericana gebührt dankbare Anerkennung, daß sie diesen wichtigen Text zugänglich gemacht hat.

Glazik

Warren, Fintan B. OFM: *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe.* Academy of Franciscan History/Washington D. C. 1963, IX u. 133 pp.

Vasco de Quiroga (1470 [1477?]-1566) war geboren in Madrigal de las Altas Torres in Alt-Kastilien. Nach wenig aufgeklärter Arbeit als Jurist in Spanien — WARREN hat sich um ihre Aufklärung viel Mühe gegeben — kam er als *Oidor* der 2. Audienz 1530 nach Mexiko. Er war Kleriker und hatte offenbar

auch Theologie studiert, aber nur die Tonsur empfangen. Ihn trieb apostolischer Eifer, der ihn zur Gründung der beiden Pueblo-Hospitale de Santa Fe bei Mexiko und am See von Pátzcuaro in Michoacan veranlaßte. Es waren das keine reinen Krankenanstalten, sondern großartige soziale Betriebe, die ihn berühmt gemacht haben. Es ist darüber schon viel geschrieben worden, aber nicht auf Grund exakter Quellenforschung. Diese Forschung hat W. deshalb im Jahre 1961 unternommen und eine Reihe spanischer Archive durchsucht. Er legt bei seiner Darstellung besonderes Gewicht auf die Abhängigkeit Quirogas bei der Organisation von THOMAS MORUS' *Utopia* (diese Abhängigkeit wurde nach den *Published Materials* p. 123 s wohl erst von SILVIO ZAVALA und JUSTINO FERNANDEZ mit EDM. O'GORMAN im Jahre 1937 festgestellt). Im Jahre 1936 wurde Quiroga zum ersten Bischof von Michoacán ernannt und 1538 konsekriert, indem er dabei alle Weihen empfangen mußte (Das Gleiche geschah 1571 mit dem Oidor Francisco de Mendiola, als er zum Bischof von Neu-Galizien ernannt wurde).

Es wäre wohl angebracht gewesen, wenn W. die Quellen, die vorn bei den Abkürzungen und p. 122s angegeben werden, insbesondere die Schriften QUIROGAS in einem Überblick zusammengestellt hätte mit dem Fundort. Bei der Literatur (123s) vermisste ich MARIANO CUEVAS S. J., *Historia de la Iglesia en México* 5 Bde. (Tlalpam 1921). Im 1. Band dieses Werkes werden auch einige W. unbekannte Quellen angegeben und zum Teil abgedruckt, so nach dem Indiasarchiv die Zeugnisse bei der Residenz, die Quiroga als Oidor 1536 über sich ergehen lassen mußte; besonders das schöne Zeugnis des Bischofs Zumárraga, der den Oidor als beneidenswertes Beispiel für die Bischöfe hinstellt, wurde im vollen Wortlaut aufgenommen (419s). So weiter der Brief QUIROGAS vom 17. 2. 1561, nach dem die bekehrten Chichimeken seit 20 Jahren mit großer Feierlichkeit in der Kathedrale getauft wurden (314), und der Brief, den er kurz vor seinem Tode an „seine lieben Söhne Peter und Paul“ in Santa Fe von Mexiko gesandt hat unter Einschluß eines Briefes an seinen dortigen Stellvertreter Padre Saldaña (315s). Ich erwähne bei CUEVAS auch das lange Zitat nach D. Vicente Riva Palacio (415—417) über Santa Fe von Mexiko, insbesondere über die praktischen Bauanlagen, die W. nicht geschildert hat.

Natürlich geht W. über die Darstellung bei CUEVAS weit hinaus, zumal im 2. und 3. Kapitel über die Vorzeit des Oidors in Spanien sowie die Idee der Pueblos de Santa Fe und in den folgenden Kapiteln über die unglaublichen Schwierigkeiten, die gegenüber den Unternehmungen Quirogas in Neu-Spanien erhoben wurden. Sie werden von W. nach den aufgefundenen Prozeßakten geschildert. Bei Gelegenheit der Gründung des Hospitals von Michoacán bietet W. einen Auszug aus seiner unveröffentlichten Master-Thesis von der University of New Mexiko (1960). So erhalten wir ein abgerundetes Bild der Pueblo-Hospitale Quirogas, eines der schönsten religiös-sozialen Versuche zur Gewinnung und Förderung der bedrängten Eingeborenen Amerikas, wofür wir dem Verfasser herzlichen Dank sagen.

Walberberg

P. Benno M. Biermann O. P.

Anwander, Anton: *Zum Problem des Mythos*. Echter-Verlag Würzburg 1964. 135 S. engl. brosch. DM 14,80

„Es ist darüber unendlich viel geschrieben worden“ (112). So urteilt der Autor selbst für einen bestimmten Teilaspekt. Um wieviel mehr gilt das für das gesamte Problem des Mythos! Jahr für Jahr steigert sich die absolute wie die Verhältniszahl der Publikationen, die in Büchern und Zeitschriften zum Mythosproblem auf den Markt kommen. Ein einzelner kann darum kaum noch einen alles umfassenden Überblick behalten. Vom Standpunkt der scholastischen Philosophie und Theologie aus brachte z. B. das eine Jahr 1963 zwei wesentliche Bücher in deutscher Sprache zum genannten Thema: STEPHAN WISSE, *Das religiöse Symbol* (Essen 1963) bekam am 7. 3. 1963 das bischöfliche „Imprimatur“, das vorliegende Büchlein von ANWANDER am 17. 10. 1963.

Wisse's Symbolstudie, von der hier ganz abgesehen sein soll, ist eine Doktor-Dissertation (Gregoriana, Rom), ANWANDER's Mythos-Buch die späte Frucht eines langen Forscherlebens (9). Wer des Verfassers religionswissenschaftliche Publikationen früherer Jahre und Jahrzehnte kennt, erwartet erst recht in diesem ausgereiften Buche vom Lebensabend wesentliche Aussagen. Die Erwartung wird nicht enttäuscht. ANWANDER's Sorge ist, man könnte das ganze „Mythosproblem bagatellisieren“ (14) oder gar „das moderne Mythosinteresse als Zeitmode abtun“ (118). Beides wäre grundfalsch. Man muß sich dem Problem stellen und ernsthaft mit ihm ringen, sei man nun — um die wichtigsten Interessentengruppen zu nennen — Philosoph oder Theologe, Philologe oder Ethnologe, Psychologe oder Historiker oder Forscher der speziellen oder allgemeinen Religionswissenschaft.

Wir wollen den Inhalt des Buches kurz skizzieren, um dem Leser eine vorläufige Orientierung zu geben. Für das persönliche Studium muß man die Abhandlung selbst „nicht nur lesen, sondern durchlesen“ (9), wie Verf. es wünscht.

Im „Vorblick“, in einer „Vorschau auf das Mythosproblem“ (cf. S. 13, Anm. 10), wird auf eine Definition des Mythos verzichtet, denn seine schreibende Begriffsstimmung sei ein „unmögliches Beginnen“ (11). — An den „Vorblick“ schließt sich ein „Umblick“ (15—61) mit zwei Kapiteln an: 1. Mythologien der Völker und 2. deren Deutung. Im Umkreis der zitierten Mythen steht natürlich die reiche griechische Mythologie ganz vorn, weil wir sie am besten kennen. Unübersehbar groß ist aber auch schon die nicht-griechische geworden, obwohl sie längst noch nicht zur Gänze dem Forscher greifbar ist. Bei der „Interpretation“ müssen die einzelnen Denker und Deuter von der Patristik bis in die Gegenwart dem Autor Rede und Antwort stehen. Es sind mehr als ein halbes Hundert bestbekannter Namen, die in dieser Präsenzliste aufscheinen. — Dem „Umblick“ folgt dann der „Einblick“ (62—109), der als zweiter Hauptteil in das Problem und die Problematik des Mythos tiefer einzudringen versucht. 1) In den Querverbindungen zwischen Bild, Symbol und Mythos bilden die Symbole feste Ausgangspunkte für den Mythos, d. h. der Mythos ist eine Zusammenschau von „verstandenen Bildern“, also von Symbolen (64). 2) „Zwischen Religion und Mythos besteht eine Korrelation“ (69). Wo aber dem Mythos die Gottesidee fehlt, kann es zwar wohl noch echter Mythos sein, aber keine echte Religion (70). 3) „Mythos und Kultus sind zwei Seiten derselben Sache“ (70). 4) Auch beim Mythos forschen wir „nach den Transzendentalien und

glauben, daß er der Metaphysik zugewandt ist wie der Religion und der Kunst“ (74. 5) „Die Verbindung der Logos mit dem Mythos ist ... der wichtigste Punkt des Mythosproblems“ (74). „Der Logos bestimmt den Sinn und die Grenze des Mythos“ (77). 6) Wie steht der Mythos zur Geschichte? Hier erscheint wieder einmal die alte Streitfrage: Elementargedanke, Übertragung oder Konvergenz? Der Verfasser denkt an „eine homogene mythenbildende Anlage in den Grundschichten der menschlichen Natur“ (81), jedoch habe der Mythos immer die Neigung, mit der Geschichte zu verschmelzen (81). 7) „Logos und Mythos suchen dasselbe Ziel (nämlich Wahrheit und Wirklichkeit) in verschiedener Weise“ (85). — Diesen sieben ersten Kapiteln folgen nochmals sieben mit weiteren Problemfragen: 8) Mythos und Totalität; 9) Echter und unechter Mythos; und Analogie; 11) Mystik und Mythos; 13) Mythos und Sprache; 14) Mythos und Offenbarung und Schicksal, Mythos und Pathologie usw., aber der Verf. sagt „hier weiterzuarbeiten sei andern überlassen“ (104).

Der Abschluß des Buches nennt sich „Ausblick“ (110—119). Die aus den vorhergehenden Untersuchungen gesicherten Kristallisationspunkte der um das Mythosproblem kreisenden Gedanken sind diese vier: Unaufhebbarkeit, Erlösungsbedürfnis, Abwertung und Aufwertung des Mythos (110). „Die Welt, in der wir leben, behält ihre Rätsel. Sie läßt sich vom Logos nicht beherrschen, vom Mythos nicht ergründen. (Aber) so wenig sich unser Geschlecht die Klarheit und Strenge des Logos verkümmern lassen darf, so wenig kann ihm die Fülle und Tiefe des Mythos durch etwas anderes ersetzt werden“ (118).

Sogar in dieser langen „Inhaltsangabe“ läßt sich nur eine ausgewählte Anzahl der Gedankengänge des Verfassers nachzeichnen. Seine Darstellung strebt so sehr nach einer zusammenfassenden Kürze und inhaltlichen Prägnanz, daß es dem Büchlein nicht unbedingt zum Vorteil gereichen muß. Die Überfülle der kritisch besprochenen Autoren könnte wohl einen Leser verwirren, der dabei die individuellen Zusammenhänge nicht gleich präsent hat. Weniger wäre hier mehr gewesen. Zudem erschwert die eigenwillige Sprache des Verfassers unnötig das Verständnis. Zum Inhaltlichen wäre anzumerken: zumal aus den exotischen Mythologien ließen sich da und dort noch wohl, ergänzend zum Text, neue Grundformen herausmeißeln und in das dann etwas anders konstruierte Gedankengebäude einfügen. Das Fehlen einer klaren Definition wirkt störend. Ofters möchte man auch die Akzente etwas anders verteilen und an einigen Stellen ein Fragezeichen einfügen. Wen wundert das? Jedenfalls stellt Verf. mit dieser Studie seinen Fachkollegen und anderen Interessenten einen gut durchdachten und in jahrzehntelangem Forschen erarbeiteten Diskussionsstoff zu einem ebenso wichtigen wie schwierigen Thema zur Verfügung, ohne damit das letzte Wort gesagt haben zu wollen. „Eine allseitige und allumfassende Untersuchung über den Mythos liegt noch nicht vor, und ich“, sagt Verf. (67), „mache mich dessen nicht anheischig“.

St. Augustin (23. 5. 1964)

Georg Hölthker SVD

Beck, Heinrich: *Der Gott der Weisen und Denker. Die philosophische Gottesfrage.* (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrsg. von J. Hirschmann SJ, IV. Reihe: Grundbegriffe des Glaubens, 2. Bd.). Paul Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1961, 128 S.

Das vorliegende Bändchen setzt sich zum Ziel, die uralte Menschheitsfrage nach Gott, nach seiner Existenz, nach seinem Wesen, nach seinem Verhältnis

zur Welt und zum Menschen zu beantworten. Damit wird die existentiellste Frage berührt, die in jedem Menschen eines Tages irgendwie erwacht und eine (religiöse) Entscheidung verlangt, um welche die größten und edelsten Geister der Menschheit, „Weisen und Denker“, in heißer Leidenschaft des Geistes und des Herzens gerungen haben, die Frage nach dem Sinn und Inhalt des Lebens überhaupt.

Die Antwort wird hier nur im Hinblick auf die philosophische Komponente der Frage gegeben. Allein schon durch menschliches Nachdenken, durch Anstrengung der natürlichen Erkenntniskräfte soll aus dem Bereich der mit der konkreten Menschennatur gegebenen Erkenntnisquellen (philosophisches Denken, geschichtliche Erfahrung, historischer Glaube des unvoreingenommenen Menschen „lauteren Geistes und einfältigen Herzens“) eine zum mindesten anfängliche, unvollkommene Antwort gewonnen werden. Dabei wird jedoch nachdrücklich betont und ersichtlich gemacht, daß diese „echte, wenn auch noch so unvollkommene Wahrheitserkenntnis ihrer Natur nach schon Anknüpfungspunkt und Gefäß für eine noch tiefere Teilnahme an der Wahrheit ist“ (28) und empfänglich und offen macht für die Beschäftigung mit der tieferen theologischen Komponente der Gottesfrage und damit für die Annahme der vollkommeneren geoffenbarten Wahrheits- und Wirklichkeitsfülle im christlichen Glauben. Ein echter Widerspruch zwischen philosophischer Gotteserkenntnis und christlichem Glauben ist nicht möglich. Ja, „durch die philosophisch durchgeklärte natürliche Religiosität wird der Mensch offen und empfänglich für den christlichen Glauben und seine theologische Entfaltung; hierin finden natürliche Religion und Philosophie erst ihre ursprüngliche Sinnerfüllung und Vollendung“ (28).

Die Antwort auf diese philosophische Gottesfrage wird in fünf Kapiteln erarbeitet und entfaltet. Die beiden ersten Kapitel sind vorbereitenden Charakters. Nach dem Aufweis von Sinn und Berechtigung der philosophischen Gottesfrage von der existentiellen Seite des Menschen her (1. Kapitel werden die wichtigsten im Lauf der Geistesgeschichte hervorgetretenen philosophischen Standpunkte zum Gottesproblem kurz dargestellt (*Skeptizismus* Kants, Jaspers, Heideggers; *Atheismus* eines N. Hartmann, Sartre, Nietzsche, Hegel, Marx; *Theismus* des Plato, Aristoteles, Thomas v. Aquin und der Neuzeit) und — soweit hier erforderlich — kritisch diskutiert (2. Kapitel); hierbei führt die Diskussion des *Skeptizismus* schon zu einem „negativen“ Aufweis der erkenntnistheoretischen Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis. Die drei anschließenden Kapitel bieten dann eine systematische Entfaltung der philosophischen Gotteslehre. Der Gedankengang besitzt dabei die Gestalt eines Kreislaufs: im Gottesbeweis steigt er zunächst von der Existenz der Welt zur Existenz Gottes auf (3. Kapitel), verweilt dann beim Wesen Gottes (4. Kapitel), um von da aus in einer Betrachtung des Hervorgangs der Welt aus Gott wieder zur Welt zurückzukehren, die nun aus ihrem göttlichen Grund her in einem Sein und Sinn tiefer zu begreifen ist (5. Kapitel) (8f.).

In der vorliegenden Form ist das Büchlein eine sorgfältige Verarbeitung von Akademieveranstaltungen für Primaner, die der Verfasser (Dozent für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Bamberg) über das Thema gehalten hat. Das religiöse Bewußtsein des modernen Menschen ist durch die zwiespältige Haltung der Ehrfurcht vor dem irrationalen Erlebnis einerseits und der vielfach schroffen Ablehnung der Bindung, des „Engagement“, an eine dem Menschen übergeordnete, nicht frei zugängliche, ihm im Wort eines persönlichen Gottes zukommende Welt andererseits gekennzeichnet. Um diesen Zwie-

spalt in einer persönlichen Gewissensentscheidung lösend zu bewältigen, ist für eben diese Entscheidung eine nüchterne rationale Begründung des religiösen Standpunkts erforderlich. Becks Bächlein gibt sie. Es zeichnet sich aus durch klare Logik und Verzicht auf alles „erbauliche“ Rankenwerk. Schwierige philosophische Fachausdrücke werden vermieden oder möglichst verständlich umschrieben. Dennoch erfordert die Lektüre und Verarbeitung dieses umfangmäßig zwar geringen, aber inhaltlich reichen Bächleins gespannte Aufmerksamkeit und geistige Mitarbeit. Wer „aus einer Verkehrung und Verdümpfung seines Herzens heraus bei den vergänglichen irdischen Gütern und Werten schon sein Vergnügen finden will und deshalb an der Erkenntnis eines der Welt gegenüber souveränen Gottes kein Interesse hat“, wird diese Arbeit nicht leisten. Dennoch bleibt ihm die natürliche Fähigkeit, Gott aus der Welt, und zwar aus der konkreten Existenzwelt des Menschen zu erkennen; und wer diese Fähigkeit durch Nichtgebrauch verkümmern oder in verkehrte Richtung bringen läßt, ist für seine Unkenntnis über Gott und sich selbst selber mitverantwortlich. Da der Mensch der Gegenwart in zunehmendem Grad der Gefahr ausgesetzt ist, Religion und religiöse Glaubensbereitschaft ganz und ausschließlich vom irrationalen Erlebnis her zu bemessen und zu bewerten, ist Becks Buch in hohem Sinn zeitgemäß und akut. Es bietet dem aufgeschlossenen „Christ in der Welt“ eine würdige und wirksame Hilfe und Wegweisung.

Münster

P. Dr. Petrus Canis. Großbölting OFMCap

Eder, Matthias: *Die Kulturgeschichte des japanischen Bauernhauses.* Tokyo 1963. 175 S. Abb. brosch 8° (Folklore Studies-Monograph 2).

Matthias Eder gehört zu der kleinen Gruppe von Volkskundlern, die das weite Feld Japan der westlichen Wissenschaft erschließen. Seine Studien über Ahnenverehrung, Volksreligion und Schamanismus in Japan sind bekannt und sehr instruktiv. In der vorliegenden Arbeit wendet er sich einem Gebiet zu, das zwar von japanischer Seite mit großer Intensität durchforscht wurde (Ishihara Kenji, Fujita Motoharu, Ogura Tsuyoshi u. a.), außerhalb des Landes aber bisher wenig Beachtung fand: dem japanischen Bauernhaus in seiner Geschichte und seinem Brauchtum, seiner Technik und Anlage. Die Arbeit schließt eine Lücke.

Das japanische Wohnhaus hat in seiner Architektur manche Darstellung gefunden, angefangen von E. S. Morse (*Japanese Homes and Their Surroundings*, 1889) über F. Baltzer, T. Yoshida, B. Taut u. a. Auch über japanische Bausitten hat sich bereits ein deutscher Architekt geäußert (M. Hinder, 1931 in Mittlg. d. OAG XXII E), und neuerdings haben amerikanische Soziologen das Gebiet bei der Beschreibung japanischer Dorfgemeinschaften gestreift (J. F. Embree: *Suye Mura*, 1956. R. K. Beardsley, J. W. Hall & R. E. Ward: *Village Japan*, 1959). Dem Verf. blieb es jedoch vorbehalten, den Komplex in ganzer Breite zu behandeln.

Das Werk gliedert sich an einen historischen und einen deskriptiven Teil. Im ersteren wird die Entwicklung des Wohnhauses von der Urzeit bis zum ausgehenden Mittelalter betrachtet. Die urgeschichtlichen Hausbauten der japanischen Steinzeit und frühen Metallzeit (Jōmon und Yayoi) in Form von Grubenwohnungen, flacherdigen Giebeldachbauten und Pfahlbauten finden ebenso Erwähnung wie die Tonfiguren Haniwa aus der Hügelgräberzeit in ihrer Bedeutung für die Rekonstruktion dieser Bauepoche. Sodann wird die Bauweise der großen

Shinto-Tempel frühgeschichtlicher Zeit behandelt, die höchstwahrscheinlich dem Wohnhaus der Adligen der Hügelgräberzeit (3.—6. Jh.) nachgebildet ist. Doch auch die mit Hochboden errichteten Getreidespeicher der vorangegangenen Yayoi-Epoche dürften zum Baustil der Kulturbauten beigetragen haben. Weiter schildert Eder die im wesentlichen gleichbleibende Entwicklung der Haustypen des 7. und 8. Jh. (Asuka- und Nara-Zeit), wie sie uns aus mehreren Fundstätten überliefert sind.

Es folgt die Betrachtung der mittelalterlichen Hausbauten von der Heian-bis zur Ashikaga-Zeit (9.—16. Jh.), die unter dem Einfluß chinesischer Vorbilder standen, der sich zuerst auf die Residenzbauten, die Anwesen des Hofadels und des Schwertadels auswirkte, auf diesem Wege aber auch zur endgültigen Ausformung der Bauernhaustypen beigetragen hat. Hier erfährt der sog. Schlafhallenbau (shinden-zukuri) mit seiner Weiterentwicklung zum ‚Kriegerbau‘ buke-zukuri), dem Adelshaus zur Ritterzeit, die erforderliche Behandlung.

Der erste Teil, der etwa ein Drittel des Gesamtwerkes umfaßt, bildet die notwendige Voraussetzung für das im zweiten Teil gebotene Material. Hier nun wird das japanische Bauernhaus ausführlich und in dreierlei Hinsicht beschrieben: Vorbereitung und Vorgang des Hausbaus; Bestandteile, Räume und Nebengebäude des Bauernhauses; Glaubensvorstellungen und Gebräuche, die den Hausbau und das Bauernhaus betreffen. Über Zimmerleute und Hausgottheiten, über Bad und Feuerplatz, Latrine und Speicher, Raumaufteilung, Beleuchtung, Wasserversorgung u. v. a. wird hier ein umfangreicher Stoff ausbreitet.

Der Verf. bringt deutlich den Traditionalismus in der japanischen Hausbauweise zum Ausdruck. Das japanische Bauernhaus geht auf wenige Grundtypen zurück, mit regionalen Differenzierungen und der Erstarrung bestimmter Entwicklungsstufen. Gute Unterscheidungsmerkmale bieten nur Dachformen und Raumaufteilung. Im übrigen ist man trotz vieler Neuerungen in technischen Einzelheiten konservativ in der Gesamtlage: z. B. würde man wohl nie auf Schiebewände und Strohmatten verzichten. So faßt denn auch der Verf. seinen Zukunftsaussblick mit den Worten zusammen: „Es wird in der äußeren Erscheinung des japanischen Bauernhauses auf lange Zeit hinaus keine wesentliche Änderung zu merken sein.“ Die Stärke der Arbeit liegt in den Passagen, wo Aberglaube, Kult und Brauchtum ihre Darstellung finden. Die Ausführungen über Geomantik beim Hausbau, über Hausbausitten, die Bedeutung des Feuerplatzes und das synkretische Nebeneinander der Hausgottheiten sind besonders lehrreich. Sie liegen dem Forschungsgebiet des Verf. am nächsten. Für die mehr architekturkundlichen Teile konnte sich Eder weitgehend auf japanische Monographien, Sammelwerke und Enzyklopädien stützen. Diesem Rückgriff verdanken wir wohl auch das reiche Inventar an japanischen Fachtermini, die den deutschen Erklärungen in den beschreibenden Abschnitten beigegeben sind und für den japanologischen Benutzer ein unschätzbares Auskunftsmittel bilden.

Dem Gegenstand gemäß hätte man sich reichlichere Illustrationen gewünscht; leider beschränken sie sich auf 19 Fotos und 16 Strichzeichnungen. Manche Beschreibung von Gebäude- und Dachformen sowie architektonischer Details hätte sich durch Abbildungen kürzen lassen und die Anschaulichkeit gesteigert. Auch hätten ein Literaturverzeichnis sowie ein Schlagwort- und Fachwortindex an den Schluß gestellt werden sollen, was in Anbetracht des Umfangs der Arbeit ebenso wie ein genaues Inhaltsverzeichnis der leichteren Benutzbarkeit

gedient hätte; denn bei der Fülle der Information möchte man die Arbeit gern als Nachschlagewerk heranziehen.

Diese kritischen Bemerkungen, dazu auch der mitunter etwas fremdartig wirkende Stil der Darstellung — der Verf. lebt schon sehr lange in der japanischen Sprachgemeinschaft — sind jedoch rein formaler Natur und berühren weder den Gehalt noch überhaupt den Wert der Studie. Ihr erschließt sich erstmals sachgerecht und zuverlässig ein lange vernachlässigter Sektor japanischer Kulturgeschichte dem Blick der Wissenschaft. Volkskundler und Japanologen, Theologen und Soziologen werden dem Verfasser Dank wissen.

Bochum

Bruno Lewin

Lopez Gay, Jesús, S.J.: *El matrimonio de los Japoneses. Problema y soluciones según un ms. inédito de GIL DE LA MATA, S. J. «1547—1599».* (Studia Missionalia — Documenta et opera, 1.) Roma: Libreria (Editrice Pontificia) dell' Università Gregoriana, 1964. 185 pp. L. it. 2 000,—.

Eine „historia apasionada“ nennt der Verfasser der vorliegenden Studie (die eine neue Reihe missionswissenschaftlicher Veröffentlichungen der Päpstlichen Universität „Gregoriana“ eröffnet) das lange und widerspruchsvolle Ringen um die Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit oder Ungültigkeit der in Japan nach Sitte und Herkommen geschlossenen Ehen — eine Frage, die gerade für die Anfangszeit der dortigen Mission von größter praktischer Bedeutung war. Der Grund für die Ungewißheit und die zunächst entgegengesetzten Lösungsversuche lag in der irrigen Anschauung des heidnischen Missionsvolkes über das Wesen und die Eigenschaften der Ehe, die sich in schweren und allgemeinen Verfehlungen gegen das Naturgesetz kundgaben. Die Formlosigkeit zahlreicher Eheschließungen und die Leichtigkeit und Häufigkeit der Scheidung und Wiederverheiratung legten den Schluß auf Probe-Ehen nahe, die auf der Seite der Frauen nicht selten erzwungen zu sein schienen; Geschwisterehen und die weitverbreitete Vielweiberei, wenigstens in der Form von anerkannten Nebenfrauen oder „Konkubinen“, waren zusätzliche Unsitten.

Angesichts solcher Verirrungen stellte man sich die Frage, ob und wie weit dieselben schon im Zeitpunkt der Eheschließung ihre Wirkung ausübten, als „stillschweigende Bedingungen“ gegen die Unauflöslichkeit der Verbindung, und damit gegen die Gültigkeit der Ehe. Eine allgemein bejahende Antwort wäre gleichbedeutend gewesen mit der Verneinung wahrer und gültiger Ehen in Japan — sofern nicht die mit „stillschweigend“ gekennzeichnete Schwäche der „Bedingungen“ einen letzten und rettenden Ausweg eröffnet hätte.

Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gesetzt, diese „aufregende Geschichte nachzuerzählen, oder richtiger, sie aus den zeitgenössischen Dokumenten und seinen eigenen verbindenden Erklärungen wiedererstehen zu lassen, allerdings nur bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, das die erhoffte klärende Antwort des Heiligen Stuhles auf die umstrittene Frage noch nicht gesehen hatte. Im ersten der vier Kapitel werden die Zeugnisse aufgeführt, die den Jesuitenmissionaren erste Kenntnisse über die Ehesitten der Japaner vermittelten; dazu erklärende Ausschnitte aus der ins siebte Jahrhundert zurückreichenden Ehe- und Familiengesetzgebung des Landes. Das zweite Kapitel macht mit den ersten Lösungsversuchen des missionarischen Dilemmas bekannt, die auf der Seite der Verneinung die Äußerungen des Bischofs Carneiro SJ aus dem Jahre 1567 ausweisen sowie die Stellungnahmen der Patres Valignano und Vasquez,

die im Anhang abgedruckt sind. Als Hauptvertreter der die Gültigkeit der Ehe der Japaner bejahenden Meinung wird Pater AEGIDIUS DE LA MATA SJ aufgeführt, der als Missionar in Japan und als Prokurator in Rom um die Lösung der Pastoralfragen bemüht war, die sich aus der Berührung mit den Völkern des Fernen Ostens ergaben. Der Persönlichkeit und der Tätigkeit dieses Mannes ist das dritte Kapitel des Buches gewidmet, während das vierte nach den notwendigen einleitenden Erläuterungen den Wortlaut seiner Abhandlung *De Japonensium matrimonio* wiedergibt. Eine nach den Fundorten geordnete Übersicht über die ungedruckten Quellen sowie eine Liste bereits veröffentlichter Quellen nebst einer ausgewählten, nach Büchern und Zeitschriftenartikeln getrennten Bibliographie sind dem Text vorausgeschickt; Ein Namensregister beschließt die interessante Studie, die hoffentlich zahlreiche und ebenso aufschlußreiche Nachahmungen finden wird, um aus der wechselvollen Geschichte der Missionspastoral Ermutigung und Erleuchtung zu gewinnen für die nach Lösung rufenden Fragen von heute und morgen.

z. Z. Münster (Juli 1964)

P. A. Reuter OMI

VERSCHIEDENES

Haywood, J. A. u. Nahmad, H. M.: *Key to a New Arabic Grammar of the Written Language*. Perca Lund, Humphries and Co. Ltd./London and Bradford 1964. 152 S.

Es handelt sich um den Schlüssel zu dem von denselben Verfassern herausgegebenen Werk *A New Arabic Grammar*, einer arabischen Grammatik der Schriftsprache, die in den englisch sprechenden Ländern des britischen Commonwealth und in den USA verbreitet ist. Das Bändchen entspricht etwa dem Schlüssel zur *Kleinen Arabischen Sprachlehre* von HARDER-PARET, die in Deutschland zur Einführung in das klassische Arabisch benutzt wird.

Während die Grammatik als Lehrbuch gedacht ist, wird der Schlüssel besonders denjenigen nützen, die sich ohne Hilfe eines Lehrers in die arabische Schriftsprache einarbeiten wollen. Dabei wird der deutsche Autodidakt zur Bewältigung des Stoffes nicht nur Grundkenntnisse der englischen Sprache mitbringen müssen, sondern sich auch mit der in den angelsächsischen Ländern üblichen Umschreibung der arabischen Laute vertraut zu machen haben, die von der deutschen Umschreibungsart abweicht (vgl. z.B. S. 11 englisch shaikh — deutsch šaih; S. 64 englisch Hadith — deutsch Hadit; S. 66 englisch Bulghar — deutsch Bulgar).

Der Schlüssel enthält Übersetzungsübungen vom Arabischen ins Englische und umgekehrt, deren Schwierigkeitsgrad sich fortlaufend steigert, wobei sich jede Lektion auf ein bestimmtes grammatisches Problem konzentriert. Das arabische Schriftbild ist angenehm klar; die Texte sind sämtlich vokalisiert und setzen daher nicht die Anforderungen voraus, die ein vorgeschrittener Arabist erwarten mag. Das Bändchen ist daher in erster Linie zur Einführung in die Technik des Übersetzens geeignet. Für den Anfänger wird die Durcharbeitung der 99 Lektionen sicherlich ersprießlich sein; der Fortgeschrittene mag sich an den im Anhang zusammengestellten Suren aus dem Qur'an, den Fabeln, den aus-

gewählten Stücken aus den Werken klassischer arabischer Autoren und an modernen Zeitungsartikeln versuchen.

Münster

H. Reiners

Schubert, Kurt: *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens.* Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie. Herder/Wien-Freiburg-Basel 1962, 287 S.

Dieses Sammelwerk umfaßt sieben Aufsätze — offenbar Referate, die vor dem Katholischen Akademikerverband der Erzdiözese Wien gehalten wurden, denn in dessen Auftrag erfolgte ihre Veröffentlichung —, von denen je einer von K. SCHUBERT, F. MUSSNER, R. HAARDT, und je zwei von A. STÖGER und W. BEILNER stammen. Ihre Hinordnung auf ein nichtfachliches Publikum rechtfertigt ihre z. T. popularwissenschaftliche Anlage, aber gerade so erfüllen sie eine wichtige Aufgabe, nämlich eine breitere Öffentlichkeit über den neuen Stand der Evangelienforschung zu informieren. Der Titel des Buches trifft wohl nicht ganz seinen Inhalt, denn mit dem Entmythologisierungsbegriff befassen sich eigentlich nur das Vorwort des Herausgebers und die Beiträge von MUSSNER und BEILNER, während die anderen Referate Themen aus der biblischen Zeitgeschichte (SCHUBERT, HAARDT) und der ntl. Einleitungswissenschaft behandeln (STÖGER).

SCHUBERT bietet eine gedrängte, aber umfassende, gute Übersicht über die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu, wobei er eine Skizzierung der Zeit des Exils und der nachexilischen Gemeinde vorausschickt. Die verschiedenen Gruppen und ihr Werden werden sorgfältig charakterisiert, wobei den Pharisäern am meisten Raum gewidmet wird. Die Ausführungen verraten den guten Kenner des biblischen Judentums. Der Beitrag MUSSNERS stellt eine überarbeitete Zusammenfassung zweier Aufsätze dar, die in der *Biblischen Zeitschrift* 1957 bzw. in der *Trierer Theologischen Zeitschrift* 1960 erschienen sind.

STÖGER liefert in seinem Aufsatz über „das Christusbild im johanneischen Schrifttum“ eine kompensierte Übersicht über die Theologie und Christologie des vierten Evangeliums, geht auch auf die Frage des religionsgeschichtlichen Hintergrundes ein und scheint geneigt zu sein, neben atl. und jüdischen auch gnostische Einflüsse zuzugestehen. Sein Aufsatz über das Corpus Paulinum behandelt der Reihe nach die älteren Paulusbriefe, die Gefangenschafts- und Pastoralbriefe und den Hebräerbrief, wobei neben ihrer Theologie auch auf ihren Stil, ihre Echtheit usw. eingegangen wird. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen BEILNERS über „Jesus als der Christus im Gemeinde-Kerygma und die Bedeutung dieses Kerygmas für unseren eigenen Glauben“ und „Mythos und Offenbarung unter besonderer Berücksichtigung der ntl. Gegebenheiten“. Im ersten Referat geht B. auf das Kerygma und seine Beziehung zu Jesus ein, besteht darauf, daß eine gerade Linie vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens besteht und „die auf den Auferstandenen zurückführende Glaubensinterpretation durchaus legitim die Selbstaussagen des ‚historischen‘ Jesus von Nazareth entfaltet und deutet“ (204). Anhand der Acta-Reden wird das älteste Kerygma zu eruieren versucht und die Frage nach den wesentlichen Inhalten der ntl. Christusverkündigung gestellt. Das zweite Referat bietet die eigentliche Auseinandersetzung mit BULTMANN, skizziert ihn als „Exegeten“, „Religionswissenschaftler“, „Protestanten“, „Denker in existentialphilosophischen Begriffen“ und „Seelsorger“, beschreibt seine Glaubensergüsse und trägt die verschiedenen Gründe für die Ablehnung seiner Entmythologisierungstheorie zusammen.

Allerdings ist es nicht überzeugend, wenn auf Grund von 1 Kor 1,22 f und Apg 17 (Areopag-Rede) versucht wird, nachzuweisen, „daß sich der ärgernis-hafte Charakter der Christusbotschaft in unserer Zeit nicht wesentlich von dem der Zeit der Erstverkünder unterscheidet“ (251). HAARDT untersucht das kop-tische Thomasevangelium auf außerbiblische Herrenworte, geht freilich auch auf die gnostischen Funde in Oberägypten ein und kommt zu der richtigen Fest-stellung, daß das Thomasevangelium seinen Wert vor allem für die Erforschung der Gnosis und des frühen Christentums und als Beispiel für eine Logiensamm-lung hat.

Dem Herausgeber und den Bearbeitern gebührt Dank, weil sie nicht die Mühe scheuten, brennende exegetische Probleme in eine weitere Öffentlichkeit zu tragen.

Münster (30. 8. 63)

Joachim Gnllko

Studies in Japanese Culture. Edited by Joseph Roggendorf. Sophia University/Tokyo 1963. 276 S.

Das moderne Japan. Einführende Aufsätze, herausgegeben von Joseph Roggendorf. Sophia Universität/Tokyo 1963. 206 S.

Die katholische Sophia Universität der Jesuiten in Tokyo konnte 1963 auf 50 Jahre wertvoller Bildungs- und Forschungsarbeit und auf eine erstaunliche Entwicklung zurückschauen. Als Zeichen ihrer geistigen Vitalität veröffentlichte sie gleich drei Festschriften, je eine in japanischer, englischer und deutscher Sprache, abgesehen von Jubiläumsnummern ihrer zahlreichen Universitätszeit-schriften. Obwohl die japanische Festschrift *Tradition und Neuschöpfung* hier nicht besprochen werden soll, kann man kaum sein Erstaunen zurückhalten über die Vielfalt der Themen, die hier in japanischer Sprache von Professoren und Dozenten der Universität behandelt werden. Hier kommen Fragen aus fast allen Wissensgebieten, von theologischen Problemen einer japanischen Bibelüber-setzung angefangen, über Arbeitsrecht, Quantenmechanik und Nicolai Hart-mann's Schichtentheorie bis zu Kontroversen über den japanischen Angriff auf Pearl Harbour, zur Sprache.

Der Band in englischer Sprache bietet ebenfalls eine eindrucksvolle Samm-lung ausgesprochen wissenschaftlicher Arbeiten aus den verschiedensten Gebieten der japanischen Kultur: Politische Geschichte, Religionsgeschichte, Anthropologie, Soziologie und Literatur. Es ist unmöglich, auf alle einzeln einzugehen; hervor-gehoben sei lediglich der religionsgeschichtlich wichtige Beitrag von H. DUMOULIN: *Technique and Personal Devotion in the Zen Exercise*, wo gezeigt werden soll, daß die Zenübung so wesentlich an den buddhistischen Glauben gebunden ist, daß sie im letzten von einem Christen nicht vollzogen werden kann.

Der Band *Das moderne Japan* ist für eine breitere Öffentlichkeit gedacht. Auf wissenschaftliche Belege wird verzichtet, ebenso auf Detailforschung. Dafür ist er stark in guten Zusammenfassungen. Er enthält vier größere Abhandlungen von JOH. SIEMES, JOS. ROGGENDOFF, H. DUMOULIN, NIKOLAUS LUHMER und ein Symposium über japanische Kultur der Gegenwart, zu dem PAUL PFISTER, ROBERT BALLOU, HUBERT CIESLIK, THOMAS IMMOOS, H. DUMOULIN, ALFONS DECKEN, J. ROGGENDOFF und J. SIEMES beigetragen haben. Vor allem die großen Abhandlungen über den Einfluß des deutschen Juristen Hermann Roesler auf die Verfassung der Meijizeit, über die politische Entwicklung Japans von 1914 bis 1964, über asiatische Tradition im heutigen Japan und über das heutige Schulsystem in Japan sind unbestreitbar mit großer Kompetenz und Klarheit geschrieben. Aber auch im Symposium findet sich viel Bedeutsames, z. B. über

den Einfluß der deutschen Philosophie und Literatur im heutigen Japan. Mit diesen Jubiläumsbänden haben der Herausgeber P. Jos. Roggendorf und seine Mitarbeiter sich nicht nur das Verdienst erworben, uns die fernöstliche Kultur nähergebracht zu haben, sondern auch den Beweis erbracht, welch große Bedeutung ihre Universität im japanischen Raum hat. Auch den Missionaren haben sie einen guten Dienst erwiesen. Der deutsche Band sei vor allem den Neumissionaren als gute Einführung empfohlen.

Würzburg (3. 4. 1964)

Bernward H. Willeke

Tournier, Paul: *Sich durchsetzen oder nachgeben.* Rascher Verlag/Zürich-Stuttgart 196, 85 S. DM 7,50.

Sich durchsetzen oder nachgeben sind Grundhaltungen, die unser Handeln und unsere Beziehungen von Mensch zu Mensch bestimmen. TOURNIER ist Psychotherapeut evangelischen Bekenntnisses und überzeugter Christ. Er kennt aus seiner psychotherapeutischen Praxis die Not, die sich aus Fehlentscheidungen ergibt, und will durch seine Schrift zeigen, wie Fehlentscheidungen vermieden werden können. Er sieht diesen Weg in dem Horchen auf den Willen Gottes. Wo Gott die konkrete Anweisung versage, wolle er den Menschen zur Reifung der Persönlichkeit führen, die fähig mache, in jedem Falle das richtige Verhalten zu finden und zu einer Klarheit im Handeln zu kommen, die die richtige Entscheidung ermögliche. Die Schrift überzeugt durch ihre klare christliche Grundhaltung. Sie ist ganz und gar in der Gedankenwelt der evangelischen Kirche verwurzelt.

Münster (20. 3. 63)

Fr. Richter

Wolff, Paul: *Denken im Glauben.* Reden und Aufsätze. Paulinus-Verlag/Trier 1963. 142 S., DM 7,80.

Der bekannte Vf., geistlicher Beirat des Katholischen Akademikerverbandes, veröffentlicht in dem anzuzeigenden Band einige seiner Vorträge und Aufsätze aus den letzten Jahren. Besonders hervorgehoben seien die folgenden Abhandlungen: „John Henry Newmans Idee der Universität“ (20—34), „Größe und Tragik Max Schelers“ (51—71), „Die Botschaft der Kirche an die Intelligenz“ (72—84) sowie die Studie „Die christliche Friedensidee“ (97—121), in welcher der Vf. recht interessante und instruktive geistesgeschichtliche Durchblicke bietet. Es handelt sich also im formalen Sinne nicht um wissenschaftliche Untersuchungen, vielmehr haben wir ein Buch vor uns, das zur Besinnung angesichts der Bedrohungen des Glaubens in der Gegenwart anregen will.

Bonn (August 1963)

H. R. Schlette

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. ADOLF EXELER, 44 Münster/Westf., Erphokirchplatz 8 · Univ.-Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster/Westf., Frauenstraße 1 · P. Dr. AMAND REUTER OMI, Via Aurelia 290, Rom · LUDWIG RÜTTI, 44 Münster/Westf., Franziskus-Hospital · Dr. HELGA RUSCHE, 44 Münster/Westf., Nordstraße 45 · P. JOHANNES GEHBERGER SVD, Catholic Mission We-wak, New Guinea · P. Dr. KARL MÜLLER SVD, Rom, Via dei Verbiti 1 · P. JOSEF ALBERT OTTO SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5.

29. Feb. 1972

23. OKT. 1975

7. SEP. 1977

24. JULI 1978

3. 12. 78

30. JULI 1981

25. FEB. 1982

10.30