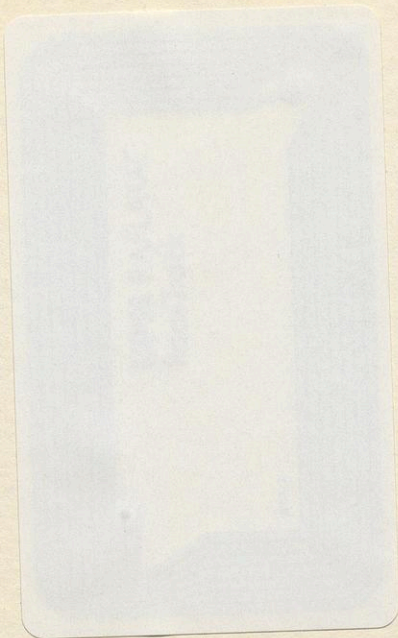




N12<522893577 021



UBTÜBINGEN



*Farkuf. U 13 25 79 all 201-
622 Prof. H. v. Z 65/1051*

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

49. JAHRGANG · JANUAR 1965 · HEFT 1

Inhalt

D. S. AMALORPAVADASS: Tindivanam — Missionskatechetisches Zentrum für Südindien 1 · PAUL HACKER: Mechanistische und theistische Kosmogonie im Hinduismus 17 · Alte Drucke 29

Kleine Beiträge: Religionsphilosophie 43 · Zur Bibliographie von E. A. Worms SAC 45

Berichte 46 · *Besprechungen* 51



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Verlagsort Münster Westf.

U-P 108,
17. FEB. 1965

GK I 85
K 22 190 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. Jahrespreis für Nichtmitglieder DM 20,-, Preis je Einzelheft DM 5,50.

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 62 87 (Sparkasse der Stadt Aachen [für Konto Nr. 10 16]) Jahresbeitrag DM 20,-

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.), 1965 · 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

49. Jahrgang
1965



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



gk I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1965 · Printed in Germany

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

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

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

Inhalt des 49. Jahrgangs 1965

Seite

Abhandlungen

<i>Ahrens, D.</i> : Gandhara-Relief mit Geburt Buddhas in der religionsgeschichtlichen Sammlung der Universität Münster	107
<i>Amalorpavadass, D. S.</i> : Tindivanam, missionskatechetisches Zentrum für Südindien	1
<i>Aufenanger, H.</i> : Mezauwe — „Der große Mann dort oben“	191
Alte Drucke im Institut für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster	29
<i>Eberhard, W.</i> : Religious Activities and Religious Books in Modern China	260
<i>Eilers, Fr.-J.</i> : Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens	161
<i>Glazik, J.</i> : Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution „Über die Kirche“	65
<i>Hacker, P.</i> : Dharma im Hinduismus	93
<i>Hacker, P.</i> : Mechanistische und theistische Kosmogonie im Hinduismus	17
<i>Heinrichs, M.</i> : Zen zwischen Sein und Schein	270
<i>Rütti, L.</i> : Fragen der Konstitution „Über die Kirche“ an die „Mission“	249
<i>Siegmund, G.</i> : Rausch und Religion	198
<i>Tholens, C. P.</i> : Monastische Missionsinitiative im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils	156
<i>Willeke, B.</i> : Die Führung priesterloser Missionsgemeinden in China am Ende des 18. Jahrhunderts	85
<i>Zoghby, E.</i> : Die Gleichheit von Erlöser-Wort und Schöpfer-Wort als Grundlage der Mission	153

Kleine Beiträge

<i>Antweiler, A.</i> : Zur Bibliographie von E. A. Worms SAC	45
<i>Beckmann, J.</i> : Würdigung der wissenschaftlichen Verdienste von Pater Dr. Anton Freitag SVD	222
<i>Brinktrine, J.</i> : Zur Entstehung der islamischen Gebetszeiten	207
<i>Früh, F.</i> : Christliche Publizistik in Afrika	214
<i>Margiotti, F.</i> : Zur Geschichte des chinesischen Gebetbuchs	210
<i>Promper, W.</i> : Agrarreform und soziale Gerechtigkeit in Brasilien	295

	Seite
<i>Reuter, A.</i> : Missionsklerus — Gedanken und Vorschläge	120
<i>Ries, J.</i> : Religionsphilosophie	43
<i>Zeitler, E.</i> : Der Papstbesuch in Indien — interpretiert von Hindu-Extremisten	115

Berichte

Dominikus damals und heute. Bericht über eine Tagung in Fanjeaux (Aude) 26.—31. Juli 1965 (Antweiler)	297
Missionskongresse und -tagungen in Löwen (Rütti)	46
35 ^e Semaine de Missiologie, Löwen 23.—27. August 1965 (J. Müller)	300
Religionswissenschaftliche Tagung in Straßburg. Die Initiationsriten (Biehn)	48
Aus dem Tätigkeitsbericht des Eastern Pastoral Institute in Manila	130
Die koreanische katholische Wochenzeitung <i>Catholic Shibo</i> (Kim)	127

<i>Chronik</i> (Otto)	130, 303
---------------------------------	----------

Mitteilungen

Goldenes Doktor-Jubiläum von Pater Anton Freitag SVD	220
Missionswissenschaftliche Fernkurse	306
Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissen- schaftliche Forschungen (Schmitz)	225
35 ^e Semaine internationale de missiologie, Löwen	226
Von der Universität Münster	132, 133, 225, 305

Besprechungen

<i>Aduarte, F. D. de</i> : Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China (Biermann)	51
Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico già Lateranensi (Laufer)	59
<i>Beck, A. - Pichl, K.</i> : Wir und die Welt (Kleine)	244
<i>Bieder, W.</i> : Das Mysterium Christi und die Mission (J. Müller)	133
<i>Bockmühl, K.</i> : Die neuere Missionstheologie (J. Müller)	134
<i>Bolley, A. - Clostermann, G.</i> : Abhandlungen zur Religions- und Arbeits- psychologie (Antweiler)	63
<i>Bovis, A. de</i> : Die Kirche als Sakrament (Vodopivec)	318
<i>Bruls, J.</i> : Propos sur le clergé missionnaire (Reuter)	120
<i>Brunner, P.</i> : L'Euchologe de la mission de Chine (Margiotti)	210
<i>Camps, H. J. M.</i> : In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld (Glazik)	238

<i>Cannizzaro, A.</i> : Und die Seinen nahmen ihn auf (Booz)	226
<i>Christoffels, H.</i> : Das unverhüllte Gesicht (Kaufmann)	227
<i>Delius, W.</i> : Geschichte der Marienverehrung (Wittkemper)	149
<i>De Witte, Ch.-M.</i> : Les bulles d'érection de la province ecclésiastique de Fundal (Glazik)	228
<i>Eilers, F.-J.</i> : Christliche Publizistik in Afrika (Früh)	214
<i>Espinosa, I. F. de</i> : Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España (Gregorius)	52
<i>Etudes sur les Instituts séculiers</i> (Reuter)	147
<i>Festschrift Paul Schebasta zum 75. Geburtstag</i> (Laufer)	58
<i>Fischer, H.</i> : Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien (Laufer)	238
<i>Fork, B. H.</i> : Die Offenbarung des Johannes (Rusche)	245
<i>Garvan, J. M.</i> : The Negritos of the Philippines (Laufer)	141
<i>Gheddo, P.</i> : Concilio e terzo mondo (Kaufmann)	228
<i>Gölz, F.</i> : Der primitive Mensch und seine Religion (Gregorius)	60
<i>Gowing, P.</i> : Mosque and Moro (Martin)	315
<i>Hahn, F.</i> : Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (Rusche)	306
<i>Hang, Th.</i> : Grundzüge des chinesischen Volkscharakters (Fleckner)	61
<i>Haselberger, H.</i> : Bautraditionen der westafrikanischen Negerkulturen (Rapp)	239
<i>Hasenfuss, J.</i> : Gemeinschaftsmächte und Religion (Rütti)	241
<i>Hasenfuss, J.</i> : Struktur-Elemente der Weltreligionen (Rütti)	241
<i>Hinduism</i> (Petri)	241
<i>Hirsch, E.</i> : Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie (Rütti)	134
<i>Held, H.</i> : Christendörfer (Gregorius)	53
<i>Hertlein, S.</i> : Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosa-literatur (Schweitzer)	53
<i>India and the Eucharist</i> (Vattakattussery)	134
<i>Jahrbuch Evangelischer Mission 1964</i> (Bettray)	54
<i>Jean-François de Rome</i> : La fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo (1648) (De Rop)	229
<i>Jung, C. G.</i> : Zur Psychologie östlicher und westlicher Religion (Schlette)	242
<i>Kloosterman, A.</i> : De potestate ordinaria et delegata superioris religiosi in missione (Gehberger)	230
<i>Knevels, W.</i> : Die Wirklichkeit Gottes (Schlette)	243
<i>Kriß-Rettenbeck, L.</i> : Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens (Berger)	63
<i>Chrisitan Student Leadership for Asia</i> (Lennertz)	150
<i>Lexikon für Theologie und Kirche, IX. Bd.</i> (Graf)	246
<i>Lopinot, C.</i> : Die Karolinenmission der spanischen und deutschen Kapuziner 1886—1919 (Glazik)	307
<i>Lortz, J.</i> : Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (Wiedemann)	136

<i>Malley, F.</i> : Was wird aus Lateinamerika? (Wesselmann)	308
<i>Merwin, W. C. - Jones, F. P.</i> : Documents of the Three-Self Movement. Source Materials for the Study of the Protestant Church in China (Fleckner)	55
The Modern Mission Apostolate (Kondring)	308
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catho- lique de la Suisse 1964 (Herzog)	56
Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1964 (Rusche)	56
Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1965 (Pilhatsch)	310
<i>Nebreda, A.</i> : Jalones para una preevangelización en Japón (K. Müller)	309
Nusa Tenggara — 50 Jahre Steyler Missionare in Indonesien (1913 bis 1963) (Jaspers)	137
<i>Ohm, Th.</i> : Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Bendfeld)	311
<i>Oliveira, Plinio Correa de</i> : La liberté de l'Eglise dans l'état communiste (Promper)	295
<i>Peyriguère, A.</i> : Von Gott ergriffen (Happe)	57
<i>Peyriguère, A.</i> : Im Geiste Charles de Foucaulds (Happe)	57
<i>Piskaty, K.</i> : Die katholische Missionsschule in Nusa Tenggara (Südost- Indonesien) — ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit (Gregorius)	312
<i>Plattner, F.</i> : Indien (Happe)	137
<i>Plattner, F. A.</i> : Genie im Urwald (Promper)	233
<i>Pohlmann, C.</i> : Hell-dunkles Brasilien (Gordan)	313
<i>Promper, W.</i> : Priesternot in Lateinamerika (Biermann)	234
<i>Rahner, K.</i> : Hörer des Wortes (Ries)	43
Ramakrishna in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Petri)	142
Die Rassenfrage (Rath)	62
<i>Rath, J. Th.</i> : Franz Libermann. Ein Herz für Afrika (Glazik)	235
<i>Rieker, H.-U.</i> : Meditation (Petri)	143
<i>San Pablo</i> : Teología y Pastoral Misionera (B. Willeke)	231
<i>Santos Hernández, A.</i> : Teología bíblico-patrística de las Misiones (Booz)	236
<i>Schütte, J. F.</i> : El „Archivo del Japón“ (Biermann)	138
Unsere neue Schulbibel (Richter)	247
Heilige Stätten. Die Religionen der Welt (Schlette)	242
<i>Tasuko Sato</i> : Flores vergeß ich nicht (Kremer)	237
<i>Tragella, G. B.</i> : Le Missioni Estere di Milano (K. Müller)	139
<i>Timmermann, H. A.</i> : Die Weltgemeinschaften im deutschen Sprachraum (Happe)	146
Die kirchlichen Urkunden für die Weltgemeinschaften (Happe)	146
<i>Vawter, B.</i> : Mahner und Kündler (Rusche)	151
Pro Mundi Vita (Rauscher)	313

<i>Widengren Geo</i> : Die Religionen Irans (Antweiler)	316
<i>Willeke, B.</i> : Luis Gómez Palomino OFM (1567—1634), Missionar und Märtyrer in Japan (Glazik)	237
<i>Wisse, St.</i> : Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung (Antweiler)	143
Wörterbuch zur biblischen Botschaft (J. Müller)	319
<i>Zeeden, E. W.</i> : Die Entstehung der Konfessionen (Pfnür)	320
<i>Zimmer, H.</i> : Indische Sphären (Petri)	145
<i>Eingesandte Bücher</i>	152, 248

TINDIVANAM MISSIONSKATECHETISCHES ZENTRUM FÜR SÜDINDIEN

*von D. S. Amalorpavadass **

Tindivanam (Erzdiözese Pondicherry) war ursprünglich ein diözesanes katechetisches Zentrum und wurde später zum regionalen für ganz Tamilnad erweitert. Das Gebiet mit seinen zwölf Diözesen und ein- einhalb Millionen Katholiken stellt etwa den vierten Teil der katho- lischen Bevölkerung Indiens¹.

Das Zentrum von Tindivanam entfaltet eine vielfache Tätigkeit, die von einem homogenen Team von Priestern und Missionaren getragen wird.

I. Entstehung des Zentrums

Die vierzigjährige Geschichte des Zentrums von Tindivanam ist mit dem Namen von Pater Gavan Duffy² verbunden. Er hatte die Bedeu- tung religiöser Erziehung und das Katechistenproblem voll erfaßt und diesen Aufgaben sein ganzes Leben gewidmet. Als Erzieher wie als genialer Organisator setzte er alles an eine präzise, vollständige und oft revolutionäre Lösung dieser Probleme. Er führte neue schulische und katechetische Lehrpläne ein, gründete eine Schule für Lehrerkatechisten, organisierte die Diözesanschulen, förderte den Kontakt zwischen Lehrern und Katechisten und bemühte sich um eine ständige Organisation zur Formung und zum Unterhalt von Katechisten in Dauerstellung. Sein

* Der Beitrag des Verfassers, aus dem Französischen übersetzt von Winfried Blasig, wurde redaktionell stark überarbeitet.

¹ *The Catholic Directory for India*, 1962. — Ein Vergleich ergibt folgendes Bild:

	Gläubige	Priester	Brüder	Schwestern
Tamilnad	1 400 000	1 126	411	5 000
Indien	6 282 409	6 818	1 503	22 000

² Pater T. G. Duffy, Irländer, geboren am 23. Dezember 1888 in Nizza, trat 1908 in die Société des Missions Etrangères de Paris ein, wurde am 23. Sep- tember 1911 zum Priester geweiht und in die Mission von Pondicherry/Indien gesandt. Er starb am 8. September 1941. Er war ein großer Missionar, Schrift- steller und Reisender, vor allem ein außerordentlicher Erzieher und Organisator. Er arbeitete getrieben von der Dringlichkeit seiner Mission. Er machte eine Weltreise, um sich zu informieren, die berühmtesten Schulen zu besuchen und um die Mitarbeit zahlreicher Freunde für sein Projekt zu gewinnen.

katechetisches Programm verwirklichte im Missionsgebiet bereits die erste Phase der katechetischen Erneuerung Europas³.

Die Schule für Lehrerkatechisten, die er 1921 in Tindivanam gründete, hat bis heute mehr als zweitausend Männer für den Süden Indiens ausgebildet, von denen z. Z. siebenhundert in der Erzdiözese Pondicherry arbeiten. Wenn heute eine gut funktionierende Diözesanorganisation von Schulen und religiöser Unterweisung besteht, eine Organisation von völlig harmonischer Struktur, dann ist das Pater Duffy und der Tradition zu danken, die er hinterlassen hat.

Das von ihm begonnene Werk wurde durch seine Nachfolger weitergeführt, vor allem durch Pater Curtin⁴ und Pater M. Kujandai⁵. Pater Becker brachte mit seinem Team von sechs Priestern das Zentrum schließlich zu seiner vollen Entfaltung⁶, und Msgr. R. Ambrose, Erzbischof von Pondicherry, unterstützte schon sehr bald die neue katechetische Bewegung. Er zögerte auch nicht, Tindivanam trotz des Priestermangels gut zu besetzen. Lebhaftes Interesse zeigten auch die anderen Bischöfe von Tamilnad an der Arbeit des Zentrums. Der Erzbischof von Madhurai und der Bischof von Kottar entsandten je einen Priester, der sich dem Team anschließen und mitarbeiten sollte. Auch die Mitarbeit von Laien ist erwähnenswert, namentlich die der Dozenten des Lehrerseminars und der Katechistenschule. Einer von ihnen ist nach Europa gekommen, um seine Studien in München zu vervollständigen.

II. Die Einrichtungen und Tätigkeiten des Zentrums

Das Zentrum von Tindivanam umfaßt mehrere Institutionen: eine Grundschule, eine Mittelschule mit Internat, ein Lehrerseminar mit Internat, eine Katechistenschule mit Internat, ein Institut für Dokumentation, eine Forschungsabteilung, die sich um liturgische und katechetische Veröffentlichungen bemüht, sowie eine Abteilung für optische und akustische Lehrmittel. Die Tätigkeit des Zentrums umfaßt insgesamt: Erziehung der Schüler des Kollegs — Ausbildung von Lehrerkatechisten — Ausbildung von hauptamtlichen Katechisten — Fortbildung der Kate-

³ Das große erzieherische Werk P. Duffys, dessen Elemente er selbst entwickelt hat, sind die *Catechism Folders*, ein vollständiger religionspädagogischer Kurs, gegründet auf der Einheit der Evangelien, der Dogmen, der Sakramente. Er gibt dabei dem Katechisten größtmögliche Freiheit und Originalität.

⁴ P. Michael Curtin, Mitarbeiter von P. Duffy, lebte in Tindivanam bis 1949. Er hat sich nun in die USA zurückgezogen, wo er noch nach Kräften für Tindivanam arbeitet.

⁵ P. Maria Kujandai, Mitarbeiter von P. Duffy während langer Jahre, war der erste indische Priester, der zum Zentrum stieß. Er lebt jetzt zurückgezogen in Pondicherry.

⁶ Der Verfasser dieses Artikels war Mitglied dieses Teams. Er besucht z. Zt. in Paris die Vorlesungen des Institut Supérieur de Pastorale catéchétique.

chisten — Dokumentation — Vereinheitlichung des katechetischen Lehrplanes — Veröffentlichung katechetischer Handbücher für die Grund- und Mittelschule — Leitung der katechetischen und liturgischen Konferenzen oder Tagungen — Herausgabe einer monatlichen katechetischen Revue — Filmapostolat.

1. *Die Erziehung der Schüler des Kollegs* — Tindivanam war eines der ersten Institute, die die Schülerselbstverwaltung eingeführt haben. In Tindy besteht ein Internat, das der Mittelschule angeschlossen ist und zweihundert Schüler beherbergt. Das Zentrum gibt seinen Schülern eine persönliche und katechetische Bildung. „Die Persönlichkeitsbildung baut“, so betonte Kardinal Gracías in Eichstätt⁷; „auf der Natur auf: sie soll alle Kraftquellen der menschlichen Natur auswerten, den Boden auflockern und für die übernatürliche Saat bereiten; sie baut auf den persönlichen Eigenschaften wie Vertrauenswürdigkeit, Anständigkeit, Einsatzbereitschaft und Großzügigkeit auf. Die spezielle katechetische Ausbildung beschränkt sich nicht auf wenige Stunden in der Woche; das Wichtigste ist, mit den Jungen zusammenzuleben und sie dann zu unterrichten, gemäß der Weisung Pater Duffys: ‚Alles hilft, Studium und Sport, Ermahnung und religiöse Übungen. Dies alles ist Werkzeug, um damit eure Kinder nach Christi Vorbild zu formen‘.“

Wesentliches Kennzeichen dieser Formung ist die Schülerselbstverwaltung. Die Schule wird durch die Schüler selbst geleitet. Es gibt gewählte Minister, ein Parlament, einen Gerichtshof, eine Hausverwaltung usw. Die Priester sind Führer und Berater, keinesfalls Aufpasser. Verantwortung und Initiative liegen bei den Schülern selbst.

Die Bedeutung dieser Schule und des Internates ist groß. Hier wird mit katechetischen Untersuchungen und mit allen Errungenschaften der katechetischen Erneuerung experimentiert, bevor man sie anderen Diözesen empfiehlt. Man versucht, ein katechetisches Milieu zu schaffen, eine katechetische Atmosphäre, die die Schüler den ganzen Tag umgibt. Die Katechese geschieht ja nicht nur durch einen katechetischen Kurs, durch eine tägliche Schulstunde, wie bei den profanen Fächern, sondern durch eine Art Osmose, durch Atmosphäre, Umgebung, Milieu. Es geht also nicht um einige Stunden dann und wann, sondern um den ganzen Tag. Darum genügt es auch nicht, eine Unterrichtsstunde zu halten und sich dann zurückzuziehen; man muß vielmehr die Menschen erziehen, indem man bei ihnen bleibt und unter ihnen, mit ihnen lebt, auf sie Einfluß ausübt, ohne daß sie dies spüren. Der Glaube ist auch eine Sache des Kontaktes, genauso wie die Hoffnung, die Freude, die Offenheit für die Welt und die Sorge um die Mission. Deshalb hat P. Duffy immer darauf bestanden, daß die diensttuenden Priester und die verantwortlichen Laien soviel wie möglich in ständigem Kontakt mit den Schülern

⁷ Vgl. *Katechetik heute*, hrg. von J. Hofinger (Freiburg 1961) 47

leben, und das nicht nur während des Gebetes und der Meßfeier, sondern auch beim Sport, bei der Handarbeit, bei der Muße.

Die Ausbildung ist vielseitig: biblisch, liturgisch und systematisch-doktrinär.

Der systematische Unterricht oder die doktrinäre katechetische Ausbildung wird sechs oder acht Jahre lang nach einem regelmäßigen fortschreitenden Lehrplan mit einer täglichen Unterrichtsstunde gegeben.

Die Elemente der biblischen Unterweisung sind: tägliche persönliche geistliche Lesung der Heiligen Schrift — eine Wochenstunde Bibelunterricht — vierzehntäglich ein Übungskreis über das NT — einmal wöchentlich ein Stehfilm über die Biblische Geschichte — Psalmengesang (etwa vierzig Psalmen in indischer Musik) — Vorbereitung der Hochfeste und der wichtigsten Zeiten des Kirchenjahres durch eine biblische Vigilfeier — einmal im Monat Ausgabe eines Zettels mit einem Satz des NT — feierliche Verkündigung von Epistel und Evangelium während der Liturgierfeier mit einer kurzen Homilie — Preisgaben über ein biblisches Thema.

Die Elemente der liturgischen Unterweisung umfassen: die liturgische Katechese — einmal wöchentlich Sonderkurs in Liturgie — Ministrantendienst und praktische Anwendung des Gesanges zur liturgischen Mitfeier — die Vigilfeier der Sonn- und Festtage sowie die Vorbereitung der heiligen Messe — liturgische Feiern zur Verdeutlichung der liturgischen Zeiten und anderer Ereignisse — aktive und verschiedenartige Teilnahme an der Meßliturgie — Missa recitata in Latein — Gemeinschaftsmesse mit Liedern und Gebeten in der Volkssprache, acht verschiedenen Meßgebetsreihen in der Volkssprache und fünf verschiedenen Singreihen in der einheimischen Musik — Meßfeier mit Kommentar durch einen Priester oder einen Katechistenschüler — gregorianisches Hochamt — feierliche Lesung von Epistel und Evangelium — Homilie von zwei bis drei Minuten täglich — Betrachtung als Danksagung nach der Meßfeier — verschiedene Betrachtungen über die Geheimnisse des Rosenkranzes — einmal wöchentlich gesungene Komplet in Tamil — Heilige Stunde, gestaltet nach verschiedenen Vorlagen — Sonntag abends liturgischer Kreis — ebenfalls sonntags Anschlag von Bildern, Zeichnungen usw. für den betreffenden Sonntag am Schwarzen Brett — einmal wöchentlich Beichtvorbereitung von fünf bis zehn Minuten durch einen Katechisten für verschiedene Schülergruppen — Zusammenfassung der morgendlichen Betrachtung wird als Merkstoff auf die Tafel geschrieben — der allgemeine Plan dieser liturgischen Formung wird drei Monate zum voraus bestimmt, jedes Lied und jede Zeremonie wird vor der Aufführung wiederholt.

Das sind in Kürze die verschiedenen Aspekte der Formung, die die Mittelschüler in Tindiy erhalten; aus ihnen werden dann die Kandidaten für die Katechistenschule und das Lehrerseminar ausgewählt. Die Ausbildung an der Mittelschule dauert sechs Jahre, die in der Katechistenschule oder am Lehrerseminar zwei Jahre, im ganzen also acht Jahre⁸.

⁸ E. BECKER, MEP, Tindivanam Catechist Training Centre, in: *Mission Bulletin* (Honkong 1959) 126—131; *Teachers-Catechists Training Method followed at Tindivanam* (South Arcot, India 1960), 27; A. CAROF MEP, Ecole des Catéchistes de Tindivanam, in: *Bulletin de la Société des MEP* (1955) 223, 234, 293, 304.

2. *Die Ausbildung der Lehrerkatechisten* — Das Bedürfnis nach hauptamtlichen Katechisten, d. h. nach Katechisten, die während ihrer ganzen Zeit als solche arbeiten, wurde schon seit langer Zeit empfunden. Gerade dies war auch das Anliegen von Pater Duffy. Finanzielle Probleme verhinderten zunächst den Plan. Da es unmöglich war, eine große Zahl von hauptamtlichen Katechisten zu bezahlen, bildete man Lehrer-Katechisten aus, die wie die Lehrer von der Regierung bezahlt werden; nur üben sie zugleich das Amt eines Katechisten aus, freiwillig, aus missionarischem Geist. Auch die Studenten des Lehrerseminars erhielten eine doppelte Ausbildung: die für Lehrer und die für Katechisten. Für gewöhnlich kommen die Kandidaten für das Lehrerseminar aus unserer Mittelschule, die ihnen schon sechs Jahre katechetische Ausbildung unter unserer Leitung gegeben hat; aber es kommen auch andere Kandidaten von auswärts und werden zum Lehrerseminar zugelassen.

Außer der allgemeinen liturgischen und biblischen Unterweisung haben die Studenten des Lehrerseminars einen Spezialkurs und praktische Übungen.

Der Spezialkurs umfaßt Katechismus, Bibel, Liturgie, indische Kirchengeschichte, Hinduismus, Psychologie, Pädagogik, katechetische Methodik. Die praktischen Übungen umfassen: schriftliche Vorbereitung von einigen Katechismusstunden, katechetischen Unterricht bei Kindern und Jugendlichen unserer Grund- und Mittelschule, Vorbereitung des Kommentars zur Messe, Praxis der feierlichen Lesung in der Kirche während der liturgischen Handlung, Aufmunterung der Gläubigen zur Teilnahme an der Feier der heiligen Messe, Leitung des Gesangs, Vorbereitung von Bildern und Zeichnungen für den Religionsunterricht. Diese praktischen Übungen zeigen darüber hinaus, wieweit die Schüler die verschiedenen Kurse assimiliert haben.

Die Katechismuslektionen, Lehrgespräche, Übungen, Anwendungen usw. werden durch die Professoren korrigiert, bevor die Katechisten-Schüler danach unterrichten. Nach dem Unterricht findet immer eine Kritik von 15 oder 30 Minuten statt.

Am Ende ihrer Ausbildung werden die Schüler in unseren katholischen Schulen angestellt, wo sie gleichzeitig als Lehrer und Katechisten wirken. Sie erteilen den Religionsunterricht in der Schule und bereiten außerhalb der Schule die Kinder auf Erstkommunion und Firmung, die Brautleute auf die Ehe und manchmal auch die Erwachsenen auf die Taufe vor. Sie haben mit dem Fahrrad oder zu Fuß die benachbarten Ortschaften aufzusuchen, um den Religionsunterricht zu erteilen. Oft sind sie in den Pfarreien auch Mesner, Organist, Gesanglehrer, Lektor und Kommentator. Sie ermuntern die Gläubigen zur Mitfeier der heiligen Messe und sind verantwortlich für Morgen- und Abendgebet in der Kirche. Wo keine Sonntagsmesse stattfindet, leiten sie ständig den sonntäglichen Wort-Gottesdienst, besonders auf entfernteren Dörfern.

Die Lehrerkatechisten sind allerdings zeitlich sehr beschränkt. Ebenfalls bieten die „Katechisten auf Zeit“ keine Dauerlösung. Man muß also neue Wege gehen.

3. *Die Ausbildung der hauptamtlichen Katechisten* — „Jeder Katechist soll eine gründliche Ausbildung von mindestens einjähriger Dauer erhalten. Diese Ausbildung muß ihm vor allem eine Zusammenschau der wesentlichen Elemente der christlichen Heilslehre verschaffen sowie eine genügende Kenntnis der katechetischen Methoden. Gleichzeitig muß großer Nachdruck auf die geistliche Ausbildung der Katechisten gelegt werden, auf ihre charakterliche Bildung sowie auf ihr soziales Verhalten und die Fähigkeit zu lehren, zu führen und mit den Leuten umzugehen. Denn die zukünftigen Katechisten müssen nicht bloß gute Lehrer werden, sondern ‚Zeugen Christi‘. In der religiösen Ausbildung müssen Heilige Schrift und Liturgie jene beherrschende Rolle einnehmen, die sie im künftigen katechetischen Apostolat der Katechisten haben werden.“ So lautete die VII. allgemeine EntschlieÙung des missionskatechetischen Kongresses in Eichstätt⁹.

Im Januar 1961 beschloß darum die Konferenz des Episkopates von Südindien (Tamilnad), mehrere Schulen für hauptamtliche Katechisten zu eröffnen¹⁰. Tindivanam hatte diese Möglichkeit schon vorher gesehen, sich daher schon darauf vorbereitet und profitierte nun von seiner vierzigjährigen Erfahrung. So konnte sofort eine Schule für die Kandidaten verschiedener Diözesen eröffnet werden, um Katechisten auszubilden, die sich ausschließlich diesem Berufe widmen würden¹¹. Die Ausbildung dauert zwei Jahre. Die erste Gruppe von 25 Kandidaten schloß ihre Ausbildung im April 1963 ab. Sie erhielten von ihrem Bischof die *missio canonica* und wurden in verschiedene Pfarreien entsandt. Für ihre Ausbildung gilt das gleiche, was oben über die Mittelschule und das Lehrerseminar gesagt wurde, ebenso auch für die Katechisten selbst; denn die Katechistenschule hat am gleichen Zentrum ihren Sitz und alle zusammen bilden nur eine einzige Kommunität. Zudem stellt der Beruf des Katechisten eine besondere Berufung dar, wenn nicht einen Anruf Gottes, so doch einen Ruf der Kirche durch den Mund des Bischofs. Die liturgische Feier bei der Eröffnung dieser Schule wurde darum aus diesen Ideen entwickelt¹².

Die Kandidaten werden dreifach ausgewählt: zunächst an ihrem Wohnort, dann durch eine Aufnahmeprüfung am Zentrum und schließ-

⁹ *Katechetik heute* (Freiburg 1961) 357

¹⁰ *New Leader* (5. 2. 1961)

¹¹ *New Leader* (20. 8. 1961)

¹² Die Elemente dieser Feier sind: Lesungen über die Berufung der biblischen Zentralgestalten, gefolgt von Homilien — namentlicher Aufruf der einzelnen Kandidaten durch den Leiter der Schule — betrachtende Gesänge, die die Berufung bewußt machen sollen.

lich nach einem dreimonatigen Aufenthalt an der Katechistenschule. Sie erhalten eine wesentlich tiefere und entschiedener Ausbildung als die Studenten des Lehrerseminars; denn sie sollen ja Katechisten auf Lebenszeit werden.

Man versucht, durch Abendkreise eine spezielle Spiritualität zu wecken. Sie haben ein Minimum geistlicher Übungen: eine Viertelstunde Betrachtung, Messe, Rosenkranz, Besuch des Altarssakramentes, geistliche Lesung und Schriftlesung. Nach der Tradition von Tindy ist die Verwaltung der Schule den Schülern selbst anvertraut, allerdings unter Leitung eines Priesters.

Sport und Handarbeit haben im Stundenplan ihren Platz. Jedes Semester sind die Studenten zwei, drei oder vier Wochen in den verschiedenen Pfarreien der Diözese zu Gast, um sich in ihrem Dienst zu üben — im Geiste ihrer Ausbildung, in Anpassung an die örtlichen Verhältnisse und unter Leitung des Ortspfarrers. Auch am Zentrum selbst ist genug Gelegenheit gegeben, die theoretischen Studien in der Praxis anzuwenden. Ferner bittet die Pfarrei Tindy alljährlich um ihre Dienste. So kommt ein Gleichgewicht von Theorie und Praxis zustande.

Die Kandidaten, die bis zum Ende durchhalten und ihre Bischöfe zufriedenstellen, erhalten während einer eindrucksvollen Feier ein Diplom und die *missio canonica*¹³.

¹³ Hier ein Überblick über die Feier

I. BIBLISCHE VIGIL ODER LITURGISCHE ZELEBRATION

Das Thema: „Wie der Vater den Sohn gesandt hat, wie der Sohn die Apostel und ihre Nachfolger gesandt hat, so beruft der Bischof die Katechisten und sendet sie und gibt ihnen einen Auftrag, damit sie ihm in seinem Apostolat helfen.“

1. Eingangslied (*Psalm 33*)
2. Begrüßung der Versammlung durch den Zelebranten
3. Einführung in Ziel und Thema der Vigilfeier
4. Erster Kreis: Die Sendung des Sohnes durch den Vater
— Lesung *Jo 5, 19—23, 31—37, 41*. Kurze Homilie
— meditativer Gesang über die Menschwerdung
5. Zweiter Kreis: Die Sendung, die Christus den Aposteln und Bischöfen gegeben hat.
— Lesung *Mt 9, 35 bis 10, 8; 28, 18 ff.* Kurze Homilie
— meditativer Gesang: *Exsultat orbis gaudiis*
6. Dritter Kreis: Die Sendung, die der Bischof den Katechisten gibt.
— Lesung *Rm 10, 13 ff*
— meditativer Gesang: *Magnificat*
7. Feierliches Gebet (Fürbitten) für die Katechisten
8. Schweigen
9. Schlußgebet (Auszug aus der Votivmesse für Ausbreitung des Glaubens)
10. Schlußsegen

4. *Fortbildung der Lehrer und Katechisten* — Wichtiger noch als die Ausbildung ist die Fortbildung. So muß das Zentrum mit den Katechisten in den verschiedenen Pfarreien ständigen Kontakt halten, muß ihre religiösen Kenntnisse auffrischen, sie über die Fortschritte der Pädagogik und die katechetische Bewegung unterrichten, ihnen ihre Berufung und Sendung wachhalten und ihnen helfen, ein Leben zu führen, das diesem Ideal entspricht.

Darum besuchen die Professoren des Zentrums jährlich einmal oder auch öfters jede Schule, in der unsere Katechisten oder Lehrer arbeiten. Dabei werden Richtlinien zur Verbesserung der Arbeit, des Unterrichts und des geistlichen Lebens gegeben. Das ermutigt eher als eine Inspektion¹⁴.

Jedes Jahr veröffentlicht das Zentrum ein Übungsprogramm für die Katechisten und Lehrer der Mission, das mit einer Prüfung abschließt. Im 30. Lebensjahr oder später legen alle Lehrer und Katechisten der

II. MESSE UND MISSIO

Vor der Messe:

Der Bischof ruft die Katechisten namentlich auf. Diese kommen mit einer Kerze in der Hand in die Kirche und stellen sich vor dem Altar auf.

Während der Messe (einige Zeremonien des Katechumenats wurden hierfür angepaßt):

1. Übergabe des Evangeliums: Nach dem Evangelium erklärt der Bischof, daß die Sendung des Katechisten Verkündung der Heilsbotschaft ist, daß er seine Lehre auf die Heilige Schrift gründen muß, und übergibt dann einem jeden eine Bibel.
2. Übergabe des Symbolums: Danach sagt der Bischof, daß das Ziel unserer Verkündung ist, die Hörer zum Glauben an Jesus Christus und zum Leben nach diesem Glauben zu bewegen. Deshalb muß der Katechist vom Geiste des Glaubens erfüllt sein und ein leuchtendes Beispiel geben. Darauf fordert der Bischof alle auf, vor ihm das Glaubensbekenntnis zu sprechen.
3. Übergabe des Gebetes des Herrn: Der Katechist muß in Verbindung mit Gott bleiben durch Gebet und Liturgie, durch die Katechese und den Kult.
Alle sprechen das *Vater Unser*.
4. Übergabe des Missionsauftrages: *Ite missa est — euntes docete*. Das ist der feierlichste und eindrucksvollste Augenblick: Nach dem *Ite missa est* ergreift der Bischof das Wort: „Wie Christus mich gesandt hat, so sende ich, euer Bischof, jetzt euch.“ Dann gibt er ihnen den bischöflichen Segen. Nachdem die Katechisten Missionsauftrag und Segen empfangen haben, verlassen sie die Kirche durch die verschiedenen Ausgänge, um die Lehrverkündung nach allen Richtungen zu versinnbildeln.

¹⁴ F. E. BECKER MEP, *Report on Catechetical Activities in the Archdiocese of Pondicherry 1959—1960* (Cat. Centre Tindivanam 1960) 1—20

Erzdiözese Pondicherry — im ganzen siebenhundert — ein schriftliches Examen ab. Die Besten werden prämiert.

Dreitägige Exerzitien werden für alle jährlich im Zentrum gegeben. Während dieser Einkehrtage finden ein oder zwei katechetische Besprechungen statt mit Hinweisen für den Unterricht.

Jedes Jahr im März findet ein katechetisches Examen aller Mittelschüler statt; zunächst eine Prüfung auf der Ebene der Pfarrei, dann ein Schlußexamen in der Bischofsstadt für die Schüler, die in Pfarrei und Klasse am besten abschnitten. Diplome und Preise stellen nicht nur für die Schüler, sondern auch für ihre Katechisten eine große Ermutigung dar. Sonderkurse oder jährliche katechetische Treffen sollen das Wissen auffrischen. Eine eigene Monatszeitschrift wird vom Zentrum herausgegeben. So bleiben Lehrer und Katechisten, auch nachdem sie das Zentrum verlassen haben, in Verbindung mit uns.

Bis jetzt hat es schon manche hauptamtliche Katechisten in den verschiedenen Diözesen gegeben; das ist also nichts Neues. Man muß jedoch zugeben, daß die Katechisten in der Vergangenheit trotz der von ihnen geleisteten guten Arbeit nicht sehr in Ehren gehalten wurden. Drei Faktoren erklären diese Unterbewertung der Katechisten: Bildungs-, vor allem Ausbildungsmangel, lächerliche und ungerechte Bezahlung und berufsfremde Nebentätigkeit.

In der Mehrzahl waren die Katechisten ungebildete Leute ohne Beruf und Broterwerb. Sie konnten ein bißchen Lesen und Schreiben und kannten die Gebete und den Katechismus. Solange man einen hohen Grad von Analphabetismus hatte, wurden sie hinreichend respektiert. Da nun aber das Analphabetentum auf 56 % gesunken ist und es viele ausgebildete Leute sogar in den Dörfern gibt, stellen die Katechisten ein Zerrbild von Unwissenheit dar. Besonders neben einem Lehrerkatechisten wird diese geistige Armut deutlich. Im Gegensatz dazu werden die neuen Katechisten, die unsere Schule verlassen, dank ihrer Spezialausbildung von zwei Jahren und ihrer Schulbildung, den Dorfschullehrern mindestens ebenbürtig sein. Das ist ein erster Faktor.

Schließlich beurteilt man einen Beruf auch nach seiner Bezahlung. Lehrer werden wohl überall schlecht bezahlt. Das Los der hauptamtlichen Katechisten ist noch schlechter. Bis jetzt hat man ihnen monatlich zwischen zwanzig und vierzig DM gezahlt. Wenn ein Katechist nicht gut bezahlt ist, kann er weder mit ganzem Herzen bei der Arbeit sein, noch zeitmäßig der Pfarrei ausreichend zur Verfügung stehen. Man darf nicht vergessen, daß ein Katechist seine Familie zu unterhalten hat, oft mit vielen Kindern. Andererseits kann weder die Diözese, noch die Pfarrei sie besser bezahlen. Der Priester selbst ist, wirtschaftlich gesehen, in keiner besseren Lage. Es ist aber auch ganz normal, daß jemand, der ein geringes Gehalt hat, nicht respektiert wird. Darum erhalten die qualifizierten Katechisten von unserer Schule ein monatliches Anfangsgehalt von 53 DM.

Der dritte Faktor, der Respekt vor dem Katechisten, ist ebenso wichtig. Bisher war die Situation nicht gerade glücklich. Die Katechisten hingen ausschließlich vom Pfarrer ab, und der Pfarrer hatte für seine Pfarrei unzählige Bedürfnisse. So brauchte er den Katechisten für alles. Er beschäftigte ihn nicht nur als Katechisten, sondern auch als Hausdiener und Knecht, und die Katechisten fanden das — um die Wahrheit zu sagen — normal und waren damit zufrieden. Das wird jetzt anders. Die Anweisung des Erzbischofs von Pondicherry vom 1. März 1963 z. B. ist sehr klar: „Die Katechisten dürfen nur zu dem Zweck verwendet werden, zu dem sie da sind; man darf sie daher nicht als persönliche Diener oder Hausknechte des Priesters betrachten, sondern nur als seine Helfer . . . Ihre Ernennung, Abberufung und Versetzung ist ausschließlich Sache des Bischofs“¹⁵. Diese Maßnahmen betreffen allerdings zunächst nur die Erzdiozese Pondicherry. Ein Wunsch für die Zukunft wäre, daß man den qualifizierten Katechisten die Diakonatsweihe spenden sollte, d. h. denen, die sich durch eine lange Dienstzeit, durch das Zeugnis eines vorbildlichen christlichen Lebens, durch apostolischen Eifer und charakterliche Integrität bewährt haben.

5. *Katechetische Dokumentation* — Seit Pater Duffy ist Tindivanam an allen katechetischen Publikationen interessiert und hat davon eine wertvolle Sammlung angelegt. Seither haben neue Materialien und Dokumente aus verschiedenen Ländern diese Sammlung beträchtlich bereichert. Man hat sie in einem *Documentation Centre* untergebracht, wo sie in einer ständigen Ausstellung leicht zugänglich sind.

Die Sammlung hat folgende Abteilungen: Bücher (etwa 3000), Fachzeitschriften (etwa 100), Katechismen der verschiedenen Länder, Bücher für den Gebrauch des Lehrers, Schülerhefte, Bilder, Zeichnungen, Karten, Filme, Stehfilme, Dias usw. Diese Sammlung dient in erster Linie den Professoren und Schülern des Zentrums, ferner den Priestern, Ordensleuten und Katechisten anderer Diözesen. Die Sammlung entwickelt sich ständig und wird jährlich durch Ankauf neuer Veröffentlichungen erweitert.

6. *Vereinheitlichung des katechetischen Programms* — Die Bischofskonferenz von Tamilnad¹⁶ hat im Januar 1960 die Vereinheitlichung des Religionsunterrichts in zwölf Diözesen und die Redaktion eines gemeinsamen katechetischen Programms für das ganze Gebiet dem Zentrum von Tindivanam anvertraut. Nach sechs Monaten Forschung und Konsultation wurde das Programm mit Approbation aller zwölf Bischöfe veröffentlicht¹⁷.

¹⁵ D. S. AMALORPAVADASS, Catechetical Refresher Courses in India, in: *Asia* (Hongkong, Sept. 1960) 699—703

¹⁶ 24.—26. Januar 1960 in Madras (*New Leader* 5. 2. 1960)

¹⁷ „*Euntes docete*“. *A syllabus of Religious Formation for Catholic Schools in Tamilnad* (Tindivanam 1960) 52 S.

Der Lehrplan sieht fünf Jahre Grundschule und fünf Jahre Mittelschule vor. Er enthält für jede Klasse Angaben über den systematischen Unterricht, die Bibel, die Liturgie und die Kirchengeschichte. Das Programm enthält ferner ein Kapitel über die Vorzüge der neuen Katechismen, die Grundzüge der katechetischen Erneuerung und ein anderes Kapitel über die wichtigen Punkte der Religionspädagogik und der katechetischen Methode. Schließlich findet man auch eine Bibliographie und eine Liste von Hilfsmitteln für den Katecheten. Alle Diözesen haben dieses Programm angenommen, das nun im ganzen Gebiet befolgt wird.

7. *Publikation neuer Katechismen* — Es genügt nicht, das Programm aufzustellen, man muß auch die Katechismen dazu in die Hand geben. Ohne Zweifel wäre es am besten, man würde einen völlig neuen Katechismus herausgeben, der die religiöse und kulturelle Tradition beachtet, wie auch die Lebensart des Landes, die besondere Mentalität und die verschiedenen Erfordernisse des Milieus. Die Notwendigkeit, sofort etwas herauszugeben, und der Personalmangel zwangen jedoch dazu, auf eine Übersetzung und Anpassung ausländischer Werke zurückzugreifen. Ein deutsches¹⁸ und ein englisches Werk sind darum in die Landessprache (Tamil) übersetzt worden.

Die Übersetzungen waren nicht leicht. Eine orientalische Sprache hat Schwierigkeiten, abendländisches Denken wiederzugeben. Ofters mußte man erst ein theologisches Vokabular schaffen, zudem war man sich in der Wahl verschiedener Ausdrücke nicht einig; denn die Sprache ist noch in voller Entwicklung. Sollte man den alten Stil beachten und es so den Alten recht machen, um den Vorwurf zu vermeiden, man verändere die Religion? Oder sollte man neue und adäquate Ausdrücke suchen, klare, elegante Begriffe, um die Heilsbotschaft möglichst in Anpassung an den Stil unserer Zeit und unserer Jugend zu vermitteln¹⁹? Mit den neuen Bildern hatten wir die gleichen Schwierigkeiten: In den Missionen versteht man oft die Bilder der modernen Kunst noch nicht.

Vor Einführung der neuen Katechismen waren Übersetzungen der Katechismen von Kardinal Gasparri, Canisius, Bellarmin, Deharbes oder auch Bücher in Gebrauch, die in unserem Gebiet verfaßt worden waren. Die Gläubigen waren an diese Katechismen gewöhnt und wollten sie nicht gerne wechseln. Dennoch bemühen sich viele, Geist und Notwendigkeit der katechetischen Erneuerung zu verstehen und daraus Gewinn zu ziehen. Mehrere Artikel wurden veröffentlicht, um die Vorzüge und den Geist der neuen Katechismen verständlich zu machen²⁰. Ferner wurde eine katechetische Tagung in Tindivanam für die Diözesandirektoren der religiösen Unterweisung organisiert²¹. In der Folgezeit fanden wei-

¹⁸ *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands* (Freiburg 1955)

¹⁹ E. BECKER, Translating the New Catechism, in: *New Leader* (1962)

²⁰ *New Leader* (3. 10. 1960)

²¹ *New Leader* (9. 7. 1961; ferner 18. 6., 23. 7., 20. 8., 5. 11. 1961)

tere katechetische Tagungen und Konferenzen in allen Diözesen unter Leitung von Tindivanam für alle Lehrkräfte statt. So erreichte man, daß das neue katechetische Programm und die neuen Katechismen allenthalben mit Begeisterung und Anerkennung aufgenommen und auch schon benutzt wurden.

8. *Leitung von katechetischen und liturgischen Tagungen oder Konferenzen* — Mehrere Umstände haben dazu gedrängt, katechetische Tagungen oder Auffrischkurse zu organisieren. Zunächst erwuchs die Notwendigkeit, daß unser Zentrum mit den Katechisten Kontakt hielt, um sie über die Fortschritte der katechetischen Erneuerung zu informieren und sie auf die Verbesserung der religiösen Unterweisung aufmerksam zu machen. Dazu kamen gewisse Erfolge in der Erzdiözese Pondicherry, an die sich Einladungen auch aus anderen Diözesen knüpften. Als endlich das neue katechetische Programm von den Bistümern angenommen war, mußten sie mit seinem Geist vertraut gemacht und eine allgemeine Orientierung sowie praktische Methoden angegeben werden.

So ergab sich die Notwendigkeit, von einer Diözese zur anderen zu reisen, um zahlreiche katechetische Tagungen und Konferenzen zu leiten. Zuerst wurden diese Tagungen nur für Lehrer und Katechisten veranstaltet. Später merkte man, daß die Ergebnisse unzureichend bleiben würden, wenn die Priester, die als Katecheten tätig oder für die religiöse Unterweisung in der Pfarrei verantwortlich sind, in die katechetische Erneuerung nicht eingeführt würden. Außerdem brauchten auch die Ordensleute, die viele Schulen leiten und Religionsunterricht erteilen, eine katechetische Einführung und Auffrischung, ebenso die Theologiestudenten. Werden sie nicht während ihrer Ausbildung sorgfältig auf ihr katechetisches Amt hin orientiert, wird es schwierig sein, ihnen nach der Weihe eine zusätzliche Ausbildung zu geben. Genauso steht es mit der katechetischen Ausbildung für die Schüler der Lehrerseminare, die die Lehrerkatechisten von morgen sind. Es gibt vierundzwanzig katholische Lehrerseminare im Gebiet von Tamilnad mit fast dreizehnhundert Studenten und Studentinnen in der Ausbildung. Das Zentrum muß dafür sorgen, daß in jeder dieser Schulen die Schüler eine ausreichende katechetische Ausbildung erhalten. Diese Gründe gaben den Anstoß für zahlreiche Kurse im ganzen Gebiet²².

Die Dauer der Kurse schwankt nach den zeitlichen, räumlichen und finanziellen Möglichkeiten zwischen einem Tag und sechs Tagen. Das Programm richtet sich nach der Dauer der Tagung. Konstante Elemente sind: die biblische Vigilfeier oder ein Wortgottesdienst und die tägliche Gemeinschaftsmesse. Im übrigen wird das Programm täglich abgewan-

²² In achtzehn Monaten wurden insgesamt 56 Tagungen oder Konferenzen in vierzehn Diözesen veranstaltet. Die Zahl der Teilnehmer betrug 7064 (700 Priester, 112 Brüder, 1757 Schwestern, 320 Seminaristen, 2900 Lehrer[innen] und Katechisten, 1275 Studenten des Lehrerseminars).

delt: Konferenzen, Aussprachen oder Übungskreise, Musterkatechesen, Praxis in Gesang und Psalmenrezitation, verschiedene Formen der Teilnahme an der Liturgie, katechetische Ausstellungen und am Abend ein kulturelles Programm, oftmals eine Filmvorführung.

Die biblische Vigilfeier führt die Teilnehmer in eine Atmosphäre der Sammlung, der Reflexion und des Gebetes. Sie macht sie empfänglich für Gottes Wort, zeigt ihnen den Aufriß der Tagung und macht ihnen ihre Berufung zum Dienst des Wortes bewußt²³. Die Konferenzen befassen sich mit der Geschichte der Katechese, den Phasen der katechetischen Erneuerung, der biblischen, der liturgischen, der systematischen, der kirchengeschichtlichen Katechese, der Methodik und Pädagogik, sowie neu erschienenen Katechismen. Die Musterkatechese wird immer mit großer Aufmerksamkeit verfolgt, da sie ja die Anwendung der in den Konferenzen verkündeten theoretischen Prinzipien darstellt. Außerdem darf am Ende dieser Musterkatechesen jeder die Darbietung kritisieren. Am letzten Tag des Kurses wird ein Teilnehmer eingeladen, selbst eine Musterkatechese zu geben, woran man erschen kann, ob er die Konferenzen verstanden und assimiliert hat. Zum Schluß findet gewöhnlich eine Befragung über die verschiedenen Aspekte der Tagung statt.

Die Antworten der Teilnehmer drücken ihre Anerkennung, ihre Vorschläge, Hinweise und Kritiken aus. Bisher zeigte sich stets der Wunsch nach weiteren Jahreskursen. Man schien die Größe der Berufung des Katechisten erfaßt zu haben, ebenso die großartige Rolle des Volkes Gottes in der Liturgie und die Freude an der Gemeinschaft²⁴.

9. *Herausgabe einer katechetischen Zeitschrift* — Das Erscheinen einer Fachzeitschrift ist zunächst einmal ein Ergebnis der ständigen Sorge um den regelmäßigen Kontakt mit unseren Katechisten und um die dauernde Vervollkommnung ihrer Ausbildung. So kam im Advent 1959 die erste Nummer heraus, zunächst als bescheidender Rundbrief für die Erzdiözese Pondicherry. Später wurde sie zu einer monatlichen Fachzeitschrift für ganz Tamilnad²⁵.

Die Zeitschrift bietet für gewöhnlich einen Artikel über die Spiritualität des Katechisten — einen Artikel oder eine Betrachtung über den Charakter der jeweiligen Zeit des Kirchenjahres — einen Grundsatzartikel über einen Aspekt der katechetischen Erneuerung — eine biblische Studie zur Einführung in die Lektüre der Schrift — einen Artikel zur liturgischen Einführung und Fortbildung — einen Auszug aus päpstlichen Verlautbarungen, einer Ansprache, einer Botschaft oder Enzyklika — einen Artikel über Pädagogik, Psychologie oder

²³ Einige Themen für die biblische Vigilfeier: Berufung der Propheten; Johannes der Täufer, Vorbild der Katechisten; Paulus, Vorbild der Katechisten; Die Rolle Marias in der Heilsgeschichte usw.

²⁴ Weitere Berichte über die Tagungen von D. S. AMALORPAVADASS, in *New Leader* (28. 11. 1960) und in *Asia* (Hongkong/Sept. 1960)

²⁵ *New Leader* (6. 11. 1960)

Methodik — eine Einführung in neue Katechismen — Antworten auf Anfragen der Leserschaft — Materialien für den Katechismusunterricht in Form von Musterkatechesen, Liedern, Gesängen, Zeichnungen und Erzählungen — einen monatlichen Wettbewerb zwischen den Katechisten in Form von Abhandlungen über ein biblisches oder ein anderes Thema — Austausch katechetischer Erfahrungen — Nachrichten, Auskünfte und Berichte. Der Anhang enthält je nachdem eine liturgische Meditation für jeden Sonntag, einen Meßkommentar für Sonn- und Feiertage, eine biblische Vigilfeier, eine Zeichnung, einen Psalm in indischer Musik oder ein Blatt mit einem Bibelwort. Von Zeit zu Zeit erscheinen Sondernummern: Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion oder die Firmung, das Konzil in der Katechese usw. Obwohl sich die Zeitschrift direkt an die Katechisten wendet, lesen sie auch Priester und Ordensleute mit Gewinn. Qualität und Verbreitung nehmen zu.

10. *Das Apostolat durch den Film* — Das Zentrum befaßt sich seit zehn Jahren mit der Filmarbeit. Von 1951 bis 1954 wurden anlässlich der Reise Unserer Lieben Frau von Fatima und des Marianischen Jahres Filme über die Erscheinungen und die Pilgerfahrt nach Fatima, über den Rosenkranz und über das Leben Unserer Lieben Frau vorgeführt. Seit 1959 ist eine neue Einrichtung im Einsatz: ein Jeep, ein Generator, ein 16-mm-Film-Projektor, ein zweiter Projektor für Dias und Stehfilme, ein Tonbandgerät, eine kleine Sammlung von Filmen, eine komplette Sammlung von Stehbildern mit dazugehörigem Kommentar in der Volkssprache und eine schöne Sammlung von Diapositiven zu Psalmen aus „Son et Lumière“, dem originellen Werk von Pater Becker, das überall großen Erfolg hat, sogar in Europa²⁶. Der Psalm auf Tonband erklingt in einheimischer Musik und gleichzeitig werden die Gedanken des Psalms durch Farbdias aus dem Lande illustriert²⁷.

So ausgerüstet, bereisen wir die ganze Diözese von Pfarrei zu Pfarrei und geben Filmvorstellungen in den Dörfern. Auch in anderen Diözesen haben wir diese Filme bei katechetischen Kursen vorgeführt. Für gewöhnlich findet die Vorstellung unter freiem Himmel statt, und Tausende von Menschen kommen selbst aus den entferntesten Dörfern, um die Filme zu sehen. Im Durchschnitt hat jede Vorstellung tausend Besucher.

Das normale Programm bietet einen oder zwei Komik-Filme als Aufhänger — einen sozialen oder wirtschaftlichen Film (Landschaft, Handwerk, Hygiene, Ackerbau usw.) — einen religiösen, meist katechetischen Film — einen Stehfilm mit (katechetischem) Kommentar²⁸ — am Schluß einen oder zwei Psalmen aus „Son et Lumière“.

²⁶ In Frankreich fanden 1962 etwa 200 Vorstellungen statt.

²⁷ Solche Serien wurden geschaffen für das Canticum der drei Jünglinge, für die Psalmen 8; 23 (22); 24 (23); 92; 103; 148; ferner für das *Vater Unser*; Das Kreuz; Licht in der Bibel; Lourdes. In Vorbereitung sind *Dies Irae*; *Credo*.

²⁸ Kommentar mit Musik für Stehfilme: Die Martyrer von Uganda, Passion nach Matthäus; zwanzig Bänder Altes Testament; zwanzig Neues Testament. Außerdem Isaac J o g u e s, Théophane V e n a r d.

So hat das Team von Tindy in drei Jahren siebenhundert Vorstellungen gegeben, und der Jeep hat in drei Jahren achtzigtausend Kilometer hinter sich gebracht.

III. Ein Blick in die Vergangenheit

Eigentlich sind wir über die Möglichkeiten eines guten Teams überrascht. Wenn Tindy einiges leisten durfte, dann ohne Zweifel dank der ausgezeichneten Zusammenarbeit der Mitglieder untereinander und mit den zwölf Diözesen von Tamilnad. Voraussetzung für das jetzige Ergebnis war die Entscheidung der Bischöfe zu gemeinsamen Aktionen im ganzen Gebiet. Die religiöse Unterweisung wurde durch neue Katechismen, durch die Anleitung der Katechisten zur katechetischen Arbeit, durch Kurse und durch unsere Zeitschrift verbessert. Inzwischen sind die Katechisten sich ihrer Würde bewußt geworden. Wenn man von Katechese spricht, weckt man Begeisterung. Die katechetische Unterweisung, die sonst ein wenig mit Geringschätzung betrachtet wurde, ist aufgewertet worden. Jeder will jetzt über die Katechese Bescheid wissen. Man kann also optimistisch sein.

Das zeigen auch Auszüge aus Briefen verschiedener Fachleute und Bischöfe. So schrieb Msgr. J. Mark G o p u, der Erzbischof von Hyderabad (Leiter der Kommission für Katechetik und liturgisches Apostolat bei der katholischen Bischofskonferenz Indiens): „Ich freue mich, Ihnen mitteilen zu können, daß ich ihr *Euntes Docete* (das katechetische Programm für das Gebiet) aufmerksam studiert und es ausgezeichnet gefunden habe. Ich habe auch das Programm des katechetischen Kurses geprüft. Es ist wirklich praktisch.“ — Msgr. R. Ambrose, der Erzbischof von Pondicherry (Leiter der Kommission für das Laienapostolat), schrieb am 13. August 1960: „Ich bin glücklich, daß ich die Bischöfe Indiens an der katechetischen Arbeit interessiert sehe, die Sie in unseren Diözesen organisiert haben. Im Einverständnis mit Ihrem Anliegen bitte ich um einen Bericht. Berichten Sie mir auch über das System der Ausbildung für Lehrerkatechisten, wie es in Tindivanam befolgt wird. Ich werde beide Berichte bei den Kardinälen und Bischöfen der Konferenz in Umlauf geben.“

Johannes Hofinger schrieb am 7. November 1960: „Während der letzten sieben Jahre habe ich mehrere Reisen gemacht, aber in keinem Missionsgebiet habe ich ein so hervorragendes, ein so großes und so gut entwickeltes katechetisches Institut gesehen wie in Tindivanam“²⁹.

Trotz alledem bleibt natürlich noch viel zu tun, z. B.: Redaktion der Katechismen für die Kinder der ersten, zweiten und dritten Klasse im Alter von sechs bis neun Jahren — Redaktion von Handbüchern für die

²⁹ E. BECKER, in: *Clergy Monthly Supplement* (Ranchi/März 1962) und *New Leader* (30. 11. 1960)

Lehrer der Grund- und Mittelschule — Vorbereitung der Textbücher für das Lehrerseminar und die Katechistenschule — Veranstaltung einer neuen Tagungsreihe, diesmal tiefergehend und stärker spezialisiert für die einzelnen Gruppen — Verbesserung der vorhandenen Katechismen — Verbesserung der katechetischen Formung in allen staatlichen Lehrerseminaren. Schließlich muß allen Priestern, Schwestern und Laienkatechisten verständlich gemacht werden, daß die katechetische Erneuerung mehr geben will als methodische Tricks. Wir müssen gut und schnell arbeiten, aber es braucht Geduld. Man muß die Zeit reifen lassen — und nicht nur sie, auch das Verständnis des wahren Geistes katechetischer Bewegung.

MECHANISTISCHE UND THEISTISCHE KOSMOGONIE IM HINDUISMUS

von Paul Hacker

Der nachstehende Aufsatz ist der unveränderte Text eines Vortrages, den ich 1961 und 1962 in Bonn bzw. Hamburg gehalten habe. Darum sind auch keine Literaturangaben in Fußnoten gegeben. Für das Stoffliche und Begründungen im einzelnen verweise ich vorweg und generell auf HERMANN OLDENBERG: *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte*, Göttingen 1919; PAUL DEUSSEN: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1 Abt. 1, Leipzig 1894; ferner auf meine Aufsätze: *Two Accounts of Cosmogony*, in Jñānamuktāvali, Commemoration Volume in honour of Joh. Nobel, New Delhi 1959 und *The Sāṅkhyization of the Emanation Doctrine*, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 5 (1961) S. 75 ff.

Kosmogonische Gedanken — man möchte fast sagen: Entwürfe — stehen in verwirrender Fülle in jüngeren Texten des Veda: in jüngeren Hymnen, in den Brāhmanas und älteren Upaniṣaden, alles Texte, über deren Zeit nur soviel gesagt werden kann, daß sie vorbudhistisch sind, also älter als 500 v. Chr. Diese Zeit rechnet man meist nicht zum Hinduismus, obwohl es schwierig ist, die Grenzen dessen, was man mit diesem Wort bezeichnen will, genau zu bestimmen. Ich muß auf diese alte Zeit etwas eingehen, weil hier die Wurzeln der hinduistischen Kosmogonien liegen. Die Grenze zwischen der Religion des Veda und dem Hinduismus möchte ich dabei rein schematisch nach einem literaturkundlichen Kriterium ansetzen: Als hinduistisch bezeichne ich alle religiösen Erscheinungen, in denen zwar Veda und Kastensystem anerkannt sind, die also „brahmanistisch“ sind, von denen wir aber aus anderen Quellen als dem Komplex des Veda Kenntnis haben, d. h. aus anderen Texten als den Hymnen, Brāhmanas, Āraṇyakas, den älteren und mittleren Upaniṣaden — wobei die Abfassung oder wenigstens Redaktion der hinduistischen Literatur im allgemeinen später ist als die Entstehung der vedischen Schriften. Inhaltlich gibt es dabei natürlich mannigfache Überschneidungen, aber eine genaue Abgrenzung ist ohnehin nicht möglich. Eine ganze Literaturgattung, die sich an den Veda anschließt, die Gṛhyasūtras und Dharmasūtras, steht derart auf der Grenze zwischen Veda-Religion und Hinduismus, daß sie keinem von beiden ganz zugewiesen werden kann. Noch problematischer aber ist es, zwischen Veda-Religion und Hinduismus eine Zeit des „Brahmanismus“ anzusetzen, wie es in älteren Handbüchern üblich war.

Hinduistische Literaturwerke teilweise mythologischen Inhalts sind vor allem die Purāṇen und das Mahābhārata, daneben das Rāmāyana und das Recht-und-Sitte-Lehrbuch des Manu. Von unserem Standort aus sieht es so aus, als seien die älteren Hindu-Mythen fast ganz aus Materialien konstruiert, die schon in spätvedischen Schriften vorliegen. Von diesen

Materialien, den Grundideen der spätvedischen Kosmogonien, die dann aber im Hinduismus lebendiger Inhalt des mythologischen Bewußtseins bleiben, will ich nun das Wichtigste in inhaltlicher Ordnung vorbringen. Eine zeitliche Ordnung auch nur im Sinne einer relativen Chronologie ist hier allerdings nicht möglich.

Es gibt in den vedischen Texten zwei Haupttypen von Kosmogonien: solche, die den Ursprung der Welt von einem persönlichen Wesen herleiten, und solche, die etwas Unpersönliches, eine Sache oder eine Macht, an den Anfang der Dinge setzen.

Das persönliche Wesen ist in den allermeisten Fällen Prajāpati, übersetzbar mit „der Herr der Nachkommenschaft“ oder „der Herr der Geschöpfe“. In der älteren vedischen Zeit war er noch unbekannt. Das Wort taucht in Hymnen zuerst vereinzelt als ein Appellativum auf, zugeordnet den Namen von Göttern, dann als Bezeichnung eines Gottes der Fortpflanzung, und das ist er auch später noch. In den Brāhmana-Texten aber ist Prajāpati vorwiegend der oberste der Götter und derjenige, der die Welt geschaffen hat.

Dies Schaffen stellt man sich fast immer so vor, daß der Schöpfer das, was er schafft, aus sich entläßt. Die Reihenfolge der geschaffenen Wesen und Dinge wird sehr wechselnd angegeben; ich brauche hier nicht darauf einzugehen. Das Entlassen, Hervorströmenlassen ist ein Zeugen oder Gebären. Oft wird es geradezu mit einem Wort, das zeugen oder gebären bedeutet, bezeichnet, und gewöhnlich wird eine Kosmogonie eingeleitet mit den Worten: „Prajāpati begehrte: Ich möchte mich vermehren, ich möchte mich fortpflanzen.“ Der Schöpfergott bleibt immer auch der Gott der Fortpflanzung. Es kommt aber auch vor, wenn auch seltener, daß am Anfang ein Paar existiert: Prajāpati und Vāc, die Rede, mit der er die Geschöpfe zeugt. Die geschaffenen Wesen bzw. Dinge setzen manchmal die Schöpfung fort, indem sie aus sich weitere Wesen und Dinge werden lassen.

Die Vorbereitung der Schöpfung besteht regelmäßig darin, daß Prajāpati Askese, Kasteiung übt. Das indische Wort dafür, *tapas*, heißt eigentlich Erhitzung. Der Begriff Hitze, Glut, ist in Indien zu allen Zeiten mit der Vorstellung der Energie assoziiert, oder besser umgekehrt: Energie ist Glut, feurig-hell und heiß. Wenn man sie seiner Natur nach hat, heißt sie *tejas*. Wenn sie durch Askese erworben ist, heißt sie *tapas*; dasselbe Wort bezeichnet die Askese selbst. Der Zweck der Askese ist im Hinduismus immer der, daß man Energie, Macht ansammeln will (in Übersetzungen wird *tapas* oft völlig irreführend mit *Buße* wiedergegeben). Durch *tapas*, durch Askese sammelt sogar der Schöpfer die Macht, die er zum Schaffen braucht. Er hat sie also nicht seiner Natur nach in sich. Er ist gewissermaßen abhängig von der impersonalen Macht des *tapas*, die er erst in sich bringen muß. Das ist natürlich eine Einschränkung der personalen Auffassung.

Ein ganz anderer urweltlicher Mythos ist der vom *Puruṣa*. *Puruṣa* heißt *Mann*, und der hier gemeinte Mann dürfte der historische Ursprung des kosmischen Anthropos sein, den es, wie ich höre, im gnostischen Mythos des Mittelmeerraumes gegeben hat. Von ihm ist in einem der einflussreichsten Hymnen des Rigveda die Rede. Er hat tausend Häupter, tausend Augen, tausend Füße. Er ist die ganze Welt. Ein Viertel von ihm sind alle Wesen in dieser Welt, drei Viertel ragen in ein Jenseits hinein. Mit einem auf den ersten Blick hiermit schwer vereinbaren Bild heißt es dann weiter, daß die Götter den *Puruṣa* als Opfer dargebracht haben, und aus ihm als einem zerstückelten und ganz dargebrachten Opfertier ist dann die Welt entstanden. Wie es möglich war, daß die Welt aus einer Opferung des urweltlichen Giganten entstand und daß er dann doch, offenbar unversehrt, das Weltall und alles Überweltliche ist; ferner, woher in der Urzeit, wo noch nichts entstanden war, die Götter kommen — solche Fragen darf man nicht stellen. Später hat man das Opfer des *Puruṣa* als einen geistigen Akt aufgefaßt. Aber es geht in den Mythen nicht immer logisch zu. Vielleicht dürfen wir mit einigen Hilfsgedanken erläutern: das was in nichtweltlicher Weise schon war und immer ist, wird in der Kosmogonie diesseitig-wirklich.

Zwei Gedanken sind also in diesem Mythos vereint. Die Welt ist die organische Einheit eines Riesenmenschen, und: Die Welt ist aus einem Opfer dieses Ur-*Puruṣa* entstanden. Der letztere Gedanke lag der damaligen Zeit sehr nahe. Das Opfer war ein universales Zaubermittel geworden. Es war in sich wirksam. Wem es dargebracht wurde, war fast gleichgültig. Im Mythos gibt es Opfer, die niemandem dargebracht werden. Die Götter selber opfern ja. Der Schlußvers des *Puruṣa*-Hymnus ist für diese Auffassung aufschlußreich: „Die Götter opferten das Opfer dem Opfer, und dies waren die ersten Ritualordnungen.“ Es gibt auch andere Mythen, außerhalb des *Puruṣa*-Hymnus, in denen die Welt aus einem Opfer hervorgeht.

Man kann nicht sagen, daß der *Puruṣa* bei der Welterschöpfung als Person fungiere. Er ist eigentlich nur Material. Und doch ist der Mythos vom Urmenschen später gerade in theistische Systeme übergegangen. Wenige Hymnen des Veda haben so lebendig weitergewirkt wie der vom Ur-*Puruṣa*.

Daneben gibt es dann zahlreiche alte Mythen, in denen das kosmogonische Urprinzip etwas Dingliches, Stoffliches oder eine Abstraktion ist. Sehr verbreitet war und uralt ist der Mythos, daß im Anfang das Wasser war. Es gibt sogar seit ältester Zeit ein besonderes Wort für die Urwasser: *salila*. Und in den Wassern entsteht gewöhnlich ein Ei, aus dem dann weiteres hervorgeht: manchmal *Prajāpati*, manchmal das Weltall, manchmal auch anderes.

Andere unpersönliche Urprinzipien, die in spätvedischen Schriften auftauchen und eine Zeitlang oder für immer im religiösen Bewußtsein

lebendig bleiben, sind: die Zeit, der Atem (gedacht als kosmischer Atem = Wind), das Brahman, der Ātman (= das Selbst), das Nichtseiende, das Seiende. Ich kann nicht zu ihnen allen Erläuterungen geben. Brahman und Ātman sind, identifiziert, in die eigentlich philosophische, monistische Spekulation eingegangen. Die Zeit wurde im Viṣṇuismus zu einer der Kräfte des Allgottes Viṣṇu.

Aber auf das Seiende als Urprinzip muß ich kurz eingehen. Es kommt in einem sehr berühmten kosmogonischen und kosmologischen Stück der Chāndogya-Upaniṣad vor. Da geht aus dem Seienden die Glut (*tejas*) hervor, aus der Glut das Wasser, aus dem Wasser die Nahrung, und aus der Mischung dieser drei Urelemente — Glut, Wasser, Nahrung — setzt sich die Welt zusammen. Hier sind also schon Bestandteile alter Kosmogonien kombiniert. Die Idee von der schöpferischen Kraft der Hitze, anderswo in dem *tapas* des Schöpfers ausgedrückt, führt hier zur Ansetzung eines feurig-heißen Urelements. Die Wasser, seit alters oft als eine Urwesenheit vorgestellt, sind hier abgeleitet aus einem höheren Prinzip, der Glut, die ihrerseits aus dem sehr abstrakten und ganz allgemeinen Seienden fließt. Auch die Nahrung, die hier das dritte Urelement darstellt, hat schon früher das Denken beschäftigt. Da kein Lebewesen ohne Nahrung leben kann, kam man darauf, sie als einen Grundbestandteil der Welt anzusetzen.

Ich habe nun einiges Material vorgelegt — es ist längst nicht alles; aber es ist genug, um nun zu dem Problem der mechanistischen und theistischen Tendenz in der Hindu-Kosmogonie überzugehen.

In der alten Zeit ist, so scheint es, der Unterschied zwischen einem persönlichen Schöpfer und einem dinglichen Urprinzip noch gar nicht klar oder durchgängig bewußt gewesen. Prajāpati ist zwar eine Person, und am Anfang seines Schaffens steht immer ein Entschluß. Aber er ist zugleich auch das Material des Geschaffenen, das er aus sich entläßt; manchmal heißt es sogar, daß er sich dadurch ausleert und erschöpft. Nur Material, ohne eigenen Entschluß, ist der Puruṣa, der Ur-Gigant. Umgekehrt aber, was bei Prajāpati an Personhaftem hervortritt, der Entschluß zum Schaffen, wird auch bei unpersönlichen Urprinzipien erwähnt. Auch die Wasser fassen den Entschluß, sich fortzupflanzen, ja sie üben sogar Tapas. Auch das Seiende beschließt: „Ich will mich vermehren . . .“ Und in einer Kosmogonie kommt es sogar vor, daß das Nichtseiende — wie Oldenberg launig bemerkt, dem *cogito ergo sum* zum Trotz — zu denken anfängt, und zwar hat es den Gedanken: „Ich möchte sein!“

Aber ist es wirklich so, daß im Denken der alten Inder Persönliches und Dingliches einfach zusammenfielen?

In der hinduistischen Literatur finden sich deutliche Anzeichen dafür, daß es Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen religiösen Grundpositionen gegeben hat, und auch in der vedischen Zeit fehlen solche Hinweise nicht ganz. Solche Auseinandersetzung geschah oft nicht in der

Form, daß man eine fremde Position ablehnte oder zu widerlegen versuchte, sondern so, daß man sie in die eigene einordnete oder sie mit der eigenen in solcher Weise identifizierte, daß sie ihr deutlich untergeordnet wurde. Dies Verfahren blieb auch später eine dem indischen Geiste besonders gemäße Weise, zu versuchen, eine vorherrschende Lehre durch eine neue zu überbieten und zu verdrängen. Wenn z. B. in einem vedischen Hymnus an die Zeit diese zum Schluß mit Prajāpati identifiziert wird, so darf man das so auffassen, daß hier der Zeit-Glaube sich an die Stelle des herrschenden Prajāpati-Glaubens setzen will und daß die Anhänger des letzteren durch die Identifizierung für den Zeit-Glauben in Anspruch genommen werden. Ähnliches kann angenommen werden, wenn der Mythos von den Urwassern mit dem Prajāpati-Mythos derart kombiniert wird, daß entweder das Wasser oder Prajāpati das erste war: beides kommt vor, und es kann so verstanden werden, daß der eine Mythos für das eine, der andere für das andere Urprinzip sich entscheidet. So werden die verschiedenen Urprinzipien in mannigfacher Weise in Entstehungsreihen zusammengeordnet. Z. B.: Urwasser — Prajāpati — Schildkröte — der Puruṣa mit tausend Häuption; aber dann stellt sich heraus, daß der Puruṣa doch vor allem schon dagewesen war. Oder: Wasser — darin ein goldenes Ei — aus demselben der Puruṣa, der aber eigentlich Prajāpati ist. Oder: die Lebenshauche — dann Puruṣa, auch hier dem Prajāpati gleichgesetzt, jedoch diesmal so, daß die die Puruṣa-Prajāpati-Einheit bestimmenden Merkmale die des Puruṣa sind — danach erst entsteht das Wasser — in diesem das kosmogonische Ei.

Solche Versuche gibt es viele. Man kann daran sehen, daß die Mythologen sich bemühten, die von verschiedenen Kreisen vertretenen kosmogonischen Ansätze in eine Rangordnung zu bringen, wobei sie sich jeweils für ein Urprinzip als das wirklich erste entschieden.

In solchen Auseinandersetzungen muß dann allmählich auch die Unterscheidung des Persönlichen und des Dinglichen, die man in unreflektierter Weise und im praktischen Leben ja schließlich schon immer vollzogen hatte, aus dem Schweifen des mythischen Träumens sich klarer und schärfer herausgelöst haben. In den Typen Prajāpati und Urwasser waren seit alter Zeit die späteren Typen der theistischen und mechanistischen Kosmogonie vorgebildet. Daß man dem Wasser und anderem Dinglichen Entschlüsse zuschrieb, dürfte wohl besser nicht so erklärt werden, daß man hier keinen Unterschied gesehen hätte, sondern so, daß die herrschenden Denkmittel der Zeit das Verhalten von Dingen nur nach Analogie des Verhaltens von Personen zu beschreiben gestatteten. Wenn man will, kann man das mythische Denken nennen. Das eigentlich Unterscheidende ist, daß die unpersönlichen Urprinzipien daseingebundene Entitäten sind. Man empfand sie als Mächte und bezeichnete sie dementsprechend als Gottheit, *devatā*. Darum konnte man sie denken, wollen, handeln, reden lassen. Aber ihre Macht ist doch an

das diesseitige, kontingente Dasein gebunden. Das gilt auch von dem „Seienden“. Es ist sozusagen eine Zusammenfassung des Daseienden, das Daseiende an sich, das Urprinzip und die Urmacht des Daseienden selbst, ziemlich vitalistisch aufgefaßt. Sobald man weniger mythisch und weniger anthropomorphisch dachte, wurde aus dem Seienden eine Urmaterie und aus dem Spiel der Daseinsfaktoren und Daseinsmächte ein Mechanismus von Stoffen und denselben immanenten Kräften der Natur. Die aus Polytheismus und Magie gespeiste Anschauung der spätvedischen Zeit, die in allen Daseinsfaktoren Daseinsmächte sah und aus diesen selbst die Welt erklären wollte, führt in gerader Linie zur mechanistisch-pluralistischen Weltsicht.

Ihr gegenüber steht in Indien nicht nur der Glaube an einen persönlichen Gott, sondern auch und vor allem der Geistmonismus, das Advaita. Wir kennen diesen Monismus in seinen Anfängen in einigen Texten der Upanişaden aus vordchristlicher Zeit und dann seit etwa dem 6. bis 7. Jahrhundert n. Chr., wo er zu einem Akosmismus fortgebildet ist. Aus der Zeit dazwischen dagegen fehlen direkte Zeugnisse, und wir wissen noch wenig über seine Entwicklung und genaue Gestalt in dem Jahrtausend etwa von 400 v. Chr. bis 600 n. Chr. Höchstwahrscheinlich war in diesem Jahrtausend der Monismus bei weitem nicht so stark, wie er uns nach dieser Zeit aus den mittelalterlichen Quellen entgegentritt. Dieses Jahrtausend aber ist gerade die Zeit, in der sich die kosmogonischen Lehren des Hinduismus ausbildeten. Ich kann daher im Zusammenhang meines Themas wenig über den Geistmonismus sagen. Ich muß nur anmerken, daß auch der radikalste, akosmistische Geistmonismus, wie er seit dem 6.—7. Jahrhundert auftritt, dem Theismus eine Existenzberechtigung einräumt und daß es andererseits keinen Hindu-Theismus gibt, der nicht irgendwie monistisch beeinflusst wäre.

Der persönliche Schöpfergott, nach dem der Hinduismus suchte, steht über dem Dasein. Er ist „ein anderer“, indisch *para*. Er steht jenseits des Spiels der Stoffe und Kräfte, wenigstens im Ursprung, vor der Schöpfung. Freilich ist die Vorstellung von ihm nie rein persönlich geworden. Wie die stofflichen Substanzen in ihrem Verhalten nach der Analogie von Personen beschrieben wurden, so konnte man bei der Vorstellung des persönlichen Gottes nicht auf die Analogie des Stofflichen und des unpersönlich-Dynamischen verzichten.

Schon in der alten Zeit war die Personalität des Schöpfers dadurch beeinträchtigt, daß er der unpersönlichen Macht des Tapas bedarf, um schaffen zu können, und nach dem Schaffen ist er dann erschöpft, weil er das Geschaffene aus sich entlassen hat. Solche Züge kommen auch in Hindu-Kosmogonien noch vor. Hinzu kommen die nie fehlenden monistischen Gedanken. Besonders der Puruṣa-Mythus hat dazu beigetragen, daß immer eine gewisse Gleichsetzung des Gottes mit der Welt bestehen blieb. Aus den Mythen, auf die ich vorhin anspielte, ergibt sich, daß es eine Zeitlang noch eine Frage war, ob Prajāpati oder der Puruṣa der

Urgott sei. Aber in der hinduistischen Zeit scheint die Identifizierung von beiden endgültig vollzogen zu sein, zwar niemals so, daß die Vorstellung vom kosmischen Anthropos die beherrschende gewesen wäre, aber immer so, daß der Schöpfergott auch die Züge des welterfüllenden Puruṣa an sich trägt. Man kann nicht sagen, daß diese Vorstellung zur Ausbildung eines personalen Gottesbegriffes beigetragen hätte.

In der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends lernte man es, Stoff, erkennenden Geist und beherrschenden Gott schärfer zu unterscheiden. Da bildeten sich anscheinend zwei Parteien: die einen suchten die Welt von der Idee eines mehr oder weniger persönlichen Gottes her zu erklären, die andern vom Stoff und seinen immanenten Kräften her. Die letztere, mechanistische Weltsicht hat sich außerhalb der Kreise, aus denen die vedischen Schriften stammen, entwickelt, obwohl sie sich an vedische Ansätze anknüpfen läßt, z. B. an die Lehre vom Seienden, das aus sich die drei Urelemente heraussetzt. Wenn ich sie mechanistisch nenne, so bedeutet das nicht Materialismus. Gleichzeitig hat man nämlich sehr intensiv über das Wesen des Geistigen nachgedacht, hat es einseitig als Erkennen bestimmt, radikal vom Stoff unterschieden und in seiner endgültigen Isolierung vom Stoff die Erlösung gesehen.

So viel heute zu erkennen ist, gibt es aus der Frühzeit des Hinduismus zwei kurze kosmogonische Texte. Der eine ist theistisch, der andere mechanistisch. Beide konnten erst durch philosophiegeschichtliche, textgeschichtliche und textkritische Forschung freigelegt, in ihrer Bedeutung erkannt und in ihrer ursprünglichen Form aufgezeigt werden. Denn beide sind in anonyme Sammelwerke, das Mahābhārata bzw. einige Purāṇen, eingebaut und stehen dort sozusagen versteckt. Beide sind auch nur in späterer Überarbeitung erhalten, jedoch so, daß diese mit Sicherheit abhebbar ist. Beide stammen in ihrer Urfassung sicher aus vorchristlicher Zeit; sie dürften nahe an die Zeit der Brāhmanas und älteren Upaniṣaden heranreichen. Denn ein Einfluß des Sāṅkhyasystems, dessen Kosmogonie einen fortgeschrittenen Zustand des Mechanismus darstellt, ist in ihnen noch nicht wahrnehmbar, und das Sāṅkhya reicht sicher auch in vorchristliche Jahrhunderte zurück.

In der theistischen Kosmogonie heißt der Schöpfergott *Svayambhū*, „der aus sich selbst Wardende“, „der Selbstgewordene“, „der Selbstentstandene“. (Im Bereich der Gnosis taucht dieser Begriff, wie ich hörte, griechisch als αὐτογέννητος auf — unzweifelhaft indischer Einfluß, ebenso wie die Vorstellung vom kosmischen ἑνδοκοινός und einiges andere.) Auch Prajāpati kommt in dem Text als Name des Selbstgewordenen vor. Er schafft im Anfang die Urwasser. In sie läßt er seinen Samen fließen. Daraus wird das kosmogonische Ei, und in diesem wird der Selbstgewordene als Brahmā geboren, goldfarbig, wie es mit Anspielung auf einen kosmogonischen Hymnus des Rigveda heißt. Eben darum hat er den Namen „der Selbstentstandene“, weil er aus sich selbst geboren

wird: aus dem Ei, das aus seinem eigenen Samen in den von ihm selbst geschaffenen Urwassern hervorging. Durch dieses Geborenwerden hat er — so könnte man erklärend hinzufügen — sich in den Bereich des Daseins, des Werdens begeben, und in diesem Bereich schafft bzw. entläßt er aus sich die ersten Geschöpfe, als erstes die Zeit. Die Schalen des kosmischen Eies werden zu Himmel und Erde. Die persönlichen Wesen, die Brahmā geschaffen hat, setzen ihrerseits die Schöpfung fort. Immer heißt es hier: „Er schuf“. Nichts geht rein mechanisch zu, abgesehen von dem Reifen des Eies bis zur Geburt Brahmās. Das ist ursprünglich theistische Kosmogonie. Fast alle ihre Elemente sind uralte, schon in vedischen Texten nachweisbar. Auch Anspielungen auf den Puruṣa-Mythus kommen vor.

Nur Brahmā als Name des Schöpfergottes ist gegenüber den vedischen Texten eine Neuerung. Brahmā hat hier und anderswo die Rolle des vedischen Prajāpati übernommen. Die Upaniṣadspekulation hatte sich mit dem zwar neutralen, aber betont geistigen Brahman beschäftigt, wobei die Frage der Personalität sozusagen in der Schwebe blieb. In der Religion wurde daraus der maskuline, persönliche Brahmā. Er tritt zwar schon in älteren Upaniṣaden auf, aber noch nicht im Zusammenhang mit der Weltschöpfung. Er ist dann aber für viele Hindus der höchste Gott geworden und ist es jahrhundertlang geblieben. Er war ihnen der Weltschöpfer, der Prajāpati und der welterfüllende Puruṣa.

Es gibt von der theistischen Welteikosmogonie einige Varianten aus etwas späterer, jedoch unbestimmbarer Zeit; es gibt die Spaltung des Urgottes in ein männliches und ein weibliches Urwesen; es gibt die Verwandlung des Schöpfergottes in einen Eber, der nach einer kosmischen Katastrophe die gesunkene Erde aus den Urwassern herausholt. Aber auf diese Einzelheiten will ich nicht eingehen. Es kommt mir lediglich darauf an, auf das Bestehen einer rein theistischen Weltentstehungsspekulation hinzuweisen.

Nun die althinduistische mechanistische Kosmogonie. Sie lehrt eine Emanationsreihe. Während in der theistischen Kosmogonie der Schöpfer Brahmā heißt, bezeichnet die mechanistische Kosmogonie das Urwesen mit dem Neutrum Brahman. Damit ist hier aber offenbar eine Urmaterie gemeint. Als Eigenschaften werden ihr nur Unvergänglichkeit und Unerkennbarkeit zugeschrieben. Im Vedānta ist das Brahman ein geistiges Wesen, ja das Urprinzip des Geistigen überhaupt. Unsere Kosmogonie aber deutet seine Geistigkeit mit keinem Worte an. Dieses Brahman entläßt aus sich zuerst das Denkorgan (*manas* = engl. *mind*). Man muß dabei berücksichtigen, daß das Denkorgan als subtile Materie aufgefaßt wird. Aus dem Denkorgan geht der Äther hervor, aus diesem der Wind, aus diesem das Licht, aus diesem das Wasser, aus diesem die Erde — also die fünf Elemente als Grundbestandteile der Welt.

Nach dem Muster dieser alten Kosmogonie ist später, spätestens im 3. Jahrhundert n. Chr., eine erweiterte Fassung geschaffen worden. Sie ist in sieben wenig verschiedenen Versionen in den Purāṇen überliefert. Ihre Neuerung besteht darin, daß sie die Emanation nach den Begriffen des inzwischen entwickelten Sāṅkhyasystems darstellt. Sie nennt das Urprinzip „das Unentfaltete“, ein Wort, das den materiellen Charakter deutlicher macht. Im Emanationsprozeß gehen auch hier zuerst eine Substanz der kosmischen Intelligenz (hier „der Große“ genannt) und dann die fünf Elemente hervor. Der Vorgang ist komplizierter als in der älteren Kosmogonie; ich kann auf die Einzelheiten nicht eingehen.

Zugrunde liegt diesem Mechanismus die Auffassung, daß in der Urmaterie, in dem „Unentfalteten“ Kräfte liegen, die von sich aus das Werden der Welt steuern, ohne daß es dazu der Intelligenz oder Macht eines Gottes bedürfte. Es überrascht dabei nicht, daß die entstehenden Stoffe teilweise noch mit vermenschlichenden Ausdrücken eingeführt werden. Denn diese Materien mit ihren immanenten Entwicklungskräften sind ja, historisch gesehen, direkte Nachkommen jener Daseinsfaktoren, die in spätvedischen Texten denkend, sich entschließend, redend auftreten, die man als Mächte empfunden und deshalb als Gottheiten, *devatā*, bezeichnet hatte.

Die beiden mechanistischen Kosmogonien, die ältere ebenso wie die jüngere, nach dem Sāṅkhyasystem gestaltet, sind nun aber nicht in ihrer ursprünglichen Form überliefert. Diese kann vielmehr erst durch textgeschichtliche und textkritische Methoden freigelegt werden. In ihrer vorliegenden Form sind beide Kosmogonien theistisch überarbeitet. Die Umgestaltung betrifft jedoch nur den Rahmen, nicht den Inhalt; eben deshalb ist es möglich, das Ursprüngliche wiederherzustellen.

Der Gott, dem in der theistischen Überarbeitung die Initiative der Schöpfung zugeschrieben wird, ist wieder Brahmā. Zu Anfang der Welt, am Ende der kosmischen Nacht, erwacht er vom Schlaf. Er entfaltet die Urmaterie. Den weiteren Prozeß überwacht er, aber alles verläuft mechanisch. So ist der ursprünglich mechanistische Emanationsbericht mit einer theistischen Einleitung versehen worden. Dadurch entsteht der Eindruck eines Deismus: der Schöpfergott gibt nur den Anstoß; das weitere entwickelt sich nach immanenten Gesetzen. Aber der Eindruck täuscht. Die Zeit war nicht deistisch. Man wollte den Mechanismus durch einen Theismus verdrängen oder überbieten, aber man konnte sich den mechanistischen Gedanken, von denen die Zeit anscheinend beherrscht war, nicht entziehen. So baute man sie in den Theismus ein, ordnete sie ihm unter. Das Ergebnis sieht aus wie ein Deismus.

Mechanistische Weltsicht bediente sich übrigens nicht nur des Sāṅkhyasystems, um das Werden der Welt zu erklären, sondern auch der Naturphilosophie des Vaiśeṣika. Hier sind die Atome der Elemente das letzte Seiende. In dem Grundtext dieses Systems ist diese Kosmogonie bloß

angedeutet. Um 500 n. Chr. hat Praśastapāda eine vollständige Darstellung von ihr gegeben, aber auch schon in theistischer Umrahmung. Der höchste Gott ist hier Śiva. Er gibt den Anstoß zur Entwicklung der Atome zur Welt, aber der Prozeß verläuft dann mechanisch.

Könnte man nun aber die theistischen Überarbeitungen nicht so erklären, daß eine Periode, in der eine mechanistische Welterklärung vorherrschte, abgelöst wurde durch eine theistische? Nun, dagegen spricht, daß es auch einen sehr alten rein theistischen Schöpfungsbericht gibt, eben den, von dem ich sprach, und daß dieser auch weiterüberliefert worden ist. Das unzweifelhaft hohe Alter dieses Berichtes beweist, daß Mechanismus und Theismus sich nicht einfach in historischer Folge abgelöst haben, sondern daß sie nebeneinander existierten und daß es eine Zeitlang dauernde Auseinandersetzungen zwischen beiden Weltanschauungen gegeben hat, wobei immer wieder die eine Richtung versuchte, die andere sich unterzuordnen. Die ursprünglich mechanistischen Texte sind theistisch überarbeitet worden, aber auch von dem ursprünglich rein theistischen Schöpfungsbericht gibt es eine mechanistisch überarbeitete Version. Sie steht im 1. Kapitel des Recht-und-Sitte-Lehrbuches des Manu. Dort sind die Bestandteile der mechanistischen Weltsicht in den theistischen Text eingebaut worden, ohne Rücksicht darauf, daß das zu Widersprüchen führte. Es kommt dabei dann heraus, daß Urwasser und Weltei schon da waren, und dann erst entstehen die Elemente. Es ist vorgekommen, daß in einem und demselben Textzusammenhang theistisch-personalistische und mechanistisch-impersonale Attribute und Begriffe im Laufe der Zeit mehrmals gegeneinander ausgetauscht wurden: die verschiedenen Überlieferungen der Texte gestatten uns, dies zu verfolgen.

So gibt es z. B. einen spätvedischen Vers, in welchem davon die Rede ist, daß sich „zu Anfang ein goldener Keim regte“. Dieser goldene Keim (*hiranyagarbha*) wird später regelmäßig als der maskuline Brahṃā verstanden. Es kommt auch eine Umgestaltung des Verses vor, wo statt des Goldkeimes *Brahṃā* erscheint. Aber die gleiche Umgestaltung kann auch so verstanden werden und ist in anderem Zusammenhang so verstanden worden, daß das neutrale *Brahman* gemeint ist, das dann als Urmaterie aufgefaßt wurde. — Andere Beispiele: das Attribut *prasupta* „eingeschlafen, schlafend“, das sich ursprünglich natürlich nur auf den persönlichen Schöpfer beziehen kann, der vor der Schöpfung in der Weltnacht schläft, wird in einem Text zur Kennzeichnung des materiellen, urweltlichen Chaos verwendet. Umgekehrt begegnet das Wort *avyakta* („unentfaltet“), welches eigentlich der Terminus für die Urmaterie ist, auch als Charakterisierung des Schöpfers vor der Schöpfung. — Ferner hat die mechanistische Kosmogonie sogar versucht, sich den Theismus ganz einzuordnen, indem das erste Produkt der Emanation, der kosmische Intellekt, mit dem Schöpfergott Brahṃā gleichgesetzt wurde. Damit war der Gott zwar anerkannt, aber er war ein Produkt der Urmaterie geworden. Alle diese Austauschungen von Gedanken der einen gegen solche der anderen Welt-

anschauung sind in der indischen geistigen Atmosphäre als Zeichen von Auseinandersetzungen zu werten. Sie sind Versuche, die andere Weltanschauung dadurch zu überbieten oder zu verdrängen, daß man einen oder mehrere ihrer Hauptgedanken in die eigene aufnahm, ohne deren Grundcharakter zu verändern.

Ein früher, eindrucksvoller Protest gegen den Mechanismus ist die ganze Śvetāśvatara-Upaniṣad. Sie scheint etwas abseits der allgemeinen Entwicklung zu stehen, denn der Gott, der hier als der Höchste, auch als der Welterschöpfer gefeiert wird, ist nicht Brahmā, sondern Śiva. Wir erfahren aus der Upaniṣad, daß es nicht nur die mechanistischen Weltanschauungen gegeben hat, die wir aus den kümmerlichen Resten, von denen ich gesprochen habe, erkennen können. Die Upaniṣad spricht von Schulen, in denen die Zeit, die Natur der Dinge, die Notwendigkeit, der Zufall, die Elemente als Urprinzipien gelehrt wurden. All das waren mechanistische Schulen. Dagegen stellt die Upaniṣad das emphatische Bekenntnis zu Śiva oder Rudra, dem persönlichen Gott, der sowohl den Stoff als auch die Seelen beherrscht. Dieser Gott ist nicht frei von monistischen Zügen — ohne solche gibt es ja keine Hindu-Theologie, und darin zeigt sich der Einfluß der älteren Upaniṣaden — und die Lehre hat auch viel vom Mechanismus des Sāṅkhya übernommen; auch hier wurde also die Auseinandersetzung mit dem Gegner nach der echt indischen inklusivistischen Methode geführt. Aber im ganzen ist die Upaniṣad entschieden theistisch; sie ist eines der frühesten Zeugnisse einer quasimonotheistischen Religion in Indien.

Wenn man das bis heute aufgearbeitete Material überblickt, so scheint es, daß ungefähr ein Jahrtausend lang — ich möchte vermuten, mindestens von etwa 400 v. Chr. bis etwa 400 oder 500 n. Chr. — die Auseinandersetzung zwischen mechanistischer und theistischer Weltansicht andauert hat. Die Philosophiegeschichte spricht vom Vorherrschen der Systeme des Sāṅkhya und Vaiśeṣika in diesen Jahrhunderten; Erich Frauwallner, Wien, hat hier entscheidende neue Erkenntnisse gehabt und z. T. schon in den beiden erschienenen Bänden seiner *Geschichte der indischen Philosophie* dargelegt. Dieses Ergebnis ist richtig insofern, als der Theismus in jenen Jahrhunderten kein als philosophisch ansprechbares System entwickelt hat. Man wird auch annehmen müssen, daß der Mechanismus zeitweilig stärker war, v. a. die Intelligenz der Zeit mehr beschäftigte, als der Theismus. Aber vom religionsgeschichtlichen Standpunkt muß man doch von einem andauernden Kampf zwischen Theismus und mechanistischer, naturalistischer Weltansicht sprechen. Es gibt genügend Zeugnisse und Anzeichen, aus denen dies sicher erschlossen werden kann. Religionsgeschichtlich gesehen, muß die Zeit also etwas anders beurteilt werden als vom Standpunkt der Philosophiegeschichte.

Schließlich aber wurde der Mechanismus vom Theismus gänzlich überwunden. Philosophiegeschichtlich ausgedrückt, heißt das, daß seit etwa

500 n. Chr. das Sāṅkhya und das Vaiśeṣika als lebendige und selbständige Systeme ausstarben. Die Gedanken beider Systeme lebten weiter, aber nur als Bestandteile von Weltanschauungen, die im ganzen theistisch waren.

Zugleich oder schon etwas früher wandelte sich der Theismus. Auch diese Wandlung ist wieder allein durch kritische Textgeschichte aufdeckbar. Sie besteht darin, daß der Schöpfergott Brahmā in einigen Kreisen durch Viṣṇu, in anderen durch Śiva ersetzt wurde — natürlich auf indische Weise ersetzt, d. h. nicht völlig verdrängt, sondern mit Viṣṇu oder Śiva in solcher Weise identifiziert, daß er Viṣṇu oder Śiva untergeordnet wurde. Sicher hatte es Anhänger Viṣṇus und Śivas schon seit Jahrhunderten gegeben, aber jetzt erst scheinen diese Religionen völlig brahmanisiert zu werden. Und vielleicht — das ist eine reine Vermutung — waren diese Göttergestalten für das religiöse Gefühl ansprechender als Brahmā es gewesen war, so daß die Viṣṇuitisierung bzw. Śivaitisierung der Kosmogonie zur Erstarkung des Theismus und endgültigen Überwindung des Mechanismus beigetragen haben könnte. Zur gleichen Zeit läßt sich ein Einfluß des buddhistischen Idealismus im Viṣṇuismus nachweisen, etwas später der Einfluß des jetzt erstarkenden brahmanischen Geistmonismus. Auch das zeigt, daß die Macht des Sāṅkhya-Vaiśeṣika-Mechanismus gebrochen war.

Von da an bestimmten neue Gegensätze die religiösen Auseinandersetzungen im Hinduismus. An die Stelle des alten Antagonismus zwischen mechanistischer und theistischer Weltanschauung trat einerseits der Gegensatz zwischen Viṣṇuismus und Śivaismus, andererseits der zwischen einem radikalen Monismus und einem gemäßigt monistischen Theismus, und diese Auseinandersetzungen beherrschten die anderthalb Jahrtausende von etwa 500 n. Chr. bis zur Gegenwart. Die einzelnen Vorgänge dieser Auseinandersetzungen sind noch längst nicht alle bekannt, und manche Texte warten noch auf kritische Analyse. Es ist durchaus möglich, daß bei der weiteren Aufarbeitung des Materials auch auf die älteren Perioden noch neues Licht fallen wird. Doch glaube ich kaum, daß dabei das Bild von der Auseinandersetzung zwischen theistischer und mechanistischer Weltsicht, das ich in seinen Grundzügen zu zeigen mich bemüht habe, und das viele Jahrhunderte der Hindu-Geistesentwicklung beherrscht hat, sich wesentlich ändern wird.

ALTE DRUCKE

im Institut für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Es erscheint angezeigt, die Bestände der Institutsbibliothek an alten Drucken hier einmal aufzuführen, da manch einer weite Reisen unternommen hat, ohne zu wissen, daß er das eine oder andere gesuchte Werk leichter hätte einsehen können.

Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß die Institutsbibliothek Präsenzbibliothek ist und deshalb grundsätzlich nicht im Ausleihverkehr steht.

Die Signaturen verweisen auf den Standort in der Bibliothek, die Angaben in Klammern auf die *Bibliotheca Missionum*, hrg. von R. Streit u. a. Die Zusammenstellung der Liste besorgte cand. theol. Maria Hagedorn.

1544

Nr. 1

ERASMUS, DES(IDERIUS) VON ROTTERDAM
Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri 4.

Basiliae: Froben 1544, 800 pp.

M 123

1565

Nr. 2

Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo, riceuti dall'anno 1551 sino al 1558 dalli Revuerindi padri della compagnia di Giesu . . .

Venetia: Tramezziano 1565, 294 pp.

(BM IV 912)
G 1316

Nr. 3

1574

DA COSTA, MANOEL

Rerum a societate Iesu in Oriente gestarum volumen . . .

Nunc pluribus ultra omnes editiones priores locupletatum, ut sequens pagella demonstrat (*Historia das Missoens da Oriente*, lat. Übers. u. Bearb.: Giovanni Pietro Maffei, 4. Ausg.)

Coloniae: Calenium & Quentel 1574, 472 pp.

(BM IV 959)
G 409

1592

Nr. 4

Lettere del Giapone et della Cina de gl'anni 1589 & 1590.

Scritte al R. P. Generale della Compagnia di Giesu.

Venetia: Gio. Battista Ciotti Senese 1592, 214 pp.

(BM IV 1738)
G 344

Nr. 5

1593

ANDREAS EBORENSIS

Sententiarum memorabilium, cum ethnicarum, tum christianarum ex probatissimis quibusq. scriptoribus collectarum, et in locos communes digestarum, Ed. 4.

Colonia Agrippinae. In Officina Birckmannica 1593, 812 pp.

V 92

- Nr. 6 1598
 FROIS, ALOIS, S. J.
Nova Relatio Historica de statu rei Christianae in Iaponica et de quabacundoni,
 hoc est, monarchae Iaponici trucidatione, binis epistolis 1595 datis, compre-
 hensa, nunc ex Italico idiomate in latinum traducta
 Moguntiae: Albin 1598, 93 pp. (BM IV 1882)
 G 365
- Nr. 7 1599
 FROIS, ALOIS, S. J.
De rebus Iaponicis Historica Relatio, eaque triplex
 Moguntiae: Albin 1599, 314 pp. (BM IV 1897)
 [beigebunden zu Nr. 6] G 365
- Nr. 8 1601
 FROIS, ALOIS, S. J.
Recentissima de amplissimo regno Chinae. Item de statu rei Christianae apud
 magnum regem Mogor. Et de morte Taicosamae Iaponiorum monarchae.
 Moguntiae: Albin 1601, 132 pp. (BM V 26)
 [beigebunden zu Nr. 6] G 365
- Nr. 9 1602
 FROIS, ALOIS, S. J.
Exemplum epistolae P. Nicolai . . ., de statu rei Christianae in India Orientali
calendis decembris anno 1600 datae.
 Romae: Zannetti 1602 — Moguntiae: Albin 1602, 123 pp. (BM V 26)
 [beigebunden zu Nr. 6] G 365
- Nr. 10 1605
 HAYUS, JOHANNES
De rebus Iaponicis, Indicis et Pervanis epistolae recentiores.
 Antverpiae: M. Nutij 1605, 968 pp. (BM V 58)
 G 420
- Nr. 11 1610
 FROIS, ALOIS, S. J.
Relatio Historica rerum in Iaponiae regno gestarum anno Domini 1603, 1604,
1605, & parte 1606, ternis annuis litteris comprehensa, et P. Francisco Pasi o
illarum partium V. . .
 Moguntiae: Lippius 1610, 300 pp. (BM V 1075)
 [beigebunden zu Nr. 6] G 365
- Nr. 12 1612
 FROIS, ALOIS, S. J.
Relationes de gloriosa morte novem Christianorum Iaponensium, qui pro Fide
Catholica in regno Figensi, Sassumano, & Firandensi occubuerunt.
 Moguntiae: Albin 1612, 117 pp. (BM V 1088)
 [beigebunden zu Nr. 6] G 365

Nr. 13

DU JARRIC, PIERRE (JARRICUS, PETRUS S. J.)

Thesaurus rerum Indicarum . . . Opus nunc primum a M. Matthia Martínez e gallico in latinum sermonem translatum. Vol. I—III

Coloniae Agrippinae: Henning 1615(—1616), 794 u. 808 u. 653 pp.

(BM V 186)

G 317

Nr. 14

TRIGAULT, NICOLAS

Litterae Societatis Jesu regno Sinarum annorum 1610 & 11 . . .

Augustae Vindelicorum: Mangius 1615, 294 pp.

(BM V 2092)

G 301

Nr. 15

TRIGAULT, NICOLAS

Rei Christianae apud Iaponios commentarius, ex litteris Soc. Iesu annorum 1609, 1610, 1611, 1612 collectus.

Augustae Vindelicorum: Mangius 1615, 296 pp.

(BM V 1132)

[beigebunden zu Nr. 14]

G 301

Nr. 16

1617

BERETARIO, SEBASTIAN

Vita R. P. Josephi Anchetiae Soc. Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti. Ex iis quae de eo Petrus Roterigus Soc. Jesu Praeses Prouincialis in Brasilia quatuor libris Lusitanico idiomate collegit alijsq. monumenta fide dignis à . . . descripta.

Prodit nunc primum in Germania.

Coloniae Agrippinae: Kindius 1617, 427 pp.

(BM II 2381)

G 1504

Nr. 17

1625

TRIGAULT, NICOLAS

Rerum Memorabilium in regno Sinae gestarum litterae annuae Soc. Iesu (Enthält: Litterae annuae Soc. Iesu e regno Sinarum anni 1620)

Antverpiae: Verdussius 1625, 148 pp.

(BM V 2126)

G 380

Nr. 18

Rerum Memorabilium in regno Iaponiae gestarum litterae annuae 1619/20/21/22

Antverpiae: Verdussius 1625, 136 u. 288 pp.

(BM V 1351)

[beigebunden zu Nr. 17]

G 380

Nr. 19

1626

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE

Istoria ò breuissima relatione della distruttione dell' Indie Occidentali. Conforme al suo vero originale Spagnuolo, già stampato in Siuiglia. Con la traduttione in Italiano di Francesco Bersabita

Venetia: Ginnani 1626, 154 pp.

(BM I 431)

G 399

- Nr. 20 1630
 SPINOLA, FABIO AMBROSIO
Vita P. Caroli Spinolae Soc. Iesu, pro Christiana religione in Iaponia mortui.
 Italice scripta a . . . , latine reddita a P. Hermano Hugone, . . .
 Antverpiae: Moretus 1630, 186 pp. (BM V 1449)
 G 338
- 1632
- Nr. 21
Lettere annue del Giappone de gl'anni 1625, 1626, 1627 al molto reu. in Christo
 P. Mutio Vitelleschi
 Roma: Corbelletti 1632, 328 pp. (BM V 1473)
 G 386
- Nr. 22 1635
 FERREIRA, CHRISTOVAO
Relatione delle persecuzioni mosse contro la fede di Christo in varii regni del
 Giappone ne gl'anni 1628, 1629 e 1630 . . .
 Roma: Corbelletti 1635, 187 pp. (BM V 1503)
 G 387
- Nr. 23 1636
 KIRCHER, ATHANASIUS
Prodromus coptus sive Aegyptiacus.
 Romae: S. Congr. de Prop. Fide 1636, 340 pp. (BM XVI 5086)
 G 417
- 1639
- Nr. 24
Regni Chinensis descriptio ex variis authoribus
 (Verf.: NICOLAS TRIGAULT. Auszug aus: *De Christiana expeditione apud Sinas*)
 Lugd. Batav.: Elsevier 1639, 365 pp. (cf. 1684)
 G 436
- Nr. 25 1641
 GINNARO, BERNARDINO
Saverio Orientale ò vero Istorie de' Cristiani illustri dell' Oriente . . . dall' anno
1542. . . sino all' anno 1600.
 T. 1: Del Giappone, I—IV
 Napoli: Francesco Sauio 1641, 320 u. 382 u. 300 u. 40 pp. (BM V 1541)
 G 250
- Nr. 26 1642
 BEROA (BOROA), DIEGO DE
Litterae annuae Provinciae Paraquariae Soc. Iesu ad admodum Mutium Vitel-
lescum . . . missae. Ex Hispano autographo Latine redditae a P. Francisco
de Hamal . . .
 Insulis: Tossani Le Clerq 1642, 347 pp. (BM II 1700)
 G 1505
- Nr. 27 1646
 CARDIM, ANTONIUS FRANCISCUS
Catalogus regularium et secularium, qui in Iaponiae regnis usque à fundata

ibi a S. Francisco Xaverio gentis apostolo ecclesia ab Ethnicis in odium Christianae fidei sub quatuor tyrannis violenta morte sublata sunt.

Romae: Corbelletti 1646, 79 pp.

(BM V 1562)

G 222

Nr. 28

CARDIM, ANTONIUS FRANCISCUS

Mors felicissima quatuor legatorum lusitanorum et sociorum quos Iaponiae imperator occidit . . .

Romae: Corbelletti 1646, 40 pp.

(BM V 1563)

[beigebunden zu Nr. 27]

G 222

Nr. 29

1649

VARENIUS, BERNARDUS

Descriptio regni Iaponiae. Cum quibusdam affinis materiae, ex variis auctoribus collecta et in ordinem redacta

Amstelodami: Lud. Elzevirium 1649, 287 pp.

(BM V 1568)

G 411

Nr. 30

VARENIO, BERNHARDINO

Tractatus in quo agitur de Japoniorum religione. De Christianae religionis introductione in ea loca. De ejusdem extirpatione. Adjuncta est de diversa diversarum gentium totius telluris religione brevis informatio.

Amstelodami: Lud. Elzevirium 1649, 320 pp.

(BM V 1568)

[beigedrukt zu Nr. 29]

G 411

Nr. 31

1650

RHODES, ALEXANDER DE, S. J.

Relatione de' felici successi della Fede predicata da' Padri della Compagnia de Gesu nel Regno di Turchino.

Roma: Luna 1650, 326 pp.

(BM V 1646)

G 1123

Nr. 32

MAFFEI, GIOVANNI PIETRO

Selectarum Epistolarum ex India libri quatuor (Titelblatt fehlt)

[um 1627 oder 1650], p. 3—258

De quinquaginta duobus e Soc. Iesu, dum in Brasiliam navigant, pro catholica fide interfectis, epistolae duae.

p. 259—271

(Unter: BM V 59)

Ignatii Loiolae vita postremo recognita libri 3 (+ Index)

p. 272—461

G 114

Nr. 33

1653

BARTOLI, DANIELLO

Dell' Historia della Compagnia di Gesu l' Asia descritta

Parte Prima

Roma: Lazzeri 1653, 904 pp.

Seconda Parte dell' *Asia Il Giappone*

Roma: Lazzeri 1660, 839 u. 508 pp.

(BM V 403)

G 62

Nr. 34

MARINI, GIO (VANNI) FILIPPO DE

Delle Missioni de Padri della Compagnia di Giesu nella Provincia del Giappone, e particolarmente di quelle di Tumkino, libri cinque.

Roma: Tinassi 1663, 548 pp.

(BM V 1694)

G 475

Nr. 35

1664

VERJUYS, JOHANNES BAPTISTA

Pastorale Missionarium cum resolutione casuum in missionibus apud haereticos et alibi occurrentium.

Bruxellis: Vivien 1664, 541 pp.

M 106

Nr. 36

1666

BARTOLI, DANIELLO

De Vita, et gestis S. Francisci Xaverii e Soc. Jesu Indianorum Apostoli libri quatuor. Ex Danielis Bartoli (Dell' historia dellà Compagnia di Giesù. *L'Asia*, Ausz., lat.) Lat. redd. à Ludovico Janino.

Lugduni: Demeu 1666, 352 pp.

(Unter: BM V 403)

G 1522

Nr. 37

1667

KIRCHER, ATHANASIVS

China monumentis, qua sacris qua profanis, . . . illustrata

Amstelodami: Jacobus à Meurs 1667, 237 pp.

(BM V 2335)

G 1031

Nr. 38

1669

MONTANUS, ARNOLD

Gedenkwaardige Gesantschappen der Oost-Indische Maatschappij in't Vereenigde Nederland aan de Kaisaren van Japan . . .

Amsterdam: Meurs 1669, 456 pp.

H (D) 8

Nr. 39

1670

BARTOLI, DANIELLO

Asiaticae Historiae Soc. Jesu (Dell' Historia della Compagnia di Giesù. *L'Asia*, Ausz. lat.) Pars 3. Libris quatuor comprehensa. Latinè reddita a Ludovico Janino. (Titelblatt fehlt)

Lugduni: Demeu 1670, 707 pp.

(Unter: BM V 403)

G 1523

1677

Nr. 40

Relatione delle missioni de' Vescovi Vicarii Apostolici, mandati dalla S. Sede Apostolica alli regni di Siam, Cocincina; Camboia, e Tonkino.

Roma: Sac. Congr. de Prop. Fide 1677, 254 pp.

(BM V 1819)

G 445

Nr. 41

Relation des Missions et des Voyages des Evesques, Vicaires Apostoliques, et de leurs ecclésiastiques ès années 1676 & 1677.

Paris: Angot 1680, 242 pp.

(BM V 1861)

G 302

Nr. 42

La morale pratique des Jésuites, second volume divisé en sept parties. Où l'on représente leur conduite dans la Chine, dans le Japon, dans l'Amérique & dans l'Ethiopie.

1683, 412 pp.

(BM II 2192)

G 419

Nr. 43

TRIGAULT, NICOLAS

De christiana expeditione apud Sinas suscepta. 5. Ed.

Coloniae Agrippinae: Wiedenfelt & De Berges 1684, 712 pp.

(cf. 1639)

(BM V 2506)

G 369

Nr. 44

Morale des Jésuites. Troisième volume . . .

1689, 829 pp.

(BM II 2258)

G 419

Nr. 45

Histoire des différens entre les Missionnaires Jésuites . . .

Touchant les cultes que les Chinois rendent à leur maître Confucius, à leurs ancêtres et à l'idole Chin-hoan.

1692, 469 pp.

(BM II 2287)

G 419

Nr. 46

LAS CASAS, B. DE

Relation des voyages et des découvertes que les Espagnols ont fait dans les Indes Occidentales. Avec la Relation curieuse des voyages du Sieur de Montauban, Capitaine des Filbustiers, en Guinée l'an 1695.

Amsterdam: j. Louis de Lorme 1698, 354 pp.

(BM I 735)

G 71

Nr. 47

L'Art de voyager utilement. Suivant la copie de Paris.

Amsterdam: Lorme 1698, 51 pp.

[beigedrukt zu Nr. 46]

G 71

Nr. 48

LE COMTE, LOUIS

Memoirs and observations topographical, physical etc.
(Made in a late journey through the empire of China)
London: B. Tooke 1698, 517 pp.

(BM V 2759)
G 334

Nr. 49

DOUCIN, LOUIS S. J.
Histoire du Nestorianisme
Rotterdam: Leers 1698, 558 pp.

G 1068

Nr. 50

1698

LE GOBIEN, CHARLES, S. J.
Histoire de l'édit de l'Empereur de la Chine, en faveur de la Religion Chrestienne: avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux Morts.
Paris: Anisson 1698, 322 pp.

(BM V 2761)
G 567

Nr. 51

SICARDO, JOSEPH
Christiandad del Japón y dilatada persecución que padeció.
Madrid: Sanz 1698, 448 pp.

(BM V 1616)
G 437

Nr. 52

1701

LE GOBIEN, CHARLES
Histoires des Isles Marianes, nouvellement converties à la Religion Chrétienne; et de la mort glorieuse des premiers Missionnaires qui y ont prêché la Foy. Seconde Edition.
Paris: Pepie 1701, 433 pp.

(BM XXI 348)
G 407

Nr. 53

1715

CHARLEVOIX, DE S. J.
Histoire de l'établissement, des progrès et de la décadence du Christianisme dans l'Empire du Japon où l'on voit les Différentes révolutions qui ont agité cette monarchie pendant plus d'un siècle
Rouen: Le Boucher 1715, 398 pp.

(BM VI 1416)
G 42

Nr. 54

CRASSET, S. J.
Histoire de l'église du Japon. Seconde Edition. Tome I—II
Paris: Montalant 1715, 659 u. 678 pp.

(BM VI 1418)
G 817

Nr. 55

Nouveaux Mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant. I—II
Paris: Le Clerc 1715/17, 135 + 173 u. 288 + 125 pp.

G 243

ZUCCHELLI, ANTONIO

Merkwürdige Mißions- und Reise-Beschreibung nach Congo in Ethiopien . . .
(Aus der italiänischen Sprache in die hoch-deutsche übersetzt.)Frankfurt am Mayn: Gleditsch und Weidmann 1715, 623 pp. (BM XVII 5738)
G 432

JOHANNES À SANCTO FELICE

Ad Flores Sanctorum R. P. Ribadenerae, S. J. Tomus 3 sive *Supplementum*, . . .
Collegit, illustravit et recensuit Johannes à Sancto Felice.

Coloniae Agrippinae: Metternich 1722, 701 pp.

G 1527

STÖCKLEIN, JOSEPH S. J.

*Der Neue Welt-Bott*Allerhand so lehr- als geistreiche Brief/Schriften und Reis-Beschreibungen,
welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien und
andern über Meer gelegenen Ländern seit An. 1642 biß auf das Jahr 1726 in
Europa angelangt seynd. Erster Bund oder die 8 erste Theil.
(2. Ausgabe; die erste erschien 1726)

Augsburg und Grätz: Veith 1728

Text: 116 u. 116 u. 116 u. 116 u. 120 u. 110 u. 124 u. 64 pp.

(BM I 849)

G 517

STÖCKLEIN, JOSEPH S. J.

*Der Neue Welt-Bott*Tomus secundus oder zweyter Bund, begreift in sich abermal acht Theil, von
dem neunten anzufahen biß zum Ende des sechzehenden.

Augsburg und Grätz: Veith 1729

Text: 96 u. 106 u. 100 u. 100 u. 97 u. 92 u. 99 u. 86 pp. (Vgl. auch BM I 845,
vgl. zum ganzen Werk BM I 838)

G 517

STÖCKLEIN, JOSEPH S. J.

*Der Neue Welt-Bott*Tomus III oder dritter Bund, vom Anfang des XVII. biß zum End des
XXIV. Theils.

Augsburg und Grätz: Veith 1732

Text: 126 u. 159 u. 151 u. 152 u. 176 u. 243 pp.

(BM I 872)

G 517

*Sechs und dreyßigste Continuation des Berichts der königlichen dänischen Mißio-
narien in Ost-Indien, . . .*

Herausgegeben von Gotthilf August Francken

Halle: Verlegung des Wäysen-Hauses 1734, 1218 u. 1302 pp.

G 92

SALMON, THOMAS

Hedendaagsche Histoire, of tegenwoordige staat van alle volkeren. Eerst in't Engelsch beschreven door Th. Salmon, nu vertaald en merkelyk vermeerderd door M. van Goch, M. D.

I. Deel

Behelzende de Tegenwoordige Staat der Keiserryken China en Japan, als mede van de Ladrones, Filippynsche en Molukkische Eilanden, en van Makassar

Amsterdam: Tirion 1736, 645 p.

H (V) 198

CRASSET, IOANNES

Außführliche Geschicht der in dem äußersten Welt-Theil gelegenen Japonesischen Kirch, . . .

Anjetzo aber auf viler Verlangen in die teutsche Sprach übersetzt worden. I—II [Das franz. Original erschien 1689]

Augsburg: Ilger 1738, 534 u. 559 pp.

(BM VI 1441)

G 462

LAIMBECKHOVEN, GOTTFRIED XAVER VON

Neue umständliche Reiß-Beschreibung, R. P. Godefridi Laimbeckhoven, der Gesellschaft Jesu. Von Wienn nach China abgeschickten Missionarii . . .

Wienn: Kurzböck 1740, 430 pp.

(BM VI 3260)

G 1524

Acht und vierzigste Continuation des Berichts der königlichen dänischen Missionarien in Ost-Indien, . . .

Herausgegeben von G. A. Francken

Halle: Verlegung des Wäysenhauses 1741, Vorrede und pp. 1432—1660

G 92

NORBERT DE LORRAINE OFM^{Cap}

Mémoires Historiques présentés au souverain Pontife Benoît XIV. sur les Missions des Indes Orientales . . .

Tome II, Partie II & III

Luques: Ciuffetti & Benedini 1744, 323 u. 224 p..

(BM VI 447)

G 265

NORBERTO CAPPUCCINO LORENESE

Memorie Istoriche presentate al Sommo Pontefice Benedetto XIV.

Tradotta dal Francese, Tomo secondo

[Italienische Übersetzung von Nr. 66]

Lucca: Ciuffetti & Benedini 1744, 321 u. 224 pp.

(BM VI 448)

G 265

Nr. 68

Fünfter Theil, von der 49. bis 60. *Continuation der königl. dänischen Missionarien aus Ost-Indien* eingesandter ausführlichen Berichten

Halle: Verlegung des Wäysenhauses 1747, Vorreden u. Text 1912 pp. u. Register
G 92

Nr. 69

1748

PROBST, PETER S. J.

Der Neue Welt-Bott

Vierter Band. Erste Halbscheid von dem XXV. bis XXVIII. Theil.

Wien: Kaliwoda 1748

Text: 121 u. 116 u. 127 u. 134 pp.

(BM I 942)

G 517

Nr. 70

1751

MEDINA, BALTHASAR DE

Vida, Martyrio, y Beatificación del invicto Proto-Martyr de el Japón San Felipe de Jesús, Patrón de México, su patria, imperial Corte de Nueva España, en el Nuevo Mundo . . .

Segunda impressión

Madrid: Juan García Infanzón 1751, 176 pp.

(BM VI 1446)

G 209

Nr. 71

1752

TURSELLINI, ORAZIO S. J.

De Vita S. Francisci Xaverii libri sex quam emendatissime editi.

[14. Ausgabe, die erste erschien 1594]

Augustae Vind. & Oeniponti: Wolff 1752, 564 pp.

(BM VI 530)

G 368

1755

Nr. 72

STÖCKLEIN, JOSEPH — KELLER, FRANCISCUS

Der Neue Welt-Bott

Neun und zwanzigster Theil bis zwey und dreyssigster Theil

Wien: Kaliwoda 1755,

Text: 154 u. 135 u. 119 u. 130 pp.

(BM I 976)

G 517

Nr. 73

1759

MURATORI, LUDOVICO ANTONIO

Il Christianesimo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesu' nel Paraguai

Napoli: Alfano 1759, 334 pp.

G 484

Nr. 74

1764

SEMLER, JOHANN SALOMON [Hersg.]

Allgemeine Geschichte der Ost- und westindischen Handlungsgesellschaften in Europa. Aus dem Englischen übersetzt. Unter der Aufsicht und mit einer Vorrede herausgegeben von . . .
I—II

Halle: Gebauer 1764, 600 u. 706 pp.

H (V) 227

Nr. 75

1765

CRANZ, DAVID

Historie von Grönland enthaltend die Beschreibung des Landes und der Einwohner etc. insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der evangelischen Brüder zu Neu-Herrenhut und Lichtenfels.

Leipzig: Weidmann 1765, 512 pp.

G 189

1769

Nr. 76

Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, . . . en los años de 1555, y 1565. Dalos a luz el Ill. mo Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, . . .

México: Hogal 1769, 369 pp.

(BM III 909)

D 4

Nr. 77

1770

CRANZ, DAVID

Fortsetzung der Historie von Grönland . . .

Leipzig: Weidmann 1770, 360 pp.

G 189

Nr. 78

Concilium Mexicanum Provinciale III. Celebratum Mexici anno 1585.

Confirmatum Romae . . . anno 1589.

México: Hogal 1770, 328 pp.

D 4

Nr. 79

Statuta Ordinata a Sancto Concilio Provinciali Mexicano III. anno Domini 1585.

Ex praescripto Sacrosancti Concilii Tridentini . . .

Anno Domini 1589, 3. Ausgabe

(BM III 927)

[beigedruckt zu Nr. 78]

D 4

1773

Nr. 80

Kristni-Saga sive Historia religionis christianae in Islandiam introductae; nec non patr af biskupi, sive narratio de Isleifo episcopo ex manuscriptis legati Magnacani . . .

Hafniae: Godiche 1773, 194 pp.

G 582

1776

Nr. 81

ZEND-AVESTA, Zoroasters Lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; insgleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen usf. aufbehalten sind.

Erster Theil, welcher mit dem, was vorausgeht, die beiden Bücher Izeschne und Vispered enthält.

Riga: Hartknoch 1776, 168 pp.

H (Rel) 17

Nr. 82

ZEND-AVESTA, *Zoroasters Lebendiges Wort*, . . .

Zweiter Theil, der, außer einigen Abhandlungen, die übrigen Zendbücher, Ieschts Sades, Si-ruze und Vendidad enthält.

Von I. F. Kleuker

Riga: Hartknoch 1777, 386 pp.

H (Rel) 17

[beigebunden zu Nr. 81]

Nr. 83

ZEND-AVESTA, *Zoroasters Lebendiges Wort*, . . .

Dritter und letzter Theil, welcher Zoroasters Leben, den Bun-Dehesch, zwei kleine Wörterbücher, und die bürgerlichen und gottesdienstlichen Gebräuche bei den jetzigen Parsen enthält. Nach dem Französischen des Herrn Anquetil. Von I. F. Kleuker.

Riga: Hartknoch 1777, 368 pp.

H (Rel) 17

[beigebunden zu Nr. 81 u. 82]

Nr. 84

LUCENA, João de

Historia da vida do Padre S. Francisco de Xavier, e do que fizeram na India . . .

Segunda, mas muy fiel edição. . . .

I—IV.

Lisboa: Gomes 1788, 423 u. 458 u. 386 u. 413 pp.

(BM VI 659)

[2. Ausgabe; die erste erschien 1600]

G 1526²

Nr. 85

Vita venerabilis Patris Emmanuelis Correae e Soc. Jesu in Brasilia Missionarii. Una cum adjectis animadversionibus historicis.

In fano S. Martini 1789, 303 pp.

Nr. 86

FRANCISCUS XAVERIUS

Gesammelte Briefe des heiligen Franciscus Xaverius, des großen Indianerapostels aus der Gesellschaft Jesu. Als Grundlage der *Missionsgeschichte späterer Zeiten*: zugleich ein wichtiger Beitrag zur Natur-, Länder- und Völkerkunde, vorzüglich aber zur christlichen Erbauung. Hrsg. von Eglauer, Zweyter Theil.

Augsburg: Doll 1794, 288 pp.

G 1525

Nr. 87

Die Missionsgeschichte späterer Zeiten, oder gesammelte Briefe der katholischen Missionare aus allen Theilen der Welt. . . .

Der Briefe aus Japan erster Theil, vom Jahre 1548 bis 1564.

Augsburg: Doll 1795, LXIV u. 372 pp.

G 188

- 1796
- Nr. 88
Die Missionsgeschichte späterer Zeiten, . . .
 Der Briefe aus Japan zweyter Theil, vom Jahre 1565 bis 1580.
 Augsburg: Doll 1796, LVI u. 379 pp. G 188
- 1796
- Nr. 89
 THUNBERG, C. P.
Voyages de C. P. Thunberg, au Japon, par le Cap de Bonne-Espérance, les îles de la Sonde, &c. I—IV
 Paris: Dandré 1796, 417 u. 430 u. 445 u. 462 pp. G 962
- 1797
- Nr. 90
 SPRENGEL, M. C.
Gegenwärtiger Zustand der Ostindischen Handels-Gesellschaft in den Vereinigten Niederlanden
 Lübeck & Leipzig: Bohn 1797, 206 pp. G 886
- 1798
- Nr. 91
Die Missionsgeschichte späterer Zeiten . . .
 Der Briefe aus Japan dritter Theil, vom Jahre 1581 bis 1585.
 Augsburg: Doll 1798, XXXIV u. 411 pp. G 188
- 1799
- Nr. 92
Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen, aus fremden Sprachen übersetzt, und mit einer erläuternden Anmerkung begleitet. Sechszehnter Band. LA PEROUSE'S Entdeckungsreise in den Jahren 1785, 1786, 1787 und 1788. Herausgegeben von C. A. Milet Mureau. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von I. R. Forster und C. L. Sprengel. Erster Band, welcher die beiden ersten Bände des Originals enthält.
 Berlin: Voss 1799, 442 pp. H (V) 300
- 1800
- Nr. 93
Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen, . . .
 LA PEROUSE'S Entdeckungsreise in den Jahren 1785, 1786, 1787 und 1788, . . . Zweiter Band, welcher die beiden letzten Bände des Originals enthält.
 Berlin: Voss 1800, 488 pp. H (V) 300

KLEINE BEITRÄGE

RELIGIONSPHILOSOPHIE *

von Johannes Ries

Es handelt sich bei diesem Buch um die erstmals 1941 erschienene Religionsphilosophie Karl Rahners, die damals wohl aus zeitbedingten Gründen nicht das ihr zustehende Echo fand (vgl. aber die Besprechungen von: K. PRÜMM, *Scholastik* 17 (1942) 241 ff.; D. BREITENSTEIN, *Theologische Revue* 42 (1943) 125 ff.; H. E. EISENHUTH, *Theologische Literaturzeitung* 67 (1942) 109 ff.; H. FRIES, *Die kath. Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1949 (253–260). Sie liegt nun in einer Neubearbeitung durch J. B. Metz vor. Trotz allen Änderungen und der Weiterführung bestimmter Gedankengänge — ich nenne vor allem die als glücklich zu bezeichnende Neufassung der Seinsanalogie als „Analogie der Seinshabe“ — ist der Grundgedanke bewahrt worden, gerade auch in seiner Doppelanlage als Metaphysik und als metaphysische Anthropologie (18).

Religionsphilosophie wird zunächst wissenschaftstheoretisch bestimmt aus dem Verhältnis der vom Menschen notwendig betriebenen Metaphysik zu der dem Menschen grundsätzlich unzugänglichen Theologie im Sinne des Hörens der freien Offenbarung Gottes als Aufweis der „apriorische(n) Möglichkeit des Hörenkönnens einer möglicherweise ergehenden Offenbarung Gottes“ (22). Dieser Aufweis hat ein Zweifaches zu leisten: einmal „Gott als den freien Unbekannten“ zu zeigen und dann „den Menschen als ein aus seiner transzendentalen Subjektivität geschichtliches Wesen“, das „auf ein möglicherweise ergehendes Offenbarungswort des freien unbekannten Gottes in seiner Geschichte zu hórchen“ hat (28, 30). Das eigentliche Thema des Buches ist so „das Stück der idealen Fundamentaltheologie“, d. h. „die Ontologie der *potentia oboedientialis* für die freie Offenbarung Gottes“ (37), in der einerseits ein „Raum“ für ein mögliches Wissen von Geheimnissen als zum „natürlichen Wesensbestand“ des Menschen gehörig, andererseits dieses Wissen selbst aber als „nicht schon grundsätzlich notwendige Erfüllung“ dieses Wesensbestandes aufgewiesen werden muß (33). Zugleich ist das auch die Frage einer christlichen Philosophie, die sich als solche als „die Ontologie einer *potentia oboedientialis* für die Offenbarung“ zu begreifen hat (40). So ist Religionsphilosophie als „menschliche“ Wissenschaft der „fraglich bleibende Versuch einer wissenschaftlich-begrifflichen Fassung des Menschseins als des Subjekts der Glaubensmöglichkeit“ (48).

In einem eindringlichen, immer neu bei den letzten Gründen einsetzenden unerbittlichen metaphysischen Gedankengang wird dann dieses Programm einer Religionsphilosophie als einer Ontologie der *potentia oboedientialis* für die Offenbarung durchgeführt, der in der Analytik des Menschen als Geist und als geschichtliches Wesen den Menschen als einen erweist, der in seiner Geschichte frei vor der möglichen Offenbarung des freien und unbekannten Gottes steht

* zu RAHNER, KARL: *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von Johannes Baptist Metz. Kösel/München 1963, 221 Seiten, Leinen DM 18,50.

und dann, wenn diese ergeht, nur in ihr seine letzte und tiefste Bestimmung und Erfüllung gewinnt und erfährt.

Diese fundamentaltheologische Anthropologie ist dann „die eigentliche Religionsphilosophie“ (208). Alles andere einer üblichen Religionsphilosophie kann wegfallen, weil es „faktisch durch die Offenbarung überholt ist“ (211). So ist diese Religionsphilosophie „nur“ Philosophie. Aber da der Logos „gekommen ist und immer gehört werden muß, ist ihre Aufgabe bleibend und dauernd die Aufgabe des *(facienti quod in se est Deus non denegat gratiam)* auf dem Gebiet der Erkenntnis . . .“ (212). Von ihr aus ist es wohl nicht mehr schwer, sowohl gegenüber den nichtchristlichen Religionen wie auch gegenüber den anderen Gestalten des Christentums, die katholische Kirche als den „Ort der wirklichen Offenbarung des lebendigen Gottes zu erkennen“ (218 ff.).

Man wird nach der Lektüre des Buches, das weder die Anstrengung des Begriffs noch der Sprache erspart, nicht zögern, seine Vorzüge zu nennen. Es ist zunächst ein guter Beleg dafür, wie rechte scholastische Philosophie, hier die des Thomas v. Aquin, durchaus auch zu einer weiterführenden Auseinandersetzung mit moderner Philosophie in der Lage ist. So ist hier die Geschichtlichkeit überzeugend, wenn auch nicht in allen ihren Aspekten, von scholastischer Erkenntnistheorie und Anthropologie her begründet. Ganz gewiß wird sich gerade auch die Fundamentaltheologie von der Durchdenkung der *potentia oboedientialis* bereichert wissen, die selbst in neuesten Handbüchern zu kurz kommt. Die Fundamentaltheologie hat ja in ihrem Erweis der Geschichtlichkeit der tatsächlichen Offenbarung das größte Interesse daran, den Menschen als ein Wesen aufgewiesen zu sehen, das als solches in seiner Geschichte auf ein mögliches geschichtlich ergehendes Wort Gottes hin offen und ausgerichtet ist. Und die vorliegende Durchdenkung der *potentia oboedientialis* ist ohne Zweifel als die bisher beste zu bezeichnen.

Aber vielleicht setzen gerade hier auch die Bedenken ein, sofern der Boden der Religionsphilosophie im üblichen Sinn verlassen wird. Denn hinter allen noch so stringenten philosophischen Ausführungen über den Menschen als einen zu möglicher Offenbarung Gottes im Wort hin offenen, geschichtlichen Geist steht die aus ihrem Erfolgtsein als möglich vorausgesetzte und vorausgewußte Wortoffenbarung im satzhaften, kategorialen Sinn. Nun wird man zwar zugeben, daß einmal der christliche Philosoph die geschehene Offenbarung nicht zu ignorieren braucht und daß zum anderen tatsächlich in der Fundamentaltheologie gerade an dieser Stelle mit philosophischen Mitteln gearbeitet wird. Aber die Fundamentaltheologie setzt von ihrer kirchlichen Funktion her die Offenbarung positiv voraus. Und man kann sich fragen, ob eine Religionsphilosophie, die das als fundamentaltheologische Anthropologie in der gleichen Weise tut, noch Religionsphilosophie genannt werden sollte. Einfach zu sagen, diese fundamentaltheologische Anthropologie sei die „eigentliche“ Religionsphilosophie (208), kann dieses Bedenken nicht erledigen. Hier wird offensichtlich ein Begriff von christlicher Philosophie vorausgesetzt, wie er doch wohl nicht allgemein angeeignet ist (vgl. J. B. MERTZ, *Christliche Philosophie*, in: *LThK II*, 1141—1147). Dem kann freilich hier in der Besprechung nicht nachgegangen werden. Die Fundamentaltheologie muß auch in ihren philosophischen Überlegungen mit der Offenbarung als der geschehenen und damit möglichen rechnen, weil sie als Glaubensbegründung Selbstbesinnung der gläubigen Vernunft innerhalb der Offenbarung ist. Aber sie ist eben deshalb auch Theologie. Die

Sorge freilich, daß aus einer üblichen Religionsphilosophie sich eine natürliche Religion entwickeln könnte (27), muß als berechtigte Warnung gehört werden, sie muß aber nicht bedeuten, daß eine solche Religionsphilosophie nicht die Offenheit des Menschen in seiner Geschichte auf den freien und unbekannten Gott hin aufzuzeigen vermöge, in die hinein dann Gott sich faktisch offenbaren könne.

Damit hängt ein anderes Bedenken zusammen. Kann Religionsphilosophie nach dem Ereignis des Wortes Gottes tatsächlich nur noch diese Anthropologie sein, weil alles andere ihr noch Mögliche durch die Offenbarung selbst überholt ist (211)? Sollte die Analyse des religiösen Aktes völlig überflüssig sein für die menschlichen Akte innerhalb der Offenbarung, wenngleich diese Akte wegen des unvergleichlichen Inhaltes und wegen der Form der Offenbarung als übernatürlicher selber wieder etwas Einmaliges und Unvergleichbares haben?

Aber diese Bemerkungen und Hinweise können und wollen auch nicht die Arbeit als ganze betreffen, deren Wert und Fruchtbarkeit auch für eine Religionsphilosophie im üblichen Verständnis nicht zu bestreiten sind. Sie wollen nur auf die Möglichkeit einer anderen Auffassung in diesem und jenem Punkte hinweisen. Man muß deshalb für die Neuauflage und Bearbeitung des Werkes dankbar sein, dessen gelegentlich betonter fragmentarischer Charakter den Wunsch aufkommen läßt, es möge dieses Fragmentarische ergänzt werden, damit seine Wirkung noch größer werde, auch wenn daraus ein neues Buch werden müßte.

ZUR BIBLIOGRAPHIE VON E. A. WORMS SAC

von Anton Antweiler

In dieser Zeitschrift (47, 1963, 288) habe ich eine Bibliographie über E. A. WORMS SAC veröffentlicht. Diese hat N. WELTE SAC in einem Schreiben an mich berichtigt und ergänzt. Da er sich bei seinen Angaben nur auf Zitate stützen konnte, sind einige Fehler unterlaufen, die im folgenden berichtigt sind. Das war möglich, weil die Angaben WELTES mit den Originalen verglichen wurden¹.

Berichtigt wurden folgende Titel:

Die Initiationsfeiern einiger Küsten- und Binnenlandstämme in Nord-West-Australien: *Annali Lateranensi* 2 (1938) 147—174.

Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nordwest-australischer Stämme in 50 Legenden: *Annali Lateranensi* 4 (1940) 213—282.

Die Gerañara-Feier im australischen Kimberley: *Annali Lateranensi* 6 (1294) 207—235.

Verbannungslied eines australischen Wildbeuters (Ein Beitrag zur Lyrik der Bäd): *Anthropos* 54 (1959) 154—168.

Ergänzt wurden:

Bei den Australiern: *Die Katholischen Missionen* 74 (1955) 145—147.

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Band 1: Adelaide (140), Aitape (229), Alexishafen (328), Australien (1117—1122); Band 2: Brisbane (696 f.), Bunbury (769), Canberra-Goulburn (913), Christchurch (1096).

¹ durch Fräulein stud. phil. B. Kupke, der auch an dieser Stelle gedankt sei.

Bestand der australischen Urbevölkerung: *ZMR* 41 (1957) 70 f.

Bestand und Zukunft der westaustralischen Urbevölkerung: *ZMR* 41 (1957) 318—321.

M. Fischer-Colbries linguistisch-ethnologische Untersuchung der Pankala (Micro-Bibliotheca Anthropos, vol. 27): *Anthropos* 53 (1958) 591—596.

Rezension: OTTO ZERRIES, Das Schwirrholtz. Eine Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung der Schwirren im Kult. Strecker & Schröder, Stuttgart 1942; in: *Anthropos* 46 (1951) 1018—1020.

Diese Liste kann ich noch um folgende Titel erweitern:

Mythologische Selbstbiographie eines australischen Ureinwohners: *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 5 (1957) 40—48.

Australian Drums, Trumpets and Poles: *Anthropos* 48 (1953) 278—281.

Rezension: PETRI HELMUT, Sterbende Welt in Nordwest-Australien (Kulturgeschichtliche Forschungen, Bd. 5), Braunschweig 1954, Albert Limbach Verlag; in: *Anthropos* 50 (1955) 1013 f.

BERICHTE

MISSIONSKONGRESSE UND -TAGUNGEN IN LÖWEN

MISSIONSSTUDIENWOCHE (SEMAINE DE MISSIOLOGIE)

Die 34. Missionstudienwoche in Löwen vom 24.—28. August 1964 behandelte das Thema „Begegnung mit den Nichtchristen“. Es erhielt durch die Gründung eines Sekretariats für die Nichtchristen eine besondere Aktualität, aber auch eine bedeutsame Unklarheit. Soll „Begegnung“ Dialog und Zusammenarbeit heißen oder erste Kontaktnahme, um Nichtchristen zur Bekehrung im traditionellen Sinn zu führen? Die Referate und Diskussionen waren auf den zweiten Gesichtspunkt ausgerichtet. Einige Referate stellten fest, daß auch in den nichtchristlichen Religionen Wertvolles vorhanden sei, das als Anknüpfungspunkt benützt werden könne und müsse: in den afrikanischen Religionen (Kamainda OP, Ruer SCJ), im Islam (Abd-el-Jalil OFM), im Hinduismus (Dhavamony SJ) und im Buddhismus (Shirieda SDB). Es wurde auch gefordert, daß man die heute zur Verfügung stehenden modernen Mittel einsetzen müsse, um das Christentum bekannt zu machen und Kontakte zu schaffen: Presse (Grojean), Korrespondenzkurse (Jacq MEP), Rundfunk und Fernsehen (Joos CICM). Als einziger befaßte sich Mgr. J. F. Sheen mit den sog. „Neuheiden“ in der modernen profanen Zivilisation, die sich sehr schnell auch in den Gebieten der alten nichtchristlichen Religionen ausbreitet; aber er betonte etwas zu einseitig eine rein psychoanalytische Methode zur Kontaktnahme. — J. Masson SJ unterschied klar die zwei genannten Bedeutungen von „Begegnung“. Trotzdem lassen sie sich nicht künstlich auseinanderreißen, und hin und wieder sind in den Referaten Andeutungen und Fragen aufgetaucht, die nach einer grundsätzlicheren Überlegung verlangen und die Einschränkung auf den bloßen Gesichtspunkt der Bekehrung aufsprengen. Zeltner OMI bestätigte die Erfahrung, daß unter Moslems ein direktes Anreden auf religiöse Fragen hin gerade jeden weiteren Kontakt unmöglich macht, während das Zeugnis des selbstlosen Dienens, ja sogar das Interesse des Ethnologen gut aufgenommen würden. Abd-el-Jalil forderte als Grundsatz der Mission: „Cheminer avec eux, mais en avant d'eux.“ Stellen sich da nicht Fragen an die

übliche Missionspraxis, und werden da nicht die beiden Bedeutungen von „Begegnung“ unmittelbar konfrontiert?

„DIÖZESANPRIESTER IM MISSIONSEINSATZ“

Studienwoche im Vincent-Lebbe-Seminar in Kessel-Lo/Löwen, 31. Aug. bis 12. Sept. 1964, gestaltet vom Missionsinstitut für Weltpriester (SAM). Bei einer nicht sehr großen Zahl von Teilnehmern und einer Dauer von 12 Tagen erlaubte das Studienseminar ein gründlicheres Eindringen in den Problemkreis „Diözesanpriester im Missionseinsatz“. Zunächst wurde unter der Leitung von J. Frisque SAM die Stellung des Weltpriesters in der Mission der Kirche erarbeitet. Dabei suchte man Mission tiefer und genauer zu verstehen als die jeweils vordringliche Aufgabe der Kirche im Hinblick auf ihre Katholizität. In der gegenwärtigen Zeit liegt diese Dringlichkeit vor allem in der Begegnung der Kulturen und in der Herausforderung des Atheismus in all seinen Formen. Im folgenden wurden dann einzelne Gesichtspunkte noch eingehender erörtert: die Kirche und die nichtwestlichen Kulturen (A. Boland SAM), die Kirche und die Entwicklungsländer (Chan. Dondeyne), die Kirche und der heutige Atheismus (J.-F. Six). J. Bruls SAM umriß die Situation der Jungen Kirchen, wie sie sich aus der neuzeitlichen Missionskonzeption und -praxis und aus dem kulturellen Umbruch ergeben hat. Es erwies sich auch als notwendig, die Stellung der Orden und Missionsgesellschaften in den sog. Missionsgebieten zu überprüfen. Viele Fragen blieben offen, und vor allem zeigte sich, daß die Mission heute in größeren Zusammenhängen der Kirche und der Welt gesehen werden muß. Doch geht es nicht darum, die Zahl der Probleme ins Unendliche zu steigern, sondern den richtigen Ansatz und die richtige Perspektive zu gewinnen — in der Theorie und in der Praxis.

ZWEITER INTERNATIONALER KONGRESS *Pro Mundi Vita*

PMV beabsichtigt nicht, regelmäßige Kongresse abzuhalten. Es will weder eine Konkurrenz zu schon bestehenden periodischen Missionskonferenzen sein noch betrachtet es größere Versammlungen als hauptsächliches Mittel seiner Tätigkeit. Auf dem ersten internationalen Kongreß in Essen (3.—5. Sept. 1963) wurde das Ziel von PMV festgelegt und ein vorläufiger Vorstand gewählt. In der Zwischenzeit wurden Statuten ausgearbeitet, eine Generalversammlung, ein Verwaltungsrat und ein Beirat konstituiert, die Arbeitsgebiete genauer umschrieben und mit anderen Informationszentren Kontakte aufgenommen. Nach Artikel 2 der Statuten ist es das Ziel von PMV, „wissenschaftlich Informationen über die pastoralen und sozialen Verhältnisse zu sammeln, zu untersuchen und zu verbreiten, soweit sie für die Kirche von Interesse sind“. Alle Bischofskonferenzen, Obernkongressen, Ordensgemeinschaften und internationalen katholischen Organisationen sollten direkt beteiligt sein, Informationen geben und erhalten können. — So stand der zweite internationale Kongreß vom 8.—10. Sept. 1964 in Löwen noch deutlich im Zeichen des Aufbaus von PMV. Man erwartete darum vor allem, daß konkret die Fragen, Pläne, Schwierigkeiten besprochen würden, die das Ziel von PMV betreffen, die Zusammenarbeit mit schon bestehenden Informations- und Dokumentationszentren, die Beteiligung der Orden und kirchlichen Organisationen, die Zusammenarbeit auf interkonfessioneller Ebene usw. Leider weckte der Verlauf der Tagung, deren allgemeines Thema die „Universale Verantwortung der Christen“ war, einen etwas zwiespältigen Eindruck. Die genannten Fragen kamen nur sehr kurz und allgemein in den Einleitungs- und Schlußworten zur Sprache. Einen wertvollen Beitrag zur theologischen Vertiefung brachten die Referate von J. Bruls SAM über „Die geistige

Offenheit und gegenseitigen Austausch zwischen Kirchengemeinschaften“ und von Dr. E. Schillebeeckx OP über „Die Theologie der Zweckmäßigkeit im Apostolat“. Sie suchten den Sinn einer universalen wissenschaftlichen Missionsstrategie, wie sie PMV anstrebt, von einer umfassenderen Theologie der Kirche und des Apostolates her zu bestimmen. — Der Großteil der Referate bezog sich auf das allgemeine Thema: die missionarische Verantwortung der Christen (J. Masson SJ), der Bischöfe (Mgr. E. J. M. De Smedt), der Ordensleute (Dr. Franz Gypkens WV), der Laien (Philippe Farine), der Vereinigungen von Ordensobern (J. F. Barbier OFM). Es mag bisweilen gut sein, auch Altbekanntes wieder ins Gedächtnis zu rufen, aber einige Referenten schienen doch das Publikum verwechselt zu haben. So entstand der zwiespältige Eindruck: während der offizielle Kongreß eine allgemeine Einführung in Fragen der Mission und Entwicklungshilfe bot, wurden die eigentlichen Probleme von PMV überhaupt nicht oder anderswo besprochen.

Ludwig Rütli

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE TAGUNG IN STRASSBURG

DIE INITIATIONSRITEN

Im Anschluß an den Kongreß der International Association for the History of Religions (IAHR) in Marburg war beschlossen worden, wegen der entstehenden längeren Pause, außerhalb der großen Kongresse eine Studienkonferenz in Europa abzuhalten. Diese Arbeitstagung fand in Straßburg, im Palais Universitaire, vom 17. bis 22. 9. 1964 statt. Sie wurde durch den Präsidenten der IAHR, Prof. WIDENGREN, und den Generalsekretär, Prof. BLEEKER, eröffnet. Die Verhandlungen wurden am 20. September durch eine Exkursion ins Elsaß unterbrochen, bei der die Teilnehmer das Kloster Ste-Odile, die Hohkönigsburg und das Museum in Kolmar besichtigten. Das Thema der Tagung behandelten neben mehr systematischen Darstellungen vor allem Einzeluntersuchungen über die Initiationspraxis bestimmter Gemeinschaften und Gruppen.

Prof. A. BRELICH (Rom) erörterte terminologische und methodologische Fragen, die bei der Untersuchung solcher Phänomene, welche Einweihungscharakter haben, entstehen. Das Verhältnis von „Initiation, Mysterien, Gnosis“ versuchte Prof. U. BIANCHI (Rom) phänomenologisch und historisch zu bestimmen. „Religion als Einweihung“ stellte Prof. A. ANTWEILER (Münster) dar. Nach den einleitend gegebenen Bestimmungen der Begriffe ergab sich für Einweihung und Religion folgende Relation. Das der Religion zugrunde liegende Verlangen des Menschen, Mensch nach seinem natürlichen Seinsbestand und zugleich mehr zu sein, ist mit dem Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit verbunden, auf sich selbst stehen und sich selbst vollenden zu können. Einweihen ist die feierliche Einführung jemandes durch Wort und Handlung in einen für ihn lebensnotwendigen, aber ihm aus eigener Kraft nicht zugänglichen Bereich. Im religiösen Bereich bedeutet Einweihen, jemanden mit Gott verbinden und in spezielle Formen der Religiosität einweisen und einüben. Dargestellt wurde der heilende und helfende, zum wirklichen Aufbau des Menschen in allen Lebensbereichen führende Charakter der Einweihung an der mit einer Fülle dafür symbolhafter Handlungen ausgestatteten sakramentalen Stufenfolge des Katholizismus. Weitreichende anthropologische Aussagen ergaben sich aus der Gegenüberstellung des Unreligiösen zu dem Menschen, der durch Einweihung und Einübung eine

bewußte Hinwendung zu einem Ordnungssystem vollzieht, das ihm seinen Platz anweist, ihn höchsten Werten zuwendet und zu einem „Leben in Fülle“ führt.

Über „Einweihung und spirituelle Nachfolge“, ihre Korrelation, sprach Dr. M. VERENO (Salzburg). Das Verständnis der Initiation als geistiges Sterben und Wiedergeborenwerden ist im einzelnen abhängig von dem Bewußtseinsgrade des Initianten, einem mehr konventionellen Aspekt einerseits, wie bei rituell-überlieferten Kulthandlungen, und einem innerlicheren Aspekt, wie bei höheren Bewußtseinsstufen mystischer Erfahrung, andererseits. Zugrunde liegt jedoch immer die für das menschliche Bewußtsein konstitutive Erfahrung des Todes und die Mittlung zweier auseinandergetretener Seinssphären, des physischen Todes und eines neuen, anderen Lebens. Totenbestattung und Totengedenken sind nicht nur bewußte religiöse Akte, in denen sich die Gewißheit, an diesem neuen Leben teilzuhaben, manifestiert, sondern zugleich ist das Vermögen, daran teilzuhaben, generelles und ausschließliches Kennzeichen des Mensch-Seins. Bei dem Vollzug der Initiation als eines geistigen Sterbens und Wiedergeborenwerdens wird deshalb das Wesen des Menschen in exemplarischer Weise gegenwärtig und realisiert. Indem der Mensch die Bedingungen dieser Realisation seines Wesens — seien sie eine objektive Tradition oder seine subjektive Bewußtseinswandlung — bewußt erkennt und anerkennt, ist er fähig, diese Möglichkeit dementsprechend an andere weiterzugeben, so daß spirituelle Nachfolge zugleich Voraussetzung und Ergebnis der Initiation ist.

Prof. D. FLUSSER (Jerusalem) ging in seinem Referat über das Thema „Die Berufung der Zwölf und eine Rolle vom Toten Meer“ der Frage nach, welcher Zusammenhang zwischen dem weltoffenen Christentum und der esoterischen Sekte der Essener in bestimmten Punkten bestanden habe. Obwohl auch die Sekte Werbung betrieben hat, unterscheidet sie sich doch als eine geschlossene Gesellschaft, die eine Geheimlehre besaß und in die man nur nach einer Initiation eintreten konnte, wesentlich vom Christentum. Ein Zusammenhang liegt z. B. bei der Taufe vor, die im Christentum oft als eine Art Initiation verstanden wurde; auch bei den Essenern wurde nur ein Vollmitglied zur Taufe zugelassen. Für die Frage, wieweit Jesus selbst essenische Motive und Einrichtungen übernommen habe, ist der Ursprung der Apostel, die für den neuen Glauben warben, besonders wichtig. Aus einem Fragment vom Toten Meer geht hervor, daß viele mit den Aposteln im Neuen Testament verbundene Motive vorchristlich sind. In dieser Rolle wird von zwölf Menschen als den Grundsteinen des eschatologischen Jerusalems gesprochen, welche weiter mit den zwölf Steinen des hohenpriesterlichen Pectorales verglichen werden. Von den Häuptern der zwölf Stämme Israels wird in der Rolle ebenfalls gesprochen.

Weitere Vorträge, die sich mit der christlichen Taufe befaßten, wurden gehalten von Prof. S. G. F. BRANDON (Manchester) über „The Time Factor in Primitive Christian Baptism“ und von Prof. L. E. KECK (Nashville, USA) über „Christian Gnostic Interpretations of John the Baptist“. Die Untersuchung von Prof. H. LUDIN JANSEN (Oslo) über „Die Hochzeitsriten im Tobitbuche“ konnte die literarische Verarbeitung alter und zum Teil nichtisraelitischer Hochzeitsriten in der Hochzeitgeschichte des Buches Tobit nachweisen und diese im einzelnen darstellen. Aus der Fülle der Beobachtungen können nur einige Punkte aufgeführt werden. Nach einer weitverbreiteten Anschauung ist die Hochzeit besonders durch die Gegenwart begehrlicher Dämonen in der Hochzeitsnacht bedroht. Unter anderem wird dabei als Motivation des Begehrens der Braut durch einen Dämon angegeben, wie im Buche Tobit auch, daß der Dämon die Braut liebt und für sich behalten will. Hinter den sieben Bräu-

tigamen, die er deshalb schon umgebracht hat, steht das Motiv der sieben Brautführer und ihre iura primae noctis, ein im Orient von Sumer bis in die hellenistische Zeit anzutreffender Brauch, der aber bei den Juden unbekannt war. Dieser Erzählteil muß schon fremder literarischer Tradition angehört haben. Der Aufgabe der Brautführer, dem Bräutigam bei der Werbung in Gefahren beizustehen, entspricht im Tobitbuche die Rolle Raphaels. Die Mittel gegen den Dämon, die er Tobias verschafft, Herz und Leber eines Fisches, sind Sitz der Lebenskraft und dienen der alten, gegen Geister besonders wirkungsvollen magischen Praxis der Räucherung. Auf der damit vollzogenen Vertreibung des Dämons beruht die Umdeutung, die das ius primae noctis des Dämons in Kap. 8 dahingehend erfährt, daß nun Gott den ersten Platz im Bewußtsein des Brautpaares einnimmt.

Initiationsriten aus anderen orientalischen Bereichen behandelten Prof. H. RINGGREN (Abo), der die Initiationszeremonie des türkischen Bektashi-Ordens schilderte, und Prof. J. DUCHESNE-GUILLEMIN (Lüttich) mit einem Referat über den Symbolismus der Initiation im Mazdaismus. Über die schwierige Frage der „Initiation im Alten Ägypten“ sprach Prof. C. J. BLEEKER (Amsterdam). Initiationsriten im eigentlichen Sinne waren in Ägypten nicht vorhanden. Für den Übergang in einen anderen wichtigen Abschnitt des Lebens gab es kein Ritual. Lediglich mit dem Tode scheint die Hoffnung verbunden gewesen zu sein, daß der Tote in gewisse, der Unterwelt eigentümliche Geheimnisse und Wahrheiten eingeweiht würde; doch könnten diesbezügliche Totentexte damit auch die Fortsetzung einer schon im Leben besessenen Einsicht meinen. Auch gab es keine geheimen religiösen Gemeinschaften mit esoterischem Wissen, denen man, um es zu erlangen, hätte beitreten müssen. Es gab aber mythische Wahrheiten und kultische Akte, die als „Geheimnis“ empfunden und von einem begrenzten Teilnehmerkreis nicht profaniert werden durften. Die Scheu vor der Profanierung dieses Geheimnisses erstreckte sich nicht auf eine rationale Kenntnis und Weitergabe einer mythischen Wahrheit, sondern auf ihre Verwirklichung in bestimmten kultischen Akten. Das zentrale und tiefste Geheimnis der ägyptischen Religion war die Darstellung und Betrachtung eines nur im kultischen Vollzug erfahrbaren, begrifflich nicht faßbaren Mysteriums. An erster Stelle Eingeweihte waren der König und als seine Stellvertreter im Kult die Priester. Gegenüber Bestimmungen der ägyptischen Religion, die von Momenten ausgehen, die nicht genuin zum religiösen Akt gehören, erscheint die Auffindung und Herausstellung dieses Grunderlebnisses der ägyptischen Religiosität besonders verdienstvoll.

Prof. H. HOFFMANN (München) behandelte eine „Initiation im späten Buddhismus“, nämlich im System des Kālacakra. Aus den Handlungen des Initianten, wie der Bestimmung seiner speziellen Schutzgottheit, die er selbst durch Werfen einer Blume nach einem Mandala und das Treffen eines der Zeichen vornimmt, die an diesem als Merkmale bestimmter makrokosmisch-mikrokosmischer Entsprechungen angebracht sind, ergibt sich der Charakter einer Selbstinitiation. Der neue Name, den der Initiant zum Zeichen des mystischen Todes und der Wiedergeburt erhält, wird geheimgehalten. Die meist bis zum Ende getragene Binde über den Augen wird gelöst, da der Initiant nun das „Licht“ schauen kann, doch darf er die Geheimlehren nur jeweils einer bestimmten Richtung erlernen. Das Binde-Licht-Motiv legt eine auch prinzipiell zu untersuchende Berührung des Kālacakra mit westlichen Anschauungen nahe. Dem indologischen Bereich gehörte auch das Referat von Prof. D. HOENS (Utrecht) an, der „Diksa im tantrischen Hinduismus“ behandelte.

Einen wichtigen Beitrag zur Altamerikanistik lieferte Dr. G. LANCZKOWSKI (Heidelberg), der die „Sprache von Zuyua“ als Initiationsmittel untersuchte. Nach der Schilderung, die das „Chilam Balam von Chumayel“, eine der primären Quellen der Maya, von der Prüfung und Initiation der Kandidaten für die höheren Häuptlingsstellen durch den priesterlichen Herrscher gibt, mußten die Anwärter ihre adelige Abstammung durch ein esoterisches Geheimwissen erhärten, das nur in den herrschenden Familien tradiert wurde und dessen Besitz Bedingung für die Einweihung in ihren neuen Stand war. Dieses Wissen wurde als „Sprache von Zuyua“ bezeichnet. Aus anderen Maya-Texten war bekannt, daß sachlich mit „Zuyua“ der im Westen von Yukatan gelegene Ursprungsort der mexikanischen Stämme und das toltekische Tollan gemeint war. Über den bisherigen Stand unseres Wissens von dem religiösen Einfluß toltekischer, vor allem mit der Gestalt des Quetzalcoatl-Kukulcan verbundener Vorstellungen, in Yukatan hinaus konnte diese ein reiches Material philologisch und methodisch erschließende Untersuchung die inhaltlichen Bezüge im einzelnen aufdecken und so erst den Schlüssel zum Verständnis dieser auch in ihrem Ablauf bemerkenswerten Prüfung liefern. Schon das Verständnis der Prüfungsfragen setzte die Kenntnis einer Zahlen- und Farbensymbolik und Metaphorik voraus, denen toltekisch-mexikanische Vorstellungen zugrunde lagen. Da die Antwort jeweils durch eine Aktion erfolgte, indem der Prüfling z. B. für eine nur gezeigte Realität das entsprechende Symbol herbeiholen mußte, entstand bei der festliegenden Bedeutung der Symbole und Realitäten kraft dieser Umsetzung ein Ritual, das für die Herrscher die Sicherung der irdischen Ordnung und die kultische Erneuerung des Jahreskreislaufes zugleich, also eine toltekische Vorstellung, realisierte.

Otto Biehn

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Aduarte, Fray Diego de, OP: *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China* (Biblioteca „Missionalia Hispanica“ t. XIV und XV). Edición preparada por el R. P. Fr. Manuel Ferrero O. P. — Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, Madrid 1962 und 1964.

Die Geschichte der Rosenkranzprovinz der Dominikaner auf den Philippinen ist mehrfach behandelt worden. Grundlage dieser Geschichte ist die große Chronik der Provinz, deren erster Band, von dem Bischof von Neu-Segovia, Fray Diego Aduarte, geschrieben — er starb 1637 — von Fray Domingo González 1640 mit einer Ergänzung in Manila herausgegeben wurde. 1693 wurde er zugleich mit dem 2. Band von Fray BALTASAR DE S. CRUZ in Zaragoza noch einmal gedruckt. Es folgte 1742 der 3. Band von Fray VICENTE DE SALAZAR und 1783 der 4. Band von Fray DOMINGO COLLANTES, wieder in Manila. Wesentlich auf Grund dieser vier Bände haben Fray JUAN FERRANDO und Fray JOAQUIN FONSECA in sechs Bänden die Geschichte der Philippinenprovinz bis in die Neuzeit behandelt (Madrid 1870). P. PABLO FERNÁNDEZ faßte (Barcelona 1958) die Geschichte noch einmal in einem Bande zusammen unter dem Titel

„Dominicos donde nace el Sol“, wo er dankenswerter Weise eine Unmenge von Belegen bringt, sowohl aus den vier genannten Chroniken wie aus den Dominikanerarchiven von Manila, aber jeder Hinweis fehlt auf die sonstige Literatur, die sich mit den Dominikanern und ihren Missionen auseinandersetzt oder ihre Anliegen behandelt. Die Geschichte der Dominikaner muß noch behandelt werden. Deshalb ist es zu begrüßen, daß P. Manuel Ferrero die alte und seltene Chronik Aduartes in moderner Schreibweise und Interpunktion, vielfach mit neuen Absätzen in der Wiedergabe der langen, früher durchlaufenden Texte mit gutem Index neu herausgibt, wenn auch seine Einführung und seine Noten über die bisherige Methode nicht hinausgehen. So bietet er ein neues Hilfsmittel für das Studium, wofür wir ihm dankbar sein müssen.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

Espinosa, Isidro Felix de, OFM: *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*. New Edition with Notes and Introduction by Lino G. Canedo, OFM. Academy of American Franciscan History/ Washington D. C. MCMLXIV (1964). Franciscan Historical Classics II. CII + 973 pp. fol. De luxe edition 35 \$, Cloth edition 15 \$, Paperback 12 \$

Es ist eine Freude, dieses Buch in die Hand zu nehmen. Wenn alte Drucke in Facs.-Druck herausgegeben werden, mag das bibliographisch interessanter sein. Hier wird uns das alte Buch von 1747 mit kritischer Einführung und Noten fast zu jedem der zahllosen Kapitel geboten, die seine Bedeutung klar herausstellen, die Angaben ergänzen oder korrigieren. P. MATTHIAS C. KIEMEN OFM, der Direktor der Akademie für Geschichte der Franziskaner in Amerika, schreibt in dem kurzen Vorwort: „Chroniken wie die vorliegende werden von der Kritik häufig als ‚erbaulich‘ abgelehnt, als ob ein Werk, das erbaut, eines Schriftstellers unwürdig wäre. Auf der anderen Seite begrüßt man gewöhnlich das Werk eines ‚unerbaulichen Historikers‘, als ob ein solches Werk allein den Stempel der Wahrheit trüge. Beide Historiker-Typen müssen unparteiisch beurteilt werden nach ihrer Objektivität. Im vorliegenden Falle sehen wir den offenkundigen Willen Espinosas zur Wahrheit verbunden mit dem klugen, aber kritischen Kommentar des Herausgebers.“

Niemand war für die Herausgabe dieses Werkes geeigneter, als P. Canedo, 1940—47 Herausgeber des *Archivo Ibero-Americano* von Madrid. Im Auftrag der Geschichtskommission des Pan-American Institute of Geography and History durchforschte er die lateinamerikanischen Archive, und legte (Mexiko 1961) die Ergebnisse seiner Studien in zwei dicken Bänden vor. So konnte er schon 1961 als 1. Bd. der *Franciscan Historical Classics* die *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* von Fray DIEGO DE CORDOVA SALINAS (Bibl. Miss. II, 516/18) herausgeben in einem Band von 1195 Seiten, dem nun die Chronik Espinosas folgt.

In der Introducción (XI—LXXXIII) behandelt Canedo die Missionskollegien der Franziskaner, ihre Geschichte und Organisation, den Autor und seine Bibliographie wie seine wissenschaftliche Methode. Er bezeichnet das Werk als „una de las obras más notables que produjo la historiografía de la Nueva España durante la primera mitad del siglo XVIII“. Dann führt er die fuentes y bibliografía an, die er selber zur Bearbeitung des Werkes benutzte

(LXXXVII—CII), während er die Quellen des Autors S. 943—951 verifiziert.

Das Buch schildert die Gründung der Kollegien (d. h. von Klöstern strengster Observanz zum Zwecke der Heranbildung von Apostolischen Missionaren für Christen und Heiden) in Amerika, unabhängig von den Provinzialen, unter der Leitung der dortigen Generalkommissare. Gründer war P. ANTONIO DE LLINÁS aus dem Kloster vom Hl. Kreuz zu Querétaro westlich Mexiko. Am 24. 10. 1681 erlangte er die Gutheißung des Ordensgenerals und auf königlichen Antrag am 8. 5. 1682 die Bestätigung Papst Innozenz' XI. mit einer bestimmten Regel. Am 20. 11. 1683 übernahm er sein Mutterkloster in Querétaro als erstes Kolleg in Amerika, nachdem er bereits zwei Klöster in Europa gegründet hatte. Bereits 1684 kehrte P. Llinás nach Europa zurück, um dort weitere Kollegien zu gründen und starb in Madrid am 29. Juni 1693 im Rufe der Heiligkeit. Die Kollegien waren von größter Bedeutung für die Belebung des christlichen Geistes in Europa und Amerika und insbesondere für die Förderung der Heidenmission in den Nöten des 18. Jahrhunderts.

Bezgl. des Inhaltes des Werkes im einzelnen verweise ich auf Bibl. Miss. III, 146s, wo auch der Inhalt des 2. Bandes des Werkes mitgeteilt wird, den Fr. JUAN DOMINGO ARRICHIVITA OFM 1792 in Mexiko herausgab.

Das Buch ist ausgestattet mit einer Reihe von Illustrationen, Karten und Handschrift-Proben und am Schluß versehen mit einem guten Index. Der verhältnismäßig geringe Preis wurde ermöglicht durch den Druck in Madrid.

Wir können der Academy of Franciscan History von Washington wie dem Herausgeber nur gratulieren zu der vorzüglichen Ausgabe.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

Held, Helenis, SSPS: *Christendörfer*. Untersuchung einer Missionsmethode (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 4) Steyler Verlag 1964. XII u. 96 S. Kart. DM 7,80

Es handelt sich um eine wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des missionswissenschaftlichen Diploms der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Sie handelt über die missionarische Praxis, Christen in eigens für sie geschaffenen Dörfern anzusiedeln. Aus praktischen Erwägungen hat die Verfasserin, eine Steyler Missionsschwester, die Beispiele christlicher Reduktionen hauptsächlich aus den Jahren nach 1850 zusammengesucht und sie dann geographisch geordnet. Die Errichtung christlicher Siedlungen ist eine umstrittene missionsmethodische Frage; daher hat sie zwar vor allem die Vor- aber auch die Nachteile dieser Methode herausgearbeitet, sowie auch die Motive, welche die Wahl dieses Missionsmittels beeinflusst haben. Es ist eine sehr fleißige Arbeit, zu der eine ausgedehnte Literatur herangezogen wurde und die missionswissenschaftlich sehr wertvoll ist.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

Hertlein, Siegfried: *Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur*. Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1962. Oktav, XXIII u. 216 S., broschiert.

Eine interessante und fruchtbare Aufgabe hat sich diese Würzburger Dissertation gestellt. In systematischer Ordnung stellt H. zunächst die Aussagen über

Religion, Christentum, Mission und deren Ergebnisse in Afrika zusammen und unternimmt dann die missionswissenschaftliche Auswertung des literarischen Befundes. Schon allein die gründliche Sichtung dieser nicht immer leicht zugänglichen Literatur und ihrer Aussagen über die christliche (katholische und protestantische) Mission ist eine dankenswerte Arbeit. Der Befund ergibt eine herbe, wenn auch oft genug ungerechte Kritik der Missionierung und ihres Vorgehens. Übertriebene Erwartungen, Verschiebung der Sicht von der übernatürlich-missionarischen auf die menschlich-soziale Ebene, mißverständene Absichten, menschliches Versagen einzelner Missionare und ihre oft unvermeidliche Gebundenheit an die jeweilige Kolonial-Situation lassen die Mission oft in ungünstigem Lichte erscheinen. Für Missionsromantik eine heilsame Enttäuschung, doch zugleich ein hoffentlich fruchtbarer Ansatz zur Selbstbesinnung.

Der literarische Befund ist in aller erreichbaren Breite erfaßt. Die literarische Form und den Aussagewert hätte man wohl eingehender untersuchen sollen. Die systematische Anordnung erleichtert zwar die Übersicht, erschwert aber zugleich die Differenzierung der Aussagen. Der Repräsentativcharakter dieser „neofrikanischen“ Literaten wird etwas vorschnell von JANHEINZ JAHN übernommen und zu stark verallgemeinert. Ob diese zum Teil entwurzelten Évolués wirklich das heutige Afrika vertreten? Eine Untersuchung über Herkunft, Entwicklungsgang und persönliche Erfahrungen in den jeweiligen Missionsgebieten, den Einfluß europäischer (französischer oder englischer) Kultur auf ihr Urteil über Religion und Christentum usw. wäre sicher aufschlußreich gewesen. So hätte man wohl zu differenzierteren Urteilen kommen können, als systematische Querschnitte das erlauben. Deswegen sind die ausführlichen Zitate sehr willkommen. Dabei fiel uns auf S. 53 ein Übersetzungsfehler auf. Übersetzt man „au grand jour“ mit „am hellen Tag = in aller Öffentlichkeit“, dann wird der Sinn klar.

Die missionswissenschaftliche Auswertung ist eine in sich ausgezeichnete Darlegung. Vorschläge wie z. B. die Neuordnung des Katechumenats und die stufenweise Ordnung der Taufriten sind inzwischen offiziell von der Kirche angenommen. Vielleicht hat hier der Verfasser im Bemühen um systematische Vollständigkeit des Guten etwas zuviel getan, statt sich streng an den Befund zu halten, der doch von Natur aus bruchstückhaft bleibt. Auch bei dieser Beschränkung konnte man sehr wesenhafte Fragen angeben wie z. B. die übernatürliche Vertiefung der „afrikanischen Religiosität“ als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung, der starke Einfluß des afrikanischen Kirchenliedes zumal bei den protestantischen Kirchen, usw.

Missionare und Missionswissenschaftler werden dem Verfasser für seine Arbeit Dank wissen. Wenn auch Missionare manche Kritik der afrikanischen Schriftsteller als ungerecht erkennen, so kann sie doch helfen, in Zukunft Fehler und Mißverständnisse zu vermeiden. Zudem beweist der ungeschminkte literarische Befund klar, wie persönlicher Einsatz und wahre natürlich-übernatürliche Liebe zu diesen afrikanischen Menschen in ihrem Herzen ein Echo findet.

Bonn

Jos. A. Schweitzer SJ

Jahrbuch Evangelischer Mission 1964. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, 134 Seiten.

Nach einer Rundschau über die Arbeit der deutschen Evangelischen Mission von 1963 (3—22) folgt ein Aufsatz von HEINRICH HARMS über den Ökumenischen Rat der Kirchen in seiner Bedeutung für die Mission. — Dankbar ist

man in dem Aufsatz von PAUL LÖFFLER — Dienst und Zeugnis, für die Feststellung, daß „Dienst“ und „Zeugnis“ zusammengehören als zwei untrennbare Bestandteile der einen *Missio Dei* (37), und das im Zusammenhang mit Überlegungen über die Aktion „Brot für die Welt“ (32—41). Ein sehr positives Ergebnis dieser Aktion scheint übrigens zu werden, daß man in der Mission stärker zusammenarbeiten wird. Das wird als ein „Gebot der Stunde“ angesehen (39). — Der Beitrag von EDUARD WILDBOLZ — Kirche und Staat, ein neues Kapitel, behandelt die Frage, ob die Kirche staatliche Entwicklungsgelder nehmen soll, ob sie mithelfen soll an staatlichen Entwicklungsprojekten, usw. Wenngleich die Probleme klar gesehen werden und jede Verquickung von staatlichen Interessen (im rein staatlichen Sinn) mit der Mission abgelehnt wird, können wir die „Faustregeln“ (50) doch gut bejahen. Wir praktizieren sie in der katholischen Mission nicht anders. THEODOR MÜLLER-KRÜGER führt ein in das Ringen um die Problematik der Integration von Kirche und Mission im europäischen Raum, ein Thema, das uns Katholiken nicht unbekannt ist und das uns zu den zentralsten Problemen der Missionsarbeit überhaupt geworden ist. Auch wir hoffen, daß aus dem missionarischen Aufbruch der Kirche der altchristlichen Länder die Kirche selbst immer mehr gesunden wird, indem sie immer mehr zu einer missionarischen Kirche wird (64). — Die Statistiken, Missionsanschriften, Berichte über Missionskonferenzen in Deutschland und die Literaturschau sind mit gewohnter Sorgfalt ausgeführt. Die Auswahlbibliographie aus der DDR 1962/63 über Asien, Afrika, Latein-Amerika — marxistisch gesehen, bringt in 142 Nummern den Beweis, wie ernst die rote Antikirche Moskau und ihres Satelliten in Ostdeutschland die Probleme der genannten Länder nimmt. Gilt wieder einmal das Wort von den Kindern dieser Welt, die in ihrer Art klüger sind als die Kinder des Lichtes? — Die Zusammenstellung „Technisches Arbeitsmaterial zum Thema Mission“ imponiert durch ihre Reichhaltigkeit, mit der wir Katholiken wohl kaum mithalten können.

Wien

P. Joh. Bettray SVD

Merwin, Wallace C. - Jones, Francis P.: Documents of the Three — Self Movement; Source Materials for the Study of the Protestant Church in China. Far Eastern Office, Division of Foreign Missions — National Council of the Churches of Christ in the U.S.A./475 Riverside Drive, New York 1963, \$ 3,25.

Quellenmaterial — wenn auch nur in Übersetzung — über die jüngste Geschichte christlicher Kirchen in China zu erhalten, ist nicht nur für den Historiker wertvoll. Der Glaube, das Gewissen und die christliche Solidarität werden herausgefordert. Die vorliegende Sammlung bringt Botschaften protestantischer Kirchenmänner, Pastoralbriefe, Abhandlungen, Manifeste, Reden und Berichte, Anklagen und Selbstbezeichnungen, Regierungsdekrete und Kirchenverordnungen. Die unheilvolle Verquickung von Nation und Religion, Patriotismus und Kommunismus; das Versagen wichtiger Persönlichkeiten und das tragische Geschick der wahren Bekenner; die Zusammenhänge und Hintergründe der Zersetzung und Zerstörung christlich-universaler Glaubensgemeinschaft: dies alles wird deutlich. Von der ersten Seite an steht Wu Yao-tzung, der Gründer und Vorsitzende der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in China, im Vordergrund. Diese unheimliche Gestalt erinnert an den „Reichsbischof“ Müller von Hitlers Gnaden. Die von ihm geführte Bewegung gleicht sehr der Bewegung

der „Deutschen Christen“ im Dritten Reich. Der Rote Kirchenchef spielt das gleiche Spiel mit den gleichen Mitteln. Er diffamiert, verdreht, unterschlägt und tyrannisiert. Aus allen Manifesten, Berichten und Verordnungen tönt unüberhörbar seine Stimme.

Echten Glauben bezeugt noch einmal (1955) mit ergreifendem Ernst Pastor Wang Ming-tao. Das Dokument seiner Selbstanklage, die er nach einjähriger Haft veröffentlichte, ist ein erschütterndes Zeugnis menschlicher Tragik und staatlichen Terrors.

Wer die Notiz beachtet, daß Pastor Wang seinen „Verrat an Christus“ widerrief und erneut eingekerkert wurde, kann etwas spüren von dem erbarmungslosen Vernichtungswillen der Roten Ideologie und von der tödlichen Naivität der sogenannten Patriotischen Kirche Chinas. — Fundstelle der Dokumente und Zeit der Veröffentlichung sind jeweils notiert, so daß der kundige Forscher den Originaltext in den chinesischen Zeitschriften „Tien Feng“ und „Hsieh Chin“ vergleichen kann. Der Biographische Index (VI—XVII) unterrichtet kurz über 90 Persönlichkeiten, die in den Dokumenten erwähnt werden.

St. Augustin (Sept. 1964)

Joh. Fleckner SVD

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1964. 31. Jg. (43. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg). Hg. SKAMB. Freiburg/Schweiz, 96 S.

Nachdem das II. Vatikanische Konzil als erstes Schema die heilige Liturgie behandelt hat, widmet sich das diesjährige *Missionsjahrbuch* einem Schwerpunktthema: der Eucharistiefeier in Missionsperspektive.

Ein gründlich dokumentierter Rückblick von JOHANNES BECKMANN zeigt die zentrale Stellung der Meßliturgie in der Missionsperiode vom 16. bis 18. Jahrhundert (59—67). Welche Ansätze zur liturgischen Erneuerung in den Missionen bisher zu verzeichnen sind, stellt IVO AUF DER MAUR in einer aufschlußreichen Übersicht zusammen (50—58). Eine Ergänzung dazu bilden drei Berichte aus Afrika und Asien über die Gestaltung der Sonntagsfeier (68—78) und eine eingehende Darlegung von BONIFACE LUYKX (Univ. Lovanium): *Africanisation du culte chrétien* (31—41). Während WALBERT BÜHLMANN aus der Sicht der Missionsseelsorge die Eucharistiefeier zu erklären und auszuwerten versucht (10—21), erschließt ANTON HÄNGGI das Liturgieschema für die liturgischen Erfordernisse in der Mission (22—29). THEODOR SCHNITZLER untersucht die Messe, vorwiegend den Kanon, nach Elementen missionarischer Spiritualität (59). Die vorgelegten Beiträge, inspiriert von der Liturgiekonstitution des Vaticanum II, wollen Ansatzpunkte, Wege und die brennende Dringlichkeit zu einer wirklichen Verlebendigung und Verwurzelung der Missions-Liturgie dartun. Die Aufsätze bieten mannigfache Anregungen, verdeutlichen aber zugleich, welches Ausmaß an grundlegender Arbeit in Theorie und Praxis missionsliturgisch trotz mutiger Anfänge noch zu leisten ist.

Telgte/Westf. (20. 8. 64)

Theo Herzog CSSp

Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1964, hrsg. im Auftrag der Bayerischen Missionskonferenz von Walther Ruf. Selbstverlag der Bayerischen Missionskonferenz/Nürnberg 1964, 184 S., DM 3,75.

Das Jahrbuch 1964 wird ERNST DAMMANN zum 60. Geburtstag gewidmet. Dammann, von der Mission herkommend, ist heute ein bekannter Linguist (Afrik. Sprachen) und Religionsgeschichtler (jetzt Marburg). Nirgendwo mehr als auf dem Gebiet der Sprachforschung und Übersetzungsarbeit erfährt die missionierende Christenheit die Probleme ihrer Verkündigung. Das hatte schon KARL GRAUL, dessen hundertster Todestag Anlaß wurde, an dieser Stelle bibliographisch sein Werk zu umreißen, in Ostindien (Drawiden, Tamulen) erfahren. Unter den Aufsätzen dieses Jahrbuchs verdienen Aufmerksamkeit: E. FÜLLING, E. DEDEKIND: Synkretistische Strömungen in Lateinamerika, Mittel- und Südafrika (S. 54—67); FR. KLUG, Mission und afrikanischer Nationalismus (79—87); R. OTTO, Verschiebungen der Bantubevölkerung (Neue Probleme der Mission in Südafrika; 88—95). In den kurzen Besinnungen, die der lutherischen Weltmission in spezieller Weise dienen wollen, fällt auch diesmal der offene Ton auf, in dem von den inneren Problemen gesprochen wird. G. v. VICEDOM (Weltlutherum und Weltmission, S. 110—114) kann sogar von einer „fortschreitenden Entmündigung der missionierenden Kirchen und Missionsgesellschaften“ sprechen und darüber hinaus überhaupt jede Missionsarbeit, die (lediglich) „im Rahmen einer eigenen Missionsfamilie durchgeführt wird“, in Frage stellen. NIELS P. MORITZEN bringt wieder eine umfassende Literaturschau, in der auch katholische Werke angegeben werden (etwa das Schrifttum der SVD, das Wörterbuch der Religion von ANWANDER, das bekannte Buch von J. MICHAEL: Christen glauben an eine Kirche), wenn auch nach einem nicht ganz ersichtlichen Auswahlprinzip.

Münster
Helga Rusche

Peyriguère, Albert: *Von Gott ergriffen.* Briefe der Führung [Laissez-vous saisir par le Christ] (A. PEYRIGUÈRE, *Geistliche Schriften*, 1. Hgb. von G. Gorrée, übers. von Maria-Petra Desaing). Räber Verlag/Luzern u. Stuttgart 1963, 172 S., DM 13,80.

Peyriguère, Albert: *Im Geiste Charles de Foucaulds.* Grundzüge des vormissionarischen Christseins. Mit einer Einführung von M. Lafon. Aus dem Französischen übersetzt von H. Broemser. Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz (1963), 86 S., DM 5,80.

Der Verfasser dieses Buches hat dreißig Jahre lang in der Nachfolge Charles de Foucaulds unter Berbern in Marokko gelebt. Zeit seines Lebens unbekannt, weisen die erst nach seinem Tode im Jahre 1959 veröffentlichten Schriften ihn als einen Menschen aus, der eine tiefe Gotteserfahrung und ein Charisma der Menschenführung besaß.

Obgleich alle in diesem Bande gesammelten Briefe an eine Ordensfrau gerichtet sind, eignen sie sich dennoch gut als geistliche Lektüre für Laien, weil der Verf. keine Spiritualität der besonderen geistlichen Übungen verfißt. Die durchgängige Idee des Buches läßt sich so ausdrücken: Spiritualität heißt, Gott da finden, wo er sich für uns hinstellt, nicht da, wo wir ihn gern finden möchten. Der Verf., Kontemplativer aus Berufung, war Tag für Tag in ein überaus aktives Leben eingespannt. Daß ihm die Einheit von actio und contemplatio, charakteristisch für die Schule Charles de Foucaulds, beispielhaft gelang, dürfte die Leser des Buches zur Nachahmung ermuntern. Aus diesen Gründen, zu denen noch

der Vorteil einer modernen Sprache kommt, kann das Buch warm empfohlen werden. Die häufige Wiederholung bestimmter Gedanken wird man als natürliche Folge einer Briefsammlung akzeptieren müssen.

Der Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz legt vom gleichen Verfasser ein kleines, aber wertvolles Buch über die Spiritualität Charles de Foucaulds vor. Der Verf. hat mehrere Jahrzehnte hindurch ihre theologischen Grundlagen überdacht, und er bietet das Ergebnis mit diesem Buch seinen Lesern in systematischer Form an. Nach dem Autor besteht die wahre Botschaft Charles de Foucaulds in der Lehre von einem „Vorapostolat“, das überall da gefordert ist, wo eine direkte missionarische Arbeit unmöglich ist. Die „Methode“ des Vormissionars besteht darin, durch sein Leben ein lebendiges Evangelium zu sein. Sein Leitbild ist vorzüglich der Christus des verborgenen Lebens zu Nazareth.

Die Missionslehre Charles de Foucaulds argumentiert ganz vom Geheimnis der Inkarnation her. Alle Menschen als „Christi Brüder dem Fleische nach“ stehen in irgendeiner Beziehung zu Christus. Aufgabe des Vormissionars ist es, um diese „Kindheit Christi“ (um mit den Kirchenvätern zu sprechen) zu wissen und auf ihrem Fundamente weiterzubauen.

Da die Methode des Vormissionars hauptsächlich in der apostolischen Wirksamkeit eines heiligen Lebens besteht, ist es dem Autor zufolge auch möglich, die alte Antinomie von Mönch und Missionar zu überwinden und zugleich ein aktives und kontemplatives Leben zu führen.

Paris (29. 7. 1964)

Marlies Happe

Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag (Studia Instituti Anthropos, Vol. 18) St. Gabriel-Verlag, Wien-Mödling 1963.

Zu seinem 75. Geburtstag haben zahlreiche Mitbrüder, Freunde und Schüler dem hochverdienten Pygmäenforscher P. Paul Schebesta SVD, dem Baba wa Bambuti, in Anerkennung seiner Verdienste eine überaus wertvolle Festschrift von mehr als 568 Seiten gewidmet. Nach einer knappen Darstellung seines reichsegneten Lebensweges (VII—XI) entbieten 37 namhafte Gelehrte dem Jubilar ihre wissenschaftlichen Beiträge zum Festgeschenk. Bei dieser Vielfalt von Artikeln ist es unmöglich, alle im einzelnen aufzuzählen und zu besprechen. Es wäre m. E. auch nicht fair, in der vorliegenden kurzen Rezension einige Autoren besonders hervorzuheben und dafür andere einfach zu übergehen. Eine einzige Ausnahme sei bei diesem Dilemma vielleicht aber doch gestattet: Es sei hingewiesen auf COLIN M. TURNBULLS Aufsatz *Father Schebesta's Work among the Bambuti-Pygmyes* (1—5), weil dieser des Jubilars Forschungsarbeit explicite behandelt, während andere Gratulanten mehr dessen Vorarbeit zum Anlaß nehmen, um in Dankbarkeit ihre eigenen Themen weiterzuführen.

Das Inhaltsverzeichnis der Festschrift unterscheidet drei Sektionen: 12 Autoren äußern sich zum eigentlichen Pygmäen- und Negritoproblem, das Zentral-Afrika, die Andamanen und die Philippinen betrifft; 20 andere nehmen Stellung zu Fragen der regionalen Völkerkunde und nehmen Bezug auf Afrika, Hamiten und Semiten, auf Indien, China, Neuguinea und das prähistorische Osteuropa, während die letzten 5 sich über Themen der allgemeinen Völkerkunde verbreiten. Es war ein guter Gedanke, dem Band ein eigenes Autorenverzeichnis mit Personalangaben beizufügen (565—568). Es wäre indes vielleicht doch vorteilhafter gewesen, die Publikationen P. Schebestas etwa gleich hinter das Vorwort des Buches zu setzen, denn an den Schluß (559—564). Es

handelt sich dabei um 8 Hauptwerke, 53 Abhandlungen über die Negritos Asiens, 69 über die afrikanischen Pygmäen, 29 verschiedenen Inhalts, 10 Reiseberichte und 10 Übersetzungen ins Englische oder Tschedische. Eine wahrlich imponierende Leistung eines Mannes, der nicht nur bloßer Wissenschaftler war, sondern auch jahrzehntelang als Priestermissionar unter Eingeborenen primitivster Kulturen gewirkt und seinen jüngeren Mitbrüdern Mittel und Wege zu tieferem Verständnis und entsprechend gerechter Behandlung dieser Menschen gewiesen hat!

Auf diese Gedanken hin sind denn auch all die Beiträge zu dieser Festschrift ausgerichtet: Sie sind nicht nur ethnologisch-linguistischer Natur, sondern bieten auch sehr viel religions- und selbst missionswissenschaftliche Materialien, die den ganzen Band wie ein roter Faden durchziehen. Dafür sei all den betreffenden Autoren gedankt, nicht minder aber auch dem Verlag, der uns einen so reichhaltigen Prachtband vorgelegt hat.

Oeventrop

P. Carl Laufer MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico già Lateranensi.
Vol. XXVI, Città del Vaticano 1962.

Wieder liegt uns ein reichhaltiger Band dieses Jahrbuches mit fünf Abhandlungen im Umfang von 325 Seiten vor. Den größten Raum nimmt eine Arbeit von W. DUPRÉ, einem Schüler des P. Paul Schebesta SVD, über die westafrikanischen Babinga-Pygmäen ein (SS. 9—173). Wie die Übersichtskarte (15) zeigt, sind die Babinga in zahlreiche kleine Volkssplitter aufgeteilt, die zwischen dem 10. und 20. Längengrad beiderseits des Äquators ihr bescheidenes Urwald-dasein fristen und in der Vergangenheit bereits von einer ganzen Anzahl Forscher erkundet wurden. Aus deren mannigfaltigen Einzelforschungen hat der Verfasser nun ein in sich geschlossenes Bild erarbeitet und uns mit dem Gesamtergebnis bekannt gemacht. Nach einer historisch ausgerichteten Einleitung folgt eine detaillierte Darstellung der Demographie und Anthropologie, der Wirtschaft und Lebensweise, der Soziologie und Religion dieser Zwergstämme, die im Vergleich mit den durch P. Schebesta beschriebenen Bambuti neben einer Reihe gemeinsamer Charakteristika doch auch wieder sehr viele Verschiedenheiten aufweisen. Von größtem Interesse ist für den Religions- und Missionswissenschaftler natürlich der Gottesbegriff der Babinga: Ihr Höchstes Wesen, das vielerlei Namen trägt, offenbart sich einmal als Himmels-, das anderemal als Buschgottheit, was aber keinen Widerspruch in sich zu schließen braucht, und zwar auf Grund ihrer Symbolik, die den heimatlichen Urwald und den darüberstehenden Himmel als eine Einheit erfäßt, in der Gott allgegenwärtig ist. Ähnlich erklärt sich auch seine Verbindung mit Sonne und Mond als Leuchte bzw. Auge Gottes. Ebenso braucht sein ambivalentes Verhalten, das Gut und Böse in sich vereint, keine eigentliche Gegensätzlichkeit zum Ausdruck zu bringen, denn „böse“ gilt hier nicht im moralischen Sinne.

R. BOCCASSINO behandelt ein rein ethnologisches Thema: *Contributo allo studio dell'ergologia delle popolazioni nilotiche e nilo-camitiche* (173—188, mit anschließend 40 Photos). Ein Kurzartikel des verstorbenen Weißen Vaters J. WEGHSTEEN macht uns mit zwei Bantu-Mythen bekannt: *Origine et dispersion des hommes d'après les légendes Tabwa* (213—219). Darin ist die Rede vom

allmächtigen Leza, der das erste Menschenpaar auf die Erde setzt und von einem dreimaligen Turmbau, der der Menschheit zum Verderben wird. Ein anderer Weißer Vater, M. PAUWELS, steuert eine völkerkundlich-historische Studie über Le Kalinga, Tambour-Enseigne du royaume et de la dynastie des rois Banyiginya (Abasindi) du Rwanda bei (221—256). Als letzter Beitrag folgt ESTER PANETTA, Vocabolario e Fraseologia di Bengasi als Fortsetzung ihres im Band XXII (1958) begonnen Wörterbuches.

Oeventrop

P. Carl Laufer MSC

Gölz, Friedrich: *Der primitive Mensch und seine Religion* (Missionswissenschaftliche Forschungen, hrsg. von der „Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft“, Band 3). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1963, 216 S. gr. 8°, Leinen DM 19,80.

Bereits seit EDWARD TYLOR hat die Völkerkunde ein großes Interesse an der Religion primitiver Völker gezeigt; zumal war dies im Evolutionismus der Fall, weil man, vorübergehend am geschichtlichen Charakter der Offenbarung, da den Ursprung der Religion schlechthin vermutete. Wenn man heute beim Studium der religiösen Belebung dieser Völker zwar nicht mehr von dieser Voraussetzung ausgeht, so steht immerhin fest, daß diese Völker in der Menschheitsgeschichte jedenfalls eine frühere Phase vertreten als wir und daß dies nicht nur in ökonomischer oder technischer, sondern gleichfalls in religiöser Hinsicht zutrifft. Bei der religiösen Geisteshaltung dieser Völker kann man noch gewisse Grundstrukturen entdecken, die in unserer abendländischen Kultur zwar teilweise dem Rationalismus verfallen sind, aber auch teilweise von neueren Auffassungen bloß überwuchert worden sind. Der niederländische Phänomenologe Prof. G. VAN DER LEEUW hat sich bemüht, diese Grundlage unserer abendländischen Geisteshaltung wieder bloßzulegen; dazu hat er auf seine feinsinnige Art versucht, die primitive religiöse Mentalität phänomenologisch klarzustellen. Man kann aber auch von einer theologischen Sicht aus diese geschichtlichen Tatsachen religiöser Betätigung so vieler Völker einer wissenschaftlichen Betrachtung unterwerfen. Das möchte der Verfasser dieses Buches unternehmen, dazu angeregt von dem 1959 verstorbenen Missions- und Religionswissenschaftler Professor WALTER FREYTAG. Diese Absicht führt zwar leicht dahin, die Religion dieser Völker nicht nur schlechthin darzustellen, sondern auch zugleich ein Werturteil darüber abzugeben. Aber vom Standpunkt der Missionierung aus ist es ja überaus wichtig, die religiösen Anschauungen dieser Völker werten zu können und diese sogar, wenn nur eben möglich, bei der Verkündigung des Christentums mit zu berücksichtigen.

Für die richtige theologische Deutung der Religion der primitiven Völker gibt der Verf. zuerst eine religionsgeschichtliche Übersicht verschiedener Richtungen, die sich mit diesem Problem befaßt haben, angefangen mit dem Animismus EDWARD TYLORS und der präanimistischen Theorie von R. MARETT, K. PREUSS u. a.; fernerhin bespricht er die Richtung von A. LANG und W. SCHMIDT, die Ethnosozilogie EM. DURKHEIMS und seiner Nachfolger und schließlich die Tiefenpsychologie S. FREUDS und C. JUNGES. Über W. SCHMIDT urteilt er zu ungünstig; er wird sogar schroff und sarkastisch, so daß der Eindruck eines subjektiven Vorurteils geweckt wird. Sogar die Überschrift „die urmonotheistische Theorie“ stimmt nicht, da W. SCHMIDT selber wohl über die Religion der Urkulturen,

aber nicht über den Urmonotheismus geschrieben hat. Das ist nämlich etwas ganz anderes! Mit einer antikatholischen Gesinnung wird der Wissenschaft kein Dienst geleistet, und ernsthaft und wissenschaftlich hat er sich mit der Theorie W. SCHMIDT's nicht auseinandergesetzt, zumal weil er offensichtlich aus der immensen Schriftenreihe des Gelehrten nur dessen Arbeit über den „Ursprung der Gottesidee“ und dann noch nur den sechsten Band dieses Werkes eingesehen hat!

Im zweiten Teil (B) kommt der Verf. zum eigentlichen Problem: die Kennzeichen der primitiven religiösen Mentalität. Hierbei bespricht er die Auffassungen von L. LÉVY-BRUHL (den er nicht zur französischen soziologischen Schule rechnet) und G. VAN DER LEEUW. Ihre Ansichten sind vorzüglich dargestellt; allerdings stehen in den niederländischen Texten mehrere Sprachfehler; S. 194³⁴ z. B. fünf Stück auf fünf Zeilen! An dieser Stelle hätte der Verf. auch seine eigene positive Ansicht über den primitiven Menschen und seine Religion bringen können, da er bis jetzt nur zu den Auffassungen anderer Autoren kritisch Stellung genommen hat. Der dritte Teil (C) folgt logisch aus der vorhergehenden Abhandlung, nämlich die theologische Stellungnahme zur primitiven Weltanschauung. Im Anfang (S. 177) stellt er sehr richtig das Problem: Es handelt sich schließlich um die Frage, ob die primitive Mentalität nicht vielmehr eine Grundstruktur des Mensch-seins überhaupt sei, die nie einfach überwunden werden könne und dürfe. Er prüft ferner diese primitive Mentalität an drei Grundphänomenen: Macht und Magie, Leben und Tod, Gemeinschaft und Individuum. Seine Schlußfolgerung ist ungefähr diese: beide Menschentypen, der moderne und der primitive Mensch, haben ihre Vor- und Nachteile; im Christentum findet jedes menschliche Streben seine Erfüllung und Befriedigung. Zu einer positiven Wertung der Religion der primitiven Völker kommt er kaum, weil nach seiner protestantischen Meinung die neutestamentliche Botschaft immerhin eine radikale Aufhebung der primitiven religiösen Lebensauffassung bedeutet. Die dialektisch-theologische Auffassung K. BARTH's ist dieser Studie nicht fremd. Daher betrachte ich nach alledem den ersten Teil, d. h. die kritische Auseinandersetzung mit der ethnologischen Literatur über die Religion des primitiven Menschen, als den wertvollsten Beitrag für die Arbeit der Missionare. Nur noch einen Wunsch möchte ich zum Ausdruck bringen, nämlich, daß der Verf., so wie er sich in die Religion der Primitiven vertieft hat, sich auch einmal in die katholische Glaubenslehre vertiefe; dann wird er bestimmt nicht mehr das australische Zauberinstrument, die „tjunga“, den „Brahmanen“ (gemeint ist wohl das „Brahma“) und Maria in einem Atem nennen (S. 189)!

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

Hang, Thaddäus: *Grundzüge des chinesischen Volkscharakters*. Echter-Verlag/Würzburg 1964, 134 S.

Daß ein Chinese in deutscher Sprache Artikel und Bücher schreibt, ist erstaunlich. Th. Hang, erster Leiter des Institutum Sinicum in Königstein, wurde bekannt durch sein Buch über die katholische Kirche im chinesischen Raum. Beim Abschied von Deutschland — er erhielt einen Ruf nach Taiwan — legte er die oben angezeigte Studie vor, in der er nach Klärung methodischer Vorfragen und einer kurzen Übersicht über Raum, Geschichte und Rassen des chinesischen Volkes zunächst zwei Grundzüge des Volkscharakters festzulegen versucht, näm-

lich die Tendenz zur Gesamtschau und Konkretheit, sowie die Tendenz, auf das Gemüt zu wirken (S. 29—59). In den folgenden zwei Hauptabschnitten analysiert er sodann die chinesische Malerei (S. 53—72) und Musik (S. 73—116) als typische Ausdrucksweisen des chinesischen Volkscharakters. Es ist ein interessantes und ein schwieriges Unterfangen. Wenn der Franzose R. PORAK von modernen Chinesen mit Recht — so deutet Hang an — sagt: „In Florenz wie in Rom wie im Louvre, der Chinese ist gar nicht berührt“, dann fragt man sich, mit welchem gültigen Maß denn hier zu messen wäre. O. FISCHER z. B. preist die chinesische Landschaftsmalerei als „eine der erhabensten und tiefsten Schöpfungen der Menschheit, als das Allerhöchste und Alleredelste, als vollkommenste Malerei“. Nun ist aber der Mensch gerade in dieser Malerei Nebensache, winzige Figur. Kann man daraus den Volkscharakter erkennen? Aus den Melodien von Volksliedern und Hymnen, deren Klang der kundige Leser aus den beigegeführten Noten erproben kann, versucht Hang, weitere Eigenheiten des chinesischen Volkscharakters zu bestimmen. Er findet diese Weisen nüchtern, doch tief und zart. maßvoll, doch sehr sensibel, lyrisch mit einem Hang zur Melancholie, doch ohne den Zug ins Grandiose. Wer will es abstreiten? Dennoch meinte R. WILHELM, ein Freund Chinas: „Von allen fremden Dingen in China, die dem Europäer unverständlich sind, gehört zu den fremdesten die Musik.“ Abschließend gibt Hang dem Ästhetizismus viel Mitschuld an bequemer Indolenz und moralischer Prinzipienlosigkeit, die China periodisch zum Verfall führten. Vom Christentum erwartet er die Synthese von Beschaulichkeit und Tatendrang, von östlichen Kulturformen und geoffenbarter Wahrheit.

St. Augustin

J. Fleckner SVD

Die Rassenfrage (Polis 17, Evangelische Zeitbuchreihe). EVZ-Verlag/ Zürich 1963. 40 S., DM 2,80.

Es handelt sich um die Übersetzung eines Hirtenschreibens der Generalsynode der Niederländisch-Reformierten Kirche: *Het Rassenvraagstuk*. Herderlijk Schrijven van de generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, die H. Pfändler, zugleich mit einer „Erklärung über rassische und ethnische Spannungen“ des Zentralausschusses des Oekumenischen Rates der Kirchen in Rochester, vorlegt. In beiden Schreiben soll die Apartheidspolitik der südafrikanischen Union vor allem getroffen werden. Von der in Südafrika üblichen Rassenverachtung wird gesagt, sie sei eine unaussprechliche Beleidigung Gottes (33). Im Hirtenbrief wird zunächst herausgestellt, was Rasse ist, danach festgestellt, daß in unserer Schöpfungsordnung kein Grund besteht, die Rassen von einander getrennt zu halten. „Wir dürfen uns nicht im geringsten weismachen, daß es eine von Gott gewollte höhere und eine andere Rasse gebe“ (S. 12). Es gibt Unterschiede im Kulturniveau. Wo man diese Unterschiede für rassische hält, kommt es zur rassischen Diskriminierung. Manche berufen sich auf die Bibel und leiten zum Beispiel „aus dem Verhalten Noahs und seiner Söhne bestimmte Verhältnisse zwischen den Rassen ab“ (16). Die nachfolgenden exegetischen Ausführungen lassen erkennen, in welchem Umfang man sich zur Rechtfertigung der Apartheidmaßnahmen auf die Bibel berufen hat. Trotzdem wird ein allgemeines und abstraktes Menschheitsideal abgelehnt. Der Holländer ist kein Indonesier. In Christus allein sind die Gemeinschaften des Blutes, der

Rassen und der Völker einer höheren Gemeinschaft eingeordnet und von daher sind die Probleme zu lösen. „Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mein Bruder und meine Schwester“ (24).

Knechtsteden

P. Josef Rath CSSp

VERSCHIEDENES

Bolley, Alfons - Clostermann, Gerhard: *Abhandlungen zur Religions- und Arbeitspsychologie*. Aschendorff, Münster 1963, 88 S. (= Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung Bd. 6).

Die Arbeit ist dem Andenken Werner Gruehn's gewidmet, der an den Universitäten Dorpat und Berlin gelehrt hat. Gerade als systematischer Theologe erkannte er den Wert empirischer Grundlagen für die Theologie und begründete eine Schule für religionspsychologische Forschungen, für die er durch eigene Arbeiten die Grundlagen schuf und die Richtung wies.

Die erste Arbeit entstammt der Feder von ALFONS BOLLEY, Prof. für Religionspsychologie an der Universität Bonn: „Religionspsychologie und Theologie, Vom Leben und Schaffen Werner Gruehn's“. Sie beschränkt sich nicht darauf, über Leben, Lehre und Schriften zu berichten, sondern führt geschichtlich und sachlich in die Religionspsychologie ein und versucht, deren Ort innerhalb des Ganzen der Theologie zu bestimmen. Sie gibt einen gründlichen Überblick über die Literatur und umreißt genau die Fragen. Es ergibt sich, daß Theologie zwar nicht primär, aber doch wesentlich und entscheidend auch empirisch sein muß, wozu auch die Religionspsychologie beiträgt (64).

Die zweite Arbeit ist von GERHARD CLOSTERMANN verfaßt, dem Direktor des Städtischen Forschungsinstituts für Psychologie der Arbeit und Bildung in Gelsenkirchen: „Wertpsychologie, Daseins- und Existenz-Diagnose in der Arbeitsmotiv-Forschung“. Ihr kommt es darauf an, die Daseins- und Existenzdiagnose von der Daseins- und Existenzanalyse zu unterscheiden (66). Zum Dasein rechnet alles, was der Existenz als gegeben, aber auch als Aufgabe vorkommt; zur Existenz dagegen gehört die Entscheidung vor einer gegebenen Situation (80). Die Daseinsdiagnose ist die Vorstufe zur Existenzherhellung (81). Beides ist für die Person wichtig, innerhalb deren fünf Sphären oder Schichten unterschieden werden (83). Sie alle müssen berücksichtigt werden, um dem arbeitenden Menschen gerecht zu werden.

Beide Arbeiten tragen dazu bei, den Menschen erkennen zu lassen, was für ein Rätsel er ist und daß er ohne Wert und Glauben nicht leben kann.

Münster (8. 11. 64)

Antweiler

L. Kriß-Rettenbeck: *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. Verlag Georg D. W. Callwey/München 1963. 186 Seiten, 24,— DM

Auch Theologie und Volkskunde haben auf Grund bitterer Notwendigkeiten in der Mission nun endlich zueinander gefunden. Das Verhältnis ist noch recht locker, aber es bildet sich so langsam etwas. Besonders jenes Teilgebiet der Volkskunde, das man „Religiöse Volkskunde“ nennt, wäre eines intensiveren Kontaktes würdig. Das hier zu besprechende Buch von Kriß-Rettenbeck holt nun ein wenig das Versäumte nach: es lotet in die Phänomenologie des religiösen Volksglaubens hinab, indem es den „Spiritualismus“ der religiösen Volkskunst aufzeigt. Kunst, auch Volkskunst, ist hier etwas zum Anschauen,

nicht zum Lesen. Der Bildteil ist daher das Wichtigste in diesem Buch. Während in anderen volkskundlichen Werken die Bilder meistens eine schöne Zugabe sind, hat man hier dankenswerterweise die Kosten nicht gescheut und ein reiches Bildquellen-Material mit nicht weniger als 414 Abbildungen veröffentlicht. Die Grundlage der Veröffentlichung ist eine von Prof. Kriß geschaffene Spezialsammlung von Zeugnissen religiöser Beschwörung (ganz allgemein), die sich heute im Bayrischen Nationalmuseum in München befindet. Die Sammlung stammt zwar fast nur aus dem bayrischen Raum, aber die Breite der Volksanliegen, die hier sichtbar werden, ist repräsentativ.

Die Texte des Buches sind demgegenüber nur Interpretationen und Erläuterungen; sie sind aber mehr als „nur ganz schlicht angedeutet“ (56), wie der Autor in seiner Bescheidenheit meint. Es ist ihm gut gelungen, die Menge seines Materials in große Themenkreise zu ordnen, die hier einmal nicht, wie das in der Volkskunde so üblich ist, einfach nach den Lebensabschnitten geordnet werden, sondern von der religiösen Systematik her. So spricht er im 1. Kapitel ganz allgemein von der „Andacht“ und ihrer raum-zeitlichen Entfaltung in der Volkskunst. Recht instruktiv sind dabei seine historischen Rückblicke bis in den Bilderstreit. Freilich bleibt ihm auch nicht erspart, immer wieder auf die gefährlichen Entartungen zu magischen Auffassungen hinweisen zu müssen, besonders im Kapitel „Anwendung“, in dem er — etwas ungenau gesagt — von dem großen Bereich der Segenspendung und -erflehung spricht. Der Missionswissenschaftler wird gerade diesen Abschnitt mit besonderem Interesse lesen. Andere Kapitel behandeln „Tod und Heilserwartung“, „Heilsgeschehen und Jesusfrömmigkeit“ (besonders die volkstümliche Leidensmystik), „Die Gegenwart des Heiligen“ und „Heiligung und Heilung“. Die Anmerkungen sind eine wissenschaftliche Leistung in sich und verdienen, besonders hervorgehoben zu werden. Sie sind weit glücklicher ausgewählt als im HDA und ergänzen dieses besonders nach der theologischen Seite hin. Weitere Indices runden das Werk wissenschaftlich ab. Es sollte Muster und Anregung sein für ähnliche Arbeiten, die noch ausstehen, auch in der Mission.

Abtei Münsterschwarzach (Juni 1964)

Placidus Berger OSB

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: D. S. AMALORPAVADASS, z. Z. Missions Etrangères de Paris, Rue du Bac, 128, Paris-7^e • Univ.-Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster/Westf., Coerdestraße 55 • P. JOHANNES RIES OMI, Missionshaus, 6418 Hünfeld • Univ.-Prof. Dr. A. ANTWEILER, 44 Münster/Westf., Frauenstraße 1 • LUDWIG RÜTTI, 44 Münster/Westf., Franziskus-Hospital • OTTO BIEHN, 6921 Waldwimmersbach, Im Igel 2—4.

DIE MISSIONARISCHE AUSSAGE DER KONZILSKONSTITUTION 'ÜBER DIE KIRCHE'

von Josef Glazik

Als greifbares Ergebnis der dritten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils ist am 21. November 1964 die dogmatische Konstitution 'Über die Kirche' veröffentlicht worden¹. Man wird sagen können, das Urteil über die dritte Session und über das Konzil überhaupt hänge davon ab, ob jemand gewillt sei, diese Verlautbarung anzunehmen und sie zu realisieren, das heißt, sie in sein eigenes Leben und in seinen Wirkbereich zu übersetzen. Die Konstitution ist ja der Ausdruck eines neugewonnenen Selbstverständnisses der Kirche. Deshalb hängt alles davon ab, ob die Glieder der Kirche sich ebenso verstehen, wie hier ausgesagt und erklärt wird.

Bedeutsam ist, daß das von Papst Johannes XXIII. einberufene Konzil diese Aussage über die Kirche nicht nur vor den Gläubigen machen will, sondern „vor der ganzen Welt“. Diese Absicht kann nicht darauf zielen zu betonen, wie sehr die Kirche anders ist als „die Welt, die im argen liegt“ (1 Jo 5, 19). Das widerspräche völlig dem, was Papst Johannes gewollt hat. Ihm ging es ja gerade darum, die Welt davon zu überzeugen, daß die Kirche um der Welt willen da ist. Deshalb will sie alle Sorgen, Anliegen, Nöte und Ängste der Welt sich zu eigen machen und daran mitwirken, sie, wenn nicht zu beheben und auszuräumen, so doch zu tragen und zu ertragen. In der Apostolischen Konstitution *Humanae salutis* vom Weihnachtsfest 1961, mit der das Vaticanum II für das folgende Jahr einberufen wurde, sagte Johannes ausdrücklich, das Konzil solle „der ganzen Welt, auf der die Unsicherheit und die Angst vor ständig neu aufbrechenden Konflikten laste, allen Menschen guten Willens eine Möglichkeit bieten, Ratschläge für den Frieden zu erarbeiten und ihrer Verwirklichung die Wege zu bereiten“². Papst Johannes konnte eine solche Sprache sprechen, weil er die Welt liebte und in ihrer gegenwärtigen Entwicklung „einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung“ anerkannte. Deshalb widerstand er denen, die meinten, „in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil“ erkennen zu müssen. Er wollte selbst den

¹ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum: *Constitutio dogmatica DE ECCLESIA* (Typis Polyglottis Vaticanis 1964)

² AAS 54 (1962) 9

Irrtümern der Zeit gegenüber „lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge“³.

Man kann getrost behaupten, daß die Konzilsväter in ihren Diskussionsbeiträgen in der Aula zu diesem Programm des Papstes gestanden sind. Das Konzil will keine neue Lehre über die Kirche verkünden, sondern alte, urchristliche Aspekte der Kirche erneut ins Bewußtsein der Gläubigen rücken und bestimmte Wahrheiten, die die Welt von heute besonders angehen, deutlicher darstellen. Es handelt sich also nach wie vor um die Kirche und um ihre Stellung zur Welt, und zwar immer und überall, nicht nur im Schema 13, das ausdrücklich ‚Über die Kirche in der Welt von heute‘ aussagen will.

Weil das so ist, kann die Konzilskonstitution ‚Über die Kirche‘ gar nicht daran vorbeigehen, „ihr Sein und ihre universale Sendung“, das heißt ihre Sendung an die ganze Welt zum Ausdruck zu bringen: *naturam missionemque suam universalem . . . fidelibus et mundo universo declarare* (1)⁴. Das besagt aber, daß die Konzilskonstitution in ihrem Grundton missionarisch ist und die Kirche mit ihrer Mission identifiziert.

Dieser Verhalt soll im folgenden dargetan werden. Er ermöglicht Folgerungen, die für die aus der Sendung der Kirche fließende Tätigkeit, die *activitas missionalis Ecclesiae*, von grundlegender Bedeutung sind.

A

DIE AUSSAGE DER KONSTITUTION

Lumen gentium cum sit Christus — mit dieser feierlichen Berufung auf Christus, das Licht zur Erleuchtung der Völker (*Lk* 2, 32), hebt die Konstitution an. Das Konzil bekennt sich mit dem ersten Satz zu der Aufgabe, aller Kreatur die Frohbotschaft zu verkünden (*Mk* 16, 15) und so allen Menschen Anteil zu geben an der lichten Helligkeit Christi, die im Antlitz der Kirche widerstrahlt. Dadurch ist die Kirche geradezu das Sakrament, Zeichen und Werkzeug, der innersten Vereinigung mit Gott sowie der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes. Deshalb hält das Konzil es für seine Pflicht, Sein und Sendung der Kirche den Gläubigen und der ganzen Welt genauer zu deuten. Diese Pflicht erscheint dem Konzil in der gegenwärtigen Situation um so dringlicher, da die Welt auf gesellschaftlichem, technischem, kulturellem Gebiet zur Einheit strebt — sie soll zur vollen Einheit in Christus finden. (1)

I

Diese Einheit ist nach dem freien und geheimen Ratschluß der Weisheit und Güte Gottes in der Kirche offenbar geworden und soll am Ende der Zeiten in Herrlichkeit vollendet werden, wenn alle Gerechten

³ *Gaudet Mater Ecclesia* (Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils am 11. 10. 1962): AAS 54 (1962) 789. 792

⁴ Die Zahlen in () verweisen auf die laufenden Nummern der Konstitution.

„vom gerechten Abel an bis zum letzten Erwählten“ in der allumfassenden Kirche bei Gott dem Vater versammelt werden. (2)

Diesen Willen des Vaters zu erfüllen, ward der Sohn in die Welt gesandt. Er hat Gottes Herrschaft und Reich auf Erden begründet und es (als verhüllt gegenwärtig) in seiner Kirche offenbar gemacht. Anfang und Wachstum der Kirche sind im Blut und Wasser aus der Seite Jesu bezeichnet und in dem Herrenwort vorherverkündet: „Wenn ich von der Erde erhöht bin, will ich alle an mich ziehen“ (*Jo* 12, 32). Im eucharistischen Opfer wird das Werk unserer Erlösung vollzogen, im Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen — der eine Leib in Christus — dargestellt und bewirkt. Zu dieser Einheit in Christus sind alle Menschen berufen. (3) Diese Einheit erneuert nach dem Fortgang des Herrn der Heilige Geist, so daß die gesamte Kirche als „das in der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk“⁵ erscheint. (4)

Die Kirche hat den Sendungsauftrag erhalten, das Reich Christi und Gottes zu verkünden und es in allen Völkern zu begründen. (5) Sie hat ihren Weg zu gehen wie Christus seinen: in Armut und als Verfolgte. Zwar ist sie bei der Ausführung ihrer Sendung auf menschliche Hilfsmittel angewiesen, darf sie jedoch nicht dazu benutzen, um irdische Ehre zu suchen, sondern soll durch ihr Beispiel Demut und Entsagung predigen. Wie Christus vom Vater gesandt ward, „den Armen das Evangelium zu verkünden, die gebeugten Herzen zu heilen“ (*Lk* 4, 18), „zu suchen und zu retten, was verloren gegangen war“ (*Lk* 19, 10), so soll auch die Kirche alle Leidenden mit Liebe umsorgen und in den Armen ein Bild ihres armen und leidenden Stifters sehen. So zieht die Kirche ihre Pilgerstraße durch diese Welt, verfolgt, doch auch von Gott getröstet; sie verkündet Kreuz und Tod des Herrn, bis er wiederkommt (*1 Kor* 11, 26). In der Kraft des Erstandenen offenbart sie der Welt das Geheimnis des Herrn, bis es am Ende der Zeit in vollem Licht erstrahlt. (8)

II

Obwohl in jeder Zeit und in jedem Volk Gott genehm ist, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit tut (*Apg* 10, 35), hat Er es doch vorgezogen, die Menschen nicht jeden für sich und ohne gegenseitige Verbindung miteinander zu heiligen und zu retten, sondern alle, die Ihn in Wahrheit anerkennen und Ihm in Heiligkeit dienen, zu einem Volk zusammenzuschließen. Die Erwählung Israels, der Bundesschluß mit ihm waren nichts anderes als Vorbereitung und Vorbild jenes Neuen vollkommenen Bundes, den Er in Christus schließen wollte. Das neue Bundesvolk wird aus Juden und Heiden zusammengerufen, eins nicht im Fleisch, sondern im Heiligen Geist.

Dieses Volk der Verheißung hat Christus zum Haupt und gewinnt seinen Stand in der Würde und Freiheit der Kinder Gottes; sein Gesetz

⁵ CYPRIAN, *De orat. Dom.*, 23: PL IV 553

ist das neue Gebot zu lieben, wie Christus selbst uns geliebt hat. Sein Ziel ist, das Reich Gottes weiter auszubreiten, bis es von Ihm selbst vollendet wird und die gesamte Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes gelangt. So gewinnt dieses messianische Volk, obwohl es nicht alle Menschen umfaßt und manchmal nur als kleine Schar in Erscheinung tritt, für das ganze Menschengeschlecht die Bedeutung eines Keimes der Einheit, der Hoffnung und des Heils: Es dient Christus als Werkzeug zur Erlösung aller; es ist in die Welt gesandt — Licht der Welt, Salz der Erde.

Dieses neue Bundesvolk ist die Kirche Christi, für alle und jeden das sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit, die Christus zum Urheber und Grund hat. Da diese Kirche sich in alle Weltgegenden ausbreiten soll, tritt sie in die Geschichte der Menschheit ein und — überschreitet zugleich doch alle Zeiten und die Grenzen der Völker. (9)

Dieses neue Bundesvolk hat Christus, der Herr, „Gott und Seinem Vater zum Königtum und zu Priestern gemacht“. Es ist „ein erwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk“ (1 Pt 2, 9 f), dazu geweiht in der Taufe durch Wiedergeburt und Salbung des Heiligen Geistes, so daß der Christenmensch sein Tun und Wirken als geistliche Gabe Gott zum Opfer bringen und die Macht dessen verkünden soll, der ihn aus der Finsternis in sein herrliches Licht berufen hat. (10)

Deshalb ist der Christ verpflichtet, kraft der Lebensweihe in der Taufe seinen Glauben vor den Menschen zu bekennen, kraft der Geistbesiegelung in der Firmung Zeugnis von ihm zu geben und auf diese Weise den Glauben zu verbreiten und zu verteidigen. (11)

Das ist notwendig; denn alle Menschen sind berufen, dem Volke Gottes anzugehören, das, eins und einzig, über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin sich ausbreiten soll. Dadurch soll der Ratschluß Gottes verwirklicht werden, der die eine Menschennatur geschaffen hat und seine zerstreuten Kinder zur Einheit versammeln will. Das ist der Sinn der Sendung des Sohnes, den Gott zum Erben des Alls bestellt und zum Lehrer, König und Priester aller gesetzt hat — zum Haupt des neuen und allumfassenden Volkes der Kinder Gottes.

Dieses eine Volk Gottes findet sich in allen Völkern der Erde, weil es aus allen Völkern seine Bürger nimmt. Denn die über die Welt hin zerstreuten Gläubigen stehen miteinander im Heiligen Geist in Verbindung. „Wer in Rom wohnt, weiß, daß die Inder sein Glied sind“⁶.

Da Christi Reich nicht von dieser Welt ist, entzieht die Kirche, die dieses Reich herbeiführt, keinem Volk etwas von seinen zeitlichen Gütern. Im Gegenteil, sie pflegt die Anlagen, Reichtümer und Sitten der Völker und nimmt sie, soweit sie gut sind, in sich auf, reinigt, stärkt und erhebt sie. Dieser universale Charakter des Volkes Gottes ist ein Geschenk des Herrn. Deshalb kann die katholische Kirche wirksam und fortwährend darauf bedacht sein, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern im

⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Jo*, hom. 65, 1: PG LIX 361

Haupt, das Christus ist, zusammenzufassen und sie im Heiligen Geist zu einen.

Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile den übrigen und der gesamten Kirche ihre Gaben zu, so daß das Ganze und die Teile dadurch bereichert werden. Deshalb gibt es in der Gemeinschaft der Kirche berechtigterweise Teilkirchen mit ihren eigenen Überlieferungen. Das tut dem Primat der *Cathedra Petri* keinen Abbruch — sie steht der gesamten Liebesgemeinschaft vor, schützt die berechnigte Mannigfaltigkeit, wacht aber auch darüber, daß die Besonderheiten der Einheit nicht schaden, sondern ihr dienen.

Zu dieser katholischen Einheit des Volkes Gottes sind alle Menschen berufen, ihr gehören sie auf verschiedene Weise an, auf sie sind sie hingordnet: die katholischen Christen, die übrigen Christgläubigen und schließlich alle Menschen, weil aus Gottes Gnade zum Heil berufen. (13)

Auch die das Evangelium *noch nicht* empfangen haben, sind auf das Volk Gottes hingordnet. Da ist zunächst das Volk der Juden, dem Bund und Verheißung gegeben waren und aus dem Christus dem Fleische nach entstammt: das Volk der Erwählung, das um der Väter willen teuer ist; denn reuelos schenkte Gott ihm Gaben und Berufung. — Ferner umgreift der Heilsplan Gottes alle, die Ihn als Schöpfer anerkennen, unter ihnen vor allem die Muslime, die den Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, der barmherzig ist und am Jüngsten Tage die Menschen richten wird.

Aber Gott ist auch denen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, nicht fern; gibt Er ihnen doch Leben, Anregung und alles sonst und will als Erlöser-Gott, daß alle Menschen selig werden. Wer nämlich das Evangelium Christi und Seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aufrichtigen Herzens sucht und unter dem Einfluß seiner Gnade Seinen Willen, der Weisung des Gewissens folgend, in all seinen Handlungen zu erfüllen sucht, kann das ewige Heil erlangen. — Die göttliche Vorsehung versagt nicht einmal denen die zum Heil notwendige Gnade, die ohne Schuld *noch nicht* zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind, aber — nicht ohne göttlichen Gnadenbeistand! — ein rechtes Leben zu führen suchen. Was sich bei ihnen an Gutem und Wahren findet, wird von der Kirche als *praepraeparatio evangelica* angesehen — Geschenk dessen, der jeden Menschen erleuchtet, damit er einmal das Leben habe.

Nicht selten jedoch verfielen die Menschen, vom Bösen getäuscht, in nichtige Gedanken und verkehrten die Wahrheit in Lüge: Sie dienen dem Geschaffenen mehr als dem Schöpfer oder sind, weil sie ohne Gott in dieser Welt leben und sterben, äußerster Verzweiflung ausgesetzt.

Deshalb müht sich die Kirche, eingedenk des Herrenauftrages: „Predigt aller Kreatur das Evangelium!“, zur Ehre Gottes und zum Heil all dieser Menschen die Missionen eifrig zu fördern. (16)

Wie nämlich der Sohn vom Vater gesandt ist, so sandte er selbst die Apostel (vgl. Jo 20, 21) und gab ihnen den Auftrag: „Zieht hinaus in alle

Welt und macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und sie alles halten lehrt, was ich euch aufgetragen habe. Seht, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeiten“ (*Mt* 28, 18—20). Diesen feierlichen Auftrag Christi, die Heilswahrheit zu verkünden, hat die Kirche von den Aposteln übernommen, um ihn bis zu den Grenzen der Erde auszuführen. Daher macht sie sich die Worte des Apostels zu eigen: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“ (*1 Kor* 9, 16). Deshalb fährt sie unermüdlich fort, Herolde Christi auszusenden, solange bis neue Kirchen voll begründet sind, die dann ihrerseits das Werk am Evangelium weiterführen. Denn die Kirche wird vom Heiligen Geist zur Mitarbeit angetrieben, damit die Absicht Gottes, der Christus zum Heilsgrund für alle Welt bestimmt hat, voll verwirklicht werde. In der Predigt der Frohbotschaft spornt die Kirche ihre Hörer zum Glauben und zum Bekenntnis des Glaubens an, bereitet sie auf die Taufe vor, entreißt sie der Knechtschaft des Irrtums und gliedert sie Christus ein, damit sie durch die Liebe auf Ihn hin bis zur Vollendung wachsen. Durch ihre Tätigkeit bewirkt die Kirche, daß nichts von dem, was sie Gutes in Herz und Geist der Menschen oder in ihren Bräuchen und Kulturen findet, verloren gehe, sondern geheilt, erhöht und vollendet werde — zur Verherrlichung Gottes, zur Beschämung des Teufels, zum Glück des Menschen.

Die Pflicht, die Saat des Glaubens auszustreuen, obliegt jedem Jünger Christi für je seinen Teil. Zwar kann jeder diejenigen, die zum Glauben gelangt sind, taufen, aber es ist Aufgabe des Priesters, den Aufbau des Leibes im eucharistischen Opfer zu vollenden. So betet und müht sich die Kirche, daß die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes werde, und daß in Christus, dem Haupte aller, dem Schöpfer und Vater des Alls Ehre und Herrlichkeit werde. (17)

III

Diese Pflicht obliegt vor allem jenen, die in der Kirche Amt zum Dienst übertragen erhalten haben: den Aposteln, die von Jesus Christus gesandt sind, wie er selbst vom Vater gesandt war, und ihren Nachfolgern, den Bischöfen. (18)

Jesus hat seine Apostel zuerst zu den Kindern Israels, dann zu allen Völkern gesandt, damit sie in seiner Macht und Vollmacht alle Völker zu seinen Jüngern machten und so seine Kirche ausbreiteten. In dieser Sendung sind die Apostel am Pfingsttag durch die Kraft des Heiligen Geistes bestätigt worden. (19)

Diese göttliche Sendung reicht bis zum Ende der Zeit. Deshalb sorgten die Apostel für Nachfolger in ihrem heiligen Amt. (20) So ist in den Bischöfen Christus, der Herr und Hohepriester, inmitten der Gläubigen gegenwärtig. Durch sie verkündet er allen Völkern das Wort Gottes. Durch sie gliedert er seinem Leibe neue Glieder ein. Ihnen ist die Bezeugung der Frohbotschaft von der Gnade Gottes anvertraut. (21)

Die einzelnen Bischöfe sind der sichtbare tragende Grund der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der universalen Kirche geformt sind und in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht.

Als Glieder des Bischofskollegiums und als rechtmäßige Nachfolger der Apostel tragen die einzelnen Bischöfe Sorge für die ganze Kirche. Alle müssen die Einheit des Glaubens fördern und schützen; alle müssen die der gesamten Kirche gemeinsame Tätigkeit unterstützen, besonders daß der Glaube wachse und das Licht der vollen Wahrheit allen Menschen aufstrahle.

Die Sorge, daß das Evangelium überall auf Erden verkündet werde, obliegt der Gesamtheit der Hirten (*ad Corpus Pastorum pertinet*). Ihnen allen gemeinsam hat Christus den Auftrag gegeben, indem er ihnen eine gemeinsame Pflicht auferlegte. Deshalb sind die Bischöfe, soweit es ihre eigenen Aufgaben gestatten, gehalten, sich gegenseitig zu unterstützen in Zusammenarbeit mit dem Nachfolger Petri, dem der hehre Auftrag, Christi Namen auszubreiten, in besonderer Weise zuteil geworden ist. Darum müssen die Bischöfe aus allen Kräften bemüht sein, den Missionen sowohl Arbeiter für die Ernte als auch geistliche und materielle Hilfe zur Verfügung zu stellen, und zwar sie selbst wie auch ihre Gläubigen, die sie zur eifrigen Mitarbeit aufrufen sollen. (23)

Weil die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, haben sie den Sendungsauftrag, alle Völker zu Jüngern Jesu zu machen und aller Kreatur das Evangelium zu verkünden, damit alle Menschen durch Glauben, Taufe und Befolgung der Gebote das Heil erlangen. Zur Ausführung dieser Sendung hat Christus seinen Aposteln den Heiligen Geist versprochen und am Pfingstfest gesandt. In seiner Kraft sollen sie ihm Zeugen sein bis zu den Grenzen der Erde vor Völkern, Stämmen und Königen. Dieses Amt, das der Herr den Hirten seines Volkes übertragen hat, ist ein echter Dienst, der in der Heiligen Schrift bezeichnenderweise *Diakonía*, ‚Handreichung‘, genannt wird. (24) Deshalb hat unter den wichtigen Amtsaufgaben der Bischöfe die der Verkündigung des Evangeliums den Vorrang. Die Bischöfe sind Herolde des Glaubens, die Christus neue Jünger zuführen sollen. (25)

Der Bischof, mit der Fülle des Weihesakramentes begabt, ist der „Verwalter der Gnade des Hohenpriestertums“, besonders in der Eucharistie, aus der die Kirche ständig lebt und wächst. Diese Kirche Christi ist in allen rechtmäßigen örtlichen Versammlungen der Gläubigen wirklich gegenwärtig. Deshalb werden diese Lokalgemeinden im Neuen Testament auch ‚Kirchen‘ genannt. Sie sind an ihrem Ort das neue, von Gott berufene Volk. In ihnen werden durch die Predigt des Evangeliums Christi Gläubige versammelt und wird das Geheimnis des Herrenmahls gefeiert, „damit durch Fleisch und Blut die Bruderschaft des Herrenleibes verbunden werde“⁷. In jeder Altargemeinschaft mit

⁷ Mozarabische Oration: PL XCVI 759 B

dem Bischof wird das Symbol jener Liebe und Einheit des mystischen Leibes sichtbar, ohne die es das Heil nicht geben kann. Deshalb ist in diesen (örtlichen) Gemeinden, mögen sie oft auch klein und arm sein und in der ‚Diaspora‘ leben, Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengeführt wird. (26)

Da der Bischof wie der Apostel Paulus allen Schuldner ist, soll er bereit sein, allen die Frohbotschaft zu verkünden und seine Gläubigen zur apostolischen und missionarischen Tat anzuspornen. (27)

Die Wehekraft und Sendung Christi wird über die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe, in verschiedener Abstufung an andere rechtmäßige Träger weitergegeben: an die Priester und Diakone. Auch sie werden zur Predigt des Evangeliums geweiht und sollen allen das Wort Gottes verkünden. Da sie den ihnen anvertrauten Teil der Herde Christi in Abhängigkeit vom Bischof heiligen und leiten, stellen auch sie an ihrem Ort die gesamte Kirche sichtbar dar und tragen tatkräftig zum Aufbau des ganzen Leibes Christi bei. Deshalb sollen sie das Wohl der Kinder Gottes ständig vor Augen haben und so zur Hirtenaufgabe der ganzen Diözese, ja, der ganzen Kirche beitragen. Die Priester haben am Priestertum und an der Sendung des Bischofs teil; sie zählen deshalb — seien sie Welt- oder Ordenspriester — auf Grund ihrer Weihe und ihres Dienstes zum *Corpus Episcoporum* und dienen durch die ihnen zuteil gewordene Berufung und Gnade dem Wohl der ganzen Kirche. Kraft dieser gemeinsamen Weihe und Sendung sind alle Priester untereinander in Brüderlichkeit verbunden. Sie sollen eingedenk bleiben, daß sie in ihrem täglichen Wandel und in ihrer Sorge Gläubigen und Ungläubigen das Bild priesterlichen Hirtendienstes darbieten und allen das Zeugnis der Wahrheit und des Lebens geben. Da heute das gesamte Menschengeschlecht mehr und mehr zur Einheit zusammenwächst, müssen die Priester, gemeinsam mit den Bischöfen und dem Papst, jeder Zersplitterung der Kräfte entgegenwirken, damit das gesamte Menschengeschlecht zur Einheit der Familie Gottes finde. (28)

IV

Alles, was vom Volk Gottes gesagt wurde, gilt gleicherweise für die Ordensleute, seien sie Kleriker oder Laien. In besonderer Weise aber gilt es für den christlichen Stand der Laien in der Welt, und zwar auf Grund ihrer Stellung und ihrer Sendung. Sie tragen zum Wohl der gesamten Kirche bei, und es ist Sache der von Christus bestellten Hirten, die Dienstleistungen und Charismen der Gläubigen anzuerkennen, damit alle auf ihre Weise zum gemeinsamen Werk einmütig beitragen. (30)

Weil die Laien durch die Taufe Christus eingegliedert sind und dem Volke Gottes angehören, haben sie auf ihre Weise am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil und üben nach Maß ihrer Kräfte die Sendung des christlichen Volkes in Kirche und Welt aus.

Die Laien sind in besonderer Weise auf die Welt hingeordnet. Kraft der ihnen zuteil gewordenen Berufung suchen sie das Reich Gottes, indem sie Weltdienst tun und ihn auf Gott hinordnen. Vom Geist des Evangeliums geführt, tragen sie gewissermaßen von innen — gleich dem Sauerteig — zur Heiligung der Welt bei. Vorab durch das Zeugnis ihres Lebens, in Glaube, Hoffnung und Liebe, machen sie vor den anderen Christus offenbar. (31)

Obwohl es in der Kirche Gottes eine große Mannigfaltigkeit gibt, gibt es doch nur ein erwähltes Volk Gottes. Es besteht eine wirkliche Gleichheit aller Glieder, und zwar hinsichtlich der allen gemeinsamen Würde und Aufgabe, die auf den Aufbau des Leibes Christi ausgerichtet sind. (32)

Alle also, die als Laien zum Volk Gottes vereint und in einen Leibe Christi unter einem Haupte stehen, sind berufen, zum Wachstum der Kirche beizutragen. Laienapostolat ist Teilhabe an der Heilssendung der Kirche selbst; denn zu diesem Apostolat sind alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt. Durch die übrigen Sakramente, vor allem aber durch die heilige Eucharistie, wird jene Liebe zu Gott und den Menschen mitgeteilt und genährt, die die Seele jedweden Apostolats ist.

In besonderer Weise sind die Laien aber dazu berufen, die Kirche dort gegenwärtig und wirksam zu machen, wo sie nicht anders als durch die Laien zum Salz der Erde werden kann. So wird jeder Laie, dank der ihm verliehenen Gaben, zum Zeugen und gleichzeitig zum lebendigen Werkzeug der Sendung der Kirche.

Außer diesem allen Christgläubigen gemeinsamen Apostolat können die Laien auch zu unmittelbarer Teilhabe am Apostolat der Hierarchie berufen werden, zu Mitarbeitern am Evangelium. Jedenfalls obliegt allen Laien die Pflicht, daran mitzuwirken, daß die Heilsabsichten Gottes bei allen Völkern aller Zeiten und Zonen verwirklicht werden. (33)

Der ewige Hohepriester will also, daß sein Zeugnis und sein Dienst durch die Laien fortgeführt werden. Wie er sie seinem Leben und seiner Sendung innig verbindet, so gibt er ihnen auch Teil an seinem priesterlichen Amt, damit Gott verherrlicht und die Menschen gerettet werden. Christenleben und -werk wird so „geistliche Opfergabe, Gott in Christo Jesu genehm“ (1 Pt 2, 5). So konsekrieren die Laien in einem allgegenwärtigen Akt der Anbetung die Welt für Gott. (34)

Auch sein Prophetenamt übt Christus durch die Laien aus. Er bestellt sie zu Zeugen und begabt sie mit Glaubenssinn und mit der Gnade des Wortes, damit die Macht des Evangeliums in ihrem alltäglichen Leben aufleuchte. Laien verkünden wie Herolde den Glauben an die zukünftige Welt, wenn sie ohne Zögern ihr Leben aus dem Glauben zum Bekenntnis des Glaubens machen. Dieser Dienst am Evangelium — Verkündigung Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Bekenntnis im Wort — erhält seine besondere Kennzeichnung und seine eigene Wirksamkeit dadurch, daß er in den gewöhnlichen Bedingungen der Welt ausgeübt wird.

Deshalb können die Laien, auch wenn sie zeitlichen Dingen nachgehen, einen kostbaren Beitrag zur Evangelisierung der Welt leisten, und sie müssen es tun. Denn alle haben — unmittelbar oder mittelbar — mitzuarbeiten, damit Christi Reich in der Welt sich ausbreiten und wachsen könne. (35)

Auch sollen die Laien die Welt und ihre Ordnungen heil machen helfen. So wird der Acker der Welt aufnahmebereiter für den Samen des Wortes Gottes und werden der Kirche die Türen weiter aufgetan, durch die sie mit dem Heroldsruf des Friedens in die Welt eintreten kann.

Trotz sorgfältiger Unterscheidung ihrer kirchlichen und gesellschaftlichen Rechte und Pflichten sollen die Gläubigen beide miteinander in Einklang zu halten suchen, eingedenk, daß sie sich immer von ihrem christlichen Gewissen leiten lassen müssen und jede ihrer Handlungen, auch die weltlichste, dem Gebot Gottes unterworfen bleiben muß. Nur so kann die Kirche mit ihrer Sendung Antwort auf die besondere Situation der Welt von heute geben. (36)

Wenn Hirten und Gläubige einträchtig miteinanderstehen und je ihre Pflichten und Rechte achten, wird die Kirche wirksamer ihre Sendung für das Leben der Welt erfüllen können. (37) Hierzu muß jeder Laie beitragen: Jeder muß vor der Welt Zeuge der Auferstehung und des Lebens Christi sein und Zeichen des lebendigen Gottes. Alle zusammen und jeder für sich müssen die Welt nach Kräften geistlich nähren und den Geist in ihr verbreiten, der die Armen, Sanftmütigen und Friedfertigen beseelt, die der Herr im Evangelium selig preist. Mit einem Wort: „Was die Seele im Körper ist, sollen die Christen in der Welt sein“⁸. (38)

V

Die Heiligkeit, zu der die ganze Kirche berufen ist, zeigt sich in besonderer Weise in der Befolgung der *evangelischen Räte*. Vor allem die Jungfräulichkeit um des Gottesreiches willen wurde von der Kirche jederzeit als Zeichen und Ansporn der Liebe gewertet, als Quell der geistlichen Fruchtbarkeit in der Welt. Das Zeugnis der Liebe erreicht im *Martyrium* seine höchste Stufe. Es macht den Jünger dem göttlichen Meister ähnlich, der aus freien Stücken den Tod für das Heil der Welt auf sich genommen hat. Dieses Blutzugnis wird nicht von allen verlangt. Doch müssen alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm auch in Verfolgungszeiten treu zu bleiben. (42)

VI

Der Rätestand, der Priester und Laien umfaßt, ist vor allem berufen, der Kirche bei ihrer Sendung zum Heil der Welt zur Seite zu stehen. Er soll die Hilfsmittel für den ganzen Leib Christi zur Verfügung halten. (43) Von daher ersteht den Ordensleuten, ob sie kontemplativ oder aktiv sind, die Pflicht mitzuwirken, daß das Reich Christi in den

⁸ *Ep. ad Diognetum*, 6 (Ed. Funk I, 400)

Seelen Wurzeln fasse und erstarke und in alle Weltgegenden ausgebreitet werde. Auf diese Weise zeigen sie allen Menschen die Größe und Macht Christi und die nicht auszuschöpfende Kraft des Heiligen Geistes. (44)

Die Ordensgemeinschaften sind geradezu zum Aufbau des Leibes Christi ins Leben gerufen. (45) In jedem Religiösen soll Christus den Gläubigen wie den Ungläubigen von Tag zu Tag sichtbarer werden — Christus, der auf dem Berge betrachtet, den Scharen das Reich Gottes verkündet, die Kranken heilt, die Sünder bekehrt, die Kinder segnet: in einem Wort, allen Wohltaten erweist. (46)

VII

Diese zur Heiligkeit berufene Kirche wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn in der Endzeit mit dem Menschengeschlecht die ganze Welt wiederhergestellt und Christus eingegliedert wird. Dann wird sich erweisen, daß die Kirche von Christus als das universale Heilssakrament eingesetzt worden ist und daß die verheißene Wiederherstellung in Christus schon begonnen hat. Auch in seiner Herrlichkeit zur Rechten des Vaters wirkt er ja in der Welt fort, indem er die Menschen der Kirche zuführt und sie in der Kirche sich verbindet. (48)

VIII

Mit allen Menschen, die des Heils bedürftig sind, ist Maria, die Gottesmutter, weil sie aus Adams Geschlecht stammt, verbunden. Ja, sie ist „die Mutter der Glieder Christi, weil sie durch ihre Liebe dazu mitgewirkt hat, daß die Gläubigen in der Kirche geboren und Glieder des Hauptes Christus werden“⁹. (52) Aus diesem Grunde betrachtet das Konzil Maria im Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche: Maria nimmt nämlich eine besondere Stellung im Geheimnis des Menschgewordenen Wortes und seines Geheimnisvollen Leibes ein. (54) Sie übt mütterliches Amt an den Menschen aus (60); sie wird ihnen Mutter der Gnade. (61) Dies gilt bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. (62)

Deshalb ist Maria der *Typus der Kirche* (63), die Kirche aber *Abbild Mariens*. Durch Predigt und Taufe zeugt die Kirche neues unsterbliches Leben, das vom Heiligen Geist empfangen und aus Gott geboren ist. (64) Mariens mütterliche Haltung gegenüber den Menschen muß deshalb all jene beseelen, die die Kirche durch ihre Mitarbeit bei der Erfüllung ihrer Sendung unterstützen. (65) Dann wird Maria mit Recht dem Volke Gottes auf seiner Pilgerschaft Zeichen sicherer Hoffnung und des Trostes sein (68) und durch ihre Fürsprache bei Christus dazu beitragen, daß auch die Völker, die Christus *noch nicht* kennen, in Frieden und Eintracht dem Volke Gottes beigefügt werden zur Verherrlichung des Heiligen Dreifaltigen Gottes. (69)

⁹ AUGUSTINUS, *De s. virginitate*, 6: PL XL 399

B

FOLGERUNGEN

Diese so ausführliche (und doch gedrängte) Wiedergabe der missionarischen Aussage der Kirchen-Konstitution kann als Beweis dafür angesehen werden, wie wenig es eines eigenen Missionsschemas bedurft hätte. Allerdings ist die Aussage nicht in allen Kapiteln gleich dicht. Das ist nicht nur sachlich begründet. Schon bei einer flüchtigen Lesung der Konstitution entsteht der Eindruck, daß die Kapitel V bis VIII nicht aus dem gleichen Guß sind wie die Kapitel I bis IV. Es ist schwer zu sagen, woran das liegt. Vielleicht könnte man einen Unterschied darin sehen, daß der ekklesiale Bezug nicht gradlinig genug durchgeführt ist und eine noch zu individualistische Betrachtungsweise Oberhand behalten hat. Das mag auch der Grund sein, warum, rein quantitativ betrachtet, weniger gesagt wird, was missionarisch von Belang ist. Doch findet sich noch soviel, daß die Folgerungen, die aus der Konstitution gezogen werden können, die Aufmerksamkeit aller verdienen, die für das, was wir ‚Mission‘ nennen, Sorge tragen.

I

Zunächst ist die Mission wirklich als die zentrale Seinsfunktion der Kirche dargestellt — so sehr, daß Kirche und Mission begrifflich ineins fallen: *Wer Kirche sagt, sagt Mission.*

Ebenso deutlich wird ausgesagt, daß die Kirche *um der Welt willen* da ist: Sie ist in die Welt gesandt, um die Menschen aus der Welt zu sammeln und sie zu Gottes Volk zu machen, sie in seinen Herrschaftsbereich zu ziehen und in sein Reich zu überführen. Daraus wird deutlich, daß das eigentliche Gegenüber der Kirche — das Objekt der Mission — die Welt ist, und zwar die *noch nicht christliche Welt*: *ii qui Evangelium nondum acceperunt . . . qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt* (16). Wenn auch nicht ausdrücklich, so ist hier doch die Lehrmeinung jener zurückgewiesen, die die Nichtkatholiken als Missionsobjekt ansahen. Die Kirche weiß sich ihnen vielmehr in mannigfacher Weise verbunden und sieht sie sich zugeordnet; sie glauben an Christus, anerkennen die Heilige Schrift, sind Christus durch die Taufe verbunden. (15)

Wenn die noch-nicht-christliche Welt das eigentliche Gegenüber der Mission ist, ergibt sich daraus die weitere Folgerung, daß diejenigen, die *nicht mehr* Christen sind, nicht Gegenstand der Mission sein können. Es wird einer differenzierten Beschreibung der jeweiligen missionarischen Situation bedürfen, um deutlich zu machen, daß zwar die Gefährdung des Glaubens der Gläubigen die Missionstätigkeit innerhalb der Kirche nie zu einem Ende kommen läßt, ohne aber aus der Kirche selbst Mission zu machen. Das verbietet schon der Begriff der ‚Sendung‘, der ein Relationsbegriff¹⁰ ist und Bewegung von einem Ausgangspunkt auf einen Ziel-

¹⁰ *Summa Theologica* I q. 43, a. 1

punkt hin besagt — Kirche hat immer und überall Mission gegenüber der Welt; Kirche kann selbst aber nicht Gegenstand ihrer Mission sein. Sie kennt lediglich eine missionarische Situation, die Ergebnis eines Versagens einzelner Glieder oder eines Versagens der Kirche ist. Missionarische Situation im Raum der Kirche ist daher Verschulden und gehört ins *Confiteor* der Kirche, macht aber weder aus den Nicht-mehr-Christen Gegenüber der Mission noch aus der Kirche ‚Missionsland‘. *L'Eglise en état de mission* kann deshalb nur heißen: Kirche ist immer und überall missionarisch, sie ist aber nicht immer und überall ‚Mission‘.

II

Aus dieser Sicht würde es sich nahe legen, die Metonymie Mission = Missionsgebiet zu vermeiden. Aber es ist fraglich, ob ein seit mehr denn vier Jahrhunderten eingebürgerter Wortgebrauch¹¹ rückgängig gemacht werden kann. Doch wäre nur so das Unbehagen weiter Kreise in den sogenannten Missionsländern zu beheben, die wegen der geschichtlichen Koppelung von Mission und Kolonisation in der Bezeichnung ‚Mission‘ eine Diffamierung sehen. Sie würden bedenkenlos anerkennen, daß sie in ihrem Land Mission, das heißt Sendung zu ihren noch nicht christlichen Landsleuten oder Stammesgenossen haben, wehren sich jedoch dagegen, ‚Mission‘ zu sein, und verweisen mit Recht auf die Verhältnisse innerhalb der Kirche der sogenannten christlichen Heimatländer — Verhältnisse, die, religiös gesehen, oft katastrophaler sind als in den ‚Heidenländern‘.

Noch größer wird das Unbehagen, wenn das Wort ‚Mission‘ auf alle Gebiete ausgedehnt wird, die der römischen Propaganda-Kongregation unterstellt sind. So verständlich der Wunsch vieler ist, die Gebiete, die eine echte Missionssituation haben, unter einheitlicher Leitung und Sorge zu sehen, so begreiflich ist es, wenn immer wieder die Forderung erhoben wird, Gebiete, die offensichtlich nicht ‚Mission‘ sind, aus der Kompetenz der Propaganda herauszunehmen.

Weiterhin würde es sich verbieten, von der Mission der Kirche im Plural zu reden, wie es im Titel des ersten Entwurfes zu einem Missions-schema geschah. Ein solcher Sprachgebrauch würde den Verdacht nahe legen, daß Mission nicht als Seinsfunktion, sondern als Aktion an der Peripherie der Kirche angesehen wird, als organisierte Veranstaltung, die darauf zielt, neue und feste Institutionen zu schaffen, mit deren Hilfe christliches Leben entfaltet und gefestigt werden könne. Solch ‚institutionales‘ Denken findet in der Kirchen-Konstitution keinen Anhalt, wenn auch an zwei Stellen von ‚Missionen‘ gesprochen wird (16. 23). Durchweg

¹¹ Ein erster Beleg für ein lokales Verständnis von ‚Mission‘ findet sich in den *Constitutiones circa Missiones* des heiligen IGNATIUS von Loyola (1544/45), cf. Monumenta Historica SJ, Series III, t. I: *Monumenta Constitutionum praevia* (Rom 1934) 159—164

beschreibt die Konstitution das Ziel der Missionstätigkeit in ganz anderen Kategorien.

III

Ziel der Mission der Kirche ist Verkündigung des Evangeliums¹², Ausrufung und Grundlegung des Reiches Christi und Gottes in aller Welt¹³, Förderung der Ehre Gottes und des Heils der Menschen (16). Doch wird dieses Ziel nicht dadurch erreicht, daß einzelne Seelen geheiligt und gerettet werden, sondern dadurch, daß die Menschen zum *Volk Gottes* versammelt werden, zur Kirche Christi, in der die gottgewollte Einheit des Menschengeschlechtes neue Gestalt gewinnen soll (9. 13) — die Kirche wird das sichtbare Sakrament dieser Einheit genannt (9).

Nicht von ungefähr wird Mt 28, 19 so übersetzt, daß die Prägnanz des Textes erfaßt wird: Die Völker sollen zu Jüngern Jesu gemacht werden (19. 25). Da die Jüngerschaft Jesu den Grund zur christlichen Bruderschaft legt (vgl. Mt 23, 8), ist damit schon ‚Kirche‘ gegeben und wird die Kirche ausgebreitet: omnes populos discipulos Ipsius facerent . . ., sicque Ecclesiam propagarent (19).

Auf diese Weise wird (wenn auch wiederum unausgesprochen) die Auffassung zurückgewiesen, als komme alles darauf an, möglichst viele Einzelseelen zu retten und Sorge für das individuelle Heil der Menschen zu tragen. Die aus der Seinsfunktion der Kirche fließende Tätigkeit hat ekklesialen Charakter: Sie sammelt die ihrer Botschaft glaubenden Menschen zum Volk Gottes, stellt sie unter Christus als unter ihr Haupt, macht sie zu seinen Gliedern, zu seinem Leib. Auf diese Weise wird überall, wo sich auf die Predigt der Frohbotschaft hin Gläubige sammeln und Gemeinden bilden, mögen sie noch so klein und unansehnlich sein, Kirche: Hier ist berufenes Volk Gottes, hier ist Christus gegenwärtig. Kein Wort von ‚Pflanzung‘ der Kirche, von einheimischem Klerus, von bodenständiger Hierarchie — wiederum gewinnt Unausgesprochenes Bedeutung, werden Lehrmeinungen zurechtgerückt, auf ihren eigentlichen Sinn verwiesen. Dadurch erübrigt sich jede streitlustige Diskussion über das spezifische Ziel der Mission. Ist Mission die zentrale Seinsfunktion der Kirche, dann kann sie kein anderes Ziel haben als die Kirche, nämlich die Verherrlichung Gottes, sein Reich und (darin und damit) das Heil der Menschen. Einheimischer Klerus, bodenständige Hierarchie, kanonische Institutionen und Organisationen sind methodische Ziele der Sendungstätigkeit der Kirche, doch kann durch sie Sein und Sendung der Kirche nicht verbindlich umschrieben werden¹⁴.

IV

An diesem Punkt wird noch anderes sichtbar und zwingt zu weiteren Folgerungen: Die Sendung der Kirche ist universal, sie umgreift die ganze

¹² cf. nnr. 1. 13. 19. 23ss. 27. 35 etc.

¹³ cf. nnr. 5. 35. 44. 46

¹⁴ vgl. J. GLAZIK, *Werdende Kirche und Glaubensspaltung: Novella Ecclesiae germina* (Nijmegen-Utrecht 1963) 233 f.

Welt, alle Menschen, alle Regionen, alle Zeiten. Diese Universalität ist ein Geschenk Gottes, er hat die Kirche als Welt- und Menschheitskirche angelegt; seine Kirche soll *katholisch*, allumfassend sein. Auf Grund dieser Anlage kann die Kirche ständig und wirksam anstreben, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter Christus, ihr Haupt, zusammenzufassen. Kraft dieser Katholizität ist das Volk Gottes in allen Völkern der Erde eins, nimmt aber keinem Volk etwas weg. Im Gegenteil: Es fördert und stärkt, erhebt und weiht alles Gute, das sich in den Anlagen eines Volkes findet, und nimmt es in sich auf. Doch geht es dabei nicht darum, daß die Kirche sich die Völker und ihre Kulturen ‚einverleibe‘, sondern mehr darum, daß sie sich in ihnen ‚verleibliche‘. Das ist mehr als ein Wortspiel. Im Letzten geht es um die Inkarnation der Kirche im Brauchtum und in den Kulturen der Völker, um *Akkommodation* im vollen Umfang des durch den Begriff bezeichneten Prozesses (13. 17). Dann ist die Kirche nicht nur die Gebende, sondern auch die Empfangende. Die einzelnen Ortskirchen tragen ihren Teil zum Reichtum der Universalkirche bei und lassen Einheit in Mannigfaltigkeit aufleuchten. Die Catholica ist nicht Summe der Einzelkirchen, sondern besteht sowohl in als auch aus ihnen.

aus sich
heraus

Hier ist auf das hinzuweisen, was die Liturgie-Konstitution bereits über die Anpassung gesagt hat¹⁵ und die letzten Päpste immer wieder, vor allem in ihren Missionsenzykliken, betont haben. Damit diese Weisungen wirklich befolgt würden und nicht papierene Erlasse blieben, müßte ein Missionsschema, das vorzüglich über die Missionstätigkeit Aussagen machen will, den notwendigen Raum zur Freiheit schaffen. Auch müßte der ganze Aufgabenbereich in Angriff genommen werden. Ist das Ziel wirklich Inkarnation der Kirche in neuen Räumen, dann ist nicht nur der Missionar als Missionssubjekt zum Handeln zu ermuntern, sondern ebenso (und vielleicht noch mehr) sein Gegenüber, das Missionsobjekt. Hier wäre einer verantwortungsvollen *Assimilation* das Wort zu reden; alle Initiativen in dieser Richtung sollten mit viel Mut und Vertrauen begrüßt und gefördert werden. Dann ergäbe sich auch die weitere Möglichkeit, vorhandene Werte zu ‚taufen‘, das heißt zu transformieren und zu verchristlichen.

Aber bevor dies möglich wird, bedarf es nicht nur hinreichender Geduld in der Praxis, sondern mehr noch einer gründlichen theologischen Besinnung. Manches ist schnell gesagt, in seinen Konsequenzen aber nicht bedacht. Hierzu gehört das Wort von der ‚Taufe‘ der Kulturen und ihrer Werte. Wenn es nämlich nicht bloßes Wort bleiben soll, fordert es, damit die kulturellen Werte der Völker im Christentum neue Existenz gewinnen, ein ‚Sterben‘ der Kulturen. Christliche Taufe geschieht ja nur auf Tod und Auferstehung Christi hin.

aber auch abtötendes
Sterben d. „heid.“ Kulturen

¹⁵ *Constitutio DE SACRA LITURGIA*, nnr. 37—40; vgl. dazu J. GLAZIK, Die missionarische Aussage der Konstitution des II. Vatikan. Konzils ‚Über die heilige Liturgie‘: *Ordenskorrespondenz* 5 (1964) 277—286

Was bedeutet das für die Präevangelisation, für die darunter mitverstandene Durchdringung der kulturellen Räume und Strukturen? So sicher es das gibt, was mit 'Präevangelisation' gemeint ist, so begreiflich ist das Widerstreben vieler gegen diesen Begriff. Er könnte immerhin so verstanden werden, als ziele die Tätigkeit in der Schule, im Krankenhaus, in der Sozialfürsorge und in anderen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens auf die Bekehrung hin. Dadurch würde der Dienst am Nächsten seiner menschlichen Unmittelbarkeit beraubt und auf einen Zweck gerichtet, der, so gut er in sich ist, das Zeugnis absichtsloser christlicher Liebe mindern würde. Gerade auf dieses Zeugnis, auf die Präsenz der Kirche durch die Liebe käme es aber an, wenn man die Begegnung und das Gespräch sucht, bevor das Evangelium verkündet werden kann.

V

Hier wäre deshalb der Ort des Laien als des Jüngers Jesu; hier hätte er eine Aufgabe zu erfüllen, die er besser als der hierarchisch bestellte Missionar wahrnehmen könnte. Deshalb erweist sich gerade die mittelbare Beteiligung des Laien an der Mission der Kirche in der gegenwärtigen Situation als besonders dringlich. Sie kann, aufs Ganze gesehen, wirksamer sein als die unmittelbare Beteiligung am Apostolat. Denn im Gefolge der technischen und industriellen Revolution zerfallen die natürlichen gesellschaftlichen Gefüge der Völker. Dadurch verliert nicht nur der einzelne seinen Wurzelgrund, sondern sehen auch die Völker sich in ihrem Eigenstand bedroht. Es kommt zu Umgruppierungen, die den einzelnen in die Masse drängen und die Staaten zu größeren Zusammenschlüssen zwingen. Dadurch entsteht jene Situation, die als Situation verschlossener oder sich schließender Türen bezeichnet werden kann¹⁶ und der organisierten Mission die Arbeit immer schwerer, wenn nicht unmöglich macht. Besteht doch die Gefahr, daß schließlich und endlich auch der Einzelmensch nicht mehr ansprechbar ist und das Gespür für das verliert, was durch die Botschaft an ihn herangebracht werden soll.

Dieser Gefahr kann nur begegnet werden, wenn die Dringlichkeit des christlichen Zeugnisses erkannt und in ihm eine wesentliche Voraussetzung für die Verkündigung der christlichen Botschaft anerkannt wird. Das könnte allerdings heißen, daß die Mission der Kirche ganz anders verstanden und durchgeführt werden müßte. Die Weiterführung der Kirchenkonstitution in die Praxis hinein forderte dann nicht so sehr eine Konstitution über die Missionstätigkeit der Kirche als vielmehr eine auf Sein und Sendung zurückgreifende Aussage über die Kirche in der Welt von heute.

VI

Die Entscheidung während der dritten Sitzungsperiode ist jedoch anders ausgefallen. Wiewohl die Feststellung, daß die ganze Kirche missionarisch

¹⁶ vgl. J. GLAZIK, Türen schließen sich. Kirche und Mission in der gegenwärtigen Situation: Sonderheft *Deutsche Volkschaft* (Hagen 1958)

sein müsse, mit Beifall aufgenommen wurde, hielten die Väter dafür, daß ein eigenes und vollständiges Schema über die Missionstätigkeit ausgearbeitet werden müsse, und zwar könne und dürfe der Begriff ‚Mission‘ nur für die Evangelisation in jenen Ländern angewandt werden, wo der Name Christi *noch nicht* gepredigt worden sei. Folgerichtig wurde weiter verlangt, daß Aussagen über den Missionar und den Missionarsberuf gemacht würden. Weder die Errichtung der ordentlichen Hierarchie in den sogenannten Missionsländern noch der zeitweise Einsatz von Diözesanpriestern könnten als Beweise gegen die Notwendigkeit eines eigenen missionarischen Berufsstandes angeführt werden. Deshalb müsse das Konzil nicht nur eine neue Rechtsordnung für die Missionstätigkeit der Kirche erarbeiten, sondern müsse auch und vor allem neue Missionsberufe und neuen missionarischen Eifer wecken. Ein „konzilswürdiges Missionsschema“ würde die Erwartungen nur erfüllen, wenn es so abgefaßt wäre, daß die Missionare es als das für sie bestimmte Dokument des Konzils betrachten könnten und nicht in den übrigen Konzilstexten nach Anspielungen auf die Mission suchen müßten¹⁷.

All das heißt, daß das neue Missionsschema — außer den theologischen Prinzipien und der Beschreibung der Missionstätigkeit, ihrer Koordinierung und ihrer Unterstützung durch die Heimat — eingehender die Missionsträger, die Missionare und die Missionsgesellschaften, behandeln müßte. Das wird nicht ganz leicht sein. Doch müßte es möglich sein aufzuzeigen, daß ‚Sendung‘ zu einem besonderen Werk immer auch eine besondere ‚Berufung‘ voraussetzt und daß Berufung zu einem Dienst Sendung impliziert. Das würde die Fähigkeit, Eignung und Neigung zum Missionar auf die Stufe eines geistgewirkten *Charismas* erheben, das von der kirchlichen Autorität anerkannt wird, indem sie den Berufenen bevollmächtigt, das heißt ihn autoritativ ‚sendet‘. Eine derartige Berufung und Sendung, die letztlich auf göttlichen Ursprung rückverweist, könnte kaum anders denn als auf Lebenszeit angenommen werden und forderte daher die stete Bereitschaft, auf das Wort der Berufung und Sendung Ant-Wort zu geben. In dieser Bereitschaft bestände wesentlich missionarische Spiritualität.

Berufung auf eine künftige Sendung hin stellt Anforderungen an die Vorbereitung der Kandidaten, die primär eine moralische und spirituelle Formung erhalten müssen, um sich ganz der Aufgabe hinzugeben, die ihnen einmal aufgetragen wird. — Was die intellektuelle Bildung angeht, müßte neben einer gediegenen theologischen Grundausbildung unabdingbar für jeden eine spezifisch missionarische Berufsausbildung verlangt werden, die praktisch eine wenigstens allgemeine Kennt-

¹⁷ Wiedergabe nach KNA, Sonderdienst: *Zweites Vatikanisches Konzil*

nis der Disziplinen der Missionswissenschaft¹⁸ und ihrer Hilfswissenschaften¹⁹ umgreifen müßte.

Eine solche Vorbereitung stellt so hohe Anforderungen, daß sie von einem einzelnen kaum verwirklicht werden können. Das allein würde schon die Berechtigung eigener Missionsinstitute erweisen, ganz abgesehen davon, daß allein solche Institute die Kontinuität der Missionsarbeit sichern können. Aber diese Nützlichkeiterwägungen reichen nicht aus, um die Existenz dieser Institute zu begründen. Dazu gehört auch, daß die Gemeinsamkeit gleicher Berufung und Sendung, gleicher Aufgaben und Bemühungen Gemeinschaft bewirkt — nicht zu vergessen, daß Gott immer wieder Männer und Frauen beruft, um solche Gemeinschaften zu gründen, die die Mission der Kirche als ihre eigene und eigentliche Lebensaufgabe betrachten und sich ihr restlos verschreiben. Das Gefüge und die Formen solcher Gemeinschaften sind zeitgebunden, nicht aber ihre Idee. Zwar können sie als *teams*, als Einsatzgruppen von besonderer Wirksamkeit und Zielstrebigkeit, betrachtet werden; aber darin erschöpft sich nicht ihr Wesen. Sie haben durch ihre religiöse Bindung, durch Versprechen, Eid oder Gelübde, teil an der Antwort, die die Kirche auf die radikalen Forderungen der Nachfolge Christi gegeben hat und gibt, und durch die sie vor der Welt Zeugnis davon ablegt, was Christ-Sein und Kirche-Sein eigentlich heißt. Deshalb behalten die missionarischen Gemeinschaften voll und ganz ihre Bedeutung für den Missionsauftrag der Kirche, auch dann, wenn die Gebiete, die ihnen zur Evangelisierung anvertraut wurden, einem Bischof aus dem Lande zur Leitung übertragen werden. Ob sie diesem Bischof ihre Mitglieder zur normalen Seelsorge zur Verfügung stellen oder andere Aufgaben übernehmen, — die neue Teilkirche wird auf ihr Zeugnis und ihre Hilfe nicht verzichten können.

Aufs Ganze gesehen stellen die Ordensgemeinschaften heute noch einen so beachtlichen Anteil an der Missionstätigkeit der Kirche, daß nicht abzusehen ist, was würde, wenn sie keine Glaubensboten mehr hinausenden würden. Und doch sollten die für die Mission letztlich Verantwortlichen sich dieser Frage stellen. Denn die gegenwärtige Lage ist bedrohlicher, als viele ahnen. Die Zahl der jährlich ausgesandten Missionare ist nämlich in der Zeitspanne von 1951 bis 1961 (neuere Zahlen waren nicht in Erfahrung zu bringen) erschrecklich zurückgegangen: Von 850 in den Jahren 1951—1953 auf 733 in den beiden folgenden Jahren, weiter auf 651 in den Jahren 1955—1957, auf 556 bis 1959, um schließlich 1961 den Tiefstand von 331 zu erreichen²⁰.

Es hilft wenig, darob zu jammern und die Hände über dem Kopf zusammenzuschlagen. Es hilft noch weniger und ist zudem höchst unge-

¹⁸ Missionslehre, Missionsgeschichte, Missionsmethodik (= Missionspastoral), Missions(gegenwarts)kunde, Missionsrecht

¹⁹ Vergleichende Religionsgeschichte, Ethnologie und Ethnosozioologie, Linguistik

²⁰ Agenzia Fides (Informationsdienst) vom 27. 5. 1964

recht, die Schuld den missionarischen Gemeinschaften zuzuschieben. Einmal läßt sich nicht eine für alle geltende Höchst- oder Mindestzahl ansetzen; zum andern muß bedacht werden, daß, je stärker der Einsatz in der Mission ist, um so kräftiger und tragfähiger die Heimatbasis sein muß. Es ist in sich geradezu widersprüchlich, wenn z. B. 45 % der Mitglieder einer Gemeinschaft in der Heimat 55 % draußen nicht nur finanziell unterhalten, sondern auch personell auffüllen und ersetzen und zudem noch für eine gezielte Vorbereitung der angehenden Missionare Sorge tragen sollen. In der Konzilsaula ist offen von dem „Skandal“ gesprochen worden, daß unsere Missionsbischöfe und Missionare regelrecht auf Bettelfahrten gehen müssen. Das Ärgernis könnte aus der Welt geschafft werden, wenn den Missionsgemeinschaften nicht nur die Sorge um den Unterhalt abgenommen, sondern auch echte, tatkräftige Hilfe bei der Berufswerbung und bei der Berufsausbildung der künftigen Glaubensboten gewährt würde. Geschieht das nicht, so sinkt die Zahl der jährlichen Aussendungen noch mehr, und eines Tages haben wir zwar noch Geld für die Mission, aber keine Missionare mehr, denen wir es schicken können.

Es ist hier nicht der Ort, auf konkretere Einzelheiten einzugehen. Doch sollte bei allen Planungen auf pfarrlicher, diözesaner, regionaler und universalkirchlicher Ebene gerade diesem Punkt aufmerksame Beachtung geschenkt werden. Die letzten Päpste haben in ihren Missionsenzykliken²¹

²¹ LEO XIII, *Sancta Dei Civitas* (1880): „Von Tag zu Tag wird die Zahl der apostolischen Arbeiter geringer und für jene, welche der Tod hinwegrafft . . ., ist kein hinreichender Ersatz . . . Darum ermahnen Wir Euch, ehrwürdige Brüder, die Ihr zur Teilnahme an Unsrer Hirten Sorge berufen seid, daß Ihr im Vertrauen auf Gott vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt und, einmütigen Herzens mit Uns, Euch bestrebt, die Apostolischen Missionare angelegentlichst und mit allem Nachdrucke zu unterstützen . . . Wenn Euch daher Männer bekannt sind, die für die göttliche Ehre eifern und für die heiligen Missionen tauglich und bereit sind, so feuert sie an, daß sie . . . Fleisch und Blut kein Gehör geben, sondern eilen, der Stimme des Heiligen Geistes zu gehorchen.“ Vgl. *Päpstliche Rundschreiben über die Mission* von Leo XIII. bis Johannes XXIII. Hrg. v. J. Glazik. Ausgabe A: Latein-Deutsch (Abtei Münsterschwarzach 1961) 13—17

BENEDIKT XV, *Maximum illud* (1919): „War der Mangel an Missionaren früher schon groß, so ist er mit Schluß des Krieges aufs höchste gestiegen . . . Hierfür, ehrwürdige Brüder, wünschen Wir Eure Bemühungen anzurufen. Ihr werdet ein Eurer Liebe zur Religion besonders würdiges Werk vollbringen, wenn Ihr bei Eurer Geistlichkeit und im Diözesanseminar die Samenkörner des Apostolates, welche vielleicht der eine oder andere in sich erkennen läßt, eifrig pflegt. Es soll Euch nicht der Schein des Rechtes täuschen oder irgend welche menschliche Berechnung beeinflussen, als ob Ihr das, was Ihr den auswärtigen Missionen überlaßt, dem Besten der Diözese entzöget. An Stelle des einen Priesters, den Ihr nach auswärts entlaßt, wird Gott Euch in der Heimat mehrere tüchtige Priester erwecken.“ Ebda 35. 37

PIUS XII, *Fidei donum* (1957): „Die Kirche hat . . . Mangel an Priestern. Daher

immer wieder auf die Not an Berufen hingewiesen. Pius XII. hat schließlich in *Fidei donum*²² dem befristeten Einsatz von Diözesanpriestern das
3 Weise läßt sich der Notstand nicht beheben, sondern höchstens über-
2 Wort geredet. Es ist hie und da auf guten Boden gefallen. Aber auf diese
brücken. Deshalb sollte man sich keinen Illusionen hingeben, sondern sich
in aller Redlichkeit und Nüchternheit eingestehen, daß jeder zeitlich
befristete Einsatz von Priestern oder Laien — so wünschenswert und notwendig er ist — doch nicht mehr als eine (wenn auch höchst wertvolle)
Weise heimatlicher Missionshilfe ist.



Diese und ähnliche Fragen und Nöte bedrängen vor allem die Missionsbischöfe. Daher ließ ihre Enttäuschung sie zuweilen bittere Worte sprechen. Es wäre kleinlich, ihnen deswegen gram sein zu wollen. Besser wäre es, ihre Sorge mitzutragen und sie zu erleichtern. Das würde dann am wirkungsvollsten geschehen, wenn wir uns von der Stimme des Konzils anrufen ließen und die missionarische Aussage der konziliaren Verlautbarungen für je unseren Teil annehmen und sie ver-Antwort-lich zu verwirklichen suchen würden.

wenden Wir Uns wiederum an euch, Ehrwürdige Brüder, und bitten euch, alles zu tun, was ihr nur könnt, um Missionsberufe zu fördern: Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen . . . Unsere Gedanken wenden sich auch denjenigen Unserer Brüder im Episkopat zu, die mit Besorgnis beobachten, wie die Berufe zum Priestertum und Ordensleben immer seltener werden . . . Dennoch sollen auch die Diözesen, die unter diesem Mangel leiden, sich dem flehenden Anruf der Missionen nicht verschließen . . . Wenn eine arme Diözese einer anderen armen Diözese hilft, wird sie darum nicht ärmer werden. Gott läßt sich an Freigebigkeit nicht übertreffen.“ Ebda 137 f

JOHANNES XXIII, *Princeps Pastorum* (1959): „Wenn auch die Bischöfe der ältesten Diözesen durch Priestermangel beunruhigt sind, so mögen sie doch jene fördern und in ihrem Vorhaben bestärken, die die göttliche Berufung zum Missionar verspüren . . . Für diesen Verlust, den sie für Gott erleiden, werden recht bald himmlische Geschenke kommen.“ Ebd. 185

²² „Eine andere, noch fühlbarere Form von Hilfe, die von einigen Bischöfen schon ausgeübt wird, besteht darin, daß sie, selbst unter merklichen Opfern, einige Priester ihrer Diözese den afrikanischen Ortsordinarien für eine begrenzte Zeit zur Verfügung stellen . . . Die zweckmäßigen und fruchtbaren Initiativen unterstützen Wir gern durch Unsere Mahnungen: klug vorbereitet und durchgeführt, können sie der afrikanischen Kirche der Gegenwart . . . von größtem Nutzen sein.“ Ebda 141

DIE FÜHRUNG PRIESTERLOSER MISSIONSGEMEINDEN IN CHINA AM ENDE DES 18. JAHRHUNDERTS

von Bernward Willeke

In der Sitzung vom 14. Januar 1795 entschloß sich der besondere Ausschuß der Propagandakongregation für China und Ostindien¹, einen Apostolischen Visitator in das Apostolische Vikariat Shensi-Shansi zu entsenden. Dieses Missionsgebiet war eines der größten in China, übertraf an Fläche Frankreich, Belgien und die Niederlande zusammengekommen, hatte aber nur acht Priester und war von internen Streitigkeiten unter den Missionaren heimgesucht. Papst Pius VI. betraute mit dieser Visitation den Peking-Missionar D. Emanuele Conforti², der wegen der damaligen politischen Lage nur die Gemeinden der Provinz Shansi besuchen konnte und während dieser Zeit ausführliche Bestimmungen über geordnete und fruchtbringende Missionsarbeit herausgab, die er *Constitutiones* nannte. Ein ganzes Kapitel dieser Konstitutionen handelt von der Führung priesterloser Gemeinden und von priesterlosem Gottesdienst.

¹ Im 18. Jahrhundert gab es innerhalb der Sacra Congregatio de Propaganda Fide zu Rom eine „Congregatio Particularis de rebus Sinarum et Indiarum Orientalium“, deren Anfänge in die Mitte des 17. Jahrhunderts zurückreichen. Sie wurde erst im Jahre 1856 aufgehoben. Vgl. NICOLA KOWALSKY OMI: „Inventario dell' Archivio storico della S. Congregazione de Propaganda Fide“ in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (= NZM) 17 (Schöneck 1961) 23.

² Emanuele Conforti (chines.: *Kao Lin-yüan*) war um das Jahr 1754 zu Siena geboren. Er war Mitglied der Kongregation des hl. Johannes des Täuflers. Zusammen mit D. Giuseppe Milani aus der gleichen Kongregation reiste er in die Chinamission. Am 13. Dezember 1783 kam er in Kanton an, verweilte dort bis zum 7. Februar 1785 und reiste dann mit offizieller Erlaubnis des chinesischen Kaisers nach Peking. 1787 wurde er Prokurator der Propagandakongregation für Peking und zugleich Pfarrer der Kirche der Propagandamissionare in der Hauptstadt. Wegen seiner extravaganten Geldverwaltung 1791 als Prokurator abgesetzt, war er, vom Bischof von Peking, Alexandre de Gouvea, begünstigt, noch einige Jahre Pfarrer, bis er 1795 zum Apostolischen Visitator für das Apostolische Vikariat Shensi-Shansi ernannt wurde. Da er seine Kompetenzen als Visitator überschritten hatte und neue Klagen in Rom einliefen, wurde er zuerst 1797, dann engültig 1801 nach Europa zurückgerufen, erhielt aber auf Fürbitten mancher Missionare die Erlaubnis, in Peking zu bleiben. 1811 wurde er mit den anderen Missionaren der Propagandakirche, D. Giacomo Ferretti, P. Adeodato de S. Agostino und P. Anselmo de S. Margharita, von der chinesischen Regierung aus China ausgewiesen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Macao fuhr er zusammen mit P. Adeodato am 29. März 1812 nach Pulopinang, wo er im Priesterseminar der Auswärtigen Missionen von Paris bis zu seinem Tode am 24. September 1837 verblieb. Über ihn vgl. FORTUNATO MARGIOTTI OFM: „La Confraternità del Carmine in China (1728—1838)“ in *Ephemerides Carmelitanae* 14 (Rom 1963) 123; JOSEPH DE MOIDREY SJ: *Confesseurs de la Foi en Chine (1784—1862)* (Shanghai 1935) 72—73

Die Konstitutionen, die das Datum vom 23. Dezember 1797 tragen, sind bisher nie veröffentlicht worden³ und darum fast gänzlich unbekannt. Sie wurden sogar von der Propagandakongregation bewußt *ad acta* gelegt, nachdem sie sich in der Sitzung vom 20. Februar 1801 von der ganzen Visitation Confortis distanzierte und dem Visitator vorwarf, daß er seine Kompetenzen in grober Weise überschritten habe⁴. Trotzdem sind diese Konstitutionen, aber auch Confortis Visitationsbericht selber⁵, wertvolles Dokumentationsmaterial für die Geschichte der Chinamission, vor allem der Propagandamissionen in den Provinzen Shensi, Shansi, Kansu, Hupeh und Hunan, die alle einem einzigen Apostolischen Vikar unterstanden.

Die Konstitutionen stammen aus der Feder eines erfahrenen Priesters, der 17 Jahre lang als Missionar in der Kaiserstadt Peking gewirkt hatte, aber auch die Missionsgemeinden des mittleren und südlichen Shansi aus persönlicher Erfahrung kannte. Bei der Abfassung kamen ihm nicht nur seine eigenen Kenntnisse und Erfahrungen zugute, sondern er konnte sich auch die des chinesischen Weltpriesters D. Johannes Kuo⁶, eines sehr geschätzten Priesters der damaligen Zeit, den er zu seinem Sekretär nahm, zu eigen machen. Dazu lehnte er sich sehr weit an die bereits bestehende Praxis in diesen Provinzen an, wie sie von früheren Apostolischen Vikaren eingeführt worden war.

Die Regeln und Bestimmungen, die D. Conforti über die religiöse Leitung der zahlreichen Missionsgemeinden, die bei dem ungeheuren Priestermangel nur alle zwei bis drei Jahre von einem Priester besucht werden konnten, gab, sind heute ein anschauliches Dokument des damaligen Missionslebens in China. Sie sind zwar nicht die ersten, die wir kennen; denn 1939 veröffentlichte bereits P. Hubert Verhaeren CM die *Ordonnances de la Sainte Église*⁷, die in den Jahren der Verfolgung

³ Das Original befindet sich im Archiv der S. Congr. de Propaganda Fide in Rom: *Scritture Originali della Congregazione Particolare pro rebus Sinarum et Indiarum Orientalium* (kurz: SOCP), vol. 69 (1796—1801) fols 513—525

⁴ Archiv der Prop. Fide: *Acta Congregationis Particularis*, vol. 18, fol. 218

⁵ E. CONFORTI: Relatio Visitationis Peractae Quam S. Congregationi de P. F. exhibuit Emmanuel Conforti, Sacerdos Congregationis S. Joannis Baptistae, et Vicariatus Xansi, et Xensi in Imperio Sinarum Visitator Apostolicus. Archiv S. Congr. de Prop. Fide: SOCP vol. 69 (1796—1801), fol. 470—489. Eine Edition dieser Relatio erscheint demnächst in der Zeitschrift *Archivum Franciscanum Historicum* (Florenz-Quaracchi).

⁶ D. Johannes Kuo, nach 1785 unter dem Namen Camillus Chiao bekannt, war 1743 im Kreise Hukwan in Südshansi geboren. Von 1764 bis 1775 studierte er im Kolleg der Heiligen Familie in Neapel und wurde 1775 zum Priester geweiht. Vom 6. Mai 1777 an arbeitete er bis zu seinem Tode im Februar 1817 in den verschiedenen Missionen des Vikariates Shensi-Shansi, von allen Missionaren, die ihn kannten, als ausgezeichnete Priester gepriesen. KILIAN PFLAUM OFM: *Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi; 1765—1780* (Landshut 1954) 82—83

⁷ *Monumenta Serica* 4 (Peking 1939) 457—477

von 1664—68 in Kanton entstanden sind und bereits ins einzelne gehende Anordnungen für den priesterlosen Gottesdienst geben. Aber auch Confortis Bestimmungen sind in einer Zeit, wo diese Probleme erneut diskutiert werden⁸, von nicht geringer Aktualität, weswegen sie hier in deutscher Übersetzung und im lateinischen Original wiedergegeben werden.

Conforti über die Führung priesterloser Missionsgemeinden

„Da es den Missionaren, die alle ihren eigenen Bezirk haben, wegen der überaus großen Entfernungen vieler Missionsgemeinden und aus anderen sehr schwerwiegenden Gründen nicht möglich ist, für alle geistlichen Nöte der Christen persönlich zu sorgen, bestimmen wir, daß in jeder Christengemeinde das Folgende beobachtet werde:

1. An allen Orten, wo sich eine Gemeinde von Gläubigen befindet, sollen vom zuständigen Missionar je nach der Zahl der Gemeindemitglieder ein oder zwei Männer ausgewählt werden, die sich durch Verständnis für christliche Zucht, durch die Glut der Frömmigkeit und das Beispiel des Lebens auszeichnen. Bis dahin [d. h. bis zur Neuwahl] sollen, so bestimmen und erklären wir, die bisherigen Gemeindevorsteher auf Grund dieser Konstitutionen ihres Amtes enthoben sein⁹.

2. Diese so bestellten Männer sollen den übrigen Christen vorstehen und die Sorge für die Kirchen haben. In diesen — oder auch in einem anderen Hause, wenn Gefahr und Unsicherheit besteht, — sollen sie das Volk wenigstens an den Sonn- und Feiertagen versammeln.

3. Die Gläubigen sollen, nachdem sie sich versammelt haben, zuerst gemeinsam die Akte des Glaubens, der Anbetung, der Danksagung und der Hingabe mit Andacht und Frömmigkeit beten, darauf die Morgenbete, dann dreimal ein Vaterunser und Ave Maria für die Verbreitung des Glaubens und die Erhöhung der heiligen Mutter Kirche. In Zeiten drohenden Unheils oder allgemeiner Not sollen sie auch für diese Anliegen beten¹⁰.

⁸ J. HOFINGER SJ: „Der priesterlose Gemeindegottesdienst in der Mission“, in *NZM* 11 (1955) 122—141; J. KELLNER SJ: „Priesterlose Gemeindefeier in den Missionen“, in *NZM* 11 (1955) 283—300; BENNO BIERMANN OP: „Der priesterlose Gemeindegottesdienst in der Mission“, in *NZM* 14 (1958) 59—61; Bischof C. KRAMER OFM: „Der priesterlose Gottesdienst in den Missionen“ in *Mission und Liturgie* Der Kongreß von Nimwegen 1959, hgb. von J. HOFINGER, (Mainz 1960) 118—122. Vgl. auch W. PROMPER: „Sind auf Missionsstationen, auf denen keine Sonntagsmesse gehalten werden kann, die Christen zur Teilnahme an anderen religiösen Übungen verpflichtet?“ in *ZMR* 41 (1957) 57

⁹ Auf diese Weise wollte der Visitator den Missionaren Gelegenheit geben, die weniger guten Gemeindevorsteher abzusetzen.

¹⁰ P. PAUL BRUNNER hat in seinem Buch: *L'Euchologe de la mission de Chine-Editio Princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours* (Münster 1964) die älteste und einflußreichste Sammlung chinesischer Gebete herausgegeben und ihre Geschichte verfolgt. Diese hatte auch in Shansi, Shensi und Hukwang

4. Nach diesen Gebeten sollen die Gemeindevorsteher die Gläubigen belehren, welche Feste, Vigilien oder gebotenen Fasttage in die kommende Woche fallen, gemäß dem Kalender, der in chinesischer Sprache abgefaßt ist¹¹ und den sie immer bei sich haben müssen. Sie sollen bei dieser Gelegenheit dem Volke auch alles verkündigen, was auf Anordnung des kirchlichen Obern der Zeit entsprechend zu verkündigen ist.

5. Nach diesen Hinweisen sollen die Gemeindevorsteher selber oder durch eine andere männliche Person, wie es vom zuständigen Missionar bestimmt ist, eine fromme Lesung halten, um dadurch die Seelen der Gläubigen zu nähren. Andernfalls sollen sie die Gläubigen in den Grundwahrheiten des Glaubens und in anderen heilsnotwendigen Dingen unterrichten oder sie zu einer frommen Betrachtung sammeln und ihnen dabei behilflich sein.

6. Am Nachmittag sollen sie selber die männliche Jugend in der Christlichen Lehre unterweisen oder dafür sorgen, daß dies von anderen dazu eingesetzten Männern geschieht. Für die Mädchen ist das die Aufgabe der weiblichen Katechistinnen, die ebenfalls vom zuständigen Missionar bestimmt sein müssen. Wenn die Kinder jedoch schon die Anfangsgründe des Glaubens kennen, sollen sie sie über die Wirkungen der Sakramente und die Art und Weise, diese richtig und fruchtbringend zu empfangen, belehren.

7. Nach der Kinderkatechese sollen sich die Gläubigen, wenn es sich leicht machen läßt, wieder am gleichen Ort versammeln, um passende festgesetzte Gebete Gott dazubringen, denen sich dann die abendliche Gewissenserforschung und die Gebete vor dem Schlafengehen anschließen.

8. Damit in allen Gemeinden diese Gebete, vor allem an Sonn- und Feiertagen, einheitlich verrichtet werden, halten wir es im Herrn für notwendig, eine bestimmte Sammlung¹² vorzuschreiben. Es ist Pflicht des zuständigen Missionars, diese Sammlung in den Gemeinden einzuführen, und wir wollen, daß sie bei den Katechisten und den Gemeindevorstehern

keinen geringen Einfluß, obwohl die Anordnung der Gebete beim Gemeindegottesdienst um 1800 eine andere war.

¹¹ Der kirchliche Kalender, jährlich vom kirchlichen Obern herausgegeben, war zwischen 1790 und 1800 Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen. Während in Teilen von Shansi die Feste nach der Tradition von Peking gefeiert wurden, versuchte GIAMBATTISTA DA MANDELLO OFM schon als Provikar einen einheitlichen Kalender einzuführen, der sich mehr nach den Missionen in Fukien und Szechwan, d. h. nach der Tradition der Propagandamissionen, richtete. Die ersten Lazaristen suchten den Kalender Mandellos auch in Nord-Hupeh einzuführen, das vorher Missionsgebiet der Jesuiten gewesen war. Auch hier stießen sie auf den Widerstand der Gemeinden, die vom alten Kalender der Jesuiten nicht lassen wollten. Conforti legte dann einen neuen Kalender fest, der sich aber nicht durchsetzen konnte.

¹² Diese Sammlung von Gebeten, die Conforti zusammenstellte und vorschrieb, ist wahrscheinlich nicht erhalten, da er kein Exemplar nach Rom einschickte. Näheres über diese Gebetssammlung ist bisher nicht bekannt geworden.

sorgfältig aufbewahrt und in der Praxis verwendet wird. An den Sonntagen und den gebotenen Feiertagen erlauben wir zur Zeit des gemeinsamen Gebetes keine anderen Litaneien¹³ als die von der Muttergottes, gewöhnlich die Lauretanische genannt, die Litanei von allen Heiligen und die Litanei für die Sterbenden (ausgenommen die Litanei vom Heiligsten Namen Jesu, die von Papst Sixtus V. approbiert wurde)¹⁴.

9. Die Gemeindevorsteher sollen auch dafür sorgen, daß in den Räumen, die für das gemeinsame Gebet und die Feier der hl. Geheimnisse bestimmt sind, alles sauber und wohlانständig ist, daß hier Ehrfurcht waltet und daß keine eitlen Reden geführt werden. Das Weihwasserbecken soll stets sauber gehalten und häufig nachgefüllt werden. Die Frauen sollen von den Männern getrennte Plätze haben¹⁵. In allem herrsche Frömmigkeit und Andacht.

10. Die Gemeindevorsteher sollen besonders dafür Sorge tragen, daß sie die in Gefahr schwebenden Kleinkinder taufen und selbst die Katechumenen, wenn irgendwie Lebensgefahr besteht und sie darum bitten. Sie sollen deren Namen und Wohnort in ein Buch schreiben, damit der Missionar sie, wenn sie überleben, bei seinem nächsten Besuch herbeirufen und die übrigen Taufzeremonien nachholen kann. Weiter sollen sie eifrig darauf achten, daß die Eltern ihre Kinder in allen religiösen Pflichten richtig unterweisen. Ferner sind die Kranken ihrer Sorge anheimgegeben. Sie sollen den Priester zur Spendung der Krankensakramente rufen lassen, sich den Sterbenden widmen und es nicht unterlassen, ihnen durch das Gebet der Gemeinschaft Hilfe zu verschaffen. Bei den Begräbnissen müssen sie darüber wachen, daß sich nichts Abergläubisches und von den Riten der heiligen Kirche Verschiedenes einschleicht.

11. Die Vorsteher der Gemeinden müssen bei Heiraten von Christen

¹³ Litaneien waren in der alten Chinamission sehr beliebt und wurden vor allem bei der Totenwache gern gebetet. In einem Brief an die Propaganda vom 20. 8. 1790 berichtet GIAMBATTISTA DA MANDELLO OFM, daß er in der Mission von Chiang-chow ein altes Buch mit mehr als 200 Litaneien gefunden habe, doch hielt er sie für unerleuchtete Auswüchse. Vor seiner Zeit habe es immerhin noch 18 gegeben. Er duldete nur die drei von der Kirche ausdrücklich gutgeheißenen.

¹⁴ Diese Stelle ist nicht ganz klar. Es ist Tatsache, daß Mandello die Namen-Jesu-Litanei abgelehnt hatte, während Conforti sie auf Bitten der Priester und Christen wieder gestattete. Hier ist sie wieder ausgenommen. Papst Sixtus V. hatte in seiner Konstitution *Reddituri* den Karmeliten eine Namen-Jesu-Litanei erlaubt, aber erst Leo XIII. approbierte am 16. Januar 1886 ein erneuertes Formular für die ganze Kirche.

¹⁵ Nach chinesischer Auffassung war es unschicklich, daß Männer und Frauen gemeinsam an öffentlichen Veranstaltungen teilnahmen. So hatte man bis 1724 fast allgemein getrennte Kirchen für Männer und Frauen, eine Praxis, die in Peking bis zum 19. Jahrhundert weiterbestand. In den kleinen Privatoratorien in den Provinzen jedoch begnügte man sich damit, daß Männer und Frauen getrennte Plätze einnahmen.

nachforschen, ob Ehehindernisse vorhanden sind, und gegebenenfalls den Missionar um Dispens angehen. Bei Hochzeiten sollen sie Sorge tragen, daß nach Brauch der heiligen Kirche auch der Priester zur Trauung und zur Einsegnung der Ehe eingeladen wird¹⁶.

12. Bei Streitigkeiten unter Christen soll der Vorsteher der Gemeinde mit geziemender Vorsicht darauf bedacht sein, durch seinen Rat den Frieden unter den streitenden Parteien wiederherzustellen, bevor die Sache vor den weltlichen Richter gebracht wird. Wenn der Vorsteher selber dazu nicht in der Lage ist, soll er es sich nicht verdrießen lassen, andere kluge Männer heranzuziehen.

13. Schließlich sollen die Gemeindevorsteher sich darüber vergewissern, ob die Leute auf dem Wege des Herrn wandeln, ob irgendein Mißbrauch oder eine schlechte Gewohnheit sich eingeschlichen hat. Wenn der Missionar kommt, müssen sie ihn darüber aufklären, wie es mit den einzelnen Christen steht, und ihm in besonderer Weise zur Seite stehen und ihm in allem gehorchen.

Dies alles soll immer und in allem beachtet werden. Alles übrige soll nach der Eigenart der Gemeinden und den besonderen Notwendigkeiten vom kirchlichen Oben bestimmt werden.“

Soweit die Anordnungen des D. Conforti über die Leitung der priesterlosen Gemeinden im Vikariat Shensi-Shansi. Sie ergänzen die wertvollen Ausführungen von Xaver Bürkler SMB, die er in seinem Buch *Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission*¹⁷ auch über den priesterlosen Gottesdienst machte. Denn auf die Praxis im Apostolischen Vikariat Shensi-Shansi kommt er gar nicht zu sprechen, wahrscheinlich weil hier kein veröffentlichtes Material vorlag. Auch auf die Geschichte der katholischen chinesischen Gebetssammlungen, die in den letzten Jahren von Paul Brunner SJ erforscht wurden¹⁸, werfen Confortis Bestimmungen neues Licht.

Die Organisation der priesterlosen Gemeinden, wie sie in den alten Gemeinden Chinas vorherrschte, hat sich vor allem in den Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung bewährt. Wenn sich in der schweren Zeit der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts die meisten dieser Gemeinden erhalten haben und dem Glauben treu geblieben sind, so ist das nicht zuletzt dieser straffen Gemeindeordnung zu verdanken. Von einer geringen Zahl von Priestern geführt, wurde eine große Zahl von Missionsgemeinden auf diese Weise zusammengehalten und in eine bessere Zeit hinübergerettet.

¹⁶ Da die tridentinische Ehegesetzgebung im Vikariat Shensi-Shansi nicht verkündigt worden war, bestand keine Verpflichtung zur Form, war wegen der geringen Priesterzahl auch nicht möglich. Trotzdem drang Conforti auf die Assistenz des Priesters.

¹⁷ XAVER BÜRKLER SMB: *Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission*. Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung (Rom 1942)

¹⁸ Vgl. Note 10

Cum propter maximam locorum distantiam, et propter alias gravissimas causas, spiritualibus omnium Christianorum necessitatibus, missionarii in suos quisque districtus distributi, providere ipsi praesentes haud possint, ideo in quovis fidelium oppido, haec quae sequuntur, servanda statuimus.

1. Omnibus in locis, in quibus fit fidelium congregatio, pro numero Christianorum a missionario proprio singuli, vel bini ex iis deligantur viri, qui disciplinae christianae intelligentia, pietatis ardore, vitaeque exemplo inter caeteros emineant. Interim quotquot actu sunt capita Christianitatis vigore praesentium ab officio suspensa esse sancimus et declaramus.

2. Hi sic designati reliquis praeficientur Christianis aedesque sacras curabunt, in quas, vel in aliam domum, si quod adsit suspicionis periculum, singulis saltem diebus dominicis et festis, Christianum populum congregabunt.

3. Fideles congregati post elicitos fidei, adorationis, gratiarum actionis et oblationis actus matutinas preces attente ac devote recitabunt, inde ter pro fidei christianae propagatione et Sanctae Matris Ecclesiae exaltatione et cet.; tum praeterea si quod malum vel calamitas impendet, itidem fiat.

4. Post praedictas preces Christianos admonebunt, qui dies festi, si qui in hebdomada inciderint colendi, quaeque vigiliae seu jejunia ex S. Ecclesiae instituto servanda sint, prout erunt in Calendario sinice descripto, quod apud se semper habere curabunt; item reliqua omnia, quae superioris ecclesiastici jussu pro ratione temporum promulganda erunt, populo denuntiabunt.

5. His factis admonitionibus, vel per se, vel per alium probatum virum, prout a proprio missionario praescriptum fuerit, pia aliqua lectione fidelium animos pascent, vel fidei rudimentis aliisque ad salutem necessariis Christianos erudient, vel ad piam aliquam meditationem colligent fideles eosque juvabunt.

6. Pomeridiano tempore doctrinam christianam adolescentulos ipsi edocebunt, aut ab aliis viris edocendos curabunt, quod idipsum praestabunt mulieres catechistae a proprio missionario eligendae erga puellarum instructionem. Cum vero pueri jam fidei rudimentis imbuti fuerint, eos instruunt circa vim sacramentorum simul et dispositionis ad ea rite et fructuose recipienda.

7. Peracta puerorum instructione, si commode fieri poterit, in eundem locum congregabunt Christianos ad praescriptas alias preces fundendas, quibus addetur serotinum examen et quotidianae orationes ante somnum recitari solitae.

8. Ut in recitandis precibus conformis sit ubique locorum methodus, eo vel maxime in diebus dominicis et festis per annum, necessarium in Domino iudicavimus, harum precum formulam sinice conscriptam designare, quam publicare ad proprium missionarium attinet, et in quovis oppido, ubi pro precibus in communi congregantur fideles, eam apud Catechistas et Capita Christianitatis fideliter transscriptam servari ac in praxim redigi mens est nostra et intentio. Diebus dominicis et festis de praecepto communis orationis tempore non alias permittimus recitare litanias, nisi B. M. Virginis, vulgo Lauretanas, vel litanias omnium Sanctorum et Agonizantium (exceptis SS. Nominis Jesu litiis a Sisto V. approbatis).

9. Capita Christianitatis pariter curabunt, ut in locis pro communi oratione et divinorum officiorum celebratione statutis, omnia munda sint et decencia, ne fiant irreverentiae, ne vana fiant colloquia. Vas ibi sit aquae benedictae expolitum et frequenter renovetur. Loca mulierum a viris sint divisa; in omnibus regnet pietas et devotio.

10. Eadem capita attendent praesertim, ut periclitantes infantulos baptismate abluant ipsosque Catechumenos baptismum expetentes, si aliquod periculum adsit. Horum baptizatorum nomina et domicilii loca in aliquo libro distinguunt, quo adveniente missionario, si supervixerint, ad supplendas baptismi caeremonias vocari possint. Vigiles erunt, ut adolescentes omnibus pietatis officiis rite a parentibus imbuantur. Curam infirmorum singularem gerent, sacerdotem pro sacramentis administrandis invitare curabunt, moribundis sollicite aderunt eorum animas publicis orationibus sublevandas non omittent; in sepultura Defunctorum, ne quid superstitiosum sit, et a sanctis Ecclesiae ritibus alienum invigilabunt.

11. In Christianorum Sponsalibus celebrandis, an sint aliqua impedimenta, inquirent, si quod occurrerit, Missionarium pro dispensatione adibunt; ubi Matrimonia contrahenda erunt, curabunt, ut juxta S. Ecclesiae consuetudinem sacerdos invitetur pro Nuptiarum solemnitate ac benedictione.

12. In Christianorum litibus ita cum debita cautela, se gerent, ut antequam Lis ad Judicem deferatur, provido consilio dirimatur, et litigantibus reconciliatis, pax conservetur; et si ipsi soli praestare non valeant, per alios prudentes Viros efficere non negligant.

13. Denique investigabunt, an populus ambulet in viis Domini, si quis abusus irreperit, si quae prava consuetudo, et Missionarium cum advenerit, de Christianorum statu admonebunt, cui specialem assistentiam praestabunt, et omnimodam obedientiam.

Haec regulariter, et substantialiter observanda erunt. Caeterum juxta locorum qualitatem et exigentiam arbitrio superioris ecclesiastici pro tempore existentis etiam alia plura consideranda erunt et providenda.

DHARMA IM HINDUISMUS¹

von Paul Hacker

Hinduismus ist eine Bezeichnung für die bodenständige Religion Indiens, die sich am Veda, an den heiligen Texten aus der ältesten indoarischen Zeit, orientiert, ohne in Mythos und Kultus noch eigentlich vedisch zu sein; die Religion, die die religiöse Sitte der Ārya pflegen und überliefern will, die jedoch sehr vieles aufgenommen und neu geschaffen hat, was nicht zur ursprünglichen arischen Religion gehörte. Das Wort Hinduismus ist erst im 19. Jahrhundert in Gebrauch gekommen; historisch korrekter wäre es, von der Ārya-Religion zu sprechen oder von der Ārya-Religionsgruppe. Das Wort Ārya bezeichnet dabei eine Kulturgemeinschaft, deren führende Schichten sich durch alle Jahrhunderte als Ārya bezeichnet haben. Die Religion dieser über den ungeheuren Raum Indiens verbreiteten Kulturgemeinschaft ist in Wahrheit eine Gruppe von Religionen, die unter sich viel Gemeinsames haben, in denen es aber auch viele Unterschiede und Gegensätze gibt, eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Mythen, Kulturen, Sitten, Lehren und religiösen Ansichten.

Zu dem Gemeinsamen dieser Religionsgruppe gehört ein eigentümlicher Begriff, der mit dem Wort *dharma* bezeichnet wird. Nur erwähnen möchte ich, daß auch der Buddhismus, der den Veda nicht anerkennt und daher nicht zum Hinduismus gerechnet wird, einen Dharma-Begriff kennt, auf den ich jedoch nicht eingehen möchte.

Was ist nun *dharma* im Hinduismus? Auf etymologische Erklärungen will ich mich nicht einlassen; sie führen meist mehr in die Irre als zum Ziel. Ich will auch die Frage beiseite lassen, wie sich der hinduistische Dharmabegriff vielleicht unterscheidet von dem, was die vedischen Texte unter *dharma* verstehen. Ich möchte zunächst von zwei Fällen sprechen, wo die Hindu-Vorstellung des Dharma in Berührung gekommen ist mit westlichen Begriffen, und zwar nicht in gelehrter Analyse, sondern im Leben.

Vor wenigen Jahren ist in Kandahār in Afghanistan eine Inschrift des indischen Kaisers Asoka aus dem Jahre 258 v. Chr. entdeckt worden. Inschriften dieses Herrschers sind aus ganz Indien und aus den Randgebieten bekannt. Sie sind in verschiedenen Sprachen abgefaßt. In den westlichen Randgebieten war auch schon das Aramäische als Sprache aufgetaucht. Die neue Inschrift hat nun auch einen griechischen Text, und darin erscheint eine griechische Wiedergabe des indischen *dharma*: das Wort *eusebeia*.

Der Kaiser Asoka war ein begeisterter Buddhist, aber kein Religionsgelehrter. Wenn auch sein Dharma-Begriff, der in vielen seiner In-

¹ Den Inhalt dieses Aufsatzes habe ich in etwas verkürzter Form als Antrittsvorlesung vorgetragen aus Anlaß meiner Übernahme des Lehrstuhls für Indologie an der Universität Münster.

schriften vorkommt, buddhistisch inspiriert ist, so war er doch inhaltlich ohne Zweifel nicht ausschließlich buddhistisch und sollte es auch nicht sein. Asoka wollte einen Dharma fördern, der allen seinen Untertanen, Buddhisten wie Hindus, akzeptabel sein sollte. Er verstand unter *dharma*, allgemein gesprochen, ein rechtes, moralisches Verhalten, Ausübung der Pflichten gegenüber der menschlichen Gemeinschaft². Man darf behaupten, daß dies Dharma-Ideal, wenn es auch unter den Laien-Buddhisten vielleicht mit besonderer Hingabe gepflegt wurde, doch auch dem frühen Hinduismus nicht fremd war. Eben deswegen kann die Asoka-Inschrift mit herangezogen werden, wenn der hinduistische Dharmabegriff geklärt werden soll.

Nun ist, wie gesagt, das Wort *dharma* in der neuen Inschrift durch *eusébeia* wiedergegeben. Kenner des Hellenismus versichern uns, daß dies griechische Wort im Hellenismus nicht nur die Verehrung der Götter bezeichnet, sondern auch „allgemein die ehrfurchtsvolle Haltung zu den Ordnungen des Lebens“³, ja daß es „auch vom Verhalten zu Verwandten, zwischen Mann und Frau, sogar vom Verhalten der Sklaven zu ihrem Herrn“ gebraucht wurde. Diesen Begriff fanden also die griechisch sprechenden Beamten des indischen Herrschers im indischen *dharma* wieder. Das wird noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß gerade Asokas Dharma-Verständnis, wie es sich aus seinen Inschriften ergibt, ein Moment der Ehrfurcht, nämlich der zwischenmenschlichen Achtung, einschloß, obwohl das Wort seiner Herkunft nach, im Unterschied zum griechischen *eusébeia*, das zu *sébomai* gehört, nichts mit *fürchten* oder *zurückweichen* zu tun hat. Asokas Inschriften predigen nämlich unaufhörlich die Pflicht zum Gehorsam gegen Eltern und Respektspersonen, zur Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft im Umgang mit allen Menschen.

Die neue Inschrift ist von unschätzbarem Wert, weil sie einen Zentralbegriff indischen Denkens durch eine Übersetzung in die Hauptsprache der antiken Mittelmeerkultur uns geistig näherrückt. Ein solcher Fall ist außerordentlich selten. Aber wir dürfen nun freilich *dharma* und *eusébeia* nicht einfach miteinander gleichsetzen. Immerhin gibt die Übersetzung die Atmosphäre wieder, die der griechisch Redende empfand, wenn er mit dem indischen *dharma* konfrontiert wurde. Es war ohne Zweifel nicht eine rein rechtliche, sondern eine religiöse Atmosphäre.

Die Konfrontation jener Inschrift ermutigt dazu, einen Sprung über 2200 Jahre hin zu machen in die Zeit, wo wiederum Europa und Indien zusammenkamen, diesmal aber unvergleichlich intensiver als in der Epoche des Hellenismus, um zu fragen, welcher westliche Begriff heute mit dem indischen zusammengestellt wird. Heute handelt es sich freilich nicht um eine Übersetzung aus dem Indischen ins Europäische, sondern in

² Vgl. ÉTIENNE LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1958 (Bibliothèque du Muséon vol. 43) S. 249 ff.

³ W. FOERSTER in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* Bd. 7 S. 177 Z. 10.

umgekehrter Richtung. Dank dem anglierten Schulsystem haben die gebildeten Inder seit dem 19. Jahrhundert europäisch denken gelernt, und nun gebrauchen sie, wenn sie indische Sprachen schreiben, indische Wörter zum Ausdruck von europäischen Begriffen. Es wird also jetzt vom Europäischen ins Indische transponiert, nicht umgekehrt. Da erscheint denn *dharma* als Äquivalent für das europäische Wort *Religion*.

Nun ist diese Übersetzung von derjenigen, die im Hellenismus versucht worden war, gar nicht so sehr verschieden. Auch das griechische *eusébeia* ist ja manchmal, schlicht gesagt, mit „Religiosität“ oder „Religion“ übersetzbar. Auch die moderne Gewohnheit, die *dharma* als Chiffre für den Begriff „Religion“ verwendet, ist ein Zugang zum Inhalt von *dharma*. Aber auch hier dürfen wir nicht einfach gleichsetzen. Ähnlich wie bei der Zusammenstellung von *dharma* und *eusébeia* ist es auch bei der von *dharma* und *Religion*: die beiden Begriffe überlappen sich, ohne sich zu decken, und die im lebendigen Kontakt entstandene Übersetzung weist auf einen wichtigen Zug des Inhalts hin. Sie ist eine Annäherung, welche zeigt, was bei dem fremden Begriff besonders auf fiel: dem Griechen beim Dharma des 3. Jahrhunderts v. Chr., dem heutigen Inder beim europäischen Begriff „Religion“. Wenn wir eine Kontinuität des indischen Begriffes über die 2200 Jahre hinweg annehmen dürfen — und wir sind durchaus dazu berechtigt —, so ergeben unsere Beobachtungen, daß *dharma* sowohl mit *Moral* als auch mit *Religion* etwas gemeinsam hat.

Ich will nun auf den Dharmabegriff eingehen, wie er sich aus der Spezialliteratur ergibt, die es im Hinduismus über diesen Gegenstand gibt.

Das Moralische im Inhalt des Dharma wird besonders deutlich, wenn die Hindus vom allgemeinen oder gemeinsamen Dharma, *sāmānya-* oder *sādhārana-dharma* sprechen. Da finden wir allgemeinemenschlich gültige Gebote beziehungsweise Verbote wie zum Beispiel das Verbot des Tötens bzw. der Gewaltsamkeit, des Stehlens und des Ehebruchs, das Gebot der Wahrhaftigkeit, der Freundlichkeit und der Ehrfurcht vor Göttern sowie menschlichen Respektspersonen, Eltern, Lehrern.

Aber der Bereich des Moralischen ist im Hinduismus nie so klar herausgestellt worden wie etwa im Buddhismus. Das Gebiet des Dharma reicht einerseits weit über das Moralische hinaus; andererseits ist der Dharma in der überwiegenden Fülle seiner Inhalte nicht allgemeinemenschlich, sondern gebunden an die Kulturgemeinschaft der Āryas und innerhalb dieser an bestimmte soziale Gruppen. Dharma ist per definitionem *varnāśramadharmā*, das heißt Dharma der Kasten und Lebensstadien. Die Ordnung der Kasten und Lebensstadien ist, selber zur Dharma-Ordnung gehörig, der Rahmen, in den alle Dharma-Inhalte eingefügt werden. Die Dharma-Lehrtexte unterscheiden die vier Hauptkasten: Brahmanen; Kṣatriya, das heißt Krieger, Fürsten oder Adlige; Vaiśya, das heißt Bauern und Händler; Śūdras oder Diener, die niedrige Berufe und Handwerke ausüben. Quer zu dieser Ordnung steht die der

vier Lebensstadien: der Brahmācārīn oder Schüler, der Gṛhastha oder Verheiratete, der Vānaprastha oder Anachoret und der Pārvīrājaka oder Wanderasket. Wieweit das wirkliche Leben diesen Klassifizierungen jemals entsprach, ist eine Frage für sich. Kasten gibt es von jeher sehr viel mehr als vier; die Dharma-Lehrschriften erklären sie als (eigentlich illegitime) Mischungen der vier Kasten. Ob die Institution der religiösen Schülerschaft jemals allgemein eingehalten wurde, erscheint zweifelhaft; die Tatsache, daß die Lehrschriften umfangreiche Vorschriften aufstellen für Irregularitäten in der Einhaltung der Ordnung, ist aufschlußreich. Aber die ideale, gesetzmäßige Dharma-Ordnung besteht nach den Texten jedenfalls im Rahmen der vier Kasten und vier Lebensstadien. Und jeder Kaste und jedem Lebensstadium teilen die Texte ihre jeweiligen Pflichten als ihren Spezial-Dharma zu. Dharma des Brahmanen ist es zum Beispiel, den Veda zu lernen, zu lehren und für andere zu opfern, also sazerdotale Dienste zu leisten. Spezieller Dharma des Kṣatriya ist es, zu regieren; spezieller Dharma des Vaiśya, Ackerbau und Viehzucht zu treiben. Daneben haben die beiden letztgenannten Kasten auch den Veda zu lernen und durch Vermittlung von Brahmanen Opfer darzubringen. Die Śūdras, die sozusagen die Beisassen der Religions- und Gesellschaftsordnung der Āryas sind, dürfen den Veda nicht kennenlernen; sie haben nur den drei oberen Kasten zu dienen. Zu den speziellen Kasten-Dharmas gibt es dann die unzähligen Einzelvorschriften des Kultus und der Sitte für die einzelnen Lebensstadien. Es gibt dabei auch sehr viele Varianten, größtenteils örtlich bedingt, und sie sind in die immer neu vorgenommenen Kodifizierungen des Dharma als legitim aufgenommen worden.

Der Dharma umfaßt also neben dem eigentlich Moralischen die gesamte äußere kultische, zeremonielle Seite der Religion, und alles im Leben ist von solchen Zeremonien und Sitten begleitet. Darüber hinaus gehört der ganze Bereich des Zivilrechts, des Strafrechts und der Staatslenkung — des Königsrechts — zum Dharma. Und für Verstöße gegen die unzähligen Vorschriften gibt es Sühne- und Bußriten, die ihrerseits auch zum Dharma gehören.

Der Dharma ist religiös qualifiziert, nicht nur, weil das spezifisch religiöse Brauchtum dazu gehört, sondern vor allem deswegen, weil er eine *Beziehung zum Heil* hat. Auch dies gehört zur Definition des Dharma, ebenso wie das vorhin genannte Kennzeichen, daß er nach Kaste und Lebensstand differenziert und qualifiziert ist. Das Heil ist etwas Jenseitiges, etwas das über dieses Leben hinausgeht. Zum Wesen des Dharma gehört demgemäß, daß er nicht aus weltlichen, diesseitigen Motiven getan werden darf⁴. Negativ drückt der große Systematiker Kumārila im 7. Jahrhundert n. Chr. dies so aus: „Wenn gute Menschen etwas nach bestimmten Regeln ausführen, ohne daß dabei ein Motiv oder Handlungsziel im Bereich des Wahrnehmbaren vorliegt, so muß man es

⁴ *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 1.

als *dharma* verstehen“⁵. Motive im Bereich des Wahrnehmbaren liegen zum Beispiel vor, wenn jemand etwas zur Selbsterhaltung oder zu seinem Vergnügen oder zwecks materiellen Erwerbs tut; dergleichen ist nicht *dharma*. Keine solchen Motive sind ersichtlich, wenn jemand eine rituelle Schenkung (gewöhnlich an Brahmanen) vornimmt, wenn er die täglichen Oblationsriten vollzieht, wenn er an religiösen Festen teilnimmt und dergleichen. Natürlich kann es vorkommen, daß jemand dergleichen aus einem weltlichen Nebenmotiv tut, etwa um sich Ansehen zu erwerben, aber nach der ausdrücklichen Regel eines Dharmasūtra ist sein Tun dann eben nicht *dharma*, und es erwirkt keine jenseitige Frucht, keinen „Aufstieg“, wie man sagt. Weltliche Güter folgen vielmehr dem, der Dharma vollzieht, nur akzessorisch, so wie ein Mangobaum, der eigentlich dazu da ist, Früchte zu erzeugen, daneben auch Schatten und den Duft der Blüten hervorbringt. Auch wenn mit der Dharma-Vollziehung keine diesseitigen Güter und Vorteile erworben werden, so bleibt doch der Dharma unvermindert: so lehrt ein Dharmatext⁶.

Diese Lehre dient unter anderem dazu, den Dharma von einem anderen Daseinszweck abzugrenzen. Der Hinduismus oder die Ārya-Religion klassifiziert ja drei oder vier Lebenszwecke: das sexuelle Leben, das Erwerbsleben und das Dharma-Leben, das man annähernd, wenn auch nicht ganz zutreffend, als das religiöse Leben bezeichnen könnte; darüber erhebt sich dann, als höchster Lebenszweck, das Streben nach Befreiung von der Seelenwanderung, vom Immerwiedergeborenwerdenmüssen. Die Gedanken, die ich eben referiert habe, grenzen also das Dharma-Leben scharf ab von allem Streben nach Erwerb und Gestaltung des diesseitigen Lebens. Kommen Motive aus diesem Streben hinzu, so ist das Dharma-Tun „fruchtlos“, es ist kein Dharma mehr.

Ich wiederhole noch einmal Kumārilas negative Definition: „Wenn gute Menschen etwas nach bestimmter Ordnung tun, ohne daß dabei ein Handlungsziel im Bereich des Wahrnehmbaren oder Diesseitigen vorläge, so muß man es als *dharma* verstehen.“ In dieser Definition ist eine Größe noch nicht erklärt: der gute, rechte, gerechte Mensch, *sādhu*. Wer ist im Sinne dieser Lehre ein *sādhu*? In gleicher Bedeutung fungiert bei Kumāriila und andern das Wort *śiṣṭa*, etwa mit „gebildet“ oder „wohl-gesittet“ zu übersetzen, anderswo auch das Wort *sat*, das man wiederum mit „gut“ wiedergeben kann. Für Kumāriila ist der Gute oder Wohl-gesittete ein Mensch, der, sofern etwas im Veda direkt vorgeschrieben ist, sich immer nach dem Veda richtet. In einem solchen Menschen ist sozusagen die Substanz des Veda; er handelt deshalb richtig und seine Entscheidungen sind eine Norm für andere auch in solchen Fällen, für die eine bestehende Veda-Vorschrift nicht ausfindig gemacht werden kann.

⁵ KUMARILA, *Tantravārttika* (Ausgabe: Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ Bd. 97) S. 205 Z. 9 ff. In der englischen Übersetzung von Gaṅgānātha Jhā (Ausg.: Bibliotheca Indica Work 161, Calcutta 1924) vol. 1 S. 184.

⁶ *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 2—4.

Hieraus ergibt sich ein weiteres Kennzeichen des Dharma, das in den meisten Texten ausdrücklich festgestellt wird: der Dharma hat eine *Beziehung zum Veda*, zu den heiligen Texten aus der ältesten indoarischen Zeit. Was im Veda direkt geboten ist, ist unbedingt verpflichtend. Es ist Dharma, es führt zum jenseitigen Heile. Der Veda ist die vornehmste Quelle des Dharma.

Aber er ist nicht die einzige Quelle. In vielen Texten wird neben dem Veda und neben den sogenannten Smṛti-Schriften als Quelle des Dharma der *Brauch der Guten* oder der Wohlgesitteten oder Kundigen genannt. Kumārila kombinierte beide Quellen des Dharma, indem er das Gutsein der Guten wiederum auf den Veda zurückführte, indem er erklärte: Die Guten sind diejenigen, die sich, wo immer es möglich ist, nach dem Veda richten. Andere Texte aber bieten diese Erklärung nicht, und es gibt Textstücke, die wahrscheinlich ursprünglich selbständig waren und in denen der Veda als Quelle überhaupt nicht genannt ist⁷ oder erst an zweiter Stelle auftritt⁸. Historisch gesehen, möchte ich annehmen, daß diejenigen Aussprüche, die nur vom Brauch oder Consensus der Guten und Kundigen als Dharma-Quelle sprechen, sehr alt sind; daß sie aus einer Zeit stammen, wo der Veda den Menschen noch nicht als abgeschlossenes autoritatives Textcorpus gegenüberstand, wo sie vielmehr noch *im* Veda lebten, wo der Veda noch *wuchs*. Aber was ist es denn nun, was gewisse Menschen als Autorität für den Dharma qualifiziert, sei es, daß sie alleinige Autorität sind, sei es, daß ihre Meinung oder ihr Brauch maßgeblich ist in solchen Fällen, für die im Veda keine ausdrückliche Regel vorgesehen ist?

Manchmal werden moralische Qualitäten als solche Qualifizierung genannt: Menschen, die frei sind von leidenschaftlicher Zuneigung oder Abneigung, von Besitzgier und Zorn⁹. Allgemein verbreitet ist auch eine geographische Abgrenzung. Es gibt eine Gegend in Nordindien, Āryāvarta genannt, deren Gebräuche als allgemein vorbildlich und normgebend galten. Auch die Übereinkunft oder der Consensus unter den drei oberen Kasten, unter den Āryas, wird als Merkmal des echten Dharma genannt. Die eindrucksvollste Stelle, die eine Definition dieser Art gibt, steht im Āpastamba-Dharmasūtra. Da heißt es: „Dharma und Adharma (das heißt der Gegensatz des Dharma) gehen nicht umher und sagen: Das sind wir. Auch Götter und Gandharven und Manen erklären nicht, was Dharma und was Adharma ist. Sondern was die Ārya loben, wenn es getan wird, das ist Dharma; was sie tadeln, das ist Adharma. Man soll sich in seinem Verhalten richten nach dem Verhalten, das von wohlgesitteten, betagten, sich selbst in Zucht haltenden, von Besitzgier und Verstellung freien Ārya in allen Ländern einmütig anerkannt ist“¹⁰.

⁷ *Manusmṛti* 2, 1; *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 6—8.

⁸ *Āpastambadharmasūtra* 1, 1, 1, 3.

⁹ *Manusmṛti* 2, 1. Vgl. *Āpastambadharmasūtra* 2, 29, 13—14.

¹⁰ *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 6—8.

Das ist die konkreteste und genaueste Definition des hinduistischen Dharmabegriffes, die ich kenne. Die Definition ist radikal empirisch. Es gibt kein übergeordnetes Prinzip, aus dem Dharma und Adharma ableitbar wären. Nur erfahrungsgemäß kann man feststellen, was Dharma ist: man muß moralisch qualifizierte, erfahrene Ārya fragen.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts kann man nun aber manchmal von Hindus hören, daß gerade die Hindu-Philosophie ein allgemeines Prinzip des Dharma und Adharma gelehrt habe¹¹, und dabei fallen dann Dharma und Adharma sogleich mit den moralischen Begriffen von Gut und Böse zusammen. Das Prinzip folge aus dem Vedānta-Monismus und besage: Tue dem andern Gutes, weil das Selbst des andern identisch mit deinem eigenen Selbst ist. Aber das ist keine echt hinduistische Lehre. Der reine Erkenntnis-Monismus des Vedānta läßt eine ethische, das heißt voluntative Konsequenz gar nicht zu, und eine solche Konsequenz ist auch im indischen Altertum und Mittelalter nicht aus dem Monismus gezogen worden. Das scheinbar hinduistische Prinzip ist vielmehr von dem deutschen Philosophen Schopenhauer aufgestellt worden, und durch Vermittlung des Schopenhauerianers und Indologen Paul Deussen ist es dann auch in Indien bekannt geworden, wo es heute von manchen Indern bona fide für althinduistisch gehalten wird¹².

Der historische Hinduismus hat nie versucht, das Dharmasein des Dharma aus einem allgemeinen philosophischen oder religiösen Prinzip abzuleiten. Eine Philosophie des Dharma gibt es nur in rudimentären Ansätzen; ein solcher Ansatz sind die Gedanken Kumārilas, die ich anführte und auf die ich noch zurückkommen werde. Noch einmal: Der hinduistische Begriff des Dharma ist radikal empirisch. Um zu erfahren, was Dharma ist, muß man nach Indien zu den Ārya, möglichst nach Āryāvarta gehen und beobachten, was diejenigen unter ihnen, die betagt, erfahren, wohlgesittet und zuchtvoll sind, einmütig für Dharma halten. Um den Consensus festzustellen bzw. herzustellen, werden manchmal besondere Verfahren vorgeschrieben: Bildung von Kommissionen, denen eine bestimmte Zahl von Gliedern aus verschiedenen Gesellschaftsschichten angehören soll¹³.

Auffällig ist auch, daß der vorhin zitierte Dharmasūtra-Text ausdrücklich bestreitet, daß Götter den Dharma verkünden oder erklären. Dennoch ist der Dharma, wie gesagt, religiös qualifiziert. Wir müssen daran denken, daß der Hindubegriff des Dharma sich zu einer Zeit entwickelt hat, als der alte Polytheismus zusammenbrach und die neuen Quasimonotheismen noch keine feste, geistig bestimmte Form angenommen hatten. In dieselbe Zeit fällt die Entstehung des Buddhismus und des

¹¹ Vgl. etwa: P. V. KANE, *History of Dharmasāstra* vol. 2 part 1 (Poona 1941) S. 7.

¹² Vgl. meinen Aufsatz in: *Saeculum* 12 (1961) S. 366 ff., besonders 385 f.

¹³ *Manu* 12, 110—112.

weltanschaulichen Systems des Sāṅkhya, und in beiden wird die Existenz von Göttern zwar nicht geleugnet, aber es wird bestritten, daß diese in ihrer Gesamtheit oder daß einer von ihnen irgendeinen bestimmenden Einfluß auf das Schicksal der Menschen habe. In derselben Zeit brachten die Brahmanen Opfer dar, ohne noch daran zu denken, daß durch die Opfer höhere Wesen verehrt oder günstig gestimmt werden sollten. Das Opfer war ein selbstwirksames Mittel zur Erreichung diesseitiger oder jenseitiger Ziele. Und dieses Opfer war ein prominentes Stück eben des Dharma. Die Theorie des Opfers, als ein Teil der hinduistischen Dharma-Lehre, ist in ihren Anfängen auch in jener Zeit entworfen worden.

Wenn man diese historischen Verhältnisse bedenkt, so ist es nicht verwunderlich, daß der Dharma des Hinduismus von Haus aus impersonal ist. In die späteren theistischen Hindu-Religionen wurde zwar der Dharmabegriff so eingebaut, daß der höchste Gott, meist Viṣṇu, als Ursprung und Verkünder und Beschützer des Dharma fungierte; aber der Hindu-Dharma hat doch seine Impersonalität und seine Unabhängigkeit von der Gottheit nie verloren. Der Anschluß an den Theismus blieb äußerlich und unorganisch. Der Dharma ist nicht der Wille eines persönlichen Gottes oder der Götter.

Ich rekapituliere kurz: Der Dharma, seinem Inhalt nach auf die Kasten und Lebensstände bezogen, den ganzen Bereich von Moral, Kultus, Recht und Sitte umgreifend, durch seinen Vollzug jenseitiges Heil wirkend, ist nicht aus einem philosophischen Prinzip oder einem religiösen Ursprung ableitbar, sondern nur empirisch feststellbar, sei es aus dem Veda, sei es aus dem Consensus der Guten mit Rücksicht auf den geographischen Ort.

Es gibt nun aber unvorhergesehene Fälle, wo weder der Veda noch die anerkannten Smṛti-Texte noch der Brauch der Guten eine Entscheidung ermöglichen darüber, welches Verhalten Dharma ist und welches nicht. Was soll dann als Regel gelten?

Da gilt, daß der Gute sich in Zweifelsfällen nach dem richtet, was seinem Herzen genügt, nach seinem eigenen inwendigen Befinden, nach dem, wozu er sich im Innern getrieben fühlt. Das ist das Prinzip der *ātmatuṣṭi*. Kumārila hat diese Lehre wiederum in Verbindung gebracht mit der Beziehung des Dharma auf den Veda. Er sagt: „Wenn ein Mensch seinen Sinn unaufhörlich auf den Veda gerichtet hält und sein Sinn dadurch gereinigt ist, so ist das, was seinem Herzen genügt, ein Maßstab für die Entscheidung darüber, was Dharma ist. Wenn jemand lange Zeit hindurch sich dauernd mit dem Veda und der Erkenntnis seines Inhaltes beschäftigt, so wird dadurch seine Vorstellungskraft so geformt, daß sie dem vom Veda bestimmten Weg folgt und einen Abweg nicht einschlagen kann. Darum wird gelehrt: ‚Was immer einer, der den Veda auswendig kennt, sich überlegt, das ist ein vedischer Gedanke‘ — ein solcher Gedanke ist Veda, weil er aus Residuen des Vedischen gebildet ist. Denn wie in den Salzgruben von Rumā und in dem glänzenden

Goldboden des Meru alles, was dort wächst, zu Salz bzw. zu Gold wird, so ist es mit dem inwendigen Befinden dessen, der den Veda kennt“¹⁴.

Ich führe diese Sätze Kumārīlas an nicht nur deswegen, weil sie ein Stück Dharmaphilosophie sind, sondern auch, weil sie ein charakteristisches Dokument des *Hindu-Substanzialismus* sind und weil dieser Substanzialismus bei einer vollständigen Analyse des Dharmabegriffs in Betracht gezogen werden muß. Daß der Sinn durch die Beschäftigung mit dem Veda „gereinigt“ und die Vorstellungskraft „geformt“ wird, das ist nicht in unserem Sinne psychologisch zu verstehen. Es ist Psychologie des hinduistischen Substanzialismus. Im Sanskrit steht da einmal das Partizip *saṃskṛta*, einmal das Substantiv *saṃskāra*. Diese Worte bezeichnen eine übersinnlich-substanzielle „Bereitung“, ein „Zubereiten“. Die Vergleiche mit den mythischen Landschaften, wo alles zu Gold beziehungsweise zu Salz wird, machen ganz deutlich, daß der Veda hier als eine Art Substanz, fast wie ein feiner Stoff aufgefaßt ist. Ist dieser Stoff in der Psyche des Menschen, so werden alle Inhalte der Psyche automatisch davon durchdrungen. Darum ist alles, was ein solcher Mensch denkt und tut, unwillkürlich vedisch, von der Substanz des Veda erfüllt, und es ist nicht nötig, daß er für seine Entscheidungen eine besondere Vedastelle als Autorität suche.

Das Vorkommen des Wortes *saṃskāra* in dem oben übersetzten Stück ist aufschlußreich für das, was man unter diesem Wort verstand. *Saṃskāra* heißen ja auch die Riten, die das Leben des Hindu von der Empfängnis bis zur Leichenverbrennung begleiten und einen wichtigen Teil des Dharma bilden. Über den Sinn und die Bedeutung der *Saṃskāras* hat man nicht viel nachgedacht; sie gehörten einfach zur „Bereitung“ des *Ārya-Lebens*^{14a}. Die Übersetzung von *saṃskāra* mit „Sakrament“ (neuerdings etwa in: *India and the Eucharist*, Ernakulam: Lumen Institute 1964, S. 19 ff.) ist irreführend. Die wesentlich *personale* Struktur des Sakraments, daß es nämlich als *opus operatum* „von Gott her wirksam“ ist und *Gnade* vermittelt, d. h. „Selbstmitteilung Gottes“ ist^{14b}, fehlt im Begriff des *Saṃskāra*, der, wie der Dharma überhaupt, wesentlich *impersonal* ist.

Noch drastischer wird der Substanzialismus in einem weiteren Vergleich. Kumārīla sagt: „Wie wenn ein heiliger Mensch einen Ort bewohnt, dieser durch die Berührung mit ihm heilig wird und dann, wie wir überzeugt sind, (selber) heiligend wirkt, ebenso wird das Tun und das inwendige Befinden derjenigen, die vom Dharma erfüllt sind (selber) dharmahaft, dharmahaltig“¹⁵.

¹⁴ KUMARILA, *Tantravārttika* (oben angeg. Ausg.) S. 207 Z. 20 f.; engl. Übersetzung (Jhā) S. 187.

^{14a} Vgl. P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra* vol. 2 part 1 (Poona 1941) S. 190 ff.

^{14b} Vgl. K. RAHNER und H. VORGRIMMER, *Kleines theologisches Wörterbuch* (Freiburg i. Br. 1961, Herder-Bücherei 108/109) s. vv. Sakrament, *opus operatum*, Gnade, Selbstmitteilung Gottes.

¹⁵ KUMARILA, *op. cit.* S. 207, Übersetzung S. 188.

In dieser letzten Erklärung ist die Bezugnahme auf den Veda weggelassen. Gut ist hiernach ein Mensch, wenn die Dharmasubstanz in ihm ist, und dann sind alle seine Entscheidungen und ist alles, was ihm richtig scheint und wozu er sich hingezogen fühlt, automatisch auch dharmahaft, dharmahaltig. Die Vorstellung von der substanziellen, fast materiellen, durch Berührung übertragbaren Heiligkeit, die Kumārila hier ausspricht, ist gemeinhinduistisch. Wie gemäß dieser Vorstellung Heiligkeit äußerlich anhaftet und übertragbar ist, so ist es, meint Kumārila, auch innerhalb der Psyche eines einzelnen Menschen. Wenn die Dharmasubstanz darin ist, so färbt sie alle andern Inhalte der Psyche oder durchdringt sie, ohne daß es dazu eines bewußten Aktes bedarf.

Ein berühmtes Beispiel einer Anwendung des *ātmatuṣṭi*-Prinzips kommt bei dem Dichter Kālidāsa vor, in dem Drama *Śakuntalā*¹⁶. Da ist König Duṣyanta im Zweifel, ob Śakuntalā, die er liebt, auch der Kaste nach zu ihm paßt, so daß er sie zur Frau nehmen kann. Schließlich entscheidet er sich nach dem Prinzip der *ātmatuṣṭi*. Er sagt: In Zweifelsfällen ist für die Guten das Richtige das, wozu sie sich hingezogen fühlen. Er hält sich für einen Guten. Das heißt in diesem Falle bestimmt nicht, daß er ein besonderer Vedakenner sei, sondern nur, daß er ein vornehmer Ārya ist und daß die Dharmasubstanz in ihm ist. Nun fühlt er sich zu Śakuntalā hingezogen — ergo muß sie der Kaste nach zu ihm passen. Dieser Gedanke des Dichters wird von dem Systematiker Kumārila anerkannt. Er zitiert ausdrücklich den betreffenden Vers aus Kālidāsas *Śakuntalā*¹⁷.

Ich habe mehrmals den Ausdruck „Dharma-Substanz“ gebraucht. Es scheint mir in der Tat, daß es zum vollen Verständnis des Dharmabegriffes unerläßlich ist, zu beachten, daß sich der Hindu den Dharma nach Analogie der Substanzkategorie dachte. Das wird zwar nicht ausdrücklich und theoretisch in den Lehrschriften dargelegt, aber das Nachdenken über den Dharma ist ja ohnehin nicht sehr entwickelt gewesen. Die Substanzkategorie dominierte überhaupt im typischen Hindu-Denken — im krassen Gegensatz zum Denken der Buddhisten, das ein naturalistischer Aktualismus war. Ein führender Philosoph des Hinduismus sagt ausdrücklich, daß die Kategorien der Qualität und der Aktion im Wesen auch Substanz seien¹⁸. Die Zuordnung des Dharma zur Substanzkategorie ist tatsächlich vollzogen worden, wenn sie auch nicht reflex ausgesprochen wurde.

Wer meinen Darlegungen kritisch gefolgt ist, wird vielleicht Anstoß daran genommen haben, daß ich vom Dharma manchmal so rede, als sei er Norm oder Vorschrift oder Pflicht, manchmal dagegen so, als sei er ein Geschehen, ein Tun. Nun, diese Unstimmigkeit besteht nur für unsere

¹⁶ Akt 1 Strophe 22: *satām hi sandehapadeṣu vastuṣu pramāṇam antaḥkaraṇa-pravyttayah.*

¹⁷ KUMARILA, *op. cit.* S. 207 Z. 10, Übersetzung S. 188.

¹⁸ ŚANKARA, *Brahmasūtrabhāṣya* 2, 2, 17.

Denkgewohnheiten. Sie folgt unmittelbar aus dem Substanzialismus der Dharmakonzeption. Wir müssen uns den Dharma primär als eine Substanz oder als ein übersinnliches, immaterielles Ding denken. Diese Substanz, dieses unstoffliche Ding ist zunächst in den konkreten Pflichten, wie sie als fixierte Normen und Vorschriften überliefert sind, ja, diese Normen *sind* der Dharma, und zwar der Dharma *vor dem Vollzug*. Weil aber diese Normen der Dharma schon *sind*, entspricht der Dharma vor dem Vollzug eigentlich gar nicht unseren Begriffen „Norm“, „Gesetz“, „Recht“ oder „Pflicht“. Diese sind alle viel zu abstrakt. Der Dharma ist vielmehr ein konkretes, positiv-heilswertiges *Verhaltensmodell*, das schon vor dem Vollzug irgendwie existiert und auf Realisierung wartet, bzw. eine Sammlung solcher Modelle. Dharma *im Vollzug* ist dann das diesem Modell entsprechende, Adharma das ihm widersprechende Handeln. Schließlich existiert die Dharmasubstanz aber auch noch *nach dem Vollzug* als das realisierte Verhaltensmodell. Es ist dann so etwas wie ein zu einem übersinnlichen Wirkstoff geronnenes Tun, die Substanz der getanen Tat. Tat heißt im Sanskrit *karman*, und darunter versteht man nicht nur die Tat im Vollzug, sondern auch die übersinnlichen Residuen der Tat, die, als Dharma oder Adharma qualifiziert, dem Täter anhaften. Man spricht in diesem Sinne von gutem oder schlechtem Karman. Das Karman, die Substanz der getanen Taten, wirkt sich nach dem Hindu-Glauben im Schicksal des Menschen aus, und zwar hauptsächlich erst in späteren Existenzen im Laufe der Seelenwanderung. Diese Auffassung führt dazu, daß in volkstümlicher Redeweise karman manchmal so etwas wie „Schicksal“ bedeuten kann.

Die Wirkung der getanen Tat geschieht *automatisch*. Kraft seiner eigenen inneren Qualität bestimmt der vollzogene Dharma oder Adharma Art und Inhalt und Verlauf der Wiedergeburt in der nächsten Existenz. Freilich nicht so, daß der Mensch absolut determiniert wäre. Es bleibt immer ein Freiheitsraum, in welchem neues Karman, neuer Dharma oder Adharma angesammelt werden kann.

Man kann hier also nicht von einer „Belohnung“ der guten Tat reden, auch nicht eigentlich von „Verdienst“ (obwohl solche Ausdrücke in Übersetzungen indischer Werke häufig verwendet werden). Denn Belohnung und Verdienst setzen eine wertende Person voraus, einen belohnenden Gott. Dafür ist aber in dem Mechanismus des Dharma/Adharma-Ablaufs kein Raum. Der Hindu-Theismus hat sich zwar auf verschiedene Weise bemüht, dem höchsten Gott einen Einfluß auf das Karmangeschehen einzuräumen. Aber so wenig wie der Hindu in der Lage war, den Dharma konsequent als Willen Gottes zu verstehen, ebenso wenig konnte er die Auswirkung des getanen oder verfehlten Dharma als Belohnung oder Bestrafung von Verdienst oder Schuld auffassen. Die Rolle des höchsten Gottes in dem Mechanismus der Dharma-Adharma-Kausalität blieb die eines eigentlich entbehrlichen Aufsehers. Der Mechanismus ebenso wie der hypertrophische Substanzialismus ließen einen theistischen Personalismus nicht zur Entfaltung kommen. Nur aus dem Substanzialismus der

Dharmakonzeption in Verbindung mit der Auffassung, daß der Dharma vor, in und nach dem Vollzug existiert, wird verständlich, weshalb, wie die Texte sagen, der Dharma „schwinden“ kann. Das kann bedeuten, daß die Normen nicht mehr befolgt werden. Es kann aber auch gemeint sein, daß der Dharma nach dem Vollzug, das gute Karman, vergeht. So in der Stelle aus dem Āpastamba-Dharmasūtra, die ich vorhin zitiert habe. Da heißt es, daß auch dann, wenn weltlicher Gewinn durch das Dharmatun nicht erworben wird, doch der Dharma nicht schwindet. Das heißt nicht, wie ein europäischer Übersetzer (Bühler) gesagt hat, daß dann „wenigstens die heiligen Pflichten erfüllt“ sind. Sondern es ist gemeint, daß auch wenn weltlicher Gewinn oder Vorteil nicht erlangt wird, dennoch der vollzogene Dharma sozusagen als Wirkstoff für die kommende Existenz unvermindert erhalten bleibt, wenn das Dharmamodell unbeirrt erfüllt wird.

Ich hatte eingangs schon gesagt, daß der Dharma eine Beziehung zum Heil habe. Aber hat denn in den theistischen Religionen des Hinduismus das Heil nicht etwas mit dem höchsten Gott zu tun, und ist nicht im Hindu-Monismus das Heil identisch mit dem zu sich selbst gekommenen eigentlichen Selbst des Menschen? Wie verhält sich das Heil, das durch Tun erreicht wird, zu dem Heil, das der Theismus beziehungsweise der Monismus verheißt?

Nun, historisch gesehen, sind diese verschiedenen Vorstellungen in der Tat eben verschieden, und sie gehören ursprünglich verschiedenen Kreisen zu. Wer der spezifischen Dharma-Religion anhing, wollte tatsächlich durch den Dharma das höchste Heil erringen, so wie der Theist durch die Verehrung Gottes und der Monist durch die Erkenntnisrealisierung der All-Einheit. Es gibt Stellen in älterer Hindu-Literatur, für die das Dharma-Heil eben das letzte und höchste, die Erlösung ist. Aber ein durch viele Schulen und Gruppen hindurchreichender, breiter Strom des Hindu-Denkens hat beide Ideen vom Heil in einem Stufensystem vereinigt und in ein Wertverhältnis zueinander gebracht. Da wird dann gelehrt, daß das durch Dharma-Tun erreichbare Heil nur ein relatives, nichtewiges sei. Es verleiht dem Menschen ein Dasein im Götterhimmel, und im günstigsten Fall kann er als Gott Brahmā wiedergeboren werden. Aber diese Herrlichkeit ist vergänglich. Der Mensch muß, wenn die Substanz seines getanen Dharma aufgebraucht ist, wieder zur Erde herab, und sei es auch erst nach Millionen von Jahren. Endgültiges Heil, sei es nun theistisch oder monistisch aufgefaßt, ist durch Dharma-Tun nicht erreichbar. Der Dharma bleibt nicht der höchste Wert der Religion. In der Reihe der Lebensziele wird ihm die Erlösung übergeordnet. Über den Weg zur Erlösung lehren die verschiedenen Schulen und Religionen des Hinduismus unterschiedlich. Der Begriff des Dharma deckt sich also nur teilweise mit dem der Religion. Es gibt Bereiche des Religiösen, die über den Dharma hinausragen, nämlich die Lehren vom höchsten Gott, von der menschlichen Seele, von der Beziehung Gottes zu Welt und Mensch und vom endgültigen Heil sowie die Praktiken, die zur ewigen Erlösung

führen sollen. Auch der Bereich des Yoga, der doch der Religion zuzurechnen ist, gehört, abgesehen von einigen Kompromissen und Anpassungen, nicht zum Dharma. Ferner wird man die Mythologie nicht Dharma nennen. Wenn andererseits der Dharma auch Bereiche umfaßt wie Zivilrecht, Strafrecht und das Recht der absolut-monarchischen Staatsregierung, so wären wir zwar geneigt, diese aus dem Religiösen auszunehmen; da jedoch der Dharma immer auf ein jenseitiges Heil bezogen ist, sind auch diese Bereiche in das Religiöse einbezogen. Das heißt nicht, daß sie auf *Gott* bezogen wären. Aber die Erfüllung oder Verfehlung des Dharma hat auch hier eben die Richtung auf das *Heil*.

Die Inkongruenz des Dharma und des Religiösen ist zunächst und vor allem historisch zu erklären. Es gibt eine Dharmافرömmigkeit, für die der Dharma die ganze Religion ist, und dieser Dharmismus gehört speziell einer bestimmten Epoche an. Andere Gebiete des Religiösen dagegen sind später oder in andern Kreisen zur Entfaltung gekommen als der Dharmismus. Aber das ausgleichende, adaptierende und harmonisierende Denken, das im Äryatum oder Hinduismus immer am Werk war, hat dazu geführt, daß der Dharmabegriff in allen Schulen und Gruppen und Richtungen und Religionen in Geltung blieb. Wenn der Dharma relativiert wurde, so wurde er doch immer als eine unüberspringbare Vorstufe zur Erlösung angesehen. Am passendsten werden wir den geistesgeschichtlichen Vorgang, der sich hier abgespielt hat, vielleicht so beschreiben, daß die theistischen Religionen ebenso wie der Monismus die ihnen vorhergehende Epoche nur dadurch überwinden konnten, daß sie den Mechanismus und Substanzialismus und Impersonalismus des Dharmabegriffes sich *einverleibten*.

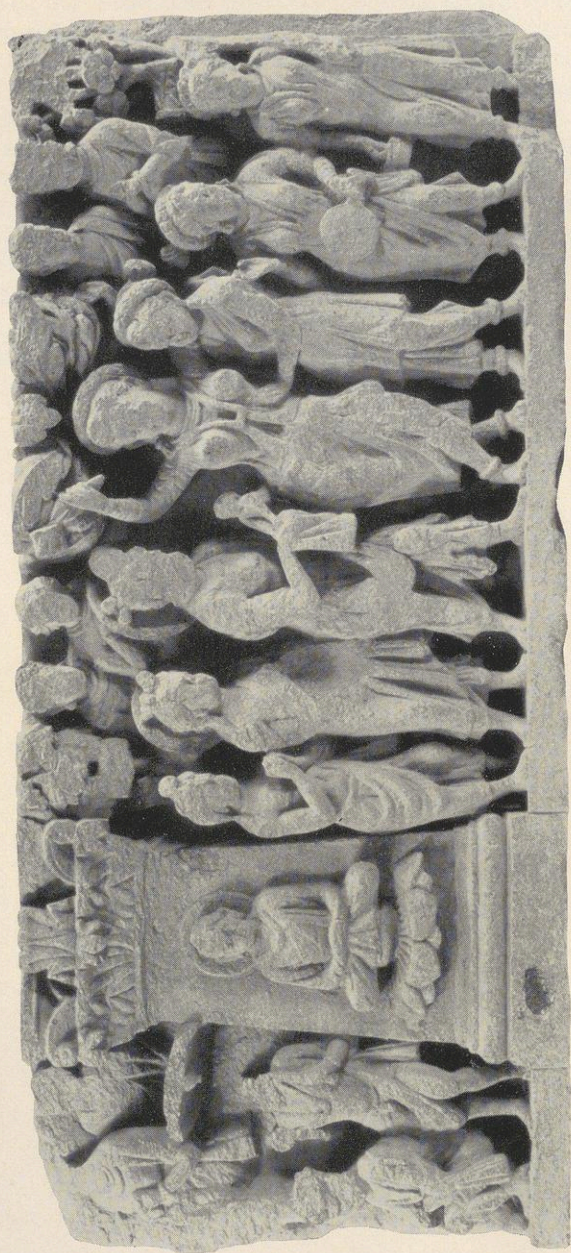
Der Begriff des Hindu-Dharma — historisch gesehen, müssen wir besser sagen: der Begriff des Ärya-Dharma — scheint zum klaren Bewußtsein zuerst gekommen zu sein in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus. Darum wird immer die Bezogenheit auf den Veda betont; denn der Buddhismus unterschied sich ja durch nichts so klar von der Ärya-Religion wie durch seine Ablehnung des Veda. Es ist ein Selbstbewußtsein des Äryatums, was sich im Dharmabegriff ausspricht, und zwar zunächst das Selbstbewußtsein einer bestimmten geistesgeschichtlichen Epoche. Darum sind im Dharmabegriff eben die Kennzeichen der Epoche seiner Entstehung erhalten geblieben. Zu diesen Kennzeichen gehört vor allem, daß die Beziehung zu den Göttern und die Lehre von den Göttern dem religiösen Bewußtsein zweitrangig war, dagegen der Ritus und die Zeremonie allbeherrschend wichtig für das jenseitige Heil; es gehört ferner dazu, daß sich die quasimonotheistischen und auch die monistischen Bewegungen mit ihrer Auffassung von einem das Rituelle überragenden Heil noch nicht durchgesetzt hatten. Später haben die Dharmatexte dann allerdings auch Kompromisse mit diesen Auffassungen geschlossen.

Als Ausdruck des Selbstbewußtseins des Äryatums ist dann der Dharmabegriff, mit manchen Anpassungen an fortgeschrittene Auffas-

sungen, aber doch im Kern wenig verändert, durch die Zeiten erhalten geblieben. Er war, in all seiner Unbestimmtheit und in seinem Empirismus, das einigende Band des Äryatums, das einzige, was die Vielgestaltigkeit des Hindutums irgendwie zusammenhielt. In dieser Funktion hat er sich später auch nach dem Einbruch des Islams bewährt.

In der Gegenwart freilich vermag der alte Dharmabegriff diese Funktion nicht mehr zu erfüllen. Man redet zwar seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts viel von der Einheit des Hinduismus, aber man versucht, sie nun anders zu begründen als mit dem alten Dharmabegriff. Dieser ist nicht mehr brauchbar, weil er vieles enthält, was man heute nicht mehr aufrechterhalten will, zum Beispiel die grundsätzliche Gebundenheit an Kasten, Lebensstadien und geographische Orte. Man versucht heute manchmal, dem Wort *dharma* einen neuen Sinn zu geben. Darauf kann ich jedoch nicht mehr eingehen¹⁹.

¹⁹ Vgl. meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift Bd. 42 (1958) S. 1 ff.



GANDHARA-RELIEF MIT GEBURT BUDDHAS
IN DER RELIGIONSGESCHICHTLICHEN SAMMLUNG
DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

von Dieter Ahrens

Für die religionsgeschichtliche Studiensammlung der Universität Münster konnte jüngst ein Relief erworben werden, das die ikonographisch bemerkenswerte Geburt Buddhas illustriert und in die Gestaltungsweise der nordwestindischen Gandhara-Schule einen Einblick gibt¹. Das Stück besteht aus einem graugrünen Schiefer, dem in Gandhara gängigen Material, und mißt 51 zu 21,5 cm. Die Relieftiefe beträgt bis zu 4 cm; die hierdurch entstehende Schattenwirkung hebt die Figuren lebhaft voneinander ab, obschon sie mittels einer breiten Bossierung mit dem Reliefgrund verwachsen bleiben. Die Herkunft des Stückes ist unbekannt, doch gestattet eine Anzahl verwandter, gesicherter Denkmäler neben einer chronologischen auch die topographische Einordnung². Durch Sturz oder sonstige äußere Einwirkung sind Köpfe und Gliedmaßen, soweit sie der vordersten Reliefschicht angehören, fast ausnahmslos beschädigt. Doch erleidet hierdurch die Darstellung, was die Deutung der Thematik und die stilistische Einordnung angeht, kaum eine Einbuße.

Das Relief stammt aus dem zyklischen Bildschmuck eines Stupa, einer überkuppelten Gedächtnisstätte, die der Verehrung von Reliquien buddhistischer Heiliger diente und in Gandhara zahlreich zu belegen ist. Der ursprüngliche architektonische Zusammenhang wirkt bis in die isolierte Reliefplatte hinein weiter. Ein breiter „indo-korinthischer“ Pilaster teilt das Feld in zwei ungleiche Hälften. Ähnliche Miniaturpilaster schieden das ganze, den Stupa umziehende Reliefband in Einzelszenen, die meist der Lebensgeschichte Buddhas oder seinen früheren Inkarnationen entnommen waren. Ferner trugen diese Pilaster scheinbar das oberhalb sich anschließende, thematisch verwandte oder auch mehr dekorativ gestaltete Reliefband. Der auf sparsam profiliertem Sockel breit ansetzende, sich nach oben zu merklich verjüngende Pilaster wird von einem zweizonigen Pilasterkapitell bekrönt, das seine Akanthus-Ornamentik in abstrahierender Weise dem korinthischen Kapitell römischer Prägung entlehnt hat. Die eigentliche Pilasterfläche trägt ein Bild Buddhas auf dem Lotosthron, das jedoch ohne Zusammenhang mit den beiderseitigen Darstellungen als reines Andachtsbild gedacht ist. Der Buddha trägt einen

¹ Herrn Prof. Dr. A. Antweiler sei an dieser Stelle besonders gedankt, der den Verfasser mit der Bearbeitung des Stückes betraute.

² Vgl. H. INGHOULT, I. LYONS, *Gandharan Art in Pakistan*. New York 1957, Abb. 13, 23, 44, 88, 119, 138, 191, 253 f., 381, 426: Auf Grund der Stilverwandtschaft mit diesen und ähnlichen Stücken sei für das vorliegende Relief eine Lokalisierung in Sahri Bahlol erwogen.

Nimbus und hält die Hände im Schoß zusammengelegt, in dem „dhyana mudra“ genannten Meditationsgestus³. Unbeweglich und formelhaft erscheint er mit Absicht an dieser Stelle, die eine Szenentrennung bewirkt. Seitlich jedoch entfaltet sich ein reicheres Leben.

Diejenige Szene, die den größeren Teil des Reliefs einnimmt, besteht aus einer mehrfigurigen, symmetrisch angeordneten Gruppe. Die unterschiedliche Bildwichtigkeit der Dargestellten wird durch ihre Nähe zur Mittelfigur, durch ihre zur Mitte hin anwachsende Körpergröße angegeben. Der Kern des Geschehens wird von der mittleren Dreiergruppe getragen, wirkt jedoch bis zu den adorierenden Assistenzfiguren weiter, die in der oberen Zone als Abbrüviaturen und symmetrische Füllsel erscheinen.

Dargestellt ist die wunderbare Geburt Buddhas aus der rechten Hüfte seiner Mutter Maya⁴. Maya, die Frau des Königs Suddhodana von Kapilavastu, hat den Palast verlassen, um sich auf eine Reise zu begeben. Unterwegs macht sie in den Lumbini-Gärten Rast. Dort bringt sie, unter einem Baum stehend, ihr Kind zur Welt, auf eine ähnlich übernatürliche Weise, wie sie es empfangen hatte. Hier setzt die Darstellung ein. Maya wird in fürstlichem Gewand, mit Schmuck und Kopfputz gezeigt, wie sie verschränkten Fußes unter einem Baum steht, in dessen Geäst ihre rechte Hand haltsuchend greift. Ihr linker Arm schlingt sich um die Schultern der Schwester Mahaprajapati, die helfend herbeigeeilt ist. Schon taucht aus der rechten Hüfte Mayas das Kind auf und streckt seine Arme dem Gott Indra entgegen, der es in Empfang nimmt. Indra ist, wie der seitwärts neben ihm herangetretene Brahma, mit Nimbus und in reicher Gewandung dargestellt. Ganz links am Pilaster steht ein Adorant mit nacktem Oberkörper, der seine Hände gefaltet hält. Rechts schließen sich hinter Mahaprajapati zwei Hofdamen an, die in ähnlicher Weise wie Maya und ihre Schwester gekleidet und geschmückt sind. Die eine hält in der linken Hand einen fragmentierten Gegenstand, der vielleicht zu einem Gefäß oder Spiegel zu ergänzen ist, während die andere in der rechten Hand ein kleines Weihwasserbecken und in der linken einen Palmwedel hält. Die adorierenden Halbfiguren in der oberen Zone beiderseits der Baumkrone werden in anderen Darstellungen dieses Themas gern durch Musikanten ersetzt, die der himmlischen Freude über die wunderbare Geburt Buddhas Ausdruck geben.

Diese Szene zeigt in formelhafter Verdichtung zwar den Höhepunkt, aber doch nur einen eng begrenzten Ausschnitt aus dem Geburtszyklus. Insgesamt sind es sieben Szenen, die das heilige Geschehen kanonisch zusammenfassen und in der Gandharakunst erstmalig auch bildnerisch versinnlichen. Mit diesem Geburtszyklus finden die früheren Inkarna-

³ Vgl. INGHOLT Abb. 232—44, 406. Dort jeweils weitere Literatur.

⁴ INGHOLT Abb. 13—15, S. 52 f.

tionen Buddhas, die in den Jatakas niedergelegt sind, ihren Abschluß⁵. Am Beginn des neuen Kapitels steht der Traum Mayas, der ihr offenbart, ein weißer Elefant sei in ihre rechte Seite eingedrungen: in Wirklichkeit ist es der künftige Buddha, der aus dem Tuschita-Himmel herniedersteigt. Darstellungen dieses Vorganges zeigen die schlafende Maya, über deren rechter Hüfte ein nimbiertes, beinahe auf seiner Rüsselspitze balancierender Miniatur-Elefant schwebt⁶. Es folgt die Traumdeutung durch den Brahmanen Asita, der das Königspaar darüber aufklärt, daß die Königin einen Sohn empfangen habe, der entweder über die Welt herrschen solle oder aber zur Buddhaschaft berufen sei⁷. Unmittelbar nach seiner wunderbaren Geburt unternimmt dann der Prinz Siddharta die Sieben Schritte nach allen Himmelsgegenden, eine Szene, die bisweilen mit derjenigen der Geburt zu einer einzigen Darstellung verwoben wird⁸. Im Zyklus schließt sich dann das erste Bad des Prinzen an; das Kind steht auf einem dreibeinigen Schemel und wird seitlich von zwei knienden Frauen gehalten, während Indra und Brahma, die bereits als Geburtshelfer fungierten, von rückwärts herantreten und die Gefäße der rituellen Waschung entleeren⁹. Jetzt erst kehrt Maya in der sechsten Szene per Wagen oder per Sänfte mit Siddharta aus den Lumbini-Gärten zum Palast von Kapilavastu zurück¹⁰. Schließlich stellt der Brahmane Asita dem Königspaar das Horoskop des Kindes; Siddharta sei für die Buddhaschaft bestimmt, obwohl die an ihm sichtbaren übernatürlichen Zeichen, nämlich Urna, der Haarbuckel zwischen den Augen, und Uschnisha, der Auswuchs auf der Scheitelhöhe des Hauptes, ebenso auch auf künftige Weltherrschaft hindeuten könnten¹¹.

Diese sieben kanonischen Szenen des Geburtszyklus werden häufig in der Gandharakunst dargestellt und von weiteren Szenen verwandten Inhalts umrankt und ausgeschmückt: die Geburt von Siddhartas Knecht und Leibbroß und Schilderungen des Palastlebens knüpfen an. Als weitere wichtige Stufen auf Siddhartas Weg zur Buddhaschaft werden dann sein heimlicher Fortgang aus dem Palast, sein Asketentum und die Erleuchtung unter dem Bodhibaum gezeigt, ferner Buddhas Wundertaten, sein Tod und die Verehrung seiner Reliquien. Neben solchen Szenen, die einzig die Tatsachen des Heilsgeschehens in knapper Form verdeutlichen sollen, nimmt aber auch das reine Andachtsbild einen breiten Raum ein. Der stehende oder sitzende Buddha wird im meditierenden, lehrenden

⁵ J. DUTOIT, *Jatakam*. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Leipzig 1908 ff.; A. FOUCHER, *Les bas-reliefs grécobouddhiques du Gandhara*. Paris 1905, Abb. 138 ff., S. 270 ff. (zum Geburtszyklus vgl. Abb. 148 ff., S. 290 ff.)

⁶ INGHOLT Abb. 9 f., S. 51

⁷ INGHOLT Abb. 10—12, S. 51 f.

⁸ INGHOLT Abb. 14 f., S. 52 f.

⁹ INGHOLT Abb. 16, 18, S. 53

¹⁰ INGHOLT Abb. 17 f., S. 53

¹¹ INGHOLT Abb. 20—22, S. 54

oder versichernden Gestus gezeigt, rundplastisch oder als Relief gebildet und oft von einer Fülle von Einzeldarstellungen aus seinem Leben umrahmt. Entwicklungsgeschichtlich ist jedoch das Andachtsbild die frühere Schöpfung; es steht am Anfang der Gandharakunst, während die erzählenden Reliefs biographischen Inhalts erst nach und nach hinzutreten.

Da nun der ikonographische Zusammenhang, dem die Geburtsdarstellung angehört, bekannt ist, kann versucht werden, auch die vom linken Bildrand willkürlich zerteilte Szene einzuordnen. Der Aufbau ist wiederum zweizonig; unten erscheint ganz links eine kniende Gestalt, daneben zum Pilaster hin ein Stehender in höfischer Tracht mit großem Sonnenschirm, darüber schließlich Adoranten als Halbfiguren. Die Mitte und die linke Hälfte der wahrscheinlich ebenfalls symmetrisch aufgebauten Szene sind verloren. Nach der höfischen Tracht der erhaltenen Figuren und dem Sonnenschirm zu urteilen spielt die Handlung im Palast von Kapilavastu oder in den Lumbini-Gärten; im einen Falle würde es sich um die Traumdeutung handeln, die vor der Geburt im Palast stattfindet, im anderen um die Sieben Schritte oder die Waschung, die im Anschluß an die Geburt in den Gärten zu lokalisieren sind. Die kniende Gestalt am linken Reliefrand läßt jedoch daran denken, daß die abfallende Kompositionslinie sich über die Bruchfläche hinaus weiter fortsetzt und daher auf eine kindliche Figur im Zentrum der Darstellung hinweist. Demnach handelt es sich um die Szene der Waschung oder der Sieben Schritte. Sie braucht, wenn ihr Aufbau symmetrisch war und der kleine Siddharta sich unmittelbar links neben der knienden Gestalt befunden hat, nicht unbedingt gleich breit gewesen zu sein wie die benachbarte Geburtsszene; ein fünffiguriges Relief kann mit einem siebenfigurigen abgewechselt haben. Unter der Voraussetzung, daß die Deutung auf Sieben Schritte oder erstes Bad zutrifft, ist also innerhalb des gesamten Reliefstreifens der Gang der Szenenfolge linksläufig, was seinen Grund in architektonischen Gegebenheiten des Stupa haben kann. Dies setzt jedoch rechts von der Geburtsszene eine zeitlich abermals frühere Darstellung voraus, also etwa Mayas Traum oder zumindest die Traumdeutung.

Das Relief gibt somit, wenn der originale Zusammenhang des Stupa mit seiner Fülle von Darstellungen aus der Buddha-Vita hinzugedacht wird, eine lebhafte Vorstellung von dem zugrundeliegenden theologischen Gesamtkonzept. Dieses zergliedert die Heilsgeschichte und gestaltet sie bis in die geringste Einzelheit durch, um dann auf die Suche nach einer angemessenen künstlerischen Darstellungsweise zu gehen, die bildsam genug sein muß, den komplizierten Stoff zu versinnlichen und seinen dogmatischen Gehalt auch formal auszudrücken. Solche formalen Mittel sind die Prinzipien der Reihung, Staffellung, hieratischen Zuordnung, kurz einer starken Abstraktion trotz der Vorliebe für Details und körperhafte Versinnlichung. Damit ist die eigentliche Kernfrage der Gandharakunst angeschnitten. Wie kommt jenes eigentümliche Zusammenspiel von abstraktem Gehalt und voluminöser Form zustande, und

ist es im vorliegenden Relief kennzeichnend genug, eine Einordnung des Stückes in den Denkmälerbestand zu ermöglichen? Wie sehen Vergleichstücke aus, die eine Generation früher oder später entstanden sind, und kann eine ungefähre Datierung vorgeschlagen werden? Nach der Besprechung des theologischen Inhalts sei nun die stilistische Behandlung näher untersucht.

Ein nicht ganz einheitlicher plastischer Geist durchwaltet das gesamte Relief. Die Gestalt der Maya zeigt üppige Körperformen, kompakten Bau und relativ organische Proportionen. Ihre Fußstellung und Armhaltung wiederum wirken einstudiert, festgelegt und nicht so geschmeidig, wie der weiche plastische Gesamteindruck zunächst glauben macht. Die übrigen Figuren tun es der Maya nach: wie in der Komposition eine lockere Anordnung der Bildbestandteile sich straffer Symmetrie unterordnet, so wirkt die plastische Einzelform bewußt gezügelt und eingeschränkt, wenn sie sich auch stellenweise besonders blühend zeigt. Eine kühle Gedanklichkeit herrscht also auf der einen, unbekümmertes sinnhaftes Fabulieren auf der anderen Seite. Das ist ein bemerkenswerter Gegensatz, vielleicht sogar eine immanente Dissonanz, die nicht von ungefähr kommt. In irgendeiner Form durchzieht der Wettstreit von Abstraktion und Körperlichkeit die gesamte Gandharakunst, so wie er eng vergleichbar auch in der gleichzeitigen westlichen Spätantike sichtbar wird.

Überhaupt ist ja das bildnerische Rüstzeug des gandharenen Künstlers eindeutig der gleichzeitigen westlichen, also der römischen Kunst entlehnt¹². Hierin sind die Wurzeln des angedeuteten formalen Konfliktes zu suchen. Durch Alexanders Indienzug waren bereits erste Kontakte zu den östlichen Provinzen geschaffen. Der durch die Begründung hellenistischer Staaten in Gräko-Baktrien auflebende Ost-West-Handel brachte manche künstlerischen Anregungen mit sich, die allerdings in Nordwest-Indien noch nicht lebenskräftig genug waren, eine monumentale Bildkunst zu schaffen. Innerhalb des Buddhismus herrschte zu der Zeit noch die anikonische Richtung vor, und statt der leiblichen Darstellung des Erleuchteten galt nur das Zeichen, das abstrakte Symbol¹³. Diese dogmatische Richtung wurde jedoch nach und nach von einer anderen buddhistischen Strömung überwunden, die ein Bedürfnis nach repräsentativen Kultbildern hegte und unter dem Einfluß westlicher Beispiele immer stärker der Bildhaftigkeit zuneigte. Um 130 n. Chr. kam in Gandhara dann ein Herrscher namens Kanischka an die Regierung, der im Zuge politischer Neuordnung den Buddhismus zum Range einer Staatsreligion erhob und aus propagandistischen Gründen die Bildkunst planmäßig seiner Religionspolitik dienstbar machen wollte. Noch immer bot jedoch die einheimische Bildnerei zu wenig Möglichkeiten, um aus

¹² D. AHRENS, *Die römischen Grundlagen der Gandharakunst* (Orbis Antiquus, Heft 20) Münster 1961

¹³ E. CONZE, *Der Buddhismus*. Wesen und Entwicklung. Stuttgart 1956, S. 75

dem körperlosen Symbol ein leibhaftiges Buddhabild zu schaffen. Inzwischen hatte es der wachsende Ost-West-Handel und der Austausch diplomatischer Gesandtschaften mit sich gebracht, daß die plastischen Ausdrucksmittel der römischen Reichskunst bis nach Gandhara bekannt geworden waren. Und innerhalb der römischen Reichskunst wiederum war in den Jahren um 130 ein neuer Statuentypus in Anlehnung an das spätklassische Apollonbild entstanden, der alsbald weite Verbreitung finden sollte und offenbar den Erfordernissen der jungen Gandharaschule in besonderer Weise entgegenkam. Denn eine innere Übereinstimmung zwischen Buddha- und Apollonbildern legt den Gedanken nahe, das Buddhabild sei in den Jahren um 130 n. Chr. aus der römischen Kunst entlehnt, und zwar nach dem Vorbild des neuapollinischen Antinous-Typus. Dies hat, wie stilistische Vergleiche zeigen, nicht nur die weitere Entwicklung des Buddhabildes in Gang gesetzt¹⁴, sondern zugleich durch eine Fülle plastischer Anregungen des Westens weiten Bereichen der Gandharakunst das Material geliefert.

Doch ist es dann in Gandhara keineswegs bei dem unveränderten, lediglich durch eine weltpolitische Konstellation begünstigten Kopieren westlicher Vorbilder geblieben. Die Gandharakunst hat sich aus eigenen Kräften weiterzuentwickeln gewußt, wenngleich wiederholten westlichen Kontakten auch in der Folgezeit offengestanden. Im Endergebnis zeigt die Gandharakunst eine deutliche Parallelentwicklung zur gleichzeitigen römischen Kunst von etwa 130 bis gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts, von der hadrianischen bis zur Völkerwanderungszeit und von Kanishka bis zum Einfall der Hunnen in Gandhara. Diese Parallelentwicklung ist vor allem so zu verstehen, daß sowohl im Westen wie im Osten ein Weg gefunden wird, mittels einer ständig wachsenden Abstraktionskraft von der körperhaften Darstellungsweise zum sublimierten, entstofflichten Bild zu gelangen. Verwandte Entwicklungen, die überdies in wechselseitigem Austausch stehen, müssen zu vergleichbaren Ergebnissen führen, und so führt der Weg dort zum mittelalterlichen Heiligenbild, hier zum fertigen Buddhabild Ostasiens. In beiden Fällen vollzieht sich die Entwicklung jedoch nur schrittweise. Auch in Gandhara wandelt sich die Bildauffassung von einer Generation zur anderen, und insgesamt können zehn stilistisch deutlich unterschiedene Gruppen von Denkmälern benannt werden, die sich auf die Jahre von 130 bis etwa 435 verteilen lassen¹⁵. Es gilt nun, innerhalb dieses Rahmens den stilistischen und zeitlichen Platz des vorliegenden Reliefs zu bestimmen. Eine Auswahl verwandter Stücke sei daher zum Vergleich herangezogen.

Ein Relief in Karachi, das Geburt und Sieben Schritte darstellt¹⁶, ist insgesamt reicher, lebendiger und beweglicher behandelt als das vorliegende Stück. Die Komposition ist zwar dort ebenfalls symmetrisch

¹⁴ AHRENS, Abb. 2—3, S. 58 ff.

¹⁵ AHRENS, S. 52 ff.

¹⁶ INGHOLT Abb. 14 S. 52

aufgebaut, wird aber nicht so zwingend gehandhabt wie hier. Die plastische Einzelform zeigt eine gesteigerte körperhafte Empfindlichkeit. Der damit verbundene höhere Grad der bildmäßigen Auflockerung kann bei sonst gleichbleibender Qualität nicht als ein lokales, sondern wird unbedingt als ein zeitliches Unterscheidungsmerkmal aufzufassen sein.

Dagegen scheint bei einem weiteren Relief mit Geburt Buddhas, das in Peshawar aufbewahrt wird¹⁷, gegenüber dem Stück in Karachi eine merkbliche Versteifung stattgefunden zu haben. Die Gruppe erweckt den Eindruck, als sei sie von einem Regisseur zusammengestellt, und jeder Gestus wirkt sorgsam einstudiert. Plastisch äußert sich dies in einer weniger freien, einer trockeneren und stärker abstrahierenden Haltung. Bei qualitativer Gleichwertigkeit dürfte das Stück in Peshawar jünger sein als dasjenige in Karachi.

Ein drittes Vergleichstück in London, das eine Adorationsszene darstellt, setzt diese Entwicklung fort¹⁸. Die Figuren erstarren hier zu Gliederpuppen, die in schwer lastende, brettartig steife Gewänder gehüllt sind. Die plastische Behandlung der Oberfläche nimmt an Trockenheit, an spröder Gebrechlichkeit zu. Zugleich reift jedoch die innere Aussagekraft des Stücks zu einer bisher unbekannten Eindringlichkeit heran.

Drei klare Stilstufen sind damit angedeutet, die zugleich der Abfolge von drei Generationen entsprechen und einen wichtigen Abschnitt der Gandharakunst bezeichnen. Hierbei ist das Stück in Karachi das älteste, dasjenige in London das jüngste; da sich jedem eine große Zahl weiterer Reliefs stilistisch anschließen läßt, darf die skizzierte Drei-Stufen-Folge als genügend repräsentativ gelten.

Wird nun versucht, das vorliegende Stück dieser Abfolge einzugliedern, so scheint sich am ehesten das Relief in Peshawar anzubieten. Hier wie dort herrscht ein bemerkenswertes körperhaftes Ausdrucksvermögen vor, das jedoch gegenüber dem Vergleichstück in Karachi die dämpfende, läuternde, abkühlende Wirkung einer abstrakteren Denkart erfahren hat. Das vorliegende Relief gehört daher mit dem Vergleichstück in Peshawar einer Zeitstufe an. Zahlreiche weitere Beispiele erlauben es, diesen Vergleich auf breiter Basis nachzuprüfen¹⁹. Wenn aber das Stück in Karachi — auf Grund von Rechenexemplen, die hier nicht erläutert werden können²⁰ — um 260 n. Chr., dasjenige in Peshawar um 295 und das in London um 330 datiert werden kann und wenn ferner das vorliegende Relief dem Vergleichstück in Peshawar stilistisch eng entspricht, so kann als Datierung des Reliefs in Münster das Ende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts angegeben werden.

Unversehens hat sich so der Blick geweitet vom vorliegenden Stück auf die zahlreichen Denkmäler der Gandharakunst überhaupt; ihnen

¹⁷ INGHOLT Abb. 13 S. 52

¹⁸ AHRENS Abb. 16

¹⁹ AHRENS S. 66 ff. Nr. 169 ff., bes. Nr. 224—42

²⁰ s. Anm. 15

allen ist es gemeinsam, sich beständig auseinanderzusetzen mit den Prinzipien des westlich spätantiken Formgefühls, die der römischen Kunst entlehnt werden, und andererseits mit den Forderungen nach dogmatischer Abstraktion, wie sie der Geistigkeit des Ostens entsprechen. Wird die Gesamtheit der gandharenen Entwicklung ins Auge gefaßt, so findet ein kontinuierlicher, von einer Generation zur anderen wachsender Abbau des einen und eine zielbewußte Steigerung des anderen Prinzips statt; so lange, bis schließlich in den späten Perioden der Gandharakunst eine echte Symbolkraft erreicht, das Buddhabild auf die Stufe einer höheren geistigen Realität emporgehoben wird.

Das besprochene Relief markiert eine Station auf diesem Weg. Das Ziel ist noch fern, aber die Antinomien beginnen sich zu klären, und der Ausgang des bildnerischen Ringens kann nicht mehr zweifelhaft sein. Die Gandharakunst hat zu dem Zeitpunkt, an dem dieses Relief entsteht, noch eine Entwicklung von knapp eineinhalb Jahrhunderten vor sich. Das Reizvolle an diesem Relief ist es, daß es sein körperhaft-plastisches Erbteil noch deutlich zur Schau trägt und zugleich auf die zu erringende Stufe der Reife vorausweist. Nicht umsonst soll ja das mittelasiatische und das fernöstliche Buddhabild in seiner körperlos entrückten Geistigkeit an jene Endstufen der reifen Gandharakunst anknüpfen. André Malraux formuliert diesen Vorgang von hoher religionsgeschichtlicher Bedeutung folgendermaßen: „Von einer Bildhauergeneration zur andern wandelten sich die immer abstrakter werdenden plastischen Formen Apollons . . . , der Gott senkt die Lider oder schließt die Augen; immer zarter wird sein weltvergessenes Lächeln. Und alle Gestalten folgen ihm: jeder große buddhistische Künstler entwindet dem Illusionistischen irgendein Stück erhabener Gelassenheit. Alles Geheimnis dieser Kunst endet in diesem neuen Lächeln“²¹.

²¹ A. MALRAUX, *Psychologie der Kunst*, 2: Die künstlerische Gestaltung. Hamburg 1958, S. 20

KLEINE BEITRÄGE

DER PAPSTBESUCH IN INDIEN — INTERPRETIERT VON HINDU-EXTREMISTEN

von E. Zeitler SVD

Nachdem man in katholischen Blättern allenthalben mit großer Genugtuung „den unerwartet großen Erfolg“ des Eucharistischen Kongresses in Bombay herausgestellt hat, sei im folgenden einmal an einem konkreten Beispiele aufgezeigt, wie der Papstbesuch von Hindu-Extremisten in Indien selbst interpretiert wird. Das Beispiel ist der letzten Nummer des *Organiser*, des Organs des *Jan Sangh* entnommen¹. Der *Jan Sangh* (Volkspartei) ist eine extreme Hindupartei, 1951 in Delhi gegründet, die sich nach anfänglichen Rückschlägen in den letzten Jahren in mehreren Staaten Zentral- und Nordindiens zur stärksten Oppositionspartei des herrschenden Indischen Kongresses entwickelt hat und dieses Jahr erstmalig ihren Parteitag in Südindien hielt. Sie steht für einen integralen modernen Hinduismus, ein ungeteiltes Hindu-stan (Land der Hindus), in dem keine religiösen Minderheiten wie Mohammedaner (mit ihrem Pakistan) oder Christen (denen man das Verbrechen zutraut, einen neuen Staat als „Christo-stan“ aus dem heiligen Indien herauszureißen) einen Platz haben, solange sie nicht alle extra-territorialen Bindungen aufgeben. Die Ideen, die in diesem Artikel (wie überhaupt von der Partei) vertreten werden, werden sicher nicht von der Mehrheit der grundsätzlich toleranten Hindus geteilt. Aber sie gewinnen an Boden, schon deshalb, weil sie gleichzeitig am radikalen Gegensatz zum anwachsenden indischen Kommunismus ebenfalls wachsen. Sie zeigen uns die indische Missionssituation in Nord- und Zentralindien in einem neuen Lichte und lassen sichtbar werden, was die katholische Kirche, wie das Christentum überhaupt, in Indien zu erwarten hätte, sollten diese Ideen je die Oberhand gewinnen.

Warum kam der Papst nach Indien?

Der Verfasser beginnt seinen Artikel mit einer Doppelfrage: „Zwei Fragen sind bisher unbeantwortet geblieben: 1. Warum hat der Papst Indien besucht, das ein nichtchristliches Land ist? 2. Warum hat er Indiens Kultur und Religion gepriesen und selbst aus den Upanischaden zitiert, während es doch sonst das Charakteristische an den christlichen Missionaren ist, die ‚Heiden‘ herunter zu machen? Hat der Vatikan sich nun bekehrt oder einfach seine Taktik gewechselt?“ Natürlich das letztere! Es handelt sich um einen wohlüberlegten Schachzug des Vatikans, der einfach von der veränderten Missionssituation in Indien diktiert wurde, wollte das Christentum, vor allem die katholische Kirche, die als letztes religiös getarntes Überbleibsel des vergangenen Kolonialismus gesehen werden muß², nicht eine letzte entscheidende Machtposition in Indien verlieren!

¹ *Organiser*, 15. Febr. 1965 (Delhi) S. 6: KRISHNANLAL SONDHI, Reflexionen über den Papst-Besuch

² vgl. das in Indien tief nachwirkende Buch von K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance* (London 1953)

Die veränderte indische Missionslage

Drei Faktoren bestimmen (immer nach dem Autor) die heutige Lage des Christentums in Indien:

1. Das westliche Christentum hat heute seine Anziehungskraft für den Inder, selbst den christlichen Inder, verloren, nachdem dieser einmal mit dem „Christlichen Westen“ überhaupt, oder mit westlichen Christen in Indien in nähere Berührung gekommen ist. Es hat sich im Westen selbst überlebt, da es mit seinem sturen Dogmenglauben nicht mit dem modernen Fortschritt Schritt halten konnte und deshalb die Massen verlor, die in den Materialismus abgleiten.

2. Demgegenüber hat sich der Hinduismus verjüngt und übt heute selbst auf den Westen eine stärkere Anziehungskraft aus als je zuvor, da er vor allem den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft nicht kennt. Seit Swami Vivekananda's berühmter Rede vor dem Parlament der Religionen in Chicago 1893 hat sich die Lage völlig gewandelt.

3. All das hat selbst die indischen Christen wieder näher an indische Kultur und Religion herangeführt. Der Kampf um die Freiheit, den Indien mit christlichen Weltmächten des Westens führte, macht es klar, daß Europa seine Religion, das Christentum, nur benützte, um die Völker mehr und mehr geistig und moralisch zu versklaven. Die indischen Christen erwachten. Selbst aus den Reihen der Christen gingen nun führende Geister in das hinduistische Lager über, z. B. C. F. Andrews, ursprünglich ein christlicher (protestantischer) Missionar und Dr. Annie Besant, die sich scharf gegen die christliche Mission in Indien wandte und ihre gewaltige Energie der Neuinterpretierung der indischen Religionen zuwandte³. Der Freiheitskampf rief in ganz Indien einen neuen Frühling des Hinduismus hervor, und zwar auf allen Gebieten des Lebens, religiös, literarisch, in der Erziehung und in der sozialen Arbeit. Neue Gemeinschaften und Institute schossen wie Pilze aus dem Boden: der Ramakrishna-Orden, die Vivekananda-Gesellschaften, der *Arya Samaj*, Aurobindo's Ashram in Pondicherry, Tagore's *Shantiniketan*⁴. All das stellte sich dar als eine neue Synthese des Alten mit dem Modernen, von Glauben und Wissen auf einer höheren Ebene, von der der Westen noch weit entfernt war . . .

Und die indischen Christen?

Diese ganze Entwicklung ging an den indischen Christen nicht spurlos vorüber, sondern beeinflusste sie zutiefst. Zunächst fanden sie zu ihrer Freude heraus, daß sie Christen sein konnten und doch zugleich Inder bleiben konnten. Das Christentum gab seine fremdländische Form mehr und mehr auf und kehrte zur indischen Kultur zurück: Indische Kleidung und indische Kunst wurden wieder hervorgeholt, selbst Maria erhielt nun einen indischen *Sari* (die typische Kleidung der indischen Frau)⁵; ein neues Interesse an christlicher indischer Kunst und Architektur, an indischen Sprachen und indischer Literatur wurde geboren und verkörperte sich in entsprechenden äußeren Formen, Einrichtungen und Anstalten.

³ die bekannte Engländerin, die in ihrem früheren Leben in Indien gelebt haben will, Begründerin der indischen Theosophie, Politikerin und Sozialreformerin

⁴ Es existiert eine unabsehbare Fülle von Literatur über den Neo-Hinduismus.

⁵ Die Darstellung der Gottesmutter mit einem Sari auf dem Marianischen Kongreß 1954 in Bombay verursachte noch starke Spannungen unter den Katholiken.

ten. Ja, es ging noch weiter! Allmählich wurde den Christen klar: Warum sollten sie nicht auch nichtchristliche Hindu- und Muslim-Ideen in sich aufnehmen können, und doch genau so gute Christen bleiben? ⁶ Wollten nicht alle Religionen dasselbe? Sagte nicht Krischna in der *Bhagavadgita*: „Auch diejenigen, die anderen Göttern gläubig Opfer bringen, opfern sie in Wirklichkeit mir! — Ich heiße alle willkommen, die zu mir kommen. Denn jeder Pfad, der sie zu mir führt, ist mein!“ „So“, schließt der Verfasser, „hatte das Christentum endlich in Indien seine wahre geistige Heimat gefunden, und es war nur eine Frage der Zeit, bis Jesus Christus selbst von den Hindus als der zehnte *Avatar* Vishnu's angenommen würde“ ⁷.

Die Teufelsklaue wird sichtbar!

Leider kam es dann am Ende doch nicht zu dieser idealen Synthese zwischen Christentum und Hinduismus und zu einem völlig indischen (sprich: hinduisierten) Christentum, weil sich in diesem Moment wieder verstärkt die ausländischen Mächte einschalteten, die ein Interesse daran hatten, die letzten Machtpositionen, die ihnen die christliche Mission in Indien bot, nicht zu verlieren. So waren sich die ausländischen Kirchen, die investierte Interessen in Indien hatten, sehr bald über die neue Strategie einig, ihre letzten Machtpositionen zu behaupten: Indianisiert das Christentum so weit als nötig, wenn es schon nicht anders geht, aber haltet die einzelnen indischen Kirchen in steter Abhängigkeit von übernationalen, außerindischen Kommandostellen! Die Protestanten waren die ersten, die die neue Missionstaktik auf der Weltkirchenversammlung in Delhi formulierten: „Trotz vieler und mannigfacher Versuche unsererseits kann man nicht behaupten, daß das Christentum irgendeinen nennenswerten Eindruck auf die Geisteswelt und die oberen Schichten des Hinduismus gemacht hätte. Es war erfolgreich nur unter den Ausgestoßenen (der Hindugesellschaft). Die Fähigkeit der Hindu-Kultur, fremde Elemente in sich aufzunehmen, zeigt sich wieder auf neue . . . Die Aufgabe der christlichen Kirchen und Missionen in Hindu-Indien ist es, neue Wege der Verständigung mit der Hindu-Kultur zu suchen an den Punkten, wo man ein Bedürfnis dafür fühlt“ ⁸. — In anderem „Missions-Propaganda-Material“ hat der Verfasser des Artikels „die neue Strategie“ noch klarer ausgesprochen gefunden: Sie müsse darauf hinarbeiten, christliche Kirchen zu schaffen, die in der indischen Erde wurzeln und doch „übernational in ihrem Zeugnis und in ihrem Gehorsam seien“. — „Sollte es zu einem Konflikt kommen, wem man die Treue halten soll, Christus oder dem Lande, hat der wahre Christ notwendigerweise den Gehorsam zu Christus zu wählen.“

Die neue Frontstellung des militanten Hinduismus

Der letzte Teil des Artikels ist besonders aufschlußreich, weil er sich völlig in den Rahmen der anti-missionarischen und anti-christlichen Einstellung einordnet,

⁶ vgl. die Kritik von Fr. (Bischof) CONRAD OFMCap, *Art at the Service of Faith* (Lucknow 1963), die aber über das Ziel hinausschießt, und die Entgegnung von Fr. E. ZEITLER unter dem gleichen Titel in *Examiner*, Aug. 24, 1963, S. 542—45

⁷ Die Zahl der *Avatars* (wo das Göttliche, Vishnu, in dieser Welt in Erscheinung tritt) wechselt; 9 ist die traditionelle Zahl der bisher erfolgten Erscheinungsformen (Fisch, Schildkröte, etc.)

⁸ Der Verfasser gibt keine Stellenangaben.

die nach der Unabhängigkeit Indiens in weiten Teilen Zentral- und Nordindiens aufflackerte. Diese fand ideenmäßig ihre klarste Verkörperung in dem Buch des indischen Historikers und Diplomaten Sardar P a n i k k a r : *Asia and Western Dominance* (1953) und politisch-agitatorisch in dem *Niyogi Committee*, das 1954 von der Regierung des indischen Staates Madhya Pradesh ernannt wurde und seine „Untersuchungsergebnisse“ in dem berühmten zweibändigen *Niyogi Report* niederlegte⁹. Obwohl offiziell von der indischen Zentralregierung nicht angenommen, hat dieser *Niyogi Report* das Denken weiter Kreise über Christentum und Mission, vor allem in Nord- und Zentralindien, tief beeinflußt. Unser Autor, der in den Kategorien seiner politischen Partei spricht, gibt uns dafür ein neues Beispiel: Nach ihm war „das ganze Ziel der Arbeit ausländischer Missionare in Indien seit der Unabhängigkeit (des Landes), den Prozeß der Eingliederung des Christentums in indisches Leben, rückgängig zu machen. Ihre Strategie ist, anti-nationale kommunale Tendenzen zu schaffen, die die Einheit des Landes mit Gewalt sprengen. Das berühmte *Nyogi Committee* kam zu folgenden Ergebnissen seiner Untersuchungen über die Tätigkeit christlicher Missionare nach der Unabhängigkeit: 1) beachtliches Anwachsen des Personals von Missions-Organisationen; 2) Einströmen von enormen Summen ausländischen Geldes für das Missionswerk; 3) Bekehrungen im großen Stil, meist durch unstatthafte Beeinflussung, Irreführung und Gewalt; 4) Missionsarbeit führt zu politischem Umsturz durch den ihr eigenen Aspekt, daß sie die Grenzen der Religion und des Staates überschreitet. Das Nagaland mit seinen Problemen, die Adivasis und die Bergvölker Assams sind einige Beispiele dafür¹⁰. 5) Die Glaubensverkündigung in Indien erscheint als Teil einer einheitlichen Weltpolitik, dem Christentum neues Leben zu geben, um die westliche Herrschaft wieder neu aufzurichten. Sie hat keine geistlichen Motive. 6) Das Ergebnis der Bekehrung ist, daß das Gefühl der Einheit und Solidarität des Neubekehrten (mit seinen Volksgenossen) verwirrt wird. Und dies untergräbt schließlich seine Treue zum Land und zum Staat“.

Der Autor hätte noch einige derartige Anschuldigungen mehr dem *Niyogi Report* entnehmen können, z. B. daß eine systematische Schmutzpropaganda gegen die Mehrheitsreligion (den Hinduismus) von der Mission aus betrieben wird; das Schulen, Hospitäler und Waisenhäuser nur zu dem Zwecke betrieben werden, um leichter „Proselyten“ zu machen etc. etc.

Der Papstbesuch

Die indischen Christen fühlen all das selber (immer nach dem Autor). Sie sehen sich durch die ausländische Mission gedemütigt und in ihren nationalen Wünschen angegriffen. Sie fühlen, daß die Mission, wie sie heute im Dienste

⁹ *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee*, Madhya Pradesh 1956 (Nagpur 1956) Government Printing, 2 vols. Das Buch wurde aus dem Buchhandel zurückgezogen. — Der Nachbarstaat Madhya Bharat ernannte sein eigenes *Rege Committee* für den gleichen Zweck, doch wurde der Report nicht gedruckt. — Die gewöhnliche Schreibweise ist *Niyogi*, unser Autor schreibt: Neogi

¹⁰ Die N a g a s sind Bergvölker im äußersten Nordosten Indiens, die sich z. T. bis heute mit der Eingliederung in das indische Staatssystem nicht abgefunden haben. Ihre Elite ist meist christlich (protestantisch). Die A d i v a s i s sind Ureinwohner. Separatistische Tendenzen, die zuweilen zutage traten (oft maßlos übertrieben), wurden gegen die Mission ausgeschlachtet.

ausländischer Interessen betrieben wird, genau so wenig dem Geiste des Christentums entspricht wie die Kreuzzüge von damals. Der letzte Gegenstoß gegen diese wachsende Überzeugung der indischen Christen war — diesmal von katholischer Seite — der Papstbesuch. „Der Papst ist nach Indien gekommen, weil die Kirche die innere Kraft des Hinduismus, andere Religionen aufzusaugen, fürchtet. — Die neue Strategie ist (wie die Protestanten es ja schon formuliert hatten), „die einzelnen Kirchen fest im indischen Boden zu verwurzeln und sie doch übernational in ihrem Zeugnis und in ihrem Gehorsam zu machen“. Das ist dann auch zugleich die Antwort, die der Verfasser auf die beiden Fragen gibt, die er anfangs gestellt hat.

Was tun?

Der *Jan Sangh* hatte mit aller Kraft gegen den Papstbesuch agitiert, den er eine „päpstliche Invasion“ nannte, einen Einbruch von „30 000 Kreuzrittern, die Indien zu einem Rindfleisch- und Bierflaschen-Christentum bekehren wollen“¹¹.

Der Papstbesuch fand trotzdem statt und machte auf die Massen Indiens, die ihn erlebten, einen ganz anderen Eindruck als der *Jan Sangh* und andere anti-christliche Gruppen erwartet hatten. Trotzdem sollte man beileibe nicht die Stärke der gegen das vor allem in der katholischen Kirche organisierte Christentum bestehenden, vielleicht wachsenden Opposition in Indien übersehen!

Der Verfasser des Artikels kommt zu der allgemeinen Schlußfolgerung, die man allein aus dem Papstbesuch ziehen könne: Nun erst recht voran auf der alten Linie! Völlige Eingliederung des Christentums in den Hinduismus! Ende der ausländischen Kolonial-Mission! — Er gibt dafür folgende sechs Empfehlungen:

- „1) Die Empfehlungen des *Niyogi Report* sollten durchgeführt werden.
- 2) Der Papstbesuch darf keine Entschuldigung sein für das weitere Einströmen katholischer Missionsgelder.
- 3) Die indischen Christen sollen positiv dazu ermuntert werden, ihre Bewegung zu einem nationalen Christentum nachdrücklich zu betreiben. Sie sollen sich, unabhängig von ausländischer Einmischung und ausländischem Patronat, allein um ihre eigenen Sachen kümmern.
- 4) Missionare, deren erster Zweck es ist, „Proselyten“ zu machen, sollten gebeten werden, das Land zu verlassen.
- 5) Bekehrungen durch Gewalt oder Betrug müssen verhindert werden.
- 6) Missionare, die auf dem Gebiet der Medizin, der Erziehung und Sozialhilfe unter den *Harijans* (Ausgestoßenen) und Ureinwohnern arbeiten, sollen eine feierliche Erklärung abgeben, daß sie sich aus der Politik heraushalten werden.“

Von den gegebenen Weisungen für die zukünftige indische Religionspolitik, wie sie unser Artikelschreiber des *Jan Sangh* hier darstellt, ist nicht eine einzige

¹¹ *Organiser*, Aug. 31, 1964. Der Ausdruck ist von MAHATMA GANDHI in seinem Blatt *Harijan*, 6. März 1937, gebraucht. Er entstammt einer Kampfzeit und ist nur für eine bestimmte Form des Christentums gemeint, während der Mahatma für das Christentum selbst immer hohe Achtung hatte. Trotzdem berufen sich Hindu-Extremisten auch auf ihn und führen zur Rechtfertigung ihres Standpunktes Stellen wie die folgende an: „Heute rebelliere ich gegen das orthodoxe Christentum, und ich bin überzeugt, daß es die Botschaft Jesu verdreht hat. Er war ein Asiate, dessen Botschaft durch viele Mittel weitergegeben wurde und, als sie die Unterstützung eines römischen Kaisers erhielt, der imperialistische Glaube wurde, der sie bis heute geblieben ist“ (*Harijan*, 30. Mai 1936)

originell. Sie alle sind dem 19-Punkt-Programm des berühmten *Niyogi Committee* entnommen, das sie schon vor acht Jahren ganz Indien vorschreiben wollte.

In der Opposition, die die christliche Mission in einem sonst durch seine außerordentliche Toleranz bekannten Lande wie Indien beim Papstbesuch findet, zeigt sich klar die Last der kolonialen Hypothek, die die Missionskirche Indiens weiter mit sich schleppen muß. Aber auch die Last des Kreuzes Christi wird offenbar, das nicht nur Juden und Griechen, sondern auch Indern als eine Torheit erscheint. Würde Jesus Christus, unser Herr und Gott, damit zufrieden sein, das eine Wort, das Er über sich gesprochen hat, etwas zu „indisieren“ und aus dem: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ein „Ich bin ein Weg zur Wahrheit und zum Leben“ machen, — Er könnte sicher sein, daß Er von Indien mit Begeisterung als der zehnte *Avatar Vishnu's* angenommen würde . . .

MISSIONSKLERUS — GEDANKEN UND VORSCHLÄGE *

von Amand Reuter

Der dritte und abschließende Teil der *Propos sur le clergé missionnaire* (33—45) von J. BRULS trägt die Überschrift: *Vers la reconversion des religieux missionnaires*. Es handelt sich also um Mitglieder von Ordensgesellschaften, in der Hauptsache um Ordenspriester, die in der allgemeinen Missionsarbeit eingesetzt sind und damit ihrer eigenen und eigentlichen Tätigkeit und Zielsetzung entfremdet zu sein scheinen. Für diese Beurteilung ihrer Lage führt der Verfasser Zeugnisse und sogar Klagen von Ordenspriestern aus den Missionen an, die sich angesichts ihrer als notwendig hingenommenen Alltagsarbeit die Frage stellen, ob sie nicht besser daran getan hätten, einfach Weltpriester oder Mitglieder von Missionsgesellschaften im eigentlichen und ausschließlichen Sinn zu werden. Daran schließt sich die weitere Frage an, ob eine Gruppe von „Spezialisten der Wortverkündigung“, also von Predigerbrüdern oder „Volksmissionaren“, den einheimischen Bischöfen noch von Nutzen sein könnte? Für die Beantwortung dieser Frage, die zugleich in das Thema des Artikels einführt, hält der Verfasser zunächst einen Rückblick für notwendig.

1. — *Die geschichtliche Entwicklung* gibt die Erklärung ab für die erst ein Jahrhundert alte Tatsache, daß es heute in den Ländern von Afrika oder Asien „Gebiete“ der Dominikaner, Jesuiten und anderer Ordensgesellschaften gibt. In den alten Missionen predigten die von ihren Obern ausgesandten Ordensleute das Evangelium über ganze Erdteile hin, ohne dort irgendwie die auf bestimmte Gebiete beschränkte kirchliche Amtsgewalt auszuüben. Zwar grenzten die Päpste gewisse Einflußzonen ab, die bestimmten Ordensgesellschaften ausschließlich vorbehalten waren, aber das geschah nur zur Vermeidung von weiteren Streitigkeiten unter den Orden, die schon so viel Schaden angerichtet hatten. Als die Kongregation für die Glaubensverbreitung im 17. Jahrhundert die Neuordnung und Weiterentwicklung des Missionswerkes übernahm, gab sie ihren

* Vgl. ZMR 48 (1964) 285—292

eigenen *Vikaren* Vollmacht über *alle* Missionare eines Gebietes, ohne Rücksicht auf ihre Ordenszugehörigkeit. Diese Maßnahme sollte die Handlungseinheit sicherstellen, stieß aber auf ungezählte Widerstände und veranlaßte endlose Streitereien nebst den diesbezüglichen römischen Erlassen, ohne jemals die erhoffte Wirkung wirklich zu erzielen.

Auch aus diesem Grunde bildete sich im 19. Jahrhundert ein neues System heraus, das ungefähr hundert Jahre gültig bleiben sollte, bis zur Gründung der einheimischen Bistümer. Die neue Formel — zuerst 1827 in Cochinchina, und 1836 in Ozeanien angewandt — bestand darin, daß ein genau begrenztes und verhältnismäßig beschränktes Gebiet, aus dem sich zukünftige Diözesen entwickeln könnten, ausschließlich einem einzigen Orden oder einer Genossenschaft anvertraut wurde. Dieses Regime hat zwar eine Reihe von Nachteilen für die Missionen mit sich gebracht, die in den Enzykliken der Päpste Benedikts XV, Pius' XI und Pius' XII herausgestellt und bekämpft werden; aber aufs Ganze gesehen muß man anerkennen, daß es eine bis dahin niemals erreichte Entwicklung der Missionen möglich gemacht hat. Die weltweite Einpflanzung der Kirche, fürderhin eine erfreuliche Tatsache, ist letzten Endes die Frucht dieses Regimes, auch wenn es manchmal eine Zeitlang die Verwirklichung der örtlichen Kirchen aufhalten hat.

Aber diese Art und Weise, in einem bestimmten Gebiet *alle* kirchlichen Aufgaben einem einzigen Orden oder Institut anzuvertrauen, hat die eingangs erwähnte Lage wie ein Verhängnis mit sich gebracht. Ungeachtet der Eigenart ihres Ordens oder der Kongregation mußten die Ordensleute ein vielseitiger Klerus werden, der sich, von einem Gebiet zum andern, höchstens noch durch die Form des Kleides, einige Sondergewohnheiten und eine eigentümliche Färbung der Spiritualität unterschied. Diese Handlungsweise sah sich durch eine Dringlichkeit gerechtfertigt, die der Aufruf der Päpste noch kräftig unterstrich — ohne aber verhindern zu können, daß unter den Betroffenen auch die Meinung vertreten wurde, ihre eigene Berufung würde zu leicht zum Opfer gebracht. Es handelte sich jedoch dabei nur um eine vorübergehende Ersatzlösung, bis zur Heranbildung eines einheimischen Klerus, dem das Gebiet nicht mehr auf Zeit „anvertraut“ werden könnte, sondern endgültig „übergeben“, als seiner natürlichen Obrigkeit.

Diese Zeit ist nun da oder doch in der Mehrzahl der „Missionsländer“ sehr nahe gerückt. Die Orden und Kongregationen werden somit frei, ihre „Rückverwandlung“ vorzunehmen und zu ihrer besonderen Zielsetzung zurückzukehren.

In der Ausführung ist diese Umstellung aber gar nicht so leicht wie man glauben könnte. Gewohnheiten haben sich gebildet: nicht nur Lebensgewohnheiten bei den einzelnen Missionaren, die sich in eine vielseitige Tätigkeit stürzen mußten, und deren Ablösung den Vorgesetzten im Einzelfall manche schwierige Lösung auferlegen mag; folgenschwerer sind die Gruppen-Gewohnheiten, und unter diesen ist zweifellos die gefährlichste, „Mission“ im Sinne von Gebieten zu verstehen, die dem Institut samt und sonders anvertraut sind. Mit den nötigen Veränderungen herrscht da ein psychologisches Klima, das dem Klima der politischen Entkolonisierung vergleichbar ist. Nach einem Wort von Monsignore Costantini aus dem Jahre 1924 (damals Apostolischer Delegat in China) „wird die Mission wie ein Eigentum der Kongregation aufgebaut, eine Sache, die zum Selbstzweck wird, ein *Ruhm* für die Genossenschaft. Der wahre Ruhm aber besteht darin, daß man den Platz frei macht für die örtliche Kirche“. Heute haben das alle Missionare eingesehen. Aber von der früheren Auffassung her fehlt es vielleicht noch an Einbildungskraft, um die Wege für die Rück-

verwandlung zu finden, und an Vertrauen in die greifbare Nützlichkeit ihres nun wieder besonderen Berufes im Schoße der jungen Kirchen, die die Missionen von ehemals ablösen.

In Wirklichkeit jedoch kommt in dem Maße, als sich die „Mission“ zur Kirche entwickelt, auch Abwechslung in die kirchlichen Aufgaben, stufen sich die geistlichen Bedürfnisse ab und macht sich die Notwendigkeit der Arbeitsteilung bemerkbar. Von da an ist es wünschenswert, daß auch in den Missionsländern immer mehr die wunderbare Vielfalt der Ordensgemeinschaften in Erscheinung tritt, die Zeugnis ablegt für die Lebenskraft der Kirche. So ist es die Aufgabe der Orden und Kongregationen, im Schoße der jungen Christengemeinden, die aus ihrer „nicht differenzierten“ Tätigkeit hervorgegangen sind, den Platz wieder einzunehmen, den ihnen ihre besondere Berufung im Leben der Kirche vorbehält. Wenn die Ordensleute schon große Dienste erwiesen haben, als es sich gewissermaßen nur darum handelte, die Lücken aufzufüllen, so müssen sie normalerweise noch wertvollere Dienste leisten, nachdem es ihnen endlich vergönnt wurde, „wieder sie selbst zu werden“. Aber es handelt sich nicht nur um die Dienstleistungen; es muß auch darauf hingewiesen werden, daß die Einrichtung des Ordenslebens als solchen für die Reife einer Kirche notwendig ist. Die „Rückverwandlung“ ist demnach die folgerichtige und unentbehrliche Verlängerung der ersten missionarischen Tätigkeit, um die junge Kirche mit einem wesentlichen Bestandteil ihres erwachsenen christlichen Lebens auszustatten.

Ein erstes und *bemerkenswertes Beispiel* für diese „Rückverwandlung“ haben die Mönche gegeben. Der Fall der sogenannten Kontemplativen ist natürlich ziemlich verschieden von der Lage der anderen Ordensleute. Trotzdem hat die Entwicklung ihrer „Missionsgründungen“ als bezeichnend zu gelten. Benediktiner und Trappisten haben großmütig auf den Ruf zur Mission geantwortet, aber ohne sich viel von den anderen Ordensmissionaren zu unterscheiden: sie übernahmen ein Gebiet mit den vielfältigsten Tätigkeiten. Auf diese Weise haben sie einige Mißerfolge erlebt und häufige innere Spannungen zwischen dem „tätigen“ Leben der Mission und ihrem Mönchsideal; in gewissen Fällen haben sie sich mit einem nicht monastischen Missionsinstitut zusammengeschlossen oder gar eine neue Missionskongregation gebildet, wie Mariannhill in Südafrika. Es hat aber auch schöne Erfolge gegeben, und „Gebiete“, die von Mönchen verwaltet wurden, waren und sind heute noch blühende Missionen.

Aber im Lichte der gemachten Erfahrungen und im Zusammenhang einer Kirche in Entwicklung haben sich die Mönchsorden allmählich auf mehr spezifische Gründungen eingestellt. Zu dieser besonderen Aufgabe waren sie durch keinen geringeren als Pius XI in der Enzyklika *Rerum Ecclesiae* (1926) aufgerufen worden. Dem Papst ging es dabei um die geistlichen Wirkungen und Gnaden, die von diesen Stätten des Gebetes und der Arbeit auf das Missionswerk ausstrahlen sollten. Dazu kam der Hinweis auf die Veranlagung verschiedener Missionsvölker für ein Leben in Einsamkeit, Gebet und Beschauung. Als Beispiel stand das Trappistenkloster von Peking vor Augen. Trotzdem blieb der schöne Traum Pius' XI lange Zeit ohne vernehmliches Echo. Vielleicht stimmt die gelegentlich gemachte Bemerkung, daß das Mönchtum als solches nur in einer christlichen Gemeinschaft heimisch werden kann, die schon eine gewisse Reife erreicht hat. Seit 1950 jedenfalls vermehren sich die rein monastischen Gründungen; die Bewegung ist in vollem Gange, und der Vorteil, den die Gegenwart des Mönchtums für die jungen Kirchen bedeutet, wird allgemein, und oft sogar begeistert, anerkannt. Die einheimischen Berufe vermehren sich, und es handelt sich um eindeutig monastische Berufe; denn die Doppelsinnigkeiten von ehemals

sind jetzt ausgeräumt. Ein Mönch ist ein Mönch, und gerade dadurch gibt er vor der Welt ein Zeugnis, das einmalig ist, das beeindruckt und anzieht.

2. — Die „Rückverwandlung“. — Warum, so fragt der Verfasser nun, sollte das, was mit den Mönchsorden geschehen ist, nicht für andere Orden und Kongregationen Wirklichkeit werden? Freilich, sie unterscheiden sich nicht ebenso deutlich vom Weltklerus. Der heilige Don Bosco war ein italienischer Weltpriester, als ihm die Not der Jugend lebhaft zum Bewußtsein kam und er mit seiner ganzen glühenden Seele daran ging, Lösungen zu suchen, und zu diesem Zweck nach und nach die Männer um sich scharte, die zur Keimzelle der salesianischen Gesellschaft werden sollten. Heute nehmen sich auch andere der Jugend an, aber es scheint folgerichtig, daß die Salesianer nach Maßgabe ihrer Treue gegen den Geist ihres Stifters in einem ganzen Tätigkeitsbereich ein besonderes Charisma und eine Tradition besitzen, die sie selbst auf anderen Gebieten nicht hätten, und die andere nicht auf gleiche Weise besäßen. Und nun spinnt der Verfasser in geradezu dichterischer Verträumtheit den Wunsch Pius' XI weiter und spricht von einem neuen Franz von Assisi in einem der unterentwickelten Länder Asiens oder Afrikas, der mit seinen Minderen Brüdern gegen die Versuchung der Bürgerlichkeit und der Macht, die auch Missionskirchen befällt, mit Wort und Beispiel ein unmißverständliches Zeugnis ablegt für die Werte der evangelischen Armut und für die vollkommene Freude . . . Auch für die Predigerbrüder und ihre Anstrengungen und Erfolge auf dem Gebiet der Wissenschaft und des Apostolates böten die Missionskirchen vielfältige Möglichkeiten, die auf der Linie ihres besonderen Berufes lägen.

Aber das ist gar kein Traum mehr, das ist schon Wirklichkeit: die Rückverwandlung ist an vielen Orten der Missionswelt bereits in vollem Gange. Wenn gewisse Kongregationen oder „Provinzen“ sich auch noch still verhalten, so werden sie doch über kurz oder lang einsehen müssen, daß sie mit ihrem Festhalten an fast vergangenen Formeln nicht mehr dem Anruf der Zeit entsprechen und sich selbst in den Augen der Jungen entwerten, die sich angesichts einer bestimmteren und zeitgemäßerer Berufung zu ihnen hingezogen fühlen würden. Eine Zufallsbegegnung mit einem jungen Karmeliter liefert dem Verfasser das Beispiel für diese Feststellung. Der Neupriester zeigte sich glücklich darüber, in ein Missionskloster geschickt zu werden, wo er im Einklang mit seinem besonderen Beruf tätig sein kann. Ein Jesuit versicherte kurz danach, daß man bald auch im Kongo Jesuit würde sein können, wie anderswo auch — freilich in einem verschiedenen Stil, den die kongolesischen Mitbrüder mitbringen.

Diese Bemerkung über einen *neuen Stil* ist sehr wichtig. Wenn man in Afrika die Prediger gern sieht, die zu den Söhnen des hl. Dominikus gehören, so sähe man dort einen Lacordaire nicht ebenso gern; der Predigerbruder in Afrika muß das unveränderliche Wort Gottes in einer Art und Weise verkünden, die seine afrikanischen Zuhörer ansprechen wird, und wie kann er das wirklich tun, wenn er nicht selbst Afrikaner geworden oder wenigstens tief von dem Lande gezeichnet ist? Dasselbe gilt für die übrigen Orden und Kongregationen. Eine echte „Rückverwandlung“ setzt also eine „Einheimischwerdung“ (*indigénisation*) voraus: die einfache „Aufnahme“ von eingeborenen Mitgliedern genügt nicht. Man muß ihnen auch zum richtigen Zeitpunkt die Freiheit lassen, in der Treue gegen den Geist des Stifters und in den Überlieferungen des Instituts, aber auch in einem echten Dialog mit ihrem eigenen Volke diesen neuen Stil zu finden, der es ihrer Berufung möglich machen wird, sich mit voller Echtheit auszudrücken.

Einmal in diese Perspektiven hineingestellt, werden sich die örtlichen Berufe von den zweideutigen Elementen frei machen, mit denen sie sich zur Zeit der „Gebiete“ von Ordensgesellschaften belastet haben. Solange er nur eine einzige Ordensfamilie sichtbar vor sich hatte, und diese unterschiedslos alle kirchlichen Aufgaben erfüllte, war es für den jungen Christen in Afrika oder Asien sehr schwer, sich eine richtige Vorstellung zu machen, was der Beruf eines Benediktiners, Franziskaners oder Jesuiten ursprünglich ist. So trat er schließlich nur deshalb in diese oder jene Gesellschaft ein, weil er keine andere kannte, oder weil er hoffte, dort besser eingeordnet, zuweilen auch besser ausgebildet zu werden als beim Weltklerus. Das waren unglückliche Folgeerscheinungen einer zwar rechtmäßigen, aber ungesunden Lage. Wenn erst alle Orden oder Kongregationen wieder ihren richtigen Platz einnehmen, werden sich die Berufe ihrerseits richtig entscheiden, zum wahren Wohl der Einzelnen, der Ordensgemeinschaften und auch der Kirche. Diese Berichtigung wird es den Ordensgesellschaften auch möglich machen, sich furchtlos für die notwendigen Anpassungen zu öffnen und den ganzen Reichtum ihrer geistlichen Kräfte in den Dienst der im Wachstum begriffenen jungen Kirchen zu stellen.

Diese Rückverwandlung scheint jedoch besonders schwierig zu sein für die *Missionsgesellschaften* im engeren Sinn, die ihre Entstehung dem Aufschwung des Missionswerkes im 19. Jahrhundert verdanken und alle ihre Mitglieder für diese eine Aufgabe bestimmen. Ganz auf die „gebietsmäßige“ Missionsarbeit eingestellt, sind sie zwangsläufig vielseitig und können nicht aufhören es zu sein, ohne ihre Wesenart zu verändern. Ist deshalb der vorschnelle Schluß berechtigt, der zuweilen auch innerhalb dieser Gesellschaften bis zur Mutlosigkeit gezogen wird, daß diese Art des Ordenslebens zum Aussterben verurteilt sei? Bei nüchterner Betrachtungsweise müßte man ihr Verschwinden hinnehmen, wenn kein Bedarf mehr für sie vorhanden wäre. Aber sind diese ausschließlichen Missionsgesellschaften wirklich daran, ihre Daseinsberechtigung zu verlieren? Nur eine wirklichkeitsfremde Beurteilung der Lage könnte das behaupten.

Gewiß, die jungen Kirchen entwickeln sich; aber von Ausnahmen abgesehen, wird es noch viel Zeit und Anstrengung brauchen, bis sie ausreichend mit Priestern versorgt sind. Damit ist der Weg für die Missionsgesellschaften vorgezeichnet: ein klar und großmütig zu vollziehender Rollentausch. Nach und nach muß den einheimischen Priestern und Ordensleuten die Leitung und die Verantwortung für das *gesamte* Wirken der Kirche in ihrem Land übergeben werden. Die Missionare, die bisher dieses Werk geleitet haben, müssen auf die Stufe von „Mitarbeitern“ herabsteigen und vorbehaltlos die Anweisungen ihrer Schüler annehmen und ausführen. Diesen Weg hat Pius XII in der Enzyklika *Evangelii Praecones* gewiesen, wo er die weitere Mitarbeit der Ordensgesellschaften mit dem neuen einheimischen Bischof wünscht, wie in den anderen Diözesen der Welt auch; so werden die Ordensleute, obwohl fremd im Lande, doch nützliche „Helfer“ bleiben.

Diese Art von Rückverwandlung, so einfach und folgerichtig, müßte auch ebenso leicht erscheinen, da sie nichts anderes ist als die Besiegelung der Missionsanstrengungen, die die Einpflanzung der Kirche bezweckten. In Wirklichkeit aber ist sie für die, die sie innerlich miterleben, vermutlich schwieriger und schmerzlicher als die Rückverwandlung der Orden und Kongregationen mit besonderer Zielsetzung. Denn diese geben nur einen vorübergehenden Dienst auf, um ihre geistliche Eigenart wieder neu und wahr zur Geltung zu bringen. Die „Missionsgesellschaft“ dagegen muß sich selbst viel gründlicher auslöschen, sie kann nicht mehr Listen von eigenen Gebieten, mit eigenen Bischöfen und mit

all ihren Leistungen für die Gesellschaft aufweisen, sondern muß sich bescheiden in eine Kirche einordnen, wo sie viel weniger beachtet werden wird. Man darf dem Ordensmann die Liebe zu seiner Genossenschaft nicht zum Vorwurf machen, aber er darf diese bloß als das lieben, was sie ist: nur eine Zelle in der Kirche und für den Dienst an der Kirche, der schließlich die größere Liebe und Hingabe gehört. So hat es der heilige Paulus verstanden, als er sich selbst und Apollo nur am Dienst des Glaubens gemessen wissen wollte (1 Kor 3, 5—7).

3. — *L'esprit diocésain*. — Unter dieser letzten und nicht leicht zu übersetzenden Überschrift führt der Verfasser seine Gedanken und Vorschläge dem Gipfel und dem Ende zu: *Ja sagen zur Diözese und ihrer Einheit*. Er beruft sich dafür auf das bekannte Wort des Papstes Johannes XXIII, wonach „Welt- und Ordenspriester ein Ganzes bilden und zusammen den Klerus der Diözese ausmachen, im Dienste der Seelen und unter dem väterlichen Blick des Bischofs“.

Demgegenüber wird zunächst auf eine Gefahr hingewiesen, die für die jungen Kirchen eine Erbschaft aus der vergangenen Epoche darstellt: die Kongregationen hatten „ihre“ Gebiete und „ihre“ Bischöfe, die Weltpriester haben jetzt „ihre“ Bischöfe für „ihre“ Diözesen. Dabei scheint die zweite Situation die erste auszuschließen. Aber diese Auffassung würde dem Bischof ungehörlich Abbruch tun, der niemals nur als der Bischof eines Ordens oder einer Kongregation galt, auch wenn er aus ihren Reihen ausgewählt war. Ob Welt- oder Ordenspriester hat für den Bischof nicht mehr zu bedeuten als seine rassische oder völkische Zugehörigkeit: Er ist der Hirte einer Kirche, zu der, eindeutig und an hervorragender Stelle, auch die Ordensleute der Diözese gehören. Ihr Dienst in und an den örtlichen Kirchen vollzieht sich, wie ein Ordensmann schreibt, nach Maßgabe der allgemeinen Sendung, die sie von der Kirche empfangen haben, die auch im Hinblick auf die Diözese ihre erste und heiligste Verpflichtung darstellt. Deshalb dürften sie sich auch von niemand in ihrer Ergebenheit gegen den Bischof übertreffen lassen, das Abbild Christi, der nicht nur die Diözese verkörpert, sondern auch das allgemeine Bischofsamt der Kirche, das vom Heiligen Geist beseelt ist, und dem sie mit der ganzen Kraft ihres Berufes zugehören wollen. Demgemäß muß der Bischof in seiner Amtsführung und Fürsorge der gemeinsame Vater *seiner* gesamten Geistlichkeit sein.

Trotzdem wird es in dem Verhältnis zwischen dem Bischof und den Ordensleuten seiner Diözese immer einige empfindliche Punkte geben. Einmal hat der Bischof über den Ordensklerus seiner Diözese nicht dieselbe volle Verfügungsgewalt wie über seinen Weltklerus. Denn der Ordensmann muß der eigentümlichen Berufung seines Institutes treu bleiben, die der Bischof demgemäß auch achten und schützen muß: er darf also von „seinen“ Ordensleuten nichts verlangen, was mit dieser Berufung unvereinbar wäre. Seine Gewalt wird notwendig und rechtmäßig begrenzt durch die inneren Erfordernisse der Ordensgesellschaft. Schon zur Zeit der „ordenseigenen“ Gebiete befand sich der Bischof, der doch ihr Mitglied war, tatsächlich oft in Abhängigkeit vom Gebietsobern der Gesellschaft. Um mögliche Konflikte zwischen der bischöflichen Gewalt und den Vorschriften der Ordensregel zu vermeiden, wird man also bemüht sein, Ersatzlösungen für die früheren Formeln zu suchen. Eine dieser Lösungen besteht darin, in der Diözese einen „Distrikt“ auszusondern, wo sich die Mitglieder einer Ordensgesellschaft, als „Familie“ gruppiert, nach eigener Art einrichten können, unter dem väterlichen, aber doch ziemlich entfernten Auge des Leiters der Diözese. Eine zweite und radikalere Lösung, die sich auf den Diözesancharakter der beiden Arten des Klerus stützt, wäre die Übergabe einer Diözese an die eingeborenen Mitglieder einer Kongregation, denen der Weltklerus Hilfe leistet.

Keine dieser Lösungen scheint sehr glücklich zu sein: die erste bringt, wenn auch vermindert, die Gefahr für das zurück, was Kardinal Costantini den „Jurisdiktionsfeudalismus“ nannte; die zweite kommt zwangsläufig dahin, aus dem Weltklerus einen Klerus zweiter Klasse zu machen. Trotzdem stößt keine dieser Lösungen auf grundsätzliche Bedenken; wenn man sich in gewissen Fällen zu ihrer Annahme entschließen mußte, wären ihre Nachteile mittels einer starken Diözesangesinnung aufzuwiegen.

Vielleicht darf hier angemerkt werden, daß der Verfasser, dessen Gedanken und Vorschläge so genau wie möglich wiedergegeben wurden, den Tatsachen nicht ganz gerecht zu werden scheint. Die Zweiteilung der Gewalt über die Ordensmissionare entspricht dem Willen der obersten kirchlichen Missionsbehörde und ist für die „ordenseigenen Gebiete“ in der *Instructio* von 1929 zur verbindlichen Norm erklärt worden. Im Durchschnitt dürfte sich das darin festgelegte rechtliche Übergewicht des kirchlichen Missionsobern und seiner Interessen auch praktisch bemerkbar machen. Das könnte sogar der Grund sein, warum Missionsbischöfe sich gelegentlich gegen die Ablösung des Missionsstatuts wehren, obwohl die zuständige Ordensleitung zur Übergabe des Gebietes an den einheimischen Weltklerus bereit wäre. Die Ernennung eines einheimischen Ordensmitgliedes zum Missionsbischof dürfte eher eine normale Zwischenlösung auf dem Wege zur Reife und Selbständigkeit sein als ein Mittel zur ohnehin nicht möglichen Verewigung des „Besitzes“ eines Missionsgebietes durch die entsprechende Ordensgesellschaft.

Was sodann die „ordenseigenen Distrikte“ oder „Familien-Missionen“ innerhalb von einheimischen Weltpriesterdiözesen angeht, so dürfte nicht unbekannt sein, daß dieses System, für das sich der Name *regio missionalis* eingebürgert hat, von der päpstlichen Missionsbehörde nicht eingeführt oder angenommen worden ist, um die Missionsgesellschaften zu begünstigen, sondern um die „Missionen“ selber zu erhalten oder nach der „Ablösung“ weiter zu entwickeln. Weil der örtliche Klerus aus dem Weltpriesterstand meistens nicht zahlreich genug ist und an erster Stelle für die Betreuung der bereits entwickelten Gebiete der jungen Diözese benötigt wird, praktisch also für die Pfarrseelsorge und die Verwaltung, ist die Übernahme eines besonderen „Distriktes“ durch die frühere oder eine neue Missionsgesellschaft ein rechtlich und praktisch geeignetes Mittel, um die noch erforderliche Missionsarbeit in den weniger entwickelten Teilen des Bistums weiterzuführen und sie zur vertraglich vereinbarten Zeit mit der Rückgabe des Gebietes an den Bischof abzuschließen — sofern der „Distrikt“ nach dem Willen der obersten kirchlichen Missionsleitung nicht zum Kern einer neuen Missionsdiözese wird. Sachkenner sprechen gerade diesem System eine entscheidende Bedeutung für die Zukunft der Missionen zu. (Vgl. XAV. PAVENTI, *Breviarium Iuris Missionalis*, 21960, 45—48)

Im übrigen hat der Verfasser der *Propos sur le clergé missionnaire* recht mit seiner letzten Feststellung, daß die Art und Weise, in der sich die Ordensleute nach Maßgabe ihrer besonderen Berufung und Zielsetzung in eine Diözese einfügen, ein weiterer empfindlicher Punkt ist. Wünschenswert ist eine Einordnung im Sinne und zur Förderung der gemeinsamen Aufgaben, einer *pastorale d'ensemble*, deren Leitung in der Diözese beim Bischof liegt, und im Lande bei der Bischofskonferenz. Die Orden und Kongregationen sollten bei der Entwicklung ihrer eigenen Werke und bei der Aufführung und Ausstattung ihrer Bauten die notwendige Rücksicht nehmen auf die allgemeinen Verhältnisse der Diözese und sich mit Bescheidenheit denselben anpassen, unter Achtung der Rechte des Ortsbischofs und in steter Verbindung mit ihm. So kann ihr Beitrag

auf Anerkennung hoffen und bringt ihre Mitwirkung Früchte des Heils im Dienste Christi und in der Gnade des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor. 12, 4; 12, 12; Eph. 4, 12—13).

BERICHTE

DIE KOREANISCHE KATHOLISCHE WOCHENZEITUNG *CATHOLIC SHIBO*

von *Stephan Kim*

Korea ist mit durchschnittlich 40 000 Bekehrungen pro Jahr eines der fruchtbarsten Missionsländer Asiens. Durch den Eisernen Vorhang am 38. Breitengrad vom asiatischen Kontinent, durch die politischen Spannungen vom Nachbarstaat Japan abgetrennt, ist Korea in wirtschaftlicher, politischer und religiöser Beziehung auf eine isolierte Basis gedrängt worden. Diese Situation hat auch zur Folge, daß nur wenige ausländische Missionsgesellschaften bisher die Missionsarbeit in Korea aufgenommen haben. Mehr als die Hälfte der Priester entstammen dem einheimischen Klerus, und, obwohl die Missionstätigkeit der katholischen Kirche vollste Freiheit genießt, ist die Zahl einreisender ausländischer Missionare sehr gering. Die Bekehrungswelle, die nach dem Koreakrieg eingesetzt hat, hat sich zu einer ständigen, beinahe als normal zu empfindenden Glaubensbewegung ausgestaltet. Auf einen Priester entfallen durchschnittlich 140 Bekehrungen pro Jahr. Dabei ist festzustellen, daß die Bekehrungen in den Städten, und hier wiederum insbesondere unter den intellektuellen Schichten der Bevölkerung, sehr zahlreich sind. Die Autorität, die die katholische Kirche im öffentlichen Leben genießt, ist beachtlich. Bei 550 000 Katholiken in einer Bevölkerung von 25 Millionen Einwohnern stellt die katholische Kirche eine Minderheit von 1,9 % dar. Dennoch ist es z. B. gelungen, bisher die Legalisierung der Abtreibung durch offiziellen Protest der Bischöfe Koreas zu verhindern.

Es ist offensichtlich, daß die Kirche innerhalb der koreanischen Gesellschaft eine entscheidende Bedeutung für die Entwicklung Koreas besitzt. Deshalb muß es als eine der ersten Pflichten und Aufgaben der Kirche gelten, christliche Wahrheit auch durch das Medium der Presse im katholischen Volk und darüber hinaus unter den nicht-christlichen Bevölkerungsschichten zu verbreiten und zu festigen. Gerade die intellektuellen Schichten der Bevölkerung, die sich der Kirche zuwenden, müssen mit der Lehre der Kirche vertraut gemacht werden können, wenn sie imstande sein sollen, im öffentlichen Leben den Standpunkt der Kirche zu vertreten.

Einschlägige katholische Literatur in koreanischer Sprache ist derzeit noch sehr minimal, so daß die Aufgabe der religiösen, theologischen, zeitkritischen Bildung in erster Linie den Monats- und Wochenzeitschriften zufällt. Die unter dem Patronat des Erzbischofs von Taegu, Exzellenz Johannes B. SYE, erscheinende *Catholic Shibo* ist die einzige katholische Wochenzeitung Koreas. Seit 1960 steigt die Auflage ständig um 2000 Exemplare durchschnittlich pro Jahr, und sie hat derzeit eine Auflage von 13 220. Immer mehr hat sich in den

letzten Jahren die Notwendigkeit spürbar gemacht, die vierseitige Zeitung zu einer achtseitigen Wochenzeitung auszubauen. Bei vierseitiger Ausgabe ist der Raum so begrenzt, daß nur die wichtigsten Nachrichten des kirchlichen Lebens im In- und Ausland und aktuelle Probleme nur in gedrängter Form dargestellt werden können. Um aber ihrer Aufgabe gerecht zu werden, muß die Wochenzeitung eingehender und ausführlicher Stellung nehmen zu Fragen der Erziehung, des Familienlebens, christlicher Kultur, sozialer Probleme usw. Katholische Aktion, katholische Jungarbeiterbewegung, Studentenbewegung, Akademikerverband, Ärztegemeinschaft u. a. brauchen ein Sprachrohr, um auf überdiözesaner Ebene ihre Organisationen ausbauen zu können. Es ist auch höchste Zeit, in Korea eine katholische Arbeiterbewegung, einen Verband katholischer Unternehmer zu schaffen, sowie die bäuerliche Jugend zu erfassen und zusammenzuschließen. Diese und andere Verbände überdiözesan zu schaffen und zu bilden, ist eines der Hauptziele und Aufgaben der katholischen Wochenzeitung *Catholic Shibo*. Sie kann ihrer Aufgabe aber nur gerecht werden, wenn sie dementsprechend Raum zur Verfügung stellt.

Die Redaktion der *Catholic Shibo* hat sich deshalb entschlossen, eine achtseitige Ausgabe der Wochenzeitung ab Jänner 1965 vorzubereiten. Mitarbeiter für die redaktionelle Arbeit stehen schon seit Jahren der *Catholic Shibo* in allen Diözesen zur Verfügung. Bei achtseitigem Erscheinen muß die Redaktion jedoch noch zwei weitere Redakteure anstellen, und für den Vertrieb und organisatorischen Ausbau der Vertriebsstellen in ganz Korea müssen ebenfalls zwei Personen angestellt werden. Die ständig steigenden Lebenskosten und die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse in Korea zwingen die Redaktion, die Gehälter der Angestellten ab 1965 zu erhöhen, da das durchschnittliche Gehalt derzeit nur 15 \$ beträgt, eine Summe, mit der ein Einzelstehender nicht mehr auskommen kann.

Nach den Verlautbarungen der Regierung soll der Preis für Zeitungspapier um 15 % erhöht werden. Eine Tonne Papier, die jetzt 141 \$ kostet, wird also ab nächstem Jahr ca. 200 \$ kosten. Aus diesen Gründen ist es der Redaktion der *Catholic Shibo* nicht möglich, mit eigenen Kräften die achtseitige Herausgabe der Wochenzeitung durchzuführen. Bei achtseitiger Ausgabe wird es möglich sein, die Auflageziffer pro Jahr erheblich zu steigern, so daß innerhalb der nächsten drei Jahre eine Auflage von 20 000 überschritten werden dürfte. Mit diesem Auflagenstand würde es der Redaktion aber möglich gemacht werden, aus eigenen Mitteln und ohne Defizit zu arbeiten und ihre Aufgabe in der Verbreitung katholischen Gedankengutes und der Urgierung katholischer Verbände selbständig weiterzuführen.

Catholic Shibo mit einer Auflage von derzeit 13 200 Exemplaren ist in allen Diözesen Koreas (in 90 % der Pfarreien) verbreitet. Vormalig als vierzehntägiges Nachrichtenblatt mit einer Auflage von 5500 Exemplaren, konnte *Catholic Shibo* ab September 1960 als Wochenzeitung herausgebracht werden. Seither konnte die Auflage um mehr als das Doppelte erhöht werden. Mit Erlaubnis der zuständigen Hochwürdigsten Bischöfe ist in jeder Diözese ein freiwilliger Mitarbeiter als Vertreter der Wochenzeitung tätig. Die Wochenzeitung erscheint vierseitig in normalem Zeitungsformat. Der Inhalt der Zeitung gliedert sich wie folgt:

- Frontseite: 1. Die wichtigsten Nachrichten aus dem Leben der Kirche in Korea und der Welt
2. Ansprachen, Bestimmungen u. a. des Heiligen Vaters

3. Theologisch fundierter Kommentar zu Problemen und wichtigen Ereignissen des gegenwärtigen kirchlichen Lebens
4. Kritischer Kommentar zur konkreten Entwicklung des kirchlichen Lebens in Korea
5. Profil einer christlichen Persönlichkeit

- Seite 2:
1. Leitartikel der Woche
 2. Theologische Diskussion
 3. Predigt der Woche
 4. Beiträge zu religiösen, sozialen, ethischen und theologischen Fragen der Gegenwart
 5. Beiträge zu Fragen des Laienapostolates und der Entwicklung der einzelnen Verbände der Katholischen Aktion

- Seite 3:
1. Lokalnachrichten aus dem kirchlichen Leben in den einzelnen Diözesen
 2. Nachrichten der Verbände der Katholischen Aktion, Katholischen Arbeiterjugend, Katholischen Studentenbewegung, des Katholischen Akademikerverbandes, der Legio Mariae
 3. Darstellung einer positiven Leistung auf religiösem, sozialem Gebiet

- Seite 4:
1. Kultur und Christentum
 2. Liturgie und Gebetsleben
 3. Fragekästen
 4. Lesermeinung
 5. Frau und Mutter, Familienleben
 6. Fortsetzungsroman

Zweck der Wochenzeitung:

Vermittlung aller wichtigen Nachrichten der Kirche des Inlandes wie der Universalkirche;

Stimme des Papstes;

Förderung der Katholischen Aktion, Verbindungsorgan der einzelnen Verbände der Katholischen Aktion;

Forum der geistigen Begegnung zwischen Christentum und koreanischer Kultur und Geisteshaltung;

Religiöse, soziale, sozialpolitische, ethische Unterweisung.

Eigentümer: Exz. Johannes B. SYE, Erzbischof
Nam San Dong 225, Taegu — Korea

Chefredakteur: Hw. Stephan KIM, Catholic Shibosa,
Namildong 138, Taegu — Korea

Redakteure: Herr Ignatius You, Nam San Dong 619—8, Taegu
Herr Beda KWON, Kae San Dong 2 ka 214, Taegu

AUS DEM TÄTIGKEITSBERICHT DES EASTERN PASTORAL INSTITUTE IN MANILA

Veröffentlichungen — Die Zeitschrift *Good Tidings* gewann so viele Freunde in Irland und England, daß ab 1965 neben den Ausgaben von Manila und New York auch eine Londoner Ausgabe gewagt wird. Desgleichen wird das liturgische Blättchen *Amen* für Irland und England in einer eigenen Ausgabe erscheinen. Beide Veröffentlichungen bringt der Verlag Chapman heraus. Die Fachzeitschrift *Teaching All Nations* hat ebenfalls unter den Missionaren in aller Welt großes Interesse gefunden. Im Sommer 1964 erschien: HOFINGER-STONE, *Pastoral Catechetics*. SEFFER konnte den zweiten Band seines Kommentars zur englischen Bearbeitung des Deutschen Katechismus vorlegen. Ein chinesischer Mitarbeiter bemüht sich um die Übersetzung ins Chinesische von: PREMM, *Weltüberwindender Glaube*. BRUNNERS allgemein geschätztes Meßbüchlein *Our Community Mass* wurde bereits in mehr als einer halben Million Exemplaren verbreitet. Zusammen mit Brunners stets neu aufgelegtem Handbuch für Meßkommentatoren: *These are the Holy Words* hat es bei der liturgischen Erneuerung auf den Philippinen eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. P. Brunner ist Vorstandsmitglied der bischöflichen Liturgischen Kommission für die Philippinen.

Bücherdienst — Zur wirksamen Förderung der liturgischen und katechetischen Erneuerung versorgt das Institut die Missionare mit katechetischer und liturgischer Literatur, die es zu annehmbaren Preisen vermittelt. Mit Genehmigung der Verleger hat das Institut eine Reihe sehr preiswerter Nachdrucke der wichtigsten Werke herausgebracht. Dieser Bücherdienst wird von Missionaren aller Erdteile in Anspruch genommen.

Vortragsreisen — Im Jahre 1964 hielt P. Hofinger katechetische und liturgische Vorträge und Tagungen auf Formosa, in Korea, den Vereinigten Staaten, Kanada, Irland, Uganda (gesamtafrikanische Studienwoche in Katigondo), Malawi, Tanganyika, Indien. P. Brunner vertrat das Institut auf dem Eucharistischen Kongreß in Bombay und wird nach einer Informationsreise durch Europa über die USA nach Manila zurückkehren.

Catechetical Year — Im Herbst 1965 soll zum erstenmal ein einjähriger Lehrgang in Missionspastoral beginnen.

CHRONIK

1964

28. 7. Die Apostolische Präfektur *Raipur* (Indien) wird von der Kirchenprovinz Nagpur in die Kirchenprovinz Bhopal überschrieben.
5. 8. Mit der Besetzung der Stadt Stanleyville durch die Rebellen treibt der Bürgerkrieg in K o n g o dem Höhepunkt zu.
7. 8. Gegenoffensive der Regierungstruppen in Kongo meldet erste Erfolge.
12. 8. Der Aufstand der *Lumpa*-Sekte in Nordrhodesien bricht zusammen. Die „Prophetin“ Alice Lenshina ergibt sich der Polizei.
26. 8. Halbstarke verwüsten das katholische Flüchtlingsdorf Bo Thanh (Danang) in Süd vietnam.
30. 8. Vertreter der Kirche und der Buddhisten rufen in Süd vietnam ihre Gläubigen zu Ruhe und Ordnung auf.
5. 9. Die USA greifen erstmals aus der Luft Ziele in Nord vietnam an.

7. 9. Die Rebellen unter Gbenye rufen in Stanleyville die „Volksrepublik“ aus.
13. 9. Die Diözese Lydenburg in Südafrika wird in Lydenburg-Witbank umbenannt.
14. 9.—21. 11. Dritte Sitzungsperiode des *Zweiten Vatikanischen Konzils*.
29. 9. Die Apostolische Präfektur *Canelos* in Ecuador wird zum Apostolischen Vikariat erhoben.
In Mali (Westafrika) wird die Apostolische Präfektur Gao zum Bistum *Mopti* erhoben.
In Togo (Westafrika) wird das Bistum *Atakpame* errichtet, dem einheimischen Klerus anvertraut und der Kirchenprovinz Lome zugeteilt.
Die Mission *San* in Mali (Westafrika) wird zum Bistum erhoben.
Die Apostolische Präfektur *Mweka* (Kongo-Léopoldville) wird zur Diözese erhoben.
10. 10. Die Diözese *Usumbura* in Burundi wird in *Bujumbura* umbenannt.
14. 10. Die Diözese *Kabba* in Nigeria wird von der Kirchenprovinz Onitsha in die Kirchenprovinz Kaduna überschrieben.
16. 10. Rotchina zündet die erste Atombombe.
18. 10. Heiligsprechung der 22 Märtyrer von Uganda. — Papst PAUL VI. kündigt seinen Besuch in Bombay an.
23. 10. Nordrhodesien wird unter dem Namen *Sambia* (Zambia) unabhängiges Mitglied im Commonwealth.
26. 10. Sturz der Militärdiktatur im Sudan.
30. 10. Die Vereinigte Republik Tanganjika und Sansibar wird in *Tansania* umbenannt.
6. 11. Vorlage des Kurzschemas „Über die missionarische Tätigkeit“ im Konzil. Beginn der Missionsdebatte. Papst PAUL VI. spricht in der Konzilsaula zum Missionsschema.
9. 11. Auf der 118. Sitzung lehnt das Konzil mit 1601 Stimmen gegen 311 Gegenstimmen das Missionsschema ab und fordert ein neues Schema.
24. 11. Belgische Fallschirmtruppen evakuieren ihre bedrohten Landsleute aus Stanleyville. Regierungstruppen marschieren in die Stadt ein. Mit jedem Tag kommen neue Meldungen über Morde an Schwarzen und Weißen durch die Rebellen und die Simbas.
25. 11. Das Bistum *Budjala* (Kongo-Léopoldville) wird neu errichtet und der Kirchenprovinz Coquilhatville zugeschrieben.
- 2.—5. 11. Papst PAUL VI. bei dem 38. *Eucharistischen Weltkongreß* in Bombay.
10. 12. *Papstbotschaft* an die Demokratische Republik Kongo.
12. 12. Die Apostolische Administratur *Sansibar-Pemba* wird dem Erzbischof von Daressalam unterstellt.
30. 12. Die Neuwahlen in Nigeria drohten zeitweise die Einheit des Landes zu sprengen.
31. 12. SUKARNO droht mit dem Austritt Indonesiens aus den Vereinten Nationen, wenn Malaysia in den Sicherheitsrat gewählt wird.
Um die Jahreswende sind die Namen von 103 Missionaren bekannt, die seit 1960 in Kongo ermordet wurden: Bischof WITTEBOLS von Wamba, 67 Priester, 14 Brüder und 21 Schwestern. Davon allein 81 im Jahre 1964.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

MITTEILUNGEN

VORLESUNGSPLAN

für Missionswissenschaft und benachbarte Disziplinen

*Sommer-Semester 1965**

129	Bibeltheologische Missionslehre Di 12—13	<i>Glazik</i>
130	Missionsgeschichte des portugiesischen Patronatsraums Mi 12—13	<i>Glazik</i>
131	Der einheimische Klerus in den Missionsgebieten	<i>Glazik</i>
132	Seminar: Die missionarische Aussage der Konzils- konstitution über die Kirche Di 16.30—18	<i>Glazik</i>
72	Einführung in die Ethnosozilogie Mo 10—11	<i>Mohr</i>
73	Völker des zentralen und östlichen Sudan (mit Demonstrationen) Mo 11—12	<i>Mohr</i>
75	Übungen zu methodischen und soziologischen Fragen der Völkerkunde Mo 14.30—16	<i>Mohr</i>
71	Phänomenologie der Religion Do 11—12, Fr 11—13	<i>Antweiler</i>
945	Die Vedānta-Philosophie, Geschichte und System Fr 11—12	<i>Hacker</i>
946	Übungen zum Yoga-System Mi 16—18	<i>Hacker</i>
933	Einführung in die islamische Theologie und Erklärung ausgewählter Schriften al-Ghazali's Mo Do 17—18	<i>Wehr</i>
956	Einführung in die Landeskunde Chinas (nach Vereinbarung)	<i>Grimm</i>
957	Chinesische Geschichte seit Kublai Khan Mo 8—10	<i>Grimm</i>
285	Großstadtprobleme in den Entwicklungsländern Fr 18—19	<i>Pfeffer</i>
300	Seminar: Stellung der Frau in den Entwicklungsländern Fr 16—18	<i>Pfeffer</i>
219	Regionale Statistik der Entwicklungsländer Mo 10—11	<i>Walter</i>
365	Spezielle hygienische Probleme in warmen Ländern Fr 16—18	<i>Denecke</i>

* Die Nummern vor den Titeln verweisen auf das *Personal- und Vorlesungsverzeichnis* der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Sommersemester 1965.

Oekumenisches Gespräch über die Mission — Im Auftrag des Sekretariats für die Einheit der Christen wird der Ordinarius für Missionswissenschaft, Univ.-Professor Dr. JOSEF GLAZIK MSC, an einem interkonfessionellen Gespräch über die Mission teilnehmen, das vom 5.—10. April 1965 in Crêt-Bérard bei Genf stattfindet.

Promotion — Mit Urkunde vom 12. März 1965 ist P. JOSEF SCHMITZ SVD, St. Augustin, zum *Doctor theologiae* promoviert worden. Seine Inaugural-Dissertation über *Die Abra-Mission auf Nordluzon/Philippinen* ist inzwischen als Nr. 3 der Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini (St. Augustin 1964) veröffentlicht worden.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bieder, Werner: *Das Mysterium Christi und die Mission.* EVZ Verlag/Zürich 1964, 115 Seiten, DM 9,80

In einer interessanten Studie zieht Vf. im Anschluß an eine neutestamentliche Untersuchung zum Begriff des Mysterium Konsequenzen für die missionarische Arbeit. Es ist verständlich, wenn er dabei gelegentlich konfessionelle Aprioris zur Deutung einzelner Stellen zu Hilfe nimmt. Leider setzt er sich jedoch (obwohl fair im Ton) nicht immer gründlich genug mit katholischem und lutherischem Sakramentenverständnis auseinander, das er ständig der Magie verdächtigt.

Nach dem gründlichen exegetischen Teil wirkt das abschließende Kapitel, das die praktischen Folgerungen für die Missionsarbeit ziehen will, eher bekenntnishaft als präzise. Gelegentlich wird auch die unbegreifliche Angst spürbar, die glaubt, den Menschen abwerten zu müssen, um Gott anerkennen zu können. Akkommodation wird allenfalls als „Rücksichtnahme“ verstanden und im übrigen, soweit der Terminus verwendet wird, unter die Gefahren eingeordnet, die dem Missionswerk drohen. Hinter dem Begriff „das“ Evangelium schimmert immer noch jenes ungeschichtliche „reine“ Evangelium durch, das weiterzugeben wohl weder einem Abendländer, noch sonst jemandem gelingen dürfte; denn jeder geht mit seinem Verstehenshorizont an die Schrift; das dürften die Arbeiten der hermeneutischen Schule (neuerdings vor allem Gadamer) doch wohl gezeigt haben!

Auch die Sprache vermeidet nicht immer jenen militanten Tonfall („Kampf an der Front des Heidentums“), der schon in früheren Zeiten unglücklich wirkte. Trotzdem, ein vom Standpunkt reformatorischer Theologie her sorgfältiger „Beitrag zur missionarischen Sakramentalgestalt der Kirche“, der vom Ansatz her sicher zu begrüßen ist.

Münster

Josef Müller SVD

Bockmühl, Klaus: *Die neuere Missionstheologie.* Arbeiten zur Theologie, 1. Reihe, Heft 16. Calwer Verlag/Stuttgart 1964, 51 S., DM 4,80

Auf wenigen Seiten gibt Vf. einen geschickten Durchblick durch die theologische Problemstellung protestantischer Missionswissenschaft. Es sind die alten Fragen, wie sie sich in jeder Missionslehre finden, aber sie werden durchaus originell und streng theologisch angegangen. Interessant sind für den katholischen Theologen die Ausführungen über die Arbeiten Henri Godin's, wichtig ist der Akzent, der auf der Gemeinde „als Hauptort missionarischer Verkündigung“ (23) liegt, und geglückt der kurze Nachweis, daß „missionarische Verkündigung der Grundzug jeder kirchlichen Existenz“ (24) ist. Trotzdem hat das Buch seine Schwächen. Es fehlt nicht an ausgezeichneten Ansätzen protestantischer Theologen zum Problem der Anpassung. In der vorliegenden Arbeit sind sie kaum genutzt worden. Die Gemeinschaftlichkeit allen Heils wird immer noch zu wenig gesehen, der Adressat der Verkündigung bleibt — wie schon bei Warneck — „der einzelne Mensch“ (33). Im Ganzen jedoch zeigt das schmale Heft präzise theologische Arbeit, die sich glücklich an den Aussagen der Schrift orientiert hat.

Münster

Josef Müller SVD

Hirsch, Emanuel: *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie.* Verlag Walter de Gruyter u. Co./Berlin 1963, 405 S.

Der Titel des Buches ist vielleicht etwas irreführend. Es geht hier nicht um eine Philosophie der Religion, auch nicht um eine solche aus christlicher Sicht. Man könnte die verschiedenartigen Gedanken, die der Autor in der aufgelockerten und sehr persönlichen Form von Briefen vorlegt, eher als Bemühungen um ein kritisches Glaubensverständnis im Hinblick auf den heutigen Menschen bezeichnen. Dabei kommen neben religionsphilosophischen Fragen im engeren Sinn so ziemlich alle Aspekte des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens zur Sprache. Das Hauptanliegen ist, den, wie der Verf. meint, durch theologische Spekulation und erstarrtes Kirchentum weitgehend versperrten Weg zum eigentlichen religiösen Vollzug und zum eigentlichen christlichen Glauben wieder freizulegen. Dieses Eigentliche nennt er „das Wagnis der Grenzüberschreitung“, das für ihn zum Kriterium in allen theoretischen und praktischen Fragen wird. Sehr vieles an seiner von Lebenserfahrung und psychologischem Gespür zeugenden und in ansprechender Weise vorgetragenen Kritik ist sicher berechtigt. Hinsichtlich der Folgerungen jedoch, die er daraus zieht, bleibt manches fraglich. Dies ergibt sich zum Teil von seinem protestantischen Standpunkt her und führt darum in den Bereich der Kontroverstheologie. Vor allem aber beschränkt er die Religion zu sehr auf den Blickwinkel „Gott und meine Seele“, auf eine individualistische Innerlichkeit, weshalb die Bedeutung der Geschichte und der Kirche für die christliche Existenz zu wenig zur Geltung kommen. Hier bleibt er hinter der gegenwärtigen Problematik des christlichen Glaubens und hinter den Bemühungen der neueren Theologie zurück.

Münster

Ludwig Rüttli

India and the Eucharist, Lumen Institute/Ernakulam 1964, 82 S.

Dieses Heft, das anlässlich des 38. Eucharistischen Weltkongresses in Bombay entstand, vereinigt sieben Aufsätze von namhaften Theologen, wie B. GRIF-

FITHS (Indian Spirituality and the Eucharist), R. DE SMET (The Eucharist and the Sacramental Aspirations of India), S. RAYAN (The Eucharist and a New Personalism for India), J. NEUNER (The Eucharist and India's Social Problems), S. KAPPEN (The Eucharist and the Quest of India for a New Vision of History), R. ANTOINE (The Eucharist and the Industrialization of India), D. PARMANANDA (Towards an Indian Liturgy). Die Beiträge sind gerichtet an Christen wie Nichtchristen — behandeln die für Indien und die Kirche Indiens gerade aktuelle und existentielle Frage der Akkommodation oder Assimilation der kulturellen und geistigen Werte Indiens für die Kirche. Das Problem, das mit dem Christianisierungsprozeß entstand, ruft nach einer Lösung, fordert eine Antwort und Entscheidung, besonders in der Frage: Was bedeutet die Eucharistie für Indien?

GRIFFITHS meint, daß die großen religions-philosophischen Systeme Indiens (z. B. Upanischads, Bhagavad Gita usw.), welche die indische Frömmigkeit noch heute entscheidend prägen, durchaus gute Ansatzpunkte bieten, um z. B. die reale Gegenwart Gottes durch die Inkarnation Christi (*avatara* = Gegenwart Gottes in einer Person) oder in der Eucharistie (*avasa* = Anwesenheit Gottes in Figuren) zu erklären.

DE SMET geht aus von der Bedeutung der *Samskaras* (Weihriten in verschiedenen Lebensstufen) für den Hindu. Nach ihm kann man die Sakramente von dieser Grundlage aus darstellen als verschiedene Weihen an Gott durch die Heiligung von Leib und Seele von der Geburt bis zum Tod.

Von besonderem Interesse sind die Gedankengänge RAYANS. Er zeigt auf, daß die Bewegung von *Bhoodan*, *Sramdan* und *Sampattidan* zu neuer Fruchtbarkeit und Tiefe geführt werden könnte durch die Eucharistie, die die Gemeinschaft des Brotbrechens, das Sakrament der Brüderlichkeit ist.

NEUNER versucht zu zeigen, daß in einem Land wie Indien, das voller sozialer Probleme steckt, der Purusha-Mythos von dem gemeinsamen Ursprung allen menschlichen Lebens helfen könnte, indem er durch die Eucharistie ein tieferes Verständnis für eine Gemeinschaft fände, die versucht, die gesellschaftlichen Beziehungen zueinander zu verbessern und die Einheit der Menschen zu fördern. Dieses Ziel wird verwirklicht in der eschatologischen Heilsgemeinde.

Indien hat einen Sinn für den Vorrang des Ewigen über das Zeitliche. KAPPEN glaubt, den Sinn für die Zukunft, die Hoffnung auf noch Kommendes finde eine vollere Begründung in dem „transzendentalen Ziel aller Geschichte, wie sie das Pascha-Mysterium enthält“ (60).

Das heißt aber nicht, daß das Tun in der Welt und somit in der Zeit jetzt noch ohne Bedeutung ist. Es sei die Aufgabe des Menschen, so schreibt ANTOINE, in der Arbeit an der Welt ihre „Verchristlichung“ fortzuführen, die schon in der Christozentrik der Schöpfung grundgelegt sei.

Im letzten Aufsatz geht PARMANANDA auf das Problem liturgischer Akkommodation ein. Er fordert, daß Indien eigene liturgische Ausdrucksformen finden müsse.

Man darf den Verfassern danken, daß sie nicht die Mühe scheuten, für Indiens Begegnung mit der Kirche wichtige Gedanken auszusprechen. Sie bieten keine fertige Lösung, aber gute Anregungen für eine „Indianisierung“ der Kirche. „Der Dialog zwischen Indien und der Kirche ist nicht nur für jenes eine Quelle der Bereicherung, sondern auch für die Kirche“ (Vorwort). „Dürfen wir nicht erwarten, daß, wenn das christliche Mysterium im Lichte des Vedanta studiert würde, es ein helles Licht auf jenes werfen könnte, und zwar ein noch helleres als wie es durch die griechische Philosophie geschah, und daß so ein genuin christlicher Vedanta entstehen würde?“ (Griffith, S. 17).

Das Schriftchen läßt ahnen, wie sehr GEISELMANN recht haben könnte, der einmal gesagt hat:

„Unser christliches Verständnis — darüber sollten wir uns nicht täuschen — ist ein spezifisch abendländisches. Vielleicht werden uns andere Seiten an Christus aufgehen und neue, den Abendländern nicht zugängliche Tiefen erschlossen, wenn einmal östliches asiatisches Empfinden und Denken das Mysterium Christus ergünden.“

Münster (3. 2. 65)

Josef Vattakattussery

Lortz, Joseph: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.* 21., völlig neubearbeitete Aufl. in zwei Bänden. II. Die Neuzeit. Aschendorff/Münster 1964, VIII und 590 S. mit 24 Bildtafeln, 19 Karten und Register. Kart. DM 46,—, Ln. DM 52,—.

Auch beim zweiten Band hat LORTZ den Stoff gewaltig vermehrt, den alten Aufbau aber beibehalten. Großes Interesse wird das neu beigefügte, umfangreiche Kapitel über Reformatorische und Orientalische Kirchen, sowie die ausführliche Diagnose der Gegenwart finden, mit der das Werk schließt.

Die Mission in Übersee seit dem 2. Jh. der Neuzeit betrachtet Lortz als „einen wesentlichen Teil im kirchlichen Gesamtgeschehen“ (1), doch wird seine Darstellung dieser Erkenntnis schwerlich gerecht. Es gelingt ihm zwar, auf wenigen Seiten Problematik und Gang der Mission des 16. und 17. Jhs halbwegs befriedigend aufzuzeigen, aber die Darstellung der neuesten Zeit läßt so viele Wünsche offen, daß man keinen einzigen zu äußern vermag. Was möchte man etwa besser ausgeführt sehen bei der folgenden Gesamtdarstellung der protestantischen und katholischen Südseemission: „Von Australien aus Mission auf den Südseeinseln (vor allem London Missionary Society). Auf vielen Inseln starke katholische Missionen. — Viele der Südseeinseln sind christianisiert“ (297)? Auch über die anderen Missionsgebiete erfährt man nicht viel mehr. Von Afrika z. B. heißt es: „Die katholische Mission nimmt im 19. Jh. in Afrika einen großen Aufschwung. Die größte Ausdehnung erlangt sie aber, als Afrika ganz unter europäischen Einfluß gekommen ist. Bedeutsam die Antisklavereienzyklika Leos XIII. 1888“ (296). „1932 gab es in Afrika 4,5 Millionen Katholiken, 1939 waren es bereits fast 10, 1959 dagegen (Gebiete der Propaganda und andere) 23,7 Millionen Katholiken“ (400). Die beigefügten Karten helfen bei dieser Sachlage auch nicht viel weiter. Lortz hat offenbar geglaubt seiner Pflicht als Berichterstatte mit grundsätzlicher Stellungnahme zu heutigen Missionsproblemen genügen zu können (393/400). Aber bei dieser „ideengeschichtlichen“ Darstellung hätte er doch Schmidlin nicht völlig übergehen dürfen, einmal seines Werkes wegen, sodann, weil dieser unentwegte Streiter für alle Anliegen der Missionskirchen doch nicht durch Zufall oder Versehen von den Blut- und Boden-Mythologen des 20. Jhs umgebracht worden ist. Schade, daß ein Werk, das so viele Vorzüge aufweist und in so viele Hände kommt — das ist dem zweiten Band noch mehr zu wünschen als dem ersten — nur mit Missionsproblemen, nicht aber mit dem Missionswerk selbst bekannt macht.

Oeventrop

H. Wiedemann MSC

Nusa Tenggara — 50 Jahre Steyler Missionare in Indonesien (1913 bis 1963), herausgegeben von P. Kurt Piskaty und P. Joanes Ribéru SVD. Steyler Verlag/St. Augustin über Siegburg, 1963. 176 S. u. 64 S. Fotos, broschiert DM 9,80

Ein goldenes Jubiläum ist ein günstiger Anlaß, den bisher zurückgelegten Weg zu überblicken. So zeigt auch die vorliegende Schrift den Weg der Steyler Mission in Südost-Indonesien, jetzt Nusa Tenggara genannt, d. h. „Inseln im Südosten“ (von den großen Sundainseln aus gesehen). Als die Missionare der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) 1913 das Missionsgebiet der kleinen Sundainseln übernahmen, traten sie „in eine ehrwürdige, schon 350 Jahre alte katholische Missionstradition“ ein (8). Einen kurzen Überblick über diese 350 Jahre bringt P. KURT PISKATY in seinem groß angelegten Bericht über „Die Entfaltung der katholischen Kirche in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien) 1913—1963“. P. PETER PÉTU, ein landgeborener Priester, macht kurz und knapp mit Land und Leuten bekannt. Die Beiträge von P. PETER ROZING (Religiöse Musik auf Flores) und P. THEODOR VERHOEVEN (Vorgeschichtliche Forschungen auf Flores) geben einen guten Einblick in das wissenschaftliche und praktische Arbeiten der Missionare. Statistiken und ein reicher Bildanhang runden diese Jubiläumsschrift ab. Das Verzeichnis des „Schrifttums der Steyler Missionare über Indonesien und die Indonesien-Mission“, zusammengestellt von P. KURT PISKATY (154—170), scheint mir der wertvollste Beitrag zu sein. Dagegen ist der militärisch klingende Ausdruck „Missionarstruppe“ (28) ein kleiner Schönheitsfehler. Man vermißt im ganzen Buch vor allem eine etwas kritische Darlegung der Missionsprobleme.

Münster

Rainer Jaspers MSC

Plattner, Felix: *Indien* (Die Kirche unter den Völkern 2), Matthias-Grüne-wald Verlag/Mainz 1963. 240 S., Leinen DM 17,80

Verfasser, der Indien aus langjähriger missionarischer Tätigkeit kennt und außerdem seine Kenntnis des Landes noch durch mehrere große Reisen vervollständigte, schrieb dieses Buch im Hinblick auf den Eucharistischen Kongreß in Bombay als einen Beitrag zum besseren Verständnis von Ost und West.

Da die jüngste indische Geschichte seit der Unabhängigkeit des Landes wegen der veränderten politischen Situation eine intensive Neubesinnung der Kirche mit sich brachte, wendet sich Vf. im 1. Kapitel Fragen zu, die im Mittelpunkt des augenblicklichen Interesses stehen. So untersucht er das Verhältnis von Kirche und Staat nach der indischen Verfassung; er befaßt sich ausführlich mit den von ultranationalistischen Kreisen gegen die Kirche erhobenen Vorwürfen und, um auf diese sachgerecht antworten zu können, untersucht er die drei großen Epochen der indischen Mission und anschließend einige wesentliche Haltungen des Hinduismus.

Es ist dem Vf., selbst bei der Behandlung sehr heikler Fragen, hoch anzuwerten, daß er sich um größtmögliches Verständnis für beide Seiten bemüht. So vertritt er in der Frage der Visumsbeschränkung die Ansicht, daß die Haltung der indischen Regierung mehr opportunistisch als grundsätzlich zu verstehen sei, und betont im übrigen immer wieder die ausgleichende und auf die Wahrung demokratischer Prinzipien bedachte Haltung der Regierung.

Es soll zu diesem Abschnitt noch bemerkt werden, daß die aus Platzmangel erfolgte Entscheidung des Vf., den Hinduismus der Neuzeit nur als „Widerpart

der katholischen Mission“ (41) zu beschreiben und für die positive Bewertung auf das von J. Neuner herausgegebene Buch: *Hinduismus und Christentum* zu verweisen, bei einem Leser, der diesem Verweis nicht nachkommt, zu einer einseitigen Beurteilung des Hinduismus führen kann.

Bei der Weite und Mannigfaltigkeit des indischen Subkontinentes und der sehr unterschiedlichen Lage der Kirche in den einzelnen Staaten, ist es unbedingt zu begrüßen, daß Vf. im 2. Kapitel die Situation der Kirche Indiens nach Zonen beschreibt. Dank dieses Vorgehens ist es ihm möglich, die Lage der Kirche im einzelnen viel sachgerechter beurteilen zu können, und der Leser hat den Vorteil, sich sehr schnell über ein bestimmtes Gebiet informieren zu können.

Das 3. Kapitel beschreibt den Übergang von einzelnen „Missionen“ zur missionarischen Kirche Indiens, die sich als eine Einheit fühlt, nicht zuletzt dank der einigenden kirchlichen Organisation. Als eine echte Hilfe für das Verhältnis zur nichtchristlichen Umwelt wird das oftmals kritisierte (da es zu viele Missionare in Anspruch nehme) katholische Schulwesen betrachtet. Der indischen Laienschaft bescheinigt Vf. große Frömmigkeit und Opferbereitschaft, glaubt aber, daß sie sich — infolge einer zu wenig soliden Ausbildung und einer zu großen Europäisierung — des ihr in der Kirche zukommenden Platzes noch nicht bewußt geworden ist und ebenfalls nicht ihrer ganzen Verantwortung gegenüber den nichtchristlichen Mitbürgern.

Im letzten Kapitel berührt Vf. missionstheologische Fragen. Nach ihm kann es der Kirche Indiens nicht auf möglichst viele und rasche Bekehrungen ankommen, sondern vor allem auf ein *aggiornamento*, das dann u. a. auch zu einer größeren Indisierung führen müsse, eine Entwicklung, die nicht ohne Strahlkraft nach außen bleiben werde.

Nach der Lektüre dieses Buches muß die oft geäußerte Ansicht, daß die Kirche in Indien stagniere, revidiert werden. Zur Methode sei noch gesagt, daß Vf. eine gute Mitte hält zwischen solchen, die das Wachstum der Kirche nur anhand von Statistiken zu sehen vermögen, und jenen, denen äußere Manifestationen gleichgültig sind.

Der Rezensentin sei zuletzt eine Kritik an einem manchmal zu militärischen Sprachstil erlaubt. Wenn weniger von Truppen, Rekrutierung und gewonnenem Terrain gesprochen würde, käme das dem Anliegen des Buches nur zugute.

Rom (14. Februar 1965)

Marlies Happe

Schütte, Josef Franz, S. J.: *El „Archivo del Japón“*. Vicisitudes del archivo jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid (Archivo Documental Español, publicado por la Real Academia de la Historia, tomo XX) Madrid 1964, 490 pp.

Habent sua fata libelli — das wird man oftmals feststellen, aber selten derart, wie es mit den Beständen des alten Jesuitenarchivs von Makao geschehen ist. Etwas davon hat uns bereits P. GEORG SCHURHAMMER S. J. erzählt in dem Artikel: ‚Die Schätze der Jesuiten-Archive von Makao und Peking‘ (*Kath. Miss.* 57, 1929, 226—229; s. auch *Orientalia* [1962] 3—12). Sch. erzählt dort von der Abschrift der Archivalien von Makao in den Jahren 1742—1750 durch die beiden Jesuiten P. Joseph MONTANHA und Br. João ALVAREZ, die durch Sendungen aus Peking ergänzt wurden, um dann in der Prokuratur von Lissabon aufbewahrt zu werden. Bei der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu wurden sie beschlag-

nahmt und bilden mit 59 starken Foliobänden (*Jesuitas na Asia*) einen der Hauptschätze der Bibliothek von Ajuda (Lissabon). Zwei Bände kamen in die Nationalbibliothek (722/23). SCHURHAMMER gibt den Hauptinhalt der einzelnen Bände an. Der Inhalt der Bde. der N. B. ist in dem *Inventario Secç. XIII* der MS (Lissabon 1896) genau angegeben.

Diesen Bericht hat P. SCHÜTTE ergänzt und vervollständigt, indem er den Schicksalen des Japan-Archivs von Makao weiter nachgeht und dabei zu überraschenden Ergebnissen kommt. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der japanischen Provinz der Jesuiten stellt er fest, daß das Archiv am 15. 8. 1549 gegründet wurde. Infolge der Verfolgungen wurde es 1614 nach Makao gebracht und in dem dort 1565 gegründeten Kolleg der Provinz untergebracht und weitergeführt, so daß auch die Archivalien der von hier aus gegründeten Missionen in Hinterindien (seit 1615) und China gesammelt wurden. — Im 2. Kap. berichtet Vf. über die Kopierung des Archivs, zunächst in Verbindung mit der portugiesischen Kgl. Akademie der Geschichte, dann für die Prokur in Lissabon, wo sie im Dez. 1758 von Pombal beschlagnahmt wurden. Nachdem auch die Häuser von Goa beschlagnahmt waren (Sept. 1759) suchten die Jesuiten von Makao ihr Archiv zu retten und brachten es 1761 nach Manila. Aber 1767 wurde das Dekret der Austreibung auch in Madrid unterzeichnet und das Japanarchiv 1768 in Manila mit 4 großen Kisten der Originale und 85 Bd. Kopien (von denen man bisher nichts wußte) beschlagnahmt. — Das 3. Kapitel berichtet von der zweimal sorgsam durchgeführten Katalogisierung, bei der die Originale mit den Kopien verglichen wurden. Der erste Katalog von 1769 wird abgedruckt, der Inhalt der 4 Kisten beschrieben. 1773 wurde das Archiv nach Spanien gebracht. Die 85 Bände der Kopien sind verschwunden; von den Originaldokumenten fand P. SCHÜTTE im Archivo Histórico Nacional die fasc. 270—272 und den Cod. 1176 (neu 825), in der Bibl. Nacional die MS 17620/21 (zum Teil), besonders aber in der Bibliothek der Real Academia de la Historia, unter den *Papeles de Jesuitas*, die Bd. 21, 21bis, 22, 22bis, 22ter, neu signiert 7236 und 7239 (mit *bis* und *ter*). Die Bde. 7237/38 enthalten die Japangeschichte des João Rodrigues Tçuczu, die früher ebenfalls zu den Bd. 21—22 gehörten.

Der 2. Teil des Buches (153—435) bringt die Beschreibung der Dokumente in der Bibliothek der Real Acad. de la Hist. Es folgt noch ein eingehender Index, aus dem ich die Listen der enthaltenen *Annuæ* aus China, Japan und Tonkin hervorhebe. Gewiß sind in den übrigen Bänden der *Papeles de Jesuitas* noch viele Dokumente des Japan-Archivs zerstreut. Wie Vf. mitteilt, will P. FRANCISCO MATEOS SJ uns bald einen gehaltvollen Artikel bieten über das Geschick der Jesuitenpapiere, die man in Madrid infolge der Aufhebung des Ordens gesammelt hatte. Er wird vielleicht auch über die Papiere des Japan-Archivs noch Neues bringen können.

Das Buch, klar und exakt in der Durchführung und interessant in vielen Einzelheiten, wird dem Missionsgeschichtler des Fernen Ostens viel neues Material bieten.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

TRAGELLA, Giovanni Battista: *Le Missioni Estere di Milano* nel quadro degli avvenimenti contemporanei. Vol. III, Dall' appello ai Vescovi Italiani alla morte del secondo Superiore Generale Mons. Giacomo Scurati 1882—1901. 442 pp. Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano 1963.

Der vorliegende dritte Band der Geschichte des Mailänder Missionsseminars (PIME) ließ nach Erscheinen des 2. Bandes vier Jahre auf sich warten; er ist der systematische Abschluß des Werkes, wie es der Vf. geplant hatte. Nun steht nur noch ein vierter Band aus, der neben dem Index des Gesamtwerkes wichtigere Dokumente, vor allem der Gründungszeit, veröffentlichen will und wahrscheinlich auch eine Reihe Geschehnisse zur Darstellung bringen wird, die als solche bedeutungsvoll sind, bei der Behandlung der Institutsgeschichte aber leicht übergangen werden konnten. Der Vf. ist seinem Vorsatz, Geschichte statt „Geschichten“, Wahrheit statt „frommer Fälschungen“ zu bieten, treu geblieben. Er konnte sich wie bei den beiden ersten Bänden auf erste Quellen stützen.

Die Gliederung des Stoffes (1882—1901) bot sich gleichsam natürlicherweise an. Im Jahr 1891 starb der erste Generalsuperior P. Marinoni; bis dahin geht der erste Teil des 3. Bandes. In das Jahr 1900/01 fielen das Goldene Jubiläum des Institutes und der Tod des 2. Generalsuperiors Mons. Scurati; diese Zeit bildet den 2. Teil des Bandes und gleichzeitig den Abschluß des Gesamtwerkes. In den einzelnen Teilen werden jeweils das Seminar selber und seine Entwicklung und dann die einzelnen Missionen dargestellt. Es handelt sich um eine denkwürdige Geschichte. Bis zum Goldenen Jubiläum wurden 155 Mitglieder des Instituts nach Übersee gesandt. Sehr viele von ihnen starben auf dem Missionsfeld, zumeist in sehr jungen Jahren. Zur Zeit des Jubiläums arbeiteten 95 Missionare unter 6 ordenseigenen Bischöfen in den Diözesen bzw. Apostolischen Vikariaten Hyderabad, Krishnagar, Ostbirma, Hongkong, Südhanan und Nordhanan. 51 839 Getaufte und 11 630 Katechumenen waren die beglückende Ernte, allerdings unter etwa 60 Millionen Nichtchristen. Neben dem europäischen Personal arbeiteten 20 einheimische Priester, 64 einheimische Schwestern und 329 einheimische Katechisten. Es ist ein ehrenhaftes Zeugnis, wenn der Apostolische Delegat von Indien 1887 an Mons. Caprotti schrieb: „Die Missionare von San Calocero gehören, was Selbstverleugnung, Eifer und auch Klugheit und Weisheit bei der Missionsarbeit angeht, zu den ersten der ganzen Welt. Gerade darum wünsche ich dem Institut von ganzem Herzen eine gute und glückliche Entwicklung“ (S. 196).

In tagebuchartiger Weise wird dem Leser eine unendliche Fülle von Einzelteilen vor Augen geführt: Biographisches, Ordensgeschichtliches, Kirchliches und Kirchengeschichtliches, Politisches, Missionshistorisches, Missionsmethodisches, Religionssoziologisches, Erbauliches und Anregendes, Welthistorisches. Darin liegt eine große Stärke, freilich auch eine gewisse Schwäche des Buches. Gerade missionsmethodische Fragen sähe man in ihrem Sinn und in ihrer Problematik gern systematischer herausgearbeitet, so z. B. die Frage des französischen Missionspatronates in China, die Anstrengungen um didaktische und liturgische Akkommodation in Bengalen, das Bemühen um einheimische Gebets- und Unterrichtsliteratur in Birma, die Bedeutung der Schule und karitativen Tätigkeit in den verschiedensten Missionen. Das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und den nichtkatholischen Denominationen wird in sehr herkömmlicher Weise, d. h. unbeeinflusst von der Ideenwelt und den Wortprägungen des II. Vatikanischen Konzils, abgewickelt und interpretiert. Unexakt ist vor allem die Wiedergabe vieler Ortsnamen in den Kartenskizzen des Anhangs. Solche „Schönheitsfehler“ aber hindern nicht, daß man das Buch gern und mit großem Nutzen liest, der Vf. hat darin ein gutes Stück echter Ordens- und Missionsgeschichte mit Liebe und wissenschaftlicher Akribie zur Darstellung gebracht.

Rom (28. 2. 1965)

P. Karl Müller SVD

Garvan, John M.: *The Negritos of the Philippines*. Edited by Hermann Hochegger. Verlag Ferd. Berger/Horn-Wien, 1963, 288 S. (Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. XIV)

Im Vorwort stellt P. SCHEBESTA den Autor des Buches als „den Erforscher der Aeta“ hin, der das erste umfassende Material über die Negritos auf Luzon sammelte. Seit 1903 auf den Philippinen tätig, hatte er bereits ein Werk über *The Manobos of Mindanao* in Washington, D. C. 1931 veröffentlicht, während das Manuskript des vorliegenden Buches erst 1954, also 15 Jahre nach seinem Tode, als Band 19 der Microbibliotheca Anthropos publiziert werden konnte. Vgl. dazu F. BORNEMANN, J. M. Garvans Materialien über die Negrito der Philippinen und P. W. Schmidt's Notizen dazu, in: *Anthropos* (59), 1955, 899—930. Doch schien das posthume Werk dem P. SCHEBESTA so grundlegend und wichtig, daß er seinen Schüler H. HOCHEGGER mit der Arbeit betraute, es jetzt in Buchform herauszubringen und durch Einbeziehung der allerneuesten Forschungsergebnisse anderer Autoren teilweise zu korrigieren und zu vervollkommen.

Die etwa 25 000 in Frage kommenden Negritos verteilen sich unter verschiedenen Namen auf eine große Menge von Örtlichkeiten in zahlreichen Provinzen des Insellandes (8—10). Nach einer metikulären Beschreibung der physischen Charakteristica und der materiellen Kultur folgen die beiden Hauptteile des Buches über die Soziologie und das intellektuelle und religiöse Leben der Eingeborenen unter genauer Angabe aller lokalbedingten Verschiedenheiten. Ausgezeichnet ist der Traktat über Mentalität und Intelligenz, weniger befriedigend, weil stellenweise noch ungenau, erscheint dagegen die Beschreibung der religiösen Aspekte dieses pygmoiden Volkes. Doch wird dieser Mangel gut ausgeglichen durch die zahlreichen *Annotations*, die die bei GARVAN bestehenden Irrtümer und Lücken korrigieren bzw. ausfüllen. Infolge dieser geleisteten Ergänzungsarbeit treten nun die drei fundamentalen Elemente der Negrito-Religion deutlicher zutage: Glaube an das Weiterleben der Seele, Glaube an eine Anzahl von Geisterwesen und last not least der Glaube an ein Höchstes Ursprungswesen, *Kadai* oder *Kayai* genannt, das mit dem *Karai* der Semang identisch ist und der Sache nach wohl mit dem *Puluga* der Andamaneser in Vergleich gesetzt werden kann. Im Donner zürnt er über gewisse schwere Delikte der Menschen und wird durch Blutopfer besänftigt.

Das Buch enthält eine reiche Bibliographie, ein gutes Sach- und Namenverzeichnis und ganz am Schluß eine übersichtliche Karte über die Provinzen Luzons. So bietet es uns ein interessantes Bild des Fortschritts wissenschaftlicher Forschung von den ersten umfangreichen Grundlagen, die GARVAN legte, bis zu den neuesten Ergebnissen späterer Feldforscher, die darauf weiterbauend sie der Vollendung entgegenführten. Um sich eingehend über den Stand der Dinge zu informieren, ist — allein vom Kostenstandpunkt aus gesehen — das vorliegende Werk sicherlich eine wohlfeile und wertvolle Akquisition!

Oeventrop

G. Laufer MSC

Hinduism. *Studia Missonalia* edita a Facultate Missiologica in Pont. Universitate Gregoriana, vol. XIII. Rom 1963, 246 S.

Der Sammelband besteht aus dreizehn unabhängigen Beiträgen verschiedener Autoren, die von historischen Untersuchungen über den Hinduismus selbst bis zu

seiner Konfrontierung mit dem Christentum und in letzter Zeit auch mit dem Kommunismus fortschreiten. Eine historische Synopse und eine moderne Biographie, beide von E. GATHIER, bilden den Schluß. Leider fehlt ein Register. Die Sprache ist durchweg auch für Nichtspezialisten verständlich. Die vorzügliche Sachkenntnis der Verfasser — zumeist Ordensgeistliche mit langjähriger Indien-erfahrung — macht das Buch auch zu einem beachtlichen Dokument religiöser Gegenwartsgeschichte. Nachstehend werden mit kurzen Stichworten die Textbeiträge aufgeführt.

O. LACOMBE, *Moralité, concentration, sagesse*. Die Begriffe *silā, samādhi, prajñā* werden durch Buddhismus, Yoga und Vedānta verfolgt. — A. PEZZALI, *Il jainismo nel contesto della società indiana e le sue principali prerogative*. Die leicht lesbaren Ausführungen über wichtige Eigenheiten des Jainismus hätten vielleicht auch die altertümlichen Züge der Lehre herauskehren sollen. — P. HACKER, *Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen*. Eine wohlfundierte, sachliche Darstellung der frühen *advaita*-Schule gewinnt durch Gegenüberstellung mit Max Scheler's christlichem Person-Begriff an Profil. — G. A. DELEURY, *Prier avec Toukaram*. Im Licht des letzten Konzils erscheinen die Verse des mystischen Marathī-Dichters aus dem 17. Jahrhundert besonders lebendig. — M. LEDERLE, *R. D. Ramade's Philosophy of God-realisation*. Die auf Intuition gegründete „rationale Mystik“ des 1957 verstorbenen indischen Gelehrten gibt Anlaß zu Vergleichen mit Johannes vom Kreuz. — S. FUCHS, *Messianic and Chiliastic Movements among Indian Aborigines*. Die religiösen und weltlich-sozialen Zukunftserwartungen zentralindischer Stämme stellen an die Missionsarbeit besondere Anforderungen. — A. NEVETT, *Hinduism and Communism*. Die Illusion, daß der Hinduismus ein unbedingter Gegner des Kommunismus sei, wird durch diese äußerst lesenswerten Ausführungen gründlich zerstört. — J. WICKI, *Ein vorbildlicher Missionar Indiens, P. Henriques (1520—1600)*. Dieser lange Beitrag ist eine vollständige, großenteils auf unpublizierte Originalquellen gegründete Biographie des auch durch seine Tamil-Studien verdienten Gründers der *Confraria da Caridade*. Großes Literaturverzeichnis. — V. M. GNANAPRAGASAM, *Father Beschi, the Missionary*. Die Würdigung des von P. Beschi verfaßten Josef-Epos (Tembavani) gibt Anlaß zu interessanten Ausführungen über Tamil-Poesie. — LEO TIGGA, *Consideration on the populations of Chota-Nagpur*. Für die Betreuung der primitiven, aber begabten und ehrenhaften Stämme in Süd-Bihar fehlt es an Helfern im Außendienst. — P. FALLON, *Catholicism and Hinduism in Modern Times*. Die unter dem Motto „assumption vs. absorption — two ways of universalism“ stehende kritische Betrachtung der letzten hundert Jahre fragt: „Wieweit ist die christliche Kirche in Indien indisch?“ und regt zu engerem geistlichem Gespräch zwischen Vertretern der Kirche und des Hinduismus an. Unter den Bahnbrechern dieser Geisteshaltung „führender Orientalisten, die wegen ihres tiefen christlichen Glaubens tiefer in die religiösen und metaphysischen Traditionen des Ostens eindringen“ und „zur katholischen Annahme (assumption) der in diesen Traditionen enthaltenen Wahrheit helfen können“ (201) nimmt P. Thomas Ohm († 1962) einen hervorragenden Platz ein.

Schliersee

Dr. Winfried Petri

Ramakrishna in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von Solange Lemaître. rohwohlt's monographien Nr. 60, Reinbek bei Hamburg 1963, 178 S., DM 2,80

Der Text dieses Taschenbuches ist von einem Anhänger Ramakrishnas verfaßt und dann aus dem Französischen übersetzt. Man darf also nicht die Objektivität und Akribie eines wissenschaftlichen Originalwerks erwarten. Die zahlreichen Abbildungen wären auf besserem Papier schöner herausgekommen. Der Schwerpunkt des Textes liegt in der Biographie des großen Ekstatikers. Eine Aufzählung seiner Jünger und der vom Übersetzer (R. Grimm) beigezeichnete Anhang mit Zeittafel können auch den Historiker interessieren.

Schliersee

Dr. Winfried Petri

Rieker, Hans-Ulrich: *Meditation. Übungen zur Selbstgestaltung.* Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart 1962, 291 S., geb. DM 18,—

Unter den zeitgenössischen abendländischen Vertretern indischer Meditationspraxis nimmt der Autor einen führenden Platz ein. Umfassende Kenntnis und tiefgegründete Erfahrung machen sein lehrendes Selbstzeugnis zu einem religionswissenschaftlichen Dokument, das jeden angeht, der aus ungetrübter Quelle wissen möchte, wie ein Mensch unserer Tage und unseres Milieus die anscheinend so fremdartige Welt östlicher Selbstzucht und Mystik erfaßt und beherrscht. Als wohltuend empfindet der Leser die Bescheidenheit bezüglich der eigenen Person und die schlichte Unaufdringlichkeit des Vortrags. Obwohl der Verfasser dem Buddhismus fernöstlicher Prägung besonders nahe steht, bieten seine Ausführungen Angehörigen aller Glaubensrichtungen wertvolle Anregungen zur Gestaltung ihres persönlichen Weges. Wer auf die Erarbeitung der von RIEKER ausgiebig und korrekt gehandhabten Sanskrit-Terminologie verzichtet, mag sich auf die eigenen Formulierungen des Verfassers beschränken und an den vielfältigen Zitaten aus der mystischen Weltliteratur erfreuen. In unserer Zeit, wo im Zeichen von Weltluftverkehr, UNESCO usw. die christlichen und nichtchristlichen Kulturen immer enger miteinander in Berührung kommen, fördert ein solches Buch Achtung und Verständnis für die allgemeingültigen Werte inneren Erlebens.

Schliersee

Dr. Winfried Petri

Wisse, Stephan (OFM Cap.): *Das religiöse Symbol, Versuch einer Wesensdeutung.* Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1963, 297 S., brosch. DM 30,—.

Der erste Teil behandelt den Begriff des religiösen Symbols (1—57), der zweite das Wesen des religiösen Symbols (59—210), der dritte die Funktionen des religiösen Symbols (211—261) und der Schlußteil die existentielle Bedeutung des religiösen Symbols (263—280); ein Register (281—297) hilft, über das ausführliche Inhaltsverzeichnis (VII—X) hinaus, die Arbeit aufzugliedern.

WISSE will eine „Philosophie des religiösen Symbols“ (12) geben, und zwar so, daß „wir methodisch diesen ersten wie auch den folgenden Teil unserer Arbeit parallel aufgebaut haben. Wir stellen immer das religiöse Symbol dem Symbol im allgemeinen bzw. dem metaphysischen Symbol gegenüber. Mit diesem Vorgehen bezwecken wir eine größere Klarheit. Darum muß hier wie auch im folgenden bei der Erörterung des religiösen Symbols immer das bereits zum Symbol im allgemeinen Gesagte vorausgesetzt werden, um unvermeidliche Wiederholungen auf ein Minimum zu beschränken“ (40 Anm. 1). Er will nachweisen, daß der Begriff des religiösen Symbols „kein rein hypothetischer ist, sondern

daß er tatsächlich der Wirklichkeit entspricht und ihr u. E. auch in dieser Weise entsprechen muß" (61). Um ihn definieren zu können, bedarf er des Begriffs des Transzendenten: es ist „das seinsmäßige Überweltliche“ (27). Das religiöse Symbol unterscheidet er, nach Hans Looff, von dem psychologischen und metaphysischen Symbol (25). „Das (metaphysische) Symbol ist ein sinnfälliges Ausdrucks-Zeichen für erlebtes Transzendentes“ (27, vgl. 76: „Für das Symbol ist vielmehr jenes das Entscheidende: daß es ein ‚Ausdrucks-Zeichen für erlebtes Transzendentes‘ ist, insofern wir dieses anders gar nicht erfassen können“, und 93: „Denn wir müssen daran festhalten: das Symbolisierte ist das Transzendente, insofern es für uns natürlicherweise nicht anders als durch das Symbol zugänglich ist“). Entsprechend gilt: „Das religiöse Symbol ist ein sinnfälliges Ausdrucks-Zeichen für erlebtes transzendentes Göttlich-Heiliges“ (48). Diesem Begriff entspricht das Wesen: „Das Wesen des religiösen Symbols aber erwies sich wie bei allen metaphysischen Symbolen als ein sinnlicher Sachverhalt, der auf Grund einer besonderen Qualität in einer logischen Ausdrucks- und einer logischen Zeichenbeziehung steht“ (266). „Das Sein des Symbols, wie wir es dargelegt haben, ist wesentlich zugleich intentional oder dynamisch“ (82).

Allerdings: das Symbol, genauer das Symboling, ist nicht nur, vielleicht nicht einmal primär Symbol. „Ein sinnlicher Sachverhalt, der eine bestimmte (Ausdrucks)bedeutung hat, ist schon gegeben, bevor er durch die Anerkennung als Zeichen für das Transzendente zum Symbol wird“ (84).

Der Wert des Symbols ist mannigfaltig. „Wo die begriffliche Erkenntnis in bezug auf Gott versagt und im Abstrakten aufgeht, da bedient sich der Mensch der religiösen Symbole, um das abstrakt Erkannte, um die begrifflich erkannte Existenz Gottes und die daraus sich ergebenden Schlußfolgerungen auf sein Wesen, um die göttliche Natur, soweit es ihm nur möglich ist gerade mit seinen übrigen Erkenntnisfähigkeiten, mit den Sinnen und mit dem Gemüt, konkretanschaulich zu erfassen, zu erleben“ (268). „Durch seine Mittlerrolle und seine mehrfache Bezogenheit auf das menschliche Sein als solches leistet das religiöse Symbol einen beachtlichen Beitrag zur Persönlichkeitsentfaltung“ (267). Und weiter: „Durch seine Formung der menschlichen Persönlichkeit und seine besondere Bezogenheit auf die menschliche Gemeinschaft leistet das religiöse Symbol einen bemerkenswerten Beitrag zur Kulturgestaltung“ (274). Und endlich: „Das religiöse Symbol leistet durch seine spezifisch religiösen Funktionen einen unersetzbaren Beitrag zur Erneuerung religiöser Haltung“ (277). Denn „es ist die Eigenart des erkennenden Geistes, durch sein Erkennen die Welt, d. h. das Erkannte, zu einen und zu einem System zu ordnen. Dieses System weist aber notwendig Lücken auf, weil der menschliche Geist in seiner Begrenztheit, die zudem noch durch individuelle Gegebenheiten weiter eingeengt sein kann, nicht einmal seine eigene Welt bis heute restlos erkannt hat. Diese Lücken zum Teil zu schließen und das ganzheitliche Erkenntnisgebäude zu beleben, ist auch die Aufgabe des religiösen Symbols“ (270).

Es ist an der Zeit — und es geschieht auch —, sich auf das Symbol zu besinnen, besonders auf das religiöse Symbol, und so war es verdienstvoll, nach Wesen und Leistung des religiösen Symbols zu fragen. Ebenso war es verdienstvoll, dabei den Blick auf das ganze Feld sowohl der Phänomene als auch der Literatur zu richten. Wohl wäre zu fragen, ob nicht doch der Blick mehr durch die Literatur eingefangen als durch die Phänomene erhellt wurde. So sehr es wahr ist, daß man das Geleistete kennen und verwerten muß und sich dabei auch vor harter Arbeit nicht scheuen soll, so braucht es doch nicht notwendig zu sein, alles Getane auszubreiten; denn das erst rechtfertigt ein Buch,

dem Leser die Arbeit des Autors zu ersparen. Leicht gerät man sonst in die Gefahr, Gelehrsamkeit unnötig auszubreiten, was mir in diesem Falle geschehen zu sein scheint.

Auf einige Einzelheiten sei noch hingewiesen. Daß der Autor von sich immer nur als „Wir“ spricht, kann Bescheidenheit sein, braucht es aber nicht zu sein.

Auf zweithändige Literatur wird verwiesen, wo die Originale leicht zugänglich waren: SCHOPENHAUER 35 Anmerkung 202, C. G. JUNG 113.

Begriffliche Unterschiede sollten auch immer wesentlich sein (74).

Es gibt nicht nur eine atheistische Überheblichkeit, die sich selbst zum Maß aller Dinge macht (48), sondern auch eine theistische.

Abgelehnt wird, einer vorgefaßten Meinung verhaftet zu sein (3 Anm. 6), dennoch steht „hier selbstverständlich nur unsere christliche Theologie vor Augen“ (45 Anm. 28).

Den Symbolismus gerade ein „wissenschaftliches Prinzip“ zu nennen (15), ist nur möglich, wenn man ‚Symbol‘ von all dem entlastet, was WISSE ihm als eigentümlich zuschreibt. „Beobachtete Erscheinungen“ werden nicht zu „naturwissenschaftlichen Gesetzen“ (16), sondern aus den Erscheinungen versucht man Gesetze abzulesen, und keineswegs durch „Verknüpfung und Vergleichung in den symbolischen Formeln“ (16), sondern immer durch Befragung der Wirklichkeit, was man streckenweise durch Zeichen erleichtern kann, die manchmal Symbole genannt werden.

Das Symbol ist auch bei den Naturvölkern nicht ein „primitives, willkürliches Deutungsmittel“ (20), so wenig und noch weniger als es bei uns das religiöse Symbol ist. Das wird auch anderwärts betont: „das religiöse Symbol ist von wahrhaft existentieller Bedeutung“, vor allem für den „archaischen Menschen“ (271).

Man darf keinen tadeln, wenn dieser zugestandenermaßen von etwas anderem redet, als von dem, weswegen man ihn tadelt (BRUNNER 97 Anm. 118).

Wenn „der heutige Mensch beide Welten [von Glauben und Wissen] nicht mehr miteinander zu verbinden vermag“ (273), so kann das von ihm aus schuldhaft sein, kann aber auch daran liegen, daß man von ihm einen Glauben verlangt, den er vor seinem Wissen nicht verantworten kann. Möglich wäre ja, daß, wie wir uns von dem archaischen Menschen unterscheiden, so auch wir für Spätere als archaisch gelten müssen.

Die „Literatur, die in der vorliegenden Untersuchung Berücksichtigung fand“ (XI), wäre mit „Literatur“ oder „Literaturverzeichnis“ auch abgegolten gewesen.

Die Ausstattung ist vorzüglich und der Druck ungewöhnlich sauber.

Münster (1. 12. 1964)

Antweiler

Zimmer, Heinrich: *Indische Sphären* (Heinrich Zimmer, *Gesammelte Werke*, Band 5). Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart ²1963, 234 S., 13 Tafeln, geb. DM 29,50

Der erstmals 1935 erschienene Sammelband enthält vier Aufsätze aus den Jahren 1925—1932, die für einen weiten Kreis gebildeter Leser geschrieben

wurden und in schwungvoller Sprache Aspekte indischer Religiosität aus der Sicht des Autors behandeln. Obwohl stets zu erkennen ist, daß es sich um das Werk eines umfassend gelehrten Indologen handelt, fehlen Quellenangaben, Register und auch Zwischentitel völlig. Es bleibt eine mehr oder weniger anregende Lektüre, deren subjektiver Charakter durch die persönliche Neigung und Problemsicht des Verfassers geprägt ist, so daß die resultierende Information kein solches Optimum an Klarheit und Sachlichkeit darstellt, wie man es etwa aus den — freilich sehr viel nüchterneren — Werken Helmuth von GLASENAPPS gewohnt ist.

Aufsatz 1 *Der indische Mythos* (32 Seiten) operiert vorzugsweise mit der schematischen Unterscheidung zwischen jahrtausendealter vorarischer mutterrechtlicher Hochkultur und arischer vaterrechtlicher Gesetzesreligion. — Aufsatz 2 *Der Brauch der Fiche* (18 S.) gilt der indischen Staatsrechtslehre in abendländischer Sicht und fällt thematisch etwas aus dem Zusammenhang. — Aufsatz 3 *Yoga und Māyā* (155 S.) ist am umfangreichsten und handelt in vier Kapiteln von indischer mystischer Askese. Nach einem mehr historisch orientierten Überblick wird der Inhalt der wichtigsten Lehren dargestellt, wobei allerdings namentlich die Ausführungen über den (inzwischen viel besser erforschten) Tantrismus der Prägnanz ermangeln. Im dritten Kapitel ist von Ritus und Observanz die Rede, und das letzte enthält — völlig unerwartet — lange Ausführungen über LUDWIG STAUDENMAIER († 1933), den Verfasser eines Buches über *Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*. — Aufsatz 4 *Buddha* (19 S.) versucht, den Śākyamuni als Schweiger und als Seelenarzt zu würdigen, wobei der Autor eingestehen muß, daß die Sprache kein adäquates Mittel ist, um die „Vollkommenheit der Erkenntnis“ zu vermitteln.

Als religionsgeschichtliches Lehrbuch wenig geeignet, dürfen die „Indischen Sphären“ wohl aber als Selbstzeugnis eines enthusiastischen Interpreten bereits biographisch-historischen Wert beanspruchen. Ihre Problematik ist geeignet, gefestigte Leser zu eigener Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe Indiens anzuregen.

Schliersee

Dr. Winfried Petri

VERSCHIEDENES

1. *Die kirchlichen Urkunden für die Weltgemeinschaften* (Instituta Saecularia). Gesammelt von Jean Beyer SJ. Mit einem Vorwort von Hans Urs von Balthasar. Johannes Verlag/Einsiedeln 1963, kart., 123 S.
2. **Timmermann, Hans Albert:** *Die Weltgemeinschaften im deutschen Sprachraum*. Mit einem bibliographischen Anhang, zusammengestellt von Jean Beyer SJ. und Hans Albert Timmermann. Johannes Verlag/Einsiedeln 1963, kart., 80 S.

Mit den beiden vorliegenden Bänden beginnt unter dem Titel *Der neue Weg* eine Schriftenreihe, die den Instituta Saecularia gewidmet ist, d. h. den in der heutigen Kirche so zahlreichen Gruppen, die ein Leben nach den Evangelischen Räten mitten in der Welt verwirklichen wollen. Dem Rezensenten sei gleich zu

Anfang eine Bemerkung zur Übersetzung des lateinischen Terminus „*instituta saecularia*“ mit „Weltgemeinschaften“ erlaubt. Während von den Herausgebern diese Übersetzung gewählt wurde, um das Wort „Institut“ wegen seiner Bedeutungsverengung im Deutschen zu vermeiden, so scheint dem Rez. vor allem „*saecularia*“ nicht entsprechend wiedergegeben zu sein. Ein unbefangener Leser stellt sich unter einer „Weltgemeinschaft“ alles andere als eine Gemeinschaft mit religiöser Zielsetzung vor. Zur Veranschaulichung sei gesagt, daß unserm deutschen Wort „Welt“, bei einer Übersetzung ins Französische etwa, nicht das dem Lateinischen entsprechende „*séculier*“ antworten würde sondern „*mondial*“.

Danach zur Vorstellung der beiden Bände: Der 1. Band, der mit einem Vorwort von H. U. von Balthasar versehen ist, enthält die bedeutendsten kirchlichen Urkunden für die Säkularinstitute. Sie werden dem Leser helfen, diesen neuen „Stand“ besonders in seinem Verhältnis zu den traditionellen kirchlichen Ständen zu verstehen. Die grundlegenden Dokumente Pius' XII. werden dankenswerterweise im lateinischen Original und in der deutschen Übersetzung geboten.

Der 2. Band gibt eine Übersicht über die im deutschen Sprachraum bestehenden Säkularinstitute, nach Priester-, Männer- und Frauengemeinschaften geordnet. Eine kurze Vorstellung gibt dem Leser Aufschluß über Entstehung, Aufgabenbereich und Spiritualität jeder Gemeinschaft. Besonders hervorzuheben ist der ausführliche internationale bibliographische Anhang. Die Herausgeber dieser Schriftenreihe begegnen sicherlich einem wachen Interesse.

Rom (31. 12. 1964)

Marlies Happe

Études sur les Instituts séculiers. — Textes et études théologiques.
Desclée de Brouwer, 1963

Der von J. BEYER SJ herausgegebene Band erscheint zwar zur Zeit und im Klima des Konzils, aber der Anlaß für die Veröffentlichung, genauer gesagt, die Neuherausgabe der hier zusammengefaßten Arbeiten liegt bei der Sache selber. Fünfzehn Jahre sind vergangen seit der Promulgation der berühmten Konstitution Pius' XII *Provida Mater Ecclesia* vom 2. Februar 1947, die das Grundgesetz der Säkular-Institute ist. Dieses päpstliche Dokument hat nicht nur die Entwicklung des „Standes der Vollkommenheit“ in der Kirche entscheidend beeinflußt, sondern auch zum vertieften Nachdenken über das christliche Vollkommenheitsideal im allgemeinen angeregt, wie es in den Beratungen und Entschlüssen des Konzils zum Ausdruck gekommen ist. Eine Bestätigung und Ergänzung der Leitsätze, die in der vorgenannten Konstitution niedergelegt waren, brachte das *Motu Proprio* desselben Papstes „*Primo feliciter*“ vom 12. März des folgenden Jahres, das die Leiter der Katholischen Aktion und anderer kirchlichen Vereinigungen aufforderte, Berufe aus ihren Reihen für ein höheres Ideal des christlichen Lebens in den verschiedenen Formen des Ordensstandes und in den Säkularinstituten zu fördern; außerdem sollen sie auch diesen „wahrhaft providentiellen“ Instituten jede nur mögliche Hilfe angedeihen lassen und ihre Mitarbeit gern in Anspruch nehmen, unter Wahrung ihrer inneren Zucht und — so darf und muß der Grund der anderen zutreffenden Bestimmungen der beiden Dokumente hinzugefügt werden — unbeschadet ihrer rechtlichen Selbständigkeit, die, ähnlich wie bei den Ordensgesellschaften, verschiedene Arten und Grade zuläßt.

Die einzelnen Aufsätze des Sammelbandes sind aus der reichhaltigen Literatur ausgewählt, zu der die päpstlichen Dokumente über die Säkularinstitute den Anstoß gegeben hatten. Ein ausführliches Verzeichnis dieses Schrifttums bis zum Jahre 1954 findet sich in der Monographie des Herausgebers „Les Instituts séculiers“ (15—29), der hier, außer dem Vorwort, mit vier Abhandlungen vertreten ist: Die rechtliche Natur der Säkularinstitute; Ordensgesellschaft oder Säkularinstitut? Das gottgeweihte Leben in der Kirche; Die Aufgabe des Priesters in den Säkularinstituten. — Vier Beiträge des Dominikaners J. M. PERRIN behandeln: Stand der Vollkommenheit mitten in der Welt; Berufung und Sendung in den Säkularinstituten; Heiligkeit und Apostolat; Wesen des Standes der Vollkommenheit und Aufgabe der Säkularinstitute. — So kommt außer der rechtlichen oder kanonistischen auch, und in hervorragendem Maße, die theologische Betrachtungsweise zur Geltung, wie in der Abhandlung des Benediktiners J. WINANDY: Der ursprüngliche Sinn der evangelischen Räte, während die Jesuiten R. CARPENTIER und A. HAYEN sich mit verschiedenen Streitfragen befassen, die das grundlegende Buch von J. BEYER ausgelöst hatte: Das innere Leben der Säkularinstitute; Vollkommenheit und Stand der Vollkommenheit in den Säkularinstituten. — Die Besonderheit der neuen Lebensform innerhalb des Standes der auf die Beobachtung der evangelischen Räte gegründeten „Vollkommenheit“ ist ihre „Weltlichkeit“ = *saecularitas*, der ein sehr vielseitiger Beitrag von G. LAZZATI gewidmet ist. — Der erste Beitrag allgemeiner Natur, „Die Säkularinstitute“, aus dem Jahre 1947, stammt von dem Altmeister des Ordensrechts J. CREUSEN SJ, Mitglied der ersten päpstlichen Sonderkommission für die Errichtung dieser Institute, während G. LEMAÎTRE in einem weitgespannten Artikel von 1959 sich mit den Säkularinstituten für Priester befaßt. Die darin geäußerten Ansichten über priesterliche Heiligkeit, für die in übereinstimmendem Sinne die beiden Päpste Pius XII und Johannes XXIII angezogen werden, führen mitten in die Konzilsberatungen über die allgemeine Berufung zur christlichen Vollkommenheit hinein. — Zur Vervollständigung des Überblicks sind noch anzuführen: Ein Artikel über die Konstitution *Provida* von R. CARPENTIER SJ und eine Erklärung des *Motu proprio* „Primo feliciter“ von E. BERGH SJ.

Damit ist der Rundgang beendet, und es mag aufgefallen sein, daß die „Missionen“ bei der reichhaltigen Themenstellung nicht vertreten sind, wenigstens nicht direkt und unmittelbar. Aber das erklärt sich einmal daraus, daß es kein besonderes Vollkommenheitsideal nur für die Missionen gibt, und demgemäß auch keine Sonderformen des Standes der Vollkommenheit — was freilich „Anpassungen“ der verschiedenen Institute an die besonderen Gegebenheiten und Erfordernisse der Missionen nicht ausschließt. Die positive Antwort aber liegt in dem von Pius XII für die Säkularinstitute niedergelegten Grundsatz, „daß das ganze Leben in Apostolat verwandelt werden muß“, das Apostolat also das Leben dieser Institute ist, immer und überall, auch und besonders in den Missionen, wenn der Ruf der Kirche dahin ergeht. Auch in dieser Hinsicht ist in den verflossenen fünfzehn Jahren seit der „amtlichen“ Gründung der Säkularinstitute schon einiges geschehen: Institute mit allgemeiner (apostolischer) Zielsetzung haben Aufgaben in den Missionen übernommen; Gründungen in Europa oder Amerika haben die Tätigkeit in den Missionen ausdrücklich in ihr Programm aufgenommen und sind bereits in vielen Gebieten Afrikas und Asiens tätig; trotz der besonderen örtlichen Schwierigkeiten für ein vollkommenes Leben „in der Welt“ und eine wirksame Tätigkeit „aus der Welt heraus“, sind

in einigen Missionen schon einheimische Säkularinstitute im Werden, deren weitere Entwicklung von der obersten Missionsbehörde in Rom mit Wohlwollen verfolgt wird.

Rom (Dezember 1964)

P. A. Reuter OMI

Delius, Walter: *Geschichte der Marienverehrung*. Ernst Reinhardt Verlag/München-Basel 1963, 367 S.

„Auch bei dieser Veröffentlichung wird wie bei so vielen auf evangelischer Seite deutlich, daß es so schwer ist, in das katholische Verständnis der Marienverehrung und der Mariologie als Nichtkatholik einzudringen“, schreibt Vf. selbst (317). Um so mehr ist sein Bestreben anzuerkennen, uns in vierzehn sorgfältig gearbeiteten Kapiteln, von denen das erste vom Namen *Maria*, das letzte vom marianischen Zeitalter handelt, einen guten Einblick zu schenken in die oft nicht leichte Problematik der einschlägigen Fragen in den verschiedenen Jahrhunderten. Es ist ein sehr reichhaltiges Buch, das zunächst die Lehre über Maria in der Hl. Schrift (hier sind allerdings ernste Vorbehalte zu machen), bei den Vätern und Theologen, nicht zuletzt auch bei den Päpsten darbietet; Vf. legt Wert darauf, nachzuweisen, wann zum ersten Male diese oder jene Punkte in der Lehrverkündigung auftauchen, welche Entwicklung sie durchlaufen, welche Momente darin von entscheidender Bedeutung sind. Dann gibt das Buch Aufschluß über die mannigfaltigen Erscheinungsformen des Marienkultes; es ist die Rede von den Marienfesten, -monaten, -kirchen, -bildern, -legenden, -reliquien, -visionen, ja selbst -briefmarken; es ist die Rede von besonderen Arten der Marienverehrung. Vermerkt werden auch — und das mit Recht — Übertreibungen und abergläubische Verzerrungen, die nicht selten in der volkstümlichen Marienfrömmigkeit, vorab des Mittelalters, auftreten. Unleugbar ist überall das Bemühen um sachliche Darstellung; so wirkt es wohlthuend, daß Vf. nicht die Christozentrik in der Marienverehrung bei den marianischen Kongregationen und bei Grignon de Montfort wie bei den letzten Päpsten übersieht.

In den Ausführungen über die Haltung der Reformatoren Maria gegenüber wird betont, daß Luther keineswegs die Marienverehrung als solche ablehnt; er preist Marias Glauben und ihre Demut, er verteidigt ihre Privilegien, bestreitet jedoch die Möglichkeit und Zulässigkeit ihrer Anrufung als Fürsprecherin und Mittlerin; „man habe aus der demütigen Magd eine Göttin, einen Abgott gemacht; solche Marienverehrer hätten sich vor dem zornigen Richter Christus auf dem Regenbogen unter den Schutzmantel der Maria geflüchtet“ (216). Später zeigt sich eine immer größer werdende Zurückhaltung Maria gegenüber, besonders zur Zeit der Aufklärung und im 19. Jahrhundert; neuerdings wird der ganze Fragenkomplex wieder lebhaft diskutiert, es finden sich auch bedeutsame Annäherungen an den katholischen Standpunkt.

Wünschenswert wäre es, noch klarer die Unterschiede zwischen protestantischem (auch liberal-protestantischem) und katholischem Denken herauszuarbeiten, vor allem im Grundsätzlichen. Wenn Einigkeit herrschte über den Begriff eines unendlichen Gottes, der auch mit Wundern in den Gang der Menschheitsgeschichte eingreifen kann, würde die jungfräuliche Empfängnis und Geburt

Christi aus Maria aufhören, ein Ärgernis zu sein. Wenn alle einig wären in der Frage des Zusammenwirkens Gottes mit seinen Geschöpfen, der Einsatzmöglichkeit der Geschöpfe als Zweit- und Mittelursachen von seiten Gottes, dann wären die Fürbitte Mariens und ihre Mittlertätigkeit kein Stein des Anstoßes mehr; viel Bitterkeit in der Auseinandersetzung der Konfessionen würde schwinden, wenn man stärker die Analogie mancher Begriffe beachtete (z. B. wird die Mittlerschaft von Christus und Maria nicht im univoken, sondern im analogen Sinn ausgesagt; dasselbe gilt von den Ausdrücken „unser Leben, unsere Wonne, unsere Hoffnung“ im *Salve Regina*). — Es wäre auch wünschenswert gewesen, noch eindringlicher auf den Unterschied in den ekklesiologischen (und fundamentaltheologischen) Fragen einzugehen; denn diese bilden oft die Voraussetzung zum Ja oder Nein in mariologischen Fragen. Nur wer neben der ausdrücklichen Offenbarung auch die einschlußweise zuläßt, neben der Schrift auch die Tradition anerkennt, neben der historischen Tradition auch um die dogmatische weiß (zu diesem Begriff vgl. z. B. O. SEMMELROTH in: *Stimmen der Zeit* 148, 1950/51, II, 11), nur wer die Sicherung der Lehre und ihrer Entfaltung vom kirchlichen Lehramt unter dem Beistand des Hl. Geistes erwartet, wird der katholischen Auffassung gerecht. — Noch eins: Wäre es nicht schon rein stilistisch und sprachlich gesehen besser, beim Namen „Maria“ nicht bloß im Nominativ, sondern auch in den anderen Fällen den Artikel wegzulassen?

Oeventrop

Karl Wittkemper MSC

Christian Student Leadership for Asia. Report of the Pax Romana, IMSC. Asian Survey Team 1963. Published by the Editors of *Logos* [R. Davenport, V. Fang, H. Haas, L. Tancuan], a Journal of Christian Thinking in Asia (3, Malibanstreet, Colombo 11) 1964. XVIII + 176 p. — Zu beziehen für Europa und U. S. A. zum Preis von DM 5,— über KDSE-Auslandsamt, 53 Bonn, Colmantstr. 15.

Eine Studienkommission der IMCS (*International Movement of Catholic Students*) veröffentlichte unter dem obengenannten Titel einen ausführlichen Bericht über den Führungsnachwuchs in der katholischen Studentenbewegung Asiens. Die Studie behandelt in 13 ausführlichen Kapiteln eine Phänomenologie des Studenten in Asien, der katholischen Studentenaktion hinsichtlich der Zielsetzung, der Wirksamkeit, der sozialen, politischen und kulturellen Bereiche, innerhalb derer die Studentenaktion entwickelt wird. Des weiteren wird die Ausbildung von Führungskräften behandelt, das Studium in Übersee, die junge Akademikerschaft nach Studienende etc. In angehängten Kapiteln wird die IMCS und deren Arbeitsweise in Asien skizziert.

Insgesamt ist der vorliegende Bericht eine hochinteressante soziologische Recherche, die weit über das gesetzte Ziel einer technischen Hilfe hinausgeht. Die Materialien bieten außer dem bunten Spektrum an fachlichen Details und praktischen Anleitungen eine Darstellung der sozialen und sozialpsychologischen Situation des Studenten in Asien.

Die in der Einführung beschriebene Methode weist auf die Gründlichkeit der Untersuchung hin. Die Studienkommission berief an verschiedenen Orten freiwillige Helfer als örtlichen Organisationsstab, mit dessen Hilfe eine Untersuchungsmethode in drei Stufen ermöglicht wurde: Bestandsaufnahme und Auf-

arbeitung; Auswertung und Evaluierung der gefundenen Sachverhalte; Methodenkritik zu bestehenden Aktivitäten und Prognose für die weitere Entwicklung. Diese Arbeitsmethode wurde in über 30 Universitätsstädten praktiziert. Die Einzeluntersuchungen am Ort dauerten zwischen 5 und 10 Tagen. Auf den Ergebnissen dieser Arbeit von mehreren hundert studentischen Mitarbeitern baut der gesamte Bericht auf.

Besondere Aufmerksamkeit wird der Leser dem 5. Kapitel widmen, in dem das sozial-ökonomische, politische, kulturelle, intellektuelle und apostolische Feld der Studentenschaft Asiens umrissen wird. Angesichts der beschriebenen Untersuchungsmethode wird es der Leser allerdings bedauern, daß die Datenverarbeitung mehr kasuistisch und in Einzelbeispielen stattgefunden hat und leider keine Gesamtangaben des umfangreichen Materials zu finden sind. Viele der vorgebrachten Anregungen für die Arbeit einer studentischen Bewegung würden erheblich an Evidenz gewinnen, wenn sie aufgrund statistischer Angaben der realen Verhältnisse erläutert würden. Die Kapitel 7 und 8 über die Ausbildung der Führungskräfte und deren methodische Mechanismen bilden zusammen mit dem erwähnten Kapitel 5 den Hauptteil des Untersuchungsberichtes. Innerhalb dieser Kapitel werden interessante Fragen behandelt, wie „Qualitäten des Studentenführers“, „Entwicklungsprozeß der Führungskraft“, Methoden und Programmierung der Ausbildung. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß in der Abhandlung über die Qualitäten des Verantwortlichen der Versuch unternommen wird, ein Schema über das Anspruchsniveau von Führungseigenschaften zu geben.

Als Mangel der vorliegenden Broschüre wird es empfunden, daß nicht genügend einschlägiges Schrifttum zu den behandelten Problemen zugrundegelegt wird. Dieser Mangel ist vorwiegend darauf zurückzuführen, daß im katholischen Raum das Schrifttum zur Frage von Führungsproblemen nur spärlich vorliegt. Auf anderen, außerkatholischen Gebieten gibt es jedoch sehr viel Fachliteratur, die man nutzvoll hätte zu Rate ziehen können. Unter diesem Aspekt muß der mehrmalige Rückgriff auf die jüngsten Enzykliken als etwas schwach empfunden werden.

Das vorliegende Buch ist unseres Wissens der erste Versuch, zur Frage der asiatischen Studentenbewegung Material zu liefern. Alles in allem muß den Autoren ein Lob für die langfristige Untersuchung und für die Veröffentlichung dieses Berichtes ausgesprochen werden. Trotz der einzelnen Mängel, die diesem Bericht anhaften, lohnt es sich, diese Publikation zu studieren. Sie ist unseres Erachtens geeignet, unabhängig vom akademischen Raum die Diskussion um studentische Arbeit zu befruchten.

Bonn

Erich Lennertz

Vawter, Bruce CM: *Mahner und Kündler*. Die Propheten Israels vor dem Exil. Otto Müller Verlag/Salzburg. 320 S., DM 18,50.

Nach einem grundlegenden Abschnitt über die Prophetie und die Propheten im alten Israel, wobei besonders zu begrüßen ist, daß die Frage nach den „wahren“ und „falschen“ Propheten den religionsgeschichtlichen Bemerkungen vorgezogen wird, behandelt Vf. wissenschaftlich gründlich und zugleich in lebendigem Stil die Propheten des 8. und 7. Jh. v. Chr. In einem Schlußkapitel wird die Bedeutung der Botschaft der Propheten für uns heute hervorgehoben. Hat auch die Prophetie bald nach dem Exil aufgehört, so bleibt sie wohl im deuteronomisti-

schen wie auch apokalyptischen Teil des AT erhalten und behält ihre Bedeutsamkeit über das Schema „Verheißung und Erfüllung“ hinaus (299ff). Ihr Tadel und ihr Zuspruch sind Tadel und Zuspruch an uns, weil sie Tadel und Zuspruch des einen Gottes sind, der unbegreiflicherweise als der heilige Gott den Bund mit Menschen eingegangen ist und unter ihnen seine Herrschaft aufrichten will. Leider hat das empfehlenswerte Buch kein Sachregister. Aber das mag Absicht sein. Der Leser soll zu einer gründlichen Beschäftigung mit den einzelnen Propheten angeleitet und nicht systematisch informiert werden etwa über das Verhältnis Israels zum Heidentum oder zu den Völkern in der prophetischen Botschaft.

Münster

Helga Rusche

EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden lediglich kurz angezeigt.

BÖCKLE, FRANZ: *Gesetz und Gewissen*. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht. Räter/Luzern & Stuttgart (1965). 96 S. = Begegnung, Bd. 9; DM 6,80

KAMPMANN, THEODERICH: *Licht in der Nacht*. Die adventlich-weihnachtliche Botschaft. Kösel/München (1963). 199 S.; Ln DM 11,80; kart. DM 9,50

KLOMPS, HEINRICH: *Ehemoral und Jansenismus*. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. Bachem/Köln (1964). 227 S.; Ln DM 28,—

KRONE, SEBALD, OFM: *Ruhe in Gott*. Vom Friedensreiche Jesu Christi und des Menschen Ruhe in Gott. Verlag: Monatsschrift „Bruder Franz“/Fulda (1963). 267 S.

LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*. Fünftes Buch. Hrsg. u. erläutert von Helmut Hross. Kösel/München (1963). 128 S.; Kart. m. L. DM 4,80. = Humanitas Christiana. Lateinische Reihe, II.

RICHTER, STEPHAN: *Metanoia*. Von der Buße und Beichte des Christen. Überlegung und Einübung. Räter/Luzern & Stuttgart (1964). 121 S.; Kart. DM 7,80. = Begegnung, 7

SERAFIAN, MICHAEL: *Der Pilger oder Konzil und Kirche vor der Entscheidung [The Pilgrim]*. Rowohlt Taschenbuch Verlag/Reinbek bei Hamburg 1964. 220 S. = rororo 686.

TOURNIER, PAUL: *Mehr Verständnis in der Ehe (Difficultés conjugales)*. Rascher Verlag/ Zürich & Stuttgart 1964. 66 S.; DM 6,50

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. P. BERNWARD WILLEKE OFM, 87 Würzburg, Stephanstr. 8 — Univ.-Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster-Gievenbeck, Besselweg 14 — Dr. DIETRICH ARENS, 8034 Unterpfaffenhofen-Harthaus, Defreggerstraße 9 — Very Rev. F. E. ZEITLER SVD, Divine Word Seminary, Poona 14 (India) — P. Dr. AMAND REUTER OMI, Via Aurelia 290, Roma (Italien) — Rev. STEPHAN KIM, Namildong 138, Taegu (Korea) — P. Dr. J. A. OTTO SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5.

DIE GLEICHHEIT VON ERLÖSER-WORT UND SCHÖPFER-WORT ALS GRUNDLAGE DER MISSION

von Erzbischof Elias Zoghby

Die Grundlage der Mission ist die Grundlage der Universalität und Einheit der Kirche. Der wahre Grund der Universalität der Kirche und ihrer Einheit ist aber die Wesensgleichheit des Erlöser-Wortes mit dem Schöpfer-Wort. Das Erlöser-Wort ist in der Tat das Schöpfer-Wort, „durch das alles geworden ist und ohne das nichts, was existiert, geworden ist“ (Jo 1, 3). Dieses Schöpfer-Wort hat in jedes menschliche Sein einen göttlichen Keim eingesenkt, den die griechischen Väter σπέρμα τοῦ Λόγου nennen. Durch die Jahrhunderte hindurch hat der Geist Gottes diesen Keim in den Seelen gehegt und sie mit göttlicher Erziehungskunst darauf vorbereitet, das fleischgewordene Wort Gottes aufzunehmen. Die Kirche, die Christus zu den Völkern trägt, darf nicht vergessen, daß selbst die primitivsten unter ihnen durch diesen göttlichen Keim eine Kultur und Traditionen besitzen, die in verschiedenen Abstufungen von der Gegenwart des Wortes durchtränkt sind. Diesen Keim des Wortes muß die Kirche in den Kulturen zu entdecken suchen, um die Völker von innen heraus für die Aufnahme des fleischgewordenen Wortes zu öffnen. Die Aufgabe der Kirche kann also nicht darin bestehen, das Schöpfer-Wort durch das Erlöser-Wort zu ersetzen. Sie muß vielmehr den Völkern helfen zu erkennen, wie das Wort in allem, was sie an Gutem besitzen: in ihrem Kult, in ihrer Kultur, in ihren Erwartungen, am Werke ist; sie muß ihnen helfen, in Christus das Schöpfer-Wort wiederzuerkennen, das Fleisch angenommen hat und ihr Bruder geworden ist.

Denen, „die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, ist dieser Gott nicht ferne, da er allem Leben und Atem und alles gibt“ (*De Ecclesia*, nr. 16; vgl. 1 Tim 2, 4).

Die Wesensgleichheit von erschaffendem und erlösendem Wort macht es der Kirche möglich, universal zu sein, das heißt: das Evangelium einem jeden Menschen, der in die Welt kommt, anzubieten; sie gibt der Kirche ebenso die Fähigkeit, die Einheit der Menschen zu verwirklichen, indem sie ihnen den, der sie alle aus dem Nichts geschaffen hat, als ihren gemeinsamen Bruder vorstellt.

Damit die Völker in Christus das Wort erkennen, dessen Keim sie in sich tragen, müssen wir ihnen den sich entäußernden Christus des Evangeliums darbieten, den Christus von Bethlehem und Golgotha, nicht aber

einen Christus, der von uns schon ‚nationalisiert‘ worden ist, unser Gesicht und unsere ‚Uniform‘ trägt; nicht einen griechischen, angelsächsischen oder lateinischen ‚Import-Christus‘, den sie sich weder assimilieren noch nach ihrem Bild und Gleichnis nachgestalten können. Christus kann die Einheit nur bewirken, indem er sich in jedem Land wieder inkarniert, damit jeder Mensch in ihm seinen Bruder erkennt, der gleicher Familie und Rasse wie er ist. Die Menschen wollen einen ‚vaterlandslosen‘ (ἄπατρις) Christus, der fähig ist, ihr Mitbürger zu werden; einen Christus, der empfangen ist vom Heiligen Geist, der keinen anderen Vater hat als den Vater im Himmel, damit sie ihn als „den Erstgeborenen aller Kreatur“ (Kol 1, 15) ganz bei sich aufnehmen können.

Christus seinerseits muß die Völker ‚annehmen‘ mit allem, was sie sind und was sie haben. Er hat sie ja zu dem gemacht, was sie sind, und Er hat ihnen gegeben, was sie haben. „Da das Reich Christi nicht von dieser Welt ist (vgl. Jo 18, 36), so entzieht die Kirche nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch“ (*De Ecclesia*, nr. 13). In der Tat ist das Erlöser-Wort nicht gekommen, um das Werk des Schöpfer-Wortes aufzuheben; es ist nicht gekommen, seine Geschöpfe zu zerstören, sondern sie loszukaufen, zu erneuern und zu versöhnen, indem es in ihnen die Sünde zerstört. Es gibt eine Kontinuität im Handeln Gottes. Gott hat nicht die Gewohnheit zu zerstören, was er gemacht hat. Er stellt vielmehr her und rettet, was der Mensch verdorben hat. Da das Wort den Menschen geschaffen und seinen Geist und sein Herz gebildet hat; da es durch seinen Keim die Entwicklung der Völker die Jahrhunderte hindurch gelenkt hat, kann es nicht verneinen, was es geschaffen hat. Das Christentum muß deshalb den ganzen Menschen annehmen; es muß die Völker annehmen mit ihrem eigenen Genius, ihrer Sprache, ihrer Kultur, selbst mit den Formen ihrer Kultur. Die Einheit der Menschheit in Christus kann nicht durch einen Bruch wiederhergestellt werden. Wir können die Seele eines Volkes, dem wir das Evangelium bringen, nicht retten, indem wir seine Seele durch unsere Seele ersetzen. Christus will die Völker retten, indem er einer der Ihren wird. Er hat nicht gezögert, die Unendlichkeit zu durchmessen, um Mensch zu werden — wird er da zögern, die Küsten zu betreten, die die Menschen voneinander trennen?

Die jungen Christenheiten müssen wirksam am Aufbau des Leibes Christi teilnehmen. Die Kirche darf ihnen nicht nur geben wollen, sie muß sich von dem, was sie beibringen, auch nähren und bereichern lassen: von ihrer je eigenen Kultur, von allen Gaben der Natur und der Gnade, die die Völker vom Schöpfer-Wort empfangen haben und die sie im Laufe der Jahrhunderte unter dem Antrieb des Geistes und mit ihren eigenen Fähigkeiten fruchtbar werden ließen. Kraft der Katholizität „bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen

und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (*De Ecclesia*, nr. 13). Ebenda heißt es: „Die Glieder des Gottesvolkes sind berufen, gegenseitig ihre Güter auszutauschen, und auch von den Einzelkirchen gelten die Worte des Apostels: ‚Dienet einander, jeder mit der Gnadengabe, die er empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes‘ (1 Pt 4, 10).“

Wenn die Kirche sich damit begnügt, die Welt mit einem Teilchristentum örtlicher und völkischer Prägung zu beschenken, dann gelangt sie nie zu ihrer vollen Reife. Zwar kann sie eine lebendige und eifrige Kirche sein, aber sie wird weder die Fülle Christi erreichen, noch wird sie die Einheit des Menschengeschlechtes verwirklichen; denn nach den Worten des Apostels müssen alle Menschen zusammen den Leib Christi aufbauen, und zwar den einen, nicht mehrere.

Die katholische Kirche scheint im II. Vaticanum entschlossen, sich dieser Universalität zu öffnen. Daß jedes Volk in der Liturgie seine eigene Sprache verwenden darf, ist nur ein schüchterner Anfang. Die jungen Kirchen werden nun in der eigenen Sprache die lateinische (eine fremde!) Messe feiern können. Der Tag darf nicht auf sich warten lassen, an dem sie sich ihre eigene Liturgie schaffen und ihre eigenen Gebete beten. Dieses Gebet muß durchtränkt sein „vom Glauben und von der Erkenntnis“ des Sohnes Gottes. Jedes Volk muß seine Lehre neu formulieren und seinen Jesus Christus nachgestalten dürfen — jenen Christus, den sein Geist im Heiligen Geist empfangen hat und den der Heilige Geist in seinem Herzen gestalten wird. Der Missionar darf im Geheimnis der Menschwerdung, das sich im Schoß der Völker vollzieht, nur die Rolle des Engels übernehmen und muß ihnen die Sorge überlassen, sich ihren Christus zu bilden: ‚Der Heilige Geist wird über sie kommen, und die Macht des Allerhöchsten wird sie überschatten.‘ Nur so wird derjenige, der in ihrer Mitte geboren wird, ihr Menschensohn sein und Er allein wird ihr Erlöser werden können.

MONASTISCHE MISSIONSINITIATIVE IM LICHT DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

von Abt Cornelius Prosper Tholens OSB

„Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*De Ecclesia*, nr. 1).

Die Kirche ist sich in unseren Tagen auf ganz besondere Weise ihrer selbst bewußt geworden als das Geheimnis heiliger und blühender Gemeinschaft, die sich um die lebendige Person Christi schart. Von Ihm erhält die Gemeinschaft ihr Wachstum, wie es „vorherverkündigt (wurde) durch die Worte des Herrn über seinen Tod am Kreuz: ‚Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen‘ (Jo 12, 32; s. *De Ecclesia*, nr. 3). Christus selbst, das Licht der Völker, ist der Anfang der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Sendung. Er selbst ist in ihr Ritus, Lehre und Gesetz — wie P. Schillebeeckx so nachhaltig betont —, Er selbst ist ihre einzige Norm und Autorität. Er ist es, der in den Gliedern der Kirche Gestalt annimmt, Er ist der vorgegebene Beginn ihrer gegenseitigen Einheit, die grundlegende Voraussetzung ihres Gemeinschaft-Seins. Er ist der Antrieb des Gottesvolkes auf dem Wege, das, Gott suchend, seine Pilgerstraße zieht, das Heil verkündet und den „Samen des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet“, sucht und sammelt, damit er „nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde zur Ehre Gottes“ (*De Ecclesia*, nr. 17); das die Menschheit aufruft und sie in Liebe um Christus schart.

Man spürt in all dem eine Akzentverschiebung, die von der traditionellen Betrachtung der Kirche als einer Institution auf die Person Christi hinzielt. Diese Akzentverschiebung spielt auch für die Mission eine bedeutende Rolle. Die Kirche soll ihre Missionare nicht mehr aussenden zu einer edlen Eroberung fremder Länder. Sie soll vielmehr danach trachten, unter den Völkern gegenwärtig zu sein durch ihre Glieder, mögen sie auch wenig zahlreich sein; aber in diesen Gliedern soll Christus anwesend sein. Er soll — mehr in ihrem Leben als in ihrem Wort lebend — die Bergpredigt verkündigen und auf den Vater weisen. Alle Christen werden aufgerufen, sich Christus als Werkzeuge Seines Heils und Seiner Liebe zur Verfügung zu stellen. „Jedem Jünger Christi obliegt die Pflicht, nach seinem Teil den Glauben auszusäen“ (nr. 17).

Die Mönchsorden dürfen sich dieser Pflicht nicht entziehen. Die Kirche muß auf sie rechnen können. Die Kirche erkennt öffentlich an, daß ebenso wie die aktiven Orden und Kongregationen auch die kontem-

plativen von großer Bedeutung für die Verchristlichung der Welt sind. (Ich darf anmerken, daß ich die Unterscheidung der Ordensleute in *aktive* und *kontemplative* völlig inadäquat finde. Wenn ich — mit dem Konzil — diese Sprechweise doch beibehalte, so geschieht das nur bequemlichkeitshalber. Auch will ich, bevor ich fortfahre, bemerken, daß ich unter ‚Mönchsorden‘ hier im allgemeinen die Gruppen von Religiösen, Männern und Frauen, verstehe, deren erstes Ziel es ist, sich als Gemeinschaft der Verherrlichung Gottes zu weihen durch eine Liebe, die sich eher in beschaulicher denn in aktiver Form äußert.)

Wenn die Kirche den Wert der beschaulichen Klostergemeinschaften für die Mission jederzeit anerkannte, dann dürfen wir annehmen, daß sie in unseren Tagen mehr denn je damit rechnet, daß die Mönchsorden der Kirche und der Welt von heute mit erhöhter Lebenskraft und Wirksamkeit zu Hilfe kommen. Die Kirche darf das Rechtsens erwarten. Kleine monastische Niederlassungen können in den Missionen gerade heute eine bedeutsame Rolle spielen. Deshalb müssen sie in ziemlich kurzer Zeit, vor allem in den heutigen Problemgebieten Afrika, Asien und Südamerika, vermehrt werden.

In wenigen Worten will ich hier auseinanderzusetzen suchen, worin ihr Nutzen liegt und welche Voraussetzungen es dafür gibt. Es soll dargelegt werden, daß ihr Nutzen vor allem darin besteht, daß sie wie die Kirche „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ sind (nr. 1). Gleichzeitig soll offenkundig gemacht werden, daß dies nur unter der Bedingung geschehen kann, daß — ebenso wie in der gesamten sich erneuernden Kirche — Christus selbst in den Gliedern der monastischen Gemeinschaften Gestalt gewinnt, und zwar mehr in ihrem Leben als in ihrer Tätigkeit.

Zunächst also vom Nutzen solcher monastischen Gemeinschaften. Man kann zurecht behaupten, daß sie auf vortreffliche Weise, und in bestimmter Hinsicht besser als die aktiv wirksamen Missionare, die Kirche als das erkennbar machen können, was sie an erster Stelle sein soll: Zeichen und Werkzeug der innersten Vereinigung der Menschen in Christus mit Gott. Sie haben also nicht an erster Stelle durch Wort und Werk zu predigen. Vor allem müssen sie als Gemeinschaft bestehen, als Kirche im Kleinen, die im vollen Besitz der göttlichen Liebe ist. Auf diese Weise predigen sie die Vortrefflichkeit des christlichen Lebens indem sie anschaulich ihre Anziehungskraft darstellen. Aus bestimmten geschichtlichen Gründen hat in den letzten Jahrhunderten bei der Missionierung das aktive Element der Predigt und der karitativen Arbeit in den Entwicklungsländern ein Übergewicht bekommen. Um so begreiflicher ist es, daß nun mehr Aufmerksamkeit auf die andere Waagschale gelenkt wird. Das gewünschte Gleichgewicht zwischen den Faktoren und Typen, die beide nützlich und notwendig sind, kann dadurch um so eher herbeigeführt werden, und der endgültige Eindruck des Christentums auf die einheimische Bevölkerung wird nur an Klarheit und Schärfe gewinnen. Selbst

in völliger Einheit lebend, werden die monastischen Niederlassungen, nachdem die aktiven Missionare den Grund gelegt haben, Einheit bewirken und dazu beitragen, daß die gesamte Menschheit sich neu um Christus schart, indem sie festigen und vertiefen, was bisher grundgelegt wurde. Man kann sich nur schwer eine belangreichere Aufgabe in der Welt denken, aber kaum auch eine bescheidenere und positivere Weise, um diese Aufgabe zu erfüllen. Die Voraussetzungen für eine fruchtbare Anwesenheit monastischer Niederlassungen in den Missionsländern sind deshalb Bescheidenheit und Dienstbereitschaft. Bescheidenheit gegenüber den Mitmenschen ihrer Umgebung — Dienstbereitschaft nach dem Vorbild des Knechtes Jahwes. Das will ich in folgendem kurz darlegen und sagen, wie ich mir monastische Niederlassungen in Missionsländern denke.

Die neuen kleinen monastischen Gemeinschaften müssen als Zellen und Kerne wirken. Sie müssen von Anfang an offen stehen für den Eintritt einheimischer Mitglieder. Nicht zufällig wird die Kirche in der Theologie mit einem Psalmwort als die „mit Mannigfaltigkeit Gezierte“ charakterisiert, das heißt, daß jedes Volkstum, jede Nation und jede Kultur, schließlich und endlich auch jeder einzelne Christ in ihr so etwas wie „das eigene und vollkommen vertraute Heim“ finden können muß. Die Kirche in Afrika, in Asien und anderswo soll nach Gottes Willen und Absicht ganz afrikanisch bzw. asiatisch sein. Wenn westliche Lebensformen und westliche Spiritualität in ihr vorherrschen, dann fehlt etwas von dem Glanz und der Offenheit gegenüber der Welt, die zu ihren unverkennbaren Merkmalen gehören. Die monastischen Klosterkerne müssen sich deshalb von Anfang an auf eine Stufe mit der Bevölkerung stellen, unter der sie sich niederlassen. Es wird sich eine sehr innige Osmose vollziehen müssen zwischen dem Land mit seiner eigenen Kultur, seinem eigenen Stil und seiner eigenen Problemhaftigkeit einerseits und der monastischen Gemeinschaft andererseits. So wird das Kloster, wenn Gott es will, durch seine Anwesenheit den Wert und die Bedeutung des Christseins ausstrahlen. Die Bevölkerung aber wird darin gleichzeitig ein Beispiel wahrer menschlicher Gemeinschaft im tiefsten und reinsten Sinne des Wortes finden können, weil das Leben in diesen Gemeinschaften von Mönchen auf sozialer Erkenntnis, Gerechtigkeit und Liebe gegründet ist.

Wir glauben, daß der Beginn dieser Osmose weitgehende Folgen haben kann für die Lebensform der monastischen Gemeinschaften, und daß man die Konsequenzen bejahen muß. Die Mönche müssen in ihrem Lebensbereich nicht nur Afrikaner mit den Afrikanern und Asiat mit den Asiaten sein; sie müssen sich ebenso sehr dem sozialen Standard des Milieus anpassen, in dem sie sich befinden. Um ein paar Beispiele zu nennen: Das Gebetsleben verlangt eine andere Gestalt in der ruhigen Umgebung buddhistischer Mönche und eine andere in den laute Musik liebenden Gemeinschaften Afrikas, eine andere bei den starke Farben bevorzugenden Südamerikanern und wieder eine andere in den Kulturzentren Europas. Möglicherweise werden die Mönche in Asien ihren Lebensunterhalt erbetteln müssen; in den Agrarländern werden sie sich

aus dem gleichen Grunde auf Ackerbau und Viehzucht verlegen müssen; in den Elendsvierteln und Massensiedlungen der Arbeiter werden sie ihr Brot vielleicht durch Arbeit in den Fabriken verdienen müssen, während sie in den westlichen Wohlfahrtsstaaten ihre eigenen Versorgungsbetriebe besitzen werden. In dieser flüchtigen Aufzählung ist die Notwendigkeit der anzustrebenden Osmose lediglich angedeutet, ihre Problematik ist damit nicht gelöst. Doch hier genügt es, die Richtung anzugeben, in der man suchen muß, wenn man hofft, daß die monastischen Kerne dort ein verständliches Zeichen sein können, wo die ganze Lebensform noch eine durchsichtige Struktur hat.

Aber es wird noch mehr verlangt. Die Forderung einer Einpflanzung monastischer Niederlassungen steht in naher Beziehung zur Entwicklung der heutigen Theologie, und zwar steht der Grundgedanke in voller Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Verständnis der Kirche. Hat man Jahrhunderte hindurch in der Kirche eine abstrakt-juridische und administrative Körperschaft gesehen, so überwiegt heute der Gesichtspunkt eines *Aggiornamento*, das heißt einer Öffnung für die Welt, ja, einer Dienstbereitschaft gegenüber der Menschheit.

Ganz auf der gleichen Linie liegt die Forderung der neueren Theologie, daß die Missionare an erster Stelle ihre Arbeit damit beginnen, daß sie zuhören. Theologen wie K. Rahner, Daniélou, Zameza, Congar u. a. erklären gleicherweise wie die offizielle Lehre der Kirche (wie sie sich in der Kirchen-Konstitution niederschlägt), daß auch in den nicht-christlichen Religionen unverkennbare und sichere Spuren göttlicher Gnade vorhanden sind. Gegenüber diesen ersten Ansätzen des Heils ist deshalb größte Ehrfurcht und Umsicht am Platze — Tugenden, die man von Gemeinschaften wird erwarten dürfen, deren Grundhaltung das Offensein für Gott sein soll.

Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen, daß der Gedanke, in den nichtwestlichen Missionsländern kleine monastische Kerne zu festigen, nicht nur theologisch voll und ganz verantwortbar ist, sondern daß dies auch von der heutigen konkreten Situation auf dem Missionsfeld dringend gefordert wird. In den letzten Jahrzehnten ist die Erde dem Augenschein nach tiefgreifenden Veränderungen ausgesetzt worden, mehr denn je zuvor. Die Frage ist nur, welcher Geist diese Veränderung inspiriert hat. Wieviel neue, unabhängig gewordene Staaten fordern heute nachdrücklich Anteil an der Weltherrschaft! Jede Annäherung von außen, mag sie von noch so guten Absichten getragen sein, steht in Gefahr, grundsätzlich zurückgewiesen zu werden, weil man darin einen Angriff auf das eigene, so lange nicht anerkannte Recht vermutet. Man spricht von einer vorherrschenden ‚nationalistischen‘ Tendenz. Es ist kein Zweifel, daß auch die Mission infolge hiervon dramatische, manchmal sogar tragische Rückschläge erleidet.

In den geplanten monastischen Kernsiedlungen will man nichts anderes als einfach mit der Umgebung leben. Durch eine als lauterer Dienst verstandene *présence chrétienne* wollen die Mönche Fragen herausfordern.

Auf diese Weise schenken sie das Licht, in dem der Geist wirken kann, während sie ihrerseits fortwährend aus der sie umgebenden Welt Anregungen empfangen und Fragen gegenübergestellt werden, die der Beantwortung harren. Wahrhaftig, es ist schon möglich, daß in dieser letzten und entscheidenden Stunde der Kirche von den Mönchen die Tat ausgehen muß!

Verschiedene andere Gesichtspunkte könnten im Zusammenhang mit dem oben Ausgeführten noch behandelt werden. Wir wollen das hier nicht mehr tun. Dieser Beitrag soll lediglich eine Auseinandersetzung mit der monastischen Missionsinitiative im allgemeinen anregen. Doch auf eines möchten wir am Schluß noch hinweisen: Müßte der Grundsatz des monastischen *Aggiornamento* bei der Einwurzelung junger Kirchen nicht eine gemeinsame Initiative mit dem Mönchtum der östlichen Kirchen fordern? Die Ostkirchen sollten dadurch angeregt werden, ihre Aufmerksamkeit der Mission zu schenken. Vielleicht könnten sie den jungen Kirchen sehr positive Formen des Mönchslebens anbieten. Dem westlichen Mönchtum sollten sie die Chance einer Begegnung geben, von der viele Früchte zu erwarten wären.

Anmerkung: Für die praktische Verwirklichung des oben Dargelegten besitzt der Benediktinerorden ein Sekretariat, das unter dem Sigel AIM (*Auxilium Implantationis Monasticae*) bekannt geworden ist. Es hat seinen Sitz in Paris (Adresse: 7, rue d'Issy. Vanves/Seine) und steht augenblicklich unter der Leitung von Abt M. de Floris. Das Sekretariat leiht seine Dienste und seine Hilfe allen monastischen Niederlassungen in den Missionen. Es wird auch von vielen Zisterzienseräbten in Anspruch genommen. Im Mai 1964 führte das Sekretariat einen Kongreß in Bouaké (Goldküste) durch, an dem alle Mönchsoberen aus Afrika teilnahmen und wichtige monastische Probleme miteinander besprachen (vgl. dazu: Bouaké — Rencontre monastique en Afrique. In: *Rythmes du Monde* 39 [Brügge 1965] 1—122 [Sonderheft]). Im November 1964 trafen sich gleichfalls unter Leitung des Sekretariats die europäischen Benediktiner- und Zisterzienser-Äbte, die Gründungen in den Missionen bereits durchgeführt haben.

Aus dem Niederländischen übersetzt von J. Glazik MSC.

ZUR ROLLE DER PUBLIZISTIK IN DER MISSIONSARBEIT DES FERNEN OSTENS UND OZEANIENS

von Franz-Josef Eilers SVD

Über Fragen der Publizistik in der Missionsarbeit gibt es nicht gerade viele Untersuchungen. Papst Pius XII. glaubte in seiner Missionsenzyklika *Evangelii praecones*, sich bei der Bedeutung der Presse für die Missionsarbeit nicht länger aufhalten zu sollen: „Denn alle kennen den Einfluß der Zeitungen, Zeitschriften und Flugschriften...“ Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Wert der Publizistik für die Missionsarbeit weder voll erkannt noch gründlich durchdacht worden ist. Entweder hat man sich noch nicht damit beschäftigt — bei all den anderen Problemen, die die Missionsarbeit scheinbar viel unmittelbarer angehen —, oder man hat nach vielen negativen Erfahrungen den Mut verloren und winkt müde ab: „Wir werden doch nicht weiter kommen; es hat keinen Zweck!“

Daß der richtige Gebrauch der publizistischen Mittel in allen ihren Formen nicht etwas ist, was jeder Missionar (natürlich ohne besondere Ausbildung!) auch noch neben seiner anderen Missionsarbeit leisten kann, scheint erst in jüngster Zeit langsam begriffen zu werden. Solange wir auf dem Gebiet der Massenmedien — trotz allen Personalmangels — nicht Leute ansetzen, die eine entsprechende Ausbildung erhalten und sich voll auf diese Arbeit konzentrieren können (wobei durchaus nicht nur an Priestermissionare gedacht ist), werden wir die Möglichkeiten der publizistischen Beeinflussung auch nicht im entferntesten ausschöpfen. Nach einem mehr als elfmonatigen Aufenthalt in Ozeanien und Fernost seien hier einige Gedanken wiedergegeben¹.

Die Notwendigkeit einer gesamtpublizistischen Analyse

Kein Arzt kann ohne entsprechende Diagnose seine Medizin verschreiben, und kein Wirtschaftsunternehmen wird heute ein neues Produkt auf den Markt bringen ohne eine entsprechende Marktanalyse. So ist auch für alle weiteren Überlegungen zur publizistischen Praxis der Mission neben dem Wissen um die ganze Skala der verschiedenen publizistischen Ausdrucksmöglichkeiten eine möglichst eingehende „Marktanalyse“ die Grundvoraussetzung.

¹ Nach einem — von der Stiftung Volkswagenwerk finanzierten — achtmonatigen Aufenthalt in Australisch-Neuguinea zur Erforschung der sog. „Urpublizistik“ (vgl. HENK PRAKKE, *Zur Frage der Urpublizistik*, Assen 1964), verbrachte Vf. insgesamt drei Monate zum Studium allgemein publizistischer Fragen, speziell aber der Fragen christlicher Publizistik, auf den Philippinen, in Japan, auf Formosa, in Hongkong, in Macao und Indien.

Diese Marktanalyse darf sich aber nicht nur auf den katholischen Bereich beschränken. Sie hat vielmehr die publizistische Gesamtsituation des betreffenden Landes und zugleich die publizistische Aktivität anderer christlicher Gruppen zu berücksichtigen. So wären etwa für Japan die enorme Bedeutung des Fernsehens (Anwachsen der registrierten Fernsehapparate von 866 im Jahre 1953 auf 15,4 Millionen 1964!), die bleibende Bedeutung der Presse sowie der starke Rückgang der Hörfunkteilnehmer zu beachten². Oder: Es dürfte nicht unbedeutend sein, daß die Tagespresse in Japan bei 96 Millionen Einwohnern eine Auflage von fast 42 Millionen Exemplaren erreicht, während auf den Philippinen für 30 Millionen Einwohner täglich nur 760 000 Zeitungsexemplare erscheinen³. Der bekannte amerikanische Kommunikationswissenschaftler

² Aus einer Untersuchung der „Nihon Shimbun Kyokai“ (The Japanese Newspaper Publishers and Editors Association) aus den Jahren 1961—1963 geht z. B. hervor, daß in den Städten 3 % der Befragten bis zu 30 Minuten, 45 % aber 30 bis 60 Minuten täglich zur Lektüre von Zeitungen aufwenden. Weitere 45 % aller Befragten lesen sogar täglich ein bis zwei Stunden Zeitung. — Für das Fernsehen sehen die Zahlen folgendermaßen aus: Nur 23 % aller Befragten sitzen weniger als zwei Stunden täglich vor dem Fernsehschirm, während 68 % mehr als zwei Stunden täglich fernsehen. — Dem Hörfunk widmen 34 % der Befragten überhaupt keine Aufmerksamkeit, 21 % hören bis zu einer Stunde täglich Radio, 13 % bis zu zwei Stunden täglich und nur 29 % benutzen länger als zwei Stunden am Tag ihr Radiogerät. Vgl. Urban Life and Mass Media in Japan, in: *Nihon Shimbun Kyokai*, The Japanese Press 1964, Tokyo 1964, 89—96.

³ Unter der Rücksicht einer notwendigen publizistischen Analyse scheint z. B. die Entschließung der Bischofskonferenz des Territoriums von Papua/Neuguinea von Ende April 1964 in Alexishafen zumindest eigenartig, nach der in Port Moresby für das ganze Territorium eine englischsprachige katholische Wochenzeitung gegründet werden soll. Im gesamten Territorium Papua/Neuguinea leben 27 726 — wohl Englisch sprechende — Europäer zusammen mit über 2 Mill. Einheimischen. Von den Europäern sind sicher die meisten nicht katholisch (Prozentanteil der Katholiken in Australien: 25 %) und daher an einer solchen Wochenzeitung uninteressiert. Abgesehen von einigen wenigen einheimischen Beamten in den Städten, die an englischer Lektüre interessiert wären, kämen von der einheimischen Bevölkerung als mögliche Leser wohl nur die Lehrer der Missionsschulen in Frage, deren Zahl (alle christlichen Missionen zusammen) mit 4609 (1963) angegeben wird; etwa 2400 von ihnen dürften katholisch sein. Diese Tatsachen dürften wohl kaum zur Gründung einer Wochenzeitung, noch dazu in englischer Sprache, passen, ganz abgesehen von den Vertriebschwierigkeiten, die sich auch heute noch im Territory für ein wöchentliches Erscheinen ergeben würden. Stattdessen wäre eine bunte, reich illustrierte Kinderzeitschrift eine dringende Notwendigkeit. Sie könnte in den Schulen als Lektüre benutzt werden und so den Kindern eine Leseerziehung vermitteln, die sie befähigte, auch nach der Schulentlassung noch Zeitungen und Zeitschriften zu lesen. Welche Möglichkeiten gerade hier die Mission hätte, zeigt die Tatsache, daß von 229 100 Kindern, die im Territory Schulen besuchen, 181 153 auf Missionsschulen gehen, 87 857 auf katholische Missionsschulen. Zu den Zahlen vgl. R. W. Robson/

Wilbur Schramm hat im Auftrage der UNESCO eine Untersuchung zur Rolle der Information in Entwicklungsländern erarbeitet⁴. Eindeutig stellt er dabei fest, daß der wirtschaftliche Aufstieg der Entwicklungsländer nicht nur eine Frage der Finanzen ist. Es geht um ein menschliches Problem: Die Bewohner der Entwicklungsländer müssen auf den Gebrauch der modernen Technik geistig vorbereitet werden. Sie müssen geschult werden, Verantwortung zu tragen. Das geschieht nicht zuletzt durch den Einsatz verschiedener publizistischer Mittel. Einmal sind diese Medien Ersatz für eine nicht mehr nachzuholende Schulbildung. Dann aber bieten sie auch eine Ergänzung und Abrundung der Schulbildung, die sich ja meist auf bestimmte Gebiete beschränken muß. Die Entscheidung der Entwicklungsländer zur Modernisierung ihres wirtschaftlichen Lebens ist endgültig gefallen. Die Ausführung dieser Entscheidung ist vielleicht in einzelnen Ländern verschieden. Auf jeden Fall aber setzt sie zur sozialen Grundlegung — so meint Prof. Schramm — eine adäquate Information voraus. Eine Gemeinschaft, die nicht weiß, warum und wozu sie sich umbilden soll, wird nie ihre Lebensgewohnheiten und Anschauungen wandeln. Für die Kirche dürfte es allerdings nicht gleich sein, wer an dieser Änderung der geistigen und sozialen Gegebenheiten maßgebend beteiligt ist. Durch die von Prof. Schramm dargestellte „Marktlage“ ergibt sich eine Aufgabe der christlichen Publizistik in Missionsländern, die — in dieser Sicht — wohl noch gar nicht recht erkannt ist⁵.

Klare publizistische Ziele und Methoden

Die Publizistikwissenschaft gliedert die drei publizistischen Ziele in Information, Beeinflussung und Unterhaltung. Diese Ziele haben auch für die praktische publizistische Arbeit in der Mission ungeschmälert Bedeutung. Es ist schließlich nicht unwichtig, klar zu wissen, ob man ein-

J. Tudor (Hrsg.), *The Handbook of Papua/New Guinea*, Sydney 1964, und: *Report to the General Assembly of the United Nations, Administration of the Territory of New Guinea, 1962/1963*, Canberra 1964; *Annual Report of the Territory of Papua, 1962/1963*, Canberra 1964.

⁴ WILBUR SCHRAMM, *Mass Media and National Development*, The Role of Information in the Developing Countries, Stanford/Cal. und Paris 1964.

⁵ SCHRAMM, aaO. 20—57 — Bei aller „Hilfe zur Selbsthilfe“, die Spendengelder von kirchlicher Seite in den Entwicklungsländern leisten, ist diese geistige Seite der Entwicklungshilfe wohl doch zu wenig beachtet worden. Wie könnte man sonst verstehen, daß zwar für wirtschaftliche Unternehmungen Gelder und Helfer zur Verfügung gestellt werden, nicht aber — oder neuerdings erst — für den Ausbau einer entsprechenden Presse, für die Errichtung von Sendern und Druckereien. Seit Jahren werden Handwerker und Landwirte als Entwicklungshelfer in die Missionen geschickt und dafür ausgebildet. Aber wann hat man von Entwicklungshelfern gehört, die als Journalisten, Redakteure oder Rundfunkfachleute ausgebildet und in die Missionsländer geschickt wurden?

fach informieren oder auch beeinflussen will. Doch erscheint eine andere grundsätzliche Klärung noch wichtiger.

Vor einem Einsatz publizistischer Mittel muß unbedingt klar sein, ob — überspitzt ausgedrückt — die publizistischen Mittel der Kirche dienen sollen, oder ob die Kirche durch die vorgegebenen publizistischen Mittel zunächst dem Menschen dienen will. Sollen die publizistischen Mittel der Kirche dienen, dann geht es hauptsächlich darum, Presseorgane, Rundfunkanstalten usw. zu schaffen, die an erster Stelle für den Gläubigen da sind, um seinen Glauben zu festigen oder zu erneuern. Unsere katholischen Presseorgane im Fernen Osten liegen fast alle auf dieser Linie. Wenn wir von katholischer Pressearbeit in der Mission reden, meinen wir praktisch immer dies. Ein Einbruch in Gebiete außerhalb der Kirche ist bisher kaum gelungen.

Katholische Rundfunkarbeit — soweit sie überhaupt im Fernen Osten betrieben wird — geht, vom Charakter des Mediums her bestimmt, etwas über diese Grenze hinaus. So zielt das „Good Shepherd Movement“ der Maryknoll-Missionare in Kyoto bei seiner täglichen religiösen 5-Minuten-Sendung „Das Licht des Herzens“, die über 62 (kommerzielle) Radiostationen läuft, nicht nur auf die Gläubigen und den engen Bereich der sichtbaren Kirche. Das gilt erst recht bei der neu eingeführten Sendung, die den Titel „Das Lächeln der Sonne“ trägt. In ihr wird versucht, das natürliche Sittengesetz auf das tägliche Leben anzuwenden nach dem Leitsatz: „Lächle und erhell die Welt, in der du lebst!“. Hier geht es um mehr als nur um den Dienst publizistischer Medien für die Kirche. Hier — im Bereich der Präevangelisation — ist die Kirche durch publizistische Mittel zur Dienerin am Menschen, ohne Rücksicht auf seine Religion, geworden.

Zu diesem Dienst der Kirche durch publizistische Mittel gehört auch der Bereich der *Public Relations* in seiner ganzen Breite, der nur von wenigen in seiner enormen Bedeutung auch für die konkrete Missionsarbeit erkannt wird.

Bei den publizistischen Mitteln im Dienst der Kirche geht es weithin um den innerkirchlichen Bereich. Beim Dienst der Kirche durch die publizistischen Mittel handelt es sich zunächst um einen sozialen, ethischen Dienst (z. B. Wahrhaftigkeit in der Information, Wirklichkeitsinformation) und erst an zweiter Stelle um einen religiösen oder missionarischen Dienst, der in jedem Fall mehr indirekt, deswegen jedoch nicht weniger wirksam bleiben wird.

Echte Dienstleistung der Kirche durch publizistische Mittel würde allerdings wieder Spezialisten auf diesen Gebieten voraussetzen, die in der rein äußeren Art ihres Auftretens zunächst Fachkollegen und dann erst Katholiken oder gar Missionare sind⁶.

⁶ Vgl. weiter unten die Ausführungen über „Public Relations“.

A.

ZUR WIRKSAMKEIT DER PRESSE IN DEN MISSIONSLÄNDERN

Zwar ist die Lage von Rundfunk und Presse in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlich. Doch lassen sich manche gemeinsame Schwierigkeiten und auch gemeinsame Lösungsmöglichkeiten feststellen, die hier behandelt werden sollen⁷. Obwohl der Rundfunk (Hörfunk und — soweit vorhanden — Sehfunk) weithin den größeren Einfluß auf die Menschen der fernöstlichen Länder hat, sei zunächst von der Presse als dem klassischen publizistischen Mittel gehandelt.

I. DIE SCHWIERIGKEITEN DER PRESSEARBEIT

Die Schwierigkeiten in der Pressearbeit der Mission lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen: einmal Schwierigkeiten, die sich aus dem Missionsland und den dort lebenden Menschen ergeben; zum anderen Schwierigkeiten, die von seiten der Missionare und ihrer Arbeit erwachsen.

1. Schwierigkeiten von seiten des Missionslandes

a) Eine der Hauptschwierigkeiten in der Pressearbeit der Mission ist ohne Zweifel der große Analphabetismus unter den Massen des Fernen Ostens. Wenn in einem Lande 70 % der gesamten Bevölkerung oder gar mehr nicht lesen oder schreiben kann (der Durchschnitt für Südostasien liegt bei etwa 60 %!), dann werden Presseorgane im herkömmlichen Sinn einfach wirkungs-, ja sinnlos.

Dazu fehlt dann oft gerade bei denen eine entsprechende Leseerziehung, die trotz des hohen Analphabetenanteils noch Lesen und Schreiben gelernt haben. Solange nicht schon die Kinder in der Schule (sie sind die erwachsenen Leser von morgen!) zum Lesen einer Zeitung oder Zeitschrift erzogen werden, kann man auf eine stärkere Entfaltung der Erwachsenenpresse nicht rechnen. Unter dieser Rücksicht wäre es z. B. reizvoll, die Gründe zu untersuchen, die in Japan zur hohen Auflage der Tageszeitungen führten, während es auf den Philippinen, einschließlich Manilas, nur eine unbedeutende Tagespresse gibt.

Eine weitere Schwierigkeit in den genannten Ländern ist auch die mangelnde geistige Weiterbildung der Jugendlichen nach der Schulentlassung. Wer in Neuguinea etwa in die Dörfer des Sepik kommt, kann dort Scharen von Halbwüchsigen antreffen, die sich im Dorf herumtreiben. Gefragt nach ihrer Beschäftigung, antworten sie: „Mi stap nating“ (Ich tue nichts). Sie alle besuchten die Schule, lernten Lesen und Schreiben. Doch seit der Schulentlassung gebrauchen sie das, was sie lernten, nicht

⁷ Vgl. dazu: FRANZ-JOSEF EILERS, *Christliche Publizistik in Afrika*, Eine erste Erkundung, St. Augustin 1964 (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 13).

mehr. Selten wird man jemanden finden, der etwa ein Buch oder eine Zeitschrift (soweit überhaupt vorhanden) liest⁸.

b) Die schwache Finanzkraft ist ein weiterer Hemmschuh für eine entsprechende Presse in den Entwicklungsländern. Für den südostasiatischen Raum haben (laut UNESCO) etwa 90 % aller Einwohner ein Jahreseinkommen von weniger als 400 DM. Statistische Untersuchungen aus Entwicklungsländern verschiedener Erdteile zeigen eindeutig einen starken Zusammenhang zwischen dem Wachsen des Einkommens und dem Wachsen des Informationsbedürfnisses⁹. Der Mangel der Finanzen wirkt sich bei der Presse dann auch deswegen schwerwiegender aus, weil jede neue Ausgabe einer Zeitung oder Zeitschrift eine neue Geldausgabe des Beziehers erfordert. Der Betrieb eines Rundfunkgerätes fordert auf Jahre hinaus außer einigen Batterien kein weiteres Geld.

c) In den Ländern des Fernen Ostens ist vor allem für aktuell gebundene Presseerzeugnisse der Vertrieb schwierig oder gar unmöglich. Es gibt keine entsprechenden Transportmöglichkeiten. In den wenigsten Fällen kann man auf das Flugzeug rechnen. Die Fluglinien fehlen, oder der Transport wird zu teuer. Zudem fliegen Flugzeuge gewöhnlich nur die größeren Siedlungen an, und der Vertrieb ins Hinterland kann nur mit Autos, Ochsenkarren oder zu Fuß geschehen. Der Transport mit Schiffen in den Küstenregionen braucht seine Zeit.

In diese Frage spielt auch die geographische Lage der Druckereien hinein. So gab es z. B. bis 1964 keine einzige katholische Druckerei auf der Hauptinsel Neuguineas (australischer Teil). Die Druckerei der Herz-Jesu-Missionare in Vunapope, die die einzige auch auf der Hauptinsel Neuguinea verbreitete katholische Monatsschrift *Katolik Nius* herausbringt, befindet sich in New Britain. Die Verteilung der Katholiken sieht (nach der amtlichen Statistik von 1962/63) aber folgendermaßen aus:

New Britain, Manus Is. und New Ireland: 101 600 Katholiken

Bougainville-Insel: 50 000 Katholiken

Festland Neuguinea (ohne Papua): 269 000 Katholiken.

Es bedeutet, daß fast drei Viertel aller potentiellen Kunden dieser Druckerei in 600 km Entfernung oder weiter entfernt wohnen und daß das Schiff praktisch einziges Beförderungsmittel ist.

⁸ Während in der ehemals deutschen Kolonie Neuguinea 129 511 Kinder christliche Volksschulen besuchen, befinden sich nur 1318 Kinder in weiterführenden Schulen. 1963 gab es in Neuguinea z. B. nur eine Handwerkerschule (Technical School), die von christl. Missionaren (Lutheraner) geleitet wurde und die 47 Schüler zählte. In den Junior High Schools der kath. Missionen studierten 510 Schüler und Schülerinnen.

⁹ Vgl. Unesco, *Presse, Film und Funk in den Entwicklungsländern*, Hannover 1962, 31 und 36; ferner: WILBUR SCHRAMM, *Mass Media and National Development*, Stanford 1964, 47.

2. Schwierigkeiten von seiten der Missionsträger

Neben diesen Schwierigkeiten in der Publizistik der Mission gibt es manche Hemmnisse, für die die Missionare selbst der Grund sind.

a) Wenn man mit Missionsredakteuren im Fernen Osten über Probleme der Presse und der Publizistik spricht, kommt — vor allem in den weniger entwickelten Gebieten — immer wieder die Klage: „Es schreibt keiner der Missionare und alle Arbeit bleibt allein auf mir hängen“. Hier geht es also um die mangelnde Mitarbeit der Missionare. Gründe für diese „Schreibfaulheit“ dürften sein:

1. Eine chronische Überbelastung, unter der die meisten Missionare leiden; sie läßt sie kaum zum Nachdenken, viel weniger zum Schreiben kommen.

2. Vermeintlich mangelnde Fähigkeit zum Schreiben von Artikeln. Weil man niemals im Laufe seiner Ausbildung eine auch nur kleine Anweisung bekommen hat, einen Artikel zu schreiben oder gar eine Zeitschrift zu „machen“, glaubt man, unfähig dafür zu sein. Man ist eben noch nicht „auf den Geschmack“ gekommen. Die oft für publizistische Arbeit unumgängliche „fremde“ Sprache des Missionsgebietes (und wenn es auch nur Englisch ist!) hält weiter manche von der Mitarbeit an irgendeiner Zeitschrift ab.

3. Mangelndes Interesse: Die Auflageziffer einer Zeitschrift in den Missionen ist nicht gerade hoch. Ihr Einfluß ist im einzelnen sehr schlecht festzustellen. Deswegen nehmen Dinge, die in der Missionsarbeit (wenigstens oberflächlich gesehen) scheinbar mehr Erfolg bringen, das Bewußtsein mehr gefangen.

4. Durch — vielleicht fachlich ungeschickte — mehrfach gescheiterte Versuche zur Gründung oder Fortführung einer Zeitschrift macht sich leicht ein Pessimismus breit, der sich auf jede Mitarbeit negativ auswirkt, selbst wenn es nur um ein lobendes und anerkennendes Wort oder aufbauende Kritik geht.

b) Mangelnder Weitblick bringt die Pressearbeit in der Mission manches Mal um ihren Erfolg. Dieser Mangel bezieht sich sowohl auf die innere und äußere Gestaltung der Organe, als auch auf die Ausbildung und Ausbildungsmöglichkeiten der tätigen oder zukünftigen Redakteure. Es gibt wenige Redakteure katholischer Wochenzeitschriften im Fernen Osten, die eine wirkliche journalistische Ausbildung erfahren haben. Man findet kaum den Mut, zukünftige Missionare und fähige Laien des In- und Auslandes gründlich für eine solche Arbeit vorzubereiten. Den angehenden Missionaren wird im Seminar kein Einblick in die Probleme der publizistischen Arbeit allgemein und der Pressearbeit im besonderen gegeben. Oft ist man bestürzt, wie gering selbst alte, erfahrene Missionare den missionarischen Einfluß der publizistischen Mittel einschätzen. Dabei ist die Formung der „öffentlichen Meinung“ und die Vertiefung des bereits bestehenden Glaubens etwas, das entscheidend durch gut „gemachte“, mutige Presse beeinflusst werden kann. Leider

sehen wir im katholischen Bereich diese Dinge erst, wenn es zu spät ist und andere, vielleicht antichristliche Kräfte, das Terrain bereits besetzt haben. Davon macht die Mission keine Ausnahme.

Hierher gehört ferner der fehlende Mut, mit anderen Missionsgesellschaften, anderen Vikariaten und Diözesen oder auch mit anderen christlichen Gruppen zusammenzuarbeiten, um wirklich etwas zu schaffen, das auch gegenüber einer neutralen oder andersgläubigen Umwelt Gewicht hat. Es gibt kaum wirkliche Teamarbeit zwischen Redaktionen oder einzelnen Fachleuten verschiedener Gebiete.

c) Mangelnde Geduld ist oft ein weiterer Faktor, der sich für die publizistische Tätigkeit der Missionen ungünstig auswirkt. Wenn eine neugegründete Zeitschrift nicht nach fünf Ausgaben einen finanziellen Gewinn abwirft, dann „geht“ sie nicht und hat keinen Zweck. Die Leute des Landes sind dann nicht „reif“ dafür, oder die Verhältnisse des Landes sind zu ungünstig. Daß selbst Fachleute bei einer neuen Publikation nicht mit jedem ersten Wurf ins Schwarze treffen, scheint unbekannt zu sein. Wenn in Europa eine neue Zeitschrift gegründet werden soll, sagt man, daß wenigstens für ein volles Jahr das Geld bereits vorhanden sein muß; denn vorher könne man weder Gewinn, noch eine entsprechende Einführung beim Publikum (das sich ja erst an das neue Heft gewöhnen und es beurteilen muß) erwarten. In der Mission ist das nicht anders! Das führende amerikanische Nachrichtenmagazin *Time*, das 1923 mit 12 000 Exemplaren zum erstenmal erschien, arbeitete in den ersten vier Jahren mit Defizit. Ob man deswegen sagen kann, *Time* sei kein Erfolg gewesen bei einer heutigen Auflage von über dreieinhalb Millionen Exemplaren?

d) Die fehlende Druckerei ist nicht immer ein Nachteil. In manchen Ländern, z. B. Formosa, sind die Druckkosten so gering, daß es wirklich Geld- und Kraftverschwendung wäre, um jeden Preis eine eigene Druckerei zu eröffnen. Anders liegen die Dinge in unterentwickelten Ländern, wie etwa Neuguinea. Dort kommt man an einer eigenen Druckerei nicht vorbei. Wenn man aber mit einer solchen beginnt, sollte sie dort errichtet werden, wo sie geographisch für den Vertrieb am günstigsten liegt. Im übrigen ist für das Pressewesen der Mission nicht die Anzahl der eigenen Druckereien allein entscheidend, sondern vielmehr das, was an wirklicher missionarischer Literatur dort gedruckt wird. Es gibt im Fernen Osten mehr als eine katholische Druckerei, deren erste Aufgabe es ist, die Finanzen der betreffenden Mission aufzubessern. Von Büchern für die Mission, erst recht von Zeitschriften oder Ähnlichem für die unmittelbare Missionsarbeit ist dort wenig zu finden. Wenn man das eine tut, sollte man das andere nicht lassen!

II. MÖGLICHKEITEN UND AUFGABEN FÜR DIE PRESSEARBEIT DER MISSION

Was ist bei all den Schwierigkeiten zu tun: Wie kann geholfen oder wenigstens der Versuch einer Besserung gemacht werden?

1. Möglichkeiten von seiten des Missionslandes und seiner Bewohner

a) Will man die Analphabeten als Leser gewinnen, ist es zwecklos, zu warten, bis sie wirklich Lesen gelernt haben. Die Alten werden sich nie mehr hinsetzen, und vielen Jüngeren, die es schon lernten, fehlt die Übung. Man sollte deshalb überlegen, inwieweit das Bild, ergänzt durch bunte, reizvolle Gestaltung, mehr in der Publizistik der Mission eingesetzt werden könnte. Es gibt im Offset-Druckverfahren eine verhältnismäßig billige Möglichkeit, Bilder zu reproduzieren ohne ein kostspieliges und zeitraubendes Klischeeverfahren. Da es Offset-Druck-Maschinen auch schon in der kleinen Form eines Vervielfältigers gibt, sollte man sich mit den Möglichkeiten dieses Verfahrens (z. B. bei „Rotaprint“ und anderen Apparaten) für die Mission einmal näher beschäftigen. Die Druckerei der Lutheraner bei Madang (Neuguinea) z. B. hat sogar ohne eigene Klimaanlage die besten Erfahrungen mit der deutschen Rotaprint-Offset-Maschine gemacht (bei einer Druckkostenminderung für manche Objekte bis zu 50 %).

Schon in Europa spricht man vom „optischen Zeitalter“. Das gilt erst recht für die Mission. Vielleicht wäre die Gründung einer guten Illustrierten — etwa auf den Philippinen — eine Pionierarbeit, die dazu angetan wäre, neben guter und sauberer Unterhaltung auch die „Wolken der religiösen Unwissenheit“ vom Lande der 7000 Inseln zu vertreiben, von der die philippinischen Bischöfe jüngst in einem Pastoralbrief geschrieben haben¹⁰. Wenn 70 % aller Kinder keinen Religionsunterricht erhalten, dann genügt es nicht, dafür die Regierung allein verantwortlich zu machen. Man kann nur hoffen, daß der Forderung der philippinischen Bischöfe nach einer besseren Nutzung der modernen publizistischen Mittel Taten folgen.

In Europa sagt man von den „Comics“, die seien eine Lektüre für geistig Minderbemittelte. Trotzdem sollte man ernstlich überlegen, ob nicht gerade dieser Form des gezeichneten Bildes mit dem knappen Text für Länder mit starkem Analphabetenanteil eine besondere Bedeutung zukommt. Es wäre schade, wenn die Kirche das wieder erst erkennen würde, nachdem sich andere dieses Mittels bereits erfolgreich bedienen¹¹.

b) Die Leseerziehung in der Schule wurde schon an anderer Stelle erwähnt. Auch außerhalb der Schule hat die Presse selbst eine gewisse Erziehung zum Lesen zu leisten. Es geht darum, das Lesen zu erleichtern, indem man Leseanreize schafft. Das geschieht durch eine ansprechende Form, etwa mit zahlreichen und guten Bildern, durch eine gefällige graphische Gestaltung, durch den Gebrauch verschiedener Druckfarben (mindestens einer Schmuckfarbe), durch Preisausschreiben, Ver-

¹⁰ Vgl. *Sunday Examiner*, Hongkong, vom 1. 1. 1965, 2.

¹¹ So stimmt es z. B. nachdenklich, wenn man erfährt, daß auf den Philippinen aus ganz kleinen Anfängen vor gut 10 Jahren heute etwa 7 Mill. *Comics* monatlich produziert werden.

losungen, aber auch durch echten Dienst, z. B. im Leserbriefkasten, der vor heiklen Themen nicht zurückschreckt.

c) Die schlechten Transportverhältnisse in einzelnen Ländern können die Missionare von sich aus selten ändern. In solchen Fällen ist es aber möglich, die Erscheinungsweise eines Organs an die Vertriebsmöglichkeiten des betreffenden Landes oder einer bestimmten Gegend anzugleichen. Wo die Gelegenheiten zum Vertrieb nicht so günstig sind wie etwa in Japan, ist es unsinnig, eine Tageszeitung zu gründen. Selbst eine Wochenzeitung wird es in manchen Gegenden schwer haben, wenn sie aktuell sein und den Empfänger in spätestens 5 bis 6 Tagen erreichen soll. Dafür hätte etwa eine zweiwöchentlich oder monatlich erscheinende Zeitschrift bessere Möglichkeiten. Warum sollte man nicht auch den Mut zu einer Veröffentlichungsreihe haben, die zwar unregelmäßig, aber doch etwa einmal im Monat im Zeitschriftenformat erscheint. Sie würde sich nicht dem primär aktuellen Nachrichtenfluß widmen, brauchte dabei aber nicht unaktuell zu sein im Sinne Urban de Volders, der in seinem erweiterten Aktualitätsbegriff die Tatsachen in Relation zu der betreffenden menschlichen Gesellschaft setzt, für die publiziert wird¹². Bei der letztgenannten Erscheinungsweise müßte allerdings der gefälligen (reizvollen!) Gestaltung besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

d) Bei einem katholischen Rundfunksender in Sydney, der bereits seit den dreißiger Jahren besteht, erkannte man vor einigen Jahren, daß man (bei einer Konkurrenz von mindestens 7 anderen Sendern) unmöglich jeder Altersstufe der Hörer etwas bieten könne. Man beschränkte sich dann bewußt darauf, nur die jungen Menschen anzusprechen und erreichte damit nicht nur in der Beliebtheit den ersten Platz unter den Sendern der Stadt, sondern auch eine Einnahmesteigerung von 60 %. Ähnliches gilt auch für die Pressearbeit der Mission. Wo man aus soziologischen, entwicklungsbedingten oder vertriebstechnischen Gründen nicht die Möglichkeit hat, zugleich viele Bevölkerungsgruppen anzusprechen — und das ist wohl in den wenigsten Fällen gegeben — sollte man den Mut zur Spezialisierung aufbringen.

Zum Begriff der Tageszeitung gehört die Universalität des Inhalts¹³. Das unterscheidende Merkmal der Zeitschrift gegenüber der Zeitung besteht u. a. gerade darin, daß sie sich auf einen bestimmten Leserkreis beschränkt. Damit hat sie um so größere Möglichkeiten der

¹² Die Dinge sind (erweitert) aktuell, wenn sie den betreffenden Empfänger aktuell erscheinen. „Aktuell ist eine Nachricht nicht allein, wenn sie neu, sondern vor allem, wenn sie interessant ist... So können alle Betrachtungen, Polemiken und Argumente ‚aktuell‘ sein, wenn sie einen Fragenkomplex behandeln, der das Publikum ‚hic et nunc‘ in seinen Bann zieht.“ U. DE VOLDER OFM, *Soziologie der Zeitung*, Stuttgart 1959, 56 f.

¹³ Vgl. EMIL DOVIFAT, *Zeitungslehre* Bd. I, Berlin 1962, 12; W. HAGEMANN, *Die Zeitung als Organismus*, Heidelberg 1950, 28 f.

Intensivwirkung, der Spezialisierung und auch der Lokalisierung¹⁴. Es dürfte nicht von ungefähr sein, daß etwa in Japan und auf den Philippinen die katholischen Zeitschriften mit der größten Auflage ausgesprochene Familienzeitschriften unterhaltenden und informierenden Charakters sind (auf den Philippinen *Homelife* der Paulisten und in Japan *Katorikku Seikatsu* [Katholisches Leben] der Salesianer). Für Neuguinea erscheint — auch im Rahmen der gesamten Leseerziehung — eine möglichst lokal gefärbte und Personalnachrichten betonende (*human interest!*) Lehrerzeitschrift erstrebenswert (evtl. mit „Lokalseiten“ für einzelne Lehrerbildungsanstalten oder Vikariate)¹⁵. Durch diese Spezialisierung bzw. Lokalisierung wird ein bedeutender Leseanreiz geschaffen, weil man von Dingen berichtet, die die betreffenden Leser wirklich unmittelbar angehen. Dadurch wird jene Lesernähe erreicht, die für jeden publizistischen Erfolg notwendige Voraussetzung ist. Auf diese Weise sind ferner Mitarbeiter aus dem Leserkreis zu erwarten, und es lassen sich dann daraus nach einiger Zeit auch andere publizistische Unternehmungen größeren Stils aufbauen¹⁶.

Dieses Prinzip scheint übrigens sowohl in einem publizistisch unterentwickelten Land wie Neuguinea, als auch in einem hochentwickelten Land wie Japan zu gelten. In Japan kann man nur noch durch Spezialisierung in den „Markt“ einbrechen. In Neuguinea wird durch diese Spezialisierung gerade der Boden für größere publizistische Tätigkeit bereitet, zumal man sich wegen der Lesefähigkeit der Leute auf bestimmte Gruppen beschränken muß, die des Lesens fähig sind (Lehrer, Schulkinder).

2. Aufgaben und Möglichkeiten von seiten der Missionsträger

a) Ohne eine entsprechende Fachausbildung wird auch der beste Missionar kaum erfolgreich publizistisch tätig sein können. So erscheint es als wichtigste Aufgabe der christlichen Mission zur Verbesserung der publizistischen Arbeit, endlich Spezialisten für die verschiedenen Sparten publizistischer Arbeit heranzubilden. In einem der größten Länder des Fernen Ostens hat keiner der Priester-Redakteure der bekanntesten katholischen Wochenzeitungen dieses Landes irgendeine journalistische Fachausbildung. Wenn jemand gutes Englisch schreibt oder spricht, bedeutet es noch nicht, daß er ein guter Redakteur ist. Es geht auch nicht an, etwa

¹⁴ DOVIFAT, aaO. 12; W. HAACKE, *Die Zeitschrift — Schrift der Zeit*, Essen 1961, 10 f.

¹⁵ Man beachte hierzu etwa die Methode der persönlichen „Ansprache“ bei Radio Wewak und deren Erfolg, worüber weiter unten berichtet wird.

¹⁶ Hier würde es sich nicht um ein reines Fachblatt im europäischen Stil handeln, sondern um eine Mischung zwischen Fachzeitschrift, Jugendzeitschrift und informierender Unterhaltungszeitschrift. Wer sich einmal die Zeit genommen hat, etwa abends mit den einheimischen Lehrern zusammensitzen und ihre Fragen zu besprechen, spürt, wie sehr sie interessiert sind, aus allen Gebieten der Welt und des menschlichen Lebens Neues zu erfahren ...

die einzige katholische Zeitschrift eines Landes „nur nebenbei“ von einem Pater redigieren zu lassen, dessen Hauptaufgabe die Verwaltung einer großen Pfarrei ist. Viele Fehler in der Redaktions- und auch Organisationsarbeit der katholischen Presse im Fernen Osten könnten vermieden werden, wenn man den Mut hätte, einige Fachleute für diese Aufgaben freizustellen oder heranzubilden. Entweder liegt uns daran, die ‚öffentliche Meinung‘ zu gewinnen und so eine Grundlage für missionarische Arbeit zu schaffen, oder wir verzichten grundsätzlich auf eine der wichtigsten Voraussetzungen unserer Arbeit überhaupt. Dabei geht es nicht nur um Priester- und Brüdermissionare. In einem Entwicklungsland, wo vor kurzem eine kleine katholische Druckerei durch einen holländischen Laienhelfer begonnen wurde, klagte man, daß niemand schreibe und die nötige Redaktionsarbeit für den Betrieb tun könne und wolle. Daß man sich auch für eine solche Arbeit um Journalisten als Laienhelfer bemühen könnte, schien allerdings außer Betracht zu bleiben. Der Redakteur einer katholischen Wochenzeitung in Australien kommentierte: „Pater, bisher haben die Missionare ja nie um Journalisten als Laienhelfer gebeten. Sie baten um Bauern, Schlosser, Gärtner, Tischler, aber nicht um Journalisten!“¹⁷

Weiterhin ist ernsthaft zu überlegen, wie man auch jungen, in der Ausbildung oder vor der Ausreise stehenden Missionaren einen kleinen Einblick in die Arbeitsweise der publizistischen Mittel geben kann. Mehr als je zuvor werden sie mit diesen Mitteln in Berührung kommen, wenn sie ihr Missionsland erreichen, und — schließlich ist doch jede katholische Zeitung und Zeitschrift zumindest auf das Verständnis (und die Mitarbeit) aller Missionare angewiesen. Es ist nicht richtig, eine etwa schwache katholische Presse in der Mission einfach abzuurteilen oder sich darüber hinwegzusetzen. Erst eine wirkliche Einsicht in publizistische Grundzusammenhänge wird den Missionar lehren, zumindest Verständnis aufzubringen und Geduld zu haben für einen zunächst auch noch so schwachen Versuch und Anfang.

Die Überbelastung fast aller Missionare im Fernen Osten ist eine Tatsache. Wenn man sich dazu durchringt, einen Priester oder Bruder für die Redaktion einer religiösen Zeitschrift oder Zeitung freizustellen, ist das schon etwas. Bevor er an die eigentliche Arbeit geht, sollte man ihm dann aber auch ein oder zwei Jahre fachlicher Ausbildung zugestehen. Das ist in jedem Falle zum Segen für die Mission und auch für den Betroffenen persönlich, der sonst zu leicht seine Arbeit unter einem Komplex der Inferiorität gegenüber anderen, ausgebildeten Redakteuren tut. Diese Ausbildung ist sogar in verschiedenen Missionsländern selbst mög-

¹⁷ Was es für einen jungen Journalisten bedeuten würde, wenn er seinen Kollegen nach 3- oder 5jähriger Tätigkeit in der Mission sagen kann, daß er im Fernen Osten gearbeitet hat, läßt sich einigermaßen ausmalen, wenn man bedenkt, wie jede Redaktion bemüht ist, möglichst Spezialisten und Kenner bestimmter Gebiete in ihrem Redaktionsstab zu haben.

lich (z. B. in Indien, Formosa, Japan, auf den Philippinen). Dazu sollte man ernsthaft erwägen, ob, wann und wo man den Priesterredakteur durch einen Laien ersetzen oder unterstützen kann¹⁸. An der Sophia-Universität in Tokio und auch an Santo Tomas in Manila bestehen schon seit Jahrzehnten Abteilungen für Journalismus. Tatsächlich hat man bis heute von einer gezielten Ausbildung katholischer Laien als Redakteure für die eigentlichen Apostolatsaufgaben der Kirche wenig gehört. Es ist an der Zeit, sich bewußt diesen Aufgaben zu stellen und den dann ausgebildeten und angestellten Laienfachkräften auch ein entsprechendes Gehalt¹⁹ zu zahlen. Nur bei einem entsprechenden Gehalt kann man ganze Arbeit von einer guten Fachkraft verlangen.

b) Ein leidiges Kapitel in der publizistischen Arbeit der Missionare ist die mangelnde Zusammenarbeit. Kaum trifft man die verschiedenen publizistischen Kräfte innerhalb eines Landes oder auch innerhalb verschiedener Länder eines Kontinents bei gemeinsamen Aktionen. Zwar heißt es, daß auf Grund eines Treffens der katholischen Presse Südasiens beim Eucharistischen Kongreß in Bombay 1964 ein asiatischer Verband der katholischen Presse im Entstehen sei. Wer aber mit den Teilnehmern dieses Treffens in Bombay und mit den Beauftragten für diese Vereinigung sprach, bleibt pessimistisch. Dieses Treffen stand zugegebenermaßen durch äußere Umstände unter einem unguten Stern, doch wenn es überhaupt schon einmal zur Regel würde, sich etwa jedes Jahr einmal zu treffen und neben theoretischen und organisatorischen Fragen sich auch der praktischen Zusammenarbeit zu widmen, wäre schon viel gewonnen. Die Probleme und Schwierigkeiten der katholischen Publizistik in den verschiedenen Ländern sind wahrhaftig komplex und nicht gerade leicht. Doch schon das Wissen um das Bemühen der Kollegen und ein entsprechender Gedankenaustausch würden für den Einzelnen manches erleichtern. Zu einem solchen Treffen könnten auch Fachleute aus Europa oder Amerika geladen werden, um so den Blick zu weiten und freundschaftliche Bindungen zu schaffen, die wiederum Voraussetzungen auch zu einer finanziellen Hilfe bedeuten könnten²⁰.

¹⁸ Nach einer Mitteilung des *Sunday Examiner*, Hongkong, werden von insgesamt 92 katholischen Presseorganen in Indien nur 10 von Laien redigiert. *Sunday Examiner*, XIX, 808 vom 26. 2. 1965, 7.

¹⁹ Ein in Deutschland in christlichen Sozialwissenschaften ausgebildeter asiatischer Student sollte in seiner Heimat in einer kirchlichen Schule eingesetzt werden, erhielt aber nicht so viel Geld, daß er davon leben konnte, geschweige denn eine Familie gründen konnte. Er arbeitet jetzt bei der Filiale eines deutschen Industrieunternehmens in seiner Heimat!

²⁰ Auf der evangelischen Weltmissionskonferenz in Mexiko City im Dezember 1963, zu der Kirchen- und Missionsräte aus 70 verschiedenen Gebieten gehörten, wurde ein mit 3 Millionen Dollar ausgestatteter „Fonds für christliche Literatur“ gegründet. In einem Kommentar dazu meint Prof. GEORG F. VICEDOM, die Missionen und Kirchen hätten bisher noch gar nicht gesehen, daß die Verbreitung von christlicher Literatur eine Missionsaufgabe sei. Sie seien noch gar

c) Wer einen Artikel schreibt oder eine Rundfunksendung „macht“, braucht den Hörer und den Leser. „Alle Publizistik ist Zwiegespräch“ formuliert der Publizistikwissenschaftler Prof. H. J. Pr ak ke eine seiner Grundthesen²¹. Bei der christlichen Publizistik in den Missionsländern wird dieser Zwiegesprächscharakter der Publikationen nicht besonders gepflegt. Die Zahl der Leserbriefe ist im allgemeinen sehr gering, von eigenen Beiträgen aus der Leserschaft ganz zu schweigen. Immer wieder hört man die Klage von den fehlenden Schreibern und vom fehlenden Nachwuchs. Ob nicht auch hier eine mehr systematische Erziehung uns ein gutes Stück weiterbringen könnte? Eines der Hauptanliegen der Kirche im Fernen Osten ist ohne Zweifel die Schultätigkeit. Ob nicht Schul- und Schülerzeitschriften oder die etwa vom Lehrer angeregte Mitarbeit an bereits bestehenden Zeitschriften publizistisches Interesse wecken und Talente fördern könnte? Sich zum ersten Mal gedruckt zu sehen, ist ein Reiz, dem nur wenige widerstehen können.

Wie stark der publizistische Anreiz auf den Empfängerkreis sein kann, erleben in Neuguinea die von der Regierung errichteten Rundfunksender, die eine täglich steigende Zahl von Hörerbriefen erhalten, weil sie sehr geschickt das Interesse der einheimischen Bevölkerung zu gewinnen und zu erhalten verstehen.

Eine Pressegruppe im Priesterseminar, die Beiträge zur eigenen Hauspublikation oder auch für andere Blätter des Landes liefert, wirkt sich immer gut aus. Dadurch wird der Presse Stoff geboten. Vor allem aber weckt eine solche Arbeit bei den Seminaristen das Verständnis und die Einsicht in Probleme und Bedeutung der Massenmedien. Diese

nicht über den Kreis der Gemeinden hinaus in den nichtchristlichen Bereich vorgestoßen. Dabei werde der Bedarf an Literatur zu allen Bereichen des menschlichen Lebens, in denen man sich an den abendländischen „Standard“ anlehnen möchte, immer größer. „Die bisherige christliche Literatur in diesen Kontinenten ist zu einseitig, als daß sie die Antwort auf die Fragen von heute geben könnte. Dürfen wir aber als Christen die Antwort auf die vielfältigen und für die Menschen der Entwicklungsländer oft so drängenden Fragen allein den politischen Richtungen in den verschiedenen Ländern oder weltlichen Institutionen überlassen?“ Eine so große Aufgabe könne nicht bewältigt werden, meint Prof. VICEDOM, ohne eine entsprechende Zusammenarbeit aller Kräfte: „Wahrlich, die hier vorliegende Aufgabe ist so groß, daß man ihre Durchführung nicht mehr den zufälligen Veröffentlichungen der einzelnen Kirchen, der Missionen oder auch der einzelnen Literaturgesellschaften überlassen kann!“ Deswegen wurde auf der Weltmissionskonferenz der Fonds für christliche Literatur gegründet. Vgl. dazu: GEORG F. VICEDOM, Der Fonds für christliche Literatur, Erläuterungen zu dem Bericht über den CLF, in Müller - Krüger (Hrsg.), *In sechs Kontinenten*, Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963, Stuttgart 1964, 132—135. Der Bericht über den Fonds findet sich im gleichen Werk S. 129—131.

²¹ Vgl. H. J. Pr ak ke, Alle Publizistik ist Zwiegespräch, in: *Publizistik*, Bremen, V, 208—210.

Seminaristen werden später als Priester ein ganz anderes Verhältnis zu den publizistischen Mitteln haben. Das Gleiche gilt für die Rundfunkarbeit, mit der z. B. auf den Philippinen fast jeder zweite Priester potentiell in Berührung kommt. Ähnliches wäre auch von entsprechenden Pressegruppen in Lehrerseminarien zu sagen ²².

d) Die Frage der Finanzierung ist nicht immer gleich leicht zu lösen. Die Heimat erkennt mehr und mehr ihre Verantwortung für die publizistischen Mittel in der Mission ²³. Trotzdem scheitern manche Pläne an den fehlenden Finanzen. Doch es erweist sich in manchen Gegenden als durchaus gangbarer Weg, zunächst einmal mit einem kleinen vervielfältigten Blatt zu beginnen. In Neuguinea z. B. gibt es in den Städten oder auch für Distrikte Zeitschriften, die zwar ‚nur‘ vervielfältigt sind, die aber wegen ihrer lokalen Nähe durchaus ihre Bezieher finden. So gibt es etwa in den Eastern Highlands von Australisch-Neuguinea einen *Goroka Newsletter* und einen *Kundiawa Newsletter*, die im Umdruckverfahren vervielfältigt werden.

Drucktechnisch und in der Aufmachung muß nicht jede Missionsveröffentlichung schon europäischen Standard haben. Auch ein kleines, vervielfältigtes Blatt kann eine große publizistische Wirkung haben. Dazu ist es heute im Offsetdruckverfahren möglich, auch größere Auflagen mit Illustrationen (Zeichnungen oder Fotos) auf verhältnismäßig einfache und billige Weise herzustellen. Wenn Gymnasiasten in Deutschland selbständig für ihre Schülerzeitschrift mit einem solchen Verfahren arbeiten,

²² Die Aufgabe solcher, aus Seminaristen der Priesterseminarien oder Lehrerkandidaten zusammengesetzten Pressegruppen besteht darin, kirchliche und neutrale Blätter mit Nachrichten und Berichten aus dem jeweiligen Bereich der Schreiber zu versorgen. Außerdem sollen die Studenten mit den Techniken und Methoden der verschiedenen Publikationsmittel, mit der Art und Weise, eine Nachricht, einen Artikel oder auch eine Rundfunksendung zu schreiben, vertraut gemacht werden. Durch Veröffentlichungen soll das schriftstellerische bzw. redaktionelle Selbstbewußtsein des Schreibers gehoben und seine Lust an weiterer Arbeit geweckt werden. Dadurch ergibt sich dann fernerhin die Möglichkeit, etwaige Talente zu entdecken, sie zu fördern und auszubilden. Als Handbücher für eine theoretische Grundlage zu solcher Arbeit kämen etwa in Frage: G. F. MOTT, *New Survey of Journalism* (College Outline Series) Barnes & Noble/New York 1962; CARL WARREN, *Modern News Reporting*, Harper & Row/New York 1959; C. D. McDUGALL, *Interpretative Reporting*, Macmillan/New York 1958; F. F. BOND, *Introduction to Journalism*, Macmillan/New York 1954; J. L. CASTRO, *The Manila Times Journalism Manual*, Manila 1963; Deutsche Journalistenschule, München: *Praktischer Journalismus*, Ein Lehr- und Lesebuch, München 1963; R. CRITCHFIELD, *The Indian Reporter's Guide*, Bombay 1962; ROLAND E. WOLSELEY, *Journalism in Modern India*, New York ²1964; ABBOT-RIDER, *Handbook of Broadcasting*, McGraw-Hill/New York 1957.

²³ So zahlen seit 1964 die Leser von *Ruhrwort* (Essen) wöchentlich 10 Pfennig für publizistische Aufgaben der Weltkirche.

müßte es auch für die Missionare in der Mission möglich sein²⁴. Für den Pfarrbrief oder einen Dekanatsbrief würde eine geringe Kenntnis der technischen Möglichkeiten große Hilfe bringen. Die Möglichkeit und Wirksamkeit selbst von einfachen auf dem („Blaumatrizen“-)Umdrucker gedruckten Plakaten (im DIN-A-4-Format) erprobte z. B. die anglikanische St.-Georg-Pfarrei in Rabaul (New Britain) zur ersten Parlamentswahl 1964 in Neuguinea. Die Auflage der klar und einfach gezeichneten Plakate mußte ständig erhöht werden. Sie betrug beim Abschluß der Aktion insgesamt 10 000 Exemplare. Die Plakate warben für einen christlichen Kandidaten. Was ein christlicher Kandidat sei, wurde ganz klar dargestellt. Bis in das über 700 km entfernte Hochland von Neuguinea gingen diese, in verschiedenen Sprachen gedruckten Plakate.

e) Für publizistisch weiter entwickelte Länder ist einmal klar herauszustellen, daß die bereits bestehenden neutralen bzw. nichtkatholischen Presseorgane eine nicht zu unterschätzende Möglichkeit bedeuten, klare Informationen zu geben. Dabei geht es nicht um Proselytenmacherei oder „Predigten“ in neutralen Zeitungen. Es geht darum, diesen Organen wirklich zu dienen, indem man ihnen brauchbare Informationen, Unterlagen oder auch fertige Artikel zur Verfügung stellt. Wie wenig in dieser Richtung der *Public Relations*-Arbeit getan wird, erhellt aus einem Beispiel, das ein publizistisch rühriger Pater auf der Superiorenkonferenz seines Missionslandes berichtete: Beim Tode Papst Johannes' XXIII. wollten führende Tageszeitungen Informationen und Unterlagen über Papst, Papstwahl usw. haben. Sie wandten sich an das Katholische Büro in der Hauptstadt jenes Missionslandes. Dieses Büro besaß (wenigstens auf dem Papier) eine Informationsstelle. Von dort wurden die betreffenden Journalisten weitergeschickt, der Erzbischof könne besser Auskunft geben. Vom erzbischöflichen Haus schickte man sie dann, statt einer entsprechenden Antwort, zur offiziellen Vertretung des Vatikans, wo man sich erinnerte, daß es doch ein Katholisches Büro gebe mit einer Informationsabteilung. Nach dieser Odyssee, von der böse Zungen behaupten könnten, sie sei ein typisches Beispiel katholischer Publicity-Arbeit überhaupt, traf der betreffende Pater zufällig seine Kollegen von der neutralen Presse und half ihnen aus der ‚Verlegenheit‘... Wir haben doch wahrhaftig nichts zu verbergen, und es geschehen viele Dinge im Bereich der Kirche, die auch das Interesse der nichtchristlichen asiatischen Öffentlichkeit haben (man denke nur an Papst Johannes oder an das Konzil)²⁵!

²⁴ Ob nicht auch für ausreisende oder in der Vorbereitung befindliche Missionare eine kurze Einführung in die verschiedenen Vervielfältigungsverfahren und ihre Möglichkeiten von Nutzen wäre?

²⁵ O. B. ROEGELE spricht von einer dreifachen Aufgabe der Information innerhalb der Kirche, die aber auch für den außerkirchlichen Bereich gilt: „Die Vermittlung von Wissen (über die Kirche), die Ermöglichung von Verstehen (dessen, was in der Kirche und mit der Kirche geschieht) und der Impuls zum Teilnehmen (an dem, was die Kirche ist, was sie unternimmt und was mit ihr geschieht).“ *Herder-Korrespondenz* (Freiburg) XIX, 6 (März 1965) 268.

Ob wir nicht viel mehr unsere hilfreiche Hand bieten und ehrlich dienend den Zeitungen und Zeitschriften helfen könnten? Allerdings benötigt die Kirche dazu wenigstens etwas geschulte Kräfte, in denen die neutralen Journalisten mehr Kollegen als Priester oder Vertreter der Kirche sehen. Warum sollte man nicht auch einen erfahrenen katholischen Laienjournalisten an eine solche „Informationsstelle“ setzen, wie es in Deutschland schon mehrere Bischöfe mit Erfolg getan haben ²⁶?

f) Trotz aller Rückschläge und vergeblichen Versuche brauchen wir in der publizistischen Arbeit der Mission mehr Optimismus. Es ist verständlich, wenn nach jahrelangem Bemühen jemand resigniert, weil es scheinbar sinnlos ist, auf dem Gebiete der Publizistik noch irgend welche Versuche anzustellen ²⁷. Abgesehen vom mangelnden Fachwissen und der damit oft verbundenen Unkenntnis des „Marktes“, wäre es aber gut, daran zu denken, daß es auch in Europa in der Geschichte der kirchlichen Publizistik eine Fülle von Beispielen gibt, die zeigen, daß neben möglichst gründlichem Fachwissen nur ungebrochener Optimismus und Geduld zum Ziele führen können. Die Gründung der *Kölnischen Volkszeitung*, der wohl bedeutendsten katholischen Zeitung Deutschlands im vorigen Jahrhundert, gelang z. B. erst beim vierten Versuch. Seit 1837 bemühten sich die Verleger um eine katholische Zeitung. Beim ersten Experiment kam es nicht einmal zum Erscheinen der ersten Nummer. Die *Rheinische Volkshalle*, 1848 gegründet, erschien nur ein Jahr. Die 1849 gegründete *Deutsche Volkshalle* lebte noch keine sechs Jahre. Erst der Gründungsversuch unter dem Titel *Kölnische Volkszeitung* 1860 führte zum Erfolg ²⁸.

B.

ZUR BEDEUTUNG VON HÖRFUNK UND FERNSEHEN

Fragen der Pressearbeit finden oft noch ein verhältnismäßig weites Verständnis und Interesse unter den Missionaren. Die Auseinandersetzung über Möglichkeiten und Aufgaben katholischer Rundfunkarbeit in den Ländern des Fernen Ostens und Ozeaniens aber scheint noch fast ganz auszustehen.

Das tragbare, nur mit einer kleinen Batterie betriebene Transistor-Radio bringt seit mehr als 15 Jahren die Funkprogramme vieler Sender auch ohne jeden Stromanschluß bis ins letzte Dorf. Dadurch hat der

²⁶ Diese Laien könnten ihre Heimat mit mehr und besseren Nachrichten, Berichten und Reportagen aus der Mission versorgen. Die einkommenden Honorare würden wieder beim Aufbau der Missionspublizistik helfen können.

²⁷ Zur Gefahr der Resignation für Priester und Journalisten vgl. die Ausführungen von Kardinal KÖNIG, Wien, in: *Herder-Korrespondenz* (Freiburg) XIX, 6 (März 1965) 265 f.

²⁸ Vgl. KARL BACHEM, *Josef Bachem, seine Familie und Firma*, 2 Bde. J. P. Bachem/Köln 1912.

Rundfunk gerade für die Missionsländer, in denen die Versorgung mit Elektrizität noch nicht genügend ausgebaut ist, eine Bedeutung gewonnen, die gar nicht mehr überschätzt werden kann. Schon rein zahlenmäßig hat der Hörfunk in vielen Missionsländern die Presse bereits überrundet²⁹. Die Gründe für diese Entwicklung liegen auf der Hand.

I. SCHWIERIGKEITEN FÜR DIE RUNDFUNKARBEIT

1. Schwierigkeiten vonseiten des Missionslandes

Beim Rundfunk fallen fast alle Schwierigkeiten fort, die als Haupthindernisse für die Entfaltung der Presse in den Entwicklungsländern zu nennen sind: der Analphabetismus und seine Folgen, die schwache Finanzkraft der Bezieher und die Schwierigkeit des Vertriebs. Man muß nicht lesen können, wenn man Radio hören will. Der Rundfunk hat auch keine Vertriebschwierigkeiten, wenn seine Sender eine einigermaßen angemessene Sendestärke erreichen. Im Grunde gibt es von seiten der Missionsländer für den Rundfunk nur zwei Schwierigkeiten, deren Behebung aber auch nur eine Frage der Zeit ist: Entweder fehlen die entsprechenden Sender mit ihrem Personal oder es fehlt die genügende Anzahl Empfangsgeräte, um die Programme zu empfangen³⁰.

Tatsächlich wird aber die Zahl der Sender und ihre Sendestärke auch mit Hilfe ausländischer und internationaler Institutionen, wie der Unesco, laufend vermehrt³¹. Viele Gebiete haben bereits eine annähernd genügende Zahl von Sendern. Auch die Zahl der Empfangsgeräte ist ständig im Steigen³². Durch billige Transistorgeräte und die Möglichkeit des Gemeinschaftsempfanges wird es in den meisten Gebieten bald kein Dorf mehr geben, wo nicht wenigstens ein Rundfunkempfänger zu finden ist³³. Die allzugroße Vielfalt der Sprachen kann sich in der Pressearbeit sehr hemmend auswirken. Beim Rundfunk ist sie durch Teilung der Programmzeit oder Vermehrung des Senderparks (oder Zuordnung zu eigenen Senderketten) leichter aufzufangen.

²⁹ Eine Ausnahme bildet hier Japan, wo zwar durch die weite Entwicklung des Fernsehens der Hörfunk stark zurückgegangen ist, nicht aber die Auflageziffern der Zeitungen.

³⁰ Natürlich kann konkret für die Missionsarbeit das System der Rundfunkordnung eines Landes — etwa bei nur staatlichem Funk — eine gewisse Schwierigkeit bedeuten, doch ist diese nicht grundsätzlich und nicht aus dem Medium als solchem bedingt.

³¹ Vgl. Unesco (Hrsg.), *World Communications, Press, Radio, Television, Film*. Paris 1964, 30; 54 f.

³² Vgl. H. R. CASSIRER, Radio and television in the service of information and education in developing countries, in: *World Radio TV Handbook*, 18th edition, 1964 (Hrsg. O. L. J o h a n s e n), Hellerup 1964, 36—38.

³³ Von ca. 15,5 Mill. Transistorrundfunkempfängern, die 1963 in Japan hergestellt wurden, sind ca. 12,5 Mill. exportiert worden, also $\frac{3}{4}$ der Produktion.

2. Schwierigkeiten von seiten der Missionsträger

Schwerer allerdings wiegen die Hindernisse, die sich augenblicklich für die Rundfunkarbeit von seiten der Mission selbst ergeben.

a) Mangelnde Einsicht in die Bedeutung des Rundfunks und der fehlende Mut, entsprechende Folgerungen aus einer wirklichen Einsicht zu ziehen, sind dabei sicher die Hauptschwierigkeiten. Sonst bleibt es z. B. unerklärlich, wie etwa auf den Philippinen, abgesehen von den Oblaten (OMI) mit ihrer „Notre Dame Broadcasting Corp.“ in Cotabato³⁴ und der fast unbedeutenden Tätigkeit des Universitätsenders von Santo Tomas in Manila (mit nur wenigen Stunden Programm täglich), von wirklicher katholischer Rundfunkarbeit kaum die Rede sein kann. Hier haben die Protestanten weit klarer die Bedeutung des Rundfunks erkannt. Seit Kriegsende arbeitet die evangelische „Far East Broadcasting Company“ in Manila³⁵, die allein auf vier verschiedenen Wellenlängen für die Philippinen und auf sieben verschiedenen Längen von den Philippinen in andere asiatische Länder ein tägliches Programm von insgesamt 64 Stunden sendet. Außerdem besteht auch in Dumagete noch ein weiterer christlicher Sender, der von der Silliman-Universität betrieben wird und der über drei verschiedene Wellenlängen verfügt. Von insgesamt 162 verschiedenen Sendern der Philippinen werden nur neun von der Regierung bzw. für Erziehungsprogramme der Regierung benutzt und 21 von religiösen Gruppen betrieben. Die restlichen 132 Sender sind in Privatbesitz. Bei Besuchen in verschiedenen dieser Sender wurde nun immer wieder erklärt, daß man gern bereit sei, mehr Sendungen vom und zum katholischen Leben aufzunehmen, wenn nur entsprechende Tonaufnahmen vorlägen oder eigene Kräfte für diese Sendungen zur Verfügung gestellt würden. Die Baptisten haben in Baguio ein eigenes Tonstudio zur Herstellung der „Baptist Hour“, von der der Leiter eines Senders in Dagupan erklärte, daß sie von allen religiösen Sendungen seiner Station am besten bei den Empfängern „ankomme“. Ähnlich arbeiten die Adventisten mit einem Tonstudio in Cebu. Auf katholischer Seite gibt es (bei 84 % Bevölkerungsanteil der Katholiken auf den Philippinen!) nichts dergleichen. Zwar ist die Gründung eines eigenen katholischen Großsenders in Manila beschlossen. Aber dieser neue Sender füllt für das Land selbst nicht jene Lücke, die bei den 132 privaten Sendestationen durch fehlende oder schlecht gemachte religiöse Sendungen³⁶

³⁴ Vgl. GÉRARD MONGEAU, *To evangelize the masses in the Philippines, in: Christ to the World*, V (1960), 15—25.

³⁵ Die mit viel Idealismus geleitete und betriebene Rundfunkstation bemüht sich, auch den verschiedenen christlichen Gruppen gegenüber tolerant zu sein. Das Motto für die Arbeit: Wenn nur Christus verkündet wird.

³⁶ Ein junger Kaplan, in seiner Bischofsstadt für die katholischen Sendungen des einzigen Senders verantwortlich, erzählte, nach der Methode seiner Arbeit befragt: Er hat eine Stunde in der Woche zur Verfügung, und zwar als einmaligen Sendeblock am Sonntag. „Zunächst“, so sagte er, „bete ich den Rosenkranz, dann sind schon 15 Minuten vorüber; es folgt eine halbstündige religiöse

entsteht. Hinzu kommt, daß manche Stationen, obwohl sie bereits einen verhältnismäßig starken Anteil ihrer Sendezeit an protestantische Gruppen verkaufen³⁷, bereit wären, ihre Zeit für katholische Sendungen als *public service* kostenfrei zur Verfügung zu stellen. „Wir würden Ihnen jeden Tag eine Stunde kostenfrei zur Verfügung stellen, wenn Sie uns ein entsprechendes Programm lieferten“, erklärte der Leiter eines Senders in einer großen philippinischen Stadt.

In Neuguinea ist es noch nicht möglich (im Gegensatz zu Australien selbst), kommerzielle Sender zu errichten³⁸. Abgesehen von der ABC-Station Port Moresby (*Papua/New Guinea Service* der *Australian Broadcasting Commission*), die mehr für Europäer gedacht ist, hatte die Regierung bis Ende 1964 für die einheimische Bevölkerung drei Sender er-

Ansprache und der Rest wird mit Musik ausgefüllt.“ An eine Aufteilung des Sendeblocks, an den Gebrauch verschiedener Stimmen oder auch verschiedenen Inhalts (z. B. Bibellesung, Nachrichten, Interview, Diskussion und Rundgespräch, Beantwortung von Hörerfragen usw.) hatte er noch nie gedacht! — Der Leiter eines anderen Senders beklagte sich, daß die „Knights of Columbus“ für die katholischen Sendungen seiner Stadt völlig unvorbereitet vor das Mikrophon träten, „und der Pater selbst hat so viele andere Dinge zu tun, daß er nur noch selten kommen kann“.

³⁷ So kaufen z. B. verschiedene protestantische Gruppen bei Radio DYCB in Cebu City (Sendestärke 10 Kw) wöchentlich 9½ Stunden Programm. Die Katholiken haben wöchentlich 1 Stunde kostenfrei. Es handelt sich dabei um folgende Sendungen:

Protest. Sendungen

täglich, 22.00—22.30 „Back to the Bibel“

5 × wöchentlich (mo.—fr.), 5.30—6.00 Hour of Grace

4 × wöchentlich, 6.00—6.15 Adventisten (versch. Themen)

freitags: 21.30—22.00 The world tomorrow, Radio Church of God
(Fundamentalisten)

sonntags: 6.00— 6.30 Voice of Prophecy (Adventisten)

7.00— 8.00 Landmark Hour (Bible Bapt. Church)

9.00— 9.30 Radio Bible class on the air

Kath. Sendungen

sonntags: 5.15— 5.45 Hour of the Crucified

12.30—13.00 Hour of St. Francis

Diese beiden katholischen Sendungen stammen aus den Vereinigten Staaten.

³⁸ Inzwischen hat die Weltbank in ihrem Bericht, der Ende 1964 veröffentlicht wurde, empfohlen, kommerzielle Sender und Missionssender in Neuguinea zuzulassen, so daß in absehbarer Zeit wohl mit der Errichtung eigener Sender gerechnet werden darf. Vgl. *Pacific Islands Monthly* (Sydney) 36/3, March 1965, 26 f. Die *Christian Missionary Fellowship*, Sydney, hat bereits die Absicht, in Australisch-Neuguinea ein Netz von kleinen Missionssendern zu errichten. Wie es heißt, will die australische Regierung das Projekt unterstützen. Vgl. *Medium*, Zeitschrift für evangelische Rundfunk- und Fernscharbeit (München) I/1, 1964, 72.

richtet (Rabaul, Wewak, Kerema/Papua), die durch weitere Stationen (z. B. seit Januar 1965 in Goroka) ergänzt werden sollen³⁹.

Die Sendeleistung von Radio Wewak wurde nach gut einjährigem Betrieb 1964 von 250 Watt auf 10 Kilowatt verstärkt. Durch geschickte Programmgestaltung hat es Radio Wewak verstanden⁴⁰, ein kaum vorstellbares Echo bei der einheimischen Bevölkerung zu wecken. Der Posteingang bei Radio Wewak belief sich z. B. im Juli 1964 (als die Sendeleistung noch 250 Watt betrug!) auf 5500 Briefe, von denen etwa 5000 Schreiben Musikwünsche und 500 Nachrichten oder andere Mitteilungen enthielten. Alle Sendungen der Station werden in Pidgin-Englisch ausgestrahlt, abgesehen von einer 10minütigen Nachrichtensendung in Englisch. Der Mitarbeiterstab setzt sich aus zwei Europäern und zehn einheimischen Kräften zusammen. Alle Ansagen werden von einheimischen Ansagern gemacht. Die Missionen haben wöchentlich eine 15minütige Abendsendung (am Sonntag) „Stori i kam long buk baibel“. Sie wird abwechselnd von verschiedenen christlichen Gruppen gestaltet (z. B. Adventisten, Gemeinde Gottes, Katholiken). Allen missionarischen Gruppen aber fehlt ein Fachmann für Rundfunkarbeit⁴¹. Zudem sucht man vergeblich die wirklich dienende Hilfe der Mission beim Aufbau eines erweiterten Programms, der neben einer Verstärkung und Vermehrung des Senderparks in allernächster Zeit vorgesehen ist. Es scheint einfach allgemein das Verständnis für Bedeutung und Möglichkeiten des Rundfunks in der Missionsarbeit zu fehlen⁴².

³⁹ Weitere Stationen der Regierung sind geplant für: Mt. Hagen, Madang, Vanimo, Lae, Milne Bay, Bougainville, Popondetta, Mendi, Kavieng, Kainantu, Talasea und Wabag. — Während der Januar-Sitzungsperiode des „House of Assembly“ in Port Moresby wurde bereits die Errichtung eines Fernsehtetzes für Neuguinea (*educational television*) diskutiert und ein entsprechender Ausschuß eingesetzt. Vgl. *Pacific Islands Monthly* (Sydney) XXXVI/3, March 1965, 26; und XXXVI/2, February 1965, 11.

⁴⁰ So wurde z. B. im 5tündigen Programm 1964 täglich wenigstens eine Stunde Wunschkonzert — mit Namensnennung der Wünschenden und ihrer Dörfer — gesendet. Bei Lokalnachrichten werden oft die Namen der Informanten genannt.

⁴¹ So machte Vf. mehrfach bei einer religiösen Sendung von Radio Wewak die Beobachtung, daß eine bestimmte religiöse Gruppe, die diese Sendung gestaltete, bereits nach 10 Minuten ihren Beitrag beendete. Die restlichen 5 Minuten mußten von der Station mit Schallplatten „aufgefüllt“ werden . . .

⁴² Wieviel mehr die Protestanten sich der Möglichkeiten des Rundfunks in der Missionsarbeit bewußt sind, zeigt ihre verhältnismäßig gute internationale Zusammenarbeit und die intensive Arbeit in einzelnen Ländern. Die „World Association for Christian Broadcasting“ gab sich 1963 in Limuru eine neue Konstitution (Text der Konstitution und Liste der Mitglieder in: *Medium*, Zeitschrift für evangelische Rundfunk- und Fernseharbeit [München] I/1, 1964, 61—67. Auch in: *The Christian Broadcaster* [London] X/3, Oct. 1963). Dieser Vereinigung geht es nicht nur um praktische Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung; es werden auch gemeinsame Forschungsobjekte in Angriff genommen, die eine entsprechend bessere Grundlage für praktische Arbeit bieten

b) Überall macht sich die mangelnde Ausbildung der Missionare in Rundfunkfragen bemerkbar. Trotz aller Verlautbarungen der Päpste⁴³ und aller anderen Entschliefungen ist bisher kaum etwas geschehen, um den Missionaren auch nur die einfachsten Grundsätze einer Sendegestaltung im Rundfunk zu vermitteln. Tatsächlich haben sie doch mehr und mehr Möglichkeiten, ja sie werden sogar darum gebeten, an der Gestal-

und mehr Sicherheit für sie geben sollen. (Vgl. JOHN BACHMAN, Die Londoner Forschungskonferenz der WACB im Juli 1964, in *Medium* [München] II/1, 1965, 46—53.)

Besonders eindrucksvoll ist die evangelische Rundfunkarbeit in Japan. Die wöchentliche Zeit für religiöse Sendungen an japanischen Rundfunkstationen verteilt sich (1963) wie folgt:

Protestanten	60,47 %	(45:05 Stunden)
Katholiken	7,45 %	(5:55 Stunden)
Buddhisten	13,76 %	(10:25 Stunden)
Neue Religionen	15,17 %	(11:30 Stunden)
Shintoisten	3,15 %	(2:35 Stunden)

Die protestantischen Programme reichen von der unmittelbaren Bibellesung bis zum religiösen Hörspiel. Sendungen mit unmittelbaren Glaubenszeugnissen japanischer Christen (produziert von der *Audio Visual Activities Commission* [AVACO] des *National Christian Council of Japan* in Zusammenarbeit mit dem Luther-Centrum, Tokyo) erreichen eine Hörerreaktion von 1500 Briefen im Monat. — Die „Lutheran Hour“ kann bereits auf eine 13jährige Erfahrung in Japan zurückblicken. Als sie begann, erhielt sie 35 Zuschriften; heute — nach 13 Jahren — bringt jede Sendung durchschnittlich mehr als 750 Bitten um den Bibel-Korrespondenz-Kurs. Von 400 000 Japanern, die in diesen 13 Jahren am Bibel-Korrespondenz-Kurs teilgenommen haben, vollendeten 40 000 den vollen Kurs. Auf Grund der Sendungen wurden außerdem 90 000 Neue Testamente verteilt. Nach Angaben der Presbyterianer in Japan wächst die Zahl ihrer Anhänger seit dem Beginn eines bestimmten Radioprogramms (1952) dreißigmal stärker als bei allen anderen kirchlichen Gruppen. Vgl. W. HULET, Radio and television Evangelism, in: Gordon K. Chapman (Hrsg.) *The Japan Christian Yearbook 1964*, Tokyo 1964, 208—212. Einen umfassenden Überblick über evangelische Rundfunkarbeit in Japan bietet ferner: MATHEW S. OGAWA, Religiöser Rundfunk in Japan, Beziehungen zum Hörer, und: DERS., Ergänzungsbericht über die Situation des religiösen Rundfunks in Japan in: *Medium*, Zeitschrift für evangelische Rundfunk- und Fernseharbeit (München) I/1, 1964, 39—51 und 52—53 (englische Fassung in: *The Christian Broadcaster*, London, X, 3, Oct. 1963).

Zu anderen Einzelfragen evangelischer Rundfunkarbeit in den Missionsländern des Fernen Ostens vgl. ferner: JAMES E. McELDOWNEY, Die Renaissance der Kommunikation kommt nach Indien, in: *Medium* (München) I/2, 1964, 130—137 (engl. Fassung: The Renaissance in Communications comes to India, *The Christian Broadcaster*, XI/1, Febr. 1964); SIGURD ASKE, Ein Jahr Radio Voice of the Gospel, Bericht über den Fortgang der Arbeiten in: *Medium* (München) I/3, 1964, 214—224 (englische Fassung: One year on the Air, in: *The Christian Broadcaster* [London] XI/2, Juli 1964).

⁴³ Vgl. etwa die ausführliche Studie von W. HAMERSKI, Reden Papst Pius' XII. zu Fragen der Publizistik, in: *Publizistik*, Bremen, VIII (1963) 5/6, S. 611—631.

tung religiöser Sendungen mitzuwirken⁴⁴. In nichtchristlichen Ländern mit nur staatlichem Rundfunk, wie etwa Indien⁴⁵, ist oft nur dann eine Mitarbeit der Kirche möglich, wenn sie Fachleute präsentiert, die bereit sind, durch ihr Fachwissen selbstlos zu dienen und zu helfen⁴⁶.

II. MÖGLICHKEITEN CHRISTLICHER RUNDFUNKARBEIT

1. *Möglichkeiten von seiten des Missionslandes*

Von internationalen Organisationen wird durch Errichtung neuer Sender oder auch durch Herstellung eines billigen Empfangsgerätes ständig und intensiv daran gearbeitet, die fehlenden Informationsmöglichkeiten in den Entwicklungsländern zu schaffen. Hier hätte die Kirche eine Möglichkeit zu mancherlei Mitarbeit und Hilfe (etwa durch Bereitstellung im Preis ermäßigter Empfangsgeräte, durch Organisation von Gemeinschaftsempfang bei bestimmten Sendungen usw.). Es ist ja schließlich nicht unbedeutend, wer der einheimischen Bevölkerung hilft, Zugang zu den Nachrichtenquellen zu bekommen und eine neue Form der Unterhaltung kennenzulernen.

Die Möglichkeiten für katholische Sendungen in kommerziellen Sendern sind zudem kaum voll ausgenutzt. Die Lage auf den Philippinen wurde schon erwähnt. Könnte man sich bessere Chancen in einem Land des Fernen Ostens denken?

2. *Möglichkeiten von seiten der Missionsträger*

Die Mitarbeit der Kirche am Rundfunk der Missionsländer ist — organisatorisch gesehen — zweifach möglich: entweder kann sie eigene Sender errichten und betreiben, oder sie arbeitet in bereits bestehenden (kommerziellen, halbstaatlichen oder staatlichen) Sendern mit.

a) Die Errichtung eigener Sender ist eine Frage des Kapitals, des Personals und der rechtlichen Möglichkeiten. Wo die Gesetzgebung eine Errichtung von Privatsendern nicht zuläßt, hat es keinen Sinn, darüber

⁴⁴ Einige Hinweise zu praktischen Fragen enthält: *Christ to the World* (Rom) in verschiedenen Ausgaben, so etwa in den letzten Jahrgängen: JAN JOOS, Apostolate through radio, VIII, 1963, 155—163; 294—304; 429—438; 502—509; vgl. auch: IX, 1964, 88; 366; 372; — PATRICK O'CONNOR, The catholic Press in the Missions, VII, 1962, 358—364; VIII, 1963, 66—68; vgl. auch: IX, 1964, 90 f. — How to exercise an influence on the production of films, X, 1965, 159—162.

⁴⁵ Neben „All India Radio“ ist auch der kommerzielle Sender „Radio Ceylon“ in weiten Teilen Indiens zu hören. Er wird von verschiedenen protestantischen Gruppen als Sendebasis für Indien benutzt (auf kommerzieller Grundlage). Nach einer Befragung schalten 45 % aller Inder, die täglich Rundfunk hören, auf Radio Ceylon, das vor allem in den Städten und bei jungen Hörern sehr beliebt ist (wie etwa Radio Luxemburg in Deutschland).

⁴⁶ So wurde z. B. P. Georg Proksch SVD auf Grund seiner Arbeit auf dem Gebiete der indischen Musik gebeten, für „All India Radio“ im Bombay eine halbstündige Sendung zum Karfreitag 1965 zu gestalten.

zu diskutieren. Ist es rechtlich möglich, einen eigenen Sender zu betreiben, dann stellt sich die Frage der Finanzierung⁴⁷. Noch bedeutender erscheint allerdings die richtige personelle Besetzung einer solchen Station. Denn ein Sender, der die Erwartungen seines Hörerkreises nicht erfüllt, oder der sein Publikum durch schlecht gemachte Sendungen kaum erreicht oder gar verärgert, sollte lieber nicht gebaut werden. Auch ein reiner Nachrichtensender — wie etwa Radio Vatikan — dürfte für die meisten Länder Ostasiens nicht das Ideal sein. Man muß sich deswegen vor der Errichtung eines eigenen Senders unbedingt über dessen publizistische Zielsetzung klar werden.

Im allgemeinen empfiehlt es sich, bei Errichtung einer solchen Station nicht sofort zu hoch zu greifen. Der Anfang mit einem kleinen Sender und langsamer, aber stetiger Ausbau geben im allgemeinen eine entschieden bessere wirtschaftliche Grundlage und publizistische Wirkkraft als die Installation eines Großsenders, der an die Programmgestaltung und die Zusammenarbeit aller Beteiligten weit größere Anforderungen stellt. Es braucht auch nicht sofort 20 oder 24 Stunden täglich gesendet zu werden. Sollte sich etwa in Neuguinea die Möglichkeit ergeben, eigene private Sender zu errichten, dann wäre vielleicht das bereits in einigen Vikariaten bestehende Netz von Versorgungssendern auf den einzelnen Missionsstationen ausbaufähig und benutzbar für zunächst 4 bis 5 Stunden täglich. Dabei könnten außerdem auch Schulfunksendungen (Religionsunterricht!) produziert werden (*Educational Broadcasting*). Gerade weil der Pater oder der Katechet nicht in jeder Buschschule sein können, ergäbe sich hier eine neue Möglichkeit der religiösen Unterweisung, die für andere Schulfächer durch die „Australian Broadcasting Commission“, Papua/New Guinea Branch, bereits mit großem Erfolg praktiziert wird. Selbstverständlich würden sich hier auch neue Möglichkeiten für die Verkündigung im priesterlosen Gottesdienst ergeben.

Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, daß für solche Aufgaben redaktionell und funktechnisch geschulte Leute nötig sind, die auch verstehen, einzelne Sendungen attraktiv zu gestalten. Daneben wäre die (möglichst funkgerechte) Mitarbeit aller Missionare und Missionshelfer dringend zu wünschen.

b) Noch bedeutender als die Errichtung eigener Sender dürfte die Mitarbeit in schon bestehenden Anstalten sein. Hier ist zu unterscheiden zwischen staatlichen, halbstaatlichen oder privaten Sendern. Die staatlichen oder halbstaatlichen Sender bringen entweder keine oder nur eine beschränkte Anzahl direkt religiöser Sendungen, bei denen die Anstalt meist zu einer gewissen Parität verpflichtet ist. In fast allen Fällen ist aber die beratende Mitarbeit eines entsprechend vorgebildeten Mannes —

⁴⁷ Die Errichtung eines mittleren Senders kostet im allgemeinen nicht mehr als die Errichtung einer High School. Der Einfluß in der Öffentlichkeit dürfte bei einer gut geleiteten Station aber weit größer sein.

wenn auch nicht immer für unmittelbar religiöse Sendungen — durchaus willkommen. Bedeutsam sind für die Missionsarbeit die kommerziellen Sender, die in vielen Ländern des Fernen Ostens neben den staatlichen oder halbstaatlichen Anstalten bestehen (so z. B. auf den Philippinen, in Japan, Formosa, Hong Kong, Macao, auf Ceylon, in Südkorea und Thailand). Auf die nicht genutzten Möglichkeiten bei philippinischen Sendern und auf die Bedeutung der kommerziellen Station „Radio Ceylon“ für Indien wurde schon hingewiesen. Bei den kommerziellen Sendern läßt sich in jedem Falle — sollte man keine kostenlose Zeit bekommen — Sendezeit für religiöse Sendungen kaufen, in der man dann senden kann, was einem wichtig erscheint⁴⁸. Natürlich kommt es dann darauf an, möglichst gute Sendungen zu gestalten, die wirkungsvoll und trotzdem nicht zu lang sind, denn Sendezeit zu günstigen Terminen ist teuer.

Von den Redakteuren der Sender wird außerdem die Mitarbeit katholischer Priester und Laien, die Verständnis und Fähigkeiten für eine solche Aufgabe haben, gewöhnlich durchaus begrüßt. Das gilt vom offiziellen Vertreter eines Bischofs oder einer Bischofskonferenz, aber auch vom einzelnen interessierten Missionar, der in ein kollegiales Verhältnis zu den Rundfunkfachleuten treten kann.

Missionare, die vielleicht Jahrzehnte in einem fremden Land arbeiten und die durch ihre philosophisch-theologische Ausbildung einen bestimmten akademischen Standard haben, sollten außerdem fähig und bereit sein, auch der außerkirchlichen Publizistik ihres Gastlandes in echter Bereitschaft zu dienen⁴⁹.

c) Was bereits bei der Presse von der nötigen Zusammenarbeit aller Kräfte, von der fachlichen Ausbildung der einzelnen und dem nötigen

⁴⁸ Ein sehr gutes Beispiel für diese Arbeit ist das „Good Shepherd Movement“, Kyoto. Diese von P. James Hyatt MM gegründete Bewegung, in der 4 Patres hauptamtlich arbeiten, produziert ein tägliches 5-Minuten-Programm, das über 62 Stationen Japans läuft. Die Unkosten für die gekauften Sendezeiten belaufen sich auf etwa 5000 Dollar (20 000 DM) monatlich. Ein anderes 5-Minuten-Programm, das nicht unmittelbar religiös ist, sondern natürliche ethische Grundsätze auf den Alltag anzuwenden versucht, wurde Ende November 1964 bereits von 25 Stationen kostenlos übernommen. — Das größte Produktionszentrum für Rundfunk- und Fernsehprogramme im Fernen Osten dürften die Jesuiten mit ihrem von P. Bourret geleiteten „Kuang Chi Educational and Cultural Program Service“ in Taipei unterhalten. 7 Jesuitenpatres und etwa 30 Laien sind hier in einem gerade fertiggestellten geräumigen Neubau tätig. Die Produktion umfaßt neben katechetischen und unmittelbar religiösen Sendungen vor allem 5 bis 15 Minuten lange Hörspiele, die sich großer Beliebtheit erfreuen. Es ist auch an die Herstellung von Kurzfilmen und Schallplatten gedacht. Für Fernseh- und Filmaufnahmen stehen zwei geräumige Studios (räumlich die größten auf Taiwan!) zur Verfügung. Von 1958 bis 1964 wurden 10 Mitarbeiter dieses Zentrums (3 Patres, 7 Laien) zur besonderen Ausbildung in die Vereinigten Staaten und nach Japan geschickt.

⁴⁹ Das gilt vor allem auch über den Bereich der religiösen Sendungen hinaus etwa für den Schul- und Bildungsfunk!

christlichen Optimismus gesagt wurde, gilt auch für die Arbeit mit dem Rundfunk (Hör- und Sehfunk) ⁵⁰.

Zu den mehr praktischen Fragen der Rundfunkarbeit sei hier ausdrücklich auf den gründlichen Artikel hingewiesen, den P. Jan Joos 1963 in der internationalen Zeitschrift *Christ to the World* (Rom) ⁵¹ in vier Fortsetzungen veröffentlicht hat (auch als Sonderdruck erhältlich). Die Hauptpunkte dieses Beitrages sind: I. How to obtain broadcasting time, II. How to organize a regular religious program on the radio, III. Constant elements in the Program, IV. Publicity for the Program — Objections and difficulties.

III. DAS FERNSEHEN

Was bisher vom Hörfunk gesagt wurde, gilt in gleicher oder ähnlicher Weise vom Sehfunk. Zu ergänzen ist, daß die Kombination von Wort und Bild einen noch tiefergreifenderen Einfluß gerade auf einfache

⁵⁰ Wie ernst die Protestanten die Rundfunkarbeit nehmen, zeigt nicht nur ihre ausgezeichnete praktische Arbeit in vielen Ländern. Auch die Zusammenarbeit und die theoretische Grundlegung für diese Bemühungen ist bemerkenswert. Als Beispiel sei die Arbeit der „World Association for Christian Broadcasting“ (WACB) erwähnt, die 1961 anläßlich der dritten Weltversammlung des Welt-rates der Kirchen in Neu Delhi aus dem vorherigen „World Committee for Christian Broadcasting“ (WCCB) gebildet wurde. In Delhi war man sich 1961 darüber klar, „daß es angesichts der weltweiten Kontroverse des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen und dem aggressiven Atheismus notwendig sei, die Massenmedien Rundfunk und Fernsehen für eine regelmäßige und intensive Verkündigung der christlichen Botschaft zu benutzen“. Die Notwendigkeit der Zusammenarbeit wurde besonders betont: „Jeder, der seine Arbeit diesen Zielen widmet, sollte sich klar darüber sein, daß es in einer Zeit rascher sozialer Veränderungen von lebenswichtiger Bedeutung ist, auf dem Gebiet der Massenmedien zu einer möglichst weitreichenden und wirkungsvollen Zusammenarbeit zu kommen.“ Auf der Limuru-Konferenz der WACB bei Nairobi 1963, bei der 72 Vertreter kirchlicher Rundfunk- und Fernseharbeit aus 27 Ländern anwesend waren, wurden die Ziele der Arbeit weiter präzisiert: „Christliche Rundfunkarbeit sollte im wahrsten Sinne ‚Mitteilung‘ sein.“

Die dargebotene Botschaft muß in der Sprache und in den Denkformen der Menschen gegeben werden, für welche sie bestimmt ist.

Die Botschaft des Evangeliums, die sich über den Rundfunk an Nichtchristen wendet, sollte einfach und bestimmt sein und jene Wahrheiten hervorheben, die der Christenheit gemeinsam sind.

Christliche Rundfunkarbeit sollte, soweit nur immer möglich, zu den tatsächlichen Bedürfnissen des Menschen und seiner Lebensumstände in Bezug stehen.

Es sollte für die örtliche Hörerschaft jede mögliche Fürsorge getroffen werden, um sie in das Leben der Kirche hineinzuführen.

Sorgfältige Überlegungen sollen angestellt werden dahingehend, bis zu welchem Umfang die ‚nichtreligiöse‘ Aussage vieler Film-, Fernseh-, und Rundfunkprogramme doch fruchtbar gemacht werden kann für ein besseres Verständnis der christlichen Vorstellung von der Beziehung des Menschen zu seinem Mitmenschen und zu Gott.

Menschen ausüben kann als das bloße Hören oder Lesen. In Japan ist das Fernsehen schon so weit entwickelt, daß 75 % aller Haushalte ein Empfangsgerät besitzen. Auch auf den Philippinen ist der Sehfunk schon bedeutend. Auf Formosa ist man gerade aus dem Anfangsstadium heraus. Für Indien wurden in Neu-Delhi die ersten Versuchssendungen mit einem täglich zweistündigen Unterhaltungsprogramm aufgenommen. Selbst im Parlament von Papua/Neuguinea hat man über die Errichtung eines eigenen Fernsehtznetzes für Schulzwecke diskutiert. So ist die weitere Entwicklung dieses publizistischen Mittels auch in den Missionsländern wohl nur eine Frage der Zeit. Es wäre deshalb unverantwortlich, wenn die Kirche sich nicht schon heute darum bemühte, eine genügende Anzahl von Fachleuten heranzubilden. Hervorragende Arbeit leisten die Jesuitenpatres in Taipei, und was P. James Reuter SJ in Manila auf diesem Gebiete tut, ist heroisch. Er ist verantwortlich für wöchentliche Fernsehprogramme von wenigstens 6½ Stunden. Seit fünf Jahren steht er in dieser Arbeit, und er steht allein. Ob er eine solche Aufgabe in den kommenden fünf Jahren ohne spürbare Hilfe weiter bewältigen kann?

C.

FILM

Die Situation des Films in der Missionsarbeit des Fernen Ostens bedürfte einer eigenen Studie. Es wäre, vor allem für ländliche Gegenden, etwa auf die Erfahrungen durch den Einsatz von Filmwagen bei der Missionsarbeit in Afrika zu verweisen⁵². Ferner scheint es nötig, sich von seiten der Kirche einmal gründlich mit dem japanischen und indischen Film und seiner Bedeutung für die Missionsarbeit auseinanderzusetzen. Bekanntlich sind Japan, Indien und Hong Kong noch vor den USA die

Die Bedeutung der Verwendung von Rundfunk und Fernsehen und die Notwendigkeit, eine Rundfunkausbildung bei der Vorbereitung für das geistliche Amt mit einzubeziehen, muß den leitenden Männern in Kirche und Mission vor Augen geführt werden.“

BOSSEY-KRONBERG, Neu-Delhi — Limuru, Zur Geschichte der WACB, in: *Medium*, Zeitschrift für evangelische Rundfunk- und Fernseharbeit (München) I/1, 1964, 25—27.

⁵¹ Via G. Nicotera 31, Rome 9. Die Beiträge erschienen in ff. Ausgaben: *Apostolate by radio-possible everywhere?* Vol. VIII, 1963, No. 2, 155—163; *How to organize a religious program on the radio*, ebda. No. 4, 294—304; No. 5, 429—438; No. 6, 502—509. Titel des Sonderdrucks: *Apostolate through the radio possible everywhere* (Preis: 1,— DM).

⁵² Vgl. etwa: F. J. EILERS, *Christliche Publizistik in Afrika*, 1964, 72—75. Über Erfahrungen in Indien berichtet z. B. EDMOND BECKER, *The apostolate through Audio-visual means in the Archdiocese of Pondicherry*, in: *Christ to the World*, Rom, VIII (1963), 59—65.

größten Filmproduzenten der Welt⁵³. Der japanische Film ist auch in Europa nach dem letzten Kriege mehr bekannt geworden, und einige seiner Regisseure gehören zu den bedeutendsten Vertretern ihres Faches⁵⁴. Im indischen Film spielen das Mythische und Religiöse eine große Rolle. Ob diese Tatsache nicht auch zu einer Produktion christlicher Filme für Indien anregen könnte? Wer die Massen vor den Kinos indischer Städte gesehen und die Reaktion des Publikums bei der Vorführung erlebt hat, kann ahnen, welchen Einfluß der Film im Fernen Osten hat⁵⁵.

D.

PUBLIC RELATIONS UND MISSIONSARBEIT

Ein bisher für die Missionsarbeit zu wenig beachtetes und genutztes Feld ist der ganze Bereich der *Public Relations*, in den Presse, Funk und Film hineingehören. Der Duden umschreibt den Begriff der *Public Relations* mit „Bemühungen eines Unternehmens um Vertrauen in der Öffentlichkeit“⁵⁶. Bei diesen Bemühungen geht es aber nicht nur um eine Aktion des betreffenden Unternehmens nach außen, sondern auch um die innere Glaubwürdigkeit. Unter dem Gesichtspunkt der *Public Relations* gibt es z. B. nicht nur Veröffentlichungen des Unternehmens für seine Kunden oder neuzuwerbende Kunden, sondern auch Haus- und Werkszeitschriften für die Mitglieder des betreffenden Unternehmens selbst, die den Geist des Unternehmens erhalten und verbessern sollen. Das Gebiet der *Public Relations* reicht von der Selbstanalyse über die Marktanalyse zur klaren Übersicht und zum Gebrauch aller Möglichkeiten und Kanäle, um die Öffentlichkeit anzusprechen.

Die Missionsarbeit der Kirche verkündet das Reich Gottes. Dieses Reich Gottes aber kommt nicht wie ein „Deus ex machina“. Es erbaut sich auf den natürlichen Gegebenheiten und Gesetzen menschlichen Zusammenlebens. Wenn wir die publizistischen Mittel für unsere Missionsarbeit vorbehaltlos bejahen, können wir auch der Adaptation der Ergebnisse

⁵³ Produktionszahlen für Unterhaltungsfilme (1963): Japan 549, Indien 324, Hong Kong 273, USA 211, Italien 168, Frankreich 158 usw. Vgl. Unesco (Hrsgb.), *World Communications, Press, Radio, Television, Film*, Paris 1964⁴, 44 f.; 60 f.

⁵⁴ Vgl. PATALAS-GREGOR, *Geschichte des Films*, Gütersloh 1962, 429 f. und 435—440. Vgl. ferner als Monographien: J. L. ANDERSON and D. RICHIE, *The Japanese Film, Art and Industry*, Tokyo 1959; E. BARNOW & S. KRISHNASWAMY, *Indian Film*, New York and London 1963.

⁵⁵ In den Vorbereitungstagen der Internationalen Filmfestspiele in Delhi 1964 erklärte ein junger Mann, der sich eigens dafür frei genommen hatte, er wolle in dieser Zeit (2 Wochen) über 20 ausländische Filme sehen. Mehrere Tage war er unterwegs, um sich im Vorverkauf und auf anderen Wegen die entsprechenden Eintrittskarten zu besorgen.

⁵⁶ DUDEN, *Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter*, Mannheim 1961¹⁵, 545.

der in den USA entwickelten Wissenschaft von der *Public Relations* nicht mehr aus dem Wege gehen.

Eines der Haupthindernisse in der Missionsarbeit ist immer wieder die mangelnde Kontaktmöglichkeit oder Kontaktfähigkeit zwischen Missionar und Christen bzw. zwischen Missionar und Nichtchristen. Könnte nicht eine Beschäftigung mit den Ergebnissen der *Public Relations*-Forschung und ihre kluge Anwendung auf die Missionsarbeit uns einen guten Schritt in der praktischen Arbeit weiterhelfen?

Wenn für die Ausbildungsstätten der angehenden Missionare eine Ausbildung in den Grundfragen und Grundgesetzen der publizistischen Mittel gefordert werden muß, dann wäre zu überlegen, ob diese Ausbildung nicht in den größeren Rahmen der *Public Relations* gestellt werden könnte.

Auch über den Gebrauch von Presse, Funk und Film hinaus könnten die *Public Relations* wesentliche Hilfen für die konkrete Missionsarbeit und den Umgang mit den Menschen und der Öffentlichkeit des Missionsgebietes vermitteln⁵⁷.

⁵⁷ WILLY STAMM gibt zum Stichwort *Public Relations* u. a. folgende Hinweise, die ahnen lassen, wie sehr eine Beschäftigung mit den Fragen der *Public Relations* für die Missionsarbeit und auch allgemein für die Seelsorge und Glaubensverkündigung fruchtbar sein könnte: „Reginald Clough, Herausgeber der Zeitschrift ‚Tide‘, hat in dem aufschlußreichen Beitrag zum Thema, den er für das führende amerikanische Lexikon ‚The Encyclopedia Americana‘ geschrieben hat, sämtliche moderne Theorien über ‚public relations‘ zusammengefaßt. Am Beginn jeder sinnvollen ‚public relations‘-Arbeit habe die Selbstanalyse zu stehen. Wie keine politische Partei erst an die Öffentlichkeit treten kann, sobald sich ihre Ideologen über Programm, Willen und Ziel klar geworden sind, so ist es mit Unternehmen und den Waren, die sie absetzen wollen. Aus der Analyse entstünde ein Bild über Fehler und Schwächen des Unternehmens und seiner Produkte, das eine Abänderung der Haltung des Unternehmens, eine Angleichung der Ware an die inzwischen durch Marktforschung getesteten Wünsche der Öffentlichkeit fordere. Drittens müsse man die neu gewonnene Haltung, ehe man vor der Öffentlichkeit in Aktion trete, erst theoretisch, dann praktisch in möglichst ‚nahtlose Übereinstimmung mit dem allgemeinen Interesse‘ bringen. Deutlich wird daraus, daß ‚public relations‘ nichts mit egoistischem Absatz- und Erwerbsinteresse gemein haben. Vielmehr muß ‚ein echtes soziales Verantwortungsbewußtsein‘ — so schreibt Edward L. Bernays unentwegt in seinen zahlreichen Arbeiten — Ausgangspunkt jedes Versuches zur ‚Gewinnung des Vertrauens der Öffentlichkeit‘ sein ... Als Erkenntnisse aus verschiedenen, innerhalb des sozialwissenschaftlichen Bereiches durchgeführten Seminaren über ‚public relations‘ hat Wilmont Haacke berichtet: „Die Einsicht in das Gesetz der gegenseitigen Hilfe, die aus dem gegenseitigen Vertrauen resultiert, liegt der ‚public relations‘ Arbeit zugrunde.“ — „Die höchste Auslegung des Begriffs ‚public relations‘ liegt in der sozialen Tat, in der offenerzigen Mitarbeit der Mächtigen am Wohlergehen der Allgemeinheit.“ W. STAMM, *Wer und Was in Presse und Werbung*, Essen 1964, 167 f.

In einem umfangreichen Artikel hat Dr. Otto B. Roegele, Professor für Zeitungswissenschaft an der Universität München und Herausgeber des *Rheinischen Merkur*, Köln, versucht, das vom Konzil verabschiedete Dekret „über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation“ zu analysieren und es auf seinen publizistischen Wert zu prüfen⁵⁸. Im Verlaufe seiner Ausführungen meint Prof. Roegele, dem genannten Dekret komme die Bedeutung eines Symptoms zu, das Zeichen einer „Mindereinschätzung des Gesamtbereichs der sozialen Kommunikation und ihrer Mittel durch die Bischöfe“ sei. „Dieser Bereich war den Konzilsvätern eben nicht so wichtig wie andere Bereiche, und sie werden ihn daher auch nicht so wichtig wie andere nehmen, wenn sie wieder in ihre Diözesen zurückgekehrt sind und an die Ausführung des Dekrets gehen“⁵⁹.

Was der Münchner Professor hier anhand der theoretischen Aussagen und der Geschehnisse des Konzils feststellt, kann jeder bis zur Depression erleben, der sich an Ort und Stelle im Fernen Osten mit der publizistischen Tätigkeit der Kirche beschäftigt. Auch der Grund für diesen Zustand scheint beim Konzil und in der Mission der gleiche: das Fehlen oder Nichthinanziehen von Fachleuten. „Die Schwächen, die man mit Recht an dem Konzilsdekret beklagt, gehen nicht zuletzt darauf zurück, daß die Verfasser, unter der Glasglocke ihres Amtsgeheimnisses isoliert, mit ihrem immensen Thema alleingelassen wurden, allein gelassen werden mußten“⁶⁰.

Vgl. ferner: B. R. CANFIELD, *Public Relations, Principles, Cases and Problems*, Homewood 1964⁴ (Lit.); H. STEPHENSON, *Handbook of Public Relations*, New York 1962; deutsche Ausgabe: *Leitbuch der Public Relations*, Essen 1964.

⁵⁸ OTTO B. ROEGELE, Das Konzilsdekret ‚über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation‘, in: *Publizistik*, Bremen, IX, 1964, 305—347.

⁵⁹ ebda. 324.

⁶⁰ ebda. 327.

MEZAUWE — „DER GROSSE MANN DORT OBEN“

Studie aus dem religiösen Denken der Eingeborenen des Goroka-Gebiets
im Hochland von Neuguinea

von Prof. Dr. H. Aufenanger SVD

Im verflossenen Jahr (1964) machte ich mit Mitgliedern der katholischen Nanzan-Universität Nagoya (Japan) eine anthropologische Forschungsreise ins Innere von Neuguinea. Mehrere Monate — von August bis Dezember — konnten wir unseren spezifischen Arbeiten im Hochland nachgehen. Als langjähriger Neuguinea-Missionar hatte ich mich schon immer für die Erforschung der religiösen Anschauungen der Eingeborenen interessiert. So konnte ich eine Arbeit über die Bedeutung der Sonne erscheinen lassen, die als der „Große Vater“ von vielen Eingeborenen des Hochlandes verehrt wird. Außer diesem von mir veröffentlichten Artikel ist meines Wissens noch nichts über das Höchste Wesen im Hochland erschienen. Wohl aber ist der Sonnen-Gott der Stämme an der Nord- und Nordostküste gut bekannt durch die Schriften von P. H. Meyer SVD, von P. W. Schmidt SVD und von dem lutherischen Missionar Stephan Lehner. Nun freue ich mich, hier einige Ergebnisse meiner neuen Forschungen über dieses so wenig berührte Gebiet vorlegen zu können. Das eigentlich Neue an der vorliegenden Arbeit ist hauptsächlich die innige Beziehung, die *Mezauwe*, „der große Mann dort oben“, zu dem Gewitter hat. Trotzdem bleibt er immer noch der große Sonnenmann, als der er auch im mittleren Hochland und an der Nordküste von Neuguinea verehrt wird.

In Neuguinea findet ein rapider Kulturwechsel statt. Die jungen Leute wissen schon nichts mehr von den religiösen Vorstellungen ihrer Vorfahren, und die Alten nehmen ihr Wissen mit ins Grab. So kann man wohl sagen, daß es mir vergönnt war, noch in zwölfter Stunde kostbares Material über die wichtigsten Lebensfragen der primitiven Bevölkerung des Hochlandes sicherzustellen. — Darbietungen aus den religiösen Vorstellungen dieser Eingeborenen sind auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie die seelische Grundhaltung von Steinzeitmenschen widerspiegeln, die Tausende von Jahren von der großen Welt abgeschlossen waren. Diese Abriegelung war oft so vollkommen, daß die dortigen Menschen überzeugt waren, daß die sie von allen Seiten umgebenden hohen Gebirge die Grenzen der Welt seien.

Im folgenden gebe ich Berichte von Eingeborenen wieder, die vollständig unabhängig voneinander sprachen. Ich trage kein Bedenken, hin und wieder einen Bericht, der mir von einem anderen Zeugen gegeben wurde, zu wiederholen, weil er für die Dokumentierung der Echtheit wichtig ist. Wenn in den Aussagen einmal eine weniger feine Anspielung gemacht wird, so bitte ich beachten zu wollen, daß das eine primitive Ausdrucksart der Leute ist, um eine gute Eigenschaft ihres „Vaters“ zu

veranschaulichen, der für die Fruchtbarkeit der Gärten seiner Kinder sorgt.

I

Kapuyufa. Ein alter Mann sagte mir: „Ein starker Mann hebt morgens die Sonne hoch, so daß sie am Himmel erscheint. Er heißt *Mezauwe*. Er ist ein guter Mann. Er ist nicht verheiratet. Sein Körper glänzt wie die Sonne. Man kann ihn selbst nicht sehen. Unsere Vorfahren sagten: ‚Mezauwe hat uns ein großes Schwein gegeben.‘ Dann reinigten sie ein flaches Plätzchen auf der Erde und zeichneten mit einem Stöckchen einen Kreis darauf. (Aus einer späteren Aussage konnte ich erfahren, daß dieser Kreis ein gekochtes Schwein darstellt.) Dieses (gedachte) Schwein wurde dann in Stücke geschnitten und den einzelnen Leuten zugewiesen (siehe weiter unten). Wir nannten Mezauwe *meteho* d. h. ‚unser Vater‘¹. Wenn unser Vater am Himmel steht, dann wächst alles gut“².

Der Gafuku-Mann Nonowi berichtet: „Unsere Vorfahren nannten den Namen des *Mezauwe*. Vor einem Kampfe versammelten sich alle Krieger. Mein Vater Sawarai war der Führer der Gafuku. Die Krieger kamen in sein Haus. Er weihte sie in seine Pläne ein. Er verbreitete z. B. die Nachricht, er und seine Leute wollten ein bestimmtes Dorf angreifen. Dann aber gingen sie in eine ganz andere Richtung, (um dort den Krieg hinzutragen). Mein Vater sprach (vor dem Kampfe): ‚Du, Mezauwe, bist unser Herr. Wir wollen das N.N.-Dorf angreifen. Halte uns stark fest! Gib uns Kraft, daß wir nicht geschlagen werden!‘ — Wir können Mezauwe nicht sehen. — Wenn jemand schwer krank war, rief man Mezauwe an. Er (wohl ein weiser Mann) kochte dann etwas Essen und gab es dem Kranken. Er sprach zu Mezauwe: ‚Du hast diesen Mann krank gemacht, und du kannst ihn wieder gesund machen.‘ — Man sagt auch: ‚*Ameneho okurumaku noiwe*‘ d. h. Mein Vater ist dort oben (über den Wolken). Die Sonne ist das Auge des Mezauwe“³.

Tafeto-Yindunoshō berichtet: „Meine Vorfahren sagten: ‚Die Sonne wacht gut über uns. Sie tut allen Gutes: Menschen, Tieren und Gärten. Die Sonne ist ein guter Mann.‘“

Ein alter Gafuku-Mann mit Namen Xube sagt: „Mein Vater lehrte mich: ‚Mezauwe wohnt über den Wolken.‘ — Wenn es donnert und blitzt, fürchten wir uns und sagen: ‚Mezauwe!‘ — Wenn der Blitz eingeschlagen hat, suchen wir das Xobe. Man kann es aus der Erde ziehen. Man sieht das Loch, wodurch es in die Erde gefahren ist. Die Öffnung sieht aus wie ein Mauseloch. Das Xobe liegt nicht tief in der Erde. Es gleicht dem Knochen eines Menschen. Wir pflegten es an einer Kordel am Hals

¹ *Meneho* (oder *menefo*) ‚mein Vater‘; *Mekafo*, ‚dein Vater‘, usw. Es wird auch die Form *ameneho* gebraucht.

² Nach diesem Bericht hat auch das kleine *lugehaneta*-Gärtchen, worüber ich später einmal zu berichten gedenke, eine Beziehung zu Mezauwe.

³ *Zegewoga* = ‚Sonne‘ ist ein anderer Name für Mezauwe. — Der gewöhnliche Name für Sonne ist *fo* oder *gho*.

zu tragen⁴. — Mezauwe hat die Sonne gemacht. Der Mond ist die Frau der Sonne.“

Der Lumbaka-Mann Seso sagt: „Die Kinder zeichnen auf der Erde einen Schweineschinken und sagen: ‚Mezauwe hat mir ein großes Schwein gegeben‘. Nun ‚zerschneiden‘ sie diesen Schinken in Stücke und sagen: ‚Dieses Stück ist für mich, dieses für dich‘, usw. — Früher waren Himmel und Erde zusammen. Auf der Erde war es sehr kalt, und sie war von Wasser bedeckt. Nun war da ein Dorf mit Namen *Korohaneta*. Die Leute dieses Dorfes waren schlecht. Sie sagten: ‚Ihr, Himmel und Erde, seid zusammen. Das ist nicht gut!‘ — Sie bereiteten ein großes Essen. Dann rammten sie einen spitzen Pfahl in die Erde und befestigten an seinem oberen Ende eine *Mezaha*-Pflanze. Darauf sagten sie: ‚Himmel, geh nach oben! Erde, geh nach unten! Trennt euch!‘ Nun ging das Firmament nach oben und die Erde ging nach unten. Nun wurde die Erde trocken, und die Leute legten ihre Gärten an. — Früher waren alle Leute nackt.“

Aito aus dem Dorfe Kefamo berichtet: „Mezauwe ist der große Mann dort oben. Wenn das Gewitter tobt, sagen wir: ‚Mezauwe geht umher‘. Den Blitz bezeichnen wir mit *Xobe*. Er ist eine Sache des Mezauwe.“ —

Die Kefamo-Leute und Aito selbst sind überzeugt, daß er (Aito) ein Sohn des Mezauwe ist. — Hier ist die Geschichte, wie sie Aito selbst erzählt: „Einst entstand ein gewaltiges Gewitter. Der Blitz fuhr in die Bäume und schlug alle Äste ab. Da wurde meine Mutter *Nogoiname* plötzlich auf einen hohen Baum gehoben. Sie war einem jungen Mann zur Ehe versprochen, aber die beiden lebten sehr weit voneinander entfernt. (Sie war noch Jungfrau.) Erst nach fünf Tagen wurde meine Mutter auf einem *rapisi*-Baum gefunden. Ein Mann war vom Himmel gekommen und war fünf Tage bei ihr geblieben. Sie hatten keinen geschlechtlichen Verkehr miteinander, aber *Biokago* — so hieß der Himmelsmann — gab der Frau einen Sohn in den Mutterleib. Er sagte der *Nogoiname*: ‚Ich gebe dir meine Kraft. Nenne deinen Sohn *Biokago*. Das ist mein eigener Name‘⁵. — *Mezauwe* war im (oder mit dem) Blitz auf die Erde gekommen und hatte *Nogoiname* das Kind gegeben, nachdem er sie oben auf den Baum gesetzt hatte. (*Biokago* ist nur ein anderer Name für *Mezauwe*). — Erst später heiratete *Nogoiname* einen Mann mit Namen *Zuzue*, nachdem sie mich (*Biokago*) geboren hatte. Dieser nahm sich meiner an“⁶. Aito fügte seinem Bericht noch hinzu: „Als ihr Weißen zuerst hierherkamt, glaubten wir, ihr seiet Himmelsleute.“

⁴ Das *Xobe* ist offenbar eine Art Donnerkeil. — Weiter westlich von Goroka, am Chimbu-Fluß, glaubt man, ein Amonshorn, das man in der Erde findet, sei der Schwanz des Blitzes, der in die Erde gefahren ist. Zwei dieser ‚Blitzschwänze‘ befinden sich in meinem Besitz.

⁵ Aito heißt auch heute noch mit seinem zweiten Namen *Biokago*.

⁶ Aito, oder auch *Biokago*, ist jetzt ein sehr alter Mann mit schneeweißem Haar. Er macht einen sehr netten, freundlichen Eindruck.

Urako von Naminamiroka berichtet: „Vor einem Kampf nahmen alle Krieger an einem gemeinsamen Mahl teil. Mein Vater rief Mezauwe an: ‚Mezauwe! Hilf uns. Wir wollen den Krieg in das N.N.-Dorf tragen. Mache uns stark, daß die Feinde uns nicht vernichten.‘ Unser großer Mann ist dort oben. Wir können ihn nicht sehen. Sie Sonne ist das Auge des Mezauwe. — Wenn jemand schwer krank war, gab ihm ein Mann ein kleines Essen und sprach zu Mezauwe: ‚Du hast ihn krank gemacht. Nimm die Krankheit von ihm.‘ Darauf gab er dem Kranken Essen.“

Aino von Asoloyufa berichtet: „Wir pflegten Mezauwe zu bitten, unsere Gärten und Schweine gedeihen zu lassen und unseren Kranken Gutes zu tun. Wenn wir unsere Schweine schlachteten, riefen wir Mezauwe an. Wenn der Mond und die Sterne in unseren Gärten ihre Exkreme-
mente abgelegt hatten, dann sagten wir: ‚Mezauwe hat von oben herunter sein Bedürfnis verrichtet‘⁷. — Vor einem Gewitter sagt man: ‚Mezauwe will herabkommen‘. Wenn der Blitz eingeschlagen hat, sagt man: ‚Mezauwe ist herabgekommen und hat die Bäume zerschlagen.‘ Wir suchen dann den Blitz, indem wir dem Loch nachgraben, das er in die Erde gemacht hat. Er gleicht dem Knochen einer Kuh⁸. Wir tragen diesen Blitz an einer Schnur am Hals. Am Stamme des vom Blitz getroffenen Baumes schlachteten wir Schweine und dämpften sie im Erdofen. Alle, die sich dort versammelt hatten, banden sich mit einer Schnur ein Bündel ihrer Kopfhare zusammen. Wir ließen dieses Bündel so zusammengebunden, bis die Schnur selbst abfiel. Nur Männer nahmen diese Zeremonie vor. Der Blitzstrahl blendet unsere Augen. Deshalb können wir Mezauwe nicht sehen. Auf den bemalten Tanzgebilden sieht man oft die Sonne dargestellt. Ebenso auf den geflochtenen Matten an den Häusern“⁹.

Bipizo, ein Mann von Kamus, erzählte mir folgendes: „Einst kam ein Blitz vom Himmel und zerschlug viele unserer *anesa* (Pandanus-bäume). Darauf legten wir die Pandanusnüsse auf die Schlafplattform in meinem Hause. Da fuhr der Blitz den Mittelpfosten meines Hauses herab und aß die Nüsse. Der Name des Blitzes ist Mezauwe oder *ghowe*¹⁰. Der Blitz deckte das Dach ab, aber er verbrannte das Haus nicht. Er tötete ein Schwein. — Die alten Leute wollten mir eine neue Schambinde (*gafisi*) anlegen. Als nun der Blitz herabfuhr, erschrakten alle. Sie sagten: ‚Bedeutet das, daß dieser Jüngling sterben wird?‘ — sie dämpften nun das vom Blitz erschlagene Schwein im Erdofen. Dann legten sie dem

⁷ Mein Informant glaubt jetzt noch, daß seltsame Sachen, die man morgens in den Gärten finden kann, Exkreme-
mente der Himmelskörper seien. — Ich selbst habe solche ‚Exkreme-
mente‘ in Kondiu, am Waghi-Fluß, gesehen und weiß auch nicht, was es eigentlich ist. Sie haben eine entfernte Ähnlichkeit mit einem Spiegelei.

⁸ Kühe sind hier nun schon allgemein bekannt.

⁹ In der Hagen-Gegend wurde das Sonnensymbol von altersher auf die Stiele der Steinäxte geflochten.

¹⁰ Statt *gho* sagt man auch *fo* = ‚Sonne‘.

Jüngling die neue Schambinde auf den Kopf, und so aß er das Fleisch. Der Blitz fuhr sehr tief in die Erde. Wir gruben nach und fanden einen sehr großen Knochen. — Wenn ein Blitz eingeschlagen hat, rufen wir alle Kamus-Leute zusammen. Sie alle versammeln sich am Ort des Blitzeinschlages. Alle Feuer in den Häusern müssen gelöscht werden. Männer und Frauen holen sich nun von dem Feuer (das der Blitz entzündet hat) und bringen es heim. — Wer Mezauwe sieht, kann daran sterben. Deshalb werfen sich alle, die einen so großen Blitz sehen, flach auf die Erde.“

II

Ein Überblick über die hier dargebotenen Berichte zeigt, daß der Glaube an *Mezauwe*, den „großen Mann dort oben“, in der Goroka-Gegend ganz allgemein war. Jetzt ist das Gebiet schon sehr stark unter dem Einfluß der christlichen Mission.

Außer Mezauwe wird der Himmelsmann auch noch genannt: *Zegewoga*, *Biokago* und *ghowe*. *Zegewoga* und *ghowe* sind auch Namen für die Sonne. Mit der Sonne hat Mezauwe die engsten Beziehungen. Obgleich er dem Namen nach mit der Sonne gleichgesetzt wird, unterscheidet man ihn doch sehr deutlich von ihr. Die Sonne ist ja nach den Aussagen das Auge des Mezauwe. Sie ist von Mezauwe gemacht worden, und sie wird auch von ihm morgens an den Himmel gehoben. — Der Körper des Mezauwe glänzt wie die Sonne. Offenbar ist Mezauwe immer dort, wo die Sonne ist, wie der Ausspruch dartut: „Wenn unser Vater (so nennt man ja Mezauwe) am Himmel steht, wächst alles gut“. — In Neu-guinea finden wir oft die Gewohnheit der Eingeborenen, einen Teil einer Sache für das Ganze zu gebrauchen. So wird auch hier der Glanz der Sonne und die Sonne selbst, die das Auge des Mezauwe ist, mit dem Himmelsmann gleichgesetzt.

Mezauwe erscheint auch in Verbindung mit dem Gewitter. Den Blitz schleudernd, kommt er zur Erde. Man würde den sonst Unsichtbaren sehen können, aber die Helligkeit des Blitzes blendet die Augen der Menschen. — Schon vor dem Ausbruch des Gewitters sagt man sich gegenseitig: „Mezauwe will herabkommen“, und wenn der Blitz eingeschlagen und die Bäume zerstört hat, sagt man: „Mezauwe ist herabgekommen“. Mezauwe ist aber nicht der Blitz selbst. Man kann ja den Blitz in der Erde finden. Ganz deutlich wird gesagt: „Der Blitz ist eine Sache des Mezauwe“. — Weil Mezauwe mit dem Blitz die Bäume zerschlagen hat, gilt das Opfer, das man am Fuße eines vom Blitz getroffenen Baumes darbringt, sehr wahrscheinlich Mezauwe selbst. Als Zeichen einer besonderen Verbundenheit mit dem Blitzwesen, das ja Mezauwe ist, bindet man sich ein Büschel des Kopfhaares zusammen. — Das Zusammenbinden des Kopfhaares kommt oft vor im Brauchtum der Bevölkerung des Hochlandes. Es bringt gewöhnlich eine Verpflichtung oder ein Versprechen an die Geister zum Ausdruck. — Der Blitz selbst wird als heilsames Amulett am Hals getragen, weil es durch den unmittelbaren Kontakt mit Mezauwe kraftbegabt ist. — Leider konnte ich keinen dieser ‚Blitze‘

erwerben. Wohl aber habe ich in meinem Besitz zwei ‚Schwänze‘ des Blitzes von den Nachbarn der Goroka, nämlich aus dem Gebiet um Kogé. Diese ‚Blitzschwänze‘ sind Amonshörner, eine Art versteinertes, vor langer Zeit ausgestorbener Meeresschnecken.

Wichtig ist auch das vom Blitz angefachte Feuer, das von Mezauwe stammt und deshalb als Kostbarkeit in allen Häusern neu angezündet wird.

Ganz allgemein gilt Mezauwe als ein gutes Wesen, das man mit „unser Vater“ anredet, und zu dem man Vertrauen hat. Er wacht ja über das Wohlergehen der Menschen. Er sorgt, daß die Feld- und Gartenfrüchte gedeihen. Er hilft den Menschen in ihrer Krankheit. Er macht die Krieger stark im Kampfe und nimmt die Gebete und Opfer der Menschen gnädig entgegen. Er erschreckt die Menschen durch seine laute Stimme, den Donner, und durch den Blitz (wohl um sie im Gehorsam und in heilsamer Furcht zu erhalten). Er gibt den Menschen das heilige Feuer und das heilsame Amulett des Blitzes. — Er tut der Frau auf dem Baume nichts zuleide. Vor allem aber macht er die Menschen glücklich, indem er ihnen Schweine gibt. Das Schwein ist eines der meistgeschätzten Güter der Eingeborenen. Das Fleisch der Schweine ist einfach eine absolute Notwendigkeit für die Existenz der Leute im Hochland, da sie sonst kaum irgendwelche Fleisch- oder Fettnahrung haben. Wie bedeutend und wichtig dieses Geschenk des Mezauwe ist, geht aus der Tatsache hervor, daß das Schwein bei allen möglichen Anlässen gebraucht wird: beim Brautkauf, bei der Initiation, bei schwerer Krankheit, bei der Ehrung und Versöhnung der Ahnengeister, bei der Vorbereitung für den Kampf, bei Totenfeiern usw.

Mezauwe ist ein mächtiger Geist, strahlend schön wie die Sonne. Er ist gütig, aber er tritt auch auf als einer, dem man gehorchen muß, wie die Eingeborenen ausdrücklich bezeugen.

Mezaha ist die Pflanze, die bei der Trennung von Himmel und Erde auf dem Pfahl befestigt wurde. Ob nicht *Mezauwe* und *Mezaha* eine Beziehung zueinander haben? Auch die Idee des kosmischen Baumes könnte in die Trennung von Himmel und Erde hineinspielen. Der Gedanke liegt nahe, daß durch die Macht des Mezauwe die Trennung von Himmel und Erde zustande kam.

Auf den Dächern der Häuser und auf den Stützstangen des Zuckerrohrs finden wir im Goroka-Gebiet viele schwarze Stümpfe des Farnbaumes. Wenn man die Eingeborenen nach dem Sinn dieser Sitte fragt, so erhält man zur Antwort: „Das ist ein Schmuck“ oder: „Das stammt noch von den Voreltern“. Nun ist es aber Tatsache, daß in den westlicher gelegenen Teilen des Hochlandes dieselbe Gewohnheit herrscht; und dort ist es eindeutig, daß der Farn die heilige Pflanze der Sonne ist oder besser des „Großen Vaters“, der die Sonne als brennende Fackel in der Hand hält. — So dürften wir wohl kaum fehlgehen, wenn wir auch für das Goroka-Gebiet annehmen, daß die Leute dort ihre Häuser und ihre Zuckerrohre unter den Schutz des Sonnengottes Mezauwe stel-

len, indem sie auf die höchsten Spitzen ihrer Wohnungen die heilige Farnpflanze setzen. — Das Sonnensymbol kann man oft auf flachen Holzscheiten in den Hauswänden der Dörfer um Goroka sehen. Die in das Holz geschnitzten Sonnensymbole sowohl als auch die in Rohrmatten geflochtenen, mit denen man die Hauswände schmückt, zeugen von dem frommen Sinn der „Heiden“, die ihren großen Vater Mezauwe ehren wollen.

Noch vieles möchte man von Mezauwe, dem Sonnengott, erfahren, besonders auch von seiner Verehrung, wie wir es vom Waghi und Chimbu wissen; aber dazu brauchte man viel Zeit, Geduld und Erfahrung. Man möchte nur wünschen, daß die dortigen Missionare sich intensiv mit der Erforschung der alten Religion der ihnen anvertrauten Bevölkerung befassen möchten. Wir stehen ja wirklich ganz nahe vor Torschluß.

Vergleichende Literatur: H. MEYER SVD, Wunekan oder Sonnenverehrung in Neuguinea: *Anthropos* 27 (1932), 28 (1933) — STEPHAN LEHNER, Geister- und Seelenglaube der Bukana usw.: *Mitt. a. d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg*, 1930 — H. AUFENANGER, The Sun in the Life of the Natives in the New-Guinea Highlands: *Anthropos* 57 (1962) — DERSELBE, Jugendweihe und Weltbild am mittleren Sepik: *Anthropos* 55 (1960) — P. F. KIRSCHBAUM, Miscellanea aus Neuguinea: *Anthropos* 21 (1926) — P. W. SCHMIDT, Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner: *Anthropos* 2 (1907).

RAUSCH UND RELIGION

von Georg Siegmund

Seit meinem ersten Beitrag über das Thema „Rausch und Religion“ in dieser Zeitschrift¹ sind mehr als fünfundzwanzig Jahre verflossen. In diesen Jahren hat das Thema an Aktualität nicht ab-, sondern zugenommen, wenngleich auch in der angelsächsischen Welt dieses Thema mit größerer Intensität behandelt wird.

Konnte ich schon in meinem ersten Beitrag von dem in den USA wiederaufgelebten *Peyote-Kult* berichten wie von den Versuchsergebnissen, welche der deutsche Psychiater Beringer mit dem aus dem *Peyote-Kaktus* gewonnenen Rauschmittel *Meskalin* gewonnen hatte, so hat sich in dieser Hinsicht gerade in den letzten Jahren viel getan. Vor allem ist es Aldous Huxley, der Bruder des britischen Biologen Julian Huxley, gewesen, der bei seinen Ideen zur Formierung einer neuen Religion das *Meskalin* an sich selbst erprobt hat und es als neues „Sakrament“ empfiehlt. Während sein Bruder eine neue ausgesprochen atheistische Religion anstrebt, welche er „evolutionären Humanismus“ nennt², entwickelte sich der jüngere Aldous Huxley in den dreißiger Jahren unter Einfluß des Buddhismus zu einem leidenschaftlichen Reformator, der die Welt durch eine universale mystische Religion heilen will. Obwohl Huxleys enthusiastischer Bericht über seine *Meskalin-Erfahrungen* mit dem bezeichnenden Titel „The doors of perception“³ von nur geringem Umfang ist, hat er doch eine sehr breite Wirkung gehabt.

Das Ideal wäre ihm, daß „jeder Mensch in irgendeiner Form reiner oder angewandter Religion Selbsttranszendenz zu finden vermöchte“ (57). Seit ältesten Zeiten sind toxische Substanzen immer wieder dafür verwandt worden; ihr Gebrauch in der Geschichte der Religionen ist außerordentlich weit verbreitet. Selbst der Alkohol hat hier eine große Rolle gespielt. Doch haben die heutigen Kirchen, auch nicht die tolerantesten, keinen „Versuch unternommen, dieses Rauschmittel zu christianisieren oder seinen Genuß zu einem Sakrament zu machen“ (57), sind doch die Riten des Christentums nicht mit gottesdienstlicher Betrunkenheit vereinbar. „Zahllose Menschen sehnen sich nach Selbsttranszendenz und wären froh, sie in der Kirche zu finden“ (58). Doch hat die christliche Kirche bisher für dieses Bedürfnis kein Verständnis gezeigt. Mögen sich auch Christentum und Alkohol nicht miteinander vertragen, so scheint dies für *Meskalin*

¹ *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 2 (1939) 19—38, 193—214.

² *Der evolutionäre Humanismus*. Zehn Essays über die Leitgedanken und Probleme. Herausgegeben von Julian Huxley (1964).

³ ALDOUS HUXLEY, *The Doors of Perception* (1945). Die deutsche Übersetzung von H. E. Herlitschka trägt den Titel: *Die Pforten der Wahrnehmung*. Meine Erfahrung mit *Meskalin* (1956). Wir zitieren im folgenden nach dieser Ausgabe.

nicht zu gelten. „Christentum und Meskalin scheinen sich viel besser miteinander zu vertragen“ (58). Den Beweis dafür scheint eben jene indianische Eingeborenenkirche zu erbringen, „deren Hauptritus eine Art frühchristlicher Agape oder Liebesmahl ist, wobei Schnitten von Peyote die Stelle des sakramentalen Brots und Weins einnehmen“ (58). Auch Weiße, die aktiv an solchen Gottesdiensten teilgenommen haben, bezeugen, daß die Teilnehmer sich keineswegs wie Betrunkene benehmen, sich vielmehr alle ruhig und gesittet verhalten und rücksichtsvoll zueinander sind. Religiöses Gefühl und würdiger Anstand werden gewahrt. Dabei erleben diese „Peyote-Gläubigen“ nicht die übliche Langweile der sonntäglichen Kirchgänger. Bei ihren Erlebnissen haben sie manchmal „Visionen, und diese können von Christus selbst sein; manchmal hören sie die Stimme des Großen Geistes; manchmal werden sie sich der Gegenwart Gottes und ihrer eigenen persönlichen Fehler bewußt, die berichtigt werden müssen, wenn sie Gottes Willen tun sollen. Die praktischen Folgen solchen chemischen Öffnens von Türen in die ‚andere Welt‘ scheinen durchaus gute zu sein. Prof. Slotkin berichtet, daß gewohnheitsmäßige Peyotisten im großen ganzen arbeitsamer, mäßiger (manche von ihnen enthalten sich des Alkohols völlig) und friedfertiger sind als die Nichtpeyotisten. Ein Baum mit so zufriedenstellenden Früchten kann nicht glattweg als schlecht verurteilt werden“ (59).

Wenn Indianer einer amerikanischen Eingeborenenkirche den Genuß von Peyote zu einem Sakrament gemacht haben, dann taten sie nach Ansicht Huxleys nichts anderes als was das Christentum in den ersten Jahrhunderten getan hat, als es viele heidnische Riten und Feste sozusagen getauft und den Zwecken der Kirche dienstbar gemacht hat.

Die *Amerikanische Eingeborenenkirche* („The Native American Church of the United States“) ist eine ins Vereinsregister eingetragene Organisation indianischer Stämme, in deren Statut steht: „Der Zweck, zu dem diese Vereinigung gebildet wird, ist die Förderung und Verbreitung des Glaubens an den allmächtigen Gott und an die Sitten mehrerer Stämme der Indianer im Gebiet der Vereinigten Staaten bei ihrer Anbetung eines himmlischen Vaters, ferner die Förderung von Sittenreinheit, Enthaltensamkeit, Fleiß, Barmherzigkeit und der rechten Lebensweise sowie die Pflege der Selbstachtung, der brüderlichen Liebe und Einigkeit unter den Mitgliedern dieser indianischen Stämme überall in den Vereinigten Staaten . . . mit und durch den sakramentalen Gebrauch von Peyotl . . . Durch Essen des geweihten Peyotl nimmt der Indianer den Geist Gottes in sich auf, ganz so wie der weiße Christ diesen Geist mittels des geweihten Brotes und Weines aufnimmt . . . Seit jeher war es bei vielen Indianerstämmen üblich, sich in die Einsamkeit zu begeben, um in beschaulicher Stille zu fasten, bis eine übernatürliche Vision sich einstellte. Das ist nun ersetzt worden durch gemeinsames Wachen während einer ganzen Nacht, wobei der Peyotlist durch Gebet, stilles Sinnen und das Essen von Peyotl einer göttlichen Offenbarung teilhaftig wird. Sie wird

ihm zuteil, weil er sich in seiner Seele empfänglich gemacht hat und aus dem Peyotl so viel von Gottes Macht in sich aufgenommen hat, daß er fähig ist, Gott zu erreichen . . . Dieses nächtliche Ritual ist bis ins einzelne an feste Formen gebunden. Ein Mann amtiert als Priester, unterstützt von drei Assistenten. Während des Gottesdienstes beten sie in bestimmten Zeitabständen für die Gläubigen, indes die übrigen Männer und Frauen leise für sich allein beten. Schon zu Beginn der Zeremonie nimmt jeder vier Stücke Peyotl zu sich. Später darf er noch so viele essen, wie er — oder sie — für schicklich hält. Die Zeit wird größtenteils damit ausgefüllt, daß jeder Mann, der Reihe nach, vier religiöse Lieder singen muß, die den in den Kirchen der Weißen gesungenen Chorälen entsprechen“⁴. Die amtliche Selbstbeschreibung der Peyote-Kirche zeigt am besten, worum es sich handelt. Sie beansprucht ausdrücklich auch für sich das gleiche Recht der Religionsfreiheit wie die anderen Kirchen, was ihr wiederholt mit dem Hinweis, es handle sich hier um Rauschmittel-Mißbrauch, nicht zugestanden wurde.

Wenn auch der Meskalingebrauch noch nicht zum Endziel des menschlichen Lebens, zu „Erleuchtung und seliger Schau“ (61) führt, so fühlt sich Huxley aufgrund seiner Selbsterfahrung dazu berechtigt zu sagen, „daß das Meskalinerlebnis etwas ist, das katholische Theologen ‚eine unverdiente Gnade‘ nennen: nicht zum Seelenheil nötig, aber potentiell hilfreich und, wenn zugänglich gemacht, dankbar anzunehmen. Aus dem Geleise gewöhnlicher Wahrnehmung geworfen zu werden, während einiger zeitloser Stunden die äußere und die innere Welt nicht so zu sehen zu bekommen, wie sie einem vom Trieb zum Überleben besessenen Tier oder einem von Wörtern und Begriffen besessenen Menschen erscheinen, sondern wie sie, unmittelbar und unbedingt, vom Geist als Ganzem aufgefaßt werden können, — das ist ein Erlebnis von unschätzbarem Wert für jeden Menschen, und besonders für den Intellektuellen“ (61).

Neben das Meskalin sind in jüngster Zeit neue Substanzen von ähnlicher Wirkung getreten. So sind die wirksamen Substanzen des lang gesuchten Heiligen Pilzes der Azteken *Teonanácatl* entdeckt worden. Seit Bernhardin von Sahagun († 1590)⁵ wissen wir, daß die Azteken kleine Pilze, *Teonanácatl* genannt, aßen, um Visionen zu erleben. Doch wurden auch in späteren Zeiten gelegentlich auftauchende Mitteilungen über ihre Verwendung als Rauschmittel bei der eingeborenen Bevölkerung Mexikos nicht beachtet. Selbst als J. B. Johnson 1938 persönlich einer Pilzzeremonie beiwohnte und R. E. Schultes angeblich echte Pilze erhielt, blieb man mißtrauisch, weil sich diese Pilze als unwirksam erwiesen. Erst 1955 gewann das Ehepaar R. G. und V. P. Wasson im

⁴ Nach ROBERT DE ROPP, *Bewußtsein und Rausch*. Drogen und ihre Wirkung (1964) 34 f.

⁵ Fray BERNHARDINO DE SAHAGUN, *Historia general de las cosas de Nueva España* (1829). Englisch: 1950. Teilweise deutsche Übersetzung von Ed. Seler (1927).

Land der Mazateken das Vertrauen der Indianer soweit, daß sie nicht nur als Zuschauer, sondern aktiv an einer nächtlichen Pilzzeremonie teilnehmen durften. Dabei konnten sie sich selbst davon überzeugen, daß „Umflorung, Entrückung und Verrückung des Ichs und Entfesselung dämonischer Kräfte und Gesichte“⁶ eintraten. Ein Jahr später gelang es dem Pariser Mykologen R. H e i m, die Pilze botanisch als der Gattung *Psilocybe* zugehörig zu bestimmen und auch künstlich zu züchten. Damit waren die Voraussetzungen dafür gegeben, daß die Wirkstoffe isoliert werden konnten. Strukturaufklärung und Synthese gelang dem Baseler Chemiker A. H o f m a n n.

Die neuen Drogen tragen die Namen *Psilocybin* und *Psilocin*. Man schreibt ihnen eine „psychodelische“ Wirkung zu, d. h. sie sollen eine seeleöffnende, bewußtseinserweiternde Wirkung haben. Die Herstellerfirma S a n d o z, die allein *Psilocybin* und *Psilocin* sowie das ähnlich wirkende LSD 25 (= *Lysergic acid diethylamide*) herstellt, gibt diese Substanzen nur für Forschungszwecke frei, um Mißbrauch zu verhüten. „Aber auch da ist Mißbrauch getrieben worden. Zwei begabte, wissenschaftlich anerkannte Psychologen an der Harvard-Universität in Cambridge, Massachusetts, dehnten die Experimente mit *Psilocybin* über Gebühr aus. Nach ihrer Entlassung von Harvard sammelten sie eine Gruppe von Anhängern um sich und begründeten mit missionarischem Eifer eine ‚Internationale Föderation für Innere Freiheit (IFIF)‘. Nach ihrer Meinung ist es möglich und sollte gefördert statt verhindert werden, ‚das Zentralnervensystem zu ändern, zu integrieren, umzulenken und in seiner Funktion zu erweitern‘. Die Sitzungen mit einem ‚psychodelischen Führer‘ streben nach einer ‚passiven, Ich-losen Verschmelzung mit dem Unendlichen‘. Der Bardo Thödol, das tibetische Totenbuch, das C. G. Jung eingeleitet und gepriesen hat, dient dieser östlich-mystischen Erweiterung oder Vernebelung als eine Art Leitfaden. Ein bekannter Schriftsteller, der an einer Sitzung teilnahm, aber unbeeindruckt blieb, sprach von ihr als einem ‚Instant Zen‘ (augenblicklicher Zen-Buddhismus)“⁷.

Nachdem trotz aller Vorsichtsmaßnahmen mit LSD getränkte Zuckerkwürfel, die geschmuggelt waren, aufgefunden worden sind, sind die Vorsichtsmaßnahmen verschärft worden. Das hat indes das Suchen nach der „Glücks-Pille“ (*happy pills*) nicht zum Halten gebracht. Schon werden andere „psychodelische“ Mittel verwandt. Aber auch damit wird die Entdeckung neuer Mittel zu raschem Glück durch Seelenöffnung nicht zu Ende sein“⁸.

⁶ HANS HAAS, Psychotrope Drogen, in *Bild der Wissenschaft* H. 2 (1965) 110.

⁷ W. O. JAHRREISS, Beobachtungen in den Vereinigten Staaten von Amerika (USA), in *Sucht und Mißbrauch*. Ein kurzgefaßtes Handbuch für Ärzte, Juristen, Pädagogen, hg. v. F. L a u b e n t h a l (1964) 572.

⁸ ebd.

Eine nähere psychologische Betrachtung des Selbstberichtes von Aldous Huxley über seinen Meskalinversuch bestätigt unsere in der ersten Studie gegebene Analyse des Rauscherlebnisses. Die Meskalin-„Offenbarungen“, die er erlebte, betrafen nicht — wie er erwartet hatte — sein eigenes Innenleben, sondern die sinnlich wahrnehmbaren Dinge seiner Umgebung, die sich ihm in einer ganz neuen Gegenwärtigkeit und Leuchtkraft erschlossen. Unter Wegfall des ganzen Kranzes von Bedeutungszusammenhängen, in denen uns für gewöhnlich wahrgenommene Dinge stehen, traten diese selbst in ihrem An-sich-sein vor den Schauenden, der von den einfachsten Dingen wie bezaubert war. Das „Ist“ einer Schwertlilie wie einer Nelke und Rose trat so eindringlich vor ihn hin, daß er meinte, das Atmen, Hin- und Herfluten, das Erglühen ihrer Schönheit unmittelbar zu schauen. Dabei ging alles Interesse an räumlichen und zeitlichen Beziehungen verloren. Auch der Sinn für sprachliche Aussage-Symbole mußte verblassen gegenüber dem, was er „die sakramentale Schau der Wirklichkeit“ (18) nennt. Es war, als ob ihm „die unendliche Bedeutungsfülle der bloßen Existenz“ aufginge (22), ja, als ob das Ich selbst darin aufginge.

Auch von Huxley wird das pseudo-mystische Erlebnis eines pantheistischen Aufgehens in der Welt der gesehenen Objekte gemeldet. „Im letzten Stadium der Ichlosigkeit . . . kommt es zu einer ‚dunklen Erkenntnis‘, daß das All in allem, daß alles tatsächlich jedes ist“ (22). Treffend bemerkt Huxley dabei, für den Geist habe es den Anschein, als ob die sekundären Merkmale der Dinge die primären geworden seien. In den wahrgenommenen Einzelheiten scheint sich eine allem innewohnende Bedeutsamkeit aufzudrängen. Selbst bei Kunstwerken — die im Rausch gar nicht mehr als künstlerische Einheiten gewertet werden — treten irgendwelche Einzelheiten so in den Kreis des Gesehenen und Beachteten, daß etwa ein Faltenwurf mit verklärten und verklärenden Augen betrachtet wird. Das „Selbst“ der menschlichen Persönlichkeit scheint im „göttlichen Nicht-Selbst einer Blume, eines Buches, eines Sessels, eines Stücks Flanell“ (29) aufzugehen. Dafür schwindet völlig der Sinn, als persönliches „Selbst“ für Mitmenschen als „Selbste“ Pflichten zu haben. Zeitliche Pflichten gegen andere scheinen mit der zeitlosen Seligkeit des Schauens nicht vereinbar zu sein. Das „Teilhaben an der offenkundigen Herrlichkeit der Dinge ließ sozusagen keinen Raum für die gewöhnlichen, die notwendigen Angelegenheiten menschlichen Daseins, vor allem keinen für Personen betreffende. Denn Personen sind Selbstheiten, und in einer Hinsicht zumindest war ich nun ein Nicht-Selbst und gewährte dabei das Nicht-Selbst der Dinge meiner Umgebung und gleichzeitig war ich es. Diesem neugeborenen Nicht-Selbst schienen das Benehmen und die Erscheinungen des Selbst, das zu sein es für den Augenblick aufgehört hatte, ja der bloße Gedanke daran und an andere Selbst, seine einstigen Gefährten, nicht etwa zuwider zu sein . . ., sondern ungeheuer belanglos“ (29 f). Der Meskalinberauschte war so von

dem Erleben der Nicht-Selbste absorbiert, daß er sogar die Begegnung mit den Augen der Anwesenden vermied. Personen gehören für ihn einer Welt an, aus der ihn das Meskalin wenigstens für Augenblicke befreit hatte. Er glaubte sich befreit von „der Welt der Seltenheiten, der Zeit, der moralischen Urteile und der Nützlichkeitserwägungen, der Welt (und es war diese Seite des menschlichen Lebens, die ich vor allem zu vergessen wünschte), der Selbstbehauptung, der kecken Selbstsicherheit, der überwerteten Wörter und vergötzten Begriffe“ (30).

Es ist — so können wir kurz zusammenfassen — die Welt des eigentlich menschlichen Lebens wie der Beziehungen zu den Mitmenschen, welche im Rausch abgedrängt wird, um sich dafür in der Seligkeit des Anschauens isolierter sinnlicher Wahrnehmungen restlos zu verlieren. In schillernd zweideutiger Ausdrucksweise wird von Huxley eine Umwertung zumindest angebahnt, worin die Pseudo-Mystik eine Rechtfertigung erfährt. Er neigt dazu, die Welt moralischer Selbstgestaltung als Welt „luziferhafter Auflehnung gegen die Gnade Gottes“ (32), als welche er das rauschhafte Aufleuchten der sinnlichen Einzelheiten ausgibt, abzulehnen. Meskalin eröffnet den Weg zu einer völlig quietistischen Kontemplation, in der jeder Gedanke an eine Tätigkeit unmöglich wird. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß im Meskalinrausch der Wille eine „tiefgehende Veränderung zum Schlechteren“ (21) erleidet. Die gewöhnlichen Lebenszwecke werden „äußerst uninteressant“ (21).

Wir können hier von einer Analyse des Erlebnisses von Huxley im einzelnen absehen, ebenso von einer Kritik. Statt dessen weisen wir auf eine gründliche Kritik hin, welche der Oxfordter Orientalist R. C. Z a e h n e r gegeben hat⁹. Die Lektüre der Schrift von Huxley stellte für Zaehner eine Herausforderung dar, die er nicht unbeantwortet lassen konnte. In einer umfassenden Studie hat er eine grundlegende Kritik vollzogen. Die Kritik richtet sich nicht nur gegen Huxleys Thesen, sondern überhaupt gegen eine heute landläufige Verwischung von *Mystik* mit *Pseudo-Mystik*. Huxleys Überzeugung ging dahin, daß alles, was er unter Einwirkung von Meskalin erlebte, neben die höchsten religiösen Erlebnisse zu stellen sei. *Visio beatifica*, Enderlebnis des Buddha seien im Grunde das gleiche wie die durch Meskalin erreichte Entrückung.

Huxleys Meinung, außernatürliche Erfahrungen, die man gern mit der Etikette „Mystik“ versieht, müßten in ihrem eigentlichen Wesen alle gleichartig sein, seien sie nun das Ergebnis asketischer Übung, einer ausgedehnten Einübung von Yoga-Techniken oder einfach der Einnahme von Drogen, ist ein Gemeinplatz, der bei heutigen Schriftstellern, auch Gelehrten, immer wiederkehrt, dadurch aber nicht richtiger wird. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine kritiklose Vermischung verschiedenster Erlebnisarten außergewöhnlicher Art, die unberechtigterweise alle der „Mystik“ zugeschrieben werden. Mit rhetorischem Pathos wird immer

⁹ R. C. ZAEHNER, *Mystik religiös und profan*. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung, übers. v. G. H. Müller (1960).

wieder behauptet, die Ekstasen der Heiligen wie die Entrückungen der Peyote-Esser wie auch die Erlebnisse moderner dekadenter Dichter, die sie dem Gebrauch von Drogen verdanken, seien im wesentlichen ein- und dasselbe, sie seien Ausdruck der ewigen Sehnsucht der menschlichen Seele nach spiritueller Befriedigung und Schönheit. So sehr auch diese monistische Vermanschung zu einem Gemeinplatz geworden ist, so sehr ruft sie die Kritik nüchterner Scheidung und Unterscheidung heraus.

Huxley hätte mit seiner Behauptung noch einen Schritt weiter gehen können. Klinisch wird ja Meskalin heute zur Hervorrufung einer kurz-dauernden künstlichen Psychose verwandt, die der manischen Phase des manisch-depressiven Irreseins sehr ähnlich ist. Wenn es sich also auch hier um „Gleiches“ handelt, so muß „weiter gefolgert werden, daß die Vision Gottes, die der mystische Heilige erlebt, ‚ein und dasselbe‘ ist wie die Halluzination des Verrückten“¹⁰. Einen Ausweg aus der aufgezeigten Alternative kann es nicht geben. Entweder handelt es sich um „Ein und dasselbe“, dann sind im Grunde alle außergewöhnlichen Erlebnisse gleich belanglos; oder aber es handelt sich um Wesensverschiedenes, dann sind die Folgen nicht abzusehen.

Die These zu prüfen hat Zaehner ein riesiges Erfahrungsmaterial durchforscht, so die „mystischen“ Erfahrungen von Richard Jefferies, Proust und Rimbaud, die mystische Tradition Indiens wie die Mystik christlicher Heiliger und mohammedanischer Sufis. Überdies hat Zaehner auch einen bedeutsamen Selbstversuch mit Meskalin unternommen. Eben dieser Selbstversuch hatte ein überaus aufschlußreiches Ergebnis. Das Rauscherlebnis war ihm interessant und unbeschreiblich komisch. „Die ganze Zeit hatte ich das Gefühl, diese Erfahrungen seien in gewisser Weise ‚antireligiös‘, womit ich meine, mit religiöser Erfahrung nicht übereinstimmend und einer anderen Kategorie zugehörig. Eine Art ‚Selbsttranszendenz‘ nach der Terminologie Huxleys fand statt, aber es war ein Transzendieren in eine Welt possenhafter Bedeutungslosigkeit. Alle Dinge waren eins in dem Sinne, daß im Höhepunkt meines manischen Zustandes alle gleich komisch waren: die Eigenschaft der ‚Komik‘ und Ungereimtheit hatte alle anderen verschlungen. Ich empfand nie Schrecken, und als ich unter dem Einfluß von Berlioz langsam zur Vernunft zurückkehrte, kehrte mein religiöses Bewußtsein, das nie völlig überschwemmt gewesen war, in voller Stärke zurück . . . Was mich angeht, so war Meskalin völlig außerstande, die ‚natürliche mystische Erfahrung‘ hervorzubringen, die ich an anderer Stelle beschrieben habe. Halb hatte ich gehofft, es wäre anders. Sobald jedoch die Wirkung der Droge einsetzte und ich in ein Possen-Universum gestürzt wurde, erkannte ich, daß dies nicht sein sollte. Die beiden Erfahrungen waren so völlig verschieden, daß ich es während des Experimentes ablehnte, mich mit Rimbaud in Versuchung führen zu lassen“ (300 f).

¹⁰ ZAEHNER, a. a. O., 11.

Wäre Huxley etwas vorsichtiger gewesen, so hätte er seine eigenen Erfahrungen mit Meskalinerfahrungen anderer Männer etwas genauer verglichen, welche diese schon ein halbes Jahrhundert vor Huxley unternommen hatten. Zu ihnen gehören der bekannte Schriftsteller Havelock Ellis und der Religionspsychologe William James. James erlebte unter Meskalineinwirkung nur heftige Übelkeit und Katzenjammer. Neben „Orgien des Sehens“ hatte Ellis auch ganz gegenteilige Erlebnisse, was Huxley selbst nicht unbekannt ist, gesteht er doch, daß es neben der selig verklärten Mehrheit der Meskalinkonsumenten eine Minderheit gibt, der das Rauschmittel nur Hölle und Fegefeuer beschert.

Diese gegenteiligen Erfahrungen beschreibt Klüver: „Bei manchen Individuen ist die ‚ivresse divine‘, von der Rouhier spricht, eher eine ‚ivresse diabolique‘ zu nennen. Unbestimmte Schreckvorstellungen und das Gefühl einer drohenden Katastrophe vermengen sich oft mit den kosmischen Erscheinungen. Die ungeheure Weite der neuen Bereiche, die der Verstand unter Meskalin aufnimmt, kann mehr ängstigen als erleuchten. Diese Erfahrungen vergißt man nicht leicht. Man blickt ‚hinter den Horizont‘ der normalen Welt, und dieses ‚Jenseits‘ ist oft so imposant oder sogar erschütternd, daß Erinnerungen daran noch jahrelang im Gedächtnis haften. Kein Wunder, daß manche Leute das Experiment nicht wiederholen mögen“¹¹.

Huxley selbst hätte also schon eine sehr wichtige Scheidung und Unterscheidung vornehmen können und sollen. Bei seinen sorgfältigen und kritischen Analysen mystischer Erlebnisse, die wir hier nicht referieren können, kommt Zaehner zu dem bedeutsamen Ergebnis, daß „Mystik“ keineswegs ein überall sich gleichbleibendes Phänomen ist, das überall in der Welt und zu allen Zeiten, bei allen möglichen Systemen auftritt, wie die religiösen Indifferentisten meinen, daß diese Phänomene vielmehr grundverschiedenen Kategorien angehören.

Beim Naturmystiker, dessen Erlebnisse durch Drogen, Yogaübungen und ähnliches hervorgerufen sind, steht die Erfahrung eines überwältigenden Eindrucks der Wirklichkeit im Vordergrund. Für eine monistische Mystik, wie sie vor allem in Indien zu finden ist, sind Seele und Universum der Leib Gottes; Selbst und Gott sind hier identisch. Ziel dieser „Mystik“ ist die „Befreiung“ von der Last des Irdischen, ist die eigene unsterbliche Seele in ihrer Nacktheit und Isolierung. Anders beim theistischen Mystiker. Sein letztes Ziel ist die Vereinigung der Seele mit Gott, der eine Wirklichkeit außer ihr ist, außerhalb aller und doch zugleich als etwas ihr Innewohnendes gedacht wird, also die *Communio* von Schöpfer und Geschöpf, das Eingehen in die allumfassende göttliche Liebe.

Zaehner ist auch in der Lage, den Aufweis zu führen, daß Huxley nicht eigentlich aufgrund seiner Meskalin-Erfahrungen zu seiner Auffas-

¹¹ Klüver, nach: ROBERT DE ROPP, *Bewußtsein und Rausch*, 54.

sung von Mystik und Religion kommt, sondern seine aus der persönlichen Lebensgeschichte verstehbare Flucht vor sich selbst in diese Erfahrungen hineindeutet.

Wenn wir das Zeugnis der Heiligen, die Mystiker waren, als echt annehmen, dann haben wir auch allen Grund, ihre Unterscheidung von echter Mystik und diabolischer Nachäffung aufzunehmen. „Sowohl die katholische Kirche wie die Sufis haben immer an den Teufel und an seine Fähigkeit, mystische Zustände vorzutäuschen, geglaubt und glauben noch immer daran. Ein solcher Glauben mag heute altmodisch, verschroben oder einfach töricht wirken; aber viele christliche Mystiker, darunter auch die heilige Therese von Avila, behaupten, solche diabolische Heimsuchungen erfahren zu haben“¹².

Im Laufe seiner Untersuchungen ist Z a e h n e r selbst zu dieser Überzeugung gekommen und hat auch für sich persönlich daraus die Folgerungen gezogen. Er gesteht von sich, das Rad seiner inneren Entwicklung habe eine volle Umdrehung vollzogen; er sei wieder Christ und zur Römisch-Katholischen Kirche übergetreten (14).

¹² ZAEHNER, a. a. O., 71.

KLEINE BEITRÄGE

ZUR ENTSTEHUNG DER ISLAMISCHEN GEBETSZEITEN

von J. Brinktrine

Es wird allgemein zugegeben, daß auf den Islam Judentum und Christentum einen nicht geringen Einfluß ausgeübt haben. So ist z. B. das berühmte muhammedanische Glaubensbekenntnis: „Es gibt keinen Gott usw.“ nicht original, sondern hat seine Vorlage im *Targum Onkelos* (zu *Deut* 33,26) und im Christentum (Symbol der ersten Sirmischen Synode). Der Koran kennt in der mekkanischen Sure 23,52 nicht nur die Himmelfahrt Christi, sondern (nach der wahrscheinlichen Deutung) auch Mariens. Die Wahl des Wortes *qur'ān* für die Muhammed geoffenbarte Schrift scheint durch das christlich-syrische *qerjānā* mitveranlaßt zu sein.

Wie steht es mit dem eigentlichen Schibboleth des Islams, dem rituellen Gebet, der *ṣalāt*, die als die Hauptpflicht seiner Anhänger gilt? Wer sie nicht erfüllt, wird dem Apostaten fast gleichgestellt. Im Koran heißen die Muslim vielfach schlechthin „die Verrichter der *ṣalāt*.“ Welchen Wert die Bekenner des Islams auf die Gebetszeiten legen, geht auch daraus hervor, daß im Arabischen *'ibādāt* (terminus technicus für die Pflichten gegen Gott) und *ṣalawāt* (terminus technicus für die Gebetszeiten) dasselbe bedeuten. Ein arabisches Sprichwort sagt: „Das vorzüglichste der Werke sind die fünf Gebete.“

Ursprünglich scheint Muhammed nur zwei Gebetszeiten gekannt zu haben¹: „Halte standhaft und in Geduld mit denen aus, die ihren Herrn *morgens* und *abends* anrufen und sein Angesicht suchen“ (Sure 18,29: „Die Höhle“)². Morgen- und Abendgebet werden ferner in Sure 24,59 („Das Licht“) erwähnt: „O ihr Gläubigen, lasset euer Sklaven und die unter euch, die noch nicht das männliche Alter erreicht haben, erst um Erlaubnis fragen, bevor sie zu euch kommen: ... vor dem *Morgengebete* und wenn ihr des Mittags euer Kleider ablegt (zur Mittagsruhe) und nach dem *Abendgebete*“ (ULLMANN, a. a. O., 300).

Muhammed selbst aber scheint diesen beiden *ṣalāts* noch eine dritte hinzugefügt zu haben³, allerdings, wie vor allem aus der ersten noch zu nennenden Sure („Die Nachtreise“) hervorgeht, als eine Art *opus supererogatorium*: „Verichte das Gebet beim *Untergang der Sonne*, bis die Dunkelheit der Nacht her-

¹ A. SCHIMMEL vertritt allerdings in seinem Artikel „Islam I. Religionsgeschichtlich und politisch“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III. Bd. (Tübingen 1959), Sp. 911, die Meinung, daß schon zu Muhammeds Zeit fünf Gebete üblich gewesen seien.

² Bei L. ULLMANN, *Der Koran*, aus dem Arabischen wortgetreu übersetzt (Bielefeld und Leipzig 1881) 243.

³ A. J. WENSINCK (Artikel *Salāt* in der *Enzyklopädie des Islām*, Leiden und Leipzig 1934, 104) meint, die dritte Gebetszeit sei wahrscheinlich nach dem Beispiel der Juden, die dreimal am Tage ihre *Tefillā* verrichteten, hinzugefügt. Doch könnte man sich ebenso gut auf das Beispiel der Christen berufen, die ebenfalls ein dreimaliges Gebet am Tage (vgl. *Didache* 8,3) kannten. Wenn WENSINCK weiter mit Berufung auf Sure 11,115, die er für medinisch hält, glaubt, die dritte Gebetszeit sei in Medina entstanden, so halten ULLMANN u. a. sie für mekkanisch.

einbricht, und auch das Gebet beim *Anbruch des Tages*; denn das Morgengebet wird bezeugt. Wache auch einen Teil der *Nacht* und bringe ihn als Übermaß der Frömmigkeit mit Beten zu; denn dadurch wird dich vielleicht dein Herr auf eine hohe und ehrenvolle Stufe erheben“ (Sure 17,79: „Die Nachtreise“) ⁴. Eine dreifache Gebetszeit wird auch Sure 11,115 („Hud“) bezeugt: „Betet in den beiden äußersten Teilen des Tages und in dem Teile der *Nacht*; denn gute Werke vertreiben die Bösen“ ⁵.

Der heutige Islam kennt fünf Gebetszeiten: am Morgen (*ṣalât il-ṣaḡr*), am Mittag (*ṣ. id-duhr*), am Nachmittag (*ṣ. il-asr*), am Abend (*ṣ. il-grub*), in der Nacht (*ṣ. il-ʿaṣiye*).

Wie kam es zu der Fünffzahl der Gebetszeiten? Diese Festsetzung gehört wohl in die Anfänge des Islams ⁶.

Von der islamischen Tradition wird die Fünffzahl der täglichen ṣalâts mit Muhammads Himmelfahrt verknüpft: Anfangs wurden von Allah der Gemeinde Muhammeds täglich fünfzig Salâts auferlegt. Als Muhammed von Allah zurückkehrt, fragt Moses ihn, was Gott seiner Gemeinde auferlegt habe. Als Moses den Auftrag Allahs hört, bemerkt er, dazu seien die Gläubigen nicht imstande. Daraufhin ändert Allah auf eine erneute Bitte Muhammeds die Zahl fünfzig in fünfundzwanzig. Muhammed teilt dieses wiederum dem Moses mit, der denselben Einwand äußert. Dieselben Vorgänge wiederholen sich, bis es zuletzt bei der Fünffzahl bleibt ⁷.

Weitverbreitet ist auch die Legende, daß der Erzengel Gabriel an einem Tage fünfmal herabgestiegen sei und die ṣalât in Muhammads Gegenwart verrichtet habe, wobei dieser jedesmal den Engel nachgeahmt habe ⁸.

Was die wirkliche Entstehung der Fünffzahl der islamischen Gebetszeiten angeht, so erklärt HOUTSMA die Fünffzahl durch eine Verdoppelung der beiden Mittags- und Abendsalâts ⁹. GOLDZIHNER meint, der Parsismus sei von Einfluß auf die Festsetzung der Fünffzahl ¹⁰ gewesen. FR. HEILER glaubt, das tägliche Pflichtgebet des Judentums habe eine Neugestaltung im gesetzlichen Gebet des Islams (*ṣalât*) gefunden ¹¹.

Doch liegt vielleicht gegenüber diesen oder ähnlichen Erklärungsversuchen die Annahme näher, daß die Gebetsübung des christlichen Mönchtums auf die Fixierung der islamischen Gebetszeiten eingewirkt hat. Das Christentum war zu

⁴ Übersetzung nach ULLMANN, a. a. O., 236. Verglichen wurde HAZRAT MIRZA BASHIRUD-DIN MAHMUD AHMAD, *Der heilige Qurʾân* (Rahwah / Pakistan 1954) 272

⁵ ULLMANN, a. a. O., 186 f.

⁶ Vgl. A. J. WENSINCK, a. a. O., 104

⁷ Zu dieser Erzählung vgl. Abrahams Fürsprache bei Gott (*Gen* 18,22-33)

⁸ S. WENSINCK, a. a. O., 104

⁹ S. WENSINCK, a. a. O.,

¹⁰ Islamisme et Parsisme, in *Revue de l'histoire des Religions* (1901) 15: „On ne voulait pas, quant à la quantité religieuse, rester en retard sur les adeptes de Zoroastre. On emprunta... les cinq *gâhs* (temps de prières) des Persans, et le nombre primitif de trois temps fixés pour la prière fut porté à cinq“. In seinen *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1925²) scheint GOLDZIHNER bzw. der Neuherausgeber Franz Babinger die Ableitung der muhammedanischen Gebetszeiten aus dem Parsismus nicht mehr zu erwähnen.

¹¹ Art. „Gebet und Gebetsitten, religionsgeschichtlich“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II. Band (Tübingen 1958) Sp. 1211

Zeiten Muhammeds verbreitet unter den Beduinen an der syrischen Grenze, in den Staaten der Ghassaniden, ebenso in Jemen, wo es im Kampfe mit dem Judentum stand. In dem Wād-il-Qura (zwischen Medina und Tabûk) gab es Gruppen von christlichen Aszeten und Einsiedlern, desgleichen in Syrien und den benachbarten Gebieten. Muhammed beteiligte sich von seinem 40. Lebensjahr an als selbständiger Kaufmann an den von Mekka, seinem Geburtsorte, ausgehenden Karawanen und fand so Gelegenheit, mit manchen Christen in Verbindung zu treten¹². Auch in Mekka gab es eine beschränkte Zahl einheimischer, abessinischer Christen, die Anhänger alter Häresien (Jakobiten, Nestorianer) waren. Beachtenswert ist, daß die Mönche im Koran besonders gelobt werden: „Du wirst finden, daß unter allen Menschen die Juden und die Götzendienen den Gläubigen am meisten feind sind; du wirst ferner finden, daß den Gläubigen die am meisten freundlich gesinnt sind, die sagen: Wir sind Christen. Das kommt daher, weil diese Priester¹³ und Mönche haben und auch, weil sie keinen Stolz besitzen“ (Sure 5,83: „Der Tisch“)¹⁴.

Somit dürfte die Annahme naheliegen, daß die Erhöhung der islamischen Gebetszeiten auf christlichen Einfluß, und zwar den der Mönche, zurückgeht.

Hiergegen könnte man den Einwand erheben: Das kirchliche Stundengebet, wie es in den Klöstern geübt wird, kennt acht Horen: sieben *horae diurnae*: je zwei am Anfang des Tages (Laudes und Prim) und zwei am Ende des Tages (Vesper und Komplet) und drei im Laufe des Tages (Terz, Sext und Non); dazu kommt als *hora nocturna* die Matutin.

Die Ableitung der islamischen Gebetszeiten aus den kanonischen Horen scheint also auf Schwierigkeiten zu stoßen. Wir müssen jedoch bedenken, daß die genannten acht Horen früher nicht überall existierten und zum Teil auch heute noch nicht existieren. So fehlt z. B. die Prim bis heute im Bereiche des syrischen und armenischen Ritus. Sie scheint erst um das Jahr 382 in einem Kloster bei Bethlehem entstanden zu sein¹⁵. Gegen das Jahr 400 wurden in Jerusalem, wie die *Peregrinatio Aetheriae* bezeugt¹⁶, folgende Horen gehalten: Vigiliae (Matutin), Laudes, Sext, Non und Vesper. Diese Ordnung entspricht genau den fünf Gebetszeiten des Islam. In der Fastenzeit kommt allerdings nach der *Peregrinatio* die Terz hinzu (Cap. 27,5). Man darf annehmen, daß Muhammed auf seinen Reisen, die er als Kaufmann unternahm, mit Palästina in Verbindung kam und die christlichen Mönche kennenlernte¹⁷. Die hl. Melania aus Rom, die um die gleiche Zeit in Palästina lebte, da die *Pregrinatio* entstand, bezeugt folgende Horen: Vigilien, Laudes, Terz, Sext, Non und Vesper.

¹² Vgl. H. GRIMME, *Der Koran*. Ausgewählt, angeordnet und im Metrum des Originals übertragen (Paderborn 1923) 17

¹³ ULLMANN, a. a. O., 87 übersetzt: „Priester“, HAZRET MIRZA BASCHIUD-DIN MAHMUD AHMAD, a. a. O., 111 übersetzt ungenau „Gottesgelehrte“.

¹⁴ Vgl. auch GOLDZIHNER, Vorlesungen, 10

¹⁵ Vgl. unser Buch: *Das Römische Brevier* (Paderborn 1932) 26 f.

¹⁶ Cap. 24,1: Vigil; 24,2: Laudes; 24,3: Sext und Non; 24,4: Vesper. Vgl. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik II* (Freiburg i. Br. 1933) 488

¹⁷ Vgl. H. GRIMME, a. a. O., 17

Somit dürfte manches für die Annahme sprechen, daß der Islam bei der Festsetzung seiner Gebetszeiten an den Brauch der an Arabien angrenzenden christlichen Mönche angeknüpft hat.

ZUR GESCHICHTE DES CHINESISCHEN GEBETBUCHS

von Fortunato Margiotti OFM

In dieser Veröffentlichung* finden sich, außer einer sehr sorgfältigen Studie über die Geschehnisse des von den chinesischen Katholiken benutzten Gebetbuchs, die französische Übersetzung des beigegebenen chinesischen Textes und seines Inhaltsverzeichnisses sowie die Übertragung verschiedener anderer Ausgaben des Gebetbuchs (*Editio ne varietur* von 1665?, diejenige des sel. Moye von 1780 und Bearbeitung von 1823). Angefügt ist eine Liste zitierter chinesischer Texte und Namen. Die kritische Studie gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil wird die *Editio princeps* des chinesischen Gebetbuchs (1628) in den historischen Zusammenhang gestellt (Kapitel 1) und sein Inhalt sorgfältig analysiert (Kapitel 2 und 3). — Im zweiten, viel umfassenderen Teil, wird der Inhalt der *Editio ne varietur* (1665?) analysiert (Kapitel 4). Gleiches geschieht mit den Ergänzungen (Kapitel 5) und den neuen Gebetbüchern, die, obwohl sie den Grundstock wahren, neue Elemente enthalten (Kapitel 6 und 7). Im letzten (8.) Kapitel behandelt Vf. die Probleme, die sich heute für die Zusammenstellung eines Gebetbuchs, das den gegenwärtigen Bedürfnissen entspräche, stellen. Die Auswertung der Analyse wird durch ein gutes analytisches Sachverzeichnis erleichtert.

Die Bedeutung dieser Arbeit erhellt aus der Tatsache, daß das chinesische Gebetbuch, das von Männern der verschiedensten Nationen und religiösen Institute verfaßt und überarbeitet worden ist, mehr als drei Jahrhunderte von den chinesischen Gläubigen benutzt wurde. Die Notwendigkeit eines Gebetbuchs in chinesischer Sprache drängte sich gleich zu Beginn der Missionstätigkeit auf, und der erste, der die Aufgabe übernahm, sie wenigstens zum Teil zu lösen, war der Jesuit NICOLA LONGOBARDO (1603). 25 Jahre später (1628) veröffentlichte sein Mitbruder GASPAR FERREIRA die „Zusammenstellung von Gebeten der heiligen Kirche“. In diese Sammlung ist die ursprüngliche Arbeit aufgenommen, ergänzt durch neue Elemente der damaligen Zeit. Dies ist die *Editio princeps*, die ihrem ursprünglichen Inhalt nach nur 40 Jahre vollgültig blieb. 1665 von den gestrengen Mitbrüdern FERDINAND VERBIEST und LODOVICO BUGLIO revidiert, wurde die *Editio ne varietur* mit dem neuen Titel „Tägliche Übung der heiligen Religion“ im ganzen Reich allgemein eingeführt und blieb bis heute Grundstock des chinesischen Gebetbuchs. Auf dieses Gebetbuch folgten

* PAUL BRUNNER SJ: *L'Euchologe de la Mission de Chine. Editio princeps 1628 et développement jusqu'à nos jours* (Contribution à l'histoire des livres de prières). Aschendorff/Münster 1963, XII + 368 pp. (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, hrg. von J. Glazik unter Mitarbeit von M. Bierbaum und B. Biermann, Nr. 28).

andere Ausgaben der Jesuiten, Franziskaner, Augustiner u. a., die nur wenige neue Elemente von allgemeinem Interesse hinzufügenen.

Die in diesen Gebetbüchern gebrauchte Sprache ist die chinesische Schriftsprache, die in den Schulen gelehrt wurde. Deshalb blieben manche Gebete nicht selten den Gläubigen, die keine gründliche Ausbildung hatten, unverständlich. Das bewog ein Jahrhundert nach der Veröffentlichung der erwähnten ‚Täglichen Übung‘ den seligen JEAN-MARTIN MOYE von der Pariser Mission zu dem Versuch, die Volkssprache für die Gebete zu verwenden. Sein Gebetbuch, 1780 veröffentlicht, fand in den Westgebieten des Reiches Verbreitung. Ein ähnlicher Versuch wurde 1845 von dem Franziskaner Mgr. GABRIELE GRIOGLIO, Apostolischem Vikar von Shansi, unternommen. Aber während MOYE neue Gebete verfaßt und sie neben den literarischen in Umlauf gesetzt hatte, versuchte GRIOGLIO gerade letztere dem Verständnis zugänglich zu machen. Sein Versuch ist jedoch wenig geglückt. Die Frage der Sprache der Gebete, 1924 vom ersten chinesischen Plenarkonzil neu aufgegriffen, ist ohne Lösung geblieben und stellt sich heute mit mehr Dringlichkeit denn je in den Missionen auf Formosa und in der Diaspora.

Beim Aufzählen der Gebete, die drei Jahrhunderte hindurch dem Gebetbuch seine Gültigkeit verliehen haben, zeigt Vf. auch Gesichtspunkte auf, die bei einer möglichen Reform beachtet werden müßten. Die Überarbeitung mußte nach den Kriterien der Missionskatechese und der Missionspastoral vorgenommen werden. Aus diesem Grunde erstreckt der Autor seine Untersuchungen auch auf die kürzlich auf Formosa veröffentlichten Gebetbücher und deutet ebenso auf eine neue Ausgabe im kommunistischen China hin, die ins moderne Chinesisch übersetzt und in der neuen Schreibweise gedruckt ist. In all diesen Ausgaben sucht Vf. das Gemeinsame und die eigenen Elemente zu bestimmen. Er bemüht sich, die westlichen Quellen der verschiedenen Gebete festzustellen, ihre Autoren und ebenso Ort und Jahr ihrer Veröffentlichung ausfindig zu machen. Die Schwierigkeit, chinesische Bücher der vergangenen Jahrhunderte, vor allem die kleineren örtlichen Publikationen, aufzutreiben, sowie die Gewohnheit, die Gebetbücher mit demselben Titelblatt neu aufzulegen (ohne Angabe des Autors, des Ortes und des Jahres), haben es dem Vf. nicht immer gestattet, endgültig die Autorschaft sowie Jahr und Ort der Publikationen zu bestimmen. Kein Wunder also, daß weitere Nachforschungen dazu führen können, die Namen der Verfasser sowie Ort und Zeit der veröffentlichten Gebetbücher zu korrigieren. Sicherlich wird die eine oder andere Anmerkung in diesem Sinn dem Vf. nicht mißfallen. Mit Bezug auf die Litanei der Schmerzensmutter (149) heißt es, es bestehe kein Grund, sie MOYE zuzuschreiben; dann aber zieht Vf. den Schluß, das Fehlen der Litanei zur Göttlichen Vorsehung unter den elf Litaneien im Gebetbuch des Seligen, der ein wahrer Apostel der Andacht zur göttlichen Vorsehung gewesen ist, scheine die Ansicht zu bestärken, MOYE habe keinen der Litaneitexte übersetzt, sondern sich damit begnügt, schon bestehende Übersetzungen zu verwenden (150). Diese Schlußfolgerung verleitet dazu, zu denken, daß die Nachforschungen über den Ursprung der Litanei zur Schmerzensmutter in Richtung der Hauptstadt des Reiches angestellt werden müßten, und zwar innerhalb der Gruppe von Missionaren, die zur *Hsi-t'ang*, der im Westviertel gelegenen Kirche der Propaganda-Kongregation, gehörten, wo eine blühende gleichnamige Bruderschaft bestand, die etwa 50 Jahre vorher gegründet worden war. — Im übrigen könnte die Liste der Litaneien, die Vf.

(23) aufstellt, um einige weitere verlängert werden. Der Jesuit JEAN-SYLVAIN DE NEUVIALLE z.B. spricht von einer Litanei zu Ehren des hl. Franziskus Regis, die er verfaßt hat und bei Gelegenheit seiner Heiligsprechung beten ließ (*Lettres édifiantes*, 12 [Lyon 1819], 370). — Das Werk MAILLA's, das Vf. aus Gründen, die NZM 19 (1963) 263 n. 54 dargelegt wurden, auf 1745 oder früher ansetzt (120), scheint auf 1740 oder früher angesetzt werden zu müssen. — Was die Kreuzwegandacht angeht, schreibt Vf., der Text sei zum erstenmal ohne Nennung eines Autors in einer Gebetssammlung in Shanghai 1865 erschienen (159, n. 561). Doch dieser Text war nicht vollkommen neu, er bestand schon einige Zeit. Bereits 1844 hat Mgr. Lodovico de Besi, Apostolischer Vikar von Kiangnan (*Ta ssu-mu Lei-ssu Lo*) den Neudruck oder den neuen Schnitt (*ch'ung tzu*) eines Büchleins approbiert, das den Titel trug: 'Frommes Werk des heiligen Weges' (*Shang lu shan kung*) und, wie aus der Vorrede hervorgeht, die Abkürzung eines anderen Werkes war: *Yeh-su shou-nan sheng lu shan kung*, d.h. 'Fromme Übung des heiligen Weges des leidenden Jesus'. Das Büchlein, das weder Namen des Autors noch Ort der Publikation führt, besteht aus zwei Teilen, die jeweils neu paginiert wurden, von 1—29 und von 1—8. Wir lassen den zweiten katechetischen Teil beiseite und verweilen einen Augenblick bei den ersten 29 Doppelseiten. Auf den ersten 10 findet sich ein Vorwort, in dem Bedeutung, Nutzen und die zu gewinnenden Ablässe dieser frommen Übung erläutert werden. Von S. 10a—29b finden sich die Regeln, die Gebete und die Betrachtungen des Kreuzwegs, die mit denen, die Vf. in Übersetzung bietet, identisch sind. Eine Fassung des Kreuzwegs bestand also schon vor 1844. Bezeichnend ist die Tatsache, daß Mgr. Luigi Landi schon am 13. 3. 1808 die Erlaubnis erhielt, den Kreuzweg in den Häusern der Gläubigen zu errichten und sämtliche Ablässe damit zu verbinden. Diese Erlaubnis wurde am 10. 3. 1816 seinem Nachfolger Mgr. Gioacchino Salvetti erneut gegeben. Über den Übersetzer wissen wir noch nichts. Doch ist sicher, daß er die Methode des hl. Franziskaners Leonardo da Porto Maurizio angewandt hat, die in Italien und anderswo verbreitet war. — Wo Vf. über den Ursprung der ersten Gebete handelt, weist er in Note 63 (S. 19) hin auf das Buch: *Doctrina Christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los sangleyes, de la Orden de Sancto Domingo*. Dieses Buch ist von dem Dominikaner P. JUAN COBO verfaßt und von einem weiter nicht bekannten Chinesen Keng Yong geschnitten worden. Es wurde 1593 veröffentlicht. Vielleicht hätte es etwas mehr Aufmerksamkeit verdient, da es sich hier um einen ersten katholischen Versuch dieser Art in chinesischer Sprache handelt. Das wäre nicht schwer gewesen, da heute zwei anastatische Ausgaben dieses Buches bestehen. Die eine ist 1951 in Manila (Real y Pontificia Universidad de la ciudad de Manila) veröffentlicht worden: *Doctrina Christiana — Primer libro impreso en Filipinas* —, *Facsimile del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo histórico-bibliográfico por* FR. J. GAYO ARAGÓN, O.P., *y observaciones filológicas y traducción española de* FR. ANTONIO DOMÍNGUEZ, O.P. Die andere Ausgabe erschien 1958 in Madrid (Librería General Victoriano Suárez) in dem Buch von CARLOS SANZ: *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceania*. Vf. stellt sich nicht die Frage, ob dieses Buch auf das der Jesuiten in China einen Einfluß gehabt haben könnte. Und doch hätte seine Erwähnung der Arbeit des Vf. größere Vollständigkeit gegeben. Immerhin wurde dieses Buch ja früher veröffentlicht als das der Jesuiten und enthält zahlreichere Texte als das der Jesuiten zehn Jahre später (vgl. das Verzeichnis

in der Arbeit von SANZ, S. 111—113); zudem gehen die Gebete auf die gleichen spanisch-portugiesischen Quellen zurück. — Was das Reuegebet angeht, das von SAVERIO MORABITO verfaßt und verbreitet worden ist, hätte Vf. gut daran getan, die Denuntianten zu identifizieren, statt von Feinden im allgemeinen zu sprechen (116), damit er der Phantasie seiner Leser bei der Suche der angeblichen Feinde nicht allzu sehr freien Lauf läßt. MORABITO hat durch sein Betragen seinen Vizeprovinzialen Filippo Simonelli und João de Sa nicht geringe und nicht wenige Unannehmlichkeiten verursacht. Als de Sa ihn beim Generaloberen als unverbesserlich in seinen Fehlern verklagte, schrieb er, er habe anderthalb Jahre hindurch alles getan, um ihn zu bessern, und ebenso war Simonelli verfahren, sein Vorgänger im Amt des Vizeprovinzials (Sa an den Generaloberen, 8. 12. 1727: ARSI FG 731—4 a. 1727, ff. 2). Sehr wahrscheinlich muß man die angeblichen Feinde des Reuegebets unter diesen beiden Obern suchen! — Außerdem sei angemerkt, daß Mgr. Policarpo de Souza in Macao zum Bischof geweiht wurde von dem Franziskaner Mgr. Hilario de S. Rosa am 3. 11. 1743, und nicht (wie 115) 1741. — Es ist wahr, daß die in Kuang-chou gefangen gehaltenen Missionare in der letzten Sitzung der denkwürdigen Konferenz am 26. 1. 1668 den heiligen Joseph zum Patron der Chinamission gewählt haben, aber die päpstliche Anerkennung ist erst später auf Ansuchen der Apostolischen Vikare von Innozenz XI. am 17. 8. 1678 mit dem Breve *Sacrosancti apostolatus* (NZM 19, 1963, 50) gegeben worden. — Einige Versehen sind außerdem bei der Umschrift einiger Namen vorgekommen. So muß *Pei Shih Shih* (P. Pedro de la Piñuela) (S. 108, n. 296) verbessert werden in *Shih To-lu, Chen-to; Tu Iue-li* ist Anm. 542 (S. 158) richtig zitiert, aber in der entsprechenden n. 297 (S. 354) fehlen die entsprechenden chinesischen Zeichen und an ihrer Stelle findet sich *Chia-pi-o-erh*, das, weil von Mgr. GRIORGIO gebraucht, zwar richtig ist, aber den ersten Namen ergänzen muß. Auf S. 120 findet sich ein *Tseng Tse-Liang*, in der Verweisungs-Nr. *Tseng Te-liang*: Welcher der beiden Namen ist richtig?

Die hier angeführten Kleinigkeiten beabsichtigen keineswegs, den Wert des Buches zu schmälern. Es wird auch für die Zukunft der sichere Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen sein. Es bleibt lediglich zu wünschen, daß Vf., nachdem er so entschieden das Studium der Gebetsliteratur begonnen hat, neue Arbeiten durchführen könne, die diese erste reife Frucht seiner Untersuchungen krönen.

CHRISTLICHE PUBLIZISTIK IN AFRIKA *

von P. Franz Fröh, P. A.

1962 veröffentlichte Prof. Dr. PRAKKE und das Afrikaseminar im Institut für Publizistik der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster die Schrift: *Publizistik und Publikum in Afrika*. Eine erste Erkundung. Der Vf. der jetzt vorliegenden „ersten Erkundung“ über die „christliche Publizistik in Afrika“ nahm auch an jener Gemeinschaftsarbeit mit dem Oberseminar Prof. Prakkes teil, so daß „diese neue Arbeit eine willkommene Ergänzung jener ersten ‚totalen‘ Erfassung des Stoffes bietet“. Diese „willkommene Ergänzung“ setzt sich zum Ziel, zwei Teilgebiete der Wissenschaft von der Publizistik, nämlich afrikanische und kirchliche Publizistik — beide als „unterentwickelt“ und letztere dazu als „besonders vernachlässigt“ bezeichnet —, zu verknüpfen (Vorwort). Vf. unternimmt also einen missionskundlich-publizistikwissenschaftlichen Versuch, „den großen Rahmen abzustecken, in dem sich christliche Verkündigung, christliche Mission in publizistischen Formen vollzieht“ (14). Ohne die Notwendigkeit der theologischen Begründung aller Mission, die Vf. in seiner Einleitung unter Berufung auf Prus' XII. Enzykliken *Miranda prorsus*, *Evangelii praecones* und *Fidei donum* zwar sehr kurz, doch wohl für diesen Zweck ausreichend, voranstellt (11), zu überschauen, will er sein Ziel im wesentlichen durch die Anwendung der vor allem der modernen Publizistikwissenschaft entnommenen Grundsätze und Methoden auf die publizistische Tätigkeit der christlichen, besonders der katholischen Mission erreichen (12).

Die Studie umfaßt einen mehr darstellend-beschreibenden Teil unter dem Titel A. „*Mittel und Formen christlicher Publizistik in Afrika*“ (15-78) und einen mehr schlußfolgernd-systematischen Teil unter dem Titel B. „*Probleme und Aufgaben christlicher Publizistik in Afrika*“ (79-95). Ein gut gegliedertes, der Arbeit entsprechend umfassendes Literaturverzeichnis (96-98), ein Stichwortverzeichnis (99-100), ein Titelverzeichnis afrikanischer Zeitungen und Zeitschriften (101-102) helfen, über das ausführliche Inhaltsverzeichnis (5-6) hinaus, die Arbeit aufzugliedern. Ein Anhang „Abbildungen“ und „Titelseiten katholischer Zeitungen und Zeitschriften aus Afrika“ mit Angaben über Format, Umfang, Erscheinungsweise, Gründungsjahr, Auflage, Druck illustrieren die Arbeit.

Unter Bezugnahme auf die von der Publizistikwissenschaft vorgenommene systematische Gliederung der Aussagemittel und -formen in originäre und intermediäre Publizistik bietet der Teil A. eine Bestandsaufnahme, Darstellung, Beschreibung und Hinweise auf die Bedeutung eben dieser beiden Mittel und Formen afrikanischer christlicher Publizistik. Bisweilen finden auch die Schwierigkeiten Erwähnung, denen die christliche Publizistik im Gebrauch des einen oder anderen Mittels begegnet. Ganz der Sache entsprechend, fängt die Studie bei der originären Publizistik an und da hinwiederum bei den einfacheren Mitteln unter dem Titel: 1. *Das publizistische Zeichen*, worunter fallen: a) Zeichensprache (16); b) Die Sprache der Tat (17); c) Die Sprache der Dinge (17-19); um dann

* Zu EILERS, FRANZ-JOSEF, SVD: *Christliche Publizistik in Afrika*. Eine erste Erkundung. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hendrikus Johannes P r a k k e. Steyler Verlag 1964, 103 S. (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 13).

unter 2. *Wort und Schall* die komplexeren Mittel: a) Die Predigt (19-24); b) Musik und Tanz (24-27); c) Veranstaltung (27-29) zu behandeln.

Da es in der Wissenschaft überhaupt noch an der notwendigen Untersuchung hinsichtlich einer eigentlichen Zeichensprache bei den Afrikanern und beim christlichen Gebrauch solcher Formen mangelt, kann Vf. nur die Tatsache erwähnen, daß es in der christlichen Liturgie eine solche Sprache von eminent hoher Bedeutung gibt, und die Hoffnung aussprechen, daß das II. Vatikanische Konzil den nationalen und völkischen Eigenarten darin mehr Berücksichtigung angedeihen lasse (16).

Als „Sprache der Tat“ gelten: das Vorbild überhaupt, hier besonders der Heilige und der Märtyrer, die Ordensleute. Mit Berufung auf PRAKKE, *op. cit.*, stellt Vf. ihre Bedeutung so heraus: „Wenn es von den Afrikanern heißt, im Zusehen und Zuhören allein erschließe sich ihm nichts, im Mittun dagegen alles, dann muß man das auch auf die publizistische Bedeutung der Tat anwenden“ (17).

Die „Sprache der Dinge“ äußert sich besonders in Symbolen, „von denen die Welt der farbigen Völker übertollt ist“ (18). Christliche Sprache der Dinge äußert sich vor allem in der Liturgie und in der sakralen Kunst (18-19). Die Bedeutung der Sprache der Dinge sieht Vf. in der Tatsache, daß „hier die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung weder lesen noch schreiben kann“ (17.).

Die Predigt kann als Hauptmittel christlicher Verkündigung bei Gegebenheit des noch weit verbreiteten Alphabetentums und der besonderen publizistischen Macht der freien Ansprache bei den Afrikanern in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden (19). Allerdings übersieht Vf. nicht die Schwierigkeiten für den Missionar, Schwierigkeiten der Sprache, Schwierigkeiten in der Wahl des Problemkreises und auch hinsichtlich Inhalt und Form, die auch „afrikanisch“ sein müßten (21). Der Prediger unterliegt den allgemeinen, in der Rhetorik Schwarz-Afrikas herrschenden Stilgesetzen, d. h. unter Berufung auf PRAKKE der Stil ist poetisch, persönlich, imperativisch und kollektivisch = vom Publikum mitgestaltet (22). Die angeführten Beispiele erhärten die Ausführungen.

Unter dem Titel „Musik und Tanz“ versucht Vf. nachzuweisen, daß die Mission seit langem ihre große Bedeutung als publizistisches Mittel in Afrika erkannt habe. Dabei stützt er sich auf Berichte von Missionaren und Forschern, die einfach feststellten: „Dem Neger ist seine Musik aus der Seele herausgewachsen. Ihm diese nehmen, hieße, einen Teil seiner Seele zerstören“ (25). Darüber hinaus erhärten die angeführten Beispiele auch die These über die Bedeutung des Liedes: „Hier geht es doch wahrhaftig um eine öffentlich aktuelle Aussage mit dem Ziel der Information, der Belehrung und vielleicht auch bis zu einem gewissen Grade der Unterhaltung“ (25).

Die Veranstaltung als publizistisches Mittel gründet in der Gemeinschaftsgebundenheit des Afrikaners. Vf. beruft sich dabei auf BÜHLMANN, *Afrika* (1963): „Der einzelne lebt nicht sein eigenes Leben; sein Leben ist Teilhabe am Leben der Gemeinschaft . . . Bei den Bantu heißt leben im Schoße der Gemeinschaft existieren“ (27). Darum „muß der Gottesdienst in Afrika diesen Charakter des Gemeinschaftserlebnisses haben, wenn er für die Einheimischen publizistisch und damit vor allem natürlich religiös wirksam und erlebnisreich sein soll“ (27). Die angeführten Beispiele illustrieren das Gesagte. (Nebenbei sei bemerkt, daß sich diese Tatsache auch im profanen Sektor in den Grundlagen und in der Praxis des oft so mißverstandenen sog. Afrikanischen Sozialismus bestätigt findet [R.])

Mit der nach H. KAUFMANN, Mission in unserer Zeit, F.A.Z. Nr. 133, 1962, getroffenen Feststellung, daß „in einem Teil Ostafrikas die Afrikaner, welche Christen geworden sind, ‚Leser‘ heißen und nicht das Kreuz jenes Symbol ist, an dem sie von den Heiden erkannt werden, sondern die Kunst, lesen zu können“ (29) und mit der nach TH. OHM, Kath. Schrifttum in afrikanischen Sprachen, (Z)MR 1941, 247 getroffenen zweiten Feststellung, daß sich die Kirche wohl bewußt war, „ohne christliches Schrifttum sei kein durchschlagender Erfolg zu erwarten“ (30), umfaßt Vf. eigentlich bereits das Wesentliche, das es über intermediäre Publizistik hier zu sagen gibt.

In den folgenden Abschnitten versucht er eine Bestandsaufnahme, Beschreibung, Darstellung der einzelnen intermediären christlichen publizistischen Mittel: 1. Presse (30-61); 2. Das Bild (62-63); 3. Hör- und Sehfunk (64-72); 4. Film (72-75); Bühne und Literatur (75-79).

Schon der relativ große Umfang der Abhandlung über die Presse — ein Drittel des ganzen Buches! — läßt die große Differenziertheit und Bedeutung wie auch die Gründlichkeit der Darstellung dieses publizistischen Mittels erahnen.

1. Die Presseerzeugnisse sind aufgegliedert in: a) Flugblatt, Flugschrift, Buch (30-32), wobei Vf. meint, „die Bedeutung des Flugblattes sei in der Missionsarbeit noch nicht genügend bekannt“ (30).

Da die Pressarbeit wesentlich von der Entwicklung der Buchdruckerkunst abhängt, gibt Vf. einen kurzen Einblick in ihre Entwicklungsgeschichte in Afrika, verbunden mit einer Darstellung der Buchproduktion der Missionsdruckereien (30-32). b) Auf einen kurzen Abriss der Geschichte der christlichen Zeitungen in Afrika (33-34) folgt die regionale Gliederung mit einer Übersicht über die Nachrichtenagenturen (Pressestellen) (35) und einer wohl erschöpfenden Übersicht der katholischen Presse in Afrika nach Titel, Erscheinungsweise, Ort, Auflage, Sprache und unter Bemerkungen im bunten Wechsel: Träger, Herausgeber, Adressat, Gründungsjahr, Namensänderung (36-41). In Anm. 36 bedauert Vf., daß „es trotz mehrfacher Bemühungen nicht möglich war, auch eine Übersicht über die evangelische Presse zu erhalten“.

Bei den ergänzenden Angaben (43-47) erscheinen die finanziellen und politischen Schwierigkeiten, denen sich die katholische Presse in einigen Staaten Afrikas ausgesetzt sieht. Auf die geschichtlich bedingte Sonderstellung der christlichen Presse in Südafrika wird ebenso verwiesen wie auf ihre schon vorbildliche Konzentration im Kongo.

c) Die Struktur der christlichen Presse Afrikas (47-58) gleicht der in Europa. Während die allgemeinen politisch-kulturellen und religiösen Zeitungen und Zeitschriften, die Diözesanblätter und die Standeszeitungen statistisch erfassbar sind, scheinen „die meisten offiziellen Nachforschungen über die Presse in Afrika die Existenz der Polykopie zu ignorieren“, wo diese „doch einstweilen (als Pfarr- u. a. Mitteilungsblätter) eines der wichtigsten Informationsmedien bleibt“ (47, nach RUMMELHARDT, Soziale Arbeit für Afrika. *Berichte der Sozialen Woche in Essen* 1961, S. 85). — Neben den Hauptträgern der christlichen Presse in Afrika, den Missionsorden und -gesellschaften, deren besondere Verdienste um das christliche Pressewesen Vf. lobend hervorhebt, erscheinen Bischöfe, Diözesen, Privatpersonen, Verbände und Organisationen als Träger (49-50). Hinsichtlich der Erscheinungsweise vermerkt Vf., daß „die wenigsten Zeitungen täglich, die meisten monatlich erscheinen und ein Ansteigen der Wochenblätter festzustellen sei“ (53-54). — Die Inhaltsanalyse ausgewählter Publikationen offenbart, daß sie beachtenswert sind. Die angeführten Exemplare mit detaillierter Inhaltsangabe bekräftigen das Urteil über die Güte des Produkts (54-58).

d) Zur praktischen Arbeit an kirchlichen Zeitungen in Afrika (58-61) läßt Vf. afrikanische Redakteure selbst sprechen. Sie unterrichten über die Genesis der Zeitung bzw. Zeitschrift, über ihre Erfahrungen und Lehren aus der Arbeit, über Schwierigkeiten. Ein Organisationsschema einer Wochenzeitung in Ghana schließt diese Betrachtung ab (61).

2. Dem Bild schreibt Vf. innerhalb der christlichen Publizistik eine besonders große Bedeutung aus folgenden Gründen zu: Das Bild steht der originären Publizistik sehr nahe; es sprengt die Grenzen, die Sprache und Schrift im Analphabetentum finden und ist endlich dem Bilderreichtum der afrikanischen Sprache als Aussagemittel konnatural (26). Schließlich wird es auch nur noch eine Frage der Zeit sein, bis das „optische Zeitalter“ mit seiner Bilderschwemme nach Afrika einbricht (62). Für die bereits ziemlich weitläufige Verwendung des Bildes als publizistisches Mittel geben die angeführten Beispiele Zeugnis (62-63).

3. Der Hörfunk hat sich trotz den größeren technischen Voraussetzungen, die er im Vergleich zur Presse benötigt, gut entwickelt (64). „Während der Schwarze Kontinent in der Verteilung der Tageszeitungen und Fernsehgeräte an letzter Stelle von allen Kontinenten steht, zeigt die Verteilung der Rundfunkgeräte in Afrika gegenüber Asien eine etwas stärkere Entwicklung“ (64). — Für die Beteiligung am Rundfunk bestehen auch in Afrika die zwei Möglichkeiten: eigene christliche Sender und christliche Sendungen in allgemeinen Sendern. Beide Möglichkeiten werden von den Kirchen wahrgenommen, wobei gerade im Gebrauch von eigenen Sendern die evangelischen Gemeinschaften den bedeutendsten Beitrag zur christlichen Rundfunkarbeit leisten (65). Die bedeutendsten christlichen Sender werden aufgezählt mit Angaben über Träger (evangelische Gemeinschaften oder katholische Mission), über Stärke und Wellenlänge, über Reichweite und Anzahl erfaßbarer Hörer, über Sendezeiten und -sprache (64-66). Erwähnung finden auch private Sendesysteme kleineren Umfangs und nur örtlicher Reichweite im Dienste der religiösen Unterweisung (66-67). Die Bedeutung des Radio Vatikan für Afrika wird hervorgehoben (67). — Erfreulich ist die Tatsache, daß „fast alle Sender Afrikas auch christliche Sendungen in ihr Programm aufnehmen“ (67). Wie und in welchem Umfang, stellt Vf. ziemlich ausführlich dar (67-72).

4. „Für die christliche Filmarbeit ergeben sich in Afrika besondere Schwierigkeiten“, da „es in Afrika keine nennenswerte eigene Spielfilmproduktion gibt“ (72). Westliche, besonders „amerikanische Produzenten beherrschen heute den Filmmarkt Afrikas“ (72). Es folgt ein Überblick über die Thematik der Filme und Hinweise auf die demoralisierende Wirkung „dieser überwiegend schäbigsten Produkte der amerikanisch-europäischen Filmindustrie“ (72-73), um dann noch mit BÜHLMANN feststellen zu müssen, daß „von der Mission auf diesem Gebiet noch wenig getan worden ist“ (73). „Führend ist die Kirche nur im Filmwesen des Kongo (Léopoldville)“ (73).

5. „Das Theater hat nach übereinstimmender Aussage der Missionare und Ethnologen für viele Bewohner Afrikas und Asiens eine kaum zu überschätzende Bedeutung“ (75). „Es ist etwas, das sie brennenden Herzens miterleben und innerlich mitvollziehen“ (76). Die Beispiele sind illustrativ und bestätigen die Aussage. Die Frage nach der Literatur in ihren christlichen Bezügen ist die Frage nach der „Widerspiegelung vom Christentum im Spiegel des Afrikaners“, wodurch „deutlich wird, wie dieses Christentum wirkt oder gewirkt hat“ (77). Mit Referenz auf HERTLEIN, *Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur* (1962) stellt Vf. fest: „Man sagt grundsätzlich ja zur Religion ...

Unsicher aber und widersprechend werden die Meinungen, sobald es um die Beurteilung einzelner, bestimmter Religionsformen geht“ (78). Doch „rein statistisch gesehen, ist das Christentum für den Afrikaner, so wie es uns in seiner Literatur entgegentritt, die vordringliche Frage . . .“ (79).

Der Teil B. *Probleme und Aufgaben christlicher Publizistik in Afrika* beachtigt, „die Aufgabe und Verantwortung der katholischen Mission und nicht zuletzt der europäischen Christen für ein so bedeutendes Anliegen herauszustellen, um damit nach einer mehr beschreibenden Darstellung Konsequenzen für eine Systematik zu ziehen“ (79).

Unter 1. „Christliche Publizistik in Afrika — heute“ (79-86) betrachtet Vf.: a) den Kommunikator (79-82), der in der christlichen Publizistik Afrikas praktisch und tatsächlich ein Individuum oder eine Gruppe ist (80). Der folgende Überblick über die führenden christlichen Zeitungen bestätigt diese Tatsache. Daher zwei Forderungen: 1. Heranbildung von Journalisten; 2. neben kirchlicher Initiative Förderung der privaten Initiative, um die Gefahr zu großer und einseitiger Konzentration der Publikationsmittel in der Hand der Kirche zu bannen. Was von der Presse gesagt wurde, gilt „mutatis mutandis“ auch von Film und Funk (81). b) Allerdings legen das Analphabetentum, die Vielfalt der Sprachen, die Wirkung des gesprochenen Wortes, der Trend zum Bild die Überzeugung nahe, daß „von den modernen Kommunikationsmitteln im Augenblick Hörfunk (in wachsendem Maße auch Schfunk) und Film besondere publizistische Kraft besitzen dürften“ (82). Selbst für die Presse wird gefordert, dem Bilde mehr Beachtung zu schenken. Die schwierige Frage nach der Politik in der kirchlichen Presse beantwortet Vf. mit P. STEFFANUS, *Counsellor of the Basutos*, mit ja (84).

c) Da „alle Publizistik den Charakter des Gesprächs hat, gehören zu diesem Gespräch eben Kommunikator und Rezipient“ (84). Darum stellt Vf. die Rolle der Leserbriefe und die gerade in Afrika noch wichtigere Rolle des „opinion leader“, den es in jeder Gemeinschaft gibt, heraus (85).

Unter 2. „Die Kirche und ihre Publizistik im Afrika von morgen“ stellt Vf. nach der eindringlichen Mahnung BÜHLMANNs: „Hier kann man nicht mehr mit alten Waffen kämpfen, nicht mehr mit überholten Vorstellungen und Methoden missionieren. Was für gestern gut war, ist vielleicht heute gerade noch ausreichend, morgen aber schon völlig wirkungslos“ (86) folgende Betrachtungen an: a) Wachsende publizistische Möglichkeiten in Afrika (86-92), wo er an zusätzlichen oder kaum benutzten Mitteln vor allem die Schallplatte (Sprech- und Musikschallplatte) nennt, die von den Afrikanern leichter zu beschaffen und unabhängig vom Stromnetz wäre. Ferner werden Hinweise auf bessere Benutzung des Flugblattes, der Plakatwerbung, der Anzeigenwerbung in neutralen Blättern, Rundfunk und Fernsehen gegeben. Für besonders förderungswert erscheinen ihm gute katholische Kinder- und Schülerzeitungen auch im Hinblick auf spätere journalistische Betätigung des einen oder anderen Schülers.

b) Unter „Konzentration der Kräfte“ erteilt Vf. jedem Diözesan- und Ordenspartikularismus eine Absage (90). Im einzelnen fordert er personelle, technische, finanzielle, geographische Konzentration und Zusammenarbeit zum Wohle und Fortschritt der afrikanischen Kirche insgesamt (91).

Die Verantwortung des europäischen Katholiken gründet im Geschenk des Glaubens, das uns verpflichtet, sein Licht auch nach Afrika zu bringen (92). Im einzelnen fordert Vf.: 1. Zusammenarbeit der katholischen Presseagenturen und Austausch von Nachrichten; 2. Zusammenarbeit der katholischen publizistischen

Vereinigungen; 3. europäische Hilfe in der Ausbildung afrikanischen Publizisten-
nachwuchses, in Technik und Finanzen; 4. Studium der Rentabilität der Missions-
druckereien; 5. Austausch von Rechten und Übersetzungen seitens katholischer
Verlage; von Film- und Funkprogrammen. Teilweise konnte Vf. die Verwirk-
lichung dieser Forderungen durch Beispiele illustrieren (93-94).

Vf. überschätzt die technischen Mittel keineswegs. So sagt er im Schlußwort
mit BÜHLMANN: „Der persönliche Kontakt des Priesters mit seinen Christen wird
zwar nie durch technische Mittel ersetzt werden können, wohl aber muß er durch
solche Mittel ergänzt werden“ (95).

Eine notwendige und gute Schrift, die noch gewonnen hätte, wenn Vf. sich
streng an die Einteilung gehalten und nicht schon im Teil A. vieles an- und
ausgesprochen hätte, das den Teil B. reicher gemacht und die vielen Wieder-
holungen erspart hätte. Die Schrift erreicht aber dennoch das ihr gesteckte Ziel.
Die Quellenlage erschwerte die Arbeit. Aber Vf. wußte sich gut in dem Neuland
ein- und durchzuarbeiten, die Vielfalt der Aspekte zu sichten und zu scheiden,
wobei er sowohl auf missionskundlichem als auch auf publizistikwissenschaft-
lichen Gebiet die entsprechende Literatur heranzuziehen und sich ihrer bestens
zu bedienen wußte.

An Einzelbemerkungen seien erlaubt: 1. Die Schrift beschränkt sich ausdrück-
lich auf Schwarz-Afrika unter Ausschluß Nordafrikas (13, Anm. 3). Dies hätte
bereits im Titel der Schrift zum Ausdruck kommen müssen. 2. Was mit der
Quellenangabe „PRAKKE, Afrika . . .“ gemeint ist, erfährt der Leser erst auf
S. 22. Auf S. 39 muß es Kabgayi statt Kabgyi heißen; S. 46 Imprimerie Luthé-
rienne statt Imprimère Lutherienne und S. 79 Ansicht statt Absicht. 3. Es wäre
auch gut gewesen, die Seiten mit dem Überblick über die Katholische Presse in
Afrika mit den fortlaufenden Seitenzahlen zu versehen. 4. Die Jugendzeitschrift
Hobe (39) erscheint zweimonatlich und ist in rwanda (Sprache) geschrieben.

Vf. „ist für eine weit größere erste Erkundung im Neuland der Urpublizistik
in eine noch unbekannte Welt gerade abgeflogen“ (Vorwort). Unsere besten
Wünsche begleiten ihn in der begründeten Erwartung, bald eine neue gute Frucht
seines wissenschaftlichen Arbeitens in Händen halten zu dürfen.

GOLDENES DOKTOR-JUBILÄUM

VON

PATER ANTON FREITAG SVD

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

44 MÜNSTER · JOHANNISSTRASSE 8-10 · TELEFON 49 03 89

Hochw. Herrn
P. Dr. Anton Freitag SVD
Missionshaus

Münster, den 14. Juli 1965

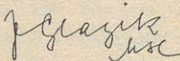
Steijl (L.)
Niederlande

Sehr verehrter, hochwürdiger Herr P. Freitag!

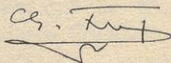
Vor fünfzig Jahren, am 15. Juli 1915, haben Sie an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster Ihre Promotion zum Doktor der Theologie abgeschlossen. Dieser Tag krönte ein intensives Studium der Missionswissenschaft und eröffnete eine Periode fruchtbarsten Schaffens. Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen hat sich Jahrzehnte hindurch Ihrer wertvollen Mitarbeit, vor allem an der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, erfreuen dürfen. Ihre Person ist mit der Geschichte der missionswissenschaftlichen Bewegung in Deutschland untrennbar verknüpft. Sie verkörpern für die gegenwärtige Generation die Geschichte des Instituts.

Es ist uns ein aufrichtiges Bedürfnis, Ihnen, sehr verehrter Herr P. Dr. Freitag, zu Ihrem goldenen Doktor-Jubiläum die herzlichsten Glückwünsche auszusprechen namens des Internationalen Instituts, seiner wissenschaftlichen Kommission und der Leser der ZMR in aller Welt.

Mögen Ihnen noch viele Jahre in Gesundheit und Frische geschenkt sein. In diesem Sinne sagen wir Ihnen ein herzliches "Ad multos annos"!



Dr. J. Glazik MSC
2. Vorsitzender



Dr. G. Frey
1. Vorsitzender

DIE KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT MÜNSTER hat aus Anlaß des goldenen Doktor-Jubiläums Herrn P. Dr. Anton Freitag in einer Feierstunde im Misisonshaus Steijl durch ihren Prodekan, Herrn Prof. Dr. Josef Glazik MSC, und eine Abordnung des Instituts für Missionswissenschaft eine Ehrenurkunde folgenden Wortlauts überreicht:

QUOD FELIX FAUSTUMQUE SIT
QUOD SCIENTIARUM STUDIIS SALUTARE ESSE IUBEAT
DEUS TER OPTIMUS MAXIMUS

UNIVERSITATIS GUILIELMIAE GUESTFALIAE RECTORE MAGNifico
HENRICO THEODERICO WENDLAND
THEOLOGIAE DOCTORE AC SCIENTIAE SOCIALIS CHRISTIANAE
PROFESSORE ORDINARIO

EGO
PROMOTOR LEGITIME CONSTITUTUS
EDUARDUS HEGEL

S. THEOLOGIAE ET PHILOSOPHIAE DOCTOR
ECCLESIAE MEDIAEVALIS ET RECENTIORIS HISTORIAE
PROFESSOR ORDINARIUS
THEOLOGORUM CATHOLICORUM ORDINIS H. A. DECANUS

ADMODUM REVERENDO DOMINO
P. ANTONIO FREITAG

SACERDOTI SOCIETATIS VERBI DIVINI
SUMMOS IN SACRA THEOLOGIA HONORES
DOCTORISQUE GRADUM
UNA CUM OMNIBUS IURIBUS ET PRIVILEGIIS

DECEM ANTE LUSTRIS

HAC IN FACULTATE ACQUISITOS
UNANIMI HUIUS FACULTATIS THEOLOGICAE DECRETO
SOLEMNITER COMPROBO CONFIRMO SANCIO

UT DEBITIS LAUDIBUS EXTOLLATUR, QUI PRIMUS IN THEOLOGICA MISSIONUM
DISCIPLINA DISSERTATIONEM HISTORICAM DE INDEFESSO INDIANORUM
IURIUM PROPUGNATORE BARTHOLOMAEO DE LAS CASAS CONTEXUIT, MUL-
TOS DEINDE PER ANNOS ET FUTUROS MISSIONARIOS ANTEQUAM AD
LONGINQUAS GENTES PROPECTI SUNT ARTE SCIENTIAQUE RERUM MISSIO-
NALIUM INSTITUIT ET ALUMNOS ACADEMIAE PHILOSOPHICO-THEOLOGICAE
PADERBORNENSIS NECNON SEMINARII MAIORIS RUREMONDENSIS AMORE
ERGA MAXIMUM ILLUD ECCLESIAE MUNUS VERBORUM ET SENTENTIARUM
PONDERIBUS IMBUIT, DENIQUE PLURIMIS IN SCRIPTIS DE MISSIONUM CATHO-
LICARUM CONDITIONIBUS ET STATU NECNON DE PRINCIPIIS ACTIVITATIS
MISSIONALIS DOCTRINALIBUS MAGNA CUM DILIGENTIA ET ERUDITIONE
TRACTAVIT.

MONASTERII GUESTFALORUM DIE XV M. IULII A. D. MCMLXV

Ist es schon schwierig, 50 Jahre eines allgemein fruchtbaren Menschenlebens rückblickend kurz zu würdigen, so steigern sich die Schwierigkeiten, wenn es sich um einen Mann wie P. Anton Freitag handelt¹. Als der 1882 zu Altenbeken in Westfalen geborene und 1908 in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes zum Priester geweihte Schüler Schmidlins am 15. Juli 1915 als erster mit Missionswissenschaft als Hauptfach und einer missionsgeschichtlichen These zum Dr. theol. promoviert wurde, da war es, als ob ein gestauter Damm brechen und seine Wasser über weite Felder ergießen würde. Diese Tatsache ergibt sich schon aus der Durchsicht der beiden letzten Bände der *Bibliotheca Missionum* (XXII und XXIII, 1963/64), obwohl sie nur die Literatur zur grundlegenden und allgemeinen Missionswissenschaft von 1910—1960 bieten. Der Name Freitag taucht seit 1912 fast jedes Jahr auf.

P. Freitag promovierte mit einer *historisch-kritischen Untersuchung über den Vorkämpfer der indianischen Freiheit Don Fray Bartolomé de Las Casas* (Steyl 1915). Obwohl der Missionsbiograph P. Rob. Streit O.M.I. in einer kritischen, aber doch wohlwollenden Besprechung schrieb: „Möge es dem Verfasser beschieden sein, der deutschen Missionswissenschaft bald das vollständige Charakterbild des Las Casas zu schenken“², hatte der Verfasser, abgesehen von geschichtlichen Überblicken und Zusammenfassungen³, keine historische Kleinarbeit mehr vorgelegt, und die angedeutete Las-Casas Biographie in deutscher Sprache wird wohl noch lange auf einen Bearbeiter warten müssen. Die Historie vermochte den mehr praktisch und gegenwartsnahen Westfalen nicht in ihren Bann zu ziehen. So wurde er zum Bahnbrecher der Missionskunde bzw. Missiographie. Im Jahrgang 1920 der ZM erschien erstmals seine Missions-

¹ Ein knappes Lebensbild bietet die Festschrift *Missie nu. Aktuelle Missieproblemen*. Erebundel (Deurne 1958) 9-10, eine knappe Bibliographie der Hauptwerke: ebd. 11—12. Vgl. dazu auch die Münsterische Festschrift *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft 1911—1961* (Münster 1961), zumal die autobiographischen Angaben S. 134—135; *Zum 70. Geburtstag von P. Dr. Anton Freitag*: ZMR 1952, 155—156.

² ZM 1916, 268.

³ So z. B. in dem Sammelwerk *Kirche und Reformation* (Einsiedeln 1917) 292—334: *Der Aufschwung des katholischen Missionswerkes. Über die Missionen des 16. Jahrhunderts*. Der gleiche Beitrag erschien in niederländischer Übersetzung in erweiterter Form als selbständiges Büchlein unter dem Titel: *De bloei van het R. K. Missiewerk in het tijdperk der Hervorming* (Nijmegen 1917). In diesem Zusammenhang sei auch der durchwegs übersehene Artikel „Streiflichter auf die Vorbildung der katholischen Missionare im Laufe der Jahrhunderte“: *Kath. Miss.* (1915/16) 97—99, 226—230, 248—252 erwähnt.

rundschau — bereits im Umfang von ca. 65 Seiten, der in den folgenden Jahren eher zu- als abnahm⁴. Eine erste Frucht dieser emsigen Kleinarbeit wurde seine *Katholische Missionskunde im Grundriß* (Münster 1926), während sein Buch *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der einheimischen Kirche* (Steyl 1952 — auch holländisch und spanisch erschienen), wenigstens für den deutschen Sprachraum einen gewissen Abschluß der missionskundlichen Arbeiten darstellt⁵. Eine wissenschaftliche Darstellung und Rechtfertigung seiner Methode bietet sodann der Beitrag in der Festschrift für Prof. Mulders⁶.

In diesem Zusammenhang muß auch die äußerst aktive Mitarbeit am Lexikon für Theologie und Kirche, in der ersten Auflage und nun auch in der zweiten Auflage für einen Großteil der missionskundlichen Artikel genannt werden. Jeder, der ja auf dem Gebiete der Missionskunde mündlich oder schriftlich tätig ist, wird dem Jubilar stets dankbar bleiben für die geduldige Arbeit gerade auf diesem undankbaren Gebiet, zumal sich P. Freitag nicht einseitig auf reines Namen- und Zahlenmaterial beschränkte, sondern sich bemühte, stets die großen historischen und kulturellen Zusammenhänge zu sehen.

Einen besonderen Dank schuldet auch die ZMR dem Jubilar. Seine Mitarbeit begann bereits im ersten Jahrgang (1911); seit 1912 erscheinen seine ersten wissenschaftlichen Beiträge. Seine Mitarbeit dauerte mit einer seltenen Treue und Stetigkeit bis zum Jahre 1954. Daß P. Freitag zudem seit vier Jahrzehnten der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen angehört, soll wenigstens vermerkt werden.

Neben der wissenschaftlich ausgerichteten Arbeit ging aber auch eine unermüdliche Tätigkeit für die Ausbreitung und Vertiefung des Missionsgedankens. Hier muß vor allem seines Einsatzes als Dozent der Missionswissenschaft gedacht werden. Er begann in einem Diözesan-Seminar, an der Bischöflichen Akademie zu Paderborn, wo P. Freitag von 1922—1926 regelmäßige Vorlesungen hielt. Darauf folgte die bisher ununterbrochene Arbeit im Dienste der Theologen der holländischen Provinz des Göttlichen Wortes und seit 1938 die Lehrtätigkeit in einem anderen Diözesan-Seminar, dieses Mal in Roermond⁷. Von 1924—1929

⁴ Erst von 1929 an wurden die Arbeiten auf das missionswissenschaftliche Seminar der Universität Münster und P. Freitag verteilt, der aber meistens das heimatliche Missionswesen, Amerika und Ozeanien weiterhin behandelte.

⁵ Das neuere Werk *Die Wege des Heils* (Salzburg 1960) bietet eine reich bebilderte und ansprechende Auswertung für ein weiteres Publikum (auch französisch und niederländisch).

⁶ *Katholische Missionskunde*, in *Scientia Missionum ancilla* (Nijmegen 1953) 138—152.

⁷ Wie sehr es der Jubilar verstand, seine Schüler für die Missionsarbeit zu begeistern, zeigt die vor allem von den holländischen Schülern SVD bestrittene Festschrift (vgl. Anm. 1) und ferner das zweibändige Werk *Emigranten voor God* (Steyl-Tegelen 1949), das aus der Zusammenarbeit mit seinen Schülern im

wirkte er sodann als Sekretär und Leiter des Katholischen Akademischen Missionsbundes und als Redaktor der *Akademischen Missionsblätter*. Wenn er rückblickend diese Arbeit besonders „mühevoll und undankbar“ nennt⁸, so stimmt das sicher vom persönlichen Standpunkt aus und trug wohl nicht wenig zu seinem Lungenleiden bei, das ihn fast zehn Jahre nötigte, mit der mündlichen Tätigkeit auszusetzen und eine Habilitation in Münster zerschlug; aber vom gesamten heimatlichen Missionswesen aus gesehen, muß man gerade diese Jahre als die fruchtbarsten und erfolgreichsten seines Lebens ansehen, zumal durch die sorgfältige Vorbereitung (neben dem streitbaren Altmeister Schmidlin) der gerade in diesen Jahren abgehaltenen Nationalen Akademischen Missionskongresse, von denen besonders jene von Budapest (1925) und Posen (1927) geradezu als Ausgangspunkte einer eigenständigen katholisch-akademischen Missionsbewegung in Ungarn und Polen angesehen werden dürfen, die trotz aller Hemmnisse noch heute im Stillen nachwirken.

Hand in Hand mit dieser Arbeit ging eine solche in die breite Masse des katholischen Volkes. 1913 erschien von P. Freitag der Band *Das katholische Missionsfest* (Steyl)⁹. Mit dem 1917 von P. Bernard Arens S.J. herausgegebenen Band *Die Mission im Festsaal* (Freiburg i. B.) wurde das (auch englisch erschienene) Werk P. Freitags ein unentbehrliches Handbuch aller (vor allem seit dem Ersten Weltkrieg einsetzenden) Missionspropaganda. Wenn auch heute Missions-Sonntage und Missionsfeste überall zu den Selbstverständlichkeiten gehören und die Namen Freitag und Arens kaum noch in den dafür zuständigen Kreisen bekannt sind, so ist es doch eine Tatsache, daß die gesamten, wenn auch heute überholten, Werke die ersten systematischen Anregungen boten und damit nachhaltigen Einfluß ausübten.

Natürlich gehört die Weckung und Vertiefung des Missionsgedankens nicht zu den ersten Zielen der Missionswissenschaft, aber bei unserem Jubilar waren Theorie und Praxis, Wissenschaft und Leben nie getrennte Bezirke. Beide griffen ineinander über, förderten sich und wurden so zur mächtigen Stoßkraft der Missionsidee, ja zu einem eigenen Missions-Fluidum, das zunächst im deutschen Sprachgebiet und dann immer mehr im niederländischen ausstrahlte. Möge es dem Jubilar vergönnt sein, noch weitere Jahre durch dieses missionarische Ausströmen durch Vorlesungen und Schrifttum, vor allem aber durch seine zahlreichen Schüler segensreich zu wirken.

Roermonder Priesterseminar entstand und vor allem den niederländischen Beitrag am Missionswerk darstellt, allerdings im weiten und deshalb über den holländischen Beitrag hinausgehenden Rahmen der Weltkirche.

⁸ In: *50 Jahre katholische Missionswissenschaft* (Münster 1961) 134.

⁹ Als Ergänzung vgl. dazu: „Geschichtliches, Systematisches und Praktisches zum katholischen Missionsfest“: ZM 1918, 153—165.

MITTEILUNGEN

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Am 25. Juni 1965 fand im Exerzitienhaus der Pallottiner zu Vallendar-Schönstatt die satzungsgemäße Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen statt. In Abwesenheit des 1. Vorsitzenden, Konsul Dr. Frey, wie auch des 2. Vorsitzenden, Prof. Dr. Glazik — beide waren erkrankt — eröffnete der Schatzmeister P. Koppelberg CSSp die Versammlung und erklärte sich bereit, unter diesen „von höherer Gewalt diktierten“ Umständen die Sitzung zu leiten. Der Schriftführer P. Jos. Schmitz SVD verlas anschließend das Protokoll der letzten Mitgliederversammlung vom 11. September 1963, das gutgeheißen wurde. Dr. Werner Promper, Assistent im Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster, verlas im Auftrag von Prof. Dr. Glazik einen kurzen Tätigkeitsbericht.

Zum Abschluß des 50. Jahrgangs der ZMR wird ein Gesamtregister angefertigt, das im erweiterten Heft 4 im Oktober 1966 erscheinen wird. Die Hefte 1-3 des Jahrgangs 1966 werden entsprechend reduziert.

Der Rechenschaftsbericht des Schatzmeisters P. P. Koppelberg wurde genehmigt. Eine Kassenprüfung soll auf ausdrücklichen Wunsch des Schatzmeisters bis zur nächsten Generalversammlung (1967) durchgeführt werden.

Die Wahl des Vorstandes. — Da sowohl der 1. Vorsitzende Konsul Dr. Frey als auch der 2. Vorsitzende Prof. Dr. Glazik sich bereit erklärt hatten, eine allfällige Wiederwahl anzunehmen, wurde der gesamte Vorstand einstimmig wiedergewählt. Die Anwesenden (Schatzmeister Koppelberg und Schriftführer Schmitz) nahmen die Wahl an.

In der sich anschließenden Aussprache stellte P. Provinzial Dietmar Westemeyer OFM (Werl) die Frage, wie und inwieweit eine Mitarbeit des Instituts bei den geplanten Vorbereitungskursen für Missionare möglich sei. Man vertrat allgemein die Auffassung, daß in erster Linie die Wissenschaftliche Kommission sich der Frage annehmen müsse, um eine entsprechende Mitarbeit zu gewährleisten.

Bezüglich der vertagten Missionsstudienwoche wurde wegen Abwesenheit des 1. und 2. Vorsitzenden kein Entschluß gefaßt. Man war aber der Meinung, die Studienwoche trotz der bestehenden großen Schwierigkeiten nicht mehr allzulange hinauszuschieben, um die Kontinuität wenigstens in etwa zu wahren.

Mit einem Dankwort an die Anwesenden und alle Mitglieder des Internationalen Instituts beschloß P. Koppelberg die Versammlung.

St. Augustin, den 7. 7. 1965

P. Josef Schmitz SVD

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Promotionen — Mit Urkunde vom 8. Juni 1965 ist Abbé WERNER PROMPER (Diözese Lüttich/Belgien) zum *Doctor theologiae* promoviert worden. Seine Inaugural-Dissertation *Priesternot in Lateinamerika* ist inzwischen als Veröffentlichung des Latein-Amerika-Kollegs der Universität Löwen (Belgien) erschienen (317 S., FB 150,—, DM 12,—, \$ 3,—).

P. WILLI HENKEL OMI hat am 6. Juli die Rigorosa zum *Doctor theologiae* erfolgreich abgeschlossen. Er hat eine Dissertation über *Die religiöse Situation und die Bekehrung der Heiden nach J. H. Newman* vorgelegt.

35^e SEMAINE INTERNATIONALE DE MISSIOLOGIE

Löwen, 23. bis 27. August 1965

Thema: Repenser la Mission . . .

23. 8. J. MASSON, S.J.: *Introduction du sujet*
J. GIBLET: *La mission dans l'exégèse du Nouveau Testament*
Y. CONGAR, O. P.: *La mission dans la théologie de l'Eglise*
24. 8. LE GUILLOU, O. P.: *La mission en esprit d'œcuménisme*
J. MASSON, S.J.: *Un problème: Extra Ecclesiam nulla salus*
G. THILS: *Un problème: La valeur salvatrice des religions non-chrétiennes*
25. 8. K. MÜLLER, S.V.D.: *Für eine missionarische Spiritualität*
DE LA POTTERIE, S.J.: *Le rapport de la foi et du baptême dans la mission selon le Nouveau Testament*
DEJAIFVE, S.J.: *L'Eglise à fonder: peuple de Dieu et société visible*
26. 8. A. DONDEYNE: *De missie ten overstaan van de grondstrekkings van de moderne wereld*
Mgr J. ZOA: *Comment l'homme d'Afrique voit la mission*
PAREL, S. J.: *Comment l'homme de l'Inde voit la mission*
M. GARNIER — J. FRISQUE: *Liberté et responsabilité du laïc en mission*
27. 8. DE PRÉMARE, O.F.M.: *Comment l'homme musulman voit la mission*
R. J. HAMMER: *How does Japan see the Mission*
Mère PIERRE-MARIE BARANIANKA: *Comment les religieuses voient leur mission aujourd'hui*
VOLKER, P. A.: *Les instituts missionnaires auraient-ils „fait leur temps“?*

Auskunft und Anmeldung: R. P. Jos. Masson, St. Jansbergsteenweg 95, Egenhoven, Leuven.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Cannizzaro, Aurelio: *Und die Seinen nahmen Ihn auf.* Bei der Urbewölkerung der Mentawai-Inseln (Titel des italienischen Originals: *Con i primitivi delle Mentawai*, I.S.M.E., Edizioni Missionarie Parma), Verlag Herold/Wien-München, 1964. 248 Seiten mit 17 Abbildungen auf 12 Tafeln, DM 17,80.

1954 nahm die katholische Mission auf den Mentawai-Inseln vor der Westküste Sumatras ihren Anfang. Die Missionare vom Hl. Franz Xaver (Parma) haben die Arbeit zunächst auf Siberut, der nördlichsten und damals noch fast ganz heidnischen Insel der Mentawai-Gruppe, aufgenommen. Der

erste katholische Mentawai-Missionar beschreibt im vorliegenden Werk den Beginn und die rasche Entfaltung dieser Mission in ihren ersten beiden Jahren. In einem fesselnden Erlebnisbericht werden sowohl die Lebensweise eines der primitivsten Völker der malaiischen Inselwelt, seine religiösen und sittlichen Auffassungen geschildert, die teilweise sehr hochstehend und eine natürliche Vorbereitung auf das Evangelium sind (Monotheismus, hohe Ehemoral, Opfer- und Sühnebegriff), wie auch sehr anschaulich die Arbeit der Missionare von ihren allerersten Anfängen an: die ersten Kontakte mit den Einheimischen, das Anknüpfen an die religiösen Anschauungen, die Gegenkräfte, der apostolische Einsatz einheimischer Katechisten, die selbst noch nicht getauft sind, das Bemühen der Missionare um Besserung der sehr primitiven Lebensverhältnisse. Die italienische Originalausgabe hat in wenig mehr als zwei Jahren acht Auflagen erlebt.

Wenn es auch wahr ist, daß die ethnologische Erforschung der Mentawai-Inseln hinter der anderer Gebiete Indonesiens stark zurückgeblieben ist, so sind ihre Bewohner doch nicht so unbekannt, wie der Verfasser zu glauben scheint (siehe die Bibliographie in: *Critical Survey of Studies on the Anthropology of Nias, Mentawai and Enggano*, S. 62-77). Auch linguistische Studien liegen schon vor (siehe VOORHOEVE, *Critical Survey of Studies on the Languages of Sumatra*, S. 27-29). Freilich handelt es sich fast durchwegs um Werke in Sprachen, die einem Italiener weniger zugänglich sind. Der vorliegende Bericht bringt aber wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen, z. B. über die Gottesvorstellung der Mentawaier. — Der späte Beginn der katholischen Mission ist nicht nur auf eine feindselige Haltung der Kolonialregierung zurückzuführen, sondern auf das unter holländischer Herrschaft geltende Verbot der „doppelten Mission“, das sich stärker zum Nachteil der katholischen als der nichtkatholischen Missionen auswirkte. Der protestantischen Mission, die bereits 1901 einsetzte, aber erst 1953 mit dem behördlichen Verbot des Heidentums einen größeren Aufschwung erlebte und heute fast die Hälfte der Bewohner, vornehmlich der südlicheren Inseln, erfaßt, wird der Verfasser wohl nicht gerecht.

Münster (30. 4. 65)

P. Martin Booz O.F.M.Cap.

Christoffels, Hildegard: *Das unverhüllte Gesicht. Begegnung mit afrikanischen Studenten und Bericht über eine Reise zu ihren Müttern.* — Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. (1964). 163 S., Ln. DM 16,80.

Nach jahrelanger Beschäftigung mit Afrikastudenten enthüllt sich der Autorin Afrikas Gesicht auf der Reise zu den Müttern. Mit tiefer Einfühlungsgabe deutet sie ihre Erlebnisse und fügt sie in ein Gesamtbild ein. Sie will sich „nicht auf ein bestimmtes Afrikabild festlegen“, sondern sucht „stets das Gegenwärtige aus der Kenntnis von Tradition und Situation zu erfassen“, und zwar „in seiner ganzen vom Menschen geformten Vielfalt“ (162-163).

Aber trug nicht auch sie das Bild schon in sich, das sie entdecken wollte (vgl. 151) ? Das Gesicht, das sich ihr enthüllt, ist das Gesicht Afrikas, wie es die Studenten ihr eingeprägt haben: ein Bild aus Geschichte und Mythos, Wirklichkeit und Zukunftstraum. Der große Wert des Buches liegt in diesem Bild, das trotz aller Grenzen und Mängel zukunftsmächtig ist. Es ist das Leitbild, das die afrikanische Jugend heute in sich trägt. So urteilt sie über die Mission und die Kolonisation, so sieht sie die Zukunft. Keiner, der sich mit afrikanischen Fragen befaßt, kann an diesem Urteil vorbeigehen. Man möchte es wohl von der Geschichte her ergänzen und berichtigen. Doch handelt es sich eher darum, den

Standpunkt der Autorin zu verstehen, der auch nur relativ richtig ist (vgl. 108) und durch Afrikabücher ergänzt werden muß, die aus innerem Verständnis heraus der Mission gerecht werden. Denn das Urteil der Autorin über die Mission ist recht hart. So urteilt die afrikanische Jugend, die ungeduldig nach vorne drängt und die Mission mit der Kolonisation für alles anklagt, was heute in Afrika noch rückständig ist oder aus den Fugen geraten ist. Der Besuch war wohl nur kurz, um ein echtes Verhältnis zum Missionar zu finden und z. B. den Scherz zu verstehen, wenn ein Pater mit langem Bart über die „Unsittlichkeit“ der modernen bartlosen Ordensjugend den Kopf schüttelt (112) und dabei gewiß in den Bart hineinlacht.

Eindrucksvolle Bilder und afrikanische Sprüche und Legenden leiten zur Deutung des Erlebten hin. Sie sind nicht der Schlüssel zum Afrikaverständnis, der im persönlichen Verhältnis zu den Afrikastudenten liegt. Das völlige Eingehen in die Anliegen der Studenten erklärt zugleich den Wert und die Grenzen des Buches.

Rom

L. Kaufmann PA

De Witte, Charles-Martial, OSB: *Les bulles d'érection de la province ecclésiastique de Funchal*. Separatdruck aus *Arquivo Histórico da Madeira* (Funchal 1964) 60 S.

1532 hat Papst Clemens VII. die Diözese Funchal zur Erzdiözese erhoben und sie zur Metropole einer Kirchenprovinz in Portugiesisch-Übersee gemacht; ihr waren als Suffraganate die neuen Diözesen Azoren, Kap Verde, São Tomé und Goa zugeordnet. Die Errichtungsbulle war bisher nur in einer Kopie nach einer *cedula consistorialis* vom 31. 1. 1533 bekannt und im *Corpo Diplomático Português*, t. II (Lissabon 1865) 416s veröffentlicht. Unter Historikern ventilerte man deshalb die Frage, ob die Errichtungsbulle überhaupt je expediert worden sei oder ob sie „nur“ verlorengegangen war. Vf. weist nun durch Exzerpte aus den Konsistorialdiarien nach, daß die Ausführung sich um fast zwei Jahre bis in den Pontifikat Papst Pauls III. hinein verzögert hat. Aus dem *Liber secretus* der Apostolischen Kammer, heute als *Reg. Vat.* 1699 gekennzeichnet, führt er acht Dokumente an, die die Errichtung der Erzdiözese belegen; drei von ihnen werden SS. 27-51 publiziert. — 1551 wurden Erzdiözese und Kirchenprovinz wieder supprimiert und alle betroffenen Diözesen als Suffraganate von Lissabon erklärt. Die Bulle *Super universas orbis* vom 3. 7. 1551 ist SS 52-57 abgedruckt. — Die Dokumentation schließt eine Lücke.

Glazik

Gheddo, Piero: *Concilio e terzo mondo*. Editrice Missionaria Italiana, Milano 1964; VIII+ 259 S.

Das Konzil war für P. GHEDDO die willkommene Gelegenheit, die Weltmission aus der Sicht der Missionsbischöfe darzustellen. Elf Unterredungen und vier Pressekonferenzen der 1. Konzils-session bieten mit den vierzehn Unterredungen und zwei Pressekonferenzen der 2. Session ein eindruckliches Bild der Hoffnungen, Sorgen und Arbeiten der Weltmission, die der Autor als „Dritte Welt“ zwischen den traditionell christlichen Ländern und dem kommunistischen Machtblock bezeichnet.

Die Texte, die zuerst im *Osservatore Romano* erschienen, wurden für die Veröffentlichung in Buchform ergänzt und aufeinander abgestimmt. Trotzdem ließen sich nicht alle Wiederholungen vermeiden. Wie ein Echo aus vergangenen Jahrzehnten wirken heute die Hoffnungen, die am Anfang des Konzils recht hochgesteckt schienen. Im Rückblick werden wir uns des weiten Weges bewußt, den das Konzil bereits gegangen ist.

Natürlich hätte die Information in einem Handbuch über die Weltmission gedrängter und auch übersichtlicher geboten werden können. Pressekonferenzen und persönliche Unterredungen sind keine systematischen Vorlesungen, sondern bringen persönliche Gesichtspunkte mit zeitbedingten Anliegen zur Geltung. Viel hängt in solchen Fällen von der Absteckung des Themenkreises ab. Dem Autor ist es durch die geschickte Auswahl von Personen und Fragen geglückt einen Überblick über die Weite des Missionsfeldes von Indien, Japan, Formosa, Hongkong, Indochina, Indonesien, Libanon, Südamerika und Afrika und einen Einblick in die tieferen Probleme wie Anpassung, Priestermangel, Ökumenismus und Dialog mit den nichtchristlichen Religionen zu geben.

Die ersten drei Unterredungen schneiden die Zentralfragen systematisch an. Kardinal AGAGIANIAN zeichnet die Lage und die Aufgaben von heute; Kardinal BEA betont die Dringlichkeit des Ökumenismus in der Ausbildung und Tätigkeit der Missionare; Kardinal KÖNIG gibt allgemeine Richtlinien über den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen. Wie ein Refrain kehren diese Fragen wieder: Ökumenismus (Lateinamerika, Äthiopien), Wertung der einheimischen Kulturen und Religionen (Indien, Formosa, Kambodscha, Afrika), Notwendigkeit einer stärkeren Verwurzelung des Christentums durch das Bemühen um echte Volksliturgie (Japan, Indonesien, Afrika) und ein Neudenken der Theologie in den verschiedenen Kulturräumen (Indien, Afrika). Der revolutionäre Wandel der Kulturen erweckt Furcht und Hoffnung zugleich (Indien, Japan, Formosa, Kambodscha).

Im Mittelpunkt des Interesses liegt die Personalfrage: Priestermangel und Ausbildung des einheimischen Klerus (Indien, Formosa, Vietnam, Südamerika, Afrika), Erneuerung des Diakonats (Südamerika), Schulung der Katechisten (Afrika) und Laienapostolat (Vietnam, Südamerika, Afrika).

Zu den Schulfragen (Indien, Formosa, Hongkong, Afrika) treten heute die sozialen Fragen in weltweiter Sicht (Indien, Südamerika, Afrika) sowie die Benutzung der modernen Kommunikationsmittel (Afrika).

Aus dem mannigfaltigen Bild mit den drohenden Schatten des Kommunismus (Asien, Afrika und Südamerika) und neuen Lichtblicken in den Beziehungen zu den Mohammedanern (Libanon und Kamerun) erwächst ein einheitlicher Gesamteindruck: die Kirche ist sich ihrer Missionsaufgabe bewußt, und die Missionsbischöfe sind wach und hellhörig für die neuen Fragen, die sich stellen in der „Dritten Welt“.

Rom

L. Kaufmann PA

Jean-Francois de Rome, OFM Cap: *La fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo* (1648). Traduite de l'Italien et annotée par François B o n t i n c k. Nauwelaerts/Louvain-Paris 1964. XXVII + 149 pp. (= Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 13).

Die ‚Gründung der Kapuzinermission im Königreich Kongo‘ ist von FRANCESCO ROMANO ursprünglich in Italienisch geschrieben und wurde zum ersten Mal 1648

herausgegeben. Das Werk ist danach öfters als Neudruck erschienen. Eine erste französische Übersetzung wurde bereits 1649 besorgt. Der Kapuziner Ignatius von Rheinfelden hat 1664 eine deutsche Übersetzung im Auszug herausgebracht. 1912 erschien eine vollständige Übersetzung ins Deutsche von P. Anastasius Burgler: *Im Kongo. Bericht über den Anfang der Kapuzinermission 1648 im Königreich Kongo. Verfaßt von P. Joh. Franziskus von Rom.*

Im ersten Teil ist die Gründung der Kapuzinermission im alten Königreich Kongo dargestellt. Er berichtet über die Beziehungen zwischen den Missionaren und König Gracia II.; über die Kriege zwischen dem König und Herzog Soyos; über die Versuche der Holländer, sich den Alleinhandel im Kongo zu sichern; über die Arbeitsweisen der Missionare und ihre Schwierigkeiten: die großen Entfernungen, den Mangel an Verkehrsmitteln und die gefährlichen Reisen.

Der zweite Teil ist ethnographischer Art. Er beschreibt die Heiratsgewohnheiten, die Probe-Ehe, den Aufschub der katholischen Eheschließung um des Brautpreises willen und die Pracht, womit die kirchliche Ehe geschlossen wurde und wobei man große Schulden zu machen pflegte. — Den Missionaren, die heute in Mittelafrika arbeiten, fällt auf, daß sich nach drei Jahrhunderten auf diesem Gebiet gar nichts geändert hat.

Vervollständigt durch die Notizen des Übersetzers und die Verweisungen auf Dokumente von Zeitgenossen JOHANN von Rom, ist dieses Buch wertvoll für die Missionsgeschichte Mittelafrikas und bietet interessantes Vergleichsmaterial für Ethnologen sowohl wie für die Missionare, die zu allen Zeiten die Bräuche, Sitten und Sprachen der Menschen, unter denen sie arbeiten, studiert haben und studieren.

Löwen (Belgien)

A. De Rop MSC

Kloosterman, Alphons M. J., SSCC: *De potestate ordinaria et delegata Superioris religiosi in Missione.* Studium iuris comparati religiosi. Aschendorff / Münster 1964. XX + 93 pp (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Band 29).

Die Arbeit ist eine Dissertation des Picpus-Paters KLOOSTERMAN, der als Missionar auf den Cook-Inseln in der Südsee arbeitet. Es wird die Rechtslage eines Ordensobern in den Missionen untersucht. Wegen der besonderen Verhältnisse in den Missionen, wo die Ordensmitglieder in den meisten Fällen nicht in Gemeinschaft leben können, läßt sich die vom allgemeinen Recht vorgesehene Rangordnung: Provinz — Haus kaum befolgen. *Can.* 296, § 2 macht einen klaren Unterschied zwischen Missionsobern und Ordensobern. Die Instruktion der Propaganda vom 8. Dezember 1929 (*Sylloge praecipuorum documentorum*... Romae 1939, n. 148, pp. 351-357) sagt klar, welches die Aufgabe des Ordensobern in den Missionen ist: „Horum (superiorum) quidem officium, a propriae religionis statutis definitum, limitatur omnino ad vitam religiosam missionariorum“. Aber weder der *Codex Juris Canonici*, noch diese *Instructio* der Propaganda sagen etwas über den Rechtscharakter dieses Ordensobers in den Missionen. Dieser Rechtscharakter wird in den einzelnen Ordenssatzungen bestimmt, aber leider nicht einheitlich, und manchmal sogar widersprechend. Da es in den allermeisten Fällen in den Missionen nicht möglich ist, Provinzen zu errichten, so werden provinzähnliche Gebilde geschaffen. Die Konstitutionen der einzelnen Missionsorden haben verschiedene Namen für diese Gebilde.

KLOOSTERMAN fand 19 verschiedene Bezeichnungen in den Satzungen von 39 Missionsorden. Schon diese Verschiedenheit scheint die unsichere Rechtslage anzudeuten. „Vice-Provinz“ und „Region“ sind die mehr gebräuchlichen Namen (je 9 Ordensgenossenschaften). Die Bezeichnung „Region“ wäre wohl die geeignetste, besonders weil die oben zitierte Instruktion der Propaganda auch diesen Ausdruck gebraucht: „regionales Superiores“.

Die Erklärung der Begriffe „potestas ordinaria“, „potestas delegata“, „potestas propria“, „potestas vicaria“, „potestas vicaria proprie et improprie dicta“, gestützt auf die Normen des kirchlichen Rechtsbuches, nehmen einen breiten Raum ein. Man muß von vorneherein mit Schwierigkeiten rechnen, wenn diese allgemeinen Begriffe auf die verschiedenen Bezeichnungen bei den einzelnen Orden angewendet werden. Man kann nur wünschen, daß die Terminologie der Konstitutionen bei den einzelnen Missionsorden sich mehr an die Terminologie des kirchlichen Rechtsbuches halten. KLOOSTERMAN's Buch ist ein lauter Ruf nach Einheitlichkeit und wird besonders aus diesem Grunde der Kommission für die Revision des Kirchenrechts willkommen sein.

Der Ordensobere hat in den Missionen vielfach keine unmittelbare, eigene Gewalt. Ein Oberer mit einer delegierten Gewalt ist aber kein Oberer im rechtlichen Sinne (90). „In missionibus, ubi domus religiosae canonice erectae ad normam can. 197, § 1 saepe saepius non adsunt, vera auctoritas religiosa immediata deest, si ibi non adest superior potestate ordinaria praeditus; delegatus nempe non est superior religiosus sensu iuris“ (90). Es kommen leicht Fälle vor, die in der delegierten Gewalt nicht vorgesehen sind, die aber doch eine sofortige Erledigung verlangen. Es kann also der Obere nicht handeln, obwohl er unmittelbar handeln mußte (91), und der höhere Obere kann ebenfalls nicht sofort erreicht werden. Auch ist der Ordensobere Mitarbeiter am Missionswerk der Kirche (92), und diese seine Würde verlangt, daß er unmittelbare, eigene Gewalt haben sollte. Ein guter Missionar muß ein guter Ordensmann sein. Einmütigkeit des kirchlichen Missionsoberen und des Ordensoberen kann dem Missionswerke nur von Nutzen sein.

„Nihilominus summi semper momenti est ut is, cui a Sancta Sede regimen missionis conceditur, intime coniunctus atque acceptus maneat Instituto suo eiusque Superioribus. Quo enim maior existit cum hisce animorum coniunctio et voluntatum ad salvandas animas conspiratio, eo alacrius et fructuosius a missionariis laborabitur et eo libentius ac generosius operarii evangelici mittentur et subsidia necessaria suppeditabuntur“ (93, zitiert aus der oben erwähnten *Instructio* der Propaganda). Jeder Missionar kann nur wünschen: Möge uns Gott diese Einmütigkeit gewähren!

Catholic Mission Wewak (23. April 1965)

P. Johannes Gehberger, SVD

San Pablo: *Teología y Pastoral Misionera*. Colección de trabajos y comunicaciones presentados a la XVI Semana Española de Misionología, celebrada en Burgos del 6 al 13 de Agosto de 1963. 507 S. Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras, Burgos 1964.

Dieser stattliche Band über die Missionstheologie und Missionspastoral des Völkerapostels Paulus ist der Tagungsbericht der 16. Spanischen Missionswoche, die vom 6. bis 13. August 1964 im Missionspriesterseminar von Burgos gehalten wurde und im Zeichen des 19. Zentenars der Ankunft des hl. Paulus in Spanien stand. Das Jahr 1964 wurde in Spanien als Jubeljahr mit Festwochen,

Ausstellungen und Kongressen gefeiert, besonders in der alt-römischen Hafenstadt Tarragona und in Madrid. Als äußeres Symbol der Festfeier hatte man die große Reliquie eines Armes des hl. Paulus von Malta nach Tarragona geholt. Bei all den Feiern lag es nahe, daß sich die Spanische Missionswoche, die nun schon seit 13 Jahren alljährlich in Burgos tagen konnte, die Missionstheologie und Missionspastoral zum Thema stellte.

Die spanischen Missionswochen sind keine Fachtagungen von Missions-Spezialisten, sondern eine geradezu feierliche Zusammenkunft aller missionarisch interessierten Kreise, der Missionare, die sich aus aller Welt in der spanischen Heimat aufhalten, der Vertreter der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung, der einheimischen und auswärtigen Missionswissenschaftler, der Priestertumskandidaten und Ordensleute sowie der missionsbegeisterten Laien. Der Apostolische Nuntius, Erzbischof Antonio Riberi, war wiederum bei der Eröffnung zugegen und übergab gleich am ersten Tage 30 Missionsschwestern das Missionskreuz. Im Verlauf der Missionswoche brachte der Kardinal von Tarragona die Reliquie des hl. Paulus nach Burgos und hielt selbst das Schlußreferat „Die Bedeutung der Missionsbotschaft des hl. Paulus für unsere gegenwärtige Zeit.“

Das Werk besteht aus fünf Teilen. Die wichtigsten sind die beiden ersten über die Missionstheologie und Missionspastoral des hl. Paulus. Die Vorträge für die Seminaristen (Begegnung mit anderen Religionen u. a.) werden im dritten Teil, die für die Laien (Laienapostolat auf dem II. Vaticanum u. a.) im vierten Teil dargeboten. Im fünften Teil finden sich Beiträge, die auf der Missionswoche selber nicht zur Sprache kamen.

Bei der Fülle der Referate, die in diesem Bande abgedruckt sind und durchweg ein hohes wissenschaftliches Niveau aufweisen, ist es einfach unmöglich, auf jedes einzelne einzugehen oder auch nur zu nennen. Es muß genügen, auf einige wenige hinzuweisen, die von besonderem Interesse sein könnten. Am Anfang des ersten Teils, der den Titel „Die immerwährende Aktualität der Missionstheologie des hl. Paulus“ trägt, steht der Eröffnungsvortrag des Apostolischen Nuntius von Spanien, EB RIBERI, über „Paulus als Vorbild der missionarischen Anpassung“. Als Redner aus dem Ausland sprachen der italienische Missionspublizist P. WALTER GARDINI (Parma) über „Das Mysterium der Kirche in der Theologie des hl. Paulus“ und der an der Propagandauniversität in Rom wirkende kanadische Oblatenpater ANDRÉ SEUMOIS über „Die Seele des missionarischen Apostolates nach der paulinischen Theologie und die Stellung der universellen Liebe darin.“ Von den spanischen Theologen untersuchte u. a. ALFREDO GARCÍA SUÁREZ das Verhältnis von Parousie und Apostolat im theologischen Denken des Völkerapostels. P. JUSTO COLLANTE SJ erstellte den Beitrag: „Die kirchliche Gemeinschaft als Quelle der Glaubensverbreitung nach Paulus“ und JOSÉ M. GONZÁLEZ RUIZ den über „Die Dringlichkeit der Mission und das Geschichtsbewußtsein beim hl. Paulus“.

Von den Beiträgen des 2. Teils, der den Titel „Die Missionstrategie des hl. Paulus und die Missionspastoral der Gegenwart“ trägt, seien neben der „Synthese einer Missionspastoral des hl. Paulus“ (WALTER GARDINI) die Aufsätze „Paulinische Katechese und die heutige Katechese“ von P. JOSÉ MARQUES CSSp, „Das Anliegen der kirchlichen Einheit im Apostolat des hl. Paulus“ von P. BERNARDIN DE ARMELLADA OFMCap und „Der Prozeß der christlichen Bekehrung nach dem hl. Paulus“ von ANDRÉ SEUMOIS genannt.

Erwähnenswert ist auch der Aufsatz von P. OLEGARIO DOMÍNGUEZ OMI „Mission und Gnade im Denken des hl. Paulus“, der im Anschluß an das Buch Karl Rahners „Sendung und Gnade“ die Heilmöglichkeit der Heiden und die Notwendigkeit der Missionsarbeit auf Grund der paulinischen Lehre neu überdenkt.

Wer sich in vorliegendes Werk vertieft, ist von der Lebendigkeit und Aufgeschlossenheit des spanischen Missionsdenkens sehr beeindruckt. Auffallend ist, daß die Mehrzahl der Beiträge nicht von eigentlichen Missionswissenschaftlern stammt, sondern von Theologen anderer Spezialgebiete, vor allem von Dogmatikern und Exegeten. Wenn neuerdings beklagt wird, daß „die große Theologie der ersten Garnitur in Exegese und Dogmatik systematisch sich bisher kaum um die Mission bemüht hat“, so muß man sagen, daß die spanischen Theologen die große Tradition der alten Salamanca-Universität nicht vergessen und hier den Versuch gemacht haben, sich mit den großen Missionsproblemen der Gegenwart auseinanderzusetzen.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Plattner, Felix Alfred (S.J.): *Genie im Urwald*. Das Werk des Auslandsschweizers Martin Schmid (S.J.) aus Baar (1694—1772). NZN-Buchverlag, Zürich 1959; 32 Seiten Text, 54 Fotos von F. A. Plattner und Albert Lunte, 1 Karte; Ln.

Ein anderer, mehr allgemein gehaltener, wertvoller Bildband, den der rege Missionsprokurator der Schweizer Jesuiten nach seiner neunmonatigen Lateinamerika-Reise (1957—58) veröffentlichte (1960), wurde (kurz nach Erscheinen) in der ZMR (44, 1960, 224) rezensiert. Nun ging auch diese (bereits 1959 erschienene) gediegene Bildband-Monographie über das ungemein vielseitige hand- und kunsthandwerkliche Schaffen des verdienstvollen schweizerischen Jesuitenmissionars Martin Schmid aus Baar (Zug) zur Besprechung ein, durch die PLATTNER (nach eingehender Feldforschung) die von ihm früher geschriebene Biographie seines Landsmannes auf eine außerordentlich geschickte und glückliche Weise ergänzt und vervollständigt (vgl. F. A. PLATTNER, *Ein Reisläufer Gottes*. Das abenteuerliche Leben des Schweizer Jesuiten P. Martin Schmid aus Baar, 1694—1772 [Luzern 1944]).

Martin Schmid hat von 1730 bis zur Vertreibung der Jesuiten aus den spanischen Kolonialgebieten (1767) in der Chiquitos-Mission (Bolivien) gearbeitet, die nach seinen eigenen Angaben im Jahre 1744 sieben Reduktionen mit 14 332 Seelen umfaßte. Während von den Kirchen der dreißig Reduktionen der ehemaligen Jesuitenprovinz Paraguay nur hier und da noch einige Ruinen stehen geblieben sind, dienen von den zehn alten Jesuitenkirchen der Chiquitos-Mission, die als Apostolisches Vikariat (seit 1930) von österreichischen Franziskanern betreut wird, noch fünf dem Gottesdienst, darunter alle drei von P. Schmid erbauten. Die Kirche in Concepción ist sogar als Kathedrale des 1951 errichteten Apostolischen Vikariats (nicht Diözese, wie PLATTNER S. 28 schreibt) Nuflo de Chávez, das chinavertriebenen bayrischen Franziskanern anvertraut wurde, zu besonderen Ehren gelangt.

Pater PLATTNER hat durch diese Veröffentlichung einen weiteren wertvollen, originellen Beitrag zur spanisch-amerikanischen Missionsgeschichte schlechthin geleistet. Der Band hebt sich als Ergebnis solider Forschung und methodischer Gestaltung angenehm ab von den oberflächlichen schiefen Darstellungen und

ästhetisch vielleicht besser gelungenen Fotos (vgl. NZM 16, 1960, 232) mancher Berichterstatte, die nur von Hauptstadt zu Hauptstadt flogen.

Neben mehreren (unwesentlichen) orthographischen Fehlern wird einem aufmerksamen Leser die unterschiedliche Schreibweise des Namens Liziain (17) und Lizoain (30) auffallen.

Durch diese Veröffentlichung wurde die recht spärliche Literatur über die seit 1664 in Spanisch-Amerika zugelassenen nicht-spanischen Missionare um ein gediegenes Werk vermehrt, für das dem Verfasser Dank gebührt. Bei dieser Gelegenheit sei einmal auf das 1957 erschienene (unseres Wissens in Fachzeitschriften nicht rezensierte) Buch von J. JAKSCH S.J.: *Sudetendeutsche in der Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts* (Königstein/Taunus) aufmerksam gemacht. Die meisten von Jaksch dargestellten Missionare haben in Spanisch-Amerika gewirkt.

Münster

Werner Promper

Promper, Werner: *Priesternot in Lateinamerika*. Latein-Amerika-Kolleg der Katholischen Universität, Löwen (Belgien), Tervurenstraat 56, 1965, 317 S., DM 12, FB 150, § 3.

Wir haben es immer gewußt und tief bedauert, daß Latein-Amerika, das bisher als rein katholisches Land galt, seelsorglich so schlecht versorgt ist. Mit seinen heute über 200 Millionen Katholiken kann es sich unmöglich selber helfen, geschweige denn, daß es mit mehr als einem Drittel der Katholiken überhaupt der Kirche eine Stütze bedeutete, vielmehr die schwerste Belastung darstellt. Das ist uns erst seit dem Lateinamerikanischen Plenarkonzil von Rom (1989) klarer geworden und uns zumal durch die Propaganda für die Adveniatkollekte zum Bewußtsein gekommen. In der letzten Zeit ist viel für Lateinamerika geschehen. Von den 41 583 Priestern Lateinamerikas sind mehr als 17 000 Ausländer! Auch im Lande selbst haben die Anstrengungen immer weitere Kreise ergriffen. Aber es muß noch viel geschehen, wenn die dortige Krise nicht zur Katastrophe werden soll. Deshalb ist das vorliegende Buch von besonderer Bedeutung, da es uns zum ersten Male in wissenschaftlicher und umfassender Weise die ganze Tiefe und den Umfang des Problems vor Augen führt.

In langjähriger Arbeit hat der Verfasser, der uns schon lange durch seine Arbeit für das Latein-Amerika-Kolleg in Löwen bekannt geworden ist und nun als wissenschaftlicher Assistent am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster mit dieser Arbeit als Dissertation den theologischen Doktorgrad erworben hat, das Material aus der weitschichtigen Literatur zusammengetragen und so mit großer Vorsicht und Sachlichkeit ein klares Bild der Lage entworfen, für das wir ihm von Herzen dankbar sind.

In vier Teilen behandelt er nach einer allgemeinen Einleitung über Priesternot und Priesterbedarf zunächst im 1. Teil die aktuelle Lage in Lateinamerika, im allgemeinen wie in den einzelnen Ländern, das Verhältnis von Welt- und Ordensklerus und die Frage des Nachwuchses, dann die hierarchiegeschichtliche Entwicklung daselbst seit dem Zeitalter der Entdeckungen. Im 2. Teil zeigt er dann die Ursachen der Priesternot unter Hinweis auf die geschichtliche Entwicklung und die sozialen Verhältnisse. Im 3. Teil schildert er die Folgen und Gefahren, die sich aus der Priesternot ergeben, im 4. Teil die Bemühungen um die Behebung der Priesternot im 19. und 20. Jahrhundert. Das Schlußwort bildet ein Hinweis auf die Bedeutung des Problems für die Gesamtkirche.

Die Notlage der lateinamerikanischen Kirche ist tatsächlich erschütternd, die Schwierigkeiten geradezu erdrückend. Aber seitdem die Not wirklich erkannt wird und die Hilfeleistung vonseiten der Gesamtkirche sich durchsetzt, dürfen wir die Hoffnung nicht aufgeben, daß Gottes Gnade die menschlichen Bemühungen segnen und zum Erfolg führen wird. Möge das Buch dazu beitragen, in weiten Kreisen Verständnis für das große Anliegen zu wecken.

Bei den Statistiken wird mit Recht Welt- und Ordensklerus unterschieden. Aber wichtiger erschien mir die Unterscheidung zwischen Seelsorgeklerus und anderweitig beschäftigten Priestern, die für die direkte Seelsorge nicht so sehr in Frage kommen und zum Teil wenigstens durch Laien ersetzt werden könnten.

Ein weiterer Punkt, der kaum erwähnt wird, ist die zeitliche Versorgung des Klerus, die oft völlig fehlt. Das macht den Priesterstand wenig erstrebenswert und bringt den Priester leicht in Gefahr und die Kirche in schlechten Ruf.

Das Urteil über die genügende Zahl der Priester in der Kolonialzeit bedarf doch der Einschränkung. Wenn Bischof Marroquín von Guatemala 1554 melden mußte, daß auf einen Religiösen 10 000 Indianer kamen, dann konnte die Folge keine andere sein, als die, die ein Nachfolger 1613 konstatierte: es seien alle Indianer getauft. Die Christenheit sei gebildet „entsprechend ihrer Fähigkeit“. Die Indianer seien wie bärtige Kinder. Nur bei intensiver Erziehung und Schulunterricht für alle können primitive Völker zu christlicher Bildung geführt werden. Dazu aber brauchte es mehr Priester, besonders sprachkundige Pfarrer, die trotz aller Verordnungen weiterhin fehlten. Auch fehlten entsprechende Hilfskräfte für die weibliche Jugend, ohne deren Mitarbeit die christliche Familie nicht gebildet werden kann. Missionsschwestern fehlten im allgemeinen in der Kolonialzeit.

Zur Erklärung des heutigen Zustandes mußte auch stärker hingewiesen werden auf die in der spanischen Zeit immer weiter fortschreitende Zersetzung der führenden spanischen Bevölkerung, zumal im 18. Jahrhundert. Mit ihr erstrebte auch der Klerus weiterhin ein Leben des Wohlstandes mit zahlreicher Dienerschaft. Äußerer Aufwand und Prunk mußte den Geist ersetzen. Man lese einmal die Schilderungen bei Thomas Gage, die gewiß nicht allgemein gültig sind, oder über die Zeit des Absolutismus im 18. Jahrhundert bei Mariano Cuevas (im 4. Band seiner Kirchengeschichte Mexikos), dessen Ausführungen auch für die übrigen Länder Amerikas gelten dürften. Der gesetzlich geregelte Verkauf der Ämter, der auch in die Kirche und die Klöster eindrang, muß ebenfalls dazu beigetragen haben. Die oft hohe Kaufsumme mußte herausgewirtschaftet werden.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

Rath, Josef Th., CSSp: *Franz Libermann. Ein Herz für Afrika* (Verlag Missionshaus Knechtsteden 1963) 121 S.

Nach einer 1955 in Frankreich erschienenen Libermann-Biographie des Mgr. GAY legt Vf. hier eine Überarbeitung vor, die das Andenken eines der größten Initiatoren der Afrika-Mission im deutschen Raum lebendig halten soll.

Glazik

Revista de Historia de América. Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Ex-Arzobispado, 29. Tacubaya, México 18. D. F.)

No 49, Junio de 1960; No 50, Diciembre de 1960, 683 pp.

No 51, Junio de 1961; No 52, Diciembre de 1961, 716 pp.

In der schon öfter angezeigten bzw. besprochenen Zeitschrift finden sich immer wieder Beiträge, die die Kirchen- und Missionsgeschichte Amerikas zu erhellen geeignet sind. So sei für den hier angezeigten Jahrgang 1960 auf folgende Aufsätze verwiesen: RUBÉN VARGAS UGARTE SJ, Blas Ostolaza, Rector del Seminario de Trujillo, Diputado a Cortes, Capellán de Fernando VII, Víctima del Liberalismo (121—145); CARMELO SÁENZ DE SANTA MARÍA SJ, Bolívar y Pío VIII (147—170). Noch reicher ist der missionsgeschichtliche Ertrag des Jg. 1961. Hier finden sich folgende Titel: L. HANKE, The Portuguese in Spanish America, with special reference to the Villa Imperial de Potosí (1-48); J. FRIEDE, La introducción de mineros alemanes en América por la compañía Welser de Augsburgo (99—104); R. A. DONKIN, The Contribution of the Franciscan Missions to the Settlement of Alta California Colonization [1769—1823] (373—393); J. S. CUMMINS, Palafox, China and the Chinese Rites Controversy (395—427); G. FURLONG C., Las ruinas de la primitiva Santa Fe en la República Argentina [1573—1651] (499—517); N. CUSHNER SJ, Las Fiestas de „Moros y Cristianos“ en las Islas Filipinas (518—520). — Die Buchbesprechungen und die ausgedehnten Bibliographien können auf Literatur aufmerksam machen, die in Europa kaum bekannt wird. Das gilt erst recht von dem

B. B. A. A. — *Boletín Bibliográfico de Anthropología Americana*, vol. XXI—XXII (1958—1959), Parte 1.2. [México, D. F. 1961/62] 238 und 386 pp.),

das vom gleichen Institut herausgegeben wird und zum Teil ausführliche Inhaltsangaben der angezeigten Literatur bringt.

Glazik

Santos Hernández, Angel, SJ: *Teología bíblico-patristica de las Misiones* (Bibliotheca Comillensis, Misionología, vol. IV). Editorial Sal Terrae (Guevara, 20 — Apartado 77) / Santander 1962. 242 pp.

Das vorliegende Werk bildet den vierten Band eines Handbuchs der Missionswissenschaft, das 12 Bände umfassen soll. Es behandelt die Mission im Alten Testament (7—73), im Neuen Testament (75—145) und bei den Vätern (147—228). Der Titel verspricht eine biblisch-patristische Missionstheologie, das heißt doch wohl eine kritische und systematische Darstellung der in der Heiligen Schrift und bei den Vätern niedergelegten missionstheologischen Aussagen. Für die biblische Missionstheologie stellt Verf. selbst diese Forderung auf (9 f). Es finden sich auch Ansätze, sie zu verwirklichen. Aber im großen und ganzen beschränkt sich das Werk doch darauf, die Ergebnisse bisheriger Arbeiten über Missionsgedanken in der Heiligen Schrift und bei einzelnen Vätern wiederzugeben. Leider vermißt man eine kritische Prüfung der benützten Vorarbeiten anhand des heiligen Textes und exegetischer Werke. So sind z. B. nicht alle angeführten Stellen, etwa Jer 30, 8 f; 33, 9 ff (61) in dem ihnen zugeschriebenen universalistischen Sinn zu verstehen. Die Evangelien werden zu einseitig missionsapologetisch gesehen; auch wird in den Ausführungen über den heiligen Paulus zu wenig sichtbar gemacht, inwiefern seine Briefe eine „überreiche Quelle für die Forschung auf dem Gebiet der Missionstheologie“ sind

(9). Daß die Apostel auch nach dem ersten Pfingstfest erst allmählich vom Heiligen Geist durch die Ereignisse in das „Wie“ ihres Missionsauftrages eingeführt wurden, wird kaum hervorgehoben und darum auch der Vision des heiligen Petrus in Joppe nicht die Bedeutung zugeschrieben, die ihr tatsächlich in dieser Entwicklung zukam (125 f). Für den patristischen Teil hätte man sich eine reichere Auswertung der vorhandenen Einzelstudien gewünscht. Nur Augustinus erfährt eine eingehendere Darstellung, zu der die Arbeiten von P. GONSALVUS WALTER und P. ZAMEZA die Grundlage liefern. Einige zwar unbedeutende, aber doch störende Fehler wären gewiß zu vermeiden gewesen, so wenn die Worte des greisen Simeon (Lk 2, 29—32) der Prophetin Anna in den Mund gelegt werden (8), oder der Apostel Philippus mit dem Diakon gleichen Namens verwechselt wird (119 f). Das Werk des LACTANTIUS heißt *De opificio* (nicht *officio*) Dei (191). Daß alle Apostel am sog. „Apostelkonzil“ in Jerusalem teilgenommen und dann erst sich über die Erde verteilt hätten (128), ist kaum haltbar.

Es ist selbstverständlich, daß ein so groß angelegtes Werk, wie es ein zwölfbändiges Handbuch der Missionswissenschaft aus der Feder eines einzigen Autors darstellt, nicht in all seinen Teilen von gleich hohem Wert sein kann. Was Verf. offensichtlich im Auge hatte, den Studenten einen ersten Einblick in das Gebiet der biblischen und patristischen Missiologie zu geben, hat er gewiß erreicht. Für ein weiterführendes Studium bietet er dankenswerterweise in den Anmerkungen wie auch am Ende eines jeden Teiles eine ausführliche, auch nichtkatholische Autoren umfassende Bibliographie.

Münster

P. Martin Booz OFMCap

Tasuko Sato: *Flores vergeß ich nicht*. Steyler Verlag, o. J., 178 S.

Es sind die „Erinnerungen eines japanischen Kommandanten der Kaiserlichen Marine Japans“, der 1943 Order erhält, sich als Befehlshaber der Marine-Wachabteilung nach der Insel Flores in Niederländisch-Ostindien zu verfügen. Ein Teil seiner Verantwortung besteht in dem Befehl, holländische Missionare zu internieren, die durch vier japanische Priester ersetzt werden sollten. „Zu jener Zeit kannte ich vom Katholizismus fast nichts“, bekennt der Autor. Dennoch wirkt seine Erzählung wie das Hohe Lied eines heldenhaften Missionseinsatzes inmitten grausamer Kriegswirren. Das Buch berichtet besonders über das Werk des Bischofs Leven SVD und des Erzbischofs von Nagasaki Paul Yamaguchi, der in einem Nachwort sagt: „Es ist eine Lektüre der wundersamen Führung der Vorsehung.“

Neuenbeken

Sr. Eva Maria Kremer CPS

Willeke, Bernward H., OFM: *Luis Gomez Palomino OFM (1567—1634), Missionar und Märtyrer in Japan*. Dietrich-Coelde-Verlag/Werl [Sonderdruck aus *Franziskanische Studien* 45 (1963) Heft 1-2] 64 SS.

Vf., der sich bereits durch verschiedene missionsgeschichtliche Untersuchungen hervorgetan hat, legt hier eine Studie vor, die die Lebensschicksale eines Japanmissionars des sog. Christlichen Jahrhunderts nachzuzeichnen sucht. Er tut es an Hand erster Quellen, die er kritisch sichtet, miteinander vergleicht und auf ihre Zuverlässigkeit hin überprüft. So schließen sich manche Lücken der bisherigen Darstellungen und es entsteht ein um vieles klareres Bild eines Missionars, der

in der schwersten Verfolgungszeit der japanischen Kirche eine beachtliche, wenn auch bislang nicht genügend beachtete, Rolle gespielt hat.

Die Darstellung ist klar und durchsichtig. Jedem der sechs Kapitel ist eine kurze Einführung in die Quellenlage vorausgeschickt, die zeigt, wie die Aussagen über die verschiedenen Wegstrecken des P. Gomez zustandekommen. So sehr ein solches Vorgehen die wissenschaftlich saubere Methode des Vf. zeigt, so ist wichtiger dabei doch ein anderes: Die Darstellung vieler kleiner, oft fast minutiös erscheinender Züge läßt die geistliche Gestalt des Priestermissionars aufleuchten, der in großer Treue zu seiner Berufung steht und, ohne nach Erfolgen zu fragen, die alltäglichen Dinge tut, die selbstlosen Dienst von ihm fordern und schließlich zum Zeugentod für Christus führen. Hier ist dem kleinen, unbeachteten Mann unter den Missionaren ein historisches Denkmal gesetzt.

Glazik

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Camps, H.J.M., OFM: *In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld.* Dekker & van de Vegt N. V./Utrecht-Nijmegen (1964), 22 S.

Die angezeigte Publikation ist die Antrittsvorlesung, die Vf. am 7. 2. 1964 als der neue Ordinarius für Missionswissenschaft an der Kath. Universität Nymwegen gehalten hat. Im Wesentlichen werden einige der neuesten Arbeiten, die über das Verhältnis des Christentums zu den Religionen handeln, kurz analysiert. Im Anschluß daran wird deutlich gemacht, wie sehr der Dialog mit den Religionen einer theologischen Fundierung bedarf, die, um den Partner anzusprechen, auf einheimische Elemente in Theologie, Liturgie und Katechese Asiens und Afrikas zurückgreifen können muß. Es bleibt zu wünschen, daß der neue Hochschullehrer das Programm fruchtbar machen könne und zur Bereicherung der Theologie und der Missionswissenschaft beitragen dürfe.

Glazik

Fischer, Hans: *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien.* Klaus Renner Verlag/München 1965. 432 S. mit 4 Karten, Preis DM 60,—.

Für Religionswissenschaftler wie für Missionare ganz allgemein (also nicht nur für solche im ozeanischen Raum) stellt die vorliegende Habilitationsschrift des ethnologischen Feldforschers und Dozenten Dr. FISCHER von der Tübinger Universität ein grundlegendes Werk von größter Bedeutung dar, insofern es mit einem Spezialgebiet der Eingeborenenpsychologie bekannt macht, von dem wir bislang im allgemeinen nur wenig wissen. Ein ungeahnter Reichtum von religiösen Vorstellungen der Melanesier, Mikronesier und Polynesier ist in diesem wertvollen Buch auf 404 Textseiten zusammengetragen und verarbeitet worden, während ein Literaturverzeichnis von 27 Seiten ein beredtes Zeugnis ablegt von der großen Mühe, die sich der Autor hat kosten lassen, um den ungeheuren Stoff zu meistern.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick auf die bisher vorliegenden Untersuchungen des genannten Themas stellt Verf. eigene quellenkritische Überlegungen von neuzeitlich ausgerichteter Methodik an, die seine umfassende Vertrautheit mit dieser schwierigen Materie unter Beweis stellen. Seine Forschungen

wenden sich hauptsächlich zwei Problemen zu: erstens der Frage, was in den einzelnen Stämmen und Kulturen jeweils mit dem Begriff „Seele“ wiedergegeben wird, und zweitens, in welchem Verhältnis die einzelnen ozeanischen Begriffe zueinander stehen (47). Er verlangt von den Feldforschern und Missionaren ein möglichst tiefes Eindringen und Sichhineinleben in die Psyche und Sprache der jeweils in Frage stehenden Fremdvölker und lehnt jedwede einseitige und voreingenommene Vergleichen der aufgefundenen Fakten mit unserem europäischen Seelenbegriff ab. Nur unter Vermeidung dieser sich als unzulänglich herausstellenden Vergleichsweise lassen sich die wahren Konzeptionen der Ozeanier (und anderer Fremdvölker) klar herausarbeiten und zu einer echten Konfrontation mit unserer christlich-europäischen Auffassung bringen. Diese uns obliegende Arbeit geschieht am zuverlässigsten auf der Grundlage einer Sammlung von möglichst vielen und genauen linguistischen Daten. In gewissenhafter Kleinarbeit hat Verf. diesen Weg uns vorgezeichnet, indem er in seiner Materialdarstellung 39 verschiedene ozeanische Stämme sorgfältig untersucht und ihre diversen Begriffsbestimmungen von „Seele“ in ihren verschiedenen Aspekten und Lebensäußerungen methodisch nach urastronesischen Sprachschemata zusammenstellt. Dadurch kommt auf einmal Licht in die ganze Problematik.

Wie schwierig diese Dinge in concreto für uns liegen, dafür sei hier ein Beispiel angeführt, das ich J. ANDERSEN, *Polynesian Anthropological Studies*, New Plymouth (NZ) 1941, S. 251, entnehme: Nach der Auffassung der Maori verläßt die menschliche Seele (*Wairua*) beim Tode zunächst den Körper und wandert wie im Traum als *ghost* eine Zeitlang auf Erden herum, wo sie von hell-sichtigen Menschen gelegentlich geschaut werden kann. Später stirbt dieser *ghost* ein zweites Mal und wirft alles, was noch an Irdischem an ihm haftet, endgültig von sich ab. Fortan lebt er nur als *pure spirit* (*awe*) weiter, der von niemand mehr gesehen, sondern nur noch „gefühlte“ werden kann. Ähnliche feine Unterscheidungen finden sich auch im Seelenbegriff mancher melanesischer Volksgruppen, die im Menschen von vornherein zwei oder mehr „Seelen“ annehmen, von denen die eine vergeht, die andere aber weiterlebt! An der Behandlung und Lösung dieser und ähnlicher Fragen kommt der Missionar und ebenso der Religionswissenschaftler einfach nicht vorbei.

Deshalb gebührt dem gelehrten Verfasser und seinen zahlreichen hilfsbereiten Mitarbeitern unser aller Dank für seine grundlegende Einführung in das Denken jener Fremdvölker, mit denen wir es in Theorie und Praxis zu tun haben, und seinem ausgezeichneten Bu^o wünschen wir eine recht weite Verbreitung gerade unter den Missionaren!

Oeventrop

P. Carl Laufer MSC

Haselberger, Herta: *Bautraditionen der westafrikanischen Negerkulturen*. Eine völkerkundliche Kunststudie. Hrsg. vom Afro-Asiatischen Institut in Wien (Wissenschaftliche Schriftenreihe des Afro-Asiatischen Instituts in Wien, Bd. 2). Herder/Wien 1964. 176 S., 60 Bilder auf 32 Kunstdrucktafeln, 74 Illustrationen im Text, 2 Faltkarten, kart. DM 29,—

Das Afro-Asiatische Institut in Wien hat mit der Arbeit von HERTA HASELBERGER über westafrikanische Bautraditionen einen sehr wichtigen Beitrag zur Erforschung der Negerkulturen geleistet. Nachdem um die Jahrhundertwende die afrikanische Plastik dadurch „entdeckt“ worden ist, daß einzelne europäische

Künstler deren Ausdruckswert und magische Kraft erkannten und bewunderten, ist nun auch seit geraumer Zeit das Interesse der Architekten an der afrikanischen Baukunst erwacht. Es hängt dies wohl damit zusammen, daß die plastische Form und freie Rhythmik afrikanischer Bauten die neuen europäischen Bauintentionen treffen.

HASELBERGER hat in vier Reisen sehr genaue formale und technische Studien betrieben. Wie schwierig es ist, regional begrenzte Definitionen eines afrikanischen Baustils zu geben, erkennt man an einer Bemerkung, die sich auf ganz Westafrika bezieht: „Die Gebiete mit künstlerisch hochwertiger Architektur sind hier wie Inseln eingestreut in Landstriche, wo die Baukunst kaum künstlerischen Ehrgeiz kennt, oder wo die Begabung nicht ausreicht, um wirklich wertvolles zu schaffen“ (70). Um so anerkennenswerter ist es, daß Verfasserin doch wichtige, übergeordnete Bautypen herausgearbeitet hat, die auch durch einen guten Bildteil und instruktive Textzeichnungen illustriert werden.

Neben der sachlichen Bewältigung der Studienobjekte schneidet Verfasserin immer wieder zwei Probleme an, die auch dem Rezensenten ein Anliegen sind. Dies ist einmal der Einfluß der europäischen Bauweise in Geschichte und Gegenwart und zum anderen die Missionsarchitektur. Daß im Sudan und an der Küste schon im 17. und 18. Jh. Vermischungen erfolgten und daß dabei „Häuser, die nicht ohne Reiz sind“ (137) entstanden, beobachtet Verfasserin selbst. Weniger glücklich ist sie über die Einstellung der neuen afrikanischen Staaten, die eine Europäisierung vorantreiben und teilweise sogar die alte Bauweise verbieten (15). Es stellt sich die Frage, ob dies nicht ein notwendiger Prozeß ist. Die Wohnkultur ist ein wichtiger Bestandteil einer jeden Kulturpolitik. Da die Architektur sich auch aus vorhandenen Baumaterialien und Techniken entwickelt, ist es unumgänglich, daß neue Mittel auch neue Formen hervorbringen. Aber auch dies ist eine menschliche Leistung. Ein Weggehen von der alten Lehmbauweise bedeutet nicht einen Verzicht auf typisch afrikanische Bauformen. Es wird wohl so sein — und es war in der Geschichte der Kunst mehrfach so —, daß zunächst eine Periode der Übernahme und Kopie kommt. Dies schließt nicht aus, daß sich innerhalb des heutigen „internationalen Baustils“ (144) sehr bald ein eigener afrikanischer Dialekt entwickeln könnte. Etwas kann und soll man nicht konservieren, nämlich das Wohnen der Menschen, weil dies ein jeweils bestmögliches sein soll. Es geht in erster Linie nicht um ästhetisch schöne Bauten, sondern um Menschen.

Die andere Frage sind die sogenannten „Missionskirchen“. Mit Recht ist Verfasserin darüber wenig begeistert. Die Missionare bauten in den Formen, die sie für Kirchen als notwendig und richtig erachteten, ähnlich wie die Kolonialbeamten ihre Häuser im jeweiligen Stilempfinden errichteten. Zweifellos sind die einzelnen Ergebnisse bedauernswert. Auf der anderen Seite bespricht Verfasserin die Rolle der Moschee in einzelnen Dorfanlagen (104 ff). Bei der Moschee handelt es sich um einen Bauimport, der in seiner Form bis auf ein Vorbild in Damaskus zurückgeht. Aber die Afrikaner haben diesen Import doch mit der Zeit in ihre Bauweise integriert. Sie haben das Fremdgut afrikanisiert. Noch gibt es wenige afrikanische Architekten, die ihre Kirchen selbst bauen könnten. Europäische Akkommodationsversuche haben wenig Gutes hervorgebracht, weil das Afrikanische aufgelegt, nicht gewachsen war. Der afrikanische Kirchenbau ist eine Frage der Zeit und der Geduld. Je mehr sich auch der Kirchenbau internationalisiert — wogegen nichts einzuwenden ist —, um so eher sind afrikanische Variationen möglich. Das gegenwärtige Konzil hat in der Konstitution über die Liturgie allen Völkern und Ländern absolute Freiheit in

ihrer künstlerischen Tätigkeit auf sakralem Gebiet zugebilligt. Es bleibt zu hoffen, daß die jungen Völker diese Freiheit bald nutzen.

Würzburg

P. Dr. Urban Rapp OSB

Hasenfuss, Josef: *Gemeinschaftsmächte und Religion*. Religionssoziologie, 1. Band. (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrsg. von J. Hirschmann SJ, I. Reihe: Was ist der Mensch?, 5. Bd.) Paul Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1964, 150 S.

ders.: *Struktur-Elemente der Weltreligionen*. Religionssoziologie, 2. Band. (Der Christ in der Welt, I. Reihe, 6. Bd.) Paul Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1964, 130 S.

Im ersten Band dieser umfassenden und systematischen Religionssoziologie behandelt der Verf. die Wechselbeziehungen zwischen der Religion von ihren primitiven Stufen bis zur Universalreligion und den verschiedenen Stufen von profanen Gemeinschaftsformen der Familie, des Stammes, des Volkes, der Nation, der Berufsstände usw. — im zweiten Band die Universalreligionen mit den ihnen eigenen spezifisch religiösen Gemeinschaftsformen: dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, den Formen religiöser Organisation, Autorität und Führung und schließlich den Beziehungen der Religionsgemeinschaften untereinander. Es werden viele Aspekte aufgezeigt. Aber die ganze Darstellung verläuft in einer sehr vereinfachenden Schematisierung und Schwarzweißmalerei und zielt zuletzt auf eine Apologie der katholischen Kirche, und zwar eine Apologie, die es sich ziemlich leicht macht und kaum mehr als Soziologie bezeichnet werden kann. Dabei fehlt es auch nicht an Ungeheuerlichkeiten. So wird z. B. hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und sozial-ökonomischen Schichtungen behauptet: „Mit Recht könnte man sagen, daß die Religion Christi, der ein homo faber, also nicht nur Handwerker im bürgerlichen Sinne, sondern Arbeiter im modernen Sinne war, eine Religion der Arbeiter und der Proletarier im Ursprung ist und erst später zu sehr verbürgerlicht worden sein mag“ (I. 122). Als „ein sehr instruktives Beispiel zur soziologischen Frage und Bedeutung des religiösen Lehramtes“ betrachtet der Verf. den Missionsbefehl: „Machet euch zu Schülern“, wobei er diese Schüler den Jüngern gegenüberstellt und daraus folgert, „daß man also das Verhältnis Lehrer-Schüler von dem Meister-Jünger-Verhältnis sehr unterscheiden muß“ (II. 64). Es kann auch kaum Ergebnis einer ernsthaften soziologischen Untersuchung sein, daß sich „die Kirche als eine über alle weltlichen Zwecke stehende Organisation, die sich nicht an zeitgebundene Strömungen verliert und zugleich der Totalität des Lebens gerecht wird“, erweist (II. 109), sonst wären die gegenwärtigen Bemühungen um ein „aggiornamento“ überflüssig. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß die Kirche, um sich selber zu erkennen und Wege für ihre pastorale und missionarische Aufgabe zu finden, auch die soziologische Forschung berücksichtigen muß (vgl. II. 110—121). Aber eine solche soziologische Untersuchung müßte doch wohl etwas anders angefaßt werden.

Münster

Ludwig Rütti

Heilige Stätten. Die Religionen der Welt. Bilder und Worte. Eingeleitet von Sarvepalli Radhakrishnan und F. Kard. König. Hrsg. v. M. Hürlimann. Atlantis Verlag/Zürich 1965, 148 S., DM 28.—

Der vorliegende Band ist aufgrund seiner gut ausgewählten (im Stil meist konservativen) Fotografien und der beigegefügtten hervorragenden Texte in hohem Maße geeignet, Ressentiments abzutragen und den Sinn für das Geheimnis in allen Religionen zu schärfen. Darin liegt der Wert solcher Werke wie dieses, und darauf wird in den Einleitungen mit Recht hingewiesen. Das Buch läßt einen Blick tun in die Tempel der Juden, Christen, Moslems, Buddhisten, Hinduisten, Shintoisten. Aber es kann freilich nur ein erster scheuer Einblick sein, der nur der Befriedigung der Neugierde dienen würde, wenn sich dabei nicht zahlreiche Fragen einstellten wie zum Beispiel: Was geschieht in dem meditierenden buddhistischen Mönch, den man auf S. 136 sieht? Sind die christlichen Kirchenräume nicht sakral und numinos überfremdet worden, so daß sie hier zurecht vergleichbar sind, obwohl dies theologisch nicht sein müßte? (Vgl. dazu das ausgezeichnete Buch von K. Ledergerber. *Kunst und Religion in der Verwandlung*, Köln 1961). Liegt nicht auch eine Schwierigkeit darin, daß man die *Geschichte* der Religionen (sowie die spezielle *Heilsgeschichte*) eben nicht fotografieren kann, so daß eine statisch-ahistorische Gegenüberstellung unvermeidlich wird? Diese und andere Probleme liegen in der „Sache“ selbst, sie schmälern keineswegs das Verdienst, daß sich der Verleger und Herausgeber Martin Hürlimann mit diesem stattlichen, zur Besinnung auffordernden und sogar preiswerten Band erworben hat.

Bonn

H. R. Schlette

Jung, C. G.: *Zur Psychologie östlicher und westlicher Religion* (Bd. 11 der Gesammelten Werke). Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart 1963. XIII u. 788 S., DM 49,80

Man muß sich von vornherein davor hüten, die von C. G. JUNG mit (tiefen-)psychologischer Methode ausgeführten Untersuchungen mit den Augen des Exegeten oder systematischen Theologen zu sehen und zu beurteilen. Verführe man auf diese Weise, so ließe sich eine Menge mißverständlicher und fragwürdiger Formulierungen zusammentragen, aber man würde dem nicht gerecht, was JUNG meint. Eine wissenschaftliche Stellungnahme zu den in dem angezeigten Bande gesammelten gehaltvollen Einzelstudien müßte demnach unter strenger Beachtung der Methode JUNGs vorgehen und könnte nur im Rahmen einer Gesamtwürdigung des Werkes dieses berühmten Meisters der Psychologie erfolgen. Die Religionspsychologie ist hier in besonderer Weise angefordert. Es wäre zu prüfen, welche wissenschaftlichen Erkenntnisse man wissenschaftlich als „verbindlich“ ansehen muß, bevor die Fragen nach der philosophischen und theologischen Relevanz des so Erkannten bedacht werden können; jedenfalls kann und will die Theologie auch der Psychologie ihre Resultate nicht vorschreiben, und muß umgekehrt eine psychologische Einsicht der theologischen auch dort, wo es auf den ersten Blick so scheint, keineswegs widersprechen. Diese Vorbemerkung erscheint mir notwendig, um (nur) an einem Beispiel, dem der Trinitätslehre, hier die Eigenart der JUNGschen Fragestellung sichtbar zu machen. JUNG schreibt: „So stellt die Geschichte des Trinitätsdogmas das allmähliche Hervortreten eines Archetypus dar, welcher die anthropomorphen Vorstellungen von Vater und Sohn, von Lebendigkeit, von verschiedenen Personen usw. zu einer archetypischen,

d. h. numinosen Figur anordnet, nämlich zur „allerheiligsten Dreifaltigkeit“. Sie wird von den Zeitgenossen dieser Ereignisse als das aufgefaßt, was die Psychologie als *außerbewußte psychische Präsenz* bezeichnet“ (165). Ähnliche Beispiele ließen sich aus diesem Band in großer Zahl anführen. Es ergeben sich — vorbehaltlich der Anerkennung der psychologisch-wissenschaftlichen Methode im Bereich ihrer Möglichkeiten — schwere Probleme, die die Psychologie selbst nicht mehr lösen kann (und muß). Wie verhält sich die Archetypik zur Geschichte und zur Freiheit? Was sind psychologische (und religionswissenschaftliche) Parallelen wert? (Diese Frage scheint mir nach wie vor nicht geklärt zu sein, weil sie unter anderem mit dem prinzipiellen Problem zusammenhängt, was eine positiv-einzelwissenschaftlich gesicherte Erkenntnis für eine philosophisch-ontologische und metaphysische Einsicht bedeutet. Sollte sie in dieser Hinsicht etwa überhaupt nichts bedeuten? Dies kann man angesichts des Begriffs der „Erfahrung“ in der Geschichte der abendländischen Philosophie schwerlich behaupten.) Was heißt die (auch bei JUNG) immer wieder bezeugende Rede von der *Personifikation* bestimmter Erfahrungen zu „Göttergestalten“ usw.?

Neben den Problemen der Trinität und auch der Quaternität enthält der Band eine eingehende psychologische Analyse des „Wandlungssymbols in der Messe“ (219—323), ferner Überlegungen zur Beziehung zwischen Psychotherapie und Seelsorge, endlich die wichtige Abhandlung „Antwort auf Hiob“ (385—506). Die Arbeiten über die „westliche Religion“ nehmen den größten Raum des Bandes ein; von der „östlichen Religion“ handeln nur Untersuchungen über das tibetanische „Buch der großen Befreiung“, das Totenbuch, ferner über Yoga und Meditation in Indien.

C. G. JUNGs psychologische Erforschung religiöser und christlicher Themen beabsichtigt nicht, „Religionskritik“ im Sinne der neuzeitlichen Aggression gegen die Religion überhaupt oder bestimmte Religionen zu sein; sie sind vielmehr mit dem Ausdruck des Respekts, mit Sensibilität und Noblesse geschrieben und verdienen es, in der Philosophie und Theologie in angemessener Weise berücksichtigt zu werden. Was jedoch diese „angemessene Weise“ konkret bedeutet, ist wohl noch erst zu entdecken.

Bonn

H. R. Schlette

Knevels, Walter: *Die Wirklichkeit Gottes*. Ein Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus. Calwer Verlag/Stuttgart 1964, 285 S. Broschiert DM 9,—

Das vorliegende Werk zu besprechen, ist für einen katholischen Rezensenten einigermaßen delikats. Der Vf., emeritierter Ordinarius in Berlin und Beauftragter der Evangelischen Kirche für die Arbeit an den Volkshochschulen Westberlins, hat ein engagiertes Buch geschrieben, dessen erklärtes Ziel es ist, die durch die Entmythologisierungsmethode Bultmanns und seiner Schule (auch) in der evangelischen Kirche entstandene Unruhe zu überwinden, so zwar, daß das „berechtigte Anliegen“ Bultmanns gewahrt wird, d. h. daß zugleich der Standpunkt der „Orthodoxie“ in der Richtung des von Bultmann Intendierten überschritten wird. Es geht also um die goldene Mitte. Man könnte vielleicht vermuten, daß das Resultat solcher Bemühung auf weiten Strecken gerade für die katholische Theologie erfreulich wäre. Dies ist auch insofern der Fall, als KNEVELS immer wieder auf die Gefahr der Auflösung jeglicher ontologischer und metaphysischer Betrachtung der „Wirklichkeit Gottes“ hinweist, eine Ge-

fahr, die in der Tat gegeben ist, wenn das gesamte Kerygma nur noch so gedeutet wird, als sei es lediglich eine chiffrierte Aussage der wahren Erkenntnis des Menschen von sich selbst *und sonst nichts*. KNEVELS zeichnet aber m. E. ein grob verkürztes Bild von Theologen wie etwa Bultmann, Ebeling, Fuchs, Tillich u. a., die man schwerlich für so naiv halten kann, daß sie mit dem Rotstift korrigierbar und überführbar wären. Es ist auch nicht klar, was KNEVELS unter „Orthodoxie“ versteht und inwiefern er wirklich eine mittlere Linie beziehen kann. Er verbleibt im Grunde doch auf der Linie der von ihm beschriebenen „Rechtläubigkeit“, obwohl er einige Zugeständnisse hinsichtlich der Bildlichkeit der biblischen Rede usw. macht. Im Ganzen gewinnt man bei der Lektüre dieses (in seinem intellektuellen Niveau stark unterschiedlichen) Werkes den Eindruck, daß es ein auf evangelische Weise „scholastisches“ Buch ist — wobei ich hier den Terminus „scholastisch“ ausnahmsweise in seinem negativen, polemischen Sinne verwende. KNEVELS definiert viel zu viel, er kann genau sagen, was Religion, Mythos, Mythologie, Kultur usw. sind. Nur eine detaillierte Analyse der einzelnen Kapitel könnte das Gemisch von richtigen, selbstverständlichen, halbweisen, mißverständlichen, irrtümlichen und falschen Behauptungen auseinanderfalten. Abgesehen davon, daß dies in einer Besprechung nicht möglich ist, meine ich aber, daß sich eine so intensive Beschäftigung mit diesem Werk nicht lohnt — obwohl es den sachlich zurecht bestehenden Zweck verfolgt, der totalen Existentialisierung und Humanisierung des neutestamentlichen Glaubens zu widerstehen, und der Vf. sich in dieser Beziehung mit einem anerkannten Theologen wie Helmut Gollwitzer einig weiß. Ich möchte abschließend nur noch auf folgendes hinweisen: KNEVELS zitiert keinerlei katholisch-theologische Literatur. Ein ähnliches Verfahren auf katholischer Seite würde gewiß — und mit Recht — evangelischerseits beanstandet werden; auch ist es in der neueren katholischen Theologie üblich, auf die evangelischen Autoren einzugehen. Hier jedoch wird so getan, als sei katholischerseits zu den doch zentralen Themen wie Geschichte, Heilsgeschichte, Religion, Mythos, Existenz, Transzendenz usw. nichts Wichtiges hinzugedacht worden, als gäbe es Theologen wie de Lubac, K. Rahner, Fries, Metz, Ratzinger, Schlier, Vögtle, Welte und viele andere überhaupt nicht. Es ist nicht einzusehen, warum man dieses Verfahren um eines ökumenischen Linsengerichtes willen für wissenschaftlich seriös halten sollte.

Bonn

H. R. Schlette

VERSCHIEDENES

Beck, Alois — Pichl, Karl: *Wir und die Welt*. Lehr- und Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht in der 8. Klasse der allgemein bildenden höheren Schulen Österreichs. Tyrolia-Verlag/Innsbruck-Wien-München 1964, 396 S.

Dieses Buch stellt den IV. Band eines Gesamtlehrbuchwerkes dar unter der Losung: „Ja zu Gott, Ja zu Christus, Ja zur Kirche“. Herausgegeben wird es vom Erzbischöflichen Ordinariat Wien im Namen des Episkopates von Österreich. Dieser für die 8. Klasse (Unterprima) erschienene Band steht unter den drei Gesichtspunkten: „Christ und moderne Naturwissenschaft“ — „Die nicht-christlichen Weltanschauungen“ — „Das christliche Menschenbild“ und behandelt in vier Abschnitten: „Wege der menschlichen Erkenntnis“ — „Der Christ und die Naturwissenschaften“ — „Das christliche Menschenbild“ — „Nichtchristliche

Menschenbilder mit einseitigen Weltperspektiven“. In dem noch ausstehenden zweiten Teil, welcher der 9. Klasse (Oberprima) gilt, soll in weiteren fünf Abschnitten dargestellt werden: „Nichtchristliche Religionen“ — „Nichtkatholische christliche Bekenntnisse“ — „Die Quellen und Grundlagen des Christentums“ — „Die Nachfolge Christi“ — „Der Christ in der heutigen Welt“. In diesem zweiten Teil zeichnen weitere Verfasser für einzelne einschlägige Abschnitte. Außerdem wird eine größere Reihe von Mithelfern angegeben, die Verbesserungs-, Änderungs- und Ergänzungsvorschläge machten.

Wir wollen dem vorliegenden Band nicht abstreiten, daß er sich auf das gründlichste mit den *praeambula fidei* befaßt. Sicherlich werden einige Unterprimaner, die philosophisch besonders interessiert sind, gern zu ihm greifen. Zwar werden nur ganz wenige sich regelrecht durcharbeiten; aber immerhin mag es nützlich sein, daß der Religionslehrer auf solch gründliche Auseinandersetzungen verweisen kann. Aus jahrzehntelanger Praxis im Religionsunterricht und in der philosophischen Arbeitsgemeinschaft muß ich jedoch gestehen, daß dieser Band höchstens als Arbeitsbuch für ganz wenige, nicht aber als Lehrbuch für alle zu verwenden ist. Es übersteigt bei weitem die Fassungskraft der Schülerschaft, so sehr sie auch an den brennenden Fragen dieser modernen Welt Anteil nimmt.

Vor allem ist zu bedauern, daß die immerhin recht bescheidene Anzahl der Wochenstunden für den Religionsunterricht zu ausschließlich von diesen Auseinandersetzungen in Anspruch genommen wird. Wo bleibt die heilsgeschichtlich-kerygmatische Verkündigung, die gerade in diesen letzten Jahren vor dem Abitur eine so hochbedeutsame Rolle zu spielen vermag? Will man es tatsächlich mit jener Entfaltung des „Reichtums Jesu Christi“ bewenden lassen, die auf der Unter- und Mittelstufe eine gewisse Grundlage zu legen versuchte? Wie kann die Schülerschaft der Prima jetzt schon und späterhin sich mit den brennenden und schwierigen Aufgaben unserer modernen Welt wirklich gründlich auseinandersetzen, wenn ihr nicht in Jesus Christus in voller Klarheit das Licht aufgegangen ist, das in diese Welt gekommen ist? Es wird wohl noch länger dauern, bis die providentielle katholische Bibelbewegung in letzlicher Konsequenz einer heilsgeschichtlich-kerygmatischen Verkündigung sich bis hin in den Religionsunterricht der höheren Schulen auswirkt. Trotz des unmißverständlichen Richtweises im Verlauf des Vaticanum II wird vorerst diese studierende Jugend immer noch zu kärglich gespeist sein mit dem „Brote, das aus dem Munde Gottes kommt“, obwohl gerade aus den höheren Schulen die führenden Berufe hervorgehen.

Duderstadt (10. 1. 65)

Richard Kleine, Oberstudienrat i. R.

Forck, Bernhard Heinrich: *Die Offenbarung des Johannes*. Oncken Verlag/Kassel 1964, 161 S. DM 10,80 (= Bibelhilfe für die Gemeinde, Ntl. Reihe, Nr. 13)

Der Herausgeber der ganzen Reihe, E. Stange, betont, daß das genannte Buch seiner Behutsamkeit und Zurückhaltung, aber auch seiner Klarheit wegen aus den gängigen „volkstümlichen“ Einführungen in die Apokalypse herausragt. Und er hat recht. Denn hier wird nicht im banalen Sinne „fromm“ geschrieben. Besonders in den einleitenden Kapiteln über Gattung, Verfasser, Wertung, Form und Verstehungsmöglichkeiten der Offenbarung Johannes' verrät sich gründliches Studium der besten kritischen und theologischen Kommentare unsrer

Zeit. Aber auch die eingestreuten, den Blick des Lesers in die richtige Richtung lenkenden Bemerkungen weisen den Verfasser als Theologen aus. Das Besondere dieses Büchleins liegt jedoch woanders: Man spürt ihm an, daß es „im lebendigen Gespräch mit Gemeindegliedern erwachsen“ (14) ist, und zwar in einer schweren Zeit, wo das Zeugnis des „Propheten“ Johannes seiner ursprünglichen Intention nach wiederum Bedrängten und Fragenden Trost geben sollte.

Münster

Helga Rusche

Lexikon für Theologie und Kirche, IX. Bd. (Rom bis Tetzl) herausgegeben von Jos. Höfer und Karl Rahner. Verlag Herder/Freiburg 1964.

Der vorletzte Band des bekannten Lexikonwerkes enthält die bisher geringste Anzahl von Beiträgen, die unmittelbar die Religionskunde und Missionswissenschaft betreffen. Doch wurde, wie dies schon bei allen vorausgegangenen Bänden der Fall gewesen ist, bei wohl allen wichtigeren Themen am Kopf der Beiträge das für die allgemeine Religionskunde Belangvolle als Einleitung jeweils gesondert vorausgeschickt. So findet man allgemeine wertvolle Hinweise aus den vor- und außerchristlichen Religionsbereichen zu Themen wie den folgenden: Sakrament, Schöpfung, Schicksal, Seele, Segen, Sintlut, Sprache, Sühne, Sünde, Tanz, Taufe, etc.

Von den Beiträgen, die primär außerchristliche religionskundliche Themen behandeln, seien besonders erwähnt zunächst der Artikel *Shinto* und der über *Schamanismus*. Gerade wegen der relativen Ausführlichkeit des ersteren würde wohl mancher Benützer des Bandes es dankbar empfunden haben, wenn die Darstellung, statt mit der Beseitigung des sogen. Staatsshinto durch General McArthur beim Kriegsende 1945 zu schließen, auch die weitere Entwicklung während der letzten zwanzig Jahre in der gebotenen Kürze angedeutet hätte. Begann ja damals für den Shinto nicht nur ein völlig neuer Abschnitt in seiner zweitausendjährigen Geschichte, sondern es erwuchs ihm gerade in den letzten paar Jahren in der SOKAGAKKAI-Bewegung sein stärkster Rivale im Ringen um die japanische Volksseele, der ihn zu einer völligen Neuorientierung und Vertiefung seines immer mehr als ungenügend empfundenen Kerngehaltes zwingt. Letztere Bewegung, diese Sokagakkai also, hätte vielleicht ein eigenes Stichwort im LThK verdient (sie findet sich überhaupt nicht erwähnt), da sie trotz des schon errungenen und für die Zukunft noch viel stärker gesuchten politischen Einflusses eine wirkliche Religionsgemeinschaft sein und bleiben will. Sie ist verwandt mit den Zielen und auch den Methoden der im japanischen Mittelalter so starken Nichiren-Sekte (Nichiren, 1222–82, eine der stärksten Führerpersönlichkeiten der japan. Geschichte), verfolgt freilich viel universalistischere und radikalere Tendenzen.

Besondere Erwähnung verdient der Beitrag über *Sonne* und *Sonnenkult* wegen der gedrängten Fülle seiner Informationen, desgleichen der über den *Schamanismus*. In den indischen Raum führen die Beiträge über *Sankara*, *Samsara*, *Samkhya*, in die iranische Heimat des Zarathustra und des Mazdaismus der kurze Artikel über *Saoshyant*.

Unter den Beiträgen zur Missionsgeschichte wären hervorzuheben die gedrängte Übersicht über die *Russische Missionierung Zentralasiens* (vom Herausgeber dieser Zeitschrift), desgleichen (aus der gleichen Feder) der Beitrag *Säkularismus in der Mission*. Da Informationen über die Missionsanstrengungen der Ostkirche schwer zugänglich sind, ist ersterer Artikel beson-

der dankenswert. Der letztgenannte Beitrag scheint uns vorzugsweise Afrika, den schwarzen Erdteil, im Auge zu haben, in den fernasiatischen Räumen wird man schwerlich von einer „Entsakralisierung der irdischen, bisher religiös verklammerten Lebensbereiche“ reden können; das über die Gefahren einer allzu vordringend oder gar ausschließlich schulisch und caritativsozial eingestellten Aktivität der Missionen Gesagte wird indessen sicherlich überall zu beherzigen sein.

In dem Artikel über Adam Schall von Bell S. J. wäre es von Interesse gewesen, etwas über die Stellungnahme des berühmten Missionar-Gelehrten in dem für die gesamte Missionsgeschichte des Ostens so folgenschweren Ritenstreites zu erfahren. Schall wirkte jahrzehntelang an der Seite des zweiten Missionsoberen der Jesuiten in China, Niccolo Longobardis, nach Matteo Riccis Tod (1610) sein Nachfolger bis zum Jahre 1655. Longobardi desavouierte seines Vorgängers weitschauende und kühne Adoptionsmethoden (christliche Umdeutung oder Auslegung der Ahnenopfer etc.) und lenkte, wohl um die Gegnerschaft der andern in China missionierenden Orden (Franziskaner, Dominikaner vor allem) zu mildern, in die konservativen Auffassungen zurück. Darüber kam es im eigenen (Jesuiten-)Orden zu einem langen und schweren Ringen der beiden Meinungen und bis zu Schalls Tod im Jahre 1666 hatten nicht weniger als 74 Beratungen darüber stattgefunden. Schalls Einfluß auf den noch jungen Kaiser Shuh Chi war in einem Maße gestiegen, daß er in dem Jahrzehnt 1651—61 sogar für den eigentlichen Regenten des Reiches angesehen wurde. Nach des Kaisers Tod gestürzt, wurde er von dem großen Kaiser Kang hsi alsbald rehabilitiert, was wohl kaum der Fall gewesen wäre, wenn er in jenen Adoptionsfragen einen ablehnend intransigenten Standpunkt eingenommen hätte.

Die dem Bande beigegebenen Karten (zur Kirchengeschichte der Schweiz, des Erzbistums Salzburg, der iberischen Halbinsel (vielleicht hätte in den dazu gehörenden Artikel Spanien dessen überragende Bedeutung für die katholische Weltmission in einem eigenen kurzen Hinweis Erwähnung finden können), sowie die Kunstbeilage zu Taufe (Taufsteine) sind wie auch in den früheren Bänden vorzüglich. Der Verlag kündigt nicht nur das baldige Erscheinen des (10.) Schlußbandes an, sondern auch einen eigenen umfassenden Registerband zum Gesamtwerk sowie ferner einen weiteren Band mit den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils (im Originaltext und in deutscher Übertragung) samt theologischen Kommentaren dazu. Da diese Dekrete bekanntlich sich auch mit der katholischen Weltmission sowie mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zu den christlichen Bruderkonfessionen und zu den außerchristlichen Weltreligionen befassen werden — die Presse beeilte sich, darüber unter dem Schlagwort „Religionsfreiheit“ zu referieren —, wird der Leser dieser Zeitschrift dem rührigen und für das von Johannes XXIII. inaugurierte „Aggiornamento“ der Kirche von heute so aufgeschlossenen Verlag HERDER dankbar sein.

Korea

Olaf Graf OSB

Unsere neue Schulbibel. Einführung für Lehrer und Katecheten, herausgegeben von Katholischen Schulkommissariat in Bayern. Kösel-Verlag/München, 166 S. DM 5,50

Die Einführung zu der neuen Schulbibel, die jetzt für die katholischen Schulen in Bayern eingeführt wird, ist eine so vorzügliche Leistung, daß man sie

nicht warm genug empfehlen kann. Schon die Schulbibel *Reich Gottes* hat den Zweck, den Kindern nicht nur die Kenntnis biblischer Geschichten zu vermitteln, sondern sie in der ganzen Heiligen Schrift so heimisch zu machen, daß ihnen auch als Erwachsenen die Bibel das Buch des Lebens bleibt. Wie das geschehen kann, das zeigt nun diese vom katholischen Schulkommissariat herausgegebene Einführung. Hier wird der Geist der Heiligen Schrift in einer echten theologischen Tiefenschau, unter Auswertung der Erkenntnisse der neueren biblischen Exegese und der neuen katechetischen Erkenntnisse erschlossen. Dieses Buch ist geeignet, in den Lehrern und Katecheten eine so tiefe Freude und Liebe zur Heiligen Schrift zu erwecken, daß sie nicht anders können, als diese Freude und Liebe an ihre Katechumenen weiterzugeben. Auch für die Mission dürfte diese Einführung von unüberschätzbarer Bedeutung sein. Sie wird für viele der Anstoß zu einer fruchtbaren Neuorientierung werden. Auch für die Verkündigung des Missionars in der Predigt bieten die tief schürfenden Ausführungen dieses Buches fruchtbare Wegweisungen, die der Missionar gern benutzen wird.

Münster

F. Richter

EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden lediglich kurz angezeigt.

José Antonio Miralla y sus trabajos. Compilados y ordenados por el Dr. Francisco J. Ponte Domínguez. Homenaje del Gobierno Revolucionario de Cuba a la Argentina en el sesquicentenario de su independencia 1810—1960. Publicaciones del Archivo Nacional de Cuba, 52. La Habana 1960, VI + 365 pp.

Cartas de Carlos M. de Céspedes a su esposa Ana de Quesada. Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de la República de Cuba. Instituto de Historia. La Habana 1964, 267 pp.

Leben der hl. Jungfrau Maria. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich, Augustinerin des Klosters Agnetenburg zu Dülmen († 9. Februar 1824), aufgeschrieben von Clemens Brentano. Pattloch/Aschaffenburg 1964, 453 S., Ln., DM 16,80.

FRIEDLÄNDER, SAUL: *Pius XII. und das Dritte Reich.* Eine Dokumentation. Mit einem Nachwort von Alfred Grosser. Rowohlt Paperback Bd. 43. Rowohlt/Rheinbek bei Hamburg 1965, 180 S., DM 8,80.

HALLER, JOHANNES: *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit.* In fünf Bänden. Bd. 1, Die Grundlagen, 411 S.; Bd. 2, Der Aufbau, 449 S. Rohwohlt's deutsche Enzyklopädie 221/222 und 223/224, je Doppelband DM 4,80.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: S. E. Mgr ELIE ZOGHBY, Patriarcato grec-melkite catholique, Faggaleh Zaher, Le Caire, Ägypten — Abt CORNELIUS PROSPER THOLENS OSB, St. Willibrordsabdij, Slangenburg, Doetinchem, Niederlande — P. FRANZ-JOSEF EILERS SVD, Arnold-Janssen-Kolleg, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100 — Prof. Dr. JOHANNES BECKMANN SMB, Missionsseminar, Schöneck-Beckenried, Schweiz — Prof. Dr. H. AUFENANGER SVD, Nanzan University, Nagoya, Japan — Prof. Dr. G. SIEGMUND, 64 Fulda-Neuenberg, Abt-Richard-Str. 28 — Prof. Dr. J. BRINKTRINE, 479 Paderborn, Riemekestr. 46 — P. FORTUNATO MARGIOTTI O.F.M., Via Merulana 124, Rom, Italien — P. FRANZ FRÜH, Missionsseminar der Weißen Väter, 55 Trier, Dietrichstr. 30.

FRAGEN DER KONSTITUTION „ÜBER DIE KIRCHE“ AN DIE „MISSION“

von Ludwig Rütli SMB

Um die missionarische Aussage der Konzilskonstitution „Über die Kirche“ zu erfassen, könnte man mit einem bestimmten Missionsbegriff und einer bestimmten Missionstheologie an den Text herantreten, Abschnitt für Abschnitt durchgehen, alle Aussagen, die sich von dieser Fragestellung her als missionarische, d. h. den missionarischen Charakter und die missionarische Tätigkeit der Kirche betreffende, herausheben lassen, sammeln und schließlich in ein System bringen. Für unsere Absicht scheint es jedoch zweckmäßiger und fruchtbarer zu sein, wenn wir vor allem auf die Aussagerichtung der Konstitution im ganzen achten und fragen, wie darin der missionarische Aspekt der Kirche zum Ausdruck kommt. Wir versuchen dabei, die einzelnen Aussagen und Intentionen sich gegenseitig beleuchten, ergänzen und konkretisieren zu lassen. Wir folgen mit dieser Methode bereits einem der wichtigsten Anliegen der Konstitution selber. Um zu einem tieferen Selbstverständnis der Kirche zu gelangen, war es nämlich zunächst nötig, sich von starren Definitionen und soziologischen Modellen zu lösen. „Was Kirche eigentlich ist, fügt sich nicht in ein einzelnes Bild, einen einzelnen Begriff, sondern kann nur in einer Zusammenschau verschiedener Bilder, in der die fliehenden Perspektiven schließlich einander ergänzen, einigermaßen erfaßt werden“¹. Da die Mission sehr eng mit dem Wesen der Kirche verbunden ist, können wir auch die aus der Missionspraxis und Missionstheologie anstehenden Probleme nur auf diesem Wege angehen.

I. Das Wesen der Kirche und die Mission

Es ist nicht selbstverständlich, sondern für unsere Überlegungen bereits bedeutsam und aufschlußreich, daß wir an den Anfang die Frage nach Wesen, Ort und Funktion der Kirche stellen können. Das Vaticanum II und in besonderer Weise die Abfassung der Kirchenkonstitution ist ein Akt der missionarischen Kirche. Denn hinter dem Programm dieses Konzils, ein „pastorales“ sein zu wollen, steht die Tatsache, daß sich die Kirche heute in einer gewandelten Weltsituation und damit selber in

¹ J. RATZINGER, in: *Zweites Vatikanisches Konzil — Dogmatische Konstitution über die Kirche* (Münster 1965), Einleitung, S. 9.

einer missionarischen Situation befindet. Mission und Reform der Kirche hängen eng miteinander zusammen. Wenn dies auch nicht in allen Teilen des Textes deutlich wird und sich auch entgegenlaufende Tendenzen bemerkbar machen, so ist doch die treibende Kraft, daß die Kirche ein neues Selbstverständnis sucht, um in der veränderten Situation wieder in Kontakt und in einen fruchtbaren Konflikt mit der Welt zu kommen. Darin aber vollzieht sich ein Grundakt der Kirche, insofern sie missionarisch ist. Dieses Anliegen läßt sich denn auch — mehr oder weniger deutlich — in den einzelnen Schwerpunkten der Konstitution erkennen: in der Bestimmung der Kirche als Leib Christi und Volk Gottes, in der Frage nach der Kollegialität und nach der Stellung der Laien.

In einer bedeutsam gewandelten Weise greift die Konstitution das in der Theologie der letzten Jahrzehnte und besonders durch die Enzyklika *Mystici Corporis* in den Vordergrund getretene Thema von der Kirche als Leib Christi auf. In einem schriftgemäßerem Sinn wird dabei wieder deutlicher der Zusammenhang zwischen der eucharistischen und der kirchlichen Bedeutung von Leib Christi gesehen. „Vom eucharistischen Mahl her baut sich die Kirche auf und umgekehrt ist Eucharistie ganz dazu da, die Menschen in den Leib des Herrn und so in den Geist des Herrn zu versammeln, um sie damit selbst zum lebendigen Leib Christi, zum Ort der konkreten und wirkmächtigen Anwesenheit Christi in der Welt umzugestalten“². Ihre „Grundgestalt“ ist „die gottesdienstliche Versammlung“, und ihr „Grundgehalt“ ist „der Gottesdienst, die Anbetung des Vaters durch Christus im Heiligen Geist“ (ebd.). Damit sind aber auch schon für die Mission der Kirche wichtige Aspekte gegeben. Der Grundakt der Kirche ist ein liturgischer oder priesterlicher — nicht ein Weltamt oder die Schaffung einer christlichen Kultur. Das spezifisch Christliche dieses liturgischen Aktes besteht darin, daß in ihm nicht nur religiöse Riten und Kult vollzogen werden, sondern die (Ver-)Sammlung der Menschen und Völker zur Einheit geschieht. Es fällt auf, wie oft in der Konstitution von der Einheit gesprochen wird: Gott will die Menschen nicht einzeln retten, sondern sie zu einem Volk machen (Nr. 9); Christus hat seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht (Nr. 7); an dem alten Ölbaum ist die Versöhnung von Juden und Weltvölkern geschehen und wird geschehen (Nr. 6); Gott hat beschlossen, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu versammeln (Nr. 13); die katholische Einheit des Gottesvolkes bezeichnet und fördert den allumfassenden Frieden (Nr. 13); schließlich wird die Kirche ganz allgemein genannt „das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Nr. 1). Alle diese Aussagen sind zwar noch etwas unbestimmt, aber sie weisen doch in eine Richtung, in der die Einheit selber, die Überwindung von Gegensätzen zwischen Menschen und zwischen menschlichen Gruppen, als eine Dimen-

² J. RATZINGER, a.a.O., S. 10.

sion, die soziale Dimension des Heils selber, zu verstehen ist. Von da aus ließe sich als ein grundlegender Aspekt der missionarischen Tätigkeit der Dienst an dieser Einheit erkennen, der in sich selber wiederum sehr vielschichtig ist und von der Konstituierung einer Gemeinschaft von Gläubigen (durch Bekehrung und Taufe in der Mission) in kollegialer Verfassung bis zum „profanen“ Engagement für die Begegnung der Völker und Kulturen und für den Frieden reicht.

Bei dieser und den noch folgenden Bestimmungen von Kirche müssen wir bedenken, daß Mission Berufung und Eingliederung in diese Kirche mit ihrer spezifischen Funktion besagt und darum nicht einfach von der ganz allgemein verstandenen Heilsfrage her verstanden und begründet werden kann und darf. Auch in der Konstitution selber zeigt sich eine relative Trennung der Frage nach dem universalen Heilswillen Gottes bzw. der allgemeinen Heilsmöglichkeit von der Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche. Gegenüber früheren, auch lehramtlichen Aussagen ist eine Öffnung des Kirchenbegriffs festzustellen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß dies in den entsprechenden Nr. 13—16 nicht so sehr im Hinblick auf die allgemeine Heilsmöglichkeit und auf eine anonyme Christlichkeit oder Kirchlichkeit geschieht, sondern im Horizont der ökumenischen Problematik. Kirche wird demnach als eine partikuläre Größe in der Welt und in der Geschichte verstanden, wenn auch nun um die ökumenische Dimension bereichert. Die Fragen nach der Kirchenzugehörigkeit und nach der Heilsmöglichkeit werden nicht mehr identifiziert. Wie diese beiden Fragen ineinandergreifen, das wird von der Konstitution theoretisch nicht beantwortet. Allerdings wird dann auch die andere, unmittelbar sich ergebende Frage, warum die Kirche missionieren soll, da doch die Nichtchristen auch ohnedies das Heil erreichen können, nicht beantwortet. In den Abschnitten 16 und 17, die ausdrücklich von den Nichtchristen und von der Mission handeln, findet sich nur der Hinweis auf die Unheilssituation und die Schwierigkeit für die Nichtchristen, das Heil zu erlangen.

Ist so die Missionstätigkeit der Kirche nicht mehr unmittelbar und ausschließlich mit der globalen Frage nach Heil und Unheil verbunden, müssen wir dennoch fragen, ob die Kirche nicht trotzdem noch eine andere, vielleicht grundlegendere Beziehung zu den Nichtchristen hat. Nr. 2 stellt die gegenwärtige Kirche (als Kirche der Zwischenzeit) in eine umfassende heilsgeschichtliche Entwicklung: *praefigurata* — *praeparata* — *constituta* — *manifestata* — *consummabitur*. Dadurch wird die gegenwärtige Gestalt und Funktion der Kirche, und damit auch ihre Missionstätigkeit, in gewisser Weise relativiert und spezifiziert und vor allem durch Anfang und Ende in einen gesamtheitlichen, nicht von ihr selber gewirkten Zusammenhang hineingestellt. An mehreren Stellen wird auch die Kirche vom Reich Christi bzw. Gottes abgehoben (cf. Nr. 3, 5, 9). Als nähere Bestimmung der Weise, wie die Kirche das zukünftige Reich Gottes im voraus gegenwärtig macht, kann man die Aussagen über die Sakramentalität und Zeichenhaftigkeit der Kirche verstehen: „So ist denn

dieses messianische Volk, obwohl es in Wirklichkeit nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (Nr. 9; cf. 1). Diese ansatzhaft gegebenen Gedanken wären wohl auszuziehen in Richtung auf ein Verständnis der „missionarischen Existenz“ der Kirche im Sinne des Stellvertretungsdienstes, und zwar in einem eschatologischen Horizont. Eschatologisch wird das Heil allen zugesprochen, weil — von Christus her — jetzt schon Kirche existiert. Damit ist auch eine relative Trennung der Ekklesiologie (und zugleich der Missiologie) von Christologie und Gnadenlehre gefordert. Die pilgernde und die eschatologische Kirche sind zwar nicht zwei völlig beziehungslos nebeneinanderliegende Größen. Wie aber diese Beziehung letztlich geschieht, müssen wir offenlassen. Die Kirche ist missionarisch (im Sinn von „missionarischer Existenz“), insofern sie eine offene Größe ist und im Organismus der Geschichte einen Dienst leistet, der dem Ganzen zugute kommt.

Darum ist es auch, zwar wohl nicht ganz dem Sprachgebrauch der Schrift entsprechend, aber theologisch sinnvoll, wenn in der Konstitution die Aussagen über das Wachstum und den Aufbau der Kirche nicht ganz eindeutig auf die Richtung „nach außen“ oder „nach innen“ festgelegt werden können. In der Tat handelt es sich um zwei Aspekte ein und desselben Geschehens: missionarische Existenz und missionarische Tätigkeit der Kirche bedingen sich gegenseitig. Deshalb behandelt auch das ganze Kapitel über die Heiligkeit in der Kirche einen wesentlichen Aspekt der missionarischen Existenz der Kirche im Sinne des Stellvertretungsdienstes. Vielleicht könnte und müßte dann auch das dort noch etwas zu individualistisch und spiritualistisch behandelte Problem einer Alternative von Selbstheiligung und apostolischer Aktivität in den ekklesialen Zusammenhang hineingenommen werden mit seinem Doppelaspekt von missionarischer Existenz und missionarischer Aktivität.

Ein für das Verständnis der Kirche und ihrer Mission entscheidender Aspekt erscheint in der Konstitution unter dem Titel des „Volkes Gottes“. Darin drückt sich die Vorläufigkeit und das Unterwegssein der Kirche aus. „Das schließt ein, daß sie sich nie beruhigt am Ziele wähen darf, daß sie immer wieder bereit sein muß, sich von ihren geschichtlichen Verwurzelungen in dieser oder jener Zeit und ihrer Kultur zu lösen und einer neuen Zeit zu dienen, der sie das eine Wort Gottes verkünden muß, das ewig bleibt, das aber in dieser Welt nur dadurch leben kann, daß jede Generation ihr neu ihr Fleisch und Blut anbietet, es neu durchlebt und durchleidet“³. Als das sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit, die Christus zum Urheber und Grund hat, tritt die Kirche in die Geschichte der Menschheit ein und überschreitet zugleich doch alle Zeiten und die Grenzen der Völker (cf. Nr. 9). Sie entzieht keinem Volk etwas von seinen zeitlichen Gütern, sondern pflegt die Anlagen, Reich-

³ J. RATZINGER, a.a.O., S. 11.

tümer und Sitten der Völker, somit sie gut sind, nimmt sie in sich auf, reinigt, stärkt und erhebt sie (cf. Nr. 13, 17). Wenn wir bei der *Akkommodation*, um die es hier geht, nicht so sehr die taktisch-pädagogische Maßnahme oder die etwas vorschnelle Unterscheidung von Zeitlich-Ewig oder Natürlich-Übernatürlich sehen, sondern das radikale Ernstnehmen der geschichtlichen und sozialen Verfaßtheit des Menschen, dann ergeben sich bedeutsame Konsequenzen für das Verständnis von Kirche und Mission. Kirche und Mission stehen dann in einer ständigen Doppelbewegung von Inkarnation und Transzendenz: Inkarnation, um den Menschen dort anzusprechen und abzuholen, wo er wirklich existiert — Transzendenz, um die radikale Gnadenhaftigkeit und Universalität des Heiles Gottes sichtbar zu machen. Damit wird der Aspekt der Einheit, von dem wir schon gesprochen haben, noch näher bestimmt. Denn der Doppelbewegung von Inkarnation und Transzendenz entspricht der Doppelaspekt von Ortskirchen und Gesamtkirche. Die Einheit wird nicht durch Uniformität erreicht. Doch dürften auch die Ortskirchen sich nicht in ihrer Eigengestalt verschließen und so zur Volkskirche werden, sondern müssen immer offenbleiben auf die andern Kirchen und die Gesamtkirche hin. Dies erfordert eine dauernde Bereitschaft zum Gespräch und zum Austausch. Hier ist auch der eigentliche und ursprüngliche Ort für das Problem der *Kollegialität*: durch die Bischöfe als ihre Repräsentanten pflegen die Ortskirchen diese Gemeinschaft. —

Noch etwas anderes zeigt sich hier an. Die missionarische Situation ist nicht primär dadurch bestimmt, daß einzelne Menschen in einem numerischen Sinn noch nicht zur Kirche gehören, sondern sie besteht dort, wo die Kirche, die ja selber immer ein geschichtlich-soziales Gepräge hat, in einem bestimmten geschichtlich-sozialen Raum nicht anwesend ist; wo also die Katholizität dadurch in Frage gestellt wird, daß die Kirche bloß als die Religion eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten sozialen Schicht erscheint.

II. Zeugnis und Verkündigung

Sehr häufig ist in der Konstitution vom „Zeugnis“ die Rede. Dadurch werden der missionarische Aspekt der Kirche und die missionarische Aufgabe des einzelnen Christen nachdrücklich betont. Dabei erscheint „Zeugnis“ in verschiedenen Zusammenhängen und in verschiedenem Sinn. Manchmal meint es das Zeugnis des Wortes, die Verkündigung oder Evangelisation, meistens aber, besonders im Kapitel über die Laien, das Zeugnis durch das Leben im weltlichen Bereich, oder, wie bei den Ordensleuten, durch die Werke der Caritas. Hier scheinen nun zwei Fragen ineinander verwoben zu sein, was sich gerade auch am doppelten Gebrauch des Begriffs „Welt“ anzeigt: einerseits wird „Welt“ gebraucht im Sinne von nichtchristlicher Menschheit im Unterschied zu Kirche, andererseits im Sinne von Bereich der zeitlichen Dinge im Unterschied zum religiösen Bereich. Dahinter stehen also zwei Fragen. Auf der einen

Seite sieht sich die Kirche einer großen und stets wachsenden Zahl von Nichtchristen gegenüber, selbst innerhalb der ehemals christlichen Völker, auf der anderen Seite hat die Kirche die Emanzipation der sog. weltlichen Bereiche aus der „christlichen Kultur“ und damit aus ihrer Obhut erfahren. Quer durch die beiden Fragen hindurch zieht sich die Frage nach der Struktur der Kirche in Priestertum und Laientum bzw. nach deren Stellung und Aufgaben.

Obwohl die Konstitution die Frage nach der Gegenwart der Kirche in der profanen Welt sehr eng mit der Frage nach der Stellung und Aufgabe der Laien verbindet, möchten wir sie hier etwas davon ablösen, weil sie sonst nicht in ihrer vollen Bedeutung zutage tritt. Es wird nämlich hier noch eine Unterscheidung von religiösem und weltlichem Bereich angesetzt, die einem sakralen Weltverständnis und Weltverhältnis entspricht. Das zeigt sich nicht zuletzt an der Terminologie. Inzwischen hat sich aber, zumindest im Abendland und in den von der abendländischen Zivilisation beeinflussten Gebieten, ein neues, profanes Weltverhältnis entwickelt. Diese moderne Welt bedeutet nicht nur eine Ausweitung der technischen Möglichkeiten innerhalb eines noch religiösen oder christlichen Gesamtverständnisses von Welt und Menschsein, sondern auch einen grundlegenden geistes- und religionsgeschichtlichen Wandel. Diese Kultur ist von dem Impuls getragen, daß der Mensch die Welt gestalten und sein Schicksal selber in die Hand nehmen will. Dieser Mensch hat immer weniger das Bedürfnis, die menschlichen Werte in einen direkten, ausdrücklichen oder gar institutionellen religiösen Bezug zu stellen. Religion erscheint hier als Entfremdung des Menschen. Dieser Welt gegenüber geht es nicht mehr nur darum, die christlichen Lehren und Haltungen im Alltag anzuwenden oder die profanen Verhältnisse zu gestalten im Sinne einer christlichen Kultur. Es handelt sich vielmehr um eine wirklich missionarische Situation, analog der gegenüber einer nichtchristlichen Religion. Auf diese Situation muß sich die Kirche als ganze einstellen. In der Mitte des christlichen, kirchlichen Lebens steht die Verkündigung der Frohbotschaft von Christus und das Leben aus dem Glauben an Christus. Diese Frohbotschaft trägt aber nicht etwas von außen an den Menschen heran, sondern ist Antwort auf das Suchen des Menschen. Die Verkündigung muß den Menschen dort treffen, wo der Schwerpunkt seiner Existenz liegt, d. h. in der profanen Welt dort, wo er sich selbst in die Hand nimmt und seine Welt gestaltet. Das erste Zeichen der Verkündigung muß daher heute sein, daß sich die Kirche, solidarisch mit allen anderen Menschen, den Herausforderungen und Aufgaben der heutigen Welt stellt. Wenn sie dieses erste Zeichen nicht setzt, dann kann auch das Weitere nicht gehört und verstanden werden, weil dann die Kirche mitsamt ihrer Botschaft beziehungslos und fremd in dieser Welt steht.

Darum scheint die Konstitution mit dem Kapitel über die Laien und mit den Aussagen über das Zeugnis in der Welt wohl ein sehr dringliches Problem anzusprechen, aber, indem sie es sogleich zu einer Frage

der Aufgabenverteilung in der Kirche macht und den Laien zuschiebt, hat sie es an den falschen Platz gesetzt. So kann es sich nicht in seiner Radikalität und in seiner eigentlichen missionarischen Dimension zeigen. Eine missionarische Aufgabe ist jedoch immer eine Aufgabe der ganzen Kirche. Wenn also die Konstitution sagt, daß die Laien besonders dazu berufen sind, „die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann“ (Nr. 33), dann darf das wohl nicht als eine grundsätzliche ekklesiologische Aussage verstanden werden, und es wird auch nicht wirklich theologisch begründet, sondern es ist eine Aussage über die geschichtlich gewordene soziologische Struktur der Kirche und zeigt nur an, wie sehr die amtliche Kirche soziologisch in ein gefährliches Ghetto geraten ist. Wie allerdings diese gesamtkirchliche Präsenz (Priester und Laien) in der Welt konkret aussehen muß, läßt sich gegenwärtig noch nicht klar sagen, weil dafür die notwendigen Experimente und Erfahrungen fehlen. Es versteht sich aber, daß damit nicht in einer Zeit, wo die Laien endlich in der Kirche eine gewisse Eigenständigkeit und Eigenfunktion erorbert zu haben scheinen, einem neuen Klerikalismus das Wort geredet werden soll. Stellung und Aufgabe des Laien darf aber nicht von einer ideologischen Unterscheidung von Weltlich und Geistlich her begründet werden.

Von hier aus können und müssen wir nun auch fragen, was die Aussage bedeutet, daß die Mission der Kirche, vor allem als Wortverkündigung, eben in einer *missio*, einer „Sendung“ begründet ist. Die Konstitution spricht sehr oft von der universalen Sendung (cf. Nr. 1, 5, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 27). Doch ist dabei keine einheitliche Struktur gegeben. Einerseits scheint die „Heilsmission der Kirche“ so etwas wie einen Oberbegriff zu bilden, der sich dann aufgliedert in eine spezifische Sendung des Amtes und in eine spezifische Sendung der Laien (cf. Nr. 1, 30 u. a.). Andererseits legt Nr. 24, in der das Amt der Bischöfe beschrieben wird, nahe, die Sendung so zu verstehen, daß sie von Christus über die Apostel zu den Bischöfen übergeht und zunächst als ganze bei ihnen anwesend ist: in abgestufter Weise bekommen dann die Priester und Diakone und schließlich in analoger Weise auch die Laien Anteil an dieser Sendung. Angesichts der seit dem Vaticanum I entstandenen Situation ist es verständlich, daß die Bischöfe am Konzil um eine Aufwertung ihres Amtes bemüht waren. „Die Bischöfe empfangen als Nachfolger der Apostel vom Herrn, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, die Sendung, alle Völker zu lehren und das Evangelium jedwedem Geschöpf zu verkündigen. So sollen alle Menschen durch Glaube, Taufe und Erfüllung der Gebote das Heil erlangen“ (Nr. 24). „Die Bischöfe sind Glaubensboten, die Christus neue Jünger zuführen; sie sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer . . .“ (Nr. 25). Wenn man diese Aussagen an die faktischen Möglichkeiten hält, die ein Bischof hat oder auch nur haben darf, um die Menschen zu erreichen (denn auch nach der Konstitution darf ein Bischof keines-

wegs außerhalb seiner Diözese sein Hirtenamt ausüben, cf. Nr. 23), dann muß man sich fragen, ob sie theologisch sehr sinnvoll sind, da sie derart abstrakt und in ihrem Realitätsgehalt fraglich bleiben. Dabei wird auf der anderen Seite das konkrete Subjekt (Priester und Laien), das real das Wort verkündet, die Eucharistie feiert oder das Zeugnis für den Glauben gibt und dem der Nichtchrist wirklich begegnet, theologisch unterschlagen. Statt den gesamten Gehalt der kirchlichen Sendung auf das Haupt der Bischöfe zu sammeln und von da ausströmen zu lassen, legt es sich nahe, die Sendung theologisch zunächst in einem weiteren (nicht juristischen) Sinn zu verstehen und von der Kirche als ganzer und gleich ursprünglich von allen Gliedern auszusagen. So steht auch in Nr. 17: „Diesen feierlichen Auftrag Christi zur Verkündigung der Heilswahrheit hat die Kirche von den Aposteln erhalten...“ Diese Sendung ist mit dem Wesen der Kirche gegeben, mit ihrer inneren Dynamik auf Universalität hin, und trägt demnach auch von vornherein deren verschiedene Aspekte. Die amtliche, jurisdiktionelle Sendung ist eine spezifische und hat eine besondere Funktion im Hinblick auf die umfassende Sendung der Gesamtkirche. Die besondere Funktion des Amtes ist dann, sichtbares Zeichen und Garantie für die Einheit wie auch für die Kontinuität des Glaubens und der Kirche zu sein. Auf ein solches Verständnis der amtlichen Sendung weist auch die Aussage in Nr. 30 hin: Die geweihten Hirten „wissen ja, daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten.“

III. Nr. 17 im Zusammenhang der Konstitution

Ein eigener Abschnitt der Konstitution, Nr. 17, handelt ausdrücklich vom „missionarischen Charakter der Kirche“. Er bewegt sich im Rahmen der herkömmlichen Kategorien und Aussagen über die Mission. Von den missionarischen Aspekten der Kirche her, die sich aus dem Ganzen der Konstitution erheben lassen, können und müssen nun aber diese Aussagen über die missionarische Tätigkeit der Kirche in Nr. 17 noch näher bestimmt werden. Wir folgen dabei dem Gedankengang des Abschnittes selber.

Zunächst fällt auf, daß die beiden Abschnitte, die von den Nichtchristen (Nr. 16) und vom missionarischen Charakter der Kirche (Nr. 17) handeln, im zweiten Kapitel und damit ausdrücklich unter dem Aspekt des „Volkes Gottes“ stehen. Im einzelnen beziehen sich die beiden Abschnitte dann allerdings nicht so sehr auf das Volk Gottes und auf die von daher im Vorangehenden entwickelten Kategorien, sondern es geht um die individuelle Heilsmöglichkeit, um individuelle Bekehrung und Errichtung der Kirche als Institution. Der Begriff des „Volkes Gottes“ ist für das gesamte ekklesiologische Denken verhältnismäßig neu. Darum kann es

auch nicht verwundern, daß bisher in den lehramtlichen Äußerungen (Missionsenzykliken) oder anderen offiziellen Dokumenten zur Mission (etwa der Propagandakongregation) nie vom „Volk Gottes“ die Rede ist. Die Einführung des Begriffes „Volk Gottes“ in den Zusammenhang der Mission kann jedoch bedeutsam werden, da sich in der Konstitution gerade unter diesem Begriff gewisse Ausblicke eröffnen, die eine Neuorientierung der Mission herbeiführen können: das Volk Gottes ist die Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils für das ganze Menschengeschlecht; es wird von Christus als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt; das Volk Gottes soll als Kirche allein das sichtbare Zeichen der heilbringenden Einheit sein (Nr. 9); kraft des allgemeinen Priestertums im Volke Gottes sollen alle Getauften überall auf Erden für Christus Zeugnis geben (Nr. 10).

Die Konstitution zeigt, daß die Kirche, und damit auch die Mission, eine vielschichtige Größe ist, die sich nicht auf einen einzigen Begriff und ein einziges Modell zurückführen läßt. Darum darf die Mission als Sendung der Kirche nicht ausschließlich von der amtlichen, juridischen Sendung her verstanden und abgeleitet werden. Als Subjekt der Missionstätigkeit steht denn auch in Nr. 17 die Kirche, und es würde wohl gerade dem Anliegen der Konstitution widersprechen, wenn man das Prädikat des Kircheseins nach Art einer Pyramide sich von der hierarchischen Spitze her abgestuft und immer mehr verdünnt nach unten mitteilen ließe.

Die Missionstätigkeit besteht nach Nr. 17 darin, die Menschen zum Glauben zu bringen, sie zu taufen und in die Kirche einzugliedern. Der Sinn dieser Tätigkeit bzw. des Christwerdens darf nun nicht unmittelbar und ausschließlich mit der Frage nach dem individuellen Heil verbunden werden. Deshalb darf auch der die Missionstätigkeit begründende Satz: Die Kirche „wird nämlich vom Heiligen Geiste angetrieben mitzuwirken, daß der Ratschluß Gottes, der Christus zum Ursprung des Heils für die ganze Welt bestellt hat, von Erfolg gekrönt werde“, — nicht ausschließlich auf die Missionstätigkeit der Kirche im strikten Sinn ausgelegt werden. Christologie und Missiologie sind klar voneinander zu unterscheiden. Wenn im vollen Umfang des allgemeinen Heilswillens Gottes gesagt werden kann und muß: außerhalb Christi kein Heil, so darf diese Aussage nicht im gleichen Sinn auf die Kirche übertragen werden. Diese Forderung ergibt sich gerade auch von der Ekklesiologie her. Denn einerseits ist die missionarische Tätigkeit nicht die einzige, vielleicht nicht einmal die ursprüngliche Beziehung der Kirche zur nichtchristlichen Menschheit, wenn als eine Grundbestimmung der Kirche die missionarische Existenz als Stellvertretungsdienst zu verstehen ist. Andererseits geht es bei der missionarischen Tätigkeit um die Berufung von Menschen zum Glauben in einer Kirche, die eine spezifische Gestalt und Funktion im ganzen der Heilsgeschichte hat. In einem entsprechenden Sinn ist dann auch die Errichtung von neuen Kirchen als Missionsziel zu verstehen.

In ihrer Missionstätigkeit bewirkt die Kirche, „daß aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Beseligung des Menschen“ (Nr. 17). Die *Akkommodation*, auf die hier hingewiesen wird, geschieht nicht als eine rein pädagogische Maßnahme noch als Hinzufügung von neuen Elementen zu einem einheitlichen Block der römisch-katholischen Tradition, sondern betrifft das Wesen der Kirche selbst, insofern sie die Menschen in ihrer Verschiedenheit zur Einheit versammelt, insofern sie als Universalkirche in Ortskirchen existiert, die miteinander in *communio* stehen. Diese *communio* wirkt sich aus in der Kollegialität der Ortskirchen bzw. der Bischöfe als deren Repräsentanten. Hinter dieser Bestimmung von Mission und Akkommodation steht auch das Anliegen, die nichtchristlichen Religionen und die nichtabendländischen Kulturen als solche ernst zu nehmen. Auch die Konstitution versucht, besonders in Nr. 16, dieses Anliegen in den Blick zu bekommen. Es gelingt allerdings nicht ganz. Das liegt vor allem daran, daß die geschichtlich-soziale Dimension weder der Kirche noch der nichtchristlichen Religionen ausdrücklich in die theologische Betrachtung einbezogen wird. Damit zusammenhängend erscheint für die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche bzw. Christentum zu den anderen Religionen als Leitbild noch ein allzu statischer Begriff der „wahren Religion“. So verstanden umfaßt Religion eine bestimmte Anzahl von Lehren, sittlichen Geboten und Riten: in der offenbarten Religion sind diese Elemente vollzählig und in reinsten Form beisammen, in den nichtchristlichen Religionen nur unvollständig und unvollkommen; unter gewissen Umständen können einzelne Elemente fehlen oder ersetzt werden, und der betroffene Mensch kann das Heil trotzdem erlangen. Entsprechend richtet sich bei der Akkommodation der Blick nicht auf die Religionen als solche, sondern auf Elemente in ihnen, die der wahren christlichen Religion entsprechen und darum von den Bekehrten in der Kirche weiter gepflegt werden dürfen. Das ganze Problem des Verhältnisses von Kirche und nichtchristlichen Religionen bzw. Kulturen unter den Aspekt einer so verstandenen Akkommodation zu bringen, als müßte sich die Kirche das vorhandene Gute und Wahre „einverleiben“, wäre angesichts der heutigen Situation entweder naiv oder anmaßend. Wohl aus dieser Erkenntnis bemüht sich die Kirche gegenwärtig um einen sog. „Dialog mit den Nichtchristen“ — man denke etwa an die Enzyklika *Ecclesiam suam* oder an das Sekretariat für die Nichtchristen. Bisher ist allerdings noch nicht ganz klar geworden, was dieser Dialog sein will, und vor allem, wie er sich zur Mission verhält. Das Dilemma „Dialog oder Mission“ sollte sich eigentlich gerade hier in der Konstitution ins Bewußtsein drängen, wo so unmittelbar hintereinander von den nichtchristlichen Religionen und von der missionarischen Tätigkeit der Kirche die Rede ist.

Schließlich endet Nr. 17 mit einem weiten Ausblick auf das umfassende Ziel der Kirche. Das Ziel der Missionstätigkeit kann nicht die totale Verchristlichung oder Verkirdlichung der Welt sein. In ihrer universalen Dynamik darf sich zwar die Kirche selber keine Grenzen setzen. Aber sie lebt als pilgernde Kirche in der Hoffnung auf die eschatologische Kirche. Gerade indem sie Gottes Wirken nicht mit ihrer eigenen Wirklichkeit identifiziert, sondern ihre eigene größere Zukunft nochmals der freien Verfügung Gottes anheimgibt, bezeugt sie vor der Welt ihren hoffenden Glauben an Gott als den wirklich universalen Herrn und als den *Deus semper maior*.

RELIGIOUS ACTIVITIES AND RELIGIOUS BOOKS IN MODERN CHINA

by Wolfram Eberhard

I

If we want to discuss the potential influence of religion upon the common man in China we should have some knowledge of the degree to which he participated in religious activities and how much he knew of religion. For the past, I do not know of any data which would allow us to make any assessment. We know that in certain periods there was a great deal of temple building activity, while in other periods few temples were built or rebuilt¹. But as the temples were often built upon the initiative of a single man or a group of men, the mere number of temples does not say much about the degree to which the common man used them. Perhaps one can assume that in periods of strong temple building activities, more people visited temples than in other periods. There seems to have been always some relation between the number of temples and the population. According to a modern estimate there was about one temple to every 100 persons², an estimate which is close to similar estimates for Western countries. However, it has to be pointed out that one temple often contains several „cult units“, just as churches often contain several side altars, and that a visitor to a temple may be attracted only by one of the cult units. A particular cult unit may be used by only a few persons who may or may not also make use of the temple as a whole. As Chinese temples do not need priests in order to exercise their functions, the number of priests in relation to the size of the population is also not an indicator of religious activity. In China, the percentage of monks and nuns, even in the times of highest monastic development, has never been estimated to be higher than 1—2% of the population³. Finally, we know that many religious texts have been produced in China, but we do not know how many people read them.

For the modern period, the situation is not better. Authors differ in their assessment of Chinese religiosity: some regard the Chinese as basically uninterested in religion, while others defend the opposite opinion. To some degree the differences of opinion seem to be influenced by regional differences in China, to some degree also in the different definition of „religiosity“ by different authors. In order to get at least some

¹ based upon an unpublished study of temple building activity in China.

² based upon W. Grotaers in *Folklore Studies*, no. 10, 1951, no. 1.

³ Chang Chung-li, *The Income of the Chinese Gentry*, Seattle, 1962, p. 322 estimates the number of monks in 1880 at around 640.000. The population of China at that time was probably over 300 million. This would give 2% of the population. The highest distribution of monks and nuns was probably before 800 A.D. and after 400 A.D.

impression about contemporary religious activities, I circulated a brief questionnaire in Taipei in 1964⁴. More than 300 Social Science students in different classes of the National Taiwan University were asked to answer these questions either personally or, if they preferred, to interview a parent or relative. The students were not too enthusiastic about the questionnaire, but a total of 185 questionnaires were returned. They are the basis of the following analysis. A big city like Taipei is not an ideal place for such a survey. But if we take into consideration that not all interviewees are Taipei citizens, that a good number of them came from Mainland Chinese families⁵ and that they belong to a variety of social backgrounds (Tables 1 and 2) we can accept that their activities reflect to some degree the religious practices of the Chinese in Taiwan today and not only those in Taipei city. Of course, our sample contains many students; in fact, almost all interviewees below the age of 25 years were students. On the other hand, more than half of the older persons were housewives. We have to keep this in mind when looking at the answers. They may not adequately represent modern Taiwan as a whole, with all its different social classes, but they give us more factual information on the subject than has been available so far and, therefore, may provide new insight, especially if the results of this survey do not contradict, but rather confirm experiences which I and others have made.

II

Let us first make the general observation (Tables 3—5) that older persons are better informed about religion and show more activity than younger persons, and that women — although perhaps not better informed — are more active than men — two results which are in agreement with what is known about religious activities in various parts of the world, and with what has been assumed to be true for China. It is certainly safe to say that most Chinese have been involved in some religious activity during their life, but probably only a few people live up to the ideal of constant piety. A believer in either popular Buddhism or popular Taoism („folk religion“) is expected and encouraged to say prayers and incantations regularly, but only one young person and only a third of the older persons said they did so. Both religions recommend at least some periods of fasting, i. e. abstention of eating meat. Strictly speaking, a good Buddhist should never eat meat. A minimum requirement is to fast one, two or three days each month. But only 13 % of the young persons and 62 % of the older persons did

⁴ I want to express my thanks to Father M. O'Hara, Professor Lung K'uanhai and Mr. Ts'ai Wen-hui, all teaching Sociology at the College of Law, National Taiwan University, Taipei, for circulating the questionnaires among their students, for explaining the questionnaires to them and for stimulating them.

⁵ This does not mean that all these persons were born and raised in Mainland China. But it does mean that they grew up in the traditions of their home provinces.

fast. It has been assumed that women pay more attention to fasting than men; the survey confirmed this assumption.

Pai-pai is a Taiwanese term for a big religious festival, usually in connection with the birthday of a deity, and it is an occasion to spend huge amounts of money⁶ for offerings as well as for food and drinks. These festivities which can be financed by individuals or by large groups, are very much in fashion at the present time in Taiwan. Two thirds of all interviewees had organized their own *Pai-pai*, and half of all had participated in *Pai-pai* which were organized by others. Some of these had never yet organized their own *Pai-pai*, others had. For many participants, a *Pai-pai* is more a social than a religious activity, while we might assume that organizers of *Pai-pai* have at least some religious motives in addition to possible social motives.

Burning of incense seems to be the most common religious practice. Normally, it implies the existence of a shrine, either in a temple or in the house. We may presume that persons who state that they burn incense occasionally, do so when visiting a temple, while at least some of the regular users of incense may have a shrine in their own house. The burning of incense is normally accompanied by prayers, either aloud or silently.

A serious involvement with religion may be indicated by financial contributions, alms giving, and pilgrimages. At first sight, it was surprising that fewer people gave alms than contributed to the construction or support of a temple, but this seems to be in connection with the different structure of Buddhism in Taiwan where monks do not walk from house to house to collect alms.

Pilgrimages mean visits of certain out-of-town temples and sacred places, usually a mountain temple, at the time of the birthday of the deity or the time of a temple fair. Taiwan has a great number of such sites. The most famous one, mentioned by 18 interviewees, is the Ma-tsu Temple in Peikang, west of Taichung. Endless bus caravans from all parts of the island can be seen going to the Ma-tsu Temple at the time of the goddess' birthday; but other temples also attract pilgrims, such as the Lion's Head Mountain near Hsin-chu with its numerous beautiful temples, or even the Lung-shan Temple in the middle of Taipei city. We know that in certain parts of Taiwan, some sectors of the population of the area customarily go to one pilgrimage place, while another sector of the population visits another place. The reason for this seems to lie in the ethnic origin and clan origin of the pilgrims. Not only places of pilgrimage, but also regular temples seem to be frequented by

⁶ Each deity has at least one „birthday“ which is celebrated like the birthday of an important person. According to newspaper reports, one *pai-pai* in Taipei cost 80 million NT, i. e., 2 million U.S. (*China Post*, June 5, 1960), another one 3 million NT (*China Post*, May 12, 1960), a third one 6 million NT (*China Post*, May 19, 1960). The last two *pai-pai* were in suburbs of Taipei.

different kinds of people. In some parts of Taiwan, temples contain a great variety of deities so that one temple can serve all needs of the community, while in other parts of Taiwan, mainly the area South of Taichung, there are separate temples for different purposes, i. e. temples containing only *one* deity with its companions. Taipei belongs, as we know, to the first type. In this case, we should expect that people visit the temples closest to their house rather than temples distant from the house. The evidence is, however, not clear in the survey. Older people and women seem to prefer temples close by the house because this is most convenient for them. Younger people and men seem to prefer to go to all kinds of temples, whether they are nearby or at a distance.

Most important for the question of religious influences is, of course, the knowledge of religious literature. How many people actually read religious books and which books are preferred? Incidentally, we found only one case in which an interviewee had memorized a text without being able to read it.

In spite of the expressed request that Christians should not answer the questionnaire, three interviewees may have been Christians⁷; 17 additional persons stated that they had read either parts of the Old or of the New Testament or other Christian treatises. Three among these mentioned even a few non-Christian books including the Qoran. All these persons, all students, evidently were not Christians since they had performed Buddhist ceremonies and they mentioned a Buddhist deity as the one to which they would most often send prayers. Excluding Bible and Qoran, 72 religious or semi-religious books and several general „Introductions to Buddhism“ were mentioned by title as having been read. Only one person had read exclusively Taoist books, but 12 other persons had read Taoist plus other books. Some persons mentioned several books, others just one. Some stated that they had read books, but did not give any titles. We may assume that they did not remember the titles.

Among the 72 books which were mentioned, the five most common books (if we leave out the Christian books) are the *Chin-kang-ching* (26 times mentioned), the *Hsin-ching*, a part of *Prajñāpāramitā Sutra* (11 times), the *A-mi-t'o-ching* (15 times), the *Kuan-yin p'u-men ching* (14 times), and the *Ta-p'ei-chou* (8 times). All other texts were mentioned less than 5 times. Actually, this result was to be expected. These five main texts are the ones which are most often seen lying around in temples and are most often used in ceremonies. We will study the main moral values expressed in these basic texts in the next section.

When we asked to which deity they most often address their prayers, the interviewees mentioned 22 different deities, including also God (once)

⁷ They did not answer most of the questions aside from the question concerning religious books.

and the Ancestors (3 times). Of all deities most common are Kuan-yin (56 times), Buddha, Ma-tsu, Kuan-ti and Amitabha (Table 6).

Kuan-yin, the Goddess of Mercy, is most famous for bringing and protecting children. So we should expect (Tables 6 and 7) that she is favored by women⁸. Ma-tsu (or T'ien-hou, though some believe that both deities are not identical) is a deity of Fukienese origin, and, therefore, little known in Central and North China. In her functions, she is quite similar to Kuan-yin, only that she is non-Buddhistic and that she is also a protector of the seafarers. She, too, is more favored by women. Several persons worshipped both, Kuan-yin and Ma-tsu.

On the other hand, it has been observed that there is some relation between Buddha (Shih-chia mu-ni) and Amitabha (A-mi-t'o-fo): when life is tolerable or good, people pray to Buddha; when life is hard and intolerable, Amitabha is preferred. Buddha seems to be more popular among the men and the younger persons, while Amitabha is specially honored by women of higher age. Amitabha is the „Buddha of the Paradise“, of the land beyond this earth in which life is good and without sorrow. He is quite similar in function to Maitreya (Mi-lo-fo), the „Buddha of the Future“ who will appear on earth and will introduce a new age of happiness and social equality at the end of a period of inequality and terror. It may be significant that Maitreya is not mentioned a single time, nor is any of his books mentioned. Amitabha is much less venerated than Buddha himself. It is very difficult to study this problem in historical perspective due to lack of usable data, but the decline of the power of Maitreya and Amitabha seems to have started already some centuries ago⁹.

These findings cannot support far-reaching conclusions, but the impression is confirmed that even today most Chinese at some time in their lives perform one or several religious acts which normally bring them in contact with a temple and the objects exhibited there, or with religious texts and their content. This means that most Chinese are or

⁸ Of the most read books, the *Kuan-yin p' u-men ching* and the *Ta-p'ei-chou* are devoted especially to Kuan-yin.

⁹ We only want to pose this problem here as a problem, in the hope that future research might supply useable data. In this respect, a comparison of dated sculptures in the caves of Lung men (Honan) made between 495 and 535 with those made between 650 and 704 is interesting, because place and purpose is the same, yet there are great differences if we compare only the 3 deities mentioned in Taiwan: In the earlier period, 44.2 % of all statues represented Buddha, in the later only 5.1 % (Taiwan: 22.9 %); Kuan-yin remained almost equally important: 19.6 % in the early, 25.8 % in the late period (today: 67.5 %), while Amitabha together with Maitreya rose from 36.1 % to 69.1 % (Taiwan: 9.6 %). Size of sample: 97 figures for the early period, 175 for the later period; source: MOCHIZUKI SHINKŌ, *Shina bukkō-shi kenkyū* (*Studies in the History of Chinese Buddhism, Northern Wei section*), p. 380 (Tokyo, 1942).

have been exposed to the values implied in religious practices and religious literature.

Table 1: Regional Origin of Interviewees

	Number	%
Taiwan	91	49.2
South China	46	24.8
Central China	26	14.1
North China	11	5.9
unknown	11	5.9
	185	99.9

Table 2: Occupations of Interviewees

	Number	%
Students	71	38.4
Housewife; no occupation	61	32.9
Businessmen	16	8.7
Farmers, workers	16	8.7
Government Workers	7	3.8
Army, navy	2	1.1
Professions	2	1.1
unknown	10	5.4
	185	100.1

Table 3: Religious Activities (185 Interviewees)

	Number	%
Read religious books	82	44.3
Memorized religious books	41	22.2
Prayed daily	40	21.6
occasionally (rarely)	93	54.0
Fasted acc. to a monthly schedule	38	20.5
over long periods	18	9.7
every morning	22	11.9
Performed <i>pai-pai</i> regularly	33	17.8
occasionally	89	48.1
participated in <i>pai-pai</i>	94	50.8
Burnt incense regularly	37	20.0
occasionally	101	54.6
The preferred temple is close to home	58	31.3
Made financial contribution to a temple	86	46.5
Gave alms	52	28.1
Made a pilgrimage	40	21.6

Table 4: Religious activities, according to age

	Young persons 65 persons below 25)		Older 110 persons 25 & above 25)	
	N	%	N	%
Read religious books	25	38.5	54	49.1
Memorized religious books	6	9.2	35	41.8
Prayer daily	1	1.5	39	35.4
occasionally (rarely)	35	53.9	52	47.3
Fasted acc. to a monthly sched.	2	3.1	35	31.8
over long periods	2	3.1	16	14.5
every morning	4	6.2	17	15.5
Performed <i>pai-pai</i> regularly	2	3.1	30	27.3
occasionally	34	52.3	49	44.5
participated in <i>pai-pai</i>	25	38.5	50	45.5
Burned incense regularly	3	4.6	33	30.0
occasionally	34	52.3	60	54.6
Preferred temple is close	7	10.8	48	43.6
Made financial contributions	11	17.0	72	65.5
Gave alms	10	15.5	42	38.2
Made a pilgrimage	4	6.2	25	22.7

Table 5: Religious activities, according to sex

	Males (64 persons)		Females (112 persons)	
	N	%	N	%
Read religious books	28	43.7	51	45.5
Memorized religious books	10	15.6	31	27.7
Prayed daily	7	10.9	32	28.6
occasionally	31	48.4	57	50.9
Fasted acc. to monthly sched.	9	14.1	28	25.0
over long periods	3	4.7	15	13.4
every morning	6	9.4	15	13.4
Performed <i>pai-pai</i> regularly	9	14.1	23	20.5
occasionally	27	42.1	50	44.7
Burnt incense regularly	9	14.1	27	24.1
occasionally	29	45.3	66	58.9
Preferred temple is close	15	23.4	38	33.9
Made financial contribution	27	42.1	54	48.2
Gave alms	15	23.4	36	32.1
Made a pilgrimage	10	15.6	18	16.1

Table 6: Main deities worshipped by 95 of the 185 interviewees

	Sex			Age			Origin		
	M	F	Unkn.	Young	Old	unkn.	Taiwan	Mainl.	unkn.
All 95 interviewees	26	64	5	14	76	5	48	42	5
Kuan-yin (56 times)	12	42	2	8	46	2	24	30	2
Buddha (19 times)	8	11	—	6	13	—	10	9	—
Ma-tsu (16 times)	2	12	2	—	14	2	11	3	2
A-mi-t'o-fo (8 times)	1	7	—	—	8	—	4	4	—

Table 7: Main deities worshipped by 95 interviewees (in percentages)

All 95 interviewees	27	67	5	15	80	5	51	44	5
Kuan-yin	22	75	3	14	82	3	43	54	3
Buddha	42	58	—	32	68	—	53	47	—
Ma-tsu	13	75	12	—	88	12	69	19	12
A-mi-t'o-fo	13	87	—	—	100	—	50	50	—

III

Let us now look into these religious texts which, according to our survey, are most popular today. Three statements can be made.

1) Three of the five popular texts have been most popular already since at least a thousand years. It is impossible to prove this statistically, but the following observation gives some indications. In the Tun-huang caves in northwestern China great numbers of texts and fragments of texts were found, largely religious in character, all written before 1000 A.D., mostly during the 10th Century. Many of these texts and fragments are now in the British Museum. The British Museum catalogue¹⁰ lists a total of 4047 Buddhist sutras or fragments of sutras the class of Buddhist texts to which our texts belong. Three of our five books make up 41.7 % of all Tun-huang texts of the sutra group (*Chin-kang ching* 13.3 %; *Hsin-ching* 2.5 %; *Miao-fa lien-hua-ching*, the sutra of which the *Kuan-yin p'u-men* in a section, 25.9 %). The *Ta-p'ei-chou* is not mentioned separately. This book is often appended to other texts. In a text which I found in a temple in Taiwan, it was an appendix to the *Chin-kang ching*; it can also be an appendix to the *Miao-fa lien-hua ching*. The *A-mi-t'o ching* is mentioned only once in the British Museum collection. Apparently, it was not as popular in the 10th Century as it is now.

2) All of these books are short. The *Hsin-ching* has 286 words and, thus, could be recited in about 3 minutes; the *Ta-p'ei chou* has 415 words;

¹⁰ L. Giles, *Descriptive Catalogues of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London, 1957. — We would like to remark that there are several different versions of each of our five texts. We have taken the version which is most commonly used in Taiwan today and which can be found in any temple or religious bookstore.

the *A-mi-t'o ching* has less than 1,800, the *Kuan-yin p'u-men ching* slightly more than 2,000 words. Only the *Chin-kang ching* has more than 5,300 words, but even this book can be recited in less than one hour. It is, therefore, no great effort to memorize these books, and — as we have seen — few people today can recite them from memory.

3) The texts of four of these five books are extremely repetitive in content and sentence structure, another factor which facilitates memorizing.

Let me briefly describe these five texts from the view-point of the common man. The *Ta-p'ei chou* differs greatly from the others; it consists of non-sense syllables which transcribe Sanskrit words of magic character; their meaning is unknown to the ordinary, even to the educated Chinese and most probably was obscure even to the ordinary Indian Buddhist. For Chinese Buddhists the recitation of this book is an incantation of Kuan-yin: she understands the words which the believer does not understand. With the exception of this book, the other four have a very similar religious and social message.

The *Hsin-ching*, „Book of the Heart“ (*Prajñāpāramitā-hṛdaya sūtra*), states that all components of man: physical form, reception, conception, function of mind and cognition, are empty and without reality. Similarly, all senses are empty and without reality. Therefore, there is no difference between life and death, between increase and decrease, between pure and impure. There is no death, no old age, no suffering. All this is „empty“, i.e., has no reality.

The *A-mi-t'o-ching* (*Amitāyusa-vyūha sūtra*) first describes the *Chi-lo-t'u* („Paradise“), a world in which there is no suffering, only joy; a country in which everything is of precious stones or gold, where flowers rain, where beautiful birds sing to the tunes of heavenly music. Whoever makes a vow promising his intention to come into this paradise, and whoever invokes the name of A-mi-t'o, will get into this paradise after death. There is no need to do good works; belief suffices.

Similarly, the *Kuan-yin p'u-men ching* (section of the *Saddharma pundarika sūtra*, *Miao-fa lien-hua ching*) recommends that the believer recite the name of Kuan-yin as often as possible. Whoever recites her name will not burn in fire, not drown in water. Kuan-yin will save seafarers who have been stranded in foreign countries; she will save them from enemies, rescue them from prison. She will protect merchants from robbers and bandits in dangerous mountain passes. People who have many sinful wishes will change when they honor Kuan-yin and recite her name. A woman who wants to have a son, will have a lucky and intelligent son, and — if she wants to have a daughter — a good-looking daughter. Kuan-yin can assume all kinds of different forms, from divine and supernatural to the shape of common man, in order to save and to convert people.

The *Ching-kang ching* („Diamant sutra“, *Vajracchedikā-prajñāpāramitā sūtra*) belongs to the same category as the *Hsin-ching*. It tries to show how people can reach Nirvana, by showing that everything around us is empty and non-existing, unreal. No human action, therefore, has any intrinsic merit. To give away to the poor all one's possessions is not as good as to preach, to read, or to copy the book. Reading the book erases the consequences of all sins one has committed in life — because they were not real anyhow¹¹.

Thus, two of the five books set as the highest goal of the believer the attempt to get into another level of existence, either the Paradise or Nirvana. Two books stress the unreality of life on earth, especially the unreality and irrelevance of suffering, sickness, old age, and death. Three of the five books stress belief in the mercy of the savior deities Kuan-yin or A-mi-t'o, and implicitly or explicitly all five books deny that actions, specifically social actions, have any merit or sense. Life on earth has no sense; desirable is only the life in the higher level of existence. This concept of the world is directly opposite to the Confucian world-view which does not mention the beyond at all but stresses the social obligations of the individual here and now. This other-world orientation is also opposite to the world-view expressed in another set of popular books (which I have studied in another study), the *shan-shu*. These are moralistic treatises which can be found in many temples side by side with our five books; they stress the moral and social obligations of man as strongly as Confucian books, but they add the idea of sin and tie social and religious obligations together into one system. We can see from the names of the authors that the *shan-shu* were written by Chinese scholars or semi-scholars, while our five Buddhist texts are translations of books written by Indian monks. To judge from our interview data, our five books are most often read by women and older persons. These books stress simple piety, simple meditation, tranquillity; they are not books for people in the mainstream of life; they may appeal occasionally also to men in active life in certain situations or in certain moods, but most strongly to persons removed from active life. The religion which is reflected in this kind of literature may perhaps best be described as a „religion for relaxation“.

¹¹ *Guilt and Sin in Traditional China*, to be published soon.

ZEN ZWISCHEN SEIN UND SCHEIN*

von Maurus Heinrichs OFM

Während im Osten der Zenbuddhismus nur eine der vielen Gestalten des Buddhismus ist, wurde im Westen Zen so hochgespielt, daß für viele Zen einfach gleich Buddhismus ist. Freilich wird von andern die ursprüngliche Verbindung zwischen Zen und Buddhismus fast völlig übersehen, so daß aus Zen ein in sich stehendes Phänomen gemacht wird. Diese Herauslösung des Zen aus seiner Verbindung mit dem Buddhismus geht bei vielen so weit, daß sie glauben, Zen üben zu können, ohne auf diese Beziehung zum Buddhismus achten zu müssen. So wird aus Zenbuddhismus ein Zensnobismus, wie ERNST BENZ treffend formuliert.

I

Da ERNST BENZ themagemäß über Zen in westlicher Sicht handelt, geht er nicht ausdrücklich auf das eigentliche Wesen des Zenbuddhismus ein, sondern setzt diese Kenntnis einigermaßen voraus. Freilich ist durch die Gegenüberstellung mit dem Zensnobismus ein beiläufiges Erwähnen des Zenbuddhismus gegeben, so daß auch der Nichtfachmann sich eine Vorstellung vom Zenbuddhismus machen kann. Dazu verhelfen auch die als Anhang beigegebenen, von Ursula von Mangoldt zusammengestellten Zendokumente (Gespräche, Kôan, Haiku) und der Auszug aus EUGEN HERRIGEL (Zen in der Kunst des Bogenschießens). BENZ beschreibt, wie der echte Zenbuddhismus in westlicher Sicht oft zu einem Zensnobismus geworden ist; jedoch sind das nur Ausgangspunkt und Endpunkt. Dazwischen liegt die in mannigfaltigen Phasen sich offenbarende *Verpsychologisierung* des Zen, deren Ansätze sich schon im Zen selbst zeigen, aber dann immer klarer herausgestellt werden durch das Bestreben etlicher Autoren, auch dem Westen eine Kenntnis des Zen zu verschaffen. So lobenswert dieses Bemühen in sich ist, so fatal erscheinen die nicht beabsichtigten Früchte in der später sich ereignenden psychologischen oder psychiatrischen Sicht, um schließlich im Zensnobismus auf gänzlichen Unverstand zu stoßen. Wir haben damit eine Parallelerscheinung vor uns

* Es liegt uns vor die Schrift von ERNST BENZ: *Zen in westlicher Sicht, Zen-Buddhismus — Zen-Snobismus*. Im Anhang Zen-Aussprüche. O. W. Barth-Verlag/Weilheim Obb., 107 S. Kart. 7,80 DM.

Unsere Ausführungen gehen über eine Besprechung hinaus, indem wir das Zenproblem in einen größeren Rahmen hineinstellen. Das soll nicht heißen, daß in der vorliegenden Schrift von ERNST BENZ diese Gesichtspunkte vergessen oder ausgelassen sind. Der Verfasser hat Themastellung und Zielsetzung klar durch Titel und Untertitel umrissen, so daß es sich um eine in sich abgeschlossene Schrift handelt. Insofern sind unsere Ausführungen keine Ergänzung zu dieser Schrift, sondern wir verbinden unsere eigenen Gedanken mit der Besprechung dieser Schrift.

zu den *Chinoiserien* früherer Jahrhunderte, die allerdings als harmlos betrachtet werden können, da es sich nur um einen Kunststil handelte. Da aber im Gegensatz zu diesen Chinoiserien Zen als Lebensstil und Lebensausfüllung nicht nur gewertet, sondern auch geübt wird, geht es nicht mehr um eine harmlose Spielerei, sondern um eine fatal sich auswirkende Gefährlichkeit, ganz abgesehen von dem Unrecht, das damit dem echten Zenbuddhismus angetan wird.

BENZ behandelt in seiner Schrift sowohl die westlichen Umdeutungen des Zenbuddhismus als auch das Entstehen des Zensnobismus. Zu diesem Zweck gibt er einen gedrängten Überblick über die Autoren, die dem Westen die Kenntnis über Zen vermittelt haben. Zunächst erscheint RUDOLF OTTO, der auf Grund seiner Einstellung und seiner persönlichen Eindrücke die wertvolle Abhandlung geschrieben hat *Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen*. Professor OHASAMA, theoretischer und praktischer Zenexpert, der damals in Heidelberg studierte, hat besonders auf Eugen Herrigel gewirkt; dieser Eindruck wurde später vertieft durch dessen Berufung an die Sendai Universität, so daß Herrigel sich auch praktisch in die Zenatmosphäre einleben konnte. Allerdings ging er nicht den Weg über die buddhistische Mönchsaskese, sondern über die Kunst des Bogenschießens. Trotzdem konnte ihn seine besondere Veranlagung doch zu einer rechten Erkenntnis des Zen führen. Als Theologe ist Karl Heim mit dem Zen persönlich in Beziehung getreten; trotz aller Verständnisbereitschaft weist er auf die tiefen Unterschiede zwischen Christentum und Zenbuddhismus hin. In dieser aufgeschlossenen Haltung unterscheidet sich Heim angenehm von der starren Haltung der dialektischen Theologie den nichtchristlichen Religionen gegenüber, die gerade in der protestantischen Theologie eine echte Auseinandersetzung nicht hat aufkommen lassen¹.

So sehr Herrigel in den mystischen Charakter des Zen eingedrungen ist, so beginnt mit ihm doch schon eine Säkularisierung des Zen, weil er zunächst einmal von einer peripheren Seite einsteigt (Bogenschießen), und weil er die ganze mönchische Bemühung beiseite läßt, also gleichsam da anfangen will, wo der Mönch am Ende seiner asketischen Bemühungen steht. Dadurch wird aber Zen von seinen religiösen Voraussetzungen abgelöst und für andere Interpretationen freigegeben. Am meisten trugen zur Verwestlichung des Zen zwei japanische Gelehrte bei, allerdings in bester Absicht, nämlich um dem Westen ein Verständnis für Zen zu eröffnen. Dabei lag es nahe, das unbekannte Zen durch im Westen be-

¹ Dasselbe bestätigt auch neuestens HEINZ GUENTHER (A View of the Challenge of Zen Buddhism to Christianity: *The Japan Christian Quarterly*, April 1965, 100 ff), der gerade in der Rechtfertigungslehre, wie sie in der dialektischen Theologie gehalten wird, ein Hindernis sieht, sich tiefer mit den zugrundeliegenden Impulsen der Menschennatur auseinanderzusetzen, so daß der Mensch hoffnungslos von sich entfremdet wird, noch auch durch die Rechtfertigung eigentlich zu sich selbst wiederfindet.

kannte Begriffe zu erklären. Kaiten N u k a r i y a nahm die damals grasierenden Vorstellungen eines Darwin und Haeckel samt dem gesamten Fortschrittsglauben in seine Dienste, was freilich ein sehr schlechter Dienst am Zen war. Der berühmteste Name ist Daisetz Suzuki. Zen von aller Philosophie und Religion abhebend, ja auch vom Buddhismus selbst, stellt er Zen dar als den Geist aller Religion und Philosophie. Auch das mystische Zentralerlebnis (*satori* = Erleuchtung) gerät in den Sog einer psychologischen Erklärung als eine Öffnung des Unbewußten. Nach Heinrich Dumoulin war das eine folgenschwere Weichenstellung, und auf dieser Spur sollten bald andere und radikalere Erklärungen folgen. Die Religionspsychologie von William James ist auf mannigfaltige Weise in die Ausführungen bei Suzuki eingeflossen. Längere Ausführungen widmet Benz der Psychologie und Psychotherapie von C. G. Jung. Da sich Jung nur den reinen Bewußtseinsvorgängen widmen will unter Ausschaltung aller Metaphysik, kommt es praktisch zu einer vollen Verpsychologisierung des Zen, so daß jeder transzendente Hintergrund entfällt. Zen wird zur Seelentherapie, die um so mehr begrüßt wird, als sie eine Bestätigung abendländischer Tiefenpsychologie zu sein scheint. Bis zu Zen als Religionersatz war es dann kein weiter Weg mehr. Allerdings muß man gerechterweise anmerken, daß Jung zu verschiedenen Malen dringend vor einer indiskreten Übernahme des Zen in den Westen gewarnt hat.

Man mag diese ganze Entwicklung bedauern, ja man kann daraus einen Vorwurf gegen Jung machen, denn, abgesehen von seinem guten Vorsatz, bei den reinen Bewußtseinsvorgängen zu verbleiben, kommt es doch zu Grenzüberschreitungen, weil Zen in einer solchen Form geschildert wird, daß es in Psychologie und Psychotherapie aufgeht. Zur Verteidigung Jungs wird man anführen, daß so namhafte Autoren wie Suzuki dazu den Weg gewiesen haben, ja, daß anerkannte Zenmeister durchaus auf ihre Weise Tiefenpsychologie treiben, so bald man von einer bloßen Beschreibung zu einer Erklärung des Zen fortschreitet. Das ist freilich keine japanische Neuerung; vielmehr geht das auf weit zurückliegende Einflüsse in China zurück. Historisch gesprochen handelt es sich beim Zen nicht um eine originale Lehre des Buddha, sondern um eine revolutionäre und rein chinesische Entwicklung innerhalb des Buddhismus, was allerdings die Initiatoren nicht davon abhalten konnte, ihre Lehre als esoterische Unterweisung des Buddha auszugeben². Nach Ansicht Suzukis verhält es sich im Christentum auch nicht anders³.

² Vgl. FUNG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, translated by Derk Bodde (Leiden 1953) II, 4; D. T. SUZUKI, *Zen Buddhism*, Selected Writings, edited by William Barrett (A Doubleday Anchor Book 1956, 28 f). Es handelt sich um eine Paperback-Ausgabe, nach der auch im folgenden zitiert wird.

³ „To state it more concretely, how much Christianity, for instance, as we have it today is the teaching of Christ himself? and how much of it is the contribution of Paul, John, Peter, Augustine, and even Aristotle...“ (SUZUKI a.a.O. 32 ff).

Wenn auch offiziell die Entstehung des chinesischen *Ch'an*⁴ mit der einigermaßen legendären Gestalt des *Bodhidharma* verknüpft wird, der unter der Regierung des Kaisers Wu (502—549) nach China gekommen sein soll, so liegen diese Ideen doch schon bei Tao-sheng (ca. 360—434) vor. Schon unter dem fünften Patriarchen Hung-jen (602—675) teilte sich der Ch'an-Buddhismus in zwei Schulen, und zwar just wegen der psychologischen Erklärung der Erleuchtung⁵. Freilich sind das erst nur Anfänge, die noch weit entfernt sind von heutiger Tiefenpsychologie, aber die Richtung ist schon gewiesen. Weit schwerer wiegt die Feststellung, daß es zu einer psychologischen Erklärung kommen mußte wegen der dem Zen zugrunde liegenden und durchwegs festgehaltenen monistischen Haltung⁶. Wir kommen auf diese Frage unten zurück. Steht dieser monistische Grundzug einmal fest, dann entfällt jegliche Transzendenz, und wir verfallen einer Immanenz, die zu ihrem Selbstverständnis auf den psychologischen Bereich zurückgreifen muß. Ob man diesen Ausgriff in den psychologischen Bereich nun als ein Vertiefen, als ein Ausweiten oder als ein Durchbrechen bezeichnet, schlägt nicht viel, denn grundsätzlich handelt es sich immer um die Kenntnisnahme dessen, was immer schon vorgegeben ist, aber wegen der egoistischen Einengung und Trübung nicht erkannt werden konnte⁷.

Gegen diese Verpsychologisierung und Säkularisierung des Zen sind namhafte Kenner aufgestanden. Benz nennt besonders Rudolf Otto, Heinrich Dumoulin, Ruth Sasaki u. a., die, jeder auf seine Art, dem Zen seine Ursprünglichkeit erhalten möchten. Rudolf Otto greift auf *das allgemeine Phänomen der Mystik* zurück, betont dabei aber mit Nachdruck, daß keine Mystik sich im Blauen wölbt, sondern immer auf einem Grunde steht, den sie vielleicht nach Kräften leugnet, aus dem sie sich aber immer wieder speist. In diesem Falle handelt es sich um den Buddhismus als Grundlage, von dem Zen trotz Suzuki nicht abgelöst werden kann. Dumoulin spricht von einer *natürlichen Mystik*, die nur verständlich ist als Begegnung mit einem Transzendenten, Supra-mentalen, einem Überbewußtsein⁸. Ruth Sasaki, Gattin des verstorbenen

⁴ *Ch'an* ist die chinesische Aussprache desselben Schriftzeichens, das im Japanischen *Zen* gelesen wird.

⁵ Die Einzelheiten kann man nachlesen bei FUNG YU-LAN a.a.O. II, 386 ff.

⁶ Es gibt freilich Autoren, die diesen Monismus nur als eine Deutung ansehen, nicht aber als eine Grundlage, so daß Zen grundsätzlich frei wird für andere Interpretationen. Wenn wir auch zugeben, daß man zwischen *Zenerlebnis* und *Zendeutung* unterscheiden muß, so glauben wir doch, daß das Zenerlebnis sich grundsätzlich mit einem monistischen Buddhismus verbindet und daß jede andere Deutung von der eigenen Weltanschauung her neue Elemente einführt.

⁷ Hier haben wir einen der wichtigsten Begriffe des Buddhismus vor uns, nämlich die buddhistisch aufgefaßte *Konkupiszenz* als Verhärtung des psychologischen Ich.

⁸ Bei BENZ a.a.O. 35; vgl. H. DUMOULIN, *Zen, Geschichte und Gestalt* (Bern 1959), 267 ff (Sammlung Dalp Band 87).

Zenmeisters Sôkei-an Sasaki, die vom Protestantismus zum Zenbuddhismus hinüberwechselte und ein Zen-Studienzentrum für Ausländer in Kyoto eingerichtet hat und leitet, verfißt Zen scharf als eine *Religion*, während alles andere, was man über Zen sagen kann, nur von nebensächlicher Bedeutung ist. Nach einer längeren und scharfen Ablehnung der Ansichten von Arthur Koestler⁹ geht Benz über zur Darstellung des Zensnobismus, den man im Buche leicht nachlesen kann.

Ein eigenes Kapitel widmet Benz der zenistischen *Ironie*¹⁰. Er nennt diese Ironie den wohl mißverständlichsten Zug; aber vielleicht handelt es sich zugleich um einen sehr verräterischen Zug, der uns über das eigenartige Zenphänomen vielleicht mehr zu sagen hat als alle gescheiterten Ausführungen über Zenmystik. Wie Benz selbst bemerkt, wird kein christlicher Mystiker je Witze machen über die Sakramente oder über geistliche Ordnungen, selbst wenn ihn die Mystik über institutionelle Formen hinausführt. Dieselbe Ironie finden wir übrigens auch bei manchen *Taoisten*, insbesondere bei Ch u a n g t z e. Das ist kaum zufällig, da es sich bei Zenbuddhismus und Taoismus nicht nur um Parallelerscheinungen handelt sondern auch um historische Beeinflussungen. Hierüber wird noch zu sprechen sein.

Damit verlassen wir den von Benz abgesteckten Raum und widmen uns anderen Fragen, die nicht mehr zu dessen Themastellung gehören. Die Schrift von Ernst Benz ist nicht nur wertvoll für den Zenbuddhismus, von dem sie ausgeht, sondern auch und besonders für die religiöse oder pseudoreligiöse Geistesgeschichte des Westens, die im Zensnobismus eine interessante Note erhält.

II

Die meisten Menschen, wenn sie von Zen hören, verbinden damit die Vorstellung eines rein japanischen Phänomens. Daran ist nur soviel wahr, daß das als *Zen* ausgesprochene Wort eben in dieser Aussprache japanisch ist, dagegen sowohl Schriftzeichen als auch die Sache von China gekommen sind (*Ch'an*). Fung yu-lan nennt diese Ausgestaltung des Buddhismus die originalste chinesische Schöpfung, freilich auch die revolutionärste¹¹. Daß Anfänge und Grundlagen des Zenbuddhismus in China liegen, ist zu bekannt, als daß wir hier eigens darüber zu handeln haben. Auf japanischer Seite sind hier besonders die Beiträge von Suzuki zu nennen, während für die chinesische Seite auf die Untersuchungen von Fung yu-lan verwiesen werden muß.

⁹ ARTHUR KOESTLER, *Von Heiligen und Automaten* (Bern-Stuttgart-Wien 1961).

¹⁰ „... die feine souveräne Ironie, die ihren Grund in dem höchsten Freiheits-erlebnis selber hat und die sich sogar gegen die eigenen religiösen Institutionen und Formen des Zen-Buddhismus selber richten kann“ (BENZ a.a.O. 40).

¹¹ „Even in the case of the *Ch'an* or *Zen* school, which was the most revolutionary and purely Chinese development in Buddhism...“ (FUNG YU-LAN a.a.O. II, 4). „Of all the schools of Chinese Buddhism, the most uniquely Chinese and probably the best known outside of China is that of *Ch'an*“ (Ebd. II, 386 f.).

Viel interessanter aber ist eine andere Frage, nämlich *wie dieser Prozeß der Verschmelzung chinesischen und buddhistischen Geistes sich abgewickelt* hat, der dann zur spezifischen Erscheinung des Zen (Ch'an) führt. Historisch gesehen ereignet sich zuerst eine Kontaktnahme zwischen *Buddhismus und Taoismus*. Das ist leicht verständlich, wenn man an die Grundzüge dieser beiden Systeme denkt. Erst später, im sogenannten *Neukonfuzianismus*¹² strömen buddhistische und taoistische Elemente in das konfuzianischen Denken ein, und man kommt zu einer eigentlichen Metaphysik, deren der ursprüngliche Konfuzianismus so elendiglich entbehrte.

Vom zweiten Jahrhundert n. Chr. an sehen wir ein Wiederaufleben des Taoismus; im Unterschied zum alten Taoismus eines Lao-tse und Chuang-tse spricht Fung yu-lan hier von einem *Neo-Taoismus*¹³. Die zeitgenössischen Quellen sprechen allerdings nicht von Neo-Taoismus sondern von der *Gehheimnisvollen Lehre*¹⁴. Für das Denken dieser Zeit ist charakteristisch, daß man sich kaum Rechenschaft gibt über die Unterschiede zwischen Buddhismus und Taoismus, sondern unbesehen und unkritisch beide Systeme in eins setzt. Statt Lehrunterschiede sehen die Autoren hier nur eine verschiedene Terminologie, die sich eben aus der geographischen und linguistischen Verschiedenheit erklärt¹⁵. Für die Anwendung taoistischer Terminologie auf buddhistische Begriffe hatte man einen eigenen Terminus *ko-yi*¹⁶. Wie sich Sein zum Nichtsein oder zur Leere verhält, das war ein gemeinsames Problem der Taoisten und Buddhisten¹⁷. Im buddhistischen Denken haben wir die Antithese zwischen

¹² Auch *Hsing-li-Schule* genannt, deren größter Vertreter Ch'u-hsi ist, gleichzeitig mit Thomas von Aquin und der Thomas der chinesischen Philosophie genannt. Ch'u-hsi selbst, aber auch seine Vorgänger sind alle mehr oder weniger dem Buddhismus verpflichtet wie auch dem Taoismus, wenngleich man sich als guter Konfuzianer scharf gegen Buddhismus und Taoismus wendet, manchmal sogar mit der ausgesprochenen Begründung, daß man die gefährliche Anziehungskraft des Buddhismus am eigenen Leibe verspürt habe.

¹³ Vgl. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 168; im folgenden halten wir uns an diese Ausführungen bei Fung yu-lan.

¹⁴ *Mysterious Learning* (Hsüan Hsüeh). Dieser Ausdruck lehnt sich an LAOTZE Kap. 1 an.

¹⁵ So sagt LIU-CH'U (438—495): „Vom Kunlun ostwärts (d. h. China) spricht man von der *großen Einheit* (*t'ai-i*; taoistischer Terminus); von Kashmir westwärts gebraucht man *sambodhi* (chin.: *cheng chueh* d. i. Weisheit oder Allweisheit des Buddha). Ob einer sehnsüchtig ausschaut nach dem *Nichtsein* (*wu*) oder ob er die *Leere* (*k'ung*) preist, so ist das doch im Prinzip ein und dasselbe“ (Zit. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 240; dort weitere Zeugnisse). Sehr interessante Einzelheiten hierüber findet man bei HENRI MASPERO, *Le Taoïsme* (Paris 1950) 185 ff (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine; Bibliothèque de diffusion, tome LVIII).

¹⁶ Wörtlich: Ausweitung der Ideen, Method of Analogy; FUNG YU-LAN a.a.O. II, 241.

¹⁷ Bei FUNG YU-LAN a.a.O. II, 243.

dem Absoluten (*Bhutatahata*; chinesisch: *chen-ju*) und dem zeitlichen Werdeprozeß, zwischen Verharren und Verändern, zwischen Nirwana und dem Zyklus von Leben und Tod. Diese dreifache Gegensätzlichkeit wurde taoistisch wiedergegeben als Gegensatz zwischen Nichtsein (*wu*) und Sein (*yu*), zwischen Ruhe (*ching*) und Bewegung (*tung*), zwischen Nichthandeln (*wu wei*) und Handeln (*yu wei*), so daß schwer zu sagen ist, ob wir im einzelnen Fall buddhistisches oder taoistisches Denken vor uns haben¹⁸.

Der eigentliche Ahnherr des chinesischen Ch'an ist Tao-sheng (ca. 360—434), der einerseits tief eingetaucht ist in taoistisches Denken und taoistische Terminologie, anderseits von seiner Erziehung her auch den Buddhismus kennt. So kommt es bei ihm zur typischen Zen-Erscheinung. Besonders zwei Lehren sind hier bezeichnend. Zunächst einmal, daß er nicht an Texten hängenbleibt, sondern zur verhüllten oder eingeschlossene Wahrheit durchdringen will, „so wie man die Fischreuse lassen muß, um den Fisch zu fangen“, denn erst dann kann man über den Weg (*Tao*) sprechen¹⁹. Hier erkennen wir schon die Freiheit, ja, die Ironie, mit der spätere Zenbuddhisten die heiligen Texte behandeln. Das andere Kennzeichen ist die klare Lehre von der „plötzlichen Erleuchtung“. Wie weit, rein historisch gesehen, der Einfluß des Bodhidharma für das Entstehen des Ch'an verantwortlich ist, kann wohl kaum sicher ausgemacht werden; jedenfalls haben wir schon vor ihm bei Tao-sheng die Prinzipien des Ch'an klar vor uns. Im einzelnen werden die Lehren des chinesischen Ch'an bei Fung yu-lan beschrieben²⁰. Hält man sich diese historischen Gegebenheiten vor Augen, dann ist es nicht verwunderlich, daß die sogenannten Zen-Zitate, Zen-Dokumente und Zen-Anekdoten neben eigentlichen Zensprüchen auch viele Taosprüche enthalten²¹.

Dieses historische Ineinander von Taoismus und Zenbuddhismus hat für uns nicht nur rein historisches Interesse, sondern ist zugleich aufschlußreich für die Art des östlichen Weisheitsweges. Es treffen sich hier ja doch die drei großen östlichen Räume Chinas, Japans und Indiens; indem sie hier zusammenkommen, verraten sie uns etwas über ihre Gei-

¹⁸ Vgl. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 258.

¹⁹ Vgl. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 270; der Vergleich mit der Fischreuse stammt von CHUANGTZE, Kap. 26).

²⁰ FUNG YU-LAN a.a.O. II, 386—406.

²¹ Auch unter den von Ursula von Mangoldt zusammengestellten Zensprüchen im Anhang des oben besprochenen Werkes von ERNST BENZ haben wir eine Reihe von Taosprüchen. Rein formal gesehen müßte man zwischen Zensprüchen und Taosprüchen unterscheiden, aber angesichts des historischen Werdeprozesses bedeutet diese formale Verschiedenheit nicht viel. Trotzdem wäre es interessant, die Zensprüche und Taosprüche einmal darauf hin zu untersuchen, wieweit sich typisch der japanische und chinesische Charakter widerspiegeln in ihren Nuancierungen. Manche Dinge sind ja erst durch ihre Kultivierung in Japan zu ihrer heutigen Ausformung gekommen.

stesstruktur²². Allgemein gesprochen charakterisiert sich diese Struktur als ein Hinneigen zu Monismus, Pantheismus, Theopanismus, oder wie immer man dieses Faktum bezeichnen will. Es gilt aber vorsichtig zu sprechen, will man die Sachlage nicht übertreibend verzerren, denn einerseits sind durchaus nicht alle östlichen Denker auch Monisten, andererseits finden wir dieselbe Neigung auch in der griechischen Philosophie, leicht antönend im Platonismus, kräftig ertönend im Plotinismus, untragbar übersteigert bei Proklos zur Identitätsphilosophie²³. Später erleben wir in der abendländischen Philosophiegeschichte immer wieder ein sporadisches Aufleben dieser Tendenzen.

Will man diesen Tatbestand richtig würdigen, so darf man nie vergessen, daß es hier nie um eine reine Wissensfrage geht, sondern vor allem um eine *religiöse Existenzfrage*. Das gilt für die Denker in Ost und West. Religion und Philosophie stehen im selben Dienst der Erlösung des Menschen. Dadurch wird die religiöse Erlösungssehnsucht zugleich ein praktisch-philosophisches Weisheitsverlangen. Religiöse Erlösungssehnsucht verwirklicht sich im zurückkehrenden Heimgang zur ursprünglichen Einheit aus der Verfahrenheit und Zersplitterung der leidvollen Gegenwartsexistenz. Ziel, Thema, Weg und Mittel werden also nicht von einer wissenwollenden Philosophie vorgegeben, sondern von einem heimwollenden Ganzheitsverlangen des Menschenherzens. Religiöse Erfahrung steht über wissender Weisheit, und wissende Weisung kann nur der geben, der selbst erfahren hat oder überkommene Erfahrung treulich tradiert. Spricht man hier von Monismus, so muß man sich durchaus bewußt bleiben, daß es hier um *religiösen Monismus* geht, ein Verlangen nach Einheit mit dem „Ersten“ und „Einen“, dem Letzten, das zugleich das Alles ist. Spricht man von Aufgehen und Verlieren des „Ich“, so muß das zunächst und ursprünglich im religiösen Sinn verstanden werden als ein Aufgeben des selbstsüchtigen und verkrampften Ich, das nur in Selbstauflösung zur Erlösung sich hinweiten kann. Dieser Sinn liegt zunächst im Erlösungserlebnis der Einheit und Harmonie und läßt sich von hier aus auch leicht entdecken in der Erlösungssehnsucht des Menschenherzens. Die dem Erlösungserlebnis nachfolgende Deutung kann naturgemäß nur geschehen entsprechend den überkommenen Kategorien und setzt sich als Deutung auch den Gefahren der Mißdeutung aus. Aber damit wird nicht auch schon das Erlösungserlebnis in sich zerstört oder kompromittiert. Alle Kritik muß also, will sie gerecht bleiben, an der Deutung aber nicht am Erlösungserlebnis noch auch am Erlösungsverlangen ansetzen. In dieser richtig angesetzten Kritik scheiden sich einigermaßen östliche und westliche Traditionen; hier auch scheiden sich Wahr und Falsch, ohne daß sich die Scheidung zwischen Wahr und Falsch deckt mit der Scheidung zwischen Ost und West. Denn beide Seiten sprechen

²² Das wird kurz angedeutet bei HEINRICH DUMOULIN a.a.O. 285.

²³ Vgl. JOHANNES HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* (Freiburg 1949) I, 268 ff.

nur in Analogie, in der die Wahrheit sich enthüllt und verhüllt, um so mehr sich enthüllend, je ehrfürchtiger und tastender der Mensch verlangend nach ihr sucht; um so mehr sich verhüllend, je mehr der Mensch im Wissenwollen sie einzufangen sich vermißt.

III

Aus dem Gesagten scheint sich zu ergeben, daß wir zu einer rechten Bewertung des Zenphänomens und allgemein aller mystischen Phänomene außerhalb des Christentums nicht mit vorgegebenen philosophischen Kategorien hineinstoßen dürfen, sondern, diese möglichst beiseite lassend, uns *religiöser Erfahrungen* bedienen müssen, wie sie uns auch im Christentum zur Verfügung stehen. Dabei verkennen wir nicht die Bedeutung und den Nutzen religiös-philosophischer und christlich-theologischer Begriffe, die einer ehrfürchtigen Klärung dienen wollen. Aber wir wissen auch, daß jede Klärung leicht in eine zwielichtige Aufklärung hineingerät, sobald sie nicht sorgsam auf den analogen Charakter ihrer Begriffe achtet. Jeder Begriff wird leicht zu einem harten Handgriff im forschen Angriff auf das „Objekt“. Dagegen gehen Symbol und Gleichnis, die eigentlichen Werkzeuge religiöser Betrachtung, sachte und leise tastend vor, um das leise atmende und pulsierende Leben nicht zu zerstören, sondern zu erhorden. Sobald wir das einmal begriffen haben, werden wir überrascht sein über den religiösen Gleichklang zwischen Ost und West. Wir können dieses Thema hier unmöglich entwickeln und verweisen deshalb nur auf wenige wichtige Punkte.

Die Vergänglichkeit alles menschlichen Lebens beschreibt GREGOR VON NAZIANZ in der Grabrede auf Caesarius mit folgenden Worten: „Des Menschen Leben, meine Brüder, ist der vorbeihuschende Augenblick des Lebendigen, ist unser Kinderspiel auf Erden, ein Lichtschatten, ein fliegender Vogel, die Spur eines fahrenden Schiffes, Staub, Nebelhauch, Morgentau und aufbrechende Blume“²⁴. Das versteht jeder Buddhist und fühlt es nach. Die Auflösung des Ich, das uns abendländischen Theologen angesichts östlicher Redeweise so viele Schwierigkeiten macht, wird in unnachahmlicher und schlichter Weise durch JOHN WU CHING-HSIUNG ins Christliche übersetzt und damit recht interpretiert: „Und nun kommt das Paradox! Betrachten wir unser irdisches Dasein als unsere bleibende Wohnstätte, dann werden wir zu heimatlosen Vagabunden. Halten wir uns jedoch für Zugvögel hienieden, dann fühlen wir uns sogar in der Verbannung daheim. Und gleicherweise in einer anderen Hinsicht! Nehmen wir uns selber für einen Jemand, dann sind wir niemand, und sind wir vor uns selber niemand, dann werden wir jemand. Der Herr leert die Vollen, aber die Leeren füllt er“²⁵.

²⁴ *Oratio* 7, 19: PG 35, 777.

²⁵ JOHN CHING-HSIUNG WU, *Knospe Blüte Frucht, der dreifache Weg der Liebe zu Gott* (Luzern 1958) 47 f.

Selbst für ein so heikles Thema wie die zenbuddhistische Ironie finden wir ein Gegenstück bei einem Mann wie Augustin, der das menschliche Leben als ein Possenspiel schildert, in dem die so heiß ersehnten Kinder den Eltern zurufen: „Holla, nun denkt daran abzutreten, jetzt wollen auch wir unsere Posse spielen.“ Und Augustin fährt dann fort: „Ja, ein Komödienspiel ist das Leben des Menschengeschlechtes, dieses Leben der Gefährdung. Denn es steht geschrieben: Jeder lebendige Mensch ist allumfassende Eitelkeit“²⁶. Weitere vergleichende Themata sind die Formlosigkeit oder das Nichtsein Gottes; aber deren Behandlung würde hier zu weit führen.

Von hier aus verstehen wir, daß viele östliche Deuter östlichen Weisheitslebens stets auf die Mystiker des Westens und Christentums zurückgreifen (wie besonders Suzuki und Radhakrishnan). Das ist weder überraschend noch überheblich, solange man sich an den religiösen Erfahrungsbereich hält; begibt man sich aber in das Gebiet der Deutung, dann wird man an scharf geschliffenen Begriffen nicht vorbeikommen.

Um nun ein besseres Verständnis für Zen, insbesondere für sein Zentralerlebnis des *Satori*, zu bekommen, verweisen uns etliche Experten auf das Phänomen der Mystik überhaupt (besonders Rudolf Otto) oder speziell auf die Existenz einer natürlichen Mystik (wie Dumoulin), ein Weg, der auch den Beifall von Ernst Benz gefunden hat. Jede theoretische Beschäftigung mit der Mystik leidet insofern an Unverständnis, als sie nicht imstande ist, von eigener mystischer Erfahrung auszugehen; zum mindesten muß man aber ein Organ für solche Vorgänge besitzen, denn, wie Benz launig im Anschluß an seinen Lehrer Adolf Deissmann bemerkt, „mystische Theologie ohne mystische Erfahrung, das ist wie ‚beinahe Sekt getrunken‘“²⁷.

Die Berufung auf eine natürliche Mystik zur Erklärung des Zenerlebnisses scheint ein gangbarer Weg zu sein, aber er ist nicht ohne Gefahr. *Natürliche Mystik*, was heißt das? Da der mystische Aufstieg und auch das mystische Verlangen doch sicherlich zu den sittlich guten Akten gehört, entsteht hier die ganze Problematik um Sinn und Existenz der natürlich guten Akte²⁸. Wir persönlich gestehen, daß wir hier im Missionslande angesichts der grandiosen religiösen und sittlichen Anstrengungen inmitten und trotz der nichtchristlichen Situation die Existenz von *natürlich* guten Akten nicht anerkennen, sondern freimütig ver-

²⁶ *Enarrationes in psalmos* 127, 15: PL 36, 1686; vgl. hierzu HUGO RAHNER, *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 1952); MAURUS HEINRICHS, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken* (Mainz 1963) 184 ff. Man müßte hier zum Vergleich auch noch die ursprünglichen Gestalten aus den Wüstenvätern und aus den Fioretti des hl. Franziskus heranziehen; denn viele dieser Gestalten stehen den Zenmeistern an Ursprünglichkeit nicht nach.

²⁷ Bei ERNST BENZ a.a.O. 77 f.

²⁸ Vgl. zu diesem Thema GEORG MUSCHALEK, *Natürlichkeit und Menschlichkeit* (in: *Gott in Welt* [Freiburg 1964] II, 103 ff).

treten, daß überall da, wo echte Sittlichkeit, echtes Streben nach Vervollkommnung und Sehnsucht nach Erlösung sich zeigt, Gottes immer arbeitende und den Menschen immer umfließende Gnade Gottes gleichzeitig am Werke ist, lockend und helfend, tragend und erhebend. Aber das kann hier im einzelnen nicht ausgeführt werden. Eine sogenannte natürliche Mystik wird also gar nicht so natürlich sein, wie sie ausgegeben wird. Natürlich könnte man sie nur in einem weiteren Sinne nennen insofern, als sie noch nicht bewußt christologisch geordnet ist, aber doch nichtsdestoweniger im christologischen Raum schwingt. Damit wird sie nicht nur zu einem religiösen Schwung, wie sie sich in vielen nichtchristlichen „Propheten“ zeigt, in diesen religiösen Deutergestalten des nichtchristlichen Raumes, vielmehr wird sie zugleich zu einem Aufschwung, dem verborgenen Gott entgegen eilend oder den unbekannten Gott erahnend und ersahnend.

Eine weitere Schwierigkeit dieser Berufung auf eine natürliche Mystik liegt in eben dieser Bezeichnung als *natürliche Mystik*, eine Bezeichnung, die als solche doch offenbar die eigentliche *übernatürliche Mystik* als bekannteres und mehr anerkanntes Phänomen voraussetzt. Erst von einer übernatürlichen Mystik her ist man zur Anerkennung einer natürlichen Mystik vorangeschritten. Für die christliche Theologie, die diesen Begriff geformt hat, ist die Sachlage klar. Dementsprechend wird christliche Theologie die Phänomene der sogenannten natürlichen Mystik immer *analog der übernatürlichen Mystik* zu begreifen versuchen. Von unserer Seite her haben wir dagegen nichts einzuwenden, aber unsere östlichen nichtchristlichen Mystiker werden sehr viel dagegen zu sagen haben, ja, der ganze Begriff wird ihnen sehr mystisch vorkommen, mystischer als ihre eigene mystische Erfahrung. Übernatürliche Mystik arbeitet ja doch notwendigerweise mit dem Begriff eines *transzendenten Gottes*, der sich auf vielfache Weise den Menschen mitzuteilen gewürdigt hat. Eine besondere Art dieser Mitteilung ist das mystische Erlebnis oder die mystische Erfahrung. Transzendenz hält auch im mystischen Ereignis durch, denn nie können Gott und Geschöpf in eins verschwimmen im Sinne einer eigentlichen Identität. Trotzdem liegt das Ereignis einer intimsten Einigung vor, die dann durch mancherlei Analogien erläutert werden kann. Aber eine solche Transzendenz kennt man im Osten nicht, wenigstens anerkennt man sie nicht. Jedenfalls ist die Transzendenz Gottes nicht die gewöhnliche Auffassung, sondern bleibt Ausnahme. Damit verliert aber auch die Scheidung zwischen Natur und Übernatur Sinn und Berechtigung. Wenn nämlich statt Transzendenz eine eigentliche Immanenz gesetzt und behauptet wird, dann kann die in der Mystik sich ereignende neue Öffnung auf Gott oder auf das Absolutum hin doch nur in einem Durchbruch geschehen, der durch die phänomenale Welt hindurch in eine neue, tiefere und wahrere Erkenntnis hineinstößt, und so zum Eigentlichen gelangt. Jedoch ist dieses Eigentliche immer schon vorgegeben, ist immer schon Wirklichkeit, nur ist es im gewöhnlichen Leben noch

verhüllt. Ontologisch und real gesehen, verbleibt alles, wie es immer schon war; psychologisch, erlebnismäßig und religiös ist alles anders geworden. Von hier aus verstehen wir die Polemik von Suzuki gegen die gesamte christliche *Brautmystik*, mit der er von seinem Standpunkt her nichts anfangen kann. Auch Nishida Kitarô lehnt offen einen transzendenten Gott ab samt der daraus resultierenden Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Bildner und Bild; vielmehr erläutert er das Verhältnis zwischen Absolutum und Welt als ein Verhältnis zwischen Noumenon und Phänomenon²⁹.

Östliche Denker versuchen also auf ihre Art eine Erklärung des Zenerlebnisses. Einerseits lehnen sie einen im christlichen Sinne transzendenten Gott ab, womit auch die Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik dahinfällt; andererseits können sie sich nicht enthalten, eine Erklärung zu suchen für die eigenartige Erscheinung des Zenerlebnisses. Da der Aufstieg zu einem transzendenten Gott hier versperrt ist, bleibt nur ein doppelter Weg, der aber in Wirklichkeit nur ein Weg unter doppeltem Namen ist.

Der erste Weg ist gekennzeichnet durch ein *Absteigen* des Menschen in seine tieferen Schichten, um der oberflächlichen Alltäglichkeit zu entgehen, zum Mutterschoß, zu den Quellen, zu dem Geist des Tales (alles taoistische Ausdrücke), zu seinem eigentlichen Selbst, zum wahren Selbst (alles buddhistische Ausdrücke). Hier mußte die Verbindung mit der Tiefenpsychologie nicht mehr so sehr gesucht werden, als vielmehr nur aufgedeckt werden. So ist die Hinweisung Suzukis auf das Unbewußte doch nicht so zufällig oder willkürlich, wie es dem ersten Blick erscheinen könnte, und der Gebrauch, den Jung davon macht, scheint gar nicht mehr so illegitim. Man wird diese Dinge um so leichter zugeben, je mehr man sich vor Augen hält, wie sehr der Buddhismus von Anfang an psychische Erlebnisse und psychologische Erklärungen in Gebrauch genommen hat. Ein Historiker des Buddhismus wie Suzuki konnte an diesen Dingen gar nicht vorbeisehen. Daß er dann manche von William James ausgebildeten Erkenntnisse und Begriffe gebraucht hat, verschlägt für die Sache selbst nicht viel. In den Erkenntnissen des psychischen Bereiches war der Osten dem Westen weit überlegen, und noch heute weiß ein Durchschnittsbuddhist mehr über das psychische Getriebe im Innern und in den Tiefen des Menschen als ein Durchschnittschrist³⁰. Geht man diesen Weg der sogenannten Tiefenpsychologie zum Unbewußtsein hin, so wird man

²⁹ NISHIDA KITARÔ, *A Study of Good*, translated by V. H. Viglielmo, published by Printing Bureau Japanese Government (Tokyo 1960), 167 und passim.

³⁰ „The average Buddhist in China knows something about the three stages of Abstinence, Concentration and Wisdom, while the average Christian has no idea of the three ways, the purgative, the illuminative and the unitive. The spiritual education of the Christian is sadly neglected“ (JOHN WU CHING-HSIUNG, *Beyond East and West* [New York 1951] 351.

nicht geneigt sein, hierin eine eigentliche Religion zu sehen; es ist einfach ein *Zu-sich-selbst-kommen* des Menschen, wodurch er freilich auch an die große Einheit stößt, in die er hineingestellt ist. Von daher lehnt Suzuki es scharf ab, im Zen eine Religion zu sehen, wohl aber will er darin den Geist jeglicher Religion und Philosophie sehen³¹.

Der zweite Weg redet überhaupt nicht von Tiefenpsychologie, noch auch rekurriert er auf tiefere Schichten im Menschen. Er stellt einfach die Tatsache hin, daß unser Ich ein *gefangenes, verkrampftes, ichsüchtiges Ich* ist, wie es durch die tägliche Erfahrung bestätigt wird. Ein solches Ich muß abgetan werden, weil es nur ein konkupiszendes Ich ist, also grundsätzlich schon verkehrt. So geht es bei diesem Wege einfach um *Ausschaltung* all dessen, was irgendwie nach Ich und Ichsüchtigkeit riecht, ja, der echte Buddhist hört bei einem Ich immer das Ichsüchtige heraus. Eine abendländische Ich-Funktion wie *Cogito ergo sum* existiert für ihn nicht. Gerade für diese Betrachtungsweise liefert die Geschichte und die Tendenz des Buddhismus reichliches Material. Dieser Weg weist nicht in die Psychologie, sondern in die Religion hinein. Konsequenter vertritt Ruth Sasaki den Standpunkt, daß es sich im Buddhismus um Religion, ja, um *die* Religion schlechthin handelt³². Mag die Emphase bei Ruth Sasaki in etwa durch ihren Konvertiteneifer diktiert werden, die Sache selbst liegt im Buddhismus vor. Das bestätigt sich auch aus der Einstellung, die Nishida Kitarô in dieser Beziehung hat. Für ihn ist Religion der Höhepunkt menschlichen Seins (hierin von seiner sonstigen hegelianischen Einstellung abweichend), und Zen ist die letzte und höchste Verwirklichung des Religiösen als des unbeschränkten Strebens nach letzter und voller Einheit³³.

Eine interessante und neue Note bekommen die eben gemachten Ausführungen, wenn wir zwei Systeme miteinander vergleichen, die beide mit letzter Energie auf das *Eine* hinstreben, nämlich den *Zenbuddhismus* und *Plotinismus*. Während der Zenbuddhismus auf den psychischen Bereich zurückgreift, geht der Plotinismus ganz auf den geistigen Bereich des *Nous*. Beide Haltungen werden dem Menschen, wie er konkret existiert, nicht gerecht. Weder kann man den Menschen in die reine Psyche verweisen, da er als geistiges Wesen aus der Psyche herausragt, wenn er auch stets in das psychische Getriebe eingebunden bleibt, noch auch kann man den Menschen zu einer reinen Geistigkeit übersteigern, denn das psychisch-leibliche Geschehen in seiner vielfachen Wechselwirkung mit dem Geist ist dem Menschen von Natur aus mitgegeben, konstitutiv und dynamisch. Trotzdem kann der Mensch in beiden Positionen zu seiner Perfektion gelangen, da diese Perfektion nicht abhängt von der Richtig-

³¹ Bei BENZ a.a.O. 22.

³² Bei BENZ a.a.O. 36 ff. 79.

³³ Vgl. NISHIDA KITARÔ a.a.O. 158 ff; ferner die Aufsätze unter dem Titel *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Three philosophical essays, translated and introduced by Robert Schinzinger (Maruzen Co./Tokyo 1958).

keit seiner Interpretation, sondern von dem sittlichen Ernst seiner Applikation. Angesichts der grandiosen Anstrengungen, die in beiden Positionen gemacht wurden auf das Ziel der Vollendung hin, kann man seine Anerkennung hier nicht versagen.

Hier ergeben sich nun wichtige Anwendungen auf unsere eigene christliche Theologie, besonders auf die christliche Anthropologie und Gnadenlehre. Die lateinische Theologie arbeitet in dieser Hinsicht mit den Begriffen der *Erhöhung* aus der natürlichen Sphäre in eine übernatürliche Sphäre hinein. Damit ist die Gefahr einer scheinbaren Entfremdung des Menschen von sich selbst gegeben, gleichsam einer *Emigration* in einen Bezirk hinein, wo der Mensch eigentlich nicht zuhause ist. Für unsere östlichen Denker kommt hinzu, daß so gleichsam ihre gewaltige Arbeit, die sie durch Jahrtausende dem Menschen gewidmet haben, um ihn zur erlösenden Vollendung zu führen, aus den Angeln gehoben und kassiert wird, ja, als verfehlt und unnütz erklärt wird. Dieser doppelten Gefahr kann begegnet werden, indem wir betonen, wie der Mensch eigentlich von seinem Ursprung her in dieser sogenannten übernatürlichen Sphäre beheimatet ist, so daß es eine natürliche Sphäre für ihn nie gegeben hat in der geltenden Situation. Dann bekommt *übernatürlich* den Sinn von *konnatural*, so wie der Begriff Natur in der alten Theologie gehandhabt wurde. Auch das um den Menschen kreisende nichtchristliche Denken hat schon immer diesen Menschen, und nur ihn allein, vor sich gehabt, weil ein anderer Mensch nie existiert hat. Andererseits könnte hier die griechische Auffassung von der *Durchleuchtung* oder *Vergöttlichung* durch die Gnade eine Weisung geben. Jedenfalls ist die Auffassung, die von einer reinen Natur ausgeht, um sie durch die hinzukommende Gnade erhöhen zu lassen, eine untragbare Vorstellung für östliches Denken, so sehr eine mehr philosophische Betrachtungsweise notwendig sein mag, um die Gratuität der Gnade sicherzustellen. Immer aber ist zu betonen, daß auch die nichtchristlichen Denker, so oft sie sich mit dem Menschen beschäftigten (und das tun und taten sie durchwegs immer), tatsächlich schon diesen in einer konkret göttlichen Sphäre lebenden und wirkenden Menschen vor sich hatten, ohne freilich die aus der Offenbarung erfließende Interpretation zur Verfügung zu haben. In einer solchen Betrachtungsweise werden die Anliegen und Bemühungen der östlichen Anthropologie aufgenommen und ernst genommen.

IV

Bei einem solch schweren Problem, wie es das Zenerlebnis und jede sogenannte natürliche Mystik bietet, fragt man sich nach der *Möglichkeit eines richtigen Einstieges*. Wie groß die Gefahr eines falschen oder erschlichenen Einstieges gleichsam wie durch eine Hintertür ist, zeigt die Erscheinung, die Benz trefflich mit dem Ausdruck *Zensnobismus* kennzeichnet. Da Zen sich im ganzen menschlichen Bereiche abzeichnet, scheinen sich verschiedene Möglichkeiten des Einstieges zu ergeben.

Der sicherste Einstieg zu einem integralen Verständnis ist zweifellos

der Weg über die *buddhistische Mönchsaskese*; allerdings haben wir auch hier verschiedene Möglichkeiten, wie sich aus der Existenz drei verschiedener Zenschulen ergibt, die die Akzente bezüglich der Methoden verschieden setzen. Immerhin erkennen wir hieraus, daß es auch im Zen verschiedene Aspekte gibt. Dieser Weg ist aber für die meisten Menschen versperrt; jedoch muß zur richtigen Bewertung dieser Weg über die Mönchsaskese als der eigentliche Weg festgehalten werden.

Ferner gibt es Möglichkeiten des Einstieges von mehr *peripheren Erscheinungen* her. Benz selbst erwähnt den Einstieg über das Bogenschießen, wie er von Eugen Herrigel gehandhabt wurde. Das konnte ihm aber nur gelingen, weil er schon von Haus aus ein Sensorium für diese mystischen Dinge mitbrachte, und weil er es in einer japanischen Umwelt im Verkehr mit Meistern des Zenweges praktizieren konnte. Damit sind scharfe Grenzen gekennzeichnet, die den meisten Menschen einen solchen Einstieg verwehren. Ähnlich verhält es sich mit dem Einstieg über japanische Malerei und Dichtkunst und Musik, soweit sie dem Einfluß des Zen ausgesetzt waren. Hier überall gelten dieselben strengen Bedingungen wie für das Bogenschießen. Sehr viele gute Gedanken entwickelt Nishida Kitarô bei der Behandlung der Dichtung Goethes³⁴; aber hier geht es in erster Linie nicht um das eigentliche Zenerlebnis, sondern um die philosophische Deutung und Durchleuchtung und um eine ganz spezielle Sicht.

Jung verweist auf die Parallele zwischen dem mystischen Zenerlebnis und dem mystischen Erleben bei Meister Eckart, wie sie ihm schon von Suzuki vorgegeben war³⁵. Aber abgesehen von der durch Herkunft und Ziel beschränkten Sicht Jungs, bleibt hier die Mahnung, daß keine Mystik sich im Blauen wölbt (Rudolf Otto). Wir haben hier zwei gänzlich verschiedene Welten vor uns, mag der Gleichklang der Worte auch manchmal noch so groß sein. Immerhin ist hiermit die Notwendigkeit eines Verstehens für Mystik überhaupt herausgestellt.

Der eben erwähnte Nishida Kitarô bietet noch einen andern und, wie uns scheint, besseren Weg zu einem Verständnis dessen, was Zenerlebnis meint. Man könnte versucht sein, die gesamte Philosophie Nishidas als eine Zenphilosophie zu betrachten, wenn das nicht die Gefahr mit sich brächte, Zenerlebnis und seine philosophische Deutung miteinander zu vermengen. Das ganze System ist hier nicht zu erläutern, aber wir stellen einige grundlegende Punkte heraus.

Ausgangspunkt dieser Philosophie ist die *reine Erfahrung*, die beim *Pathos* des menschlichen Lebens ansetzt; so handelt es sich eigentlich nicht um Lehre, sondern um *Leben*. Jedoch ist es nicht das biologische Leben noch auch das Leben, wie es sich im Gegensatz zum Tod ausdrückt,

³⁴ Dieser Aufsatz befindet sich in dem eben genannten Werk, das von Robert Schinzingher herausgegeben wurde.

³⁵ C. G. JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Zürich-Stuttgart 1963) 586 (*Gesammelte Werke*, Band 11).

vielmehr wie Leben und Tod als eine einzige Realität gegeben sind. Während intellektuelles Denken hier Gegensätze sieht, gelangt die reine Erfahrung, die hinter die Dinge zurückgeht, zu einer einheitlichen Sicht. Abendländisches Denken kann sich eine Idee von dieser Einheit von Leben und Tod machen, wenn sie sich intensiv erinnert, daß es im Menschen unauslösbar eine Unsterblichkeitssehnsucht gibt, die aber eben nicht nur leere Sehnsucht oder verzweifelter Hoffen ist, sondern diese Menschenatur *informiert* und *konkretisiert*. Solche seelischen Bestimmtheiten sind keine Akzidentien, sondern naturbestimmte und Natur bestimmende Realitäten. So wird der Gegensatz zwischen Leben und Tod schon einigermaßen aufgehoben, und reine Erfahrung gelangt zu einer Anschauung. Damit gelangen wir auch an den Zielpunkt und die tragende Idee, nämlich an die *Religion*, die für Nishida den Höhepunkt menschlicher Aktivität und Spannung bedeutet. Religion, die grundsätzlich immer Einigung und Einheit sagt, ist allein fähig, die schmerzhaften Dissonanzen und pluralistischen Störungen zu überwinden. Freilich geht es nicht um eine Religion, die sich im Jenseits verliert, sondern die im Diesseits sich auswirkt³⁶. In der Religion kommen Subjekt und Objekt zur Einheit. Nishida geht hier aus von dem naiven Denken des Kindes, das sich noch nicht von den Objekten distanziert, vielmehr sich mit den Dingen in ursprünglicher Harmonie und Einheit zuversichtlich empfindet. Das Erwachen des intellektuellen und willentlichen Lebens bringt notwendig Scheidungen hervor, aber es gilt, durch diesen Prozeß bereichert, wieder in der reinen Erfahrung zu einer tieferen Einheit zurückzukehren. Nishida gesteht offen, daß er den Pantheismus dem Theismus vorzieht, wobei man allerdings berücksichtigen muß, daß er den Theismus nur als ein reines Transzendenzdenken begreift und die mit der göttlichen Transzendenz immer schon gegebene Immanenz Gottes in seiner Welt übersieht. Er fürchtet den berüchtigten Gott, der nur von außen stößt, und den wir deshalb auch nur in einer transzendenten Ferne finden können, wo doch das Sehnen des Menschen Gott im eigenen Innern finden und erfahren will. So wird ihm Gott zu der großen Einheit, die am Grunde jeglichen Betrachtens liegt, oder, wie er es später formuliert, Gott ist der letzte *Topos*, in dem alles beheimatet ist. Ein solcher Topos kann für unsere intellektuelle Anschauung natürlich nur das große formlose Nichts sein, ohne aber daß Gott zu einem absoluten Nichts wird. Die Welt der Erscheinungen in ihrem Verhältnis zu Gott darf nicht begriffen werden als das Verhältnis zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer, Bildnis und Bildner, sondern als die phänomenale Sichtbarmachung des Noumenalen. Freilich steht dieses Noumenon nicht hinter den Phänomenen als eine besondere Größe; in den Dingen selbst webt und wirkt es als deren Einheit und als die Dinge zusammenhaltendes Leben, ähnlich wie unser täglich und stündlich ablaufendes Leben in einer Bewußtseinsein-

³⁶ Die Unterscheidung zwischen *Diesseits* und *Jenseits* ist für diese Denker schon ein Riß, der durch unser Denken hervorgerufen wird.

heit zusammengehalten wird. So aufgefaßt, wird Religion zum Höchsten, weil nur hier die Möglichkeit einer letzten Einheit und Einigung intendiert und verwirklicht wird. Man kann leicht ermessen, welche Bedeutung hier dem Zenerlebnis und der Zenhaltung zugeschrieben wird. Aufschlußreich für das Religionsverständnis bei Nishida sind alle Stellen, die er aus der Heiligen Schrift für seinen Zweck zitiert und in seinem Sinne interpretiert:

„Das religiöse Leben ist auf das Selbst bezogen, nämlich auf das Leben des Selbst. Es ist das Streben, worin unser Selbst intellektuell seine Relativität und Beschränktheit erkennt und sich zugleich mit der absoluten und unendlichen Kraft verbindet. Darin offenbart sich das Verlangen nach einem wahren Leben der Ewigkeit. Davon wurde Paulus bewegt, als er schrieb: *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir!* Hier haben wir das Bemühen, gottgemäß zu leben, indem wir gänzlich unser ganzes fleischliches Leben an das Kreuz nageln. Wahre Religion will die Umformung des Selbst und Erneuerung des Lebens. Christus hat gesagt: *Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, hat keinen Teil an mir.* Tatsächlich, solange noch eine Partikel eines Gedankens an das Selbst besteht, kann man noch nicht sagen, daß es da schon einen wirklich religiösen Geist gibt“³⁷. „Christus hat gesagt: *Wer sein Leben gewinnt, der wird es verlieren; aber wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erlangen.* Das ist die reinste Form von Religion“³⁸.

Wollen wir diese Erklärungen verstehen, dann müssen wir uns immer vor Augen halten, was man im Osten mit dem *Selbst* verbindet. Während wir im Westen allzuleicht geneigt sind, unser ganzes persönliches Leben an diesem selbstbewußten Ich aufzuhängen³⁹, sieht der Osten in diesem *reflexen* Selbstbewußtsein eine isolierende Einsamkeit, die in sich selbst verlassen dasteht, sich verhärtet, und so auch in einem moralischen Selbstbewußtsein abwegig wird. Ein solches reflexes Selbstbewußtsein ergreift freilich sich selbst, aber es bleibt unbegriffen und nicht umgriffen von einer höheren Einheit. So wird aus dem psychologischen Selbstbewußtsein ein moralisches Selbstbewußtsein, und aus dem Ichbewußtsein wird Ich-süchtigkeit. Daher ist es kein Wunder, daß dieses Selbst- und Ichbewußtsein sich bedroht fühlt durch das somatisch-psychische Getriebe und Geschiebe, das nun einmal mit der Menschennatur gegeben ist als dunkles und unaufhellbares Chaos. Es entstehen Zerrissenheit und Kampf, Gezerztwerden und Widerstand, aber zu einer harmonischen Einheit kommt es nicht. Im Gegensatz zu diesem *Selbstbewußtsein* muß es zu einem *Gottbewußtsein*⁴⁰ kommen. Ein gottbewußtes Selbst ist ergriffen, begriffen und umgriffen von der höheren Einheit, die wir als Gott bezeichnen. Indem das Selbst von sich selbst wekommt und aufgelöst wird in Gott hinein wie in eine höhere und letzte Einheit, in demselben Maße

³⁷ NISHIDA KITARÔ, *A Study of Good*, 158.

³⁸ *Ebd.* 163.

³⁹ Vgl. das *Cogito ergo sum*; aber auch der kantianische kategorische Imperativ spielt hier eine verhängnisvolle Rolle.

⁴⁰ Man beachte, was bei Nishida *Gott* bedeutet!

wird es von seiner Selbstverkrampfung loskommen zur echten Hingabe, und so auf sein wahres Fundament gestellt. Dieser Vorgang ist nicht so sehr Untergang als Aufgang in echte Freiheit, nämlich in echte und ursprüngliche Spontaneität hinein. Von Untergang kann um so weniger die Rede sein, als die Erkenntnis einer andern Person gerade die Erkenntnis der eigenen Personalität aufscheinen läßt. Das aber nennt man Liebe, die die Einigung zweier Personen darstellt. In der liebevollen Achtung des andern sind beide gegenseitig unabhängig und als solche respektiert; zugleich sind sie gleichsam in eine einzige Person hinein geeinigt. So können wir verstehen, daß Gott, der die unendliche Liebe ist, alle und alles in seine Liebe einschließt, zugleich die persönliche Unabhängigkeit achtend ⁴¹.

Dieser Gedankengang wird leicht mißverständlich, weil *Gott* im Japanischen (*Kami*) durchaus nicht den theistischen Klang hat, den wir unwillkürlich damit verbinden. *Kami* ist neutral im Hinblick auf den persönlichen Charakter, denn männlich und sächlich werden nicht unterschieden, zum mindesten nicht zum Ausdruck gebracht. Psychologisch können wir freilich den personalen Charakter des Menschen und Mitmenschen erkennen, und in eben diesem Personcharakter ergreifen wir auch einigermaßen die Einheit des Menschen trotz seiner Zerrissenheit. Jedoch kann eine solch unvollkommene Situation nicht auf Gott übertragen werden, insofern Gott die letzte tragende Einheit ist. Da nun feststeht — so argumentiert Nishida —, daß Gott (in seinem Sinne verstanden) die letzte tragende Einheit, der *Topos* in absoluter Vollendung ist, muß der Mensch sich in diese Einheit hineinbegeben, sich ihr angleichen, sich ihrem klaren Strömen anvertrauen, statt sich durch sein Selbst und seine Selbstsüchtigkeit entgegen zu stellen. So lebe nicht mehr ich, sondern ein neues Leben lebt in mir und wird in der Erleuchtung erfahrbar *bewußt*, wenn auch nicht anschaulich *gewußt*. In diesem Sinne interpretiert Nishida die oben angegebenen Zitate der Schrift.

So wenig wir mit Nishida gleichgehen in seiner Auffassung von Gott als der letzten Einheit oder in der Auffassung von Christus als dem neuen Leben, so sehr müssen wir mit ihm übereinstimmen in der Erkenntnis der Zerrissenheit des Menschen, in seiner selbstbezogenen und selbstsüchtigen Haltung. Allerdings müssen wir christlich den Riß im Menschen tiefer ansetzen als nur bei einer intellektuellen oder moralischen Entzweiung. Auch die Erzählung von der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies erklärt Nishida in diesem seinem Sinne:

„Auch die Erzählung, daß unsere Ahnen aus dem Paradies vertrieben wurden, nachdem sie die Frucht vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, will wohl diese Wahrheit erläutern. Der Fall des Menschen ereignete sich nicht nur in grauer Vorzeit bei Adam und Eva, sondern ereignet sich immer wieder und jeden Augenblick in unserm eigenen Herzen“ ⁴².

⁴¹ A.a.O. 183.

⁴² Ebd. 181.

Jedenfalls stellt Nishida empirisch fest, daß der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand zerrissen und gerissen ist, was sich anschaulich darstellt in diesem Selbst und Selbstbewußtsein des Menschen. Der rein intellektuelle Weg oder der bewußt willentliche Weg können den Menschen nicht zur ersehnten ursprünglichen Einheit zurückführen; vielmehr führen sie im Diskurs des Intellekts und im Widerstand des Willens nur zu einer weiteren Verhärtung des gegenwärtigen Leidenszustandes. Aber doch bleibt im Herzen des Menschen die letzte Sehnsucht nach einer Einheit, und in der reinen Erfahrung oder im erleuchtenden Zenerlebnis wird uns der Weg gewiesen.

Ebenfalls auf philosophische Weise, die aber unmittelbar ins Religiöse hinüberwechselt, will Keiji Nishitani, Professor an der Universität Kyoto, uns eine Möglichkeit an die Hand geben, das Zen zu verstehen⁴³. Er geht aus vom Problem Glaube-Wissen, Offenbarung-Vernunft, Religion-Wissenschaft. Durch die Trennung von Religion und Wissenschaft ist offenbar keine Einheit zu bewirken; so wird man sich fragen müssen, ob es nicht einen beide Bereiche umfassenden und versöhnenden Grundbegriff gibt; diesen glaubt er vor sich zu haben in *anatman* (*an-atman*; etwa das *Selbst-lose*). Für die Dinge bedeutet *atman* etwas wie *Substanz*, für den Menschen etwas wie *Subjekt*. Durch das *anatman* wird im Buddhismus also die Existenz einer Substanz oder eines Subjekts geleugnet, jedenfalls aber sehr verdünnt. Wenn also diese Existenz geleugnet wird, wird man fragen müssen nach dem positiven Gehalt. Hier verweist Nishitani auf das *Eine* bei Plotin, das jenseits der intelligiblen und sinnlichen Welt liegt, jenseits aller Orte, wo Sein und Denken walten. Man gelangt zu dem Einen nur in der *Ekstase*, im Verlieren des ichhaften und selbstbezogenen Subjekts. Die Materie betrachtet Plotin als das Extrem des Ungeformten, und insofern als ein Nichtseiendes. Während der plotinische Idealismus dieses Eine als das Urprinzip setzt, nimmt der heutige Materialismus die ungeformte Materie als das letzte Prinzip. Nach Plotin sind in gewisser Weise sowohl das Eine als auch die Materie zwei Arten des *Nicht-Subjektum*, freilich in entgegengesetzter Weise. Trotz dieses Charakters als Nicht-Subjektum müssen beide irgendwie als Existenz betrachtet werden, da sie ja je mit sich selbst identisch sind und sich als Gegensätze voneinander absetzen. Gerade diese Differenz macht ihren Subjektum-Charakter aus. So verstehen wir, daß in den gegensätzlichen Weltanschauungen je eines als Urprinzip gesetzt und verflochten wird. Wir kommen nicht davon los, das Nicht-Subjektum immer wieder als ein Subjektum zu denken, und das bedeutet eine Zweideutigkeit. Im Nachsinnen über diese Situation sind die indischen Denker zum Begriff des *anatman* gelangt. Dieses *anatman*, Nicht-Subjektum, darf man nicht als Weltraum interpretieren, denn es ist auch für den Weltraum der Ort.

⁴³ KEIJI NISHITANI, *Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus* (in: RICHARD WISSER, *Sinn und Sein*. Ein philosophisches Symposium [Tübingen 1960] 381 ff.).

Es ist also *das absolut Offene schlechthin*, das über allen Gegensätzlichkeiten steht. Alles Materielle und Geistige, auch der Mensch, gründet in ihm, denn es ist vor jeglicher Differenzierung. Nishitani erläutert das mit einer Zen-Anekdote, nach der ein Mönch, von seinem Meister kräftig gestoßen, plötzlich bei einer Haarspitze den Urgrund aller Dinge mit einem Male erkennt. Man darf aber den Mönch und sein Erlebnis nicht voneinander trennen, denn beides zusammen konstituiert in diesem Augenblick das *Dasein* des Mönches selbst. Das Dasein des Mönches, der Urgrund aller Dinge und der erkennende Mönch sind das *Da des Daseins* als Einheit, die erkannt wird in einem plötzlichen Durchbruch, der sich einfach *dadurch* und *dann ereignet*, da der leiblich-seelische Mensch aus seiner Bedingtheit heraustritt und in das absolut offene Jenseitige übertritt. Diese Tatsache wird in einem alten Zenspruch so wiedergegeben:

„Die tausendfältige Großwelt ist wie Schäume des Meeres;
Die Reihe aller Heiligen und Weisen ist wie ein Blitzschlag.“

Was hier hinter den Dingen oder in den Dingen erscheint, ist keine Substanz, kein Subjekt, sondern *das Absolute als Nicht-Subjektum*, als Nichts, als Leere, in welchem Urgrunde alle Dinge wesen. Diese Leere ist kein Seiendes sondern Nichts, aber doch nicht nichtig, und die Leere ist nicht bloß leer. *Die wahre Leere, das ist das wunderbare Sein*. In dieser wahren Leere sind die Dinge wirklich so, wie sie sind. Wenn in dieser Weise ein Ding, eine Blume, intensiv betrachtet wird, wenn wir in dieser Betrachtung *aufgehen*, so daß nichts anderes sonst existiert, dann haben wir das Ding erfaßt in seinem eigentlichen Sein, in seiner Leere. Diese Leere ist zugleich das *Reine*. Wir schauen eine Blume, wie sie in Wahrheit ist, erst dann, wenn wir sie als das Reine *rein* schauen. In solcher Situation entfällt jeglicher Schatten eines auch noch so kleinen subjektiv-egoistischen Beschauens. Nishitani fährt wörtlich weiter fort:

„Es ist zu beachten, daß die Möglichkeit solchen „Ereignisses“ auch für uns, die Menschen des Zeitalters der Atombombe, immer noch gewahrt bleibt. Es ist nicht verwunderlich, wenn es einem Abendländer besonders schwer fällt, all das hier Angedeutete und ihm sehr fremd Klingende auch nur zu verstehen. Aber ich glaube trotz allem immer daran, daß ihm eines Tages das Verständnis darüber aufgehen wird. Denn das Abendland zählt doch auch einen Menschen wie Franz von Assisi unter seine Söhne. Dieser Heilige sprach bekanntlich alle Dinge, und zwar nicht nur die Menschen, sondern auch Sonne, Mond, Wind, Wasser, Feuer, Erde, Vögel, Tiere als Bruder und Schwester an. Als er einmal an seinen erblindenden Augen mit einem weißglühenden Eisen operiert werden mußte, rief er, indem er das weißglühende Eisen segnete, aus: Bruder Feuer, ich habe dich immer geliebt, weil du von allen Geschöpfen Gottes das mächtigste und schönste bist. So habe denn Erbarmen mit mir, brenne mich sanft, daß ich es aushalten kann! Der Arzt nahm das wie die Sonne blendendhelle Stäbchen, und als er damit die aufzischende Haut berührte und vom Ohr zur Braue fuhr, lächelte der Heilige leise wie ein Kind unter der streichelnden Hand der Mutter . . . Was mag es eigentlich bedeuten, wenn Franz von Assisi das glühende Eisen segnet, und wenn er Bruder Feuer sagt und wenn ihm das

stille Lächeln im Verbranntwerden gelingt? Liegt darin nicht eine große Frage, etwas Großes und noch nie Geahntes? Man mag es nehmen, wie man will, ein ähnliches Wunder kann sich auch in unserer alltäglichsten Erfahrung wie im Sehen einer Blume ereignen. Oder vielmehr, alle unsere Erfahrung ist im Grunde genommen schon ein solches Wunder; *eine wunderbare Welle des wunderbaren Seins*. Der Hofnarr Gottes, wie der heilige Franz sich nannte, hätte wohl das, was jener Zenmönch im Feuerbrand mit seinen Versen sagen wollte, gut verstanden“⁴⁴.

Wir erlauben uns, den Vergleich mit dem heiligen Franziskus noch etwas zu erläutern, um den Sinn des genannten Autors näher zu erklären. Eine Blume betrachtend, kann der Mensch plötzlich zum Geheimnis des Urgrundes vorstoßen; so wurde uns gesagt. Es geht hier nicht um eine intentionsbestimmte, reflex absichtliche Betrachtung, sondern einfach und schlicht um die Betrachtung der Blume, wie sie gegeben ist oder wie sie *da* ist. Die Betrachtung konzentriert sich nicht absichtsvoll auf die Blume, denn solche absichtsvolle Betrachtung würde den hier gemeinten Sinn verfehlen. Absichtsvolle Betrachtung *isoliert* durch die Konzentration auf das Objekt; die von aller Absicht losgelöste Betrachtung aber *realisiert*, indem die Blume einfach und schlicht eine gegebene, daseiende Realität ist, und, uns in diese Realität hineinziehend, auch uns selbst an dieser Realität Anteil gibt⁴⁵. Während das gewöhnliche erkennende Betrachten den Gegenstand gleichsam in das erkennende Subjekt hineinzieht und es, wie wir sagen, dadurch bereichert und damit in seinem Selbst befestigt, läßt uns die absichtslose Betrachtung der Versenkung oder des Hingerissenseins gerade aus uns selbst herausgehen, diesem entwerdenden Zug nachgeben, so daß wir gerade nicht bereichert, sondern entleert werden, indem wir uns als Beziehungspunkt aufgeben. Das ist eine *Betrachtung in Muße*, die das pausenlos beanspruchte Selbst und das pausenlos sich behauptende Selbst zu einer echten Ruhepause kommen läßt. So ist es nicht *Aneignung* der Dinge (wie Aneignung eines Wissensstoffes) in absichtsvoller Erkenntnis, sondern vielmehr eine *Enteignung vom Selbst*, ein Sich-selbst-übereignen an ein Anderes. Eine solche ohne gierende Absicht und ruhig geschehende Betrachtung ist eine *reine* oder *keusche* Betrachtung. Sie ist Versenken und Vergessen des Ich, weil ganz *weg* im Ausgehen aus sich selbst und im Eingehen in die Realität, die sich in der Blume darbietet. So werden die Dinge nicht mißbraucht für egoistische Interessen oder selbstische Tendenzen; sie bleiben objektiv stehen in ihrer daseienden Realität. Die Tatsache einer solchen Betrachtungsweise wird für uns selbstverständlich, wenn wir an die Selbstvergessenheit denken, die uns beim Sehen oder Hören eines Kunstwerkes ergreift; da ist kein *Ergreifen*

⁴⁴ *Ebd.* 395 f. Die Verse des Zenmönches lauten: „Wer die Gemütsspitze zunichte macht, dem ist sogar das Feuer kühl“ (*ebd.* 395); die Gemütsspitze erklärt der Autor mit *intentio animae*, wenn sie im ganz allgemeinen Sinne genommen wird (*ebd.* 395).

⁴⁵ Das englische Wort *to realize* hat noch den doppelten Sinn von *verwirklichen* und *gewahr werden*.

mehr, sondern *Ergriffenwerden*, so daß wir von uns selbst weg- und loskommen. Noch klarer offenbart sich diese Tatsache im betrachtenden *Gebet der Versenkung*. Solange ich noch reflex mir meiner Sammlung bewußt bin, ist es noch kein Sich-versenken, noch keine ganze Hingebetheit an Gott und sein Geheimnis; selbst nach etwas ausgreifend, bin ich noch nicht selbst ergriffen. Erst wenn ich selbstvergessend in die Herrlichkeit Gottes hineintauche und von mir selbst wegtauche, können wir von einem Versunkensein sprechen. Dieses Selbstvergessenheit ist die eigentliche *Armut des Geistes*, weil sie ganz von sich selbst entleert ist, dafür aber an den Grund aller Realität rührt. Hier ist eine *Läuterung vom Ich* gegeben, die die gierigen Leidenschaften verbrannt hat, so daß das Ich keusch wird wie Asche (Franziskus) und rein wie klares Wasser. Es ist klar, daß eine solche Betrachtung keine Vernichtung des Menschen bedeutet, vielmehr seine Realisierung an der Realität Gottes. Für sie wird die Welt zu einem Symbol und Spiegel; um so mehr Symbolklarheit und um so mehr Spiegelreinheit wird je gegeben sein, je mehr das Selbst von sich selbst entleert ist.

Gewiß, weder der Zenist lebt in einer dauernden Zen-Trance, noch auch lebt der christliche Mystiker in einer Dauerbeschauung. Aus dem mystischen Zustand kommt er wieder zu sich selbst, aber er selbst und die Welt sind anders geworden. Aus der Unreife selbstischer Verkrampfung und aus der leidenschaftsgebundenen Gefangenschaft ist die Reife einer echten Freiheit gewonnen worden, die sich nicht mehr an die Dinge verklavt.

Freilich ist nicht alles echt im Zen, aber ein Gleiches gilt überall, wo hohe Dinge auf dem Spiel stehen. Die Zenmeister wissen sehr genau zu unterscheiden zwischen dem echten und falschen Zen, die sich unterscheiden wie echte Versenkung der Mystik von einem sachten Dahinträumen. Hier taucht wiederum die Gefahr eines Zensnobismus auf; dieses Mal aber in anderer Form. Nicht jegliche Romantik oder Gefühlsseligkeit hat etwas mit einem echten Zenerlebnis zu tun; und das gilt wiederum für jede Art von Mystik. Als Kriterium zwischen Wahr und Falsch wird hier gelten: *handelt es sich um die Berührung des wahren Absoluten oder nur um die Berührung mit einem selbst gesetzten Absoluten?* Menschen können nämlich etwas selbst absolut setzen trotz der Relativität, indem sie etwas Relatives einfach als Absolutes nehmen, wenigstens für den Augenblick des Außersichseins. Wenn dem Menschen auf Grund seiner Geschichtlichkeit die Möglichkeit gegeben ist, das Zusammen von Zeit und Ewigkeit in einem Augenblick zu verwirklichen und zu leben⁴⁶, dann ergeben sich daraus zwei Möglichkeiten: entweder macht der Mensch aus der Weltzeit ein Absolutum, indem er souverän versucht, die Zeit messend zu meistern an seinem eigenen Maß, gleichsam als wäre das Existieren die Ewigkeit selbst, oder aber er bringt die Weltzeit in einen echten

⁴⁶ Vgl. KARL JASPERS, *Lettre à Bultmann* (in: *Table Ronde*, Nov. 1956, 144; zit. bei JEAN MOURoux, *Le mystère du temps* [Paris 1962] 74 f).

Bezug zum Absoluten, indem er sein Leben so mißt, wie es an der Ewigkeit gemessen ist ⁴⁷. Im ersten Falle eröffnet sich der Mensch eine in horizontaler Dimension unendliche Zeit; er schließt sich ein im Werden der Zeit und taucht darin unter. Aber so wird er der Gefangene der Zeit, indem er mit dem Fluß der Zeit selbst verfließt und sich vergießt. Sein geistiges Ich erschöpft sich in der Funktion des Einigens und Zusammenhaltens dessen, was dauernd im Fluß ist. Ob die Zeit nun gemessen wird an der astronomischen Zeit oder am Fortschritt der Kulturen oder an der individuellen Existenz, verschlägt nichts, denn in jedem Falle verbleibt er ein Gefangener. MOURoux gibt die treffende Erläuterung am Erlebnis, das Rousseau beschreibt, wie er im Gefühlsaffekt seine falsche Ewigkeit erlebt. Da befindet sich die Seele außerhalb des ständigen Flusses und aller Veränderlichkeiten eines in die Länge gezogenen Lebens; sie sucht und erreicht ihr Glücklichein im vollkommenen und vollen Genügen, wohlig sich streckend im Träumen eines Existenzgefühls, das bar ist aller andern Affekte. Man findet genügend festen Grund, um sich zu ruhen und in sich selbst hinein sich auszustrecken, ohne an das Vergangene denken zu müssen oder sich um die Zukunft sorgen zu müssen. Da bedeutet Zeit nichts mehr, und das Jetzt dauert immer, ohne seine Dauer zu skandieren in der Abfolge der Momente, ohne ein Empfinden für Entbehren oder Besitzen, von Freude oder Pein, von Verlangen oder Furcht. Nur unser eigenes Existieren ist da, und dieses Gefühl allein füllt uns völlig aus . . . Woran freut man sich in einer solchen Situation? An nichts Äußerem, sondern nur an sich selbst und seiner eigenen Existenz. Solange dieser Zustand dauert, genügt man sich selbst wie ein Gott ⁴⁸.

Im Gegensatz zu einem solchen falschen Gefühlserlebnis haben wir keinen Grund, dem echten Zenerlebnis eine echte Begegnung mit dem Absoluten zu verweigern; in der Interpretation freilich gehen wir getrennte Wege.

V

Bei der buddhistischen Zenmystik spielt der Begriff der *Spontaneität* eine große Rolle. Spontaneität will hier sagen, daß der Mensch in einer Ursprünglichkeit lebt, die es ihm erlaubt, sich in die Realität hineinzu-begeben mit selbstverständlicher Zuversicht und Sicherheit des Handelns. *Spontan* ist hier gleich *natürlich* (jap.: *shizen*; chin.: *tze-jan*); es handelt sich um den Parallelbegriff zum taoistischen *wu wei* (*Nichthandeln* d. i. nicht künstlich oder verkrampft handeln, sondern in Selbstverständlichkeit). Während der Taoist durch einfaches Abwerfen aller Verkrampfung, Verkünstelung und Unnatur zu diesem Zustand zu gelangen glaubt, weiß der Buddhist um die Notwendigkeit einer strengen Askese ⁴⁹. Das Ziel

⁴⁷ JEAN MOURoux a.a.O. 75.

⁴⁸ *Ebd.* 76.

⁴⁹ Allerdings kennt auch der Taoismus nicht nur magische Praktiken, sondern auch Enthaltung, Buße und Bekenntnis; vgl. HENRI MASPERO, a.a.O. 83 ff.

des selbstverständlichen Handelns ist bei beiden gleich. Diese gesuchte Spontaneität bringt die Menschennatur zurück zur Spontaneität der Allnatur, mit der der Mensch ursprünglich verbunden ist, aber aus der er durch Egoismus und Verkünstelung herausgefallen ist. Auch hier kommt der grundlegende monistische Zug sowohl des Taoismus als auch des Buddhismus wieder zum Vorschein. Der gewöhnliche Mensch kann dem Weg nur folgen, indem er genau unterscheidet zwischen Wahr und Falsch, Recht und Unrecht; so kommt es zu scharfen Distinktionen und zu beobachtenden Institutionen. Sobald aber der Durchbruch geschehen ist, kommt es zu einer selbstverständlichen Sicherheit in der neu erworbenen Freiheit, die nun allerdings nichts zu tun hat mit Libertinismus oder moralischem Anarchismus. Aus der alten Verkrampfung ist man so in das neue Leben eingelebt, daß die eigene Natur zur rechten Norm werden kann. Was früher fremd und sperrig war, das alles ist nun eingeborgen in eine neue Harmonie, in deren strahlendem Licht alle Gegensätze verschwinden bis zur Auflösung. Leben und Tod sind nur Gegensätze, solange sie mit gewöhnlichen Kategorien angeschaut und bewertet werden; sobald der Durchbruch gegeben ist, wandeln sie sich in eine höhere Einheit. Alle Gegensätze stammen aus der Subjekthaftigkeit und der subjekthaften Betrachtungsweise; durch die eigene Entleerung werden zugleich alle Gegensätze ausgeleert.

Dieses Thema der Spontaneität wenden die größeren Denker des Buddhismus auch auf Gott an (besonders *Nishida* und seine Schule), Gott immer in ihrem Sinne begriffen. Von einer Freiheit Gottes sprechen zu wollen nach Analogie menschlicher Freiheit der Wahl, wäre eine Widersprüchlichkeit mit der Spontaneität, die dem Urgrund zukommen muß. Dieser spontanen Freiheit des zugrundeliegenden Prinzips muß die menschliche Freiheit, wie sie nun gegeben ist, sich angleichen, so daß sie spontan ihren richtigen Weg verfolgen kann. Dieses Prinzip der Spontaneität ist im Osten so verbreitet, daß selbst die Konfuzianer als ausgesprochene Ethiker sich ihm nicht entzogen haben. Sie geben gewiß zu, daß der Mensch auf Grund seiner sittlichen Veranlagung und Bestimmung an sich arbeiten und sich bemühen muß, aber selbst ein Konfuzius und Mengtze geben zu, daß der Höhepunkt der Weisheit erst dann gegeben ist, wenn das Gute spontan erkannt und getan wird, ohne daß man erst noch überlegen oder sich anstrengen müßte. Die augenblickliche Situation wohl kennend, schreiben sie eine solche Vollendung der Spontaneität nur den eigentlichen Heiligen oder Weisen zu. Wegen dieser ihnen zu eigen gewordenen Spontaneität erkannten sie die sittlichen Normen und konnten sie so den andern vorlegen.

Auch christliche Theologie weiß, daß menschliche und göttliche Freiheit verschieden sind. Wenn menschliche Freiheit schon ein Rätsel ist, dann bleibt göttliche Freiheit ein absolutes Mysterium. Soll Spontaneität göttlicher Freiheit nur heißen, daß Gott nicht gegen sich selbst oder gegen seine Natur handeln kann, dann bejahen auch wir eine solche Spontaneität

und stellen Gott auch in seinem selbstverständlichen Willen zum Guten den Menschen als Beispiel hin. Wenn aber Spontaneität göttlicher Freiheit eine Notwendigkeit göttlicher Ratschlüsse bedeuten soll (so und nicht anders; die Realitäten sind nun einmal so und nicht anders gegeben, und können nicht anders sein), dann haben wir eben nicht mehr den christlichen Gottesbegriff vor uns, sondern einen in das All eingebundenen Gott. Christ und Buddhist stehen in einer je verschiedenen Haltung diesem Gott gegenüber; das schließt aber nicht aus, daß auch der Buddhist in eben demselben Gott sein Heil findet trotz seiner Fehlinterpretation. *Non enim in dialectica placuit Deo salvare mundum.*

KLEINE BEITRÄGE

AGRARREFORM UND SOZIALE GERECHTIGKEIT IN BRASILIEN *

von Werner Promper

Am 4. Mai 1965 verschickte Fernando Furquim de Almeida, Vizepräsident der *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade*, Sonderdrucke dieses Artikels von PLÍNIO CORREA DE OLIVEIRA, Professor an der Katholischen Universität von São Paulo, an zahlreiche Zeitschriften in aller Welt. In seinem Begleitschreiben bittet er um Stellungnahme zu dem von OLIVEIRA behandelten Problem. Einem Uneingeweihten mag das auf den ersten Blick ganz harmlos vorkommen. Titel und Untertitel des Beitrages, der im August 1963 und (in erweiterter Form) im Mai 1964 in der Monatszeitung *Catolicismo* (Campos) erschien, muten in der Tat allgemein und theoretisch an. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um ein äußerst geschicktes Bemühen der besitzenden Klasse Brasiliens, einer Agrarreform entgegenzuwirken. Daß es sich um ein Propagandamanöver handelt, geht schon aus dem naiven Begleitschreiben deutlich hervor, in dem es wörtlich heißt: „Ihrer Stellungnahme wird in Brasilien weiteste Verbreitung zuteil werden, da unser Land mit seiner Bevölkerung von 80 Millionen die größte katholische Nation der Welt ist.“

In der Form wissenschaftlicher Argumentation sucht OLIVEIRA das Recht auf Privateigentum theoretisch zu begründen und redet so den Latifundienbesitzern das Wort, auf die *Mater et Magistra* bekanntlich wie eine kalte Dusche gewirkt hatte. In Wirklichkeit verbirgt sich also hinter OLIVEIRAS scheinbar allgemeinen Ausführungen die konkrete Situation Brasiliens.

Man denkt unwillkürlich an die Zeit zurück, als verschiedene latein-amerikanische Bischöfe beim Erscheinen von *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno* Gebete zur Aufklärung des Papstes anordneten¹; vor nicht allzulanger Zeit wurde auf Veranlassung eines zentralamerikanischen Bischofs ein Sekretär der christlichen Gewerkschaften nach einem Vortrag, der sich fast nur aus Zitaten aus *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno* zusammensetzte, als kommunistischer Agent des Landes verwiesen². Glücklicherweise werden die beiden bischöflichen Gesinnungspartner Oliveiras (Geraldo de Proença Sigaud SVD, Erzbischof von Diamantina, und António de Castro Mayer, Bischof von Campos), die durch verschiedene im nämlichen Geiste gehaltene Publikationen hervorgetreten sind, von der überwiegenden Mehrheit des brasilianischen Episkopats als Außenseiter angesehen. Verwunderlich ist nur, daß diese Außenseiter neuerdings versuchen, mit französischen Übersetzungen auch im deutschen Sprachgebiet

* Zu PLÍNIO CORREA DE OLIVEIRA: *La liberté de l'Eglise dans l'état communiste*. L'Eglise, le décalogue et le droit de propriété [A liberdade da Igreja no Estado comunista]. Boa Imprensa Ltda., Rua Martim Francisco, 669, São Paulo (3), 1964; 28 S.

¹ A. VANISTENDAEL, *Das Christentum ist doch die bessere Revolution*. In: *Religion und Kommunismus*. Kirche in Not, Bd. 10 (Königstein/Taunus) 142.

² Ebd. 142 f.

von sich reden zu machen, nachdem sie in Frankreich schon vor Jahren die entsprechende Antwort bekommen haben³.

Als ich vor mehreren Jahren innerhalb eines längeren Berichtes über Lateinamerika⁴ auch auf die Agrarreform zu sprechen kam⁵ und in meinen diesbezüglichen Ausführungen mich ausschließlich auf eine vom *Secretariado Interamericano de Acción Católica* (Santiago de Chile) erarbeitete Statistik stützte, die 1960 der Fünften Interamerikanischen Woche der Katholischen Aktion in Mexico City vorgelegen hat⁶, protestierte Bischof MAYER von Campos durch ein mehr als vierseitiges Schreiben (vom 30. 1. 1962) an den Herausgeber von *Eglise Vivante* (Jean Bruls SAM). Darauf habe ich nicht im geringsten reagiert; ich hatte ja nur eine (sehr bedeutende) lateinamerikanische Quelle zitiert. Um Diskussionen auszuweichen, hat dann Bruls sich seitdem die Aufnahme weiterer Beiträge über Lateinamerika in seine in jeder Hinsicht gediegene missionswissenschaftliche Zeitschrift versagt und eine diesbezügliche Erklärung abgegeben⁷; auch veröffentlichte er Auszüge aus dem Schreiben des Bischofs von Campos, zusammen mit einem entsprechenden Kommentar zu meiner Rechtfertigung⁸. Daraufhin reagierte der französische Dominikaner F. H. LEPARGNEUR, der in São Paulo ein *Instituto Superior de Ciências religiosas* leitet, durch einen weiteren Kommentar: *Amérique latine. Réflexions sur une prise de position*, den Bruls unter dem abgeänderten Titel: *Le dialogue nécessaire* veröffentlichte⁹, diese Abänderung aber in der Fußnote zugibt. In diesem Beitrag meint LEPARGNEUR treffend, man müsse gut zwischen zwei verschiedenen Perspektiven unterscheiden, die sich in Lateinamerika überschneiden: Zunächst jene Perspektive, die als die mehr offizielle charakterisiert werden kann und die auf Grund der Taufstatistik nicht daran zweifelt, daß Lateinamerika ein katholischer Kontinent ist und bleibt. Um dieses außerordentliche Gut zu bewahren, müssen die Lateinamerikaner vor allem vor dem Kommunismus bewahrt werden. Zahlreiche Lateinamerikaner stehen gegenwärtig auf diesem Standpunkt. Eine andere

³ Über die ganze Polemik zwischen diesen beiden Außenseitern und den übrigen Mitgliedern der brasilianischen Hierarchie, die energisch für die Agrarreform eintreten, haben die *Informations Catholiques Internationales* (Paris) in folgenden Beiträgen laufend in sehr sachlicher Form berichtet: *Importante prise de position en faveur de la réforme agraire au Brésil* (1. 1. 1961, 43); *Les évêques brésiliens adressent au gouvernement un memorandum urgent en faveur de la réforme agraire* (15. 11. 1961, 9); *L'archevêque de São Paulo: „L'épiscopat est d'accord sur la réforme agraire en dépit des voix dissonantes de deux évêques“* (15. 12. 1961, 11); *L'épiscopat s'inquiète de l'agitation communiste et dénonce le vol que commettent les classes productives* (August 1962, 14); *Les deux évêques auteurs de „Réforme agraire: question de conscience“ répondent à la note du cardinal Motta publiée par les I.C.I.* (August 1962, 14 f.); *Tandis que l'évêque de Santo André soutient les grévistes, celui de Diamantina publie un „Catéchisme anticommuniste“* [welch grotesker Titel!] (15. 10. 1962, 22); siehe besonders: *Le catholicisme au Brésil* (15. 4. 1964, 29—31).

⁴ *Amérique latine: Eglise Vivante* 13 (Paris-Löwen 1961) 286—297.

⁵ Ebd. 289.

⁶ Vgl. *Herder-Korrespondenz* 15 (1960—61) 204.

⁷ *Eglise Vivante* 14 (1962) 298—300.

⁸ Ebd. 312 f.

⁹ Ebd. 446—450.

Perspektive ist darum bemüht, die gegenwärtige Lage mit mehr Realismus zu betrachten und huldigt einem größeren Pessimismus; nach ihrer Ansicht wird der Antikommunismus nicht lange in der Lage sein, die kulturelle und soziale Evolution zu ersetzen, wie sie die meisten lateinamerikanischen Länder mit aller Dringlichkeit benötigen. Dieser Unterscheidung Lepargneurs, der bereits mehrere gediegene Aufsätze über die Lage der Kirche in Brasilien veröffentlicht hat (besonders in der *Nouvelle Revue théologique*), kann man nur zustimmen.

Auf den ganzen Fragenkomplex hatte ich persönlich nicht reagiert, da es ja um eine innerbrasilianische Angelegenheit geht, in die sich Europäer nicht ohne weiteres einzumischen haben. Zudem handelt es sich lediglich um die Position einiger Außenseiter des brasilianischen Episkopats. Nach der geradezu herausfordernden Zusendung dieses neuerlichen Beitrages von Oliveira, den der Herausgeber der ZMR mir ahnungslos zur Besprechung anvertraute, glaubte ich aber schließlich doch Stellung nehmen zu müssen (obwohl ich lange mit dem Gedanken gespielt habe, die Publikation einfach unter *Eingesandte Schriften* einzuordnen), und dies ganz besonders, um den großartigen Bemühungen der überwältigenden Mehrheit des brasilianischen Episkopats um radikale soziale Zuständereformen gerechte Beurteilung und Würdigung widerfahren zu lassen.

BERICHTE

DOMINIKUS DAMALS UND HEUTE

BERICHT ÜBER EINE TAGUNG IN FANJEAUX (AUDE)

26.—31. JULI 1965

Im Jahre 1215, also vor 750 Jahren, gründete Dominikus in Toulouse eine Priestergemeinschaft, deren Aufgabe es sein sollte, einfach und arm die Frohbotschaft im dortigen Bereich zu verkünden. Das hat das *Centre d'Etudes de l'Histoire religieuse du Midi*, mit dem Sitz in Fanjeaux, zum Anlaß genommen, zu einer ersten Tagung einzuladen, die vom 26. bis 31. Juli in Fanjeaux unter der Leitung von Professor Humbert Vicaire O.P. (Freiburg/Schweiz) stattfand.

Professor VICAIRE¹ berichtete über den „heiligen Dominikus in Prouille und Fanjeaux“, über „die Quellen des Languedoc über die Geschichte des heiligen Dominikus“ und über „die allgemeine Ausbreitung der Predigtstätigkeit des heiligen Dominikus zwischen 1206 und 1216“.

Dominikus, seit etwa 1195 regulierter Domherr zu Osma in Nordspanien, als welchen er sich bis 1215 bezeichnete, wurde 1201 Subprior dieses Domherrenstiftes und begleitete seinen Bischof Didacus von Azevedo auf mehreren Reisen in politischem Auftrag von Alfons VIII. von Kastilien nach Dänemark, Frankreich und Rom. Beide waren betroffen von der geistigen und geistlichen Unsicherheit und Unwissenheit, die sie auf mangelnde Belehrung durch einfühlsame

¹ Saint Dominique — La vie apostolique, 2 Bände, 1957; ins Italienische, Spanische und Englische übersetzt.

Prediger und auf das auffallende Leben hoher Kirchenfürsten zurückführten, erkennbar an den Häresien der Waldenser, Albigenser, allgemein der Katharer. Diese verkündeten und lebten apostolische Einfachheit und Armut, Christlichkeit und Frieden. Bischof Didacus und Dominikus erkennen, daß mit Pracht, Macht, Recht und Gewalt nichts auszurichten ist und beschließen, selbst als arme Wanderer zu predigen. Zu Prouille gründeten sie 1207 mit sieben Frauen einen festen Platz für die Verkündigung, aus dem 1217 ein reguliertes Augustinerinnenkloster wurde, das noch heute als dominikanisches Anbetungskloster besteht. Von 1206 bis 1213 wohnte Dominikus in Prouille, meistens aber in Fanjeaux, an einer Stelle, wo heute wieder Dominikanerinnen tätig sind. In Toulouse wurde 1215 eine Gemeinschaft von Weltpriestern gegründet, mit der Aufgabe, in Armut wandernd zu predigen; die Bestätigung, im gleichen Jahr erbeten, wurde 1216 durch Honorius III. erteilt, durch eine kleine, zierlich geschriebene Bulle, die im Departements-Archiv von Carcassonne aufbewahrt wird. Die Buchstaben sind schlank und steil, mit den hohen Oberlängen bei h, l, t, s, wie sie für die Schrift kennzeichnend sind, die man gotisch zu nennen pflegt. Die Bulle, aus feinem Pergament, hat etwa das Format von DIN A 5 unseres Schreibpapiers. Bemerkenswert ist eine Korrektur: die Anschrift *fratribus praedicatoribus in regionibus Tolosanis* ist geändert in *fratribus praedicantribus*. Das ist ein Protest gegen die Bezeichnung der neuen Gemeinschaft. Denn als *ordo praedicatorum* galten nach damaliger Auffassung nur die Bischöfe, womit ihr Amt gekennzeichnet werden sollte. Deswegen hat ein unzufriedener Kuriale das *praedicatoribus*, womit ein Amt bezeichnet wird, geändert in *praedicantribus*, was nur eine Tätigkeit meint. Bis in unsere Zeit hinein haben sich die Dominikaner als *Frates* bezeichnet²; heute ist das allerdings anders: von Congar sprechen wir nur als von dem Père Congar.

Das erste Generalkapital fand 1220 in Bologna statt — der Universitätsstadt des Rechtes —, und 1221 wurde der Orden in acht Provinzen gegliedert, teils, um die Zentralisierung möglichst gering zu halten, teils, um auch den Ordensleitern Predigt und Studium noch zu ermöglichen. Im gleichen Jahre starb Dominikus und wurde in Bologna beigesetzt.

Professor W. F. MANNING³ (Morgantown, USA) berichtete über „die mittelalterlichen Lebensbeschreibungen des heiligen Dominikus“, die es in französischen und englischen Versen sowie in spanischer und französischer Prosa gibt.

Daß die Katharer gerade hier, in Südfrankreich, mächtig werden konnten, lag nicht nur an der günstigen Landschaft, die als Lauragais die Pyrenäen mit Mittelfrankreich verbindet, sondern mehr noch daran, daß damals diese Landschaft Südfrankreichs zukunftsfruchtig wie keine andere war; Städte wurden gegründet, als „Freiburgen“ (*bastides*) gegen Kirchen- und Fürstenherrschaft; Bürgerstolz und Freiheitssinn bildeten sich, Wirtschaft und Handel blühten, die Bevölkerung wuchs rasch — davon ein Viertel als Einwanderer —, selbständiges Denken formte sich zu Fragen, auch nach dem Recht der Kirche, das Wort zu verkünden, und nach der Art, wie man christlich leben könne und müsse, besonders nach der Aufgabe von Gottesdienst und Klerus. Daraus nährte sich der Katharismus, eine Volksbewegung messianischen Charakters. Wie bereit das Volk war, religiös und kirchlich zu sein, ersieht man aus den zahlreichen Bruder-

² Etwa Fr. Albert Maria Weiß O.P., Apologie des Christentums, Freiburg Herder, Bd. 1—5, 1904—1908.

³ The Life of Saint Dominic in old French verse, 1944.

schaften für den Bau von Kirchen aus den Gemeinschaften der öffentlichen Büsser. Die Laien gewannen als Patronatsherren Einfluß auf die Besetzung der kirchlichen Stellen. Es ist die Zeit der Kreuzzüge, der Hl.-Grab-Verehrung, der Troubadoure und des Rosenkranzes. Freilich bildete sich auch ein Bodensatz, weniger als Proletariat, vielmehr als Unterproletariat. Gegen diese und innerhalb dieser Strömungen traten die Prediger als die „guten Katholiken“ gegen die Katharer als die „guten Menschen“ auf. Der Orden breitete sich rasch aus, sprach alle Schichten der Bevölkerung an und gewann Mitglieder aus allen Schichten. Denn die Prediger des heiligen Dominikus, nur ihm gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, befolgten, was Jesus forderte: ohne Brot, ohne Tasche, ohne Geld, nur mit Stab und Sandalen ihres Weges zu ziehen (*Mk* 6 8.9), sich jeder Frage und jedem Vorwurf zu stellen. Dazu bedurften sie des Wissens, und so wurden sie von Handarbeit befreit und zum Studium für zeit ihres Lebens verpflichtet.

Über diese *Situation socio-économique du Languedoc au Xe—XIII^e siècle* sprach Chanoine DELARUELLE, Professor an der Faculté Catholique in Toulouse, der auch die notwendigen Erläuterungen über die Katharerfestung Montségur gab. Seine Vorträge waren gedrängt im Stoff, klar im Aufbau, umfassend im Überblick, geistreich und gewürzt mit gallischem Witz. Der genauen Kenntnis der Geschichte entsprach eine genaue Kenntnis der Landschaft und ihrer Bauten.

Mr. DEBANT, Directeur des Archives Départementales de l'Aude, machte mit den Dokumenten in Carcassonne und Mr. BLAQUIÈRES, Directeur des Archives Départementales de la Haute-Garonne, mit denen in Toulouse bekannt. —

Die Tagung war nicht nur deswegen bemerkenswert, weil hier Gelehrte sprachen, die nicht nur ihren Stoff kannten, sondern auch in ihm lebten und keineswegs im 12. und 13. Jahrhundert befangen waren. Kaum wurde darauf hingewiesen, aber leicht war erkennbar, wie überraschend parallel die damalige Zeit der heutigen ist: Wanderung und Wandlung der Bevölkerung im größten Ausmaß, Kampf zwischen Zentralismus und Regionalismus, Städtegründung, Änderung der Wirtschaft, Verlagerung der Handelswege, Streit zwischen Nord und Süd, Kampf zwischen ererbtem und neu aufkommendem Recht, zwischen arm und reich, zwischen Fein-gebildeten und Ungeformten, zwischen Mystik und Verkommenheit, zwischen Macht und Frömmigkeit, zwischen Einfachheit und Pracht, zwischen Gotteswort und Menschenrecht, zwischen Kirche und Staat, Priester und Fürst, Soldat und Mönch, zwischen Priester und Laie, zwischen Anspruch und Leistung, zwischen Sicherheit und Gefährdung, zwischen Kapitalismus und Landwirtschaft, zwischen sesshaften und wandernden Seelsorgern, zwischen hoch bezahlten und armen Priestern, zwischen verfestigten Formen und neuer Besinnung auf das eigentlich Alte und Echte. Man sieht: Wenn auch die Maße anders sind, die Strukturen sind die gleichen. —

Diese Tagung kann geradezu als ein Modell gelten: nur wenige Teilnehmer, 42; nur einspurige Vortragsreihen; nur des morgens Vorträge, und nachmittags Exkursionen; gemeinsamer Tisch aller Teilnehmer aus Frankreich, Deutschland, Belgien, Schweiz, Ägypten, Norwegen, USA; Priester und „Laien“, Mönche und Nonnen, Professoren und Studenten; ausreichende Zeit zu Gesprächen, und noch mehr ausreichende Zeit, um unter fach- und ortskundiger Leitung den Wegen des heiligen Dominikus zu folgen, in Fanjeaux, Prouille, Montréal, Carcassonne, Toulouse. Eine Fahrt nach Montségur gab eine Vorstellung von damaliger Kampfesart und Lebensweise.

Freilich: das Land ist gesättigt mit Geschichte, die noch heute überall sichtbar und spürbar ist, bis hin zu solchen Einzelheiten, daß man weiß, wo die Villa des Sulpicius Severus gestanden hat; der Tagungsort war ausgezeichnet durch

seine Lage und sein Klima, seine Ruhe und Klarheit, und vor allem durch den Geist der Bewohner und Teilnehmer. Der morgendliche Gottesdienst in einem kleinen Raum mit Balkendecke und winzigen Fenstern, die Sammlung der Betenden ist nicht alltäglich und nicht überall zu finden, ebensowenig der missionarische Geist der Schwesternschaft, die, in weltlichen Berufen tätig, eine Gemeinschaft bildeten, der sich alle einfügten. Hier ist man bereit, es wahrzuhaben, daß es eine Gemeinde im Glauben, daß es eine Gemeinde im Leibe Christi, daß es eine Menschenliebe ohne Arg und Falsch, ohne Anspruch und Ehrgeiz gibt. Hier ist man bereit, überzeugt zu sein, daß es einen Geist gibt, der seine Kraft spürbar und wirksam macht, ohne auf Werbung, auf Zwang, auf Belohnung und Aufstieg angewiesen zu sein, weil er tief und einfach, weil er menschlich und übermenschlich zugleich ist. Wieder einmal beginnt man zu zweifeln, ob die großen, kostbaren, mächtigen Kirchenbauten die Pflanzstätte sein können, in denen das Samenkorn des Wortes Gottes Wurzel fassen und Frucht bringen kann. Stille aus Ehrfurcht und Verbundenheit, aus Sammlung ermöglichen und bewirken einen Gottesdienst, der so heißen darf und nicht der Eitelkeit, der Macht, dem Hochmut dient. Hier erlebt man, daß der Mensch zwar auf der Erde lebt und zu ihr gehört, aber keineswegs nur auf der Erde und nur für sie. Gewiß: diese vielen guten Vorbedingungen, wie sie in Fanjeaux gegeben waren, gibt es nirgendwo sonst, und so bleibt die Frage, wie denn ein Gottesdienst sein kann und soll, schwer und unbeantwortet. —

Wozu auch nicht: auch die Schwächen waren da, die der eitlen Beredsamkeit, der nichtigen Wichtigkeit, der überflüssigen Wissenschaft. Aber, wie sehr man sie sonstwo nicht haben mag, hier waren sie liebenswürdig, beinahe stilet, derart, daß man sie sich gegenseitig gönnen konnte, in dem freundlichen Kreis, der sich nur ungern trennte.

Anton Antweiler

35^e SEMAINE DE MISSIOLOGIE

LÖWEN, 23.—27. AUGUST 1965

Die Mission neu zu durchdenken, dieses anspruchsvolle Ziel hatte sich die 35. Missiologische Woche von Löwen gestellt — und durchaus erreicht. Der erste Teil der Woche war grundsätzlichen Erwägungen gewidmet; die letzten beiden Tage standen mehr unter praktischen Gesichtspunkten.

Textkritisch bedacht und im Aufbau klar war die Einführung von Prof. GIBLET (Löwen) in die Aussagereihen der Schrift zum Thema Mission. Geschichte wurde der neueste Stand auch deutschsprachiger Literatur (Jeremias, Blauw, Bosch, Hahn) eingeleitet. Von grundsätzlicher Bedeutung für die gesamte Fragestellung dürfte das Referat von YVES CONGAR: *La Mission dans la théologie de l'Eglise* gewesen sein, das P. Henry OP mit Anteilnahme vortrug und in der anschließenden langen Diskussion mit Charme und Intelligenz den zahlreichen Fragestellern nochmals auseinanderlegte. Kirche ist ihrem Wesen nach, nicht nur in einzelnen Vertretern, missionarisch. Sie ist weniger eine juristische, sondern eine dynamische Größe, geweiht zur Teilnahme an der Sendung und dem Dienst Christi: Wie diese Sendung des Sohnes nur eine ist, so ist auch die Sendung der Kirche eine einzige: die Welt und die eine Mensch-

heit (durch Schöpfung und Erlösung) auf ihr eschatologisches Ziel hinzu-
führen, Sakrament der Einheit zu sein, quer durch alle Völker, Gottes-
volk, das stellvertretend für die gesamte Menschheit Gott den Kult des
Opfers, des Sakraments, des Wortes und des Dienens darbringt und so der
endzeitlichen Völkersammlung entgegenschreitet. Kirche so gesehen ist das
messianische Volk, das die Hoffnung der Welt in sich trägt. Mission ist die
Dynamik dieser einen Kirche, die ihrem Herrn nachfolgt bis zum Tag der
Parusie, ein Tag, der mit der Auferstehung des Herrn schon begonnen hat. Von
dieser Sicht her wird es sinnlos, noch weiter von „den Missionen“ zu sprechen,
so als hätte die Kirche irgendwelche Ableger in *partibus infidelium* gepflanzt
„comme des légumes“ (P. Henry)! Überhaupt litt bislang die Idee der Kirchen-
pflanzung zu stark unter juristischen Gesichtspunkten. Es geht weniger um eine
Etablierung einer hierarchisch wohlgeordneten *societas perfecta* als um die Fülle
des Lebens, das für alle da ist. Das missionarische Engagement der einen Kirche
wird sich jedoch nach der jeweiligen Situation richten. CONGAR zeichnete in
knappen Strichen vor allem vier verschiedene Situationen:

- die Situation einer Praeangelisierung, in der noch keine eigentliche Ver-
kündigung möglich ist, etwa in rein islamischen Gebieten;
- die Situation einer jungen Kirche in der Verkündigung, die auf die brüder-
liche Hilfe anderer angewiesen ist (etwa das Kongogebiet);
- die Situation einer steckengebliebenen Kirche (etwa die Länder Südamerikas),
- die Situation einer sterbenden Kirche (Südfrankreich).

Damit brachte CONGAR eine bedeutsame Unterscheidung in die Diskussion: es
gibt nur eine missionarische, dynamische Existenzform der Kirche, die sich jedoch
in den verschiedenen missionarischen Situationen verschieden verwirklicht. Die
starke Betonung der Kollegialität durch das Konzil hat den Blick und die Ver-
antwortung aller für die ganze Kirche geschärft. CONGARS Referat (das sich in
einem zweiten Teil noch mit Heilmöglichkeiten außerhalb der Kirche beschäftigte)
begründete hervorragend diese neue Sicht und zog die notwendigen Konse-
quenzen, die sich auch im neuen Schema *De activitate missionaria Ecclesiae* (und
nicht mehr *De missionibus Ecclesiae*) spiegeln dürften.

Congar gegenüber ging das Referat von P. MASSON SJ nicht über den nun
schon traditionellen Stand der Fragestellung *Heilmöglichkeiten außerhalb der
Kirche* hinaus. Die Ausführungen von P. DEJAIVE SJ über Kirchengründung
und Sichtbarkeit der Kirche blieben sogar ein gut Stück hinter Congars mission-
arischer Gesamtsicht zurück. Professor THILS (Löwen) schloß sich in einem
großzügigen Versuch über den Heilswert der nichtchristlichen Religionen inter-
essanterweise weithin der Fragestellung und dem Lösungsversuch Karl Rahners an.

Für eine missionarische Spiritualität setzte sich P. KARL MÜLLER SVD ein, der
sich stark an den Aussagen der Schrift orientierte. Während Israel in Jerusalem
mehr die Stadt auf dem Berge war, die ins Land hinausleuchten und die Völker
einladen sollte, stellt sich der Apostel als der vom erhöhten Herrn Gesandte,
direkt unter den Befehl des Hinausziehens. Bedeutsam, daß sich dieser Auszug
der jungen Kirche nach der Geistsendung verwirklichte. Als Zeugen des Geistes,
als „Begeisterte“ zogen die Jünger aus. Missionarische Spiritualität bedeutet
darum, sich dem Geiste zu stellen und aus seiner Kraft das Wort zu verkünden,
auch wenn wir heute über die Nichtchristen anders denken als noch das 19. Jahr-
hundert, auch wenn wir die Werte der nichtchristlichen Religionen sehen, auch
wenn wir an das „anonyme Christentum“ der Welt glauben. Der Zeuge weiß,
daß Gott durch ihn die Fülle des Lebens schenken will, daß er einen kostbaren
Schatz in zerbrechlichem Gefäße trägt, „er glaubt — darum verkündet er“. Er

weiß sich aber auch als Partner Gottes, als Genosse in einem Bund, bei dem Gott stets der Erste ist, der das Werk in Händen hat. Gott bekehrt die Völker, indem er an seinem Volke handelt. Seine Sache ist es, den Tag der Heiden heraufzuführen. Mission ist Gottes Werk. Christus ist der Gekommene und der noch Kommende. In dieser Spannung zwischen Erfüllung und Vollendung steht die Kirche. Sie und mit ihr der Missionar müssen hinter der Wahrheit zurücktreten können, wo immer diese Wahrheit gefunden wird, müssen auf Gottes Wirken in dieser unserer Zeit hordchen können. „Mein Vater wirkt bis jetzt — und auch ich wirke“, dieses Wort des Herrn wird vor falscher Hast und Überschätzung des eigenen Tuns bewahren. Es geht nicht an, in der Haltung der Überlegenheit das Evangelium dessen zu verkünden, der bei Tisch bediente. Nach diesen, eher grundsätzlichen Erwägungen, zog P. MÜLLER asketische Konsequenzen, bei denen er Schriftworte gelegentlich mehr zur Füllung seiner Konzeption verwandte. Bei solch skripturistischem Reden besteht natürlich die Gefahr, die Sätze aus ihrem Sitz im Leben zu nehmen und asketisch zu überspielen. So haben die Nachfolgeworte oder die Seligpreisungen stark eschatologischen Akzent und wären wohl von dort her besser zu deuten. Gewiß sind Zeiten der Stille und meditativen Besinnung notwendig, doch scheint die Schrift viel weniger zwischen Gottes- und Nächstenliebe zu unterscheiden, als der Referent das tat. Die Gedanken zum Thema Intersubjektivität, wie die neuere Theologie sie anbietet, und wie sie auch in Löwen wiederholt anklangen, hätten die grundsätzlichen Ausführungen ausgezeichnet weiterführen können. Man vermisse sie etwas. Auch legte der Referent zu stark den Akzent darauf, daß der Ordensstand die eschatologische Zeichenhaftigkeit der Kirche repräsentiere. Die Gesamtkirche — auch die Laien, auch die Ehe — ist eschatologisches Zeichen, der Unterschied liegt nicht so sehr in einem graduellen Mehr oder Weniger, sondern in der ganzen Variationsbreite dessen, was endzeitlich ausgerichtete Existenz umfaßt. Die Gedanken von P. Wulf hätten hier weiter führen können als die Karl Rahners.

Besondere Erwähnung verdient noch das Referat von Prof. DE LA POTTERIE SJ (Rom) über Glaube und Taufe nach den Aussagen des Neuen Testaments. Der Referent verstand es, das schwierige Thema in einem außerordentlich klaren, vorsichtig formulierten und relativ knappen Vortrag zu behandeln. Der Glaube ist die notwendige Voraussetzung der Taufe. Wer nicht glaubt, wird verloren gehen. Glaube hat den Vorrang vor der Taufe, ohne dadurch die Zeichenhaftigkeit des Sakraments überflüssig zu machen. Im Gegenteil, Glaube und Taufe hängen organisch zusammen, ein Zusammenhang, der durchaus auch in der praktischen Missionsarbeit zum Ausdruck kommen sollte. Die Taufe verbindet mit dem Tode Christi, ist Zeichen des Durchganges; der Glaube meint eher die Fülle des Lebens, das aus dem Tode kommt. Glaube mündet dann in Hoffnung auf das neue Leben, das ein Geschenk der Endzeit sein wird, und steht damit unter dem Horizont radikaler Zukünftigkeit. So bleibt der Glaube unerläßliche Voraussetzung. Die Taufe hat nicht den gleichen notwendigen Charakter, obwohl sie zum Fundament christlichen Lebens gehört. Wenn wir heute großzügiger über den Wert der nichtchristlichen Religionen denken, sollten wir die Wahrheit nicht vergessen, daß die Gnade das sakramentale Zeichen sucht, auch wenn sie nicht daran gebunden ist.

Der Rest der Woche war mehr praktischen Gesichtspunkten gewidmet: Wie steht die Mission in der modernen Welt, wie sieht sie der nichtchristliche Inder, der Japaner, der Muslim? Ein gemeinsamer Ton durchzog alle Antworten auf diese Fragen: Mission ist den Nichtchristen weithin unverständlich, ist Zeichen der Fremdheit, wenn nicht kolonialer Rückstand. Der Blick auf die Kirche fällt

selbstverständlich aus dem gleichen Blickwinkel. Daß die ‚Lateinische Kirche‘ ernsthaft den Dialog sucht und nicht nur die neue Taktik, scheint nicht recht glaubhaft. Die Vergangenheit hat ihre eigene Mächtigkeit . . .

Die Löwener Woche 1965 war eine grundsätzliche Besinnung von hohem Rang, eine Tatsache, die Kardinal Suenens bei seinem Besuch unterstrich. Die gut 500 Teilnehmer bewiesen, wie ernst auch in Kreisen ‚praktischer Missionare‘ der Wunsch nach einer solchen Besinnung ist.

Josef Müller

CHRONIK

1965

2. 1. AYUB KHAN ist erneut zum Präsidenten von Pakistan gewählt.
2. 1. Nach Radio Peking wurde der PANCHEN LAMA „abgesetzt“, nachdem er seine „Verbrechen gegen Volk, Vaterland und Sozialismus bekannt“ hatte.
11. 1. Die Apostolische Präfektur *Bhagalpur* in Indien wird zum Bistum erhoben.
21. 1. Die Regierung von Djakarta teilt offiziell den Austritt Indonesiens aus den Vereinten Nationen mit.
1. 2. Die Genossenschaft der „Missionsschwestern der Liebe“, eine Gründung der Mutter Teresa in *Kalkutta* für die Slums der indischen Großstädte, erhält das römische „decretum laudis“.
15. 2. In Indien wird das Bistum *Patna* aus der Kirchenprovinz Kalkutta herausgenommen und der Kirchenprovinz Ranchi eingefügt.
17. 2. Soweit bekannt, sind unter den *Todesopfern* der blutigen Unruhen in Kongo 119 Missionare: 1 Bischof, 80 Priester, 17 Brüder und 21 Schwestern.
18. 2. Gambia in Westafrika wird unabhängig.
- (18. 2.) Rangerhöhung der diplomatischen Beziehungen zwischen Indien und dem Vatikan zur Botschaft und Nuntiatur.
22. 2. Von den 27 neu ernannten Kardinälen gehören 4 der Missionskirche an: Th. COORAY, Erzbischof von Colombo in Ceylon, O. McCANN, Erzbischof von Kapstadt in Südafrika, L.-St. DUVAL, Erzbischof von Alger in Algerien, P. ZOUNGRANA, Erzbischof von Wagadugu in Obervolta (Westafrika).
Apostolisches Schreiben PAULS VI. zum 75jährigen Bestehen des *Päpstlichen Werks vom hl. Petrus* zur Heranbildung eines einheimischen Klerus.
26. 2. PAUL VI. ruft zum Frieden in Afrika auf und spendet 12 Kongoleesen die Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie.
- (3. 3.) Errichtung der Apostolischen Delegatur *Nordafrika* mit dem Amtsbereich Algerien, Libyen, Marokko und Tunesien. Msgr. J. GORDON wird erster Delegat.
11. 3. Aufleben der blutigen Unruhen im Süden des Sudan.

22. 3. In Uganda wird mit Abtrennung eines Gebietes vom Bistum Gulu das Bistum *Moroto* neu errichtet und den Afrika-Missionaren von Verona anvertraut.
In Malawi wird durch Abtrennung eines Gebietes des Erzbistums Blantyre das Bistum *Chikwawa* neu errichtet und den Montfortanern anvertraut.
In Thailand wird mit Abtrennung eines Gebietes vom Apostolischen Vikariat Ubon das Apostolische Vikariat *Nokorn Rajasima* neu errichtet und dem Pariser Missionsseminar anvertraut.
In Korea wird mit Abtrennung vom Bistum Chun Cheon das Bistum *Won Ju* neu errichtet und dem einheimischen Klerus anvertraut.
24. 3. In Ceylon übernimmt nach den Wahlen vom 22. 3., die zum Rücktritt der christenfeindlichen Regierung Bandaranaike geführt haben, Dudley Senanayake die Regierung.
Nach den Wahlen in Kerala (Indien) am 5. 3., die keine regierungsfähige Mehrheit ermöglichten, wird eine Präsidentialregierung eingesetzt.
10. 4. Errichtung der Apostolischen Delegatur für Zentralafrika mit Sitz in Yaunde (Kamerun) und dem Amtsbereich Kamerun, Kongo-Brazzaville, Gabun, Zentralafrikanische Republik, Tschad. Sie wurde aus dem Amtsbereich der Delegatur Zentral-West-Afrika mit Sitz in Lagos (Nigeria) herausgenommen, die ihrerseits vom Amtsbereich der Delegatur Westafrika mit Sitz in Dakar (Senegal) die Länder Ghana und Sierra Leone zugewiesen erhielt.
14. 4. Rotchina zündet in Sago Lobnor die zweite Atombombe.
5. 5. In Nigerien wird das Bistum Kabba umbenannt in *Lokoja*.
- (12. 5.) Dem *Sekretariat für Nichtchristen* wird eine Abteilung für Beziehungen zwischen Muslim und Christen angefügt und P. J. Cuoq PA als Subsekretär unterstellt.
- (22. 5.) Sambia und der Heilige Stuhl wollen Diplomatische Beziehungen aufnehmen.
19. 6. In Algerien wird BEN BELLA gestürzt. Oberst BOUMEDIENNE übernimmt die Regierung.
- (23. 6.) Kenia und der Heilige Stuhl wollen diplomatische Beziehungen aufnehmen.
6. 7. Auf Neuguinea wird die Apostolische Präfektur *Mendi* zum Apostolischen Vikariat erhoben.
In Senegal wird die Apostolische Präfektur *Kaolack* zum Bistum erhoben.
In Togo wird die Apostolische Präfektur *Dapango* zum Bistum erhoben.
30. 7. Nach Mitteilung von ANSA haben die katholische Erzbischof KIWANUKA und der anglikanische Erzbischof BROWN von Uganda bei der Regierung in Khartum und bei den Vereinten Nationen gegen die Christenmorde im Süden des Sudan protestiert.

Anmerkung: Die eingeklammerten Daten geben die Veröffentlichung der Nachricht in der FIDES-Agentur wieder.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

MITTEILUNGEN

VORLESUNGSPLAN

für Missionswissenschaft und benachbarte Disziplinen

*Winter-Semester 1965 **

129	Missionslehre Do 12—13	<i>Glazik</i>
130	Missionsgeschichte des spanischen Patronatsraums Mi 12—13	<i>Glazik</i>
132	Seminar: Missionszyklen Pius' XII. Di 16.30—18.00	<i>Glazik</i>
118	Seelsorge in der heutigen Welt Mi Do 10—11	<i>Filthaut</i>
91	Einführung in das Problem Antike und Christentum Fr 9—10	<i>Kötting</i>
95	Kirchengeschichtliches Seminar: Märtyrerenthusiasmus Do 15—16	<i>Kötting</i>
981	Europäische Geschichte von 690 bis 814: Asketische Exulanten und das werdende karolingische Imperium Mo Mi Fr 10—11	<i>Hauck</i>
75	Phänomenologie der Religion II (mit Gastvorträgen) Do Fr 11—12	<i>Antweiler</i>
76	Geschichte der Ethnologie Mo 10—11	<i>Mohr</i>
77	Ausgewählte Kapitel aus der materiellen Kultur der Naturvölker Mo 11—12	<i>Mohr</i>
78	Übungen zu kulturanthropologischen Fragen Mo 14.30—16.00	<i>Mohr</i>
971	Einführung in die Völkerkunde Do Fr 9—10	<i>Schott</i>
972	Übungen zur Ethnographie Südasiens Do 20—22	<i>Schott</i>
973	Kolloquium über neuere ethnologische Literatur und Feld- forschung 2stdg., nach Vereinbarung	<i>Schott</i>
310	Seminar: Weltbild, Wirtschaftsweise und Gesellschaftsform von Naturvölkern (für Anfänger) Mo 14—16	<i>Schoene</i>
311	Seminar: Industrialisierung und Alphabetisierung in Latein- amerika (für Anfänger und mittlere Semester) Fr 11—13	<i>Steger</i>

* Die Nummern vor den Titeln verweisen auf das *Personal- und Vorlesungsverzeichnis* der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Wintersemester 1965/66.

312	Seminar: Industrielle Konflikte in den Entwicklungsländern (für Anfänger) Fr 14—16	Clausen
620	Sozial- und Völkerpsychologie Fr 11—12	Brachfeld
621	Psychologie der Massenkommunikation Fr 12—13	Brachfeld
650	Linguistischer Grundkurs I Di 14.30—16.00	Hartmann, Harweg
375	Epidemiologie und Prophylaxe tropischer Infektionskrank- heiten (unter Bevorzugung der Bakteriosen und Virose) Do 16—17	Denecke
376	Tropenhygiene Fr 16—17	Denecke

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FERNKURSE

Unter Leitung der Patres Daniélou und Rétif organisiert der *Cercle Saint-Jean-Baptiste* in Paris missionswissenschaftliche Fernkurse. Das äußerst reichhaltige Programm, das ständig erweitert und auf den neuesten Stand gebracht wird, umfaßt bisher 4 Zyklen *Einleitung in die Missionswissenschaft*, 13 Zyklen *Biblische Missionslehre*, 5 Zyklen *Die Kirche und die Kirchen*, 14 Zyklen *Nichtchristliche Kulturen und Religionen*, 4 Zyklen *Probleme der Welt von heute*. Detaillierte Programme und alle Auskünfte erhalten Interessenten vom Cercle Saint-Jean-Baptiste, 3, rue de l'Abbaye, Paris-6^e.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Hahn, Ferdinand: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Wiss. Monogr. zum AT und NT Bd. 13). Neukirchen 1963, 166 S.

In einem einzigen Jahr hat HAHN zwei Bücher veröffentlicht, die Themen behandeln und gründlich behandeln, zu denen nicht nur großes Wissen, Fleiß, sondern auch die Fähigkeit zum Zusammenschauen gehört. Das andere Werk trägt den Titel: *Christologische Hoheitstitel, ihre Geschichte im frühen Christentum* (ebd.); es wurde von E. Schweizer als imponierend und aufregend bezeichnet. In unserem Werk (Habilitationsschrift) erstaunt gleicherweise der Mut, eine theologische Frage durch das ganze Testament hindurch zu verfolgen. Jeder weiß, wie verschieden die Ansatzpunkte in den Theologien etwa eines Lukas und Johannes sind. Hahn beginnt mit einem Rückblick auf die Alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen der Mission und die Stellung Jesu zu den Heiden. Unter der Gesamtüberschrift: die Mission im ältesten Christentum werden nun die Hauptrichtungen (Petrus, palästinensisches Judenchristentum, hellenistisches Judenchristentum) und die Frage nach dem Apostelkonvent und -dekret dargestellt. In einem weiteren Paragraphen geht Hahn auf Paulus, die Synoptiker, die Apostelgeschichte über. Und in einem letzten Teil werden die verschiedenen Aspekte späterer neutestamentlicher Bücher (u. a. der johanneische Denkanatz) hinsichtlich der Mission untersucht. In einem Rückblick stellt der Verfasser fest:

„Für das Neue Testament ist die Mission von zwei Polen her bestimmt: auf der einen Seite von dem Wissen um den Anbruch der eschatologischen Stunde, die den Zugang zum Heil ermöglicht und auf die letzte Vollendung hin führt, auf der andern Seite von dem Sendungsauftrag Jesu Christi, seiner Bevollmächtigung zur Verkündigung der alle Welt angehenden Frohbotschaft“ (149 f.). Er kommt zu dem Ergebnis: „Mission gäbe es nicht, wenn Jesus Christus nicht auf Erden erschienen wäre. Die christologische Begründung der Mission ist nicht ablösbar von der eschatologischen“ (151). Beachtlich scheint mir, wie Hahn das Verhältnis zwischen Kirche und Mission sieht. „Die Kirche ist in all ihrem Tun von dem missionarischen Auftrag mitbestimmt, ohne in jedem Fall eine unmittelbare missionarische Initiative zu ergreifen, und umgekehrt ist alle missionarische Aktion nichts anderes als ein Handeln der Kirche“ (153). „Die Kirche ist in jedem Fall eine missionarische Größe, besitzt wesensmäßig eine missionarische Dimension, wie auf der anderen Seite jegliche Missionstätigkeit ekklesiologisch begründet ist“ (153).

Für Exegeten mag es hier und da Fragen an den Exegeten geben, auch wenn es kaum schwerwiegende Einwände sein können. Was A. VÖGTLE in seiner Besprechung des Buches „Christologische Hoheitstitel“ zu bedenken gibt: ob man wirklich so scharf, wie Hahn es tut, zwischen einer palästinensischen und hellenistischen Überlieferungsstufe in der Geschichte christlicher Theologie unterscheiden soll (Bibl. Zeitschrift 9 [1965] 138), ließe sich auch in unserm Buch fragen. Bestand wirklich zur Zeit, da sich die ersten Christen noch dem Tempel in Jerusalem und den Synagogen verbunden wußten, noch ein ausgeprägter Missionsansatz alttestamentlicher Art von dem Kommen der Völker (wie ihn deutlich Deuteroisaias hat)? Beherrschte wirklich noch die Vorstellung vom Gottesberg (in seiner eschatologischen Prägung) so sehr die Theologie, daß sich der Sendungsauftrag des Herrn noch nicht recht darin ausprägen konnte? Und setzt erst nach diesem „partikularistischen Judenchristentum“ (43 ff.) die eigentliche Mission ein?

Aber solche Fragen haben es mit Hypothesen zu tun, sie gehen nicht an den Kern der Sache. Hahns Buch ist bisher noch einzig in seiner Art und darum jedem zu empfehlen, der sich gründlich mit der Frage des Ansatzes der Mission im Neuen Testament beschäftigen will.

Münster

Helga Rusche

Lopinot, Callistus, OFMCap: *Die Karolinenmission der spanischen und deutschen Kapuziner 1886—1919* (als Manuskript gedruckt). Provinzialat der Kapuziner/Koblenz-Ehrenbreitstein (1965), 29 S.

Am Weihtag des ersten Weltpriesters der Paulau-Insel beschloß Vf., von 1904 bis 1921 Missionar auf den Karolinen, seine „Geschichte“ der Karolinenmission der spanischen und deutschen Kapuziner. Sie fußt auf den Jahresberichten 1905 bis 1918 und verschiedenen Gelegenheitsschriften, die Vf. durch seine persönlichen Erinnerungen und Studien ergänzt. Die Arbeit will vornehmlich den jetzigen Missionaren auf den Karolinen, nordamerikanischen Jesuiten, und ihrem *Micronesian Seminary* in Woodstock/Md (USA) die Vorgeschichte ihres Wirkungsfeldes nahebringen. Doch wird sie auch anderen Lesern willkommen sein, da sie Licht auf die noch so wenig erforschte Missionsgeschichte des ozeanischen Raumes wirft. Vielleicht bietet sie Anreiz, dieses Kapitel einmal quellenmäßig zu studieren.

Glazik

Malley, François: *Was wird aus Lateinamerika?* Die Frage an die Weltkirche. Verlag Herold/Wien-München, 180 S., Leinen S 92,—.

Bei dem genannten Werk handelt es sich um eine von Ludwig Graf Schönfeldt besorgte Übersetzung der französischen Originalausgabe: *Inquiétante Amérique Latine*. Les Éditions du Cerf/Paris, 6 F.

Verfasser bezeichnet es im Vorwort zu diesem Werke selber als ein Wagnis, auf so wenigen Seiten zu solch tiefgreifender Frage Stellung zu nehmen. Es ist auch nicht seine Absicht, sich dem ganzen Fragenkomplex zu stellen. Persönliche — zuweilen wohl etwas zu oberflächliche — Beobachtungen, die er wahrscheinlich bei einem nur flüchtigen Besuch Lateinamerikas gemacht hat, sind ihm Anlaß zu persönlichen Betrachtungen, die er wiedergibt. Es wäre deshalb fehl am Platze, wollte man von diesem Werke mehr erwarten, als der Verfasser darin geben will. Es geht ihm nicht um die Erörterung tiefgründiger Probleme, auch nicht um die Beantwortung der Frage, die er sich im Titel stellt; er will lediglich den Leser auf diese Frage, die sich heute der ganzen katholischen Welt stellt, hinführen, damit dieser selber dazu Stellung nehme und seine Antwort auf diese Frage suche.

Aber dennoch — auch unter diesen Voraussetzungen vermißt man in diesem Werk so manches, was es dem Leser ermöglichte, sich ein objektives Bild der Lage dieses großen Subkontinentes zu machen. Darüber können auch nicht die Tabellen und Statistiken, die im ersten Teile des Werkes geboten werden, hinwegtäuschen. Schaut man sich diese Tabellen, die das demographische und wirtschaftliche Bild Lateinamerikas wiedergeben sollen, näher an, so entdeckt man, daß einige der vermittelten Daten aus jüngster Zeit genommen sind, andere hingegen aus einer Zeit, die 15—25 Jahre zurückliegt. Unter solchen Umständen ist natürlich keine Vergleichsmöglichkeit gegeben. So bringt Verf. z. B. auf S. 30 eine Tabelle über den Bevölkerungsindex einiger Länder. Für Peru nimmt er als Vergleichsjahr 1940, und als Bevölkerung in Städten über 100 000 Einwohner werden 8,4 % angegeben. Heute hingegen hat der Städtekomplex Lima-Callao fast 2 000 000 Einwohner bei einer Gesamtbevölkerung von 11 000 000. Auch scheint der Verfasser, der nur einige Länder Lateinamerikas bereist zu haben scheint, allzu bereitwillig seine Kenntnisse und Beobachtungen, die er in einigen Ländern gemacht hat, auf andere zu übertragen. Das gilt besonders von der Schilderung der religiösen Lage. Wer Lateinamerika näher kennt, weiß aber, daß diese Verhältnisse in den einzelnen Ländern — und selbst noch innerhalb der Grenzen vieler Länder — so verschieden sind, daß eine solche Verallgemeinerung nicht zulässig ist.

Als Ganzes gesehen krankt also das Werk — so interessant es immer geschrieben ist — an einer gewissen Oberflächlichkeit und Verallgemeinerung der Sachlage. Man mag es hinnehmen als einen sehr persönlich gefärbten Beitrag, den der Verfasser (nach seiner eigenen Formulierung im Vorwort) „aus einer ersten von Herzen kommenden Entdeckung des katholischen Lateinamerikas geben will.“

Lima

P. Leopold Wesselmann MSC

The modern Mission Apostolate. Edited by William Richardson, M. M. Maryknoll Publications/Maryknoll, New York, 1965, 308 S., \$ 3.95

Es handelt sich um eine Anzahl von Vorträgen (23), die im November 1963 für auf Urlaub weilende Maryknoll-Missionare an deren Zentrum, Maryknoll/

New York, gehalten wurden und jetzt zusammen mit den angeschlossenen Diskussionen im Druck vorliegen. Ähnliche Besprechungen waren schon in den beiden vorhergehenden Jahren gehalten worden.

Die Vorträge zerfallen in fünf Teile:

- I. Allgemeines über Missionsapostolat und Missionsprogramme
- II. Berufe und Ausbildung
- III. Die verschiedenen Aufgaben der eigentlichen Missionsarbeit
- IV. Das soziale Werk der Kirche in den Missionen
- V. Drei besondere Bewegungen: Cursillo; Christopher; Guter Hirt (Japan)

Alle Vorträge sind sehr praktisch und anregend. Auf viele Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Wir erfahren, daß im Oktober 1963 Maryknoll 923 Priester zählte und 220 Brüder, daß dabei der Zuwachs an Brüdern in den letzten Jahren stärker war als der Zuwachs an Priestern. — Die Seminarbildung steht stark im Zeichen des Aggiornamento. Eine erlesene Zahl von Seminaristen hat einen Ehrenkurs: sie besuchen keinen Unterricht, lesen und studieren privat unter Anleitung der Professoren, haben nur gemeinsame Seminarübungen, erhalten am Ende den (zivilen) Titel eines Master of Theology. — Stark unterstrichen wird die Notwendigkeit gemeinsamer Besprechungen, des Zusammenplanens und Zusammenarbeitens in der Mission. Die Anregung dafür solle aber nicht immer von obenher erwartet werden, es solle zunächst einmal der Missionar oder Pfarrer alles mit seinem Assistenten überlegen, dann sich mit seinen Nachbarmissionaren besprechen, usw. — Das direkte Apostolat und die direkte Pfarrseelsorge wird herausgestellt als die traditionelle Haupt-sorge des Maryknoller Missionars, auch gegenüber solchen apostolischen Arbeiten wie die Schularbeit. Dabei wird aber doch, je nach den Umständen, auch der Schule und den sozialen Aufgaben großes Interesse zugewandt und der Missionar für diese Aufgaben vorgebildet.

Man kann den sehr rührigen Maryknollern nur gratulieren zu dem Eifer, der wiederum gegen achtzig Missionare zur Besprechung ihrer gemeinsamen Probleme zusammenführte, und zu dem Ernste, mit dem hier Arbeit geleistet wurde. Jeder Missionar wird aber in diesen Besprechungen sehr viel Anregendes für seine eigenen Aufgaben finden.

Nemi (Rom)

P. H. Kondring SVD

Nebreda, Alfons M., S.J.: *Jalones para una preevangelización en Japón.* El universitario japonés frente al Mensaje. Pontificia Universitas Gregoriana 1964, 117 S.

Es ist schwer, über vorliegenden Teildruck dieser der Gregoriana in Rom vorgelegten Dr.-Dissertation ein gültiges Urteil abzugeben. Das eigentliche Corpus der Arbeit, nämlich die Kapitel 4—9, die über die Beziehung des japanischen Universitätsstudenten zur christlichen Botschaft sprechen, und das 10. Kapitel, das eine Skizze der Präevangelisation des japanischen Universitätsstudenten bieten will, bleiben unveröffentlicht. Die veröffentlichten drei Kapitel sind mehr oder weniger nur die Einleitung, das erste über die augenblickliche Krise der Japanmission, das zweite über die fundamentale Unterscheidung von „Kerygma“ und „Katechese“ und das dritte über die Notwendigkeit und die Erfordernisse einer „Präevangelisation“.

Wer die diesbezüglichen Artikel des Dr.-Vaters P. Dom. Grasso S.J. im *Gregorianum* (41, 1960, 424—450 und 42, 1960, 242—267) kennt, erfährt in diesen

einleitenden Kapiteln kaum Neues. Angenehm wirkt die leichte, anschauliche Art der Darstellung. Reichhaltig sind die Literaturangaben (wenn deutsche Literatur auch fast nur aus Übersetzungen zitiert wird). Die Grundthesen, daß man zwischen Kerygma und Katechese unterscheiden müsse und daß diesen eine Periode der Präevangelisation mit starker Betonung der „Anpassung“ vorausgehen müsse, verdienen volle Anerkennung. Daß gerade in der Periode der Präevangelisation die Berücksichtigung der jeweiligen individuellen Situation der einzelnen Hörer von großer Bedeutung ist, muß ebenfalls bejaht werden. Daß damit aber die „individuelle Präevangelisation“ als „das Ideal“ hingestellt wird (S. 91), darf wenigstens mit einem Fragezeichen versehen werden. Der daselbst gebotenen Begründung (el problema de la conversión es un fenómeno único en el que sólo el individuo, interpelado en el hondón de su conciencia religiosa, tiene que decidirse frente a Dios) stehen die gemeinsame Grundstruktur des Menschen, seine existenzielle Einordnung in die Gemeinschaft und die Sozialstruktur auch des religiösen Phänomens entgegen.

Vf. weilte acht Jahre in Japan, und zwar fünf Jahre als Seminarist und drei Jahre als Studentenseelsorger.

Rom

Karl Müller SVD

Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1965, hrsg. von Walther Ruf. Selbstverlag der Bayer. Missionskonferenz/Nürnberg 1965. 232 S., DM 4,—.

Das Jahrbuch bringt nach dem Vorwort des Herausgebers ein biblisches Geleitwort (ZÜCHNER) und einer Predigt (LILJE) anläßlich der Einsetzung eines Eingeborenen zum Bischof in Tanganyika zunächst einen Aufsatz von A. LEHMANN über *Karl Graul und die Religionen* und einen anderen von W. KOHLER über *Die modernen Religionen in Japan und ihr Verständnis der Mission*, der nach einer Charakteristik einige neu entstandene religiöse Bewegungen aufzeigt. „Ihr Ziel ist in der Regel ein Reich der Kami, ein Reich Buddhas hier auf dieser Erde oder ein Reich eines Eltern-Gottes... Alle diese Bewegungen hoffen auf ein kommendes Reich, auf eine große Wende, auf ein Reich, das uns so nahe auf den Leib gerückt ist, daß wir ihm nicht ausweichen dürfen“ (57). D. WINKLER behandelt die *Pastorenausbildung in Trankebar/Indien* und E. BAUEROCHSE *Die Bibelstunde in Aira/Athiopien*. H. BECKER berichtet in seinem Beitrag *Junge Kirche im jungen Land/Tanganyika*, daß „seit dem Zweiten Weltkrieg in der Norddiözese fast alle Gemeinden von afrikanischen Pfarrern verwaltet werden“ (84) und „Wir aber sind auch gefragt, und zwar, ob wir dahinter stehen, wenn unsere afrikanischen Brüder handeln und vorwärtstürmen wollen... So wird das Dasein einer jungen Bruderkirche zu einer ‚Prüfung unseres Glaubens‘“ (86). H.-J. BECKEN referiert über die *Theologische Ausbildung in Südafrika*, die besondere Beachtung verdient, „denn die Entwicklung der lutherischen Kirche in Südafrika wird sehr stark von dem theologischen Standard ihrer führenden Männer bestimmt“ (98). W. FLIERL beschäftigt sich mit dem *Mitarbeiter des Missionars in Neuguinea*. Aus eigener Erfahrung weiß er, was die einheimischen Helfer „für die Gewinnung des Volkes für das Evangelium sowie für den Aufbau der Gemeinden Großes geleistet haben“ (99). Der letzte Beitrag stammt von E. RICHTER über die *Indianermission am Rio Juruená/Brasilien*. Der ehemalige Indianermissionar erzählt von seiner Tätigkeit unter den Ureinwohnern. Den Schluß bilden Berichte aus der Weltmission, über die Weltmissions-

konferenz von Mexiko (VICEDOM), die norwegische lutherische Mission (THAULAND), die norwegische lutherische Judenmission (TALLAKSEN) und die Graul-Gedenkfeiern 1964. Hierauf folgt eine Zusammenstellung der Missionsaufsätze 1962/63, an die sich Buchbesprechungen, Literaturschau, Statistiken, Missionskonferenzen und Missionsanschriften anreihen. Alle Verfasser wissen sowohl um die Schwierigkeiten als auch um die Erhabenheit der Weltmission.

Bamberg (13. 7. 1965)

Dr. Franz Pilhatsch

Ohm, Thomas: *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* Eine Zeittafel. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. Münster/Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1961, 290 S., geb. 25,— DM (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westfalen. Herausgegeben von O. Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B. Heft 4).

Sehr zu begrüßen ist, daß Ohms 1955 verfaßte Zeittafel „Wichtige Daten der Missionsgeschichte“ bereits 1961 eine Neuauflage erfahren hat. Das Werk des inzwischen verstorbenen Autors war vergriffen. Rein äußerlich ist die 2. Auflage, die O. noch selbst besorgte, handlicher und hat eine bessere Ausstattung, wofür dem Verlag zu danken ist.

Die den einzelnen Kapiteln vorausgeschickten Bemerkungen sind teils ausführlicher, teils aber auch präziser gefaßt und tragen dem Wunsche nach einer Geistesgeschichte des Missionswesens Rechnung. Sie sind eine kleine Kirchengeschichte für sich. Die Mission erstreckt sich zunächst territorial auf das römische Reich und die angrenzenden Gebiete und wird vom Abendland her am energischsten betrieben. Um die Verschiedenartigkeit dieser Begegnung zwischen dem Christentum und den kulturellen, sozialen und politischen Gegebenheiten im Römerreich zum Ausdruck zu bringen, erhalten die einzelnen Kapitel der zweiten Auflage eine detaillierte Aufgliederung, die man allerdings dann auch drucktechnisch (vielleicht durch Sperrdruck) mehr hätte hervortreten lassen können.

Ohm weist zwar immer wieder auf die Ideen und die Ideale der Missionsträger hin, verliert aber nie das Prinzip aus dem Auge, die Tatsachen in ihrer chronologischen Folge sprechen zu lassen. Der Benutzer erfährt die Missionsgeschichte in ihrem vielfältigen Aufbau und in ihrer komplizierten Schichtung, in ihren Haupt-, Neben- und Gegenströmungen. Hinter den wichtigen Daten der Missionsgeschichte stehen die unvorstellbaren Opfer und Entbehrungen der Missionare, deren Arbeit im 17. Jahrhundert unter dem Streit leidet, wie weit sich das Christentum den vorgefundenen religiösen und sittlichen Anschauungen der Heiden anpassen könne (Ritenstreit). Mißtrauen, Enttäuschung und schließlich das Aufhören des Missionswerkes nach der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu sind die Folgen. Der Kirche, die sich so aufgeschlossen gegen griechische Kultur und gegen germanische Art gezeigt hatte, ist es damals leider nicht gelungen, ihr europäisches Gewand abzulegen, so daß diese Kirche in diesen Ländern bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts den Charakter einer ausländischen Einrichtung behielt.

Auf die Aufzählung aller Missionsgesellschaften, Missionsgründungen und Gebietsaufteilungen wird verzichtet, aber dem Verfasser gelingt eine kluge Auswahl aus der Fülle des gebotenen Materials. Immer wird hinter den chronologisch geordneten Zahlen deutlich, daß die Mission zu allen Zeiten den Gestus

der Offenheit, des Für-die-anderen-Daseins, trägt, ohne daß sie aufhört, sie selbst zu sein. Das in der Kirche anwesende Christusheil ist zu allen Zeiten eine vorwärtsdrängende Größe und will den ganzen Kosmos in sich hineinbeziehen, so daß die Mission immer wesentlich zur Zeichenhaftigkeit der Kirche gehört.

Für den Benutzer ist das sorgfältig angelegte Register ein wichtiges Hilfsmittel. Es soll ihm Hinweise und Anregungen geben, ihm aber nicht das Forschen abnehmen, sondern es anregen und ihm bei der Erfassung der unausschöpfbaren, wechselvollen, inneren Verknüpftheit der Dinge und Zeiten im Ablauf und Aufbau der kirchlichen Jahrhunderte behilflich sein. Das Werk ist weit mehr als eine Zeittafel. Es gehört in die Hand der Religionslehrer und die Lehrerbibliotheken Höherer Schulen.

Münster

Dr. Bendfeld

Piskaty, P. Kurt, SVD: *Die katholische Missionsschule in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien) — ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 5). Steyler Verlag 1964. XXIV u. 277 S., DM 17,80

In einem klaren logischen Aufbau gliedert Verf. das verwickelte Problem der Missionsschule, sowohl in geschichtlicher wie auch in systematischer Hinsicht. Zwar illustriert er die wichtigsten Fragen nur an einem Beispiel, nämlich am Bemühen der Steyler Missionare um die Schulen in Südost-Indonesien. Aber die Fragestellung und ihre Lösung geht weit über den engen geographischen Rahmen der Kleinen Sunda-Inseln hinaus. Die systematische Gliederung und Auswirkung der Probleme, wie sie uns in dieser Abhandlung geboten werden, sind wirklich mustergültig; die Arbeit stützt sich auf ein intensives Quellenstudium und eine ausgedehnte Literatur, wobei dem Verf. kaum etwas Wichtiges entgangen ist; sogar alle Zeitschriften-Artikel (und darunter viele in niederländischer Sprache!), die den Gegenstand berühren, hat er fleißig herangezogen: eine großartige Leistung!

Er fängt an mit einer Übersicht über Indonesien im allgemeinen und über Südost-Indonesien im besonderen. Den Hauptteil bildet die Analyse des Missionsschulwesens in diesem Gebiete. Seine größte Entfaltung erreichte das Schulsystem erst nach dem Jahre 1913, als die Steyler Missionare die Mission von den Jesuiten übernahmen. Das ganze Schulsystem und die einzelnen Schultypen werden eingehend besprochen. Ein eigener Abschnitt ist der letzten Periode, der Zeit der Republik Indonesien, gewidmet (seit 1949), in der die Vorbedingungen für die missionarische Arbeit bekanntlich sehr günstig liegen. Immerhin soll sein objektives ruhiges Urteil über die niederländische Kolonialzeit gleichfalls hervorgehoben werden; auch für die Schularbeit in dieser Periode kann er Verständnis aufbringen. Der letzte Teil erörtert die missionsmethodische Frage nach der Bedeutung der Missionsschulen für die Missionierung. Es stellt sich heraus, daß im allgemeinen die Anstrengungen sich gelohnt haben: Die Schulen schufen den Kontakt mit der nichtchristlichen Bevölkerung, sie vermittelten der Jugend eine religiöse Erziehung und eröffneten der gesamten Bevölkerung neue Kulturwerte, die auch für die Missionsarbeit weitreichende Bedeutung gewannen. Es ist nur die Frage, ob in einer ungünstigen oder günstigen politischen Lage, wenn die neuen Staaten das Schulwesen und die Wohlfahrtspflege selbst in die Hand nehmen, und ob in einer Beginnperiode der

Missionierung oder in einer Zeit, in der bereits die Mehrzahl der Bevölkerung zum Christentum bekehrt worden ist, dieselben Schlußfolgerungen gezogen werden können. Darüber könnte man diskutieren. Tatsache ist, daß im betreffenden Gebiete von Südost-Indonesien der Missionsschule in ihrer mannigfaltigen Aufgliederung ein beträchtlicher Anteil im großen Missionserfolg zukommt. Das hat P. PISKATY im vorliegenden Buch klar erwiesen.

Tilburg

P. Gregorius OFMCap

Pohlmann, Constantin: Hell-dunkles Brasilien. Vom Urwald bis Rio. Ferdinand Schöningh/Paderborn 1965, 175 S.

Der Verfasser dieses Büchleins, das nicht mehr sein will als ein Reisebericht, aber tatsächlich wesentlich mehr bietet als der Durchschnitt dieser Literaturgattung, vermittelt dem Leser wertvolle Einblicke in die politischen, sozialen und vor allem kirchlichen Verhältnisse des von ihm im Jahre 1963 besuchten Nordostens von Brasilien. Daß dabei hauptsächlich die Tätigkeit der deutschen Franziskaner, die dort sehr zahlreich wirken, hervortritt, lag in der Natur des Auftrags, den der Verfasser für seinen Orden zu erfüllen hatte. Mit der Gabe, auch bei kurzem Aufenthalt Wesentliches zu erfassen und erlebnisnah zu beschreiben, besitzt der Autor einen für die pastoralen Notwendigkeiten geschulten Blick, überschaut die geschichtlichen Voraussetzungen wie die sozialen Gegebenheiten und beschreibt einfühlsam und sachlich die mannigfachen seelsorglichen Initiativen, die in diesem wohl größten kirchlichen Notstandsgebiet der Welt von seinen Mitbrüdern, aber auch von weitblickenden Bischöfen und ihrem Klerus, unternommen werden, wobei die Hilfe von *Misereor* und *Adveniat* an Ort und Stelle als wirksam bezeugt wird. Am eindrucks- und verheißungsvollsten scheint dabei das Katechetische Seminar in Bacabal (im Staate Maranhão) zu sein, das zur Aufgabe hat, Laienkatecheten heranzubilden, um den unvorstellbar großen Priestermangel in etwa auszugleichen. Weniger glücklich und gütig sind indessen die Urteile des Verfassers über die jüngsten politischen Ereignisse in Brasilien, über die er ja auch nicht als Augenzeuge zu berichten vermag. Wenn er auf S. 132 und 138 vom „kommunistischen Gouverneur Arraes von Pernambuco“ spricht und das damals umlaufende Gerücht festhält, Arraes habe sich „durch korruptive Politik 500 000 Hektar Land mit einer Million Vieh als persönliches Eigentum erworben“, so gibt er Behauptungen wieder, die sich indessen als völlig unwahr erwiesen haben. Davon abgesehen, führt das Büchlein mit priesterlicher Sympathie und warmer, humorvoller Menschlichkeit durch eine Terra incognita, in der jedoch in absehbarer Zeit wichtige Entscheidungen für die Kirche Brasiliens fallen werden.

Beuron

P. Paulus Gordan OSB

PRO MUNDI VITA. I. Gesamtbericht des internationalen Kongresses *PRO MUNDI VITA* von 3. bis 5. 9. 1963 in Essen. 172 S. u. 15 Faltpbogen mit grafischen Darstellungen. DM 17,— öS 100,—

II. La responsabilité universelle des chrétiens. Compte rendu du deuxième Congrès international. Louvain 8—10 sept. 1964. 297 S. Auslieferung für Bd. I u. II: *Pro Mundi Vita*, 6, rue de la Limite, Bruxelles 3 (Belgien).

PMV ist „aus der Erwägung und Einsicht heraus entstanden, daß man über die Notsituationen in Entwicklungsgebieten noch schlecht orientiert ist; daß man

nur ungenügend zu beurteilen vermag, ob jene Gebiete, die man für Hilfsaktionen auserwählt hat, auch in der Tat mehr als andere dieser Hilfe bedürfen; daß man ebenso wenig über eine leidliche Prognose verfügt, ob die gebotene Hilfe auch wirkungsvoll sein wird; daß die Gewährung von Hilfsmitteln oder Personal oft von einer zufälligen Begegnung abhängt; daß die Pläne oft ohne gegenseitige Absprache und ohne Koordinierung lose nebeneinander stehen...“ (I, 10 f.). Ziel von PMV ist die Schaffung einer Zentrale, die die seelsorglichen Notgebiete erforscht und die Ergebnisse weiterleitet; die feststellt, was an Hilfsaktionen geleistet wird; die diese Hilfsaktionen international aufeinander abstimmt und sie sinnvoll einsetzt (I, 16). Es ist schon schwer genug, Hilfsquellen und Personal für die Notgebiete zu finden; aber noch schwerer, „die Ergebnisse einer Kollekte möglichst sinnvoll und gerecht zu verteilen“ (Bischof HENGSBACH I, 17). PMV ist also „eine internationale Vereinigung mit wissenschaftlicher und religiöser Zielsetzung und will Informationen über die seelsorglichen und sozialen Zustände sammeln, wissenschaftlich analysieren und verbreiten“ (II, 23). Durch PMV soll sich in jeder Kongregation, in jedem Bistum, in apostolischen Gruppen und in der Presse das Bedürfnis nach Solidarität, nach Arbeitsteilung, nach elastischer Koordination und nach regelmäßiger Bestandsaufnahme — als soziale Form der Gewissenserforschung — mehr und mehr vertiefen. So berührt PMV vor allem die Orden und Kongregationen und wendet sich damit gegen die Ordenskonkurrenz, gegen Doppelgleisigkeit der Hilfswerke, gegen Verzettlung der Kräfte und den Einsatz in zweitrangigen Gebieten, während dringlichere Aufgaben übersehen werden. Man lese z. B. die aufrüttelnde Gewissenserforschung für die Orden, wie sie von P. GYPKENS geboten wird (II, 173—179)! Ganz ohne Zweifel stehen wir hier an einer zeitgemäßen Gründung; sie wird sich, wenn sie sich einmal entfaltet hat, segensreich auswirken auf die ganze Kirche.

Ein paar Worte zum Inhalt. Bd. I behandelt zunächst die Struktur und Zielsetzung der Stiftung, bietet dazu aber auch sehr instruktive Referate über die Notsituation in Brasilien und im Kongo; dann wurden studiert: die Kirche vor den sozialen und religiösen Umwälzungen in den Notgebieten, die Kriterien der Notgebiete und ihre Bedeutung, die Aufgaben der Vereinigung PMV diesen Fragenkomplexen gegenüber. Bd. II ist umfangreicher und spannt die Themen weiter: das theologische Fundament der allgemeinen Heilsverantwortung (P. MASSON SJ), Anthropologie und Pastoral (P. GOOSSENS CICM [vgl. LUZBETAK SVD, *Church and Cultures, applied missionary Anthropology*, Techny 1964]), Erfahrungsberichte aus verschiedenen Ländern zeigen deren Notsituation und Möglichkeiten gegenseitiger Hilfeleistung. Beklagt wird in einem Vortrag — und das scheint uns beachtenswert — der Mangel an Fühlungnahme zwischen theologischen Ausbildungszentren innerhalb der neuen Kirchen und den Hochburgen des theologischen Denkens und geistigen Lebens im Westen (II, 154). Es folgen Referate über die apostolische Verantwortung der einzelnen Stände und, als Schulbeispiel für die Zielsetzung von PMV, ein Vortrag über „die wirtschaftliche Programmierung und die apostolischen Forderungen“. Bd. I ist in deutscher, französischer, englischer und niederländischer Ausgabe erschienen. Die Übersetzung der Vorträge in Bd. I ist leider schlecht. Wieviel Ungenauigkeiten! Überall spürt man den holländischen Übersetzer heraus. Das ist bedauerlich. Bd. II bringt die Vorträge in der Originalsprache und fügt jeweils eine kurze Zusammenfassung in vier Sprachen an; auch da sind noch Druckfehler und mitunter farblose Wiedergaben von Termini, aber es ist doch bedeutend besser.

Es lohnt sich aber reichlich, die Vorträge zur Hand zu nehmen und zu studieren. Was da gesagt wird, ist gut, zuverlässig und geht uns alle an.

Walpersdorf/Herzogenburg N.-Ö.

P. Dr. Frid. Rauscher WV

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Gowing, Peter: *Mosque and Moro. A Study of Muslims in the Philippines.* Philippine Federation of Christian Churches/Manila 1964. 120 S.

Diese Untersuchung der Moslems auf den Philippinen, recht interpretiert, ist ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der moslemischen Minderarbeit auf den Philippinen, auch wenn sie in sechs kurzen Kapiteln zusammengefaßt ist. In der Einleitung erklärt der Autor selber, eigentlich keine große Autorität zu sein betreffend die philippinischen Moslems. In dem Punkte ist er sehr ehrlich. Wohl erklärt er, selber Untersuchungen unter den Moros angestellt und diese in dem Büchlein niedergelegt zu haben. Es ist aber auch sehr klar, daß dies stark ergänzt wurde durch Material anderer Autoren, die über die philippinischen Moslems geschrieben haben. Ausgedehnte Eigenuntersuchung scheint der Arbeit nicht zugrunde zu liegen und die gebotenen Ausführungen sind wohl als aus zweiter Quelle kommend anzusehen.

Man hat den Eindruck, daß der Autor im Bemühen, uns ein Bild von den philippinischen Moslems zu vermitteln, der Gefahr verfallen ist, den Moslems zu schmeicheln. So wenn es S. 11 heißt: „Respecting the over-all social characteristics of the Philippine Muslims, it is not too much to affirm that they have been endowed with pride, great capacity for hard work, indomitable courage, alert intelligence, a freedom-loving disposition, native pride coupled with a fierce sense of clan responsibility, and inclinations toward the artistic.“ Der Autor scheint zu vergessen oder zu übersehen, daß diese Charakteristiken für alle Filipinos gelten, ob christlich oder moslemisch.

Das zweite Kapitel des Buches gibt uns weitere Information über die Moslems von der Zeit der Einführung des Islam in den Philippinen durch arabische Kaufleute und Abtenteurer in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts. Was der Autor sagt über den geschichtlichen Hintergrund der Moslems und des Islam, ist zutreffend. Wohl erscheinen die spanischen Eroberer als recht grausam und barbarisch in ihrem Versuch, die Moslems zum Christentum zu bekehren. Dagegen werden die Amerikaner als zu nachsichtig dargestellt in ihrer Kolonisationspolitik.

Die übrigen Kapitel befassen sich mit moslemischer Kultur und Gesellschaft, mit dem wiedererwachenden Islam, der Zukunft der philippinischen Moslems und mit der Art und Weise, wie das Christentum mit ihnen Kontakt aufnimmt. Der Autor denkt recht realistisch über das Problem einer endgültigen Integration der moslemischen Minderheit mit dem allgemeinen Strom philippinischen Lebens. Die Schwierigkeit sieht er besonders in dem überaus konservativen, ja reaktionären Verhalten der Moslems und ihrer sehr starken Abhängigkeit vom Koran.

Das Buch mag allen empfohlen werden, die weitere Untersuchungen anstellen wollen über die derzeitige Stellung der philippinischen Moslems im Leben der Nation. Es ist auch ein anregender Beitrag zu der allgemeinen Diskussion, wie zwei Volksgruppen, in vielen Dingen so verschieden, aber doch so eng zusammenwohnend, zusammen leben könnten und sollten.

Cebu/Philippinen.

Dr. Rebekka E. Martin

Widengren Geo: *Die Religionen Irans.* Stuttgart/W. Kohlhammer-Verlag, 1965. XVI u. 393 S., DM 39,— (Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. Christel Matthias Schröder, Band 14)

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, eine verhältnismäßig ausführliche Darstellung der religiösen Verhältnisse des vorislamischen Iran und der iranischen Völker im Altertum zu geben und weiter die Geschichte der von Zarathustra gegründeten Religion nachzuzeichnen (VII). Dabei wurde danach gestrebt, den wichtigsten Stoff so vollständig wie möglich darzubieten (VII). Freilich ist zu bedenken, daß es sich streckenweise nur um Rekonstruktionsversuche teilweise sehr hypothetischen Charakters handeln kann (174). Das muß betont werden, damit man nicht eine verfälschte Geschichte als wahr ausbeute (2).

Das Kernstück des Buches ist die Darstellung des Lebens und der Lehre Zarathustras. Er steht als Vertreter einer neuen Religion gegen die alt-arische auf. Nicht nur, daß er blutige Opfer und Haoma-Rausch verwarf, sondern wir suchen sogar die alten Götternamen vergebens bei ihm. Sie sind durch geistige Wesen, die sogenannten Am sa Sp ntas, die „Heiligen Unsterblichen“ ersetzt worden (66). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die avestische Überlieferung Zarathustra als einen echten Ekstatiker gekannt hat (72), der von einer Schar von Schülern umgeben ist, die ebenfalls ekstatische Erlebnisse gehabt haben (73). Als Hauptlehren des Systems Zarathustras sind zu nennen: die Anschauungen über Ahura Mazdā und die verschiedenen Aspekte seines Wesens, die Heiligen Unsterblichen, Amesa-Spentas; der scharfe Dualismus zwischen Gut und Böse; der Gegensatz zwischen Geist und Körper; die Eschatologie und die werdende Apokalyptik mit der grandiosen Perspektive des großen Schlußordals durch Feuer und geschmolzenes Metall sowie die Aussagen über die Stellung des Stifters als Gottesoffenbarer (75). In Gedanken, Worten und Handlungen soll der Anhänger Zarathustras zeigen, daß er in Übereinstimmung mit Asa lebt (88), und legt dazu das Glaubensgelübde zu Gutgedachtem, zu Gutgeredetem, zu Gutgewirktem ab (96).

Das Glaubensbekenntnis faßt die Hauptpunkte der Lehre Zarathustras gemäß der Auffassung der ältesten Gemeinde zusammen. Der Sprechende bekennt sich in diesem Credo zu Ahura Mazdā und den Amesa-Spentas und sagt den Daevas und ihrem Anhang — als der Drog zugehörig — völlig ab. Von den Amesa-Spentas werden mit Namen neben Ahura Mazdā nur Asa und Aramati erwähnt. Der Stifter selbst, Zarathustra, steht als Mittler und Vorbild im Blickpunkt: so wie Ahura Mazdā den Zarathustra belehrte, so wie Zarathustra der Gemeinschaft mit den Daevas entsagte, so entsagt auch der gläubige Mazdayasnier und Zarathustrier der Gemeinschaft mit den Daevas. In positiver Hinsicht verspricht der Zoroastrier, dem Vieh und den mazdayasnischen Siedlungen nicht zu schaden, sondern nützlich zu sein (96).

Ziemlich früh, vielleicht schon zu der Zeit, als Zarathustra seine Gemeinde leitete, setzte eine synkretistische Entwicklung ein, an deren Ende eine Fusion der von ihm begründeten neuen und des alten Typs von iranischer Religion steht, den wir als „iranische Volksreligion“ charakterisieren möchten. Wir dürfen nicht vergessen, daß die letztere im ganzen Gebiet der iranischen Kultur vorherrschend war. Diese Volksreligion war ja die altererbte Religion, die schon deshalb einen starken Einfluß ausübte. Jene Gestalt iranischer Religion, die wir „Zoroastrismus“ nennen, ging letzten Endes als Resultat aus diesem synkretistischen Prozeß hervor (94).

Durch das ganze Buch zieht sich der Hinweis auf die dreifache Funktion der göttlichen Herrschermacht, wonach die Götter Priester, Krieger und Hirten sind (12). Damit ist ein Gedanke ausgesprochen, der auch im Christentum wirksam wurde, wie man überhaupt manche Tatsachen und Auffassungen findet, die christlich anmuten: so, daß die Nachlebenden das Gedächtnis des Stifters, seiner hervorragenden Anhänger und Schüler und überhaupt der großen Männer und Frauen in der Geschichte der Gemeinde durch Nennung ihrer Namen und durch Lobpreisung ihrer Verdienste lebendig zu erhalten wünschen (97); daß von Tausendjahr-Epochen gesprochen wird (107); daß ein Heiland verheißen wird: Horchet, ich werde euch das erstaunliche Mysterium vom Großen König offenbaren, der in die Welt kommen soll; bei der Vollendung der Zeit, im Augenblick der Auflösung, die sie beendet, wird ein Kind empfangen und mit seinen Gliedern im Schoße einer Jungfrau gebildet werden, ohne daß ein Mann ihr nahe gekommen ist (209); daß man auf einen Glücksstern wartet (207); daß man das Institut der Beichte kennt (265); daß es zu lebenslänglicher Keuschheit verpflichtete feuerhütende Tempeldienerinnen gibt (179); daß der König infolge seiner göttlichen Abstammung den Glücksglanz besitzt, der wie ein Nimbus sein Haupt umstrahlt (153).

Im ganzen ist der Stoff geschichtlich geordnet, teilweise durch geographische Anordnung (im 8. u. 9. Kapitel) überlagert. Die geschichtliche Einleitung ist kurz (1.2), und gerade weil das Ganze nach strengsten Maßstäben geschichtlich dargestellt wird, mag manchem der Wunsch kommen, die geschilderten Zusammenhänge noch mehr in die allgemeine Geschichte eingebettet zu sehen. Das aber hätte das Buch gesprengt, und so darf man sich freuen, das Gebotene so zuverlässig zu haben, wie es nach der Quellenlage möglich ist. Wie gewissenhaft Widengren gearbeitet hat, kann man beispielhaft daran sehen, wie er auf Seite 142—149 das Für und Wider abwägt, zwar nur an dieser Stelle so ausführlich, aber ein sichtbarer Beleg für die sonst versteckte Arbeit.

Gelegentlich findet man Hinweise auf die Gesellschaftsstruktur. Zarathustra wird hier als derjenige verehrt, der in seiner Person die drei Funktionen der Gesellschaft vereint. Er ist der erste Priester, der erste Krieger, der erste Hirt (98); der gewissenhafte Viehzüchter ist für Zarathustra der wahre Vertreter des frommen Menschen (89); es läßt sich nämlich aufzeigen, daß die Entwicklung vom Männerbund über die Gefolgschaft zum Feudalwesen geht. Diese für die politische Geschichte, für Staatswissenschaft und Soziologie sehr bedeutsamen Aspekte der indo-iranischen Männerbünde können wir ebenso wie die Erziehung der Jugend durch Vorbereitung auf den Eintritt als vollwertige Mitglieder in den Bund hier beiseite lassen (26); „daß die Magier ein Glied in der Standesorganisation des alten medischen Reiches ausmachten“, ist völlig klar, ebenso, daß „die Magier... von Anfang an die Priesterkaste des alten medischen Reiches“ bilden (112).

Insgesamt: das Buch ist ungewöhnlich reich in Inhalt, sorgfältig in Auswertung und Darbietung, besonnen in der Deutung und Verteilung der Gewichte, ausgezeichnet in den Nachschlaghilfe durch Verzeichnisse, Abbildungen und Zeit-
tafel. Daß es typographisch ohne Makel ist, sollte auch noch gesagt werden, besonders im Hinblick auf den schwierigen Satz.

Münster (30. 6. 1965)

Antweiler

VERSCHIEDENES

Bovis, André de, SJ: *Die Kirche als Sakrament* („Der Christ in der Welt“, hrsg. von J. Hirschmann. VII. Reihe: Die Zeichen des Heils, 1. Band). Aus dem Französischen übertragen von L. Schiffler. Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1962, 173 S. DM 4,50

Absichtlich hat Verf. die apologetischen Fragen über die Kirche ausgelassen und sich auf die dogmatische Schau des Mysteriums Kirche beschränkt. Auf diese Weise hat sein Werk an Einheitlichkeit und an theologischer Reife gewonnen: Auf knapp 170 Seiten bietet er uns eine wirklich gute, zuverlässige und bereichernde Theologie im Umriß über die Kirche. Obwohl vor dem Konzil geschrieben, scheint das Büchlein wie ein Kommentar zu den ersten Abschnitten der dogmatischen Konstitution *De Ecclesia* zu sein, die einführend die Kirche eben als Geheimnis und Sakrament beschreibt. Das Werkchen entspricht passend dem neu gewonnenen ekklesiologischen Bewußtsein in der Kirche. Unter dem Gesichtspunkt des Mysteriums behandelt es die Kirche vor der Kirche, die werdende Kirche als Leib Christi, als Sakrament Jesu Christi, die Autorität der Kirche, ihre Heiligkeit und zum Schluß den geschichtlichen Gang der Kirche als Geheimnis.

Auf eine allgemein verständliche Weise, ohne die Lektüre mit vielen Hinweisen zu beschweren, aber theologisch solid und besonders biblisch und patristisch gut unterbaut, gibt Vf Bescheid über die wichtigsten Probleme, die sich der moderne Mensch über die Kirche stellt. „Die Kirche besitzt sakramentales Sein und Tun. Nicht all ihr Tun nimmt allerdings in gleicher Wirkung am sakramenten Sein und Tun teil“ (88); in vollkommener Weise in der Eucharistie, denn das Leben der Kirche besteht eben „darin, der Leib Christi zu sein und und es immer inniger zu werden“ (ebenda). Alle anderen Gnadenmittel und Tätigkeiten in der Kirche sind der Eucharistie zugeordnet: „Die anderen Gnadenmittel sind nur Wege, auf denen der eucharistische Christus sich den Gläubigen naht“ (89). So auch das Lehramt und das Hirtenamt. „Auch das Lehramt der Kirche ist ein Teil ihrer sakramentalen Sendung, wenn es ausdrücklich im Namen des Leibes Christi ausgeübt wird“ (91). Auch die schlichte Predigt, die während des Gemeindegottesdienstes im Namen der Kirche gehalten wird, muß als ein Teil der Würde des sakramentalen Amtes angesehen werden (91). Ebenso das Hirtenamt, die Vollmacht zu regieren, die Verwaltung in der Kirche, „ist nicht ausschließlich irdisch“, sondern hat „ebenfalls am sakramentalen Wesen der Kirche Anteil und stellt ebenfalls in etwa einen Weg dar, auf dem die Gnade Jesu Christi zu den dafür aufgeschlossenen Menschen gelangen kann“ (93). „Die Vollmacht des Hirtenamtes ist ein Teil des sakramentalen Geheimnisses der Kirche“ (94). So sehen wir, wie alles in der Kirche ins sakramentale Licht gezogen wird. „Der letzte Grund der Unfehlbarkeit in der Kirche ist daher ein sakramentaler“ (105); denn aus der Eucharistie weht der Geist der Wahrheit. Was wir aber vermissen, ist, die missionarische Seite des kirchlichen Lebens näher geschildert zu sehen, als im Geheimnis der Kirche verwurzelt, aus ihrem sakramentalen Sein genährt, als wesentliche Seinsfunktion des Leibes Christi vollzogen.

Rom

Joh. Vodopivec

Wörterbuch zur biblischen Botschaft [Vocabulaire de Théologie biblique, Cerf/Paris 1962]. Herausgegeben von Xavier Léon-Dufour in Zusammenarbeit mit Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1964, geb., 828 S., 94,— DM

Trotz wohlproportionierter äußerer Fülle stellt das französische „Wörterbuch zur biblischen Botschaft“, das nun in deutscher Übersetzung vorliegt, ein ebenso gedrängtes wie wertvolles Kompendium moderner Bibeltheologie dar. Dem umfangreichen Band ist im Moment wohl nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen. Obwohl für die seelsorgliche Praxis bestimmt — und durchaus geeignet — spürt man doch allenthalben die wissenschaftliche Akribie, mit der die 290 biblischen Grundworte erarbeitet worden sind.

Wenn man bedenkt, zu welch verschiedenen Thesen die Exegese in ihren modernen Vertretern oft kommt, ist man überrascht, in welchem Maße es den Redaktoren gelungen ist, Widersprüche zu vermeiden und in vorbildlicher Team-Arbeit eine solch stattliche Zahl von Spezialisten ans gemeinsame Werk zu bringen. Das Ergebnis wirkt durchaus einheitlich! Der Eindruck bestätigt sich, daß die neuere Theologie über die Zeiten der „totalen Diskussion“ hinauswächst.

Der stattliche Band erschließt die Schrift hervorragend für eine theologisch fundierte missionarische Verkündigung. Die Grundworte wurzeln im Alten Testament. Hier haben sie ihren ersten Sitz im Leben, der klar gezeigt wird und den historischen Rang mancher dogmatisch hochgespielten Aussagereihe enthüllt. Von dort spannt sich der Bogen ins Neue Testament. So verwachsen beide Testamente zur Einheit göttlichen Redens und Tuns, das den Menschen zur Reflexion, zur Entscheidung und zum Handeln aufruft. Manche Lehrmeinung kann somit unterwandert werden: vom Licht der Offenbarung fällt neues Licht auf die Ursprünge, und von den Ursprüngen können Fragen neu aufgerollt werden, deren Antworten nicht mehr befriedigen. Auf diese Weise kann missionarische Verkündigung abseits vom Kampffeld der Schulen theologische Ansätze gewinnen, die für alle Kulturräume gültig sind.

Den Verfassern ist es außerdem gelungen, in vielen Stichworten die missionarischen Aspekte oder Konsequenzen in zwar knapper, aber durchaus deutlicher Form herauszuarbeiten. Man lese die Grundworte wie: Heidenvölker, Kirche, Pfingsten, Predigen, Sendung, Zeit. Andere Stichworte sind, sicher aus Raumknappheit, vom missionarischen Gesichtspunkt her etwas dürftig geraten und müssen durch Lektüre weiterer Grundworte, auf die jeweils am Schluß der Artikel nochmals verwiesen wird, ergänzt werden, etwa: Apostel, Auserwählung (hier fehlt der wichtige Gedanke der Stellvertretung), Erfüllung (hier vermißt man ein Wort zur „Erfüllungstheologie“); das Stichwort „Ernte“ verweist nur sehr knapp auf die Vollendung der Kirche in der Endzeit als missionarisches Ereignis, ebenso vermißt man eine missionarische Vertiefung des Begriffes „Schöpfung“. Im Stichwort „Zeugnis“ kommt die missionarische Existenz der Kirche als Zeugnis quer durch alle Völker nicht genügend zum Ausdruck. Gelegentlich hätten die Auskünfte der Völkerkunde und Religionswissenschaft weiterhelfen können, etwa durch einen Verweis auf die Magie des „bösen Blickes“ beim Thema „Kleidung“ oder durch eine Einbeziehung des Mythenmaterials (Demamythus) beim Thema „Mahl“.

Diese Mängel verlieren sich jedoch zum Teil, wenn man die ergänzenden Stichworte am Schluß jeden Artikels mitliest. Natürlich wird das Werk dadurch schwerer lesbar, wie es überhaupt bei der gedrängten Fülle des Stoffes mit

ziemlicher Konzentration gelesen werden muß. Darum wird der Wunsch nach einem mehrbändigen Werk der gleichen Art laut, denn von einem einzigen Sammelband kann man mehr an Fülle, Präzision und Konzentration kaum erwarten.

Dem praktischen Missionar, dem die neuere Theologie der Heimat manche Existenzfrage aufzuerlegen scheint, könnte dieses gedrängte Kompendium eine kleine Bibliothek ersetzen — für eine gültige biblische Verkündigung dürfte es ohnehin unersetzlich sein.

Ein gutes Stichwortverzeichnis erhöht die Brauchbarkeit des Bandes. Dem Französisch-Lesenden wird der weit geringere Preis des Originals den begrüßenswerten Entschluß, sich das Werk anzuschaffen, sicherlich erleichtern...

Münster

Josef Müller SVD

Zeeden, Ernst Walter: *Die Entstehung der Konfessionen.* Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. R. Oldenbourg Verlag/München-Wien 1965, 213 Seiten, 8°, brosch. DM 14,50

In der vorliegenden Untersuchung E. W. ZEEDENS wird zum ersten Mal der Versuch gemacht, einen zusammenfassenden Überblick über die Entstehungsgeschichte der Konfessionen in Deutschland zu geben. Das Schwergewicht liegt dabei auf dem Zeitraum von Mitte des sechzehnten bis Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Während in den Anfängen der Reformation populäre Bewegungen noch eine Rolle spielten, kam es in der Folgezeit, etwa seit 1550 hauptsächlich unter der Mithilfe der staatlichen Macht zur Herausbildung fester Konfessionen, deren Fronten im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts erstarrten. In Auswertung ungezählten Einzelmaterials gelang es Prof. ZEEDENS, die verschiedenen Beweggründe, vielfältigen Faktoren und mannigfachen Erscheinungsformen dieses gerade für unser Volk so folgensweren Konfessionalisierungsprozesses herauszustellen, der keineswegs immer von rein religiösen Beweggründen getragen war. Wenn wir von Geistlichen hören, die zwei Konfessionen gleichzeitig dienten oder von einem Index der verbotenen Bücher, den evangelische Landesherren aufstellten, wird uns deutlich, wie wenig wir im allgemeinen von diesem entscheidungsschweren Zeitalter unserer Geschichte wissen. Da auch unsere Gegenwart ohne die Entscheidungen, die damals gefallen sind, nicht zu verstehen ist, sind wir Prof. ZEEDENS für das vorliegende Werk, in dem eine langjährige Forschungsarbeit ihren Niederschlag gefunden hat, zu Dank verpflichtet.

Münster

V. Pfnür

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. LUDWIG RÜTTI SMB, 44 Münster, Franziskus-Hospital — P. MAURUS HEINRICHS OFM, St. Anthony Seminary, 370 Tamagawa-Setamachi, Setagaya-ku, Tokyo, Japan — Univ.-Prof. Dr. WOLFRAM EBERHARD, University of California, Berkeley, USA — Univ.-Ass. Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Domplatz 8 — Univ.-Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstraße 1 — Univ.-Ass. JOSEF MÜLLER SVD, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100 — P. Dr. J. A. OTTO SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5.

265/1051 28

8 DEZ. 1966

10. April 1967

4. 7. 68

11. DEZ. 1975

24. JULI 1978

6. 12. 79

10.95