

N12<522893650 021



ubTÜBINGEN



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

K 22 190 F

20.- p. gelb.
622
Fachref.
Z 67/1480

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

51. JAHRGANG
JANUAR 1967 · HEFT 1

Inhalt

M. FLEISCHMANN MHM: Hundert Jahre Mill Hill 1 · A. CAMPS OFM: Mill Hill Missionaries in Afghanistan from 1879 until 1881 and their Stay in Quetta-Baluchistan until 1883 13 · G. SCHURHAMMER SJ: Mirân Sâhib, ein mohammedanisches Gegenstück zu Franz Xaver 26 · H. AUFENANGER SVD: Mininga, der große Schöpfergeist im Hochland von Neu-Guinea 40

Berichte: Die Weltgemeinschaft der Religionen 49 · Ethno-pastorale Studienwoche in Bandundu 52 · Missionsstudienwochen 55 · Literaturbericht 57 · Programm für die Geschichte Amerikas 61 · Geistliche Wissenschaft in nachkonziliarer Zeit 66 · Neue Zeitschrift in Neuguinea 69

Chronik 71 · *Mitteilungen* 73 · *Besprechungen* 78



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

ILL. TCB.

13. MRZ 1967

85 I 85

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Josef Glazik MSC
in Verbindung mit
em. Univ.-Prof. Dr. A. Antweiler und P. J. A. Otto SJ

Redaktionsassistent: Dr. Werner Promper

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 6287 (Sparkasse der Stadt Aachen [für Konto Nr. 1016]) 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. Dr. 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.), 1967 · 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 auszugswweisen Nachdrucks, der photomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

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

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

51. Jahrgang
1967



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



gk I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 · 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 Forschungs-
gemeinschaft. — Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photo-
mechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die Übersetzung, vorbehalten.

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

Inhalt des 51. Jahrgangs 1967

Abhandlungen

<i>Aufenanger, H.</i> : Mininga, der große Schöpfergeist im Hochland von Neu-Guinea	40
<i>Beckmann, J.</i> : Luis de Granada in den werdenden Kirchen West- und Ost-Indiens	193
<i>Benedicta Wirth</i> : Imperialistische Übersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas	105, 209, 320
<i>Camps, A.</i> : Mill Hill Missionaries in Afghanistan and their Stay in Quetta-Baluchistan	13, 132, 232
<i>Fleischmann, M.</i> : Hundert Jahre Mill Hill	1
<i>Hornes, J.</i> : Die Erneuerung des Diakonats	300
<i>Müller, J.</i> : Mission und Eschatologie im Konzilsdekret <i>Ad gentes</i>	98
<i>Mylius, K.</i> : Der erste Adhyāya des Āśvalāyana-Śrautasūtra	246, 340
<i>Schückler, G.</i> : Wandel im Glauben als missionarisches Zeugnis	289
<i>Schurhammer, G.</i> : Mirān Sāhib, ein mohammedanisches Gegenstück zu Franz Xaver	26, 146

Kleine Beiträge

<i>Bornemann, F.</i> : Ut omnes errantes	263
<i>Furger, F.</i> : Heilsbotschaft — Kirche — Weltfrieden	374
<i>Hacker, P.</i> : Interpretation und „Benutzung“	259

Berichte

<i>Antweiler, A.</i> : Die Weltgemeinschaft der Religionen	49
<i>Eilers, F.-J.</i> : Dialogue — Eine neue Zeitschrift in Neuguinea	69
<i>Furger, F.</i> : Geistliche Wissenschaft in nachkonziliarer Zeit	66
<i>Glazik, J.</i> : Missionsstudienwochen 1966 (Burgos, Bérriz, Fribourg)	55
<i>Hohegger, H.</i> : Zweite ethno-pastorale Studienwoche in Bandundu (1966)	52
<i>Müller, J.</i> : Neues Forschungs- und Ausbildungszentrum für Fragen des Apostolats in Indien	378
<i>Promper, W.</i> : Ein Programm für die Geschichte Amerikas	61

<i>Literaturbericht</i> (Promper)	57
---	----

<i>Chronik</i> (Otto)	71, 265
---------------------------------	---------

Mitteilungen

Ehrungen (Nikolaus Mund, Georg Frey)	75, 266
In memoriam Dr. Eduard Hüffer	97
Missionsstudienwochen 1967 (Löwen, Fátima, Mailand)	268

Nachrufe (van der Vat, Lutterbeck, Kowalsky)	73
Orientierungskurs für angehende Missionare und Missionsschwestern (Münster 1967)	163
37 ^e Semaine de Missiologie de Louvain (1967)	165
Von der Universität Löwen	269
Von der Universität Münster	75, 266
Von der Universität Würzburg	78
Vorlesungsplan	76, 162, 267

Besprechungen

<i>Amalorpavadass, D. S.</i> : L'Inde à la rencontre du Seigneur (Hacker)	379
Amérique latine et conscience chrétienne (Promper)	379
<i>Armillas, P.</i> : The Native Period in the History of the New World (Promper)	61
<i>Avalon, A.</i> : Shakti und Shākta (Hummel)	83
<i>van Baaren, Th. P.</i> : Menschen wie wir (Rütti)	85
<i>Balbir, J. K.</i> : L'Histoire de Rāma en tibétain (Hummel)	187
Barbados (Biermann)	165
<i>de Beaurecueil, S.</i> : Nous avons partagé le pain et le sel (Gordan)	269
<i>Benz, E.</i> : Ecclesia spiritualis (Huning)	93
<i>Benz, E.</i> : Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen Afrika (Masson)	188
<i>Beinert, W.</i> : Um das dritte Kirchenattribut (Gatzweiler)	92
<i>Berkhofer, R. F.</i> : Salvation and the Savage (Masson)	380
Bibliography of the Theology of Missions in the Twentieth Century (Glazik)	165
<i>Bieder, W.</i> : Segnen und Bekennen (Ruppert)	270
<i>Bleeker, C. J.</i> : Christ in Modern Athens (Gordan)	166
<i>Blomme, R.</i> : Widerspruch in Freiheit (Khoury)	282
Boletín del Archivo Nacional/La Habana (Promper)	166
<i>Bormann, M.</i> : Zwischen Kreuz und Fetisch (Bühlmann)	270
<i>Bornemann, F.</i> : Ein Briefwechsel zur Vorgeschichte von St. Ottilien (Gordan)	167
Buddhism (Zangenberg)	279
Catholic Korea Yesterday and Today (Glazik)	79
<i>Collier, R.</i> : Der General Gottes William Booth (Wiedemann)	283
<i>Comblin, J.</i> : Theologie des Friedens (Furger)	374
The Christian Challenge in Latin America (Promper)	272
The Church in Mission (Promper)	273
<i>Damboriena, P.</i> : El protestantismo en América Latina, II (Promper)	168
<i>Dournes, J.</i> : Gott liebt die Heiden (Schlette)	169
<i>Dunne, G. H.</i> : Das große Exempel (Biermann)	381
<i>Eilers, F.-J.</i> : Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens (Hoffmann)	274
Um die Einheit in Botschaft und Gestalt der Kirche (Hacker)	383

<i>Fitzmyer, J. A.</i> : Die Wahrheit der Evangelien (Rusche)	94
<i>Giovanni dei SS. Agostino e Monica</i> : Epistolario, I (B. Willeke)	78
<i>Gößmann, E.</i> : Religiöse Herkunft — Profane Zukunft? (Schlette)	170
<i>Griffin, Ch. C.</i> : The National Period in the History of the New World (Promper)	61
Die Herausforderung des Islam (Camps)	189
Höhlen, Klöster, Ashrams (Zangenberg)	280
<i>Horrel, M.</i> : Legislation and Race Relation (Rath)	95
<i>Ignazio da Seggiano</i> : L'opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII (Hajjar)	275
<i>Hario Costa di Gesù</i> : Epistolario, I (B. Willeke)	78
Indian Ecclesiastical Studies, July-Oct. 1965 (Schlette)	173
<i>Italiaander, R.</i> : Die Friedensmacher (Gypkens)	283
Jahrbuch evangelischer Mission 1965 (Jaspers)	174
Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latein- amerikas 1964, 1965, 1966 (Promper)	276
<i>Jobit, P.</i> : L'Eglise d'Espagne à l'heure du concile (Khoury)	284
Karte der Religionen und Missionen der Erde, 41966 (J. Müller)	174
Katigondo. Presenting the Christian Message to Africa (F. Rauscher)	174
<i>Kewenig, W.</i> : Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon (Hajjar)	189
<i>Klauser, Th.</i> : Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Glazik)	176
<i>Zweites Vatikanisches Konzil</i> . Konstitution über die Kirche (Rütti)	177
<i>Zweites vatikanisches oekumenisches Konzil</i> : Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ (Promper)	284
Latin America. A Bibliography of Paperback Books (Promper)	284
<i>Lehmann, A.</i> : Die andere Kunst der anderen (Glazik)	177
<i>Linz, M.</i> : Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission (J. Müller)	177
<i>Lutz, H.</i> : Die Wirklichkeit der Kirche. Sein und Sollen (Furger)	376
<i>Luzbetak, L.</i> : Applied Missionary Anthropology (Rütti)	80
<i>MacEoin, G.</i> : Lateinamerika, Stunde der Entscheidung (Gordan)	180
<i>Manuel II Paléologue</i> : Entretiens avec un musulman, 7 ^e Controverse (Kallis)	281
<i>Martin, M.-L.</i> : The Biblical Concept of Messianism and Messianism in Southern Africa (Khoury)	94
<i>Mullin, J.</i> : The Catholic Church in Modern Africa (Masson)	181
<i>Mveng, E.</i> : L'art d'Afrique Noire (Seumois)	81
<i>Nebreda, A. M.</i> : Kerygma in Crisis? (Comblin)	182
Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (Furger)	377
Padre Paolo Manna ieri e oggi (Glazik)	182
<i>Panikkar, R.</i> : Christus der Unbekannte im Hinduismus (Hacker)	259
<i>Panikkar, R.</i> : Die vielen Götter und der eine Herr (Rütti)	86
<i>Pape, C.</i> : Katholizismus in Lateinamerika (Promper)	183
Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon, XII ^e s. (Hajjar)	277
<i>Pfeffer, K. H.</i> : Welt im Umbruch (Comblin)	285

The Prospects of Christianity Throughout the World (Antweiler)	192
<i>Quenzer, W.</i> : Welt ohne Utopie (Schlette)	286
<i>Rosenkranz, G.</i> : Religionswissenschaft und Theologie (Rütti)	87
<i>Rousselle, E.</i> : Vom Sinn der buddhistischen Bildwerke in China (Hummel)	88
<i>Rusche, H.</i> : Zeugnis für Jesus (Otte)	95
<i>Scharbert, J.</i> : Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch (Reinwald)	286
<i>Schillebeeckx, E.</i> : Besinnung auf das Zweite Vatikanum (Furger)	286
<i>Schnackenburg, R.</i> : Kommentar zum Johannesevangelium (Furger)	67
<i>Schurhammer, G.</i> : Gesammelte Studien, II, III, IV (Glazik)	81
<i>Seckler, M.</i> : Das Heil in der Geschichte (Rütti)	82
<i>Seiler, J.</i> : Das Dasein Gottes als Denkaufgabe (Furger)	66
<i>Seufert, K. R.</i> : Die vergessenen Buddhas (Fleckner)	282
<i>Siegmund, G.</i> : Der Glaube des Urmenschen (Gregorius)	90
<i>Sigismondo Meinardi da S. Nicola</i> : Epistolario, I (B. Willeke)	78
<i>Stirnimann, H.</i> : Nguni und Ngoni (Lautenschlager)	91
<i>van Straelen, H.</i> : Our Attitude Towards Other Religions (Neuner)	183
<i>van Straelen, H.</i> : The Catholic Encounter with World Religions (Glazik)	384
<i>Straub, W.</i> : Zeichenkatechesen zum Religionsunterricht (D. Maas-Ewerd)	96
Temenos. Studies in Comparative Religion, I (Khoury)	92
<i>Tournier, P.</i> : Jeder hütet sein Geheimnis (Richter)	287
<i>Urs von Balthasar, H.</i> : Wer ist die Kirche? (Khoury)	278
<i>Verstraelen, F.</i> : Le Nord-Est du Ghana (Rath)	278
<i>Vicente do Salvador</i> : História do Brasil 1500—1627 (Promper)	185
<i>Wiedenmann, L.</i> : Mission und Eschatologie (J. Müller)	186
<i>Zavala, S.</i> : The Colonial Period in the History of the New World (Promper)	61
 <i>Eingesandte Bücher</i>	 287
 <i>Anschriften der Mitarbeiter</i>	 96, 192, 288, 384

HUNDERT JAHRE MILL HILL

von Dr. Martin Fleischmann MHM

Am 19. März 1966 konnte das Mill Hill College auf seinen hundertjährigen Bestand zurückblicken*. Am Fest des heiligen Joseph 1866 wurde es von Erzbischof Manning von Westminster als eröffnet erklärt¹.

Die *Gesellschaft der St.-Josefs-Missionare von Mill Hill* ist faktisch jüngeren Datums. Sie erhielt erst am 28. Januar 1897 ihr *Decretum laudis* auf zehn Jahre und wurde endgültig am 25. April 1908 durch das *Decretum definitivae approbationis* seitens der Propaganda-Kongregation kanonisch errichtet².

Gleichwohl betrachten die Mill-Hill-Missionare den 19. März 1866 als den Tag ihres Ursprungs. Das mag nach einem typisch englischen Kom-

* Für diese Skizze ist außer Archivalien des Generalats folgende Literatur benutzt worden:

1. *The Life of Cardinal Vaughan*, by J. G. SNEAD-COX, Vol. I: VII + 483; Vol. II: 498. London, Herbert and Daniel Burns & Oates, 1910 (vergriffen).
2. *Cardinal Vaughan, The Life of the Third Archbishop of Westminster, Founder of St. Joseph's Missionary Society, Mill Hill*, by ARTHUR McCORMACK, M. H. M., London/Burns & Oates, 1966. XIII + 351 (= MC—V). Da die Biographie von SNEAD-COX vergriffen ist, wird die von McCORMACK zitiert. NB. Am Ende dieser Biographie ist eine ausführliche Angabe von „unpublished and published sources of this biography“ zu finden (339—346). Es gibt auch eine kurze (90 Seiten) Biographie Kardinal Vaughans in deutscher Sprache: *Der erste St. Josefs-Missionär und sein Werk*, von HANS BRUGGER, Brixen 1941.
3. *Letters of Herbert Cardinal Vaughan to Lady Herbert of Lea*, Edited by Shane Leslie, London/Burns & Oates, 1942, XXIII + 453 (= L).
4. *The Constitutions of St. Joseph's Society*. Sie werden nach dem Jahr des Erscheinens zitiert, z. B. C¹⁸⁷⁵.
5. *Missionary College Chiefly for Pagan Nations* (by HERBERT VAUGHAN), London/W. Knowles, 1866, IV + 42 (= MC).
6. *Emigrants for God. The Story of the Mill Hill Fathers*, London/Catholic Truth Society (1962) (= EG).
7. *Annuario Pontificio* 1966, Città del Vaticano, 1966 (= AP).
Weitere Literatur siehe in den einzelnen Anmerkungen.

¹ MC—V 82.

² C¹⁹⁰⁸ enthält den Wortlaut der beiden Dekrete.

promiß aussehen, ist aber — wie der geschichtliche Rückblick zeigen wird — sachlich zu rechtfertigen.

Der folgende Beitrag will den Leser des deutschen Sprachraums (I) mit der Person des Gründers bekannt machen, (II) die Entstehungsgeschichte von Mill Hill kurz darstellen, (III) die Entwicklung des Werkes während der ersten hundert Jahre umreißen und schließlich (IV) den gegenwärtigen Stand der Gesellschaft aufzeigen.

I

Der Gründer von Mill Hill ist der spätere Erzbischof von Westminster Herbert Kardinal Vaughan³. Er wurde am 15. April 1832 zu Gloucester geboren als erstes von vierzehn* Kindern des Oberst John Francis Vaughan und seiner Ehefrau Louisa Eliza Rolls. Die Familie Vaughan hatte auch während der Verfolgungszeit ihren katholischen Glauben treu und unter großen Opfern bewahrt, während die Mutter erst am 1. November 1830, einige Monate nach der Heirat, von der *Evangelical Non-Conformist Church* zur katholischen Kirche konvertierte. Von ihr ist überliefert, daß sie täglich eine Stunde vor dem Allerheiligsten in der Privatkapelle der Vaughans zu Courtfield verbrachte und um die geistliche Berufung ihrer Kinder betete. Tatsächlich wurden sechs ihrer Söhne Priester**, und alle fünf Töchter gingen ins Kloster***.

Herbert machte seine Gymnasialstudien in den Jesuiten-Kollegien von Stonyhurst (England) und Brugelette (Belgien) und beendete sie in Downside bei den Benediktinern. Für seine theologischen Studien wählte er sich Rom, wo er Vorlesungen am *Collegio Romano* der Jesuiten und an der *Accademia dei Nobili Ecclesiastici* besuchte. Wegen seiner schwächlichen Gesundheit wurde er am 28. Oktober 1854 mit päpstlicher Dispens vom Erzbischof von Lucca, Mons. Giulio Arrigone, in dessen Privatkapelle zum Priester geweiht. Im Sommer erhielt er seine erste Anstellung als Vice-President von St. Edmund's College, Ware, in dem u. a. die Priesterkandidaten der Erzdiözese Westminster ihre humanistischen, philosophischen und theologischen Studien machten. Dort blieb er bis zum Herbst 1861.

Im November 1856 hatte Herbert Vaughan als erster nach Manning den *Libellus Supplex* unterzeichnet, um in die von Kardinal Wise-

³ Vgl. die oben unter 1. und 2. angegebene Literatur.

* Manchmal werden 13 Kinder erwähnt; wahrscheinlich deshalb, weil eines der 14 Kinder, Kenelm John, geb. am 6. 1. 1837, schon am 2. 3. des gleichen Jahres starb.

** Kenelm: Priester der Erzdiözese Westminster; Joseph: Benediktiner und Gründer der Abtei Fort Augustus; Bernard: Jesuit und bekannter Kanzelredner; John: Weihbischof von Salford; Roger: Erzbischof von Sydney; Herbert: Erzbischof von Westminster und Kardinal.

*** Eine der Töchter, Margret, wollte ins Kloster gehen, konnte jedoch aus gesundheitlichen Gründen nicht aufgenommen werden.

man geplante *Congregation of the Oblates of St. Charles* aufgenommen zu werden. Diese Weltpriester-Gemeinschaft begann am Pfingstmontag 1857 ihre Tätigkeit in St. Mary's Bayswater, wo sie heute noch besteht⁴.

1872 wurde H. Vaughan zum Bischof von Salford ernannt und zwanzig Jahre später, als Nachfolger von Kardinal Manning, zum Erzbischof von Westminster. 1893 verlieh Papst Leo XIII. ihm den Kardinalspurpur. Vaughan starb am 19. Juni 1903 zu Mill Hill und wurde auf dem dortigen Friedhof, Calvary genannt, bestattet. Das Requiem für ihn war der erste Gottesdienst in der in seiner Amtsperiode von John Bentley erbauten Westminster Cathedral.

II

Der Plan, eine eigene englische Missionsgesellschaft zu gründen, entsprang u. a. der Überlegung, daß England bzw. die englischen Katholiken Verantwortung für die vielen Menschen trügen, die im British Empire lebten und die Botschaft Christi noch nicht vernommen hatten; weiter sah Vaughan in der regen Missionstätigkeit der englischen Protestanten eine Herausforderung der Katholiken⁵.

Vor allem haben aber bestimmte, für Vaughan charakteristische Eigenschaften zur Errichtung einer Missionsgesellschaft beigetragen.

An erster Stelle ist seine, im väterlichen Erbe begründete Anlage zur *generosity* zu nennen: jene Bereitschaft, sich für eine große Aufgabe mit Begeisterung einzusetzen⁶. Dazu kam eine tiefe Religiosität, die er sicher zum großen Teil seiner frommen Mutter verdankte. Sie äußerte sich in dem brennenden Eifer, die Seelen der Heiden zu retten, die er — entsprechend der theologischen Auffassung seiner Zeit — für verloren ansah, falls sie nicht durch die Missionierung zu Gott und zur Kirche geführt würden⁷.

Trotzdem machte er eine längere seelische Krise durch, bis ihm klar wurde, es sei der Wille Gottes, daß er eine Missionsgesellschaft in England gründen solle. In dieser Absicht wurde er von Manning, besonders aber von Kardinal Wiseman bestärkt, der ihm eröffnete, daß Vinzenz Pallotti ihm vor seiner Bischofsweihe in Rom (1840) erklärt habe, er

⁴ Vgl. *The Catholic Encyclopedia*, London-New York/Caxton-Appleton Companies (1907—1912), vol. I. „Ambrosians“ 403—406 bes. 405—406. Manning war der Gründer. Die Regeln wurden 1857 und 1877 von Rom approbiert. — Unter Mannings und Vaughans Einfluß hatten sich die Oblaten 1862 bereit erklärt, für die Errichtung eines Seminars für auswärtige Missionen zu sorgen. Doch es wurden keine Schritte zur Durchführung dieses Entschlusses unternommen (MC—V 59—60).

⁵ MC 4—7.

⁶ Vgl. NOEL HANRAHAN, *The Apostolic Spirit of Cardinal Vaughan* (Diss. Romana, 1959) und das erstmalig in den C¹⁸⁹⁷ enthaltene Kapitel „On the Spiritual Formation of the Members“ (32—49).

⁷ MC IV.

würde keine Ruhe finden, bis er in England ein Kolleg für die auswärtigen Missionen gegründet habe⁸.

Wenn Vaughan einmal über einen Entschluß Klarheit gewonnen hatte, dann gab es für ihn keine unüberwindbaren Hindernisse mehr. So auch jetzt. Da er wollte, daß sein Werk vom ganzen katholischen England getragen werden sollte, war es sein Bestreben, zunächst einmal die Bischöfe Englands für sein Vorhaben zu gewinnen. Dies gelang ihm über alles Erwarten gut. Als er im Juli 1863 auf Einladung Wiseman's die zu Oscott versammelten Bischöfe mit seinen Plänen bekannt machte, stimmten ihm alle — mit einer einzigen Ausnahme — zu⁹.

Jetzt galt es, die finanziellen Mittel zu beschaffen, um die beabsichtigte Gründung zu verwirklichen. Da das katholische England allein nicht dazu in der Lage war, entschloß sich Vaughan, die erforderlichen Gelder auf einer Reise durch Nord- und vor allem Südamerika zu sammeln. Er bat Papst Pius IX. um dessen Segen und ließ sich von der Propaganda-Kongregation ein entsprechendes Empfehlungsschreiben geben¹⁰. Vom Februar 1864 bis zum Juni 1865 bereiste Vaughan Kalifornien, Peru, Chile und Brasilien. Er hatte, als der zum Erzbischof ernannte Manning ihn nach Europa zurückrief, eine Summe von rund 11 000 englischer Pfund beisammen und außerdem die Zusicherung weiterer Hilfe. Diese Spenden sollten vor allem als Studienbeihilfen benutzt werden¹¹.

Um die Kosten zum Erwerb eines Grundstückes in Mill Hill und den Bau des neuen Kollegs zu decken, wandte er sich an seine vielen persönlichen Freunde und in einem flammenden Aufruf an alle Katholiken Englands bzw. „to all who love the welfare of mankind and desire the salvation of souls“. Dieser Aufruf ist enthalten in der kurzen Schrift „Missionary College chiefly for Pagan Missions — A Statement in behalf of a College in England in honour of the Sacred Heart, for Foreign Missions“¹².

In dieser Schrift waren auch die Grundlinien der neuen Gemeinschaft dargestellt: Sie sollte eine Gesellschaft von Weltpriestern sein für die „auswärtigen Missionen“. Darunter verstand Vaughan an erster Stelle die Heidenmission, wenn er sich auch bereit erklärte, eine begrenzte Zahl von Kandidaten unter gewissen Bedingungen aufzunehmen „for the supply of the spiritual needs of our Christian Colonies“¹³. — Auch der internationale Charakter der Gesellschaft ist schon deutlich in dieser Schrift enthalten: Nicht nur British subjects, sondern auch junge Menschen aus jeder Nation, selbst Afrikaner und andere bekehrte Heiden sollten bereit-

⁸ MC—V 57—58.

¹⁰ MC 21.

⁹ MC—V 63.

¹¹ MC—V 65—77 und MC, II und 11.

¹² Die Schrift trägt das Datum vom 5. Februar 1866.

¹³ MC 13. — Es ist ein bedauerlicher Fehler, wenn in der neuesten Ausgabe des *Lexikons für Theologie und Kirche* (Bd. X, Sp. 644) unter dem Stichwort „Vaughan“ behauptet wird, daß er die „St. Joseph's Missionary Society zur Missionierung Südamerikas“ gegründet hat.

willig, ja, mit offenen Armen aufgenommen werden¹⁴. — Von den Kandidaten verlangte Vaughan, daß sie talentiert und von guter Gesundheit seien und bereits ihre philosophischen und theologischen oder wenigstens ihre humanistischen Studien abgeschlossen hätten. Vor allem aber wollte er, daß sie von „really solid virtue“ wären, eine große „generosity of heart“ hätten mit der Bereitschaft, das apostolische Leben auf sich zu nehmen¹⁵. — Es ist sehr aufschlußreich für Vaughans Weitblick, wenn er in dieser Schrift deutlich als das Ziel der Missionsarbeit die Heranbildung eines einheimischen Klerus darlegte. Er schreibt: „Es muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß ein Foreign Missionary College, seinem Wesen entsprechend, nur ‚provisional and introductory‘ ist; das Endziel ist: überall einen guten einheimischen Klerus heranzubilden... Man kann deshalb behaupten, daß es Pflicht eines Foreign Missionary College ist, darauf hinzuwirken, sich selbst aufzulösen, indem es sich selbst überflüssig macht durch die Heranbildung eines genügend großen einheimischen Klerus“¹⁶.

Vaughan hatte eine sehr hohe Auffassung vom Weltpriester-Ideal¹⁷ und noch höhere Vorstellungen von einem Priestermissionar, von dem er nicht weniger verlangte, als daß er „boldly and generously the sublime life der Apostel auf sich nehmen müsse“¹⁸.

Berufe zu finden, die diesen hohen Vorstellungen entsprechen, ist jederzeit schwierig, zur Zeit Herbert Vaughans ebenso wie heute. Es entsprachen nicht alle, die sich in Mill Hill meldeten, diesem hohen Ideal und mußten deshalb wiederum entlassen werden.

Hinzu kamen die Schwierigkeiten der Ausbildung der Missionare. Zunächst übernahm Vaughan selbst die Erziehung des einzigen Studenten, der am 1. März mit ihm das neu erworbene Holcombe House bezog. Als jedoch die Zahl der Kandidaten größer wurde, genügte ein Lehrer nicht mehr. So machte sich Vaughan immer wieder auf die Suche nach geeigneten Professoren für sein College. Da dies sich aber als recht schwierig erwies, wandte er sich mit der Bitte, die Ausbildung seiner Missionare zu übernehmen, zuerst an die Gesellschaft der *Missions Etrangères de Paris*, dann an die Lazaristen und schließlich an die Kongregation vom Heiligen Geist¹⁹. Als alle drei Versuche fehlschlagen, mußte sich Vaughan dazu entschließen, die nötigen Professoren aus den eigenen Reihen zu gewinnen. In Übereinstimmung mit seinem Plan einer internationalen

¹⁴ MC 15.

¹⁵ MC 14. 15.

¹⁶ MC 15—16.

¹⁷ Vgl. NOEL HANRAHAN, „Cardinal Vaughan and the Secular Clergy“: *The Clergy Review*, New Series, vol. XLVI n. 12 (Dec. 1961) 715—733.

¹⁸ MC 16; vgl. *The Young Priest, Conferences on the Apostolic Life*, by Herbert Cardinal VAUGHAN, London 1904/Burns & Oates, Edited by his brother Mgr. John S. Vaughan, IX & 347; NOEL HANRAHAN, *The Apostolic Spirit* (s. o. Anmerkung 6).

¹⁹ L 157 (Brief vom 29. 7. 1869).

Gesellschaft ging er auch daran, ein Studienhaus in Rosendaal (Holland 1890) und später in Brixen (Südtirol 1891) zu errichten, nachdem er schon im Jahre 1884 eine sogenannte Apostolic School für die humanistischen Studien in Freshfield (England) gegründet hatte. In der Folgezeit errichteten die Generalobern weitere Neugründungen von Häusern zur Heranbildung der Missionsberufe in England, Irland, Schottland, in Holland und Österreich und nach dem Kriege auch in den Vereinigten Staaten. Seit 1963 besteht eine Niederlassung auch in Deutschland (44 Münster, Harsewinklgasse 21).

Neben diesen beiden Schwierigkeiten, die nötigen Berufe und Professoren zu gewinnen, gab es auch noch finanzielle Notlagen, die bis zum Tode des Kardinals sein Werk manchmal schwer bedrohten.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, daß Vaughan mit manchen Ideen seiner Zeit voraus war — deshalb ließen sie sich auch nicht verwirklichen. Heute treten seine Ideen mehr in den Vordergrund: so seine Pläne der Zusammenarbeit mit anderen gleichgerichteten Gesellschaften zur Ausbildung der Missionare²⁰, weiter auch sein Gedanke, Berufe erst aufzunehmen, nachdem sie die Reifeprüfung oder einen gleichwertigen Abschluß der humanistischen Studien erreicht haben.

Wenn Vaughan anfangs nur von einem Foreign Missionary College spricht und schreibt, so kam er doch bald zur Überzeugung, daß er eine feste Gemeinschaft begründen müsse. Deshalb machte er sich schon 1871 daran, die Grundregeln dafür auszuarbeiten²¹. Sein Entwurf wurde auf dem ersten Generalkapitel zu Baltimore (1875) als „Rule and Constitutions“ einstimmig angenommen, und dieses Datum galt Vaughan selber als der Beginn der Gesellschaft²², wenn sie auch, wie schon bemerkt, erst 1897 das *Decretum laudis* erhielt und 1908 definitiv approbiert wurde. Diese *Constitutions* entsprachen der damaligen Lage der jungen Gesellschaft²³. Sie mußten 1925 nach den von der Propaganda-Kongregation erlassenen Richtlinien und im Anschluß an den neuen Codex I. C. neu gefaßt, von den jeweiligen Generalkapiteln den neuen Zeitverhältnissen angepaßt und von der Propaganda-Kongregation approbiert werden. Eine der nächsten Aufgaben wird es sein, die schon beim letzten Generalkapitel im Jahre 1963 ins Auge gefaßte Neufassung der *Constitutions* in Angriff zu nehmen, um der durch das Vaticanum II geschaffenen Situation und der bevorstehenden Reform des kirchlichen Rechts zu entsprechen. Die Hauptaufgabe jedoch wird nicht die Aufstellung neuer Gesetze sein, sondern die Erfüllung der Mitglieder mit dem durch das Vaticanum II erstrebten neuen Pfingstgeist.

²⁰ Vgl. z. B. das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils, n. 33. 38.

²¹ Das Original (Handschrift) befindet sich im Archiv zu Mill Hill; vgl. auch L. 265 (Brief vom 2. 2. 1875).

²² L. 266 (Brief vom 2. 2. 1875).

²³ C¹⁸⁷⁵, 5—39: „St. Joseph's Society of the Sacred Heart for Foreign Missions (Rules and Constitutions), London/Burns & Oates (1875).

Seinen Blick für die praktischen Bedürfnisse verriet Vaughan dadurch, daß er seiner Weltpriester-Missionsgesellschaft je eine Gemeinschaft von Missionsbrüdern (1875) und Missionsschwestern (1883) zur Seite stellte. Während die Missionsbrüder mit der Mill Hiller Missionsgesellschaft eine Einheit bilden, haben sich die „Franciscan Missionaries of St. Joseph“ kanonisch unabhängig gemacht (1939), wenn sie auch in Europa, Amerika und in einigen Missionen mit den Mill-Hill-Missionaren zusammenarbeiten²⁴.

III

1. Die ersten vier Missionspriester zogen im November 1871 mit ihrem Gründer nach Amerika und nahmen in Baltimore unter Erzbischof Spalding ihre Tätigkeit inmitten der farbigen Bevölkerung auf. Wohl zu optimistisch betrachtete Vaughan diese Arbeit als Vorbereitung zukünftiger farbiger Missionare für Afrika²⁵; andererseits jedoch ist diese Auffassung ein Beweis dafür, daß Vaughan an die Möglichkeit der Heranbildung farbiger Priester glaubte, wo andere Missionare überhaupt noch nicht daran dachten, ja einzelne sie sogar ablehnten. Es ist nicht möglich, in dieser Skizze auf die weitere Entwicklung dieser ersten „Mission“ einzugehen. Es möge genügen, darauf hinzuweisen, daß einerseits Schwierigkeiten, andererseits günstige Umstände im Jahre 1893 die vom Gründer vorgeschlagene Trennung von Mill Hill herbeiführten, und eine neue Gemeinschaft, die „Josephite Fathers“, zum ausschließlichen Zweck der seelsorglichen Betreuung der Farbigen in Amerika, erstand²⁶.

2. Ende 1875 zog eine neue Gruppe von vier Mill Hillern unter Führung von Father Forbes nach Indien, wo ihnen der Apostolische Vikar von Madras den Distrikt von Guntur anvertraute²⁷. Im Juli 1928 wurde der Telugu-sprechende Teil aus dem Verband der Erzdiözese Madras herausgelöst und als neue Diözese Nellore den Mill Hillern überantwortet²⁸. Von ihr wurde 1940 ein weiteres Gebiet abgetrennt und als Bistum Guntur dem indischen Diözesanklerus übergeben²⁹. — Die neueste Entwicklung in Indien führte zur Gründung des Regionalseminars von Hyderabad, das von Mill-Hill-Missionaren geleitet wird und der Heranbildung indischer Priester für die Andhra Pradesh Province (ein Erzbistum mit fünf Suffraganaten) dient³⁰.

²⁴ Vgl. *Light after Darkness, Mother Mary Francis (Alice Ingham) Foundress of the Franciscan Missionaries of St. Joseph*, by a Sister of the Congregation. Glasgow/John S. Burns & Sons, 1963, VIII + 215.

²⁵ MC—V 104.

²⁶ MC—V 203—204. Vgl. *The Mission of the Josephites to the Negro in America 1871—1893*, by RICHARD H. STEINS (Diss. Columbia University, May 1966, II + 111).

²⁷ EG 7. Vgl. HANS BRUGGER, *Pedda Swami oder der Indienmissionär Theodor Dieckmann*, Brixen (1943), IV + 207.

²⁸ AP: Nellore 3. 7. 1928.

²⁹ AP: Guntur 13. 2. 1940.

³⁰ Am 27. Jänner 1965 wurde das Regionalseminar feierlich eröffnet: *Mill-Hilliana* 1965, 39—40. (*Mill-Hilliana* ist ein Mitteilungsblatt für die Mitglieder, das seit 1948 sechs- bzw. viermal im Jahr erscheint.)

3. Der sogenannte Afghan War bot dem Heiligen Stuhl Anlaß, Mill Hill zu ersuchen, Militärkapläne für die seelsorgliche Betreuung der katholischen Soldaten nach Afghanistan zu entsenden. Gleichzeitig sollten sie auch die Möglichkeiten für eine Missionierung dieses Landes untersuchen. Zu diesem Zweck reisten 1879 vier Mill Hiller dorthin ab³¹. Im Jahre 1887 wurde Mill Hill mit der neu errichteten Apostolischen Präfektur Kashmir und Kafiristan betraut, die auch einen Teil von Punjab umfaßte³². Die Arbeit unter der überwiegend muslimischen Bevölkerung war dornig und wenig fruchtbringend; sie trug mehr Erfolg unter den von Indien eingewanderten niederen Kasten. Es wurden jedoch auch Schulen und Spitäler für die mohammedanischen Einwohner errichtet.

Als Indien und Pakistan 1947 zwei unabhängige Staaten wurden, drängte sich eine neue kirchliche Aufteilung geradezu auf. So entstand noch im gleichen Jahre die Diözese Rawalpindi in Westpakistan³³ und 1952 die Apostolische Präfektur Kashmir und Jammu/Indien³⁴, beide von den Mill Hillern betreut.

4. Seit 1881 sorgen Mill Hill Missionare für die verschiedenen Stämme in der schon früher errichteten Apostolischen Präfektur Labuan und North Borneo³⁵. 1927 wurde das Gebiet in die beiden Apostolischen Präfekturen Sarawak und North Borneo aufgeteilt³⁶, die 1952 zu Apostolischen Vikariaten erhoben wurden; dabei wurde Sarawak in Kuching und North Borneo in Jesselton umbenannt³⁷. Von Kuching und Jesselton wurde 1959 das neue Apostolische Vikariat Miri abgetrennt³⁸.

Im Zweiten Weltkrieg erlitt diese Borneo-Mission einen starken Rückschlag, als die Japaner, die schon gleich nach der Eroberung Borneos die holländischen und englischen Missionare internierten, 1945 nach dem Zusammenbruch Deutschlands die sieben Priester und einen Bruder, die aus Nord- und Südtirol, aus Vorarlberg und Schlesien stammten, auf bisher noch ungeklärte Weise umbrachten; ihre Gräber sind bislang noch nicht entdeckt worden. Unter ihnen war auch der aus Bludenz stammende Apostolische Präfekt August Wachter³⁹.

5. Auf dem zweiten Generalkapitel (1884) wurde der dringenden Bitte Bischofs Dr. Luck von Auckland/Neuseeland stattgegeben, der schon im Jahr vorher um Missionare für die Maori-Mission ersucht hatte. Seit 1886, als die ersten zwei Fathers dort ankamen, sind die Mill Hiller auf dieser fernen Südsee-Insel tätig. 1944 wurde der erste Maori zum Priester geweiht (ein Marist Father)⁴⁰. Neben der eigentlichen Seelsorge wird vor allem in den Schulen viel für die

³¹ EG 8—9.

³² Archiv 6. 8. 1887 und EG 9.

³³ AP: Rawalpindi 10. 7. 1947.

³⁴ AP: Kashmir & Jammu 17. 1. 1952.

³⁵ EG 11; AP: Jesselton gibt den 4. 9. 1855 als Gründungsdatum für die ehemalige Präfektur Labuan & North Borneo, Kuching gibt den 27. 8. 1855 an. — *Ein lustiger Missionär*, Lebensbild des St.-Josefs-Missionärs Vinzenz Halder von HANS BRUGGER, Brixen (21940) 166 Seiten. — *Der Held von Singhi*, Leben und Leiden eines St.-Josefs-Missionärs in Borneo, von HANS BRUGGER, Brixen (21941) 119 Seiten (es handelt sich um den holländischen St.-Josefs-Missionar Felix Westerwoudt).

³⁶ AP: Jesselton & Kuching: 5. 2. 1927.

³⁷ AP: Jesselton & Kuching 14. 2. 1952.

³⁸ AP: Miri 19. 12. 1959.

³⁹ EG 12.

⁴⁰ EG 16.

Maori getan; das St. Peter's Maori College in Northcote verdient in diesem Zusammenhang besondere Erwähnung⁴¹.

6. Vaughan's sehnächtiger Wunsch, Missionare nach Afrika entsenden zu können, ging erst 1894 in Erfüllung, als der Heilige Stuhl seiner Gesellschaft den nordöstlichen Teil des Vikariats Nyanza anvertraute und in ihm das Apostolische Vikariat Obernal errichtete⁴². Am 6. September 1895 kamen die ersten fünf Mill Hiller unter Führung von Bischof Hanlon in Uganda an und begannen auf der Hauptstation Nsambya, einem der sieben Hügel von Kampala, ihre missionarische Tätigkeit.

Die heutige hierarchische Aufgliederung des Gebietes läßt die Mühen ahnen, die die Missionare durchzustehen hatten. 1925 konnte die Apostolische Präfektur Kavirondo gegründet werden⁴³, die 1932 zum Apostolischen Vikariat Kisumu⁴⁴ und 1953 bei der Errichtung der eigenen Hierarchie in Britisch-Ostafrika zur gleichnamigen Diözese erhoben wurde⁴⁵. — Das Restvikariat Obernal wurde 1948 in zwei Vikariate aufgeteilt: Kampala im Westen und Tororo im Osten⁴⁶, die seit 1953 als gleichnamige Diözesen bestehen⁴⁷. Im gleichen Jahre wurde ein Teil der Diözese Kisumu der St. Patrick's Missionary Society von Kiltegan (Irland) übertragen; seit 1959 bildet dieser Teil das Bistum Eldoret⁴⁸. — Ein weiterer Teil der Diözese Kisumu ging 1960 als Diözese Kisii in die Hände des afrikanischen Klerus über und erhielt in Mgr. Maurice Otunga seinen ersten Bischof⁴⁹. Da es dem Ortsklerus jedoch noch an Kräften gebricht, stehen ihm bis heute Mill Hill Fathers hilfreich zur Seite. Schließlich wurde 1959 aus einem größeren Teil der Diözese Kisumu und einem kleineren der Erzdiözese Nairobi die Apostolische Präfektur Ngong errichtet⁵⁰, in der sich die Mill Hiller der überaus schwierigen Missionierung der Massai-Stämme widmen. In all diesen Gebieten erstreben die Missionare die Christianisierung der Völker vor allem durch eine weitausgedehnte Erziehungstätigkeit⁵¹. Die Higher Colleges von Namilyango (Kampala), Tororo und Yala (Kisumu) und die Klein-Seminare Nyenga (Kampala) und Nangongera (Tororo) und Kakamega

⁴¹ Das College gibt einen Jahresbericht heraus: *The Chronicle of St. Peter's Maori College*.

⁴² AP: Tororo 13. 7. 1894.

⁴³ AP: Kisumu 15. 7. 1925.

⁴⁴ AP: Kisumu 27. 5. 32.

⁴⁵ AP: Kisumu 25. 3. 53.

⁴⁶ AP: Kampala 10. 6. 1948. — Anfangs trug die heutige Diözese Tororo noch den Namen Apostolisches Vikariat Obernal; wohl deshalb, weil der Apostolische Vikar des Vikariats Obernal (vor der Teilung) der erste Ordinarius des Vikariats im Osten wurde. 1951 wurde es in Tororo umbenannt (AP Tororo).

⁴⁷ AP: Kampala & Tororo 25. 3. 53. — 1966 wurde ein Teil der Diözese Kampala (Buganda) mit dem Erzbistum Rubaga zur neuen Erzdiözese Kampala errichtet und dem einheimischen Klerus übertragen. Der östliche Teil (Busoga) wurde als neue Diözese Jinja den Mill Hillern unter einem Apostolischen Administrator anvertraut (*Ossevatore Romano* n. 197 [28. Aug.] 1966, S. 1).

⁴⁸ AP: Eldoret Apost. Präf. 29. 6. 53; Diözese: 13. 10. 1959.

⁴⁹ AP: Kisii 21. 5. 1960.

⁵⁰ AP: Ngong 26. 11. 1959.

⁵¹ Vgl. *Uganda and the Mill Hill Fathers*, by H. P. GALE, MacMillan/London 1959, XII + 334; bes. 239—249.

(Kisumu) sowie das Große Seminar St. Mary's in Ggaba bei Kampala haben einen guten Ruf.

7. Im Januar 1905 zog eine Gruppe von sieben Mill Hillern auf Einladung des Königs Leopold II. von Belgien nach dem Kongo. Sie übernahmen ein großes Gebiet im Raum von Basankusu, das 1926 Apostolische Präfektur⁵², 1948 Vikariat⁵³ und 1959, bei der Errichtung der ordentlichen Hierarchie, Bistum wurde⁵⁴. Diese Mission hat relativ wohl die meisten Opfer gekostet. Anfangs war es das mörderische Klima, das viele Missionare in der Blüte ihres Lebens dahinraffte. Im Jahre 1964 fanden ein Bruder und drei Missionsschwestern auf der Flucht vor den Rebellen bei der Überquerung eines Flusses den Tod. Im November des gleichen Jahres wurden zwei Priester und ein Missionsbruder von den Aufständischen ermordet. Lange galten sie als verschollen; im Frühjahr 1966 jedoch kam die offizielle Bestätigung dessen, was man befürchtet hatte: daß alle drei umgebracht worden waren⁵⁵.

8. Auch von den Philippinen erreichte Mill Hill 1905 ein Hilferuf. Bischof Rooker von Jaro bat dringend um Unterstützung, um den Verlust der spanischen Missionare ausgleichen und um dem aglipayanischen Schisma wirksamer begegnen zu können. 1906 begannen acht Mill Hill Fathers ihre Tätigkeit im Bistum Jaro⁵⁶. 1962 wurde ihnen ein Teil der nunmehrigen Erzdiözese Jaro, die sogenannte Province Antique, als *Praelatura nullius* San José de Antique übergeben⁵⁷.

9. Als eine Episode in der Mill Hiller Missionsgeschichte ist die Übernahme der Caribbean Mission im Jahre 1912 anzusehen⁵⁸. Das ihnen anvertraute Gebiet, das die Inseln S. Andrés, Providencia und Trigo umfaßte, wurde 1926 spanischen Kapuzinern übergeben.

10. Nach dem Ersten Weltkrieg ersuchte die Propaganda-Kongregation Mill Hill um Weiterführung der Mission in British-Cameroon, wo die deutschen Pallottiner bis zu ihrer Vertreibung Hervorragendes geleistet hatten. Bald nach Ankunft der ersten Missionare (1922) wurde die Apostolische Präfektur Buea errichtet⁵⁹, die 1939 zum Vikariat⁶⁰ und 1950, bei Errichtung der ordentlichen Hierarchie, zur Diözese erhoben wurde⁶¹.

Auch hier ist gerade im Erziehungswesen in weiser Voraussicht der kommenden Entwicklung gearbeitet worden. Somit stand eine christliche Elite bereit, als das Land sich 1961 mit Französisch-Kamerun zu einem unabhängigen Staat vereinte, wobei ihm jedoch als West-Kamerun eine ziemliche Autonomie zuerkannt wurde. Der erste Ministerpräsident von West-Kamerun war Dr. John Foncha, ein

⁵² AP: Basankusu 28. 7. 1926.

⁵³ AP: Basankusu 8. 1. 1948.

⁵⁴ AP: Basankusu 10. 11. 1959.

⁵⁵ *MillHilliana* 1965, 7—8 und 1966, 97—101.

⁵⁶ EG 14.

⁵⁷ AP: San José de Antique 24. 3. 1962.

⁵⁸ Archiv. Am 8. 7. 1912 schrieb Kardinal GOTTI, Präfekt der Propaganda Kongregation, daß er von der Konsistorial-Kongregation das Dekret der Errichtung der neuen Mission der Inseln „S. Andrés, Providencia y Trigo“ erhalten habe, daß sie unter die Jurisdiktion der Propaganda komme und den Mill Hillern anvertraut werde.

⁵⁹ AP: Buea 12. 6. 1923.

⁶⁰ AP: Buea 15. 3. 1939.

⁶¹ AP: Buea 18. 4. 1950.

praktizierender Katholik, der seine Erziehung im benachbarten Nigeria erhalten hatte und dann später als Lehrer mit unseren Missionaren im bekannten College von Sasse zusammenarbeitete. Er ist heute Vice-President der Federal Republic of Cameroon.

11. Im August 1938, als der Sudan noch unter englisch-ägyptischer Verwaltung stand, wurde Mill Hill die Mission Kodok, im Süden des Landes, übertragen und zur Apostolischen Präfektur erhoben⁶², die 1949 nach dem Hauptort Malakal umbenannt wurde⁶³.

Die Mission hatte von Anfang an unter großen Schwierigkeiten zu leiden, besonders aber seitdem der Sudan am 1. 1. 1956 unabhängig wurde. Schließlich wurden im Februar 1964 alle Mill Hiller Missionare mit ihrem Apostolischen Präfekten ausgewiesen⁶⁴.

12. Auf Ersuchen der Propaganda-Kongregation übernahm Mill Hill 1952 die seelsorgliche Betreuung der rund dreihundert Katholiken auf den Falkland Islands, einschließlich South Georgia, South Orkney und den South Sandwich Islands⁶⁵. Um einen Stützpunkt auf dem Festland zu haben, wurde in Montevideo eine Prokur erworben, von der aus auch *El Apostolado del Mar* im dortigen Hafen wahrgenommen wird.

13. Dem Aufruf der letzten Päpste nachkommend und in dankbarer Erinnerung an die Unterstützung, die der Gründer von Mill Hill seinerzeit in Südamerika erhalten hat, erklärte sich Mill Hill bereit, nach Einholung der Erlaubnis von seiten der Propaganda-Kongregation im Juni 1965, in der Erzdiözese Santiago de Chile seelsorgliche Tätigkeit zu übernehmen. Kardinal Silva Henríquez war darüber hocheifrig und bot Mill Hill eine Pfarrei in Santiago an. Am 24. 1. 1966 kamen die zwei ersten Mill Hiller in Santiago an, und sie wurden am 13. März offiziell im Beisein des Kardinals mit der Leitung der Pfarrei S. Lucrecia betraut⁶⁶.

IV

Im Rückblick auf das erste Jahrhundert seit der Gründung von Mill Hill hat die Weltpriester-Missionsgesellschaft allen Grund dankbar zu sein. Neben den Ausbildungshäusern für Priester und Brüder in Europa und Amerika, der Prokur in Rom und zwei Altersheimen versieht sie auf dem weiten Missionsfeld der Kirche: sieben Diözesen, drei Apostolische Vikariate, vier Apostolische Präfekturen (Malakal einbezogen) und eine Praelatura nullius. Dazu leitet sie das Regional Seminary von Hyderabad und übt missionarische Seelsorgstätigkeit aus unter den Maori auf Neuseeland, in der Diözese Kisii und in der Pfarrei Sta. Lucrecia in Santiago de Chile.

Laut *Annuario Pontificio* von 1967 (das den Stand von September 1966 wiedergibt) zählt die St.-Josefs-Missionsgesellschaft von Mill Hill 1207

⁶² AP: Malakal 4. 8. 1938.

⁶³ AP: Malakal 14. 7. 1949.

⁶⁴ *MillHilliana* 1964, 131—137. Der Apostolische Präfekt erhielt am 28. Februar die offizielle Nachricht der Ausweisung und überließ am 8. März drei einheimischen Priestern die Betreuung der Gläubigen der Apostolischen Präfektur.

⁶⁵ AP: Falkland Islands (Malvinas) 10. 1. 1952.

⁶⁶ Archiv.

Mitglieder, von denen rund 150 Laienbrüder sind. Von den missionseinsatzfähigen Mitgliedern sind an die 75 % in den Missionen tätig⁶⁷.

Es ist mehr als billig, an dieser Stelle einen Dank beizufügen an die Missionsbrüder von Mill Hill und anderer Kongregationen, an die *Franciscan Missionaries of St. Joseph* (Mill Hill) und an die vielen andern Schwesternkongregationen aus den verschiedensten Ländern, besonders auch an die einheimischen Schwesterngemeinschaften, an die beiden Trappistenorden, an die vielen Laienhelfer und -helferinnen aus Europa und Amerika und, *last but not least*, an die ungezählten einheimischen Katechisten, die alle in aufopferungsvoller Hingabe mit den Mill Hillern in den angeführten Missionen gearbeitet haben und noch heute tätig sind.

⁶⁷ *Directory of St. Joseph's Society Mill Hill*, 1964, 49.

MILL HILL MISSIONARIES IN AFGHANISTAN
FROM 1879 UNTIL 1881
AND THEIR STAY IN QUETTA-BALUCHISTAN UNTIL 1883

By Arnulf Camps O.F.M.

Historians, dealing with Catholic missions during the nineteenth century, never do mention an 'Afghan Mission' or a 'Vicariate Apostolic for Afghanistan' or a 'Vicariate of Upper India'. Yet, thirty-eight documents, discovered in the archives of the Diocesan Curia at Hyderabad (Sind), West Pakistan, inform us about this mission or vicariate, which was entrusted to the Mill Hill Fathers¹. More information was obtained from the archives of the Mill Hill Fathers at Mill Hill (London)² as also from the archives of the Curia of the Archdiocese of Karachi (West Pakistan)³. It is our purpose to make the Hyderabad documents known through a full publication of them. Since much concerning this venture is still unknown, we shall not be able to solve all the mysteries. It is our intention to stimulate further study, and we hope that others shall unearth more documents.

I

Some Observations concerning the Hyderabad Documents

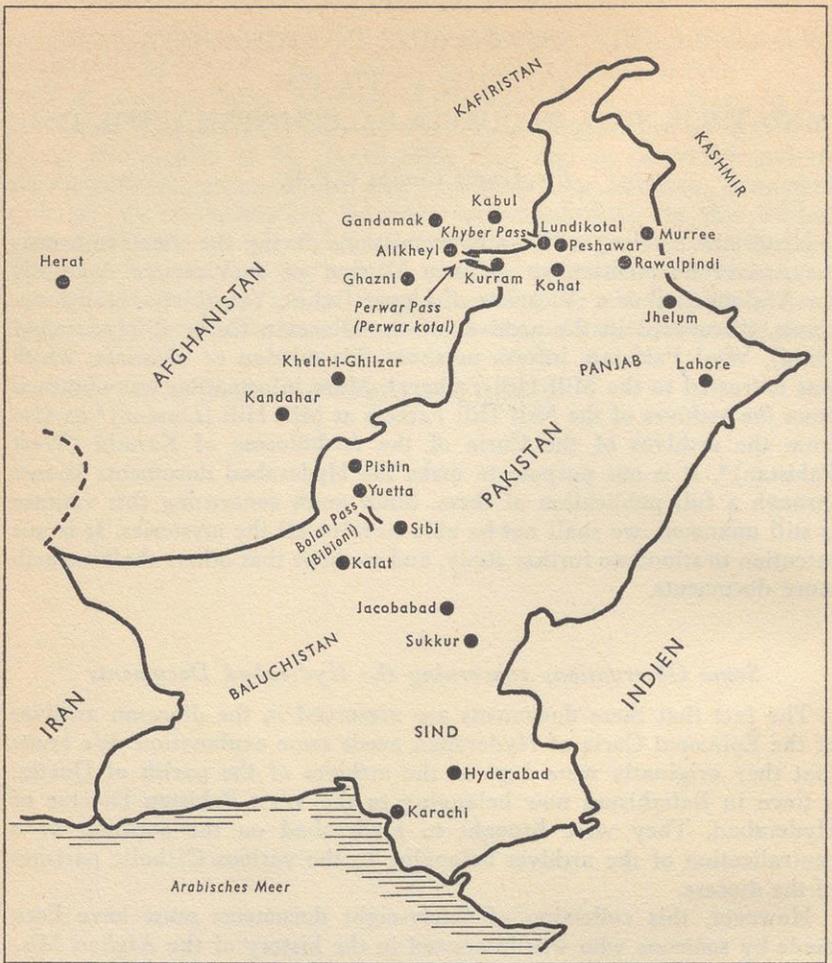
The fact that these documents are preserved in the diocesan archives of the Episcopal Curia of Hyderabad needs some explanation. We know that they originally were kept in the archives of the parish of Quetta, a town in Baluchistan now belonging to the West Pakistan Diocese of Hyderabad. They were brought to Hyderabad on the occasion of a centralization of the archives belonging to the various Catholic parishes of the diocese.

However, this collection of thirty-eight documents must have been made by someone who was interested in the history of the Afghan Mission. The collection contains letters written in various and sometimes distant places such as Jhelum, Kohat, Quetta, Perwar Kotal, Kabul, Kandahar, Bombay, Rawalpindi, Bibioni, Murree, Madras, Salford (England),

¹ The author is grateful to Fr. Dr. ELZEARIUS BONKE O. F. M., the then archivist of the Hyderabad Diocese, who handed the documents over to him for publication.

² Fr. Dr. J. THOONEN M. H. M. supplied us with this information for which the author expresses his gratitude. The archives of the Mill Hill Fathers contain many more documents concerning the Afghan Mission of which only those were used in this publication which can help us to understand the documents contained in the *Hyderabad Collection*.

³ Fr. Dr. LOUIS MASCARENHAS O. F. M. was helpful in providing us with some information preserved in these archives.



Mill Hill (London) and Rome. Moreover, a part of the letters is correspondence written between persons living outside the mission and these letters normally should not belong to the collection. Some examples may be given: the exchange of correspondence between the Vicar Apostolic of Bombay and the military authorities of that place, between the Vicar Apostolic of Bombay and the Superior of the Mill Hill Missionaries in England, between the Prefect of the Congregation of the Propagation of the Faith in Rome and the Vicar Apostolic in Bombay. For the time being it is not possible to explain this fact, but we may reasonably suppose that in the past someone had been trying to gather documents concerning this mission.

II

The British Policy towards Afghanistan during the Afghan Mission

The Afghan Mission is closely connected with the British policy towards Afghanistan during the last quarter of the nineteenth century. The British concluded a treaty with the Khan of Kalat which permitted them to occupy Quetta in 1877. Quetta holds a strategic position on the southern frontier of Afghanistan, as it controls the route to Kandahar in Afghanistan. During this period both Russia and England were trying to influence the Amir of Afghanistan to accept their respective advice in all external relations as also their help with money, arms and troops against an unprovoked invasion. It was the policy of the leader of the British government, Disraeli, to keep a firm hold on the Afghan affairs; and the occupation of Quetta was a first result of this.

The second move was to try to establish a British agent at Herat, a town deep in the Afghan territory, so that the government might be supplied with information regarding the Russian movements on the frontier. The Amir refused to comply and in the mean time his relations with Russia grew more intimate, which led to the reception of a Russian envoy at Kabul. When the British also wanted to send an envoy to that city, the Amir refused and appealed to Russia for help. This happened in 1878. A short invasion of Afghanistan by British troops followed, but the Afghans were deserted by the Russians. On May 26, 1879, the treaty of Gandamak was concluded and granted that a permanent British envoy should reside at Kabul, that the foreign policy of the country would be conducted on the advice of the British Viceroy in India and that the districts of Kurram, Pishin and Sibi would be ceded to the British.

However, when the British envoy reached Kabul, he was murdered on September 3, 1879, and this led to a revival of the hostilities. General Roberts occupied Kabul on October 7, 1879, and General Stewart held Kandahar. Suddenly, Disraeli was replaced by Gladstone as leader of the British government, and the new government decided to reverse the Afghan policy. A new Viceroy, Lord Rippon, was sent in 1880 to carry out the new policy. Before this could be done, the Afghans severely

defeated the British troops of Kandahar at Maiwand in July 1880. General Roberts made his famous march from Kabul to Kandahar and defeated the Afghan army. Finally, a treaty was concluded by which the new Amir, in return for an annual subsidy, agreed to have his foreign policy controlled by the Government of India and to give up claims to the districts of Kurram, Pishin and Sibi, ceded to the British by the treaty of Gandamak. The British left the country, but kept a garrison close by at Quetta. This confrontation between Afghanistan and England is known as the Second Afghan War⁴.

III

The Arrival of the Mill Hill Missionaries and the Status of the Afghan Mission

Before going into this subject a preliminary question has to be solved. The founder of the *St. Joseph's Society for Foreign Missions, Mill Hill*, the later Cardinal Vaughan, preferred that his foreign subjects with un-English or unpronounceable names modify their names if this could conveniently be done. Some members of the Afghan Mission complied with this wish, and therefore we find them signing their letters with adapted names. Father *Browne* is Father *Braun*; Father *Endhoven* is Father *van Eyndthoven*; Father *Rodger* (or *Roger* or *Rodgers*) is Father *Raatger*; Father *Allen* is Father *Aelen*. The question arises which names should be made use of in this publication? We think it better to use the adapted names, even if they were not always used consistently by the Fathers themselves.

A second preliminary note treats the quotation of the documents contained in the *Hyderabad Collection*. To limit the number of references we shall indicate in the text the writer and the date of writing so that the document referred to can be easily traced among the documents edited at the end of this publication. Documents not belonging to the *Hyderabad Collection* will be indicated in the notes.

The first time we hear about the Afghan Mission is in 1878, when in a document hailing from the Sacred Congregation of the Propaganda Fide at Rome and dated April 13, 1878, Fr. George Browne is mentioned as the *pro tempore* Superior of the Afghan Mission⁵. On February 4, 1879, Giovanni Cardinal Simeoni, the Prefect of the same Congregation, wrote to Mgr. Vaughan, the Superior of the Mill Hill Fathers,

⁴ Cfr. R. C. MAJUMDAR a. o., *An Advanced History of India*. Second edition revised (London 1958) 833—836.

⁵ *Archives of Mill Hill* (London), Mill Hill File, 19-A-3: «Ex Audientia S. Smi diei 13 Aprilis 1878: S Smus Dominus Noster Leo Divina Providentia PP. XIII, referente me infrascripto S. Congregationis de Propaganda Fide Secretario R. D. Georgio Brown, Presbytero Societatis S. Josephi SSmi Cordis apud Mill Hill, Superior pro tempore Missionis Afghanæ facultatem benigne concessit dispensandi pro Deo casibus in matrimoniis sive contractis sive contrahendis

that he was grateful for his willingness to send four missionaries to Afghanistan to provide for the spiritual needs of that country and that he would inform the Vicar Apostolic of Agra and the Vicar Apostolic of Patna in India of the arrival of the new missionaries so that the Capuchin Fathers could withdraw from this activity⁶. The first intention of sending the Mill Hill Fathers was to look after the soldiers of the British army, but this was not the only intention, as will be shown afterwards.

The first Mill Hill missionaries arrived around Pentecost Sunday, 1879. From several documents belonging to the *Hyderabad Collection* it appears that they were Frs. G. A. M. R. Browne and Endhoven, who went to the north (Kurram and Lundi Kotal), and Frs. J. Allen and Burke, who were appointed to the south (Quetta-Kandahar). As early as on July 9, 1879, Father Browne signed a letter and used the title: Superior of the Afghan Mission. Their main task was to be military chaplains, but on March 30, 1880, Fr. Allen wrote: „My work comes directly from the Sovereign Pontiff.“ On April 1, 1880, we read in a letter of Mgr. L. Meurin S. J., Vicar Apostolic of Bombay⁷: „Afghanistan has been assigned as a new Apostolic Vicariate to the Very Reverend Mr. George Browne as Provicar Apostolic, residing at present at Kabul.“ In his letter of December 13, 1882, Mgr. Meurin spoke again of the Vicariate Apostolic of Afghanistan. Mgr. Meurin looked after the financial interests of the Mill Hill missionaries and his attitude towards them was that of a real father; most of the letters contained in the *Hyderabad Collection* were written to him. His statement concerning the

super impedimento secundi consanguinitatis et affinitatis gradu. Contrariis etc. Dummodo ad S. Sedem tempus recurrendi non suppetat. Datum Romae ex Aedibus S. C. die et anno ut supra. Gratis quocumque titulo. J. B. Agnozzi, Secretarius.»

⁶ Archives of Mill Hill (London): «Illustrissimo e Reverendissimo Signore, — Le sono gratissimo dell' offerta che Ella ha fatto alla Propaganda di quattro missionarii da mandarsi nell' Afghanistan per provvedere ai bisogni spirituali di quel paese. Acceto perciò di buon grado la sua proposta, e L'avverto che Ella può fare la spedizione quando crede, e penso che quanto più presto so potrà effettuare, sarà meglio. Se poi Ella crede opportuno che i missionarii primo di recarsi nelle Indie passino per Roma, verranno qui provveduti di tutte le facultà necessarie. Intanto io non mancherò di rendere avvertiti i Vicarii Apostolici di Agra e di Patna, che all'arrivo dei missionarii nuovi dovranno ritirarsi i missionarii cappuccini che colà furono spediti per provvedere ai bisogni pressanti del momento. Intanto prego il Signore che La conservi lungamente, e La prosperi. — Roma, dalla Propaganda, li 4 Febbraio 1879. D. V. S. Affinissimo come fratello, Giovanni Card. Simeoni, Pref. o.» Illustrissimo e Reverendissimo Mgr. Erberto Vaughan, Vescovo di Salford. — J. B. Agnozzi, Segretario.

⁷ For the life of Mgr. L. Meurin S. J., see: J. H. GENSE S. J., *The Church at the Gateway of India 1720—1960* (Bombay 1960) 276—322. He was Vicar Apostolic of Bombay from 1867 until 1886.

Afghan Mission as being an Apostolic Vicariate is, therefore, not without importance.

The boundaries of the Vicariate do not seem to have been fixed in detail. Whether Quetta belonged to the jurisdiction of the Provicar Apostolic of Afghanistan does not seem to have been clear. In a letter of April 4, 1880, Father Browne defends the viewpoint that Quetta never did form a part of the Province of Sind (which he considered to be the extreme limit of the Vicariate Apostolic of Bombay), but that it was on the extreme north of Baluchistan and on the very border of Afghanistan so that he rightly could consider it to belong to his jurisdiction.

About the status of the mission as a part of the Indian missions there seems to have been some doubt too. In a letter to Mgr. Meurin of Bombay, dated July 15, 1880, Father Browne writes that one bishop of India objected to this. In the same letter he informs us that, „Propaganda, as I learn, has already christened our mission ‚the vicariate of Upper India‘, and is now considering its southern boundaries, viz. as to how much, if any, of the Punjab is to be included in it“, from which Father Browne feels himself allowed to think that „we are clearly within the pale of the Indian Missions“. It is not clear how the statement of Mgr. Meurin, that Afghanistan is an Apostolic Vicariate, can be brought into accord with Father Browne's knowledge that this country had become the Vicariate of Upper India.

The status of the mission changed with the fall of the Disraeli government in England. Father Browne writes on October 15, 1880, „From Rome I have as yet no definite information as to our future, except that we are to abandon Afghanistan.“ In 1881 Father Browne was trying to close the mission completely. In his letter of March 4, 1881, he pointed out, that only Quetta (which did not belong to the Afghan country) would be kept as a garrison-town by the British and that a military chaplain should remain at Quetta. But as it would not be good to station a lonely Mill Hill missionary at that place, Father Browne proposed that the Vicars Apostolic of the Punjab and Bombay discuss the matter. He was however, of the opinion that Quetta was more easily accessible from the Bombay Vicariate. The same question arose as to the town of Sibi, situated between Quetta and Sukkur. On March 13, 1881, Father Browne wrote to Mgr. Meurin of Bombay, that the chaplain of Sukkur (which belonged to Bombay) could visit Sibi also, and he expressed his view that the Vicar Apostolic of the Punjab, Mgr. Tosi, would not object to this. It is interesting to note that the Vicar Apostolic of the Punjab is mentioned here. Fr. Browne was of the opinion that Sibi was in Afghanistan but close to the borders of Baluchistan and he also thought that Afghanistan, Kashmir and Baluchistan had been added to the Vicariate of the Punjab (erected in 1880). He concluded this from his information that the General of the Capuchin Fathers had asked the Superior of the Mill Hill Fathers to take over Baluchistan. Whatever truth there may be in this information (it is true that in 1887 the Prefecture Apostolic of

Kashmir and Kafiristan was entrusted to the Mill Hill missionaries), it is certain that at that time Sibi no longer belonged to Afghanistan (as it was ceded in 1879 to the British) and it is also certain that it was a part of Baluchistan, which country was not entrusted to the Vicar Apostolic of the Punjab⁸.

The question concerning Quetta returned in 1881. It appears from a letter of August 23, 1881, that the General of the Mill Hill missionaries, Hubert, bishop of Salford⁹, was convinced that Quetta was still to be looked after by his Society, but it is also clear that he would have liked to hand the town over to the Vicar Apostolic of Bombay, who explained on September 15, 1881, that he waited for a decision from Rome in this matter. Slowly some more light is thrown on this question, for on October 9, 1881, the rector of St. Joseph's College at Mill Hill, Father P. Benoit, wrote to the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. Meurin, that a doubt had come up whether Quetta — being in Baluchistan — could be considered to come under the Afghan Mission at all „which it was in contemplation to erect as a permanent mission“. According to this statement we observe that the erection of a Vicariate Apostolic of Afghanistan does not seem to have been such a certain fact as was suggested by Mgr. Meurin. Again, whatever the truth might be, Father Benoit was right, for Quetta was never a part of Afghanistan (it was ceded by the Khan of Kalat to the British in 1877), and according to Pope Pius IX's Brief of March 8, 1854, it belonged to the Bombay Vicariate which there is described as: „limited on the north by the regions of Cabul and the Punjab.“ Cabul stands for Afghanistan¹⁰. The question concerning Quetta was finally solved by Rome in 1882, as becomes clear from the documents 35—38 in the *Hyderabad Collection*. In 1883 Fr. F. Hillenkamp S.J. of the Bombay Vicariate took over the charge of Quetta from Father J. Temme, who was the last Mill Hill missionary at Quetta¹¹.

The real status of the Afghan Mission remains a problem for us. We do not possess a definite proof for the thesis that it was a Vicariate Apostolic. But all the same, it is interesting to learn that from many sides there was a plan in that direction. It may also be supposed that the Mill Hill Fathers by accepting in 1887 the Prefecture Apostolic of Kashmir

⁸ For the statement in the last sentence, see: Fr. Dr. EMMERICH O. F. M. Cap., The Ecclesiastical Province of West Pakistan: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 9 (Schöneck-Beckenried 1953) 55—56.

⁹ Hubert Vaughan, the later Cardinal Vaghan, founded the *Society of St. Joseph for Foreign Missions* (Mill Hill) in 1866.

¹⁰ E. HULL, *Bombay Mission History*, Vol. I (Bombay 1927) 477; Gense, *op. cit.* 299.

¹¹ *In the Land of the Sindhi and the Baluchi. A Report on Catholic Activities in Sind and Baluchistan 1935—1947, compiled by order of Rt. Rev. Mgr. Alcuin van Miltenburg, O. F. M., Ecclesiastical Superior of Karachi* (Karachi 1947) 102—103.

and Kafirstan wanted to continue the work done in the Afghan Mission. Besides Fathers Browne, Endhoven, Allen and Burke, also Fathers Rodger (Roger or Rodgers), Jackson, Temme and Prenger served as military chaplains. Their adventures will be described later on when we deal with them individually. However, it should be observed that all of them strived after greater ideals than being only military chaplains. Three times the Superior, Fr. Browne, revealed his real mind. In his letter of April 4, 1880, he foresees the closing of the mission on account of the political changes in England, but he gives us the impression he was willing to start the work again by penetrating secretly into Afghanistan and ensuring for himself the much coveted crown of martyrdom. On July 15, 1880, he informs Mgr. Meurin that, „Whereas had the troops remained, I could have put another priest with each chaplain, whose duty it would have been to study the language and customs of the people thoroughly with a view to missionary labour among them.“ On October 15, 1880, he wrote: „I have had many prayers said for the conversion of this stiff-necked people in Europe and America, but God seems to delay the day.“

IV

The Members of the Afghan Mission

Personal data can be gathered from the archives of the Mill Hill Fathers at London, while details concerning the activities and movements of the missionaries can be taken from the *Hyderabad Collection*. We shall deal with each missionary individually, and so one will receive at the same time a survey of the short history of the Afghan Mission.

Father G. A. M. R. Browne — His real name was Braun; he was born of German parents in New York on August 26, 1836. He came to Mill Hill, London, on March 8, 1873 and was sent to Afghanistan on April 15, 1879. On October 15, 1881, he was recalled to Mill Hill and withdrew from the St. Joseph's Society on March 3, 1883¹².

Eighteen letters of the *Hyderabad Collection* were written by him. As Superior of the Afghan Mission he arrived in Jhelum on Friday before Pentecost Sunday 1879, and from there he sent his first letter to the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. Meurin S.J. Soon afterwards he must have gone to Peshawar, where he was detained due to the lack of necessary instructions from the Army Headquarters. All along the frontier cholera was raging; and while awaiting his appointment as military chaplain, he volunteered to go to Lundi Kotal to administer to the sick soldiers. He reached there on June 18, 1879. In the beginning of July he got his appointment as military chaplain to the troops stationed in Kurram, Ali Kheyl, and Perwar Kotal. On September 19 he left with the troops for Kabul, the capital of Afghanistan. On August 8, 1880, the British troops started withdrawing from Kabul towards Kandahar which,

¹² *Archives of Mill Hill* (London): Log Book I.

as he writes, has become a famous march. On October 15, 1880, he was in Bibioni in the Bolan Pass on his way from Kandahar to Sibi. In February 1881 Fr. Browne was in Rawalpindi, and he seems to have been completely broken down due to the fatigue of the campaign. He felt uncertain as he did not know what is going to happen and there is little work for him as a military chaplain. In Rawalpindi he fell sick and was ordered by the doctors to go to Murree for a change of climate. The decision about the future of the Afghan missionaries was delayed by the uncertain conditions in Madras, where bishop Fenelly had died, and problems had arisen in connection with a capable successor. Among others Fr. Browne was also mentioned, at least by the Vicar Apostolic of Bombay. He thought himself, however, unworthy of the dignity, and unable to cope with the difficult situation prevailing in Madras. In any case, the question was, whether he will have to go to Madras or to Mill Hill.

On April 23, 1881, he was still in Murree; he was now recovering but not yet allowed by his doctors to accept an invitation from the Vicar Apostolic of Bombay to be present at the blessing of a new church at Karachi. For some time nothing is known about Fr. Browne, till on August 23, 1881, the bishop of Salford, the Superior of the Mill Hill Fathers, wrote a letter to the Vicar Apostolic of Bombay and informed him of a report saying that Fr. Browne had become a Protestant and that he did not answer letters or discharge his duties. Mgr. Meurin of Bombay wrote at once that he could not believe such a thing, as Fr. Browne used to say Mass while he was staying with him from August 10—16; moreover, he had left a big amount of money in the hands of Mgr. Meurin to be sent to England. The facts are, probaly, that Father Browne could not stand any longer the strain of the situation, and that, after having recovered, he went to Quetta to hand over his charge (and the documents?) to Fr. J. T e m m e , who was stationed there, and left for Bombay in the end of July. He reached there on August 10 and left for England on August 16. Fr. Browne described his return journey in a letter to the Vicar Apostolic of Bombay, dated October 1881. He traveled via Rome, where he had an audience with the Pope, and reached Mill Hill on October 14, 1881.

From his letters he appears a man of great faith and confidence in God. He worked hard for his soldiers and did whatever possible for the sick. In all the garrisons he started Abstinence Societies to fight drunkenness among the soldiers. He suffered much from the difficult conditions of life during the campaign and from the climate, but most he suffered under the lack of priestly company. Father Burke (about whom more later on) had accused him of being harsh, unsociable and a drunkard. The Vicar Apostolic of Bombay wrote about Father Browne in laudable terms, but he admitted that he had a liking for spirits, a habit that was visibly unnerving him. The Vicar Apostolic also revealed that the Capuchin missionaries of Lahore spoke rather unfavourably of him. All this may be true, but quite understandable in the circumstances under which Fr. Browne had to live. The strain of the fatigues and the dangers of the

campaign, the state of uncertainty about his future under which he had been labouring for about a full year, the inertia to which he was condemned after the campaign was over, as also the repeated collapses of his health, explain to a great extent that he lost his balance. He was fully aware of this, and this must have been one of the main reasons that he longed so much to meet a priest.

Father J. Allen — His real name was John Cornelius Christian Aelen and he was born at Tilburg, Holland, on December 25, 1853. He came to Mill Hill on September 15, 1875 and was sent to Afghanistan on April 15, 1879. After the campaign he was sent to the Madras Mission in India, where he worked in the parish of Vepery from December 1880 up to 1889. In 1889 he was called back to Mill Hill, and in 1890 he founded the Mission-House at Roosendaal, Holland. In 1902 he was appointed Co-adjutor cum iure successionis to Mgr. Colgan, archbishop of Madras. On February 2, 1902, he was consecrated bishop of Temisonium. In 1911 he succeeded to Mgr. Colgan as archbishop of Madras. As such he was succeeded by Mgr. E. Mederlet S. D. B. in 1928¹³. He died in Madras on February 10, 1929¹⁴.

In the Afghan Mission he acted as a vice-superior. He arrived at Bombay in 1879 together with Fathers Browne, Endhoven and Burke. He and Fr. Burke went to Quetta, where they got orders to join the troops in Kandahar. On March 31, 1880, he moved with the soldiers to Ghazni. On September 19, 1880, he was in Rawalpindi. On September 27, 1880, he was in Karachi, from where he left for Bombay¹⁵. The collection contains four letters in his script. From Rawalpindi he writes to Mgr. Meurin in Bombay, that his military career had come to an end, and that he was on his way to Madras, from where he would leave for Borneo, which, however, he never did reach.

He was much lauded by Father Browne, who considered him to be steady, hardworking, holy and on good terms with General Stewart and the soldiers.

Father Endhoven — His real name was John Christian van Eyndhoven. He was born on February 19, 1850, at Vianen, Holland, and came to Mill Hill on August 8, 1872. He was sent to India on April 15, 1879 and destined for the Telegu Mission (Madras), but on the suggestion of the Vicar Apostolic of Madras he was taken by Fr. Browne to Afghanistan. He began his mission among the soldiers at Lundi Kotal on June 30, 1879. At that place in the Khyber Pass he relieved Father Browne, who

¹³ Cfr. Z. D. H. Mgr. J. Aelen: *Het Missiewerk* 6 ('s-Hertogenbosch 1924) 65—68; *The Catholic Directory of India for the Year of Our Lord 1964* (Bombay 1964) 203.

¹⁴ For these details see also: *Archives of Mill Hill* (London): Log Book I.

¹⁵ *Archives of the Archdiocese of Karachi, West Pakistan, Diary of military chaplain*: „27-9-1880: Rev. Fr. Allen who has been military chaplain in Afghanistan arrived on his way to Bombay, remained some days with us and left on a troopship (31/X).“

had gone there on account of the cholera¹⁶. He died on July 18, 1879, less than three weeks after his arrival, probably also due to cholera. One of the letters of Father Browne is also signed by Father Endhoven.

Father Burke — Richard Burke was born on January 1, 1854, at Canandaigua, Nr. Rochester, U. S. A. He came to Mill Hill on March 31, 1874 and was sent to Afghanistan on April 15, 1879. After the campaign he returned to Europe and the U. S. A., where he served on the Mill Hill Negro Mission till 1892. He withdrew from St. Joseph's Society of Mill Hill and either joined the Josephites, which became an independent society for work among the American Negroes in 1893, or the Diocese of Washington¹⁷.

As far as his stay in the Afghan Mission is concerned, we learn from the *Hyderabad Collection* that he arrived there together with Father Allen in Quetta in 1879 and that he went with the troops to Kandahar. After the death of Fr. Endhoven, he was transferred to Lundi Kotal, but on his way to this new appointment he got a serious sunstroke somewhere between Sibi and Jacobabad. For about two weeks he was bed-ridden in that place. On September 18, 1879, he sent a wire saying that he had arrived at Lahore and that he was on his way to Lundi Kotal. He fell sick again and, after recovery, decided to leave this mission and to offer himself to the Vicar Apostolic of Hindustan for the Agra Mission. While going there he was stranded in Allahabad. On October 15, 1880, Fr. Browne informed the Vicar Apostolic of Bombay that Fr. Burke had arrived in Madras, „but I am afraid that his mental malady has not yet forsaken him“. This refers most probably to the letters Fr. Burke had written to Fr. Browne and others accusing Fr. Browne of being a drunkard, unsocial and harsh.

Father Rodger (or Roger or Rodgers) — His real name was Gerard Raatger and he was born on January 1, 1849, at Rossum (O.), Holland. He came to Mill Hill on September 29, 1875, and was sent to Afghanistan on October 1, 1879. After the campaign was over, he served on the Telegu Mission (Madras) until 1922, when he retired to his native land. There he died at Delden (O.) on November 1, 1932¹⁸.

Together with Fathers Jackson and Temme he was sent to the Afghan Mission in 1879. He was appointed chaplain to the troops in Kurram. Nothing is known about him from the Hyderabad-collection. In September 1880, he left together with Fr. Allen for Madras.

Father Jackson — Thomas Jackson was born on February 17, 1846, at Preston, Lancs., England. He came to Mill Hill on July 17, 1875 and was sent to Afghanistan on October 1, 1879. After the campaign he led the first band of Mill Hill missionaries to Sarawak and North Borneo as the first Prefect Apostolic of Mill Hill. He retired from the office in 1897

¹⁶ *Archives of Mill Hill* (London): Log Book I.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

and spent the rest of his life as chaplain to the Mother House of the Franciscan Missionaries of St. Joseph at Patricroft, Manchester, England, and as a lecturer on mission work. He died there in April 1916¹⁹.

The *Hyderabad Collection* contains one letter written by Fr. Jackson. It appears that he was sent to Quetta but not as a military chaplain, because the garrison was too small. When Fr. Allen had left Kandahar for Ghazni, together with the troops, the military authorities allowed Fr. Jackson to proceed to Kandahar in March 1880. When the British troops were withdrawing from Kabul and Ghazni via Kandahar to Baluchistan, Fr. Browne met Fr. Jackson and he then wrote to the Vicar Apostolic in Bombay on October 15, 1880, „When I arrived at Kandahar I found good Fr. Jackson in the best of health and laus eius in ore omnium from General Primrose down to the provoost private. The Kandahar officers told me, one and all, that if somebody deserved the Victoria Cross he deserved six! . . . he is called by officers and men ‚the hero of the Bombay troops‘.“ Though the British troops had got orders to withdraw from Afghanistan, Kandahar was kept for some time, and, as Fr. Allen had already left, Fr. Jackson stayed on with the troops. In April 1881, he was back in Quetta, and on May 22 he wrote to the Vicar Apostolic of Bombay that he had got orders from his Superiors to proceed to Borneo, as soon as he would be relieved in Quetta. In June Fr. Temme came to take over and Fr. Jackson left immediately.

Father Temme — John Bernard Martin Temme was born on May 9, 1851, at Scharmede, near Paderborn, Germany. He came to Mill Hill on October 23, 1874, and was sent to the Afghan Mission on October 1, 1879. After his stay in that mission he went to the Telegu Mission in the South of India. He retired to his native Scharmede on account of illness and died there on October 5, 1929²⁰.

After his arrival in the Afghan Mission in November, 1879, he was appointed as military chaplain at Lundi Kotal. When the campaign was over, he was transferred to Quetta to take over from Fr. Jackson in June 1881. This is the information we find in the *Hyderabad Collection*. Elsewhere we read about his stay in Quetta, „Father Temme came to Quetta end 1880 or beginning 1881. His last funeral in Lundi Kotal (entered in the Quetta registers) was December 2, 1880; his first act of ministry recorded in Quetta, the funeral of Robert Keefe of the 61st regiment who died January 24, 1881. Fr. Hillenkamp S.J. took over officially on New Year's Day 1883. He arrived the 5th of January, Fr. Temme officiating for him till then“²¹. For some time Fr. Temme enjoyed the company of Fr. Prenger²².

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*

²¹ Cfr. the work referred to in note 11, p. 102.

²² *Archives of the Archdiocese of Karachi*, West Pakistan, *Diary of military chaplain*: „A father from Mill Hill arrived, Rev. B. to be a companion to Fr.

Father Prenger — Alexander Prenger too was a Dutchman, born at Millingen, Gelderland, on January 10, 1856. He came to Mill Hill on August 31, 1877 and was sent to Quetta, Baluchistan, on October 10, 1881, where he served as chaplain for the soldiers. After some time he was sent to Borneo and then recalled to Mill Hill to teach. He was sent to Borneo on May 13, 1892, where he died on March 15, 1902²³.

He was the last priest of the Society of Mill Hill to be sent to this mission. After quite an adventurous journey he reached Quetta on November 29, 1881. It is not known how long he stayed with Fr. Temme at Quetta, but surely he had left that town before Fr. Temme. One letter of the *Hyderabad Collection* is from his hand.

With the departure of Fathers Prenger and Temme the Afghan Mission had come to an end. After the failure of the Afghan Mission, the Society of St. Joseph for Foreign Missions (Mill Hill) decided to concentrate their efforts on their mission in Madras and on the newly acquired mission in Borneo*.

Jemme at Quetta.“ The military chaplain of Karachi, who noted this down, made some mistakes: Rev. B. should be Rev. P(renger) and Jenme should be Temme.

²³ *Archives of Mill Hill* (London): Log Book I.

* Im nächsten Heft bringen wir eine Erstveröffentlichung der *Hyderabad Collection*.

MĪRĀN SĀHĪB, EIN MOHAMMEDANISCHES GEGENSTÜCK ZU FRANZ XAVER

von Georg Schurhammer SJ

EINLEITUNG ¹

Was die Moplabs (Māppillas) an der Südwestküste, das sind die Labbais an der Südostküste Indiens ². Nach ihrer Überlieferung stammen sie von Arabern ab, die „vor vielen hundert Jahren“ ³ aus ihrer Heimat auswanderten und indische Frauen nahmen, während andere ihrer Glaubensgenossen Nachkommen von Hindukonvertiten sind, die freiwillig oder gezwungen durch die vom Norden kommenden mohammedanischen Eroberer oder Tippu Sultān zum Islam bekehrt wurden.

Ihre Muttersprache ist das Tamil ihrer Umgebung, stark mit arabischen Worten durchsetzt, und ihre Bücher drucken sie teils mit Tamil-, teils mit arabischen Typen ⁴. Sie sind orthodoxe Sunniten ⁵, haben aber meist die Tracht und vielfach auch die Zeremonien und Bräuche ihrer Hindu-Nachbarn übernommen ⁶. Sie finden sich an der ganzen Südostküste von Tinnevelly bis Madras, vielfach auch im Innern, und die meisten leben vom Handel oder fahren als Schiffsbesitzer oder Matrosen nach Ceylon, Birma und Malaya, wo sich Kolonien von Auswanderern befinden. Im Tanjore-Distrikt besitzen sie auch Betelnußpflanzungen, und an der Fischerküste in Kāyalpatnam, ihrer ältesten Siedelung, und nördlich davon, im Rāmnād Bezirk, in Kīlakarai, Periyapatnam und Pāmban stellen sie auch Taucher bei der Perl- und Chankfischerei, was sie in stete Beziehungen zu den christlichen Perlfischern Xavers, den Paravas und Karaiyas, brachte ⁷. Eine Oberschicht der Labbais, die Marakkāyars, meist

¹ Abkürzungen: FX = SCHURHAMMER, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit* (Freiburg i. B. 1955—1963)

GS = Id., *Gesammelte Studien*, 4 Bände (Rom 1962—1965)

MX = *Monumenta Xaveriana* II (Matriti 1912)

² Die Hauptquellen über die Labbais sind: EDGAR THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India* (Madras 1909) IV 198—205, V 1—5 und die in Madras erschienenen District Gazetteers: H. R. PATE, *Tinnevelly* (1917) 97—100; W. FRANCIS, *Madura* (1906) 79—80; F. R. HEMINGWAY, *Tanjore* (1906) 60—61, das *Ramnād District Manual* (1889) 38—39, und HENRY YULE, *Hobson-Jobson* (London 1903) 523

³ PATE, 98. Nach einer Überlieferung kamen sie im frühen 8., nach einer anderen im 11.—12. Jahrhundert: THURSTON, IV 199

⁴ THURSTON, IV 205

⁵ Die eigentlichen Labbais folgen der Rechtsschule der Hanafi, die Marakkāyars jener der Shāfis: THURSTON, V 4; PATE, 97

⁶ THURSTON, IV 200 203; PATE, 97—99; FRANCIS, 79—80; HEMINGWAY, 60—61

⁷ FX II 1, 308 342—343

reiche Kaufleute, betrachtet sich als eine höhere Kaste und hat in Sprache und Tracht mehr von der arabischen Heimat bewahrt ⁸.

Die Mohammedaner der Südostküste Indiens (im Norden Koromandelküste genannt) machten sich in ihrer neuen Heimat heimisch. Ceylon wurde das Land, wo Adam nach seiner Vertreibung aus dem Paradies Buße tat, die Fußspur Buddhas auf dem heiligsten Berg der Insel wurde zu einer Spur des Stammvaters der Menschheit, und der nach ihm umbenannte Adamspik wurde zu einer mohammedanischen Wallfahrtsstätte gemacht ⁹. Die Râmabrücke, die Klippenkette, welche die Insel Râmeswaram mit Ceylon verbindet (so genannt, weil nach der Hinduüberlieferung der Held des Râmâyana darauf nach Ceylon übersetzte) wurde zur Adamsbrücke ¹⁰, und unfern vom Tempel von Râmeswaram, einem der heiligsten und meistbesuchten Wallfahrtsorte Indiens, wurde eine Moschee errichtet, angeblich über dem Grab Abels und Kains, weil nach ihrer Legende der Brudermörder die Leiche Abels durch die Welt tragen mußte, bis er hier starb ¹¹. In Mailapur (heute eine Vorstadt von Madras) wallfahrteten die Mohammedaner zusammen mit Christen und Heiden zum Grab des Apostels Thomas, wie schon Marco Polo im 13. ¹² und der Historiker Mufazzal ibn Abil-Fazail im 14. Jahrhundert bezeugen ¹³. Als die Portugiesen 1517 zum erstenmal dahin kamen, war der Hüter des Grabes ein Mohammedaner ¹⁴. Damit nicht zufrieden, unterhielten die Labbais im benachbarten Covelong ebenfalls ein Apostelgrab, das des heiligen Tamîm, eines angeblichen Schülers Mohammeds, dessen Leib die Wellen in einem Sarg wunderbar von Mekka zu ihrem Dorf getragen hatten, ähnlich wie der Balken, mit dessen Holz Thomas seine Kirche in Mailapur baute ¹⁵.

⁸ THURSTON, V 1—5; PATE, 495—500

⁹ J. E. TENNENT, *Ceylon* II (London 1859) 132—136

¹⁰ *ib.*, II 554; FX II 1, 344

¹¹ beim Bahnhof von Râmeswaram

¹² A. E. MEDLYCOTT, *India and the Apostle Thomas* (London 1905) 84—85

¹³ *Histoire des Sultans Mamlouks*, ed. et transl. E. Blochet. In: *Patrologia Orientalis* 20 (1929) 192—193

¹⁴ FX II 1, 560—562

¹⁵ H. HOSTEN SJ, *Antiquities from San Thomé and Mylapore* (Calcutta 1936) 242—244. Nach der „Überlieferung“ der Bewohner wurde der Heilige Tamîm vor etwa 700 Jahren in Covelong begraben. Im Sarg, den die Wellen brachten, war neben der Leiche ein Zettel, der besagte, der Leib sei der eines Propheten, eines Jüngers Mohammeds, in Mekka wohnhaft, der befohlen habe, man solle ihn mit seinem Sarg ins Rote Meer werfen und, wo man ihn finden werde, solle man ihn begraben. Der Sarg war also etwa 500 Jahre lang auf dem Meer geschwommen, ohne Schaden zu leiden oder zu verfaulen. Die Fischer, die ihn fanden, waren Cholias (Shia-Mohammedaner); aber vor etwa 150 Jahren nahmen die Sunniten davon Besitz, und Nawab Sadatullah Sâhib von Arcot baute den Dom darüber; sie zahlen aber noch eine jährliche Abgabe dafür an die Cholias. HOSTEN vermutet, daß die Bewohner von Covelong vielleicht früher Christen

Anderwärts finden wir Mohammedaner und Hindus in ihren Moscheen und Tempeln brüderlich vereint. Im Tinnevely-Distrikt bringen die Anhänger des Propheten Opfergaben zum Heiligtum des Kriegsgottes Subrahmanya in Trichendur und nehmen oft mit großer Begeisterung an den Hinduprozessionen teil¹⁶, während ihre Moschee in Pottalpuđur südlich von Tenkâsi mehr Hindus anzieht als Mohammedaner¹⁷. Auch Hindus verehren das Grab des mohammedanischen Heiligen in der Moschee von Mēlappālaiyam, einer Vorstadt von Pālamcottah, in der Moschee von Gangaikondân nehmen Hindus geweihte Opfergaben vom mohammedanischen Geistlichen an, und Hindupilger bringen Opfergaben zum Grab eines mohammedanischen Heiligen in Attankarai im benachbarten Râmnâd-Distrikt¹⁸. Im Madura-Bezirk, unfern von der gleichnamigen Hauptstadt, wallfahren Hindus und Muslims nach Tirupparankunram, die Hindus zum Tempel Subrahmanyas am Fuß des nach ihm benannten Skandamalai, die Muselmänner zum selben heiligen Berg, den sie aber Sikandarmalai nennen, weil auf dessen Gipfel ein heiliger Fakir namens Sikandar begraben sei¹⁹, und zum Tempel desselben Gottes Subrahmanya auf dem vom Rishi Agastya geschaffenen Sivagiri-Hügel in Pālñi pilgern auch die Mohammedaner, weil in dem Heiligtum ebenfalls einer ihrer heiligen Fakire, Pālñi Bāvâ, begraben sei²⁰. In Porto Novo im Süd-Arcot-Bezirk ist eine der vielen Moscheen des Orts über dem Grab des heiligen Mālumiyaer erbaut, der ein berühmter Seefahrer und Schiffskapitän war, zehn bis zwölf Schiffe besaß und gleichzeitig auf allen zu erscheinen pflegte, um das Kommando zu führen; er wird als großer Wundertäter und als Patron der Seefahrer von den mohammedanischen Matrosen verehrt²¹. Die Moschee in Pottalpuđur wird nach der Ansicht der dortigen Bewohner an Heiligkeit nur von Bagdad übertroffen und steht an Rang der von Nagore gleich²².

Aber in Nagore, vier englische Meilen nördlich von Negapatam, ist das Grab des berühmten Heiligen der Labbais, des großen Wundertäters Mîrân Sâhib. Die Moschee über dem Grab, 1757 vom Mahratenscha von Tanjore, Pratâpa Singh, erbaut und von ihm mit 15 Dörfern beschenkt²³, besitzt 400 Acker Land und hat durch die Opfergaben der Gläubigen ein Jahreseinkommen von gegen 10 000 Rupien²⁴.

waren und nach ihrem Übertritt zum Islam ihre Thomaskirche zur Moschee des hl. Tamim umtaufen.

¹⁶ PATE, 99

¹⁷ ib. 360

¹⁸ ib. 99

¹⁹ FRANCIS, 279—280

²⁰ ib. 79—80 304—307

²¹ THURSTON, V 3

²² PATE, 360

²³ V. RANGACHARYA, *A Topographical List of the Inscriptions of the Madras Presidency* (Madras 1919) p. 1346, nn. 893 A 893 B

²⁴ HEMINGWAY, 243

Sie ist ein großes weißgetünchtes Backsteingebäude und hat fünf hohe Minarets, von denen das höchste 20 Meilen weit im Meer sichtbar ist und eine bekannte Landmarke für die Seefahrer bildet. Das Innere besteht aus zwei mit Kreuzgängen versehenen unregelmäßigen Höfen und dem Zentralgrab, über dem sich eine Kuppel wölbt und dessen Tore mit Silberplatten bedeckt sind. Hinter der Moschee befindet sich ein schön eingefasster Teich.

Das Hauptfest des Heiligtums ist der jährliche Gedenktag des Heiligen. Es wird im Herbst gefeiert, am 10. des Monats Jamâda'l-âkhir, dem 6. Monat des islamischen Jahres, und dauert zwölf Tage. Am neunten abends muß ein Fakir, den die Mohammedaner von Tanjore wählen, am Grab 36 Stunden bewegungslos sitzen und in bestimmten Abständen Limonen unter die Menge werfen, die begierig danach hascht. Der Mann wird für seine Mühe reichlich belohnt. Das Fest zieht Pilger an aus der ganzen Präsidentschaft Madras und darüber hinaus, und auch Hindus, und selbst Brahmanen, machen Gelübde zu dem Heiligen. Das Fest wurde im Jahre 1700 zum ersten Male gefeiert und die Zeremonien werden meist während der Nacht abgehalten. Die Nachkommen des Pflegesohnes des Mirân Sâhib, Yûsuf mit Namen, verwalten das Grab und dessen Stiftung in 640 Anteilen. Sie besitzen auch ein Buch voll wilder Legenden über den Heiligen, verfaßt in gutem Arabisch, das ins Persische, Hindustani und Tamil übersetzt wurde, und die Seefahrer der Küste zahlen Abgaben an den Schrein²⁵.

In einem Artikel des *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society* aus dem Jahre 1881 fanden wir vor etwa vierzig Jahren zum ersten Mal Angaben über den Heiligen von Nagore. Der Artikel war von A. T. Shams-u-d-dîn verfaßt und trug den Titel *Note on the „Mirâ Kantiri“ Festival of the Muhammadans*. Darin schilderte der Autor das Fest, das man in Colombo in der Maradâna-Moschee während des Monats Jamâda'l-âkhir zu Ehren des heiligen Mirâ Sâhib feierte, dessen Wunder den Mohammedanern wohlbekannt seien und den sie als großen Walî (Himmelsgünstling) verehrten. Sein Grab sei in Nâgûr bei Negapatam und sein Fest werde auch in anderen Ländern begangen. Die mohammedanischen Seefahrer machten Gelübde und versprächen Opfergaben für sein Grab, z. B. in Sturmgefahren. Nach der Überlieferung habe er die Malediveninseln von einem Teufel befreit, der sie bedrückte. Zum Dank hätten die Bewohner den Islam angenommen und sagten, er sei bei ihnen begraben. Aber sein Grab sei in Nâgûr, wo eine gewaltige Moschee zu seinen Ehren errichtet worden sei und wohin Wallfahrer von verschiedenen Gegenden kämen. Er wirke zahllose Wunder und diese seien den Mohammedanern gut bekannt. Als Quelle nannte der Verfasser des Artikels eine Tamilübersetzung eines arabischen Lebens des Heiligen mit dem Titel: *Kalarattu Mirân Sâhibu Andavaravarkal kârana-sarittiram*,

²⁵ ib. 242—243; JOHN MURRAY, *Handbook of the Madras Presidency*, 2. ed. (London 1879) 207—208

gedruckt in Kârikâl, Hedschra 1293 [1876 AD]. Nach dieser Biographie sei der Heilige geboren zu Mânikkapuri am 9. Jamâd'l-âkhir, Hedschra 910 [1504 AD], und sei gestorben Hedschra 978 [1570 AD]²⁶.

Der Artikel interessierte mich. Ein Zeitgenosse Xavers, ein großer Wundertäter, ein Patron der Seefahrer wie Xaver, mit seinem Grab an der Ostküste, wo Xaver unter den Perlfischern der Fischerküste, in Negapatam und Mailapur gewirkt hatte und als Patron der Seefahrer allgemein verehrt wurde, und Ziel zahlloser Wallfahrer wie das Grab Xavers an der Westküste. Die Portugiesenschiffe hatten im 16. Jahrhundert vielfach mohammedanische Piloten und Matrosen, und Xaver hatte manche unter ihnen zum Christentum bekehrt, so z. B. als er im Bandaschiff 1546 von Malakka nach Amboina²⁷ und im Koromandelschiff 1551 von Malakka nach Indien fuhr²⁸. Sollten sich die Mohammedaner der Koromandalküste nicht in Mîrân Sâhib ein Gegenstück geschaffen haben, um auch ihren Wundertäter und Patron der Seefahrer zu haben und damit ihre Glaubensgenossen vom Übertritt zum Christentum abzuhalten, und sollten sich unter seinen Wundern nicht auch solche finden, die sie aus dem Leben Franz Xavers entlehnt hatten?

In der Bibliothek der *Katholischen Missionen* in Bonn fanden wir zwei Tamilbiographien des Mîrâ Sâhib, in Tamiltypen gedruckt, die P. J. Castets S. J. uns 1929 aus Trichinopoly sandte. Das kleinere, im Format 20,8 × 12,5 cm, umfaßte 171 Seiten, und vorn war ein Blatt eingeklebt, worauf der frühere Besitzer in lateinischer Schrift den verkürzten Titel geschrieben hatte: *Nakûr Mirân Sahîpu Andavaravargal Karana Sariththiram. Translated by the son of Mahummathu Alimaraikayar Mukammathu Imâm kassâli Maraikkayar. Printed at Karikkal Heg. 1313.*

Das größere Leben, im Format 21 × 13,8 cm, zählte 5—5—3—6—554 Seiten und enthielt vorn und hinten Tamilotizen eines früheren Besitzers sowie mit Bleistift in lateinischer Schrift einige französische Erklärungen, Übersetzungen tamulischer Worte, wohl von einem französischen Missionar der Maduramission geschrieben. Der kurze Vortitel war übersetzt: *Gerbe (de) Merveilles*, und auf dem langen Haupttitel war der Name des Heiligen übersetzt: *Nagûr Mîram Sâhib* und ebenso die Titel der ersten 5 Kapitel: 1. *Généalogies*, 2. *Naissance*, 3. *Crache de l'or*, 4. *Reconnait le croissant (le mois du croissant) le Ramadan*, 5. *Joue du lait*.

Da ich mit dem Tamiltext des Buches nichts anzufangen wußte (ich hatte in Indien nur die davon völlig verschiedene Mahrathisprache studiert), lieh ich beide Bücher meinem Mitbruder Jerome D'Souza SJ (dem gegenwärtigen indischen Assistenten in der Generalskurie der Gesellschaft Jesu in Rom), der damals in Enghien Theologie studierte und neben seiner

²⁶ *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society* VII, 24, Part II (1881) 125—136

²⁷ FX II 1, 649 801

²⁸ MX 417 476

Muttersprache (Konkani und Kanaresisch) auch die Tamilsprache beherrschte und sich bereitwillig der großen Mühe unterzog, die beiden wegen ihrer vielen Arabismen nicht leichten Bücher durchzulesen, und mir im Frühjahr 1930 bei meinem Besuch in Belgien mündlich den Inhalt der Kapitel des großen Lebens mitteilte, den ich stenographisch niederschrieb.

Das kleinere Leben, Hedschra 1313, also im Jahre 1895/96 in der französischen Kolonie Kârikâl gedruckt, war praktisch nur eine verkürzte Ausgabe des großen und kam darum für mich nicht in Frage. Sein voller Titel lautete:

PĪSMELÂHI

KALARATHTHU MĪRAN SAHIBU ÂNDAVARAVARHAL

Kâranachariththiram

ikthu

Nâhûr

Muhamadu Ali Maraikâyar kumârar

Mahâ râsa râsa sri

Muhamadu Imâm Kassâli

Maraikâyar avarhal

molipeyarthathai

Mêrpadiyûr, tharuhâ vithvân

Mahâ râsa râsa sri

Kalvikkalanchiyam

Muhammadum pulavar avarhalâl

parisothiththathai

Trunelvêlip pêddai

Sêippu kâ. Seiyithu Râvuthar avarhal kumârar

Mahâ râsa râsa sri

Âthamkâsîm Râvuththar avarhalâl

Kâraikâl

Muhamadu Samathâni pirasil

pathippikkapaddathu.

Hijari 1313 âm varusham

In deutscher Übersetzung lautet der Titel:

Im Namen Gottes

DIE AUTHENTISCHE GESCHICHTE DER WUNDER
SEINER HERRLICHKEIT MĪRAN SÂHIB

VON NAGORE

Übersetzt

von dem Sohn des

Muhamad Ali Maraikkâyar

von Nagore,

dem hochedelgeborenen

Muhamad Imâm Kassâli

Maraikkâyar.

Durchgesehen von dem mystischen Doktor desselben Orts,
dem hochedelgeborenen Herrn,
der Kornkammer der Gelehrsamkeit,
Muhammad Pulavar
in Tirunelveli Pëddai.

Gedruckt von seiner Herrlichkeit,
dem hochedelgeborenen Herrn
Āthambāsīm Rāvuththar,
dem Sohn seiner Herrlichkeit Seiyithu Rāvuththar,
In Kārikāl
in der Druckerei
des Muhamad Samathāni
im Jahre Hedschra 1313

Das große Leben, 1922 in Madras gedruckt, hatte den Titel:

Pismillahi

KANJŪL KARĀMĀTHTHU
(Nāhūr Mīrān Sāhibu āndavaravarhal sariththiram.)
Nāhūr tharkā mahāvithvān
Sri pala sri
Kulānkāthiru nāvalar
seithathu.

Ithu
Nāhapaddanam-Srīmān
Hānarabil Kān Bahadūr
Aha. Ku. Ahamadu thambi Maraikāyar
(Member of Council of State)
Avarhalin Viruppaththinpēril
Nāhūr

Pe. Seiyithu Muhiyiththīn Sāhibu Maraikayarāl
Sennaipaddanam.

Kalārathnāhara achchukkudaththil
Pathippikkapaddathu.
1922.

In deutscher Übersetzung lautete der Titel:

Im Namen Gottes

GARBE DER WUNDER
(Leben seiner Herrlichkeit des Mīrān Sāhib von Nagore)

Von dem großen mystischen Doktor von Nagore
dem hochachtbaren Herrn
Kulānkāthiru Nāvalar
verfaßt.

Das
auf Wunsch
des ehrenwerten Herrn Khân Bahadûr
von Negapatam,
Mitglied des Staatsrats,
des jüngeren Bruders des A. K. Ahamadu thambi Maraikâyar
in Nagore.

Von Seyyid Muhijithhîn Sâhib Maraikayar
in Madras

In der Druckerei Kalârathnâhara

Gedruckt

1922

Alle Rechte vorbehalten

Im *Vorwort* sagt der Verfasser, man habe schon viele andere Leben des Heiligen geschrieben in Arabisch, Persisch, Urdu und Hindi — ältere Werke, die er alle benützt habe. Von den modernen seien zwei in Tamil, eines derselben mit arabischen Schriftzeichen, das andere mit Tamil-Typen gedruckt mit dem Titel *Kulasaththul Karâmâththu*. Da in diesem letzteren fast alle Wunder und Geschichten der älteren Lebensbeschreibungen berichtet würden, habe er dieses zur Vorbereitung des gegenwärtigen Buches gebraucht. Er danke allen, die ihm dabei halfen, zumal zwei Nachkommen des Heiligen, deren das Grab noch fünfzig habe. Sie hätten ihn gedrängt, das Buch zu schreiben, und so habe er es mit viel Mühe abgefaßt. Ein reicher mohammedanischer Kaufmann habe das Geld für die Druckkosten gegeben.

Wieweit der Held des Buches, Mirân Sâhib, eine historische Persönlichkeit ist, mögen andere untersuchen. Werke wie die *Enzyklopädie des Islam* oder F. M. Pareja SI, früher Professor für Arabisch am St. Xavier's College in Bombay, in den zwei Bänden seiner *Islamologia* (Madrid 1952—1954) oder Murray T. Titus, *Indian Islam. A religious history of Islam in India* (London 1930) ignorieren ihn völlig. Selbst über das Jahrhundert, in dem er lebte, sind sich seine Biographen nicht einig. Während das Tamilleben von 1876 seine Geburt ins Jahr 1504 legt, ihn also zu einem Zeitgenossen Xavers macht, läßt das große Leben von 1922 ihn erst 1601 zur Welt kommen, und während das Leben von 1876 ihn 1570 sterben läßt, starb er nach Murray 1560²⁹. Es ist merkwürdig, daß nach demselben Autor sein Jahresgedächtnis zum erstenmal im Jahre 1700 in Nagore gefeiert und die Moschee über seinem Grab erst ein halbes Jahrhundert später erbaut und durch Schenkung von 15 Dörfern fundiert wurde, und dies nicht durch einen mohammedanischen Kaufmann oder Fürsten, sondern durch einen Hindu-Radscha. Wenn man dem Heiligen, um von zahllosen anderen Ungereimtheiten zu schweigen, die Bekehrung der Malediven zum Islam zuschreibt, so ist das ein starker

²⁹ MURRAY, 207

Anachronismus, da die Inseln schon im 13. Jahrhundert den Islam angenommen hatten; die Legende über Mirân Sâhibs Besuch auf jenen Eilanden, wo er den Teufel vertrieb, ist einer Legende entnommen, die Ibn Bâ t u t a schon im 14. Jahrhundert dort vorfand³⁰.

Bei den engen Beziehungen der Labbais zu ihren Hindunachbarn und den christlichen Parava-Perlfischern darf es darum nicht verwundern, wenn manche Anekdoten von den Hindus und Christen, z. B. aus dem Leben Xavers, ihres Apostels, übernommen wurden. Wir geben im Folgenden den Hauptinhalt der Kapitel des Großen Lebens von 1922 und verweisen in den Noten auf Parallelen in anderen Werken.

³⁰ SHAMS-UD-DÎN, 128—136

DER INHALT DER BIOGRAPHIE VON 1922

Kapitel 1. *Bericht von der Abstammung*: Der Heilige wurde geboren Hedschra 1010 [1601 AD]¹. Er stammte aus einer arabischen Familie, die ihren Stammbaum bis auf Mohammed zurückführte. Der Stammbaum von Vater und Mutter wird gegeben sowie eine Liste seiner Titel: Kuthpul Akthapu, Kauthul Islam, Miran Sulthan, Saithu Abdul Kâdir, Shâkul Hamîdu Badusha sakipu Andaravargal.

Kapitel 2. *Empfängnis, Wunder und Geburt*: Der Vater hieß Saithu Hassan Kutthûs, seine Mutter Fatima, sie gehörte auch zur Familie der Saithu². Sie waren aus Manikpur in Oudh. Vor der Empfängnis erschien Vater und Mutter ein Engel und sagte, das Kind werde ein außerordentlich großer Heiliger und Gelehrter werden³. Nach der Empfängnis wirkte er schon im Mutterleib große Wunder. Er sprach mit der Mutter im Mutterschoß⁴, z. B. er versprach, der kranke Vater werde gesund werden, und heilte ihn vom Mutterschoß aus. Im Land war damals Hungersnot. Auch die Eltern litten Hunger. Da sagte er zur Mutter (vom Mutterschoß aus): „Schau auf jenes Gefäß; darin wirst du jeden Tag eine gewisse Menge Reis finden“. Sein Hauptwunder im Mutterschoß aber war dies: In dem Ort war eine Räuberbande, die alles zerstörte und raubte. Bevor der Knabe neun Monate alt war, verließ er den Mutterschoß (wie die Mutter in einer Vision sah), grün gekleidet⁵, sprang auf ein Pferd und mit dem

¹ Nach dem 1876 in Kârikâl erschienenen Tamilleben wurde Mirân Sâhib am 9. Tag des Monats Jamâda'l-âkhir H. 910 (also Ende Dezember 1504 AD) geboren und starb H. 978 (1570 AD) [unmögliche Daten!]: SHAMS-UD-DÎN, 127

² *Sayyid*, ein Titel der Nachkommen Mohammeds in der Linie Husains

³ Vgl. die Verkündigung der Geburt Christi durch den Erzengel Gabriel im *Koran*, Sure 3, 40—44

⁴ Vgl. Johannes der Täufer im Mutterschoß bei der Heimsuchung Mariä (*Lk* 1, 41—44)

⁵ Die Farbe des Propheten Mohammed

⁶ Vgl. Kapitel 51, wo der Heilige das Heer des Königs von Coorg vertreibt. Ähnlich vertreibt Xaver das Heer der Badagas (FX II 1, 437, GS IV 564). Die Szene stellt auch der Silberschrein Xavers in Goa dar (Szene 12)

Schwert, das ein Engel ihm gab, schlug er die Räuber in die Flucht⁶. Sie versprachen, nie wieder zu jenem Ort zu kommen. Dann trat er wieder in den Mutterschoß ein. Nach neun Monaten wurde der Knabe geboren ohne jeden Schmerz der Mutter. Als er geboren war, kamen die Propheten Elias⁷ und Kaliru und gaben ihm den Namen „Abdulkâdir“, indem sie das Gebet *Tua*⁸ beteten.

Kapitel 3. *Wunder als Kind*: Ein mohammedanischer Fakir kam betteln. Es war kein Geld im Haus. Wie die Mutter herabschaute, sah sie, wie der Knabe (er wird immer „der Ehrwürdige“ genannt) eine Goldmünze ausspuckte, die man dem Bettler gab⁹.

Kapitel 4. *Wie er die Zeit fand*: Die Leute rechneten falsch in Manikpur und wußten nicht, daß das Ramadân (die Fastenzeit) begonnen hatte. Aber das Kind weigerte sich, die Mutterbrust zu nehmen¹⁰. Die Mutter wunderte sich, forschte nach und fand, daß das Ramadân wirklich bereits begonnen hatte.

Kapitel 5. *Wie er die Milch rettete*: Die Mutter kochte Milch. Als sie diese ausgoß, lief sie ins Feuer. Aber das Kind brachte sie wunderbar wieder in den Topf¹¹.

Kapitel 6. *Eine Prophezeiung*: Viele Besucher kamen, das Kind zu sehen. Darunter war auch ein arm gewordener Mohammedaner. Das Kind tröstete ihn: „Du wirst wieder reich werden“, und so kam es¹².

Kapitel 7. *Das Reiswunder*: Der Knabe ging zur mohammedanischen Schule im Dorf. Wenn er zurückkam, nahm er das Essen ein. Einmal war es nicht gekocht und darum nicht bereit, und es war kein Feuer da, es zu kochen. Die Mutter bat die Nachbarin um Feuer. Der Knabe war hungrig, und wunderbar kochte er den Reis und Curry ohne Feuer und aß ihn; er war besser als sonst.

Kapitel 8. *Die Erscheinung des Propheten Kaliru*: Auf dem Weg zur Schule erschien ihm die Gestalt eines alten Mannes, heilte ihn und sagte: „Öffne den Mund!“ Dann spuckte er ihm in den Mund¹³, prophezeite ihm seine künftige Größe und sagte ihm: „Ich bin Kaliru“.

Kapitel 9. *Er will Guru werden*: Er lernte die Elemente des mohammedanischen Wissens bis zum 18. Jahre im Heimatdorf¹⁴. Dann hielt er seinen Eltern eine

⁷ Elias wird öfters als Beschützer unseres Heiligen genannt; der *Koran* erwähnt ihn in Sure 6, 85 und 37, 123

⁸ *Du'â Kalimah*, das mohammedanische Glaubensbekenntnis

⁹ Vgl. Xaver, der dem schiffbrüchigen Mendoça wunderbar Goldmünzen gibt (FX II 1, 338—339, GS IV 564, Szene 11 des Silberschreins in Goa)

¹⁰ Vgl. die Brevierlektionen zum Fest des hl. Nikolaus (6. Dezember), dessen künftige Heiligkeit schon seine Kindheit anzeigte, da er an den Mittwochen und Freitagen nur einmal, und dies abends, die Brust nahm, während er dies an den anderen Tagen öfters zu tun pflegte.

¹¹ Vgl. Xaver, der nach der Legende in Kottâr in der brennenden Hütte unverehrt blieb wie auch in Quilon sein von Kottâr dahin geflüchtetes Bild bei einem Brande (FX II 1, 436—437)

¹² Vgl. Xavers Prophezeiung an Diogo Pereira und Pero Velho, es werde ihnen nie das Nötige zum Leben fehlen (MX II 490; GS IV 445)

¹³ Eine in den mohammedanischen Ordensgemeinschaften übliche Zeremonie, wodurch man dem Novizen die Kraft des Führers mitteilt.

¹⁴ Auch Xaver blieb 18 volle Jahre im Elternhaus, ehe er zur Universität Paris ging.

lange Rede und sagte: „Um mich zu erlösen, will ich ein Guru¹⁵ werden“. Die Eltern stimmten zu. Sie empfahlen ihm eine berühmte Schule in der Stadt Kuwâlir¹⁶ (Gwalior) und sagten: „Dort sind viele gelehrte Doktoren und Mystiker; dort wirst du einen herausfinden für dich“. Darauf verließ er seine Eltern und ging im Jahre 1028 der Hedschra [1618/1619 AD]¹⁷ mit einem jungen Diener¹⁸ namens Muhin-ud-dîn nach Kuwâlir.

Kapitel 10. *Elias erscheint ihm*: Auf dem Weg dahin erschien ihm der Prophet Elias, ermunterte ihn und gab ihm Rat und Kraft, alles Wissen zu erlangen.

Kapitel 11. *Die Tiger*: Im Wald erschienen alle Tiger und kamen zu ihm und sagten ihm: „Allah befahl uns, dir nicht zu schaden, sondern dir zu helfen, weil du der Diener Allahs bist“.

Kapitel 12. *Die Räuber*: Ein ganzer Trupp Räuber stieß auf ihn im Wald. Sie verlangten all seine Habe. Aber er und sein Begleiter hatten nur ihre Kleider, und sie weigerten sich, diese herauszugeben. Die Räuber fielen über sie her. Aber durch die Kraft des Heiligen verwundeten sie nur sich gegenseitig und erkannten so seine große Macht. Sie baten ihn um Verzeihung. Er aber heilte sie wunderbar und bekehrte sie zur mohammedanischen Religion. Sie wurden später seine Schüler.

Kapitel 13. *Der Flußübergang*: Er kam zu einem tiefen Fluß und überschritt ihn wunderbar auf dem Blatt einer Bananenstaude¹⁹. Ein Mohammedaner verachtete ihn von seinem Fenster aus beim Überschreiten des Flusses. Da bewirkte der Heilige, daß Hörner aus dessen Kopf wuchsen, so daß er ihn nicht mehr zurückziehen konnte. Seine Freunde staunten. Da gestand er seine Schuld; man rief den Heiligen, und er heilte ihn.

Kapitel 14. *Die kranke Frau*: Eine junge Frau hatte schreckliche Schmerzen und wußte nicht, warum. Sie war besessen durch den Teufel „Kapita“²⁰; das war der Grund. Der Heilige traf jene junge Frau, weil sie die Frau jenes Mannes war, der ihn zu dem gehörnten Mann rief. Er heilte sie und trieb den Teufel aus; der Teufel mußte versprechen, nie mehr zurückzukehren.

Kapitel 15. *Ankunft in Kuwâlir*: Er ging in eine Moschee außerhalb der Stadt und sagte: „Ich verlasse sie nicht, bis Allah mir den Lehrer offenbart, und bis dahin esse und trinke ich nicht“²¹.

¹⁵ Religionslehrer

¹⁶ Gwalior, berühmt durch seine mohammedanischen Gottesgelehrten (cf. TITUS 68 123)

¹⁷ Das Jahr H. 1028 entspricht dem 18. Jahr nach der Geburt im Jahre H. 1010

¹⁸ Vgl. Xaver, der als Universitätsstudent Miguel Landivar als Diener hatte (FX I 176—177)

¹⁹ Vgl. die Legenden über Xaver in Mozambique, wo er auf seinem Mantel über die Bucht fährt (FX II 1, 103), und auf Moro, wo er auf einem Balken als Fahrzeug den Fluß überquert (ib. 777; GS IV 563, Szene auf dem Marmorgrabmal Xavers in Goa)

²⁰ Vgl. Xaver, der bei seiner Ankunft an der Fischerküste in dem nahe bei dem mohammedanischen Kâyalpatnam gelegenen Ort Kombuturê einer Frau in den Geburtswehen wunderbar hilft (FX II 1, 293—294). Der Name des Teufels ist das portugiesische *capitão*. Teufelsaustreibungen werden auch bei Xaver öfters berichtet, z. B. an der Fischerküste und in Malakka (FX II 1, 453 625—627)

²¹ Vgl. Xavers Fasten in den Exerzitien (FX I 211) und auf der Fahrt von Negapatam nach S. Thomé (FX II 1, 544)

Kapitel 16. *Die Geschichte seines Guru*: Mohammed Kaudu, in Persien geboren, kam auf der Suche nach einem Guru nach Indien und fand einen solchen in Kuwâlir. Sein Guru war Saikul Kûru²². Er versuchte die Tugend dieses mohammedanischen Guru auf viele Weisen. Er wirkte viele Wunder. Er bereitete Essen für viele mit Wenig. Er wurde in Kuwâlir Haupt einer Schule und hatte unter sich sehr viele berühmte Schüler aus allen Teilen Indiens, die bei ihm die mohammedanische Wissenschaft lernten. Wie der Heilige zu ihm kam, war er in einer berühmten Moschee und hörte eine Stimme aus der Luft: „Abdul Kâdir ist gekommen, und du wirst sein Lehrer werden. Geh und begrüße ihn!“

Kapitel 17. *Offenbarung des Lehrers*: Zur selben Zeit sagte eine andere Stimme dem Abdul Kâdir in seiner Moschee: „Dein Lehrer ist Mohammed Kaudu, und er erhielt von Allah seinen Namen ‚Schaul Hamid‘ (Großer Prophet)“²³.

Kapitel 18. *Das Zusammentreffen*: Der Heilige stand auf und ging seinen Lehrer suchen. Der Guru kam aus der Moschee mit Hunderten von Begleitern und traf ihn in Mitte der Stadt, und sie erkannten einander. Zusammen gingen sie von da zur mohammedanischen Schule des Guru. Mit einer Zeremonie wurde er hier offiziell als *Murîd* (Schüler) angenommen.

Kapitel 19. *Die Versuchung*: In der Schule wurde der Heilige besonders behandelt. Sein Diener blieb bei ihm. Der Guru gab ihm ein eigenes Zimmer. Er verbrachte die Zeit mit Lesen, Beten und Abtötungen, bedient von seinem Schüler. Die Mahlzeiten aber brachten ihm zwei Sklavinnen seines Guru. Eines Tages wollten diese Sklavinnen, von der Frau des Guru angestiftet, ihn bewegen, die Tochter des Guru zu heiraten. Der Heilige wollte nicht heiraten. Sie drängten. Ungeduldig machte er eine Bewegung mit der Hand und zeigte ihnen, warum er nicht heiraten wollte und was Allah ihm statt dessen bereitet hatte. Sie sahen einen wundervollen Paradiesgarten, in dessen Mitte zwei Huris waren und er sagte: „Das hat Allah mir bereitet, und darum heirate ich nicht“²⁴. Die Sklavinnen gerieten in Verückung und sprachen nicht mehr von der Sache. Der Guru hörte es und verbot, ohne seine Erlaubnis mit Abdul Kâdir zu sprechen.

Kapitel 20. *Beispiele von Ekstasen und Visionen*: Im Gebet wurde er zu den verschiedenen Stufen des Himmels erhoben. Er verkehrte mit allen großen Propheten; er traf auch Christus und Mohammed und schließlich Allah, der ihm sagte, sein Gebet sei erhört, er werde ihm in allem helfen. Dies war die Große Ekstase.

Kapitel 21. *Abschied von Kuwâlir*: Nach etwa zehn²⁵ (nach anderen Historikern zwei) Jahren, nachdem er alle Gelehrtengrade erhalten hat, ging Abdul Kâdir von der Schule weg. Der Guru gab ihm Ratschläge und bot ihm 404 Schüler an, die früher Räuber beim Ort Manikpur waren und durch das Gebet des Guru bekehrt und Mohammedaner geworden waren. Abdul Kâdir erhielt sie als Schüler. Der Guru sprach ihm von den großen Diensten, die er den Mohammedanern erweisen würde, und sagte ihm: „Ich sehe, du wirst einen Sohn erhalten. Wie ist das möglich ohne Heirat?“ Darauf antwortete Abdul Kâdir: „Allah kann das auch tun ohne Heirat“. Auch eine andere Antwort wird berichtet: „Allah,

²² Über beide Lehrer ist uns nichts bekannt; vielleicht sind beide Namen erfunden.

²³ Vgl. Xaver, der an der Fischerküste der „Große Padre“ hieß (FX II 1, 333 451)

²⁴ Vgl. Xavers Jungfräulichkeit nach dem Zeugnis des Paravas Joam da Cruz (FX II 1, 333), seiner Begleiter an der Fischerküste (ib. 452) und des Pfarrers von S. Thomé (ib. 596)

²⁵ Vgl. Xaver, der zehn Jahre in Paris Philosophie und Theologie studierte.

welcher Maria einen Sohn gab ohne Gemahl, kann auch mir einen Sohn geben ohne Heirat“²⁶. Dann ging er mit seinen 404 Schülern nach Manikpur, wo seine Eltern noch lebten.

Kapitel 22. *In Manikpur*: Die 404 Schüler werden formell als Fakire angenommen, als Schüler (*murids*) des Abdul Kâdir.

Kapitel 23. *Der Hochzeitsbaldachin*: Seine Eltern dachten an seine Heirat. Ohne sein Wissen bereiteten sie eine Braut, ein Haus und einen schönen *Pendal* (Heiratsbaldachin) für die Heiratszeremonie vor (denn er wohnte nicht im Elternhaus, sondern in einem anderen Haus der Eltern). Wie er zum Elternhaus kam und alles sah, fragte er, wofür das sei. Sie sagten: „Für deine Heirat“. Da schaute er zornig auf den *Pendal* und dieser verbrannte. Von da an sprachen ihm die Eltern nicht mehr von Heirat.

Kapitel 24. *Die Mekkawallfahrt*: Von da ging Abdul Kâdir nach Arabien, um seine *Hâjj* (Mekkawallfahrt) zu machen. Allah machte ihn zum Herrn aller *Jinns* (Geister). Nachdem er auf seiner Reise Indien, Afghanistan und Belutschistan durchwandert hatte, kam er nach Persien. Nach einer Reise durch einen Wald rief er den Fürsten der *Jinns*, der ihm unterstand, und sagte ihm: „In diesem Wald sind einige schlechte *Jinns*, Männer und Frauen, die ein junges Mädchen schlecht behandeln, ein menschliches Mädchen. Fange sie mit deren Führer und bringe auch das arme Mädchen vor mich!“ Sein Diener, der König der *Jinns*, fing den Häuptling der bösen *Jinns* und die Prinzessin (das Mädchen). Abdul Kâdir fragte sie nach ihrem Namen und hörte, sie sei die Tochter eines arabischen Prinzen, die von den bösen *Jinns* entführt wurde, die sie heiraten wollten, wenn sie älter geworden sei. Abdul Kâdir befahl, die Prinzessin zu ihrem Elternhaus zurückzuführen mit einem Brief, der besagte: „Ich befreite sie“. So geschah es.

Kapitel 25. *Der Schah von Persien*: Der Schah von Persien hörte vom Ruf des Abdul Kâdir und lud ihn mit seinen Schülern zu einem großen Essen ein. Er bewirtete sie königlich und während des Essens stellte er vor ihn ein kleines Gefäß. Abdul schaute hinein und fand darin ein kleines kränkliches Mädchen. Der Schah sagte zu ihm: „Das ist meine Tochter; seit Jahren ist sie so elend, heile sie!“ Und Abdul heilt sie von allen Krankheiten.

Kapitel 26. *Die Zauberer*: Einige der ungläubigen Zauberer, eifersüchtig auf seine Macht und wähnend, sie seien ihm überlegen, forderten ihn auf, seine Überlegenheit zu zeigen. Abdul antwortete: „Ich will etwas tun, was ihr nicht könnt“. Er fragte sie: „Könnt ihr jenes Kalb alles Wasser dieses großen Sees trinken machen?“ Sie konnten es nicht. Da machte er, daß das Kalb es tat. So war seine Überlegenheit erwiesen, und die meisten dieser Zauberer wurden Mohammedaner.

Kapitel 27. *Eine Totenerweckung*: Eine arme Frau kam weinend: „Mein Mann verließ mich vor langem und kommt nicht zurück. Ich weiß nicht, was mit ihm geschah“. Abdul zauberte ihn sofort her, und dieser erzählte seine Geschichte: Während der Reise sei er gestorben und wurde ins Meer geworfen. Er vergaß, wo er war, bis er eine Stimme hörte: „Abdul ruft dich, komm sofort!“ So wurde er zum Leben zurückgebracht²⁷, und beide waren glücklich zusammen.

Kapitel 28. *Der zweifelnde Prinz*: Dort (in Persien) war ein Prinz, der nicht an die Wunder Abduls glaubte, die man ihm berichtete. Heimlich sagte er:

²⁶ Über die jungfräuliche Geburt Christi siehe *Koran*, Sure 3, 40—42; 4, 155

²⁷ Vgl. Xaver, der den ins Meer gefallenen Sohn des mohammedanischen *sarangue* (Piloten) auf der Chinafahrt 1552 nach drei Tagen lebend zurückbringt, vom Tode erweckt (MX II 476)

„Wenn ich auch seine Hilfe brauche, da ich keine Kinder habe, so glaube ich doch nicht an seine Kraft, wenn nicht jener dürre Baum zum Leben kommt durch seine Kraft. Dann bitte ich um seine Hilfe“. Der Baum bekam sofort Leben. Der Prinz suchte daraufhin Abdul auf, und dieser fragte ihn: „Also der Baum wurde lebendig? Warum wolltest du das Wunder?“ Der Prinz gestand ihm, daß er Kinder wünsche, und Abdul erhörte ihn²⁸.

(Schluß folgt)

²⁸ Vgl. Xaver, der seinem Gastwirt in Punnaikâyal die Geburt eines Sohnes verheißt (FX II 1, 421—422)

MININGA, DER GROSSE SCHÖPFERGEIST IM HOCHLAND
VON NEU-GUINEA

von Hermann Aufenanger SVD

Die Kuma, wie sie sich selbst nennen, oder Kumai, wie sie von ihren Nachbarn bezeichnet werden, leben im Zentral-Hochland von Neu-Guinea. Ihre Wohnorte befinden sich auf der rechten Seite des Wagi-Flusses, an den nordöstlichen Hängen der Kubor-Bergkette. Sie sprechen einen Dialekt der Nondugl-Banzsprache¹. — Vorliegende Arbeit ist die Auswertung eines Ausschnittes aus meinem Artikel über die Bedeutung der Sonne im Hochland von Neu-Guinea².

Daß manche Stämme des Hochlandes trotz ihrer langen Abgeschlossenheit von der übrigen Welt einen ungewöhnlich hohen Begriff von einem überragend großen Schöpfergeist besitzen, konnte ich schon in einer früheren Abhandlung darlegen³. 1933 betreten die ersten Weißen dieses Gebiet. Es waren Goldsucher. Nur einige Tage nach ihrer Ankunft überquerten katholische Missionare die hohe Kette des Bismarckgebirges, um den kriegerischen Stämmen des Hochlandes den Segen des Christentums zu bringen. Ich selbst schloß mich im folgenden Jahre dieser kleinen Gruppe an. Zu dieser Zeit war den Leuten des Hochlandes das Eisen noch vollkommen unbekannt, obgleich es doch schon ungefähr 900 Jahre vor Christi Geburt entdeckt und gebraucht wurde.

Erst 1947 ließ sich der erste Missionar bei den Kuma nieder. Die Missionierung der Kuma macht rasche Fortschritte, aber das hier vorgelegte Material datiert noch von der Zeit, als die Kuma noch in keiner Weise mit der westlichen Kultur in Berührung gekommen waren. Wir werden in dieser Abhandlung manche Ähnlichkeiten zwischen Mezauwe, dem großen Himmelsmann der Goroka, und Mininga, dem großen Sonnenmann der Kuma, entdecken. Bei näherem Zuschauen werden wir bemerken, daß diese beiden Persönlichkeiten in nur eine einzige Gestalt übergehen.

Auch heute noch findet man Leute, die der Wissenschaft einen Dienst zu tun glauben, wenn sie die Eingeborenen sehr ungerecht mit „savages“ oder „Wilde“ bezeichnen. — Manche Aussagen der Eingeborenen klingen natürlich für unsere Ohren sehr primitiv, aber der tiefe Inhalt, der sich hinter diesen Worten verbirgt, setzt uns in berechtigtes Erstaunen⁴. Mehrere Jahre wohnte ich in Kondiu, am linken Ufer des Wagi-Flusses. Dort hatte ich Gelegenheit, mich über die religiösen Anschauungen meiner

¹ vgl. H. LUZBETAK SVD: *The Banz Grammar* und H. AUFENANGER: *Vokabular und Grammatik der Nondugl-Sprache* (Micro-Bibliotheca Anthropos, vol. 5, 1953)

² s. *The Sun in the Life of the Natives in the New Guinea Highlands: Anthropos* 57 (1962)

³ vgl. Mezauwe — „der große Mann dort oben“: *ZMR* 49 (1965) 191—197

⁴ Vergleichende Literatur in dem Artikel in *ZMR* 49 (1965) 197

Nachbarn, der Kuma, zu informieren. Ich hatte schon erfahren, daß die Kuma zu einem gewissen Wesen, das sie „Mininga“ nannten, in einem besonderen Verhältnis standen; aber sonst wußte ich noch beinahe nichts von ihren religiösen Anschauungen. Ich bat also einen Kuma-Mann, er möge mir doch etwas über Mininga erzählen. Dieser sagte sofort zu einem seiner Stammesgenossen: „Er möchte etwas von dem ‚großen Mann dort oben‘ hören.“ So erfuhr ich tropfenweise und von vielen verschiedenen Personen des Kuma-Stammes von dem großen Geiste, den man „Unser Vater, Mininga“ nennt. Das Wort „Mininga“ ist wahrscheinlich eine Zusammensetzung von *mine* = „oben“ und *nga*. — *Nga* wird oft Wörtern angehängt und gibt diesen dann eine persönliche Note. So dürfte *Mininga* „Der dort oben“ bedeuten.

Mininga, der Erschaffer

Man sagt: „Mininga iglamp er tem.“ D. h. „Mininga hat die Menschen erschaffen.“ — Ich sage bewußt: „erschaffen“. — *Er tem* bedeutet wörtlich: „Machend er hat gelegt“. Auch in anderen Sprachen des Hochlandes finden wir diese Ausdrucksweise, die fast nur (oder vielleicht nur) für ein schöpferisches Machen gebraucht wird. So besitzt die Gende-Sprache den Ausdruck: *yono marai*, welches dem *er tem* der Kuma vollkommen entspricht. Auch die Chimbu-Sprache drückt mit *ere yonggua* denselben Gedanken aus. Ob die Eingeborenen nun den Ausdruck von einem Erschaffen aus einem vollkommenen Nichts verstehen, ist natürlich sehr fraglich.

Mininga hat, so sagt man, die Berge gemacht. — Die Kuma haben Tag für Tag 4000 m hohe Berge vor ihren Augen. Einer von ihnen ragt sogar mehr als 5000 m hoch in die Wolken. Da kann man verstehen, daß man den Erschaffer dieser gewaltigen Bergmassive den „starken Mann“ nennt. Er ist ja auch der Beherrscher der Naturkräfte. Das geht u. a. aus den Worten hervor: „Der Fluß (gemeint ist der Wagi-Fluß) würde nach dort (nach Nord-Westen) fließen, aber Mininga hat gesprochen (d. h. hat es angeordnet), und deshalb fließt er nach dort (nach Südosten.)“ — Ferner: „Mininga sendet den Regen.“ — Eine Ausdrucksweise, die wohl kaum in ihrer ganzen Tragweite von den Leuten selbst erkannt werden konnte, ist die folgende: „Mininga elim meim“ d. h. „Mininga ist er selbst“ (er ist für sich allein stehend. Er ist unabhängig).

Mininga — der Herr über Leben und Tod

Wenn jemand gestorben ist, sagt man: „Mininga hat ihn erschaffen, und er selbst hat ihn hinweg genommen.“ — Der Vater eines schwerkranken Kindes sagt wohl: „Mein Kind ist krank. Mininga hat es mir gegeben, und er will es wieder nehmen. — Ich werde ein Schwein schlachten und es Mininga geben. Wenn er es ißt (d. h. wenn er es annimmt), dann wird er mein Kind wieder gesund machen.“ Kurz bevor der Mann

das Tier tötet, wendet er sich mit folgenden Worten an Mininga: „Du bist gekommen, um das Kind mit dir zu nehmen. Ich bin darüber betrübt. Ich will das Schwein schlachten und es dir geben. Mache mein Kind wieder gesund, wenn du das Fleisch gegessen hast.“

Mininga verleiht Reichtum oder Armut

Wenn ein armer Mann wegen seiner Armut von einem reicheren Mann verhöhnt wird, so beruft er sich auf Mininga: „Ich bin arm, weil Mininga mir keine Reichtümer gegeben hat. Du hast viele Wertsachen: Äxte, kostbare Sachen und Schweine, weil Mininga sie dir gegeben hat.“ Er will damit sagen: „Du hast keinen Grund, dich deiner Reichtümer zu rühmen. Du hättest nichts, wenn nicht Mininga dir all diese Sachen gegeben hätte“. Wie man sieht, wird aller irdische Besitz auf Miningas Willen und Bestimmung zurückgeführt. Jedes Unbefriedigtsein mit seinem Los ist im Grunde ein Sich-Auflehnen gegen Miningas Bestimmung. Auch wer einen Armen verhöhnt, vergißt, was er selbst Mininga verdankt, und daß er Mininga selbst beleidigt, wenn er einem anderen seine Armut vorwirft.

Mininga weiß und bestimmt das Zukünftige

Aus bestimmten Zeichen kann man ersehen, ob Mininga ein Mitglied der Kommunität durch den Tod zu sich rufen wird. Wenn beim Erhitzen der Steine für einen großen Erdofen der Rauch des Feuers gerade zum Himmel steigt, dann freuen sich die Kuma und sagen: „Mininga sieht es mit Wohlgefallen. Der Rauch steigt zum Himmel. Er (Mininga) ißt ihn (d. h. nimmt ihn an). Wir werden nicht sterben. Er beobachtet ihn mit Freude.“ Umgekehrt aber, wenn der Rauch sich hin und her oder gar zur Erde wendet, dann fürchtet man sich und sagt: „Oh, Mininga ist unzufrieden; deshalb nimmt er ihn (den Rauch) nicht an. Einer von uns wird sterben.“ Hier sieht man, wie die Kuma immer darauf bedacht sein müssen, mit Mininga auf gutem Fuße zu stehen. Wenn er mit ihnen unzufrieden ist, dann zeigt er es ihnen. Er nimmt den Rauch nicht an und seine Strafe wird folgen.

Ein anderes Zeichen, woraus man schließen kann, daß Mininga jemandes Tod beschlossen hat, ist das folgende: Wenn es bei der Austeilung des Fleisches, die am Tage nach der Beerdigung eines Toten stattfindet, anfängt zu regnen, dann sagt man einander scheu: „Oh, Mininga sendet den Regen. Das ist ein Zeichen, daß außer dem Verstorbeneri noch jemand von uns sterben wird.“ Wenn aber bei diesem Totenmahl das Wetter schön bleibt, dann lautet die Interpretation: „Mininga hat diesen Mann (oder diese Frau) genommen. Er ist mit einem zufrieden. Niemand anders wird sterben.“

Mininga gibt das Gedeihen der Feldfrüchte

Die Hochlandbewohner von Neu-Guinea sind für ihren Lebensunterhalt beinahe gänzlich auf ihre Gärten und Felder angewiesen. Jagd und Fischfang oder Sammeln von wilden Pflanzen kommen für ihre Nahrungssorgen nur in geringem Ausmaß in Frage. Aus dieser Situation heraus kann man verstehen, wie lebenswichtig das Gedeihen der Feldfrüchte ist. Wenn man nun Nutzpflanzen in gutes, schwarzes Erdreich gesetzt hat und natürlicherweise eine gute Ernte erwarten könnte, aber dann feststellen muß, daß trotz allem die Ernte schlecht ausfällt, dann sagt man sich: „Das Erdreich ist gut. Wir haben es gut bearbeitet und bepflanzt, aber Mininga hat nicht mit Wohlwollen darauf herabgeschaut.“ Wenn die Früchte aber gut gedeihen, so heißt es: „Mininga schaut mit Wohlwollen herab (auf unseren Garten). Deshalb wächst alles gut.“

Erfolgreiche Jagd hängt von Miningas Gnade ab

Wie oben schon erwähnt, ist die Jagd im Hochland nur wenig ertragreich. Wenn man ein kleines Beuteltierchen erlegt hat, ist man hochbeglückt. Wenn nun auf einer gemeinsamen Jagd alle, außer einem, wenigstens eine kleine Beute gemacht haben, dann wird dieser ganz betrübt sagen: „Ich bin hierher gekommen, aber Mininga hat mir kein Beuteltier beschert. Ich werde also wieder heimgehen.“ Hier sehen wir deutlich, daß Mininga auch der Herr der Tiere ist und diese so verteilt, wie es ihm gefällt. Es wäre völlig nutzlos, weiter der Jagd zu obliegen, wenn Mininga klar zeigt, daß er dem Jäger heute kein Jagdglück verleihen will.

Mininga sorgt für den Nachwuchs der Schweinchen

Zu der Sorge um eine gute Ernte tritt die fast ebenso große um das Gedeihen der Schweine. Man muß gesehen haben, wie die Leute sich freuen, wenn sie sehen, daß ihre Schweinchen munter und gesund aufwachsen; wie die Kinder mit ihnen spielen und die Eltern schon lange vorher berechnen, wofür jedes Tierchen bestimmt ist: dieses für ein großes Fest, dieses für eine Heirat, dieses für ein Opfer usw. Aus dieser Freude und Dankbarkeit heraus sagt man dann: „Mininga hat mit Wohlwollen auf unsere Schweinchen geschaut. Deshalb sind sie alle am Leben geblieben.“ Umgekehrt ist die Trauer groß, wenn man feststellen muß: „Mininga hat alle außer einem getötet.“ Trotz solcher Mißgeschicke gibt man dem allgemeinen Empfinden Ausdruck, wenn man sagt: „Mininga ist gut. Mininga ist unser Vater.“

Miningas Wissen

Daß die Kuma ihrem großen Vater ein großes Wissen zuschreiben, geht aus vielen Verhaltensweisen hervor, die man Mininga gegenüber einnimmt. — Wenn man beim besten Willen nach einem Diebstahl nicht

feststellen kann, wer der Dieb war, da kommt nur noch einer in Frage, der darüber Auskunft geben könnte — Mininga. Man sagt dann: „Jemand hat in der Nacht gestohlen. Ich habe den Dieb nicht gesehen, aber Mininga hat ihn beobachtet“ (und wird ihn strafen).

Mininga entscheidet den Ausgang des Kampfes

Schon vor dem Kampfe deutet Mininga zuweilen an, wer siegen und wer unterliegen wird. Auf den schmalen Pfaden gehen die Krieger in einer Reihe hintereinander her. Wenn man nun aufmerksam die Reihe der anrückenden Feinde betrachtet und eine oder mehr Lücken darin erblickt, so sagt man: „Es gibt helle Lücken in ihrer Reihe. Mininga schaut nicht mit Gunst auf sie. Wir werden einen (oder mehrere) von ihnen töten.“ — Wenn aber die Feinde in einer kompakten Reihe anrücken, so gilt das als ein Zeichen, daß Mininga ihnen den Sieg verleihen wird. „Mininga hilft ihnen“, sagt man dann.

Vertrauen in Miningas Macht und Güte

Im Wohngebiet der Kuma stehen zwei mächtige Felsen hoch über einem jähem Absturz. Einer von ihnen heißt Tsimbitagl, der andere Bonmil. Es hat den Anschein, als ob sie jeden Augenblick herunterstürzen und die Menschen unter sich begraben könnten. Nun sagen die Kuma: „Wenn diese Felsen herabstürzten, würden sie uns erschlagen. Aber Mininga hält sie fest. Wir bauen unsere Häuser (unbekümmert) unter diesen Felsen und wohnen dort.“

Wie stark die Kuma sich von Miningas Gunst oder Mißgunst abhängig fühlen, zeigt folgender Bericht: Wenn sich ein Krieger auf der Flucht vor den Feinden vollkommen erschöpft in die Büsche wirft, dann bleibt ihm nur noch die Hoffnung auf Miningas Gunst. Er sagt sich dann: „Wenn Mininga mit Wohlwollen auf mich schaut, dann werde ich gerettet. Wenn er aber ungnädig auf mich hernieder blickt, so werden die Feinde mich (finden und) töten.“

Die Seelen der Verstorbenen gehen in das Haus Miningas

Wenn Mininga jemanden ruft, so folgt er diesem Rufe. Mininga hat ihm ja das Dasein gegeben, und man erkennt ihm deshalb auch das Recht zu bestimmen, wann die Existenz hier auf Erden enden soll. Die Kuma betrachten Mininga als ihren Vater. Deshalb liegt der Gedanke, daß sie nach ihrem Tode ins Haus ihres Vaters gehen, nahe. Diese Überzeugung, die ich auch bei anderen Stämmen des Hochlandes feststellen konnte, kommt in dem folgenden Bericht gut zum Vorschein:

Die Kuma hatten (und haben) eine unheimliche Angst vor dem Todeszauber. Deshalb legen sie die Seele eines Toten in eine kleine Netztasche (die Seele befindet sich in den Blättern einer Riedpflanze) und bitten sie anzuzeigen, wer oder was den Tod verschuldet hat. Die Seele legt dann,

nach der Überzeugung der Leute, irgend etwas, z. B. ein winziges Stückchen Zuckerrohr, in die Tasche. Daraus kann man dann auf die Todesursache schließen. Wenn man nun aber trotz genauester Forschung nicht das geringste Anzeichen finden kann, dann sagt man: „Das bedeutet, daß Mininga seinen Tod verursacht hat. Er hat ihn gemacht. Deshalb existierte er. Mininga rief ihn, und deshalb ging er hinauf in Miningas Haus.“

Opfer für Mininga

Bei den Kuma ist es üblich, am Tage nach dem Begräbnis eines Verstorbenen mehrere Schweine in der Nähe des Grabes zu schlachten. Der bei weitem größte Teil des Fleisches wird in einem oder mehreren Erdöfen gedämpft. Die Angehörigen des Toten und alle Gäste nehmen an dem Essen dieses Fleisches teil. Einige Stücke aber, wie die Leber, einige Rippen und etwas Fett, werden in einem eigenen Erdofen gedämpft. Darauf verbrennt man einige kleine Stückchen dieses Fleisches zu Asche. Sie sind für Mininga und den Verstorbenen bestimmt. Die übrigen Stückchen dürfen nur von den nächsten Angehörigen des Toten genossen werden. Es ist nämlich ein Familienmahl mit dem verstorbenen Mitglied der Familie — und wohl auch mit ihrem großen Vater Mininga. Sicher ist, daß das zu Asche verbrannte Stückchen Fleisch als ein Opfer an Mininga zu betrachten ist. Hierin kommt gut zum Ausdruck, daß der Tote an dem teilnimmt, was seinem großen Vater gegeben wird. Das Verbrennen des Fleisches möchte ich dahin interpretieren, daß Mininga in keiner Weise auf das eigentliche Fleisch angewiesen ist. Es ist nur ein Symbol. Man will ihm das kostbarste anbieten, was man besitzt — das Schwein. Es ist eine geistige Gabe. Niemand kann etwas mit diesem Geschenk anfangen als nur der große Geist, Mininga. Oder sollte man annehmen, daß das Verbrennen als ein Rauchopfer gedacht ist? Daß der Rauch zum Himmel aufsteigt, dorthin, wo Mininga seinen Wohnort hat? Wir dürfen bei dieser Zergliederung nicht vergessen, daß die Primitiven solche Gedankengänge gewöhnlich nicht scharf formulieren, wohl aber gefühlsmäßig verstehen können.

Mininga kommt auf die Erde herab

Die folgende Zeremonie drückt in primitiver, aber klarer Weise aus, wie sehr die Eingeborenen die Nähe Miningas schätzen: Ein niedriger, runder Zaun wird in der Nähe des Hauses des Verstorbenen errichtet. Der ganze Boden dieser kleinen Umzäunung wird mit besonderen Blättern bestreut. Auf diese Blätter legt man allerlei gekochte Nahrungsmittel: Kartoffeln, Bohnen usw. An einem kurzen Pfahl, den man in der Mitte des kleinen Geheges in den Boden gerammt hat, hängt man ein Stück gekochtes Fleisch. — Wenn nun am nächsten Morgen noch alles unberührt ist, dann bedeutet das, daß es tatsächlich Mininga war, der den Verstorbenen zu sich gerufen hat. Sonst aber ist ein Totengeist — ein

Todeszauberer oder ein Naturgeist — am Tode ihres Verwandten schuldig. Wenn es feststeht, daß Mininga den Toten gerufen hat, dann legt man von Zeit zu Zeit, wenn man gutes Essen, besonders auch Fleisch hat, dieses in den kleinen Zaun für Mininga und den Toten. Nach drei oder vier Monaten wird der Zaun entfernt, und man sagt: „Mininga und der Geist des Toten sind bei uns gewesen. Jetzt aber sind sie miteinander in Miningas Haus gegangen.“ Hier darf ich wohl darauf hinweisen, daß man mit einem gewissen Eifer bemüht ist, Mininga gute Speisen anzubieten. Man muß es erlebt haben, wie fleischhungrig die Leute im Hochlande sind, um richtig ermessen zu können, welch ein Opfer es für sie bedeutet, auch nur ein kleines Stückchen Fleisch abzugeben. Aber für Mininga sind sie bereit, das Opfer zu bringen.

Mininga und die Sonne

Wie der große Himmelsmann der Goroka⁵, so hat auch Mininga, der große Schöpfergeist der Kuma, eine innige Beziehung zur Sonne. Manche Aussprüche der Eingeborenen bezeugen das sehr klar. So hörte ich aus dem Munde eines alten Mannes mit Namen Mont: „Ein anderer Name für *ene* (= Sonne) ist Mininga.“ Oder wie Merelip mir mitteilte: „Manche Leute nennen die Sonne Mininga.“ So kommt es, daß man sowohl Mininga als auch die Sonne mit „Vater“ anredet. Wenn es z. B. viel geregnet hat, ruft man: „Vater Sonne! Komm schnell! Mache die Erde trocken!“ — Oder: „Wir bitten die Sonne, gut über unsere Feldfrüchte zu wachen.“ — „Meine Mutter“, berichtet Paknge, „grub Kartoffeln aus und sprach dann zur Sonne: ‚Oh, wache! Wenn jemand anders (ein Dieb) hier Kartoffeln ausgräbt, dann laß mich ihn finden!‘“

Kuni erzählt: „Wenn jemand etwas gestohlen hatte, dann zeigte mein Vater der Sonne einige Farnblätter (die heilige Pflanze der Sonne) und sprach: ‚Mininga! Wenn du wachst, wird der Mann (der Dieb) sterben. Das möchte ich sehen.‘ Darauf fiel er (wie tot) zu Boden.“ — Eine ganz ähnliche Darstellung eines solchen Zaubers wurde mir auch von Maine berichtet.

Den Kindern verbietet man, abends in die Sonne zu schauen, weil sonst das Zuckerrohr nicht gedeihen wird. Aber ein „Zauberer“ schaut in die Sonne, bis er schwindlig wird. Dann hängt er Farnkraut an einem Pfahle auf und murmelt geheime Worte. Darauf läßt er sich wie einer, der erschlagen wurde, auf die Erde fallen. (Was durch die analoge Zeremonie praktisch vorgeführt wird, soll durch die Kraft des Sonnenmannes Wirklichkeit werden.) Man ist dann überzeugt, daß der Dieb bald seine Strafe erhalten wird: Sein Haus wird abbrennen, oder seine Schweine gehen ein, oder er selbst wird sterben usw. Wir dürfen hier mit Recht auf den Gerechtigkeitsinn hinweisen, von dem, wie die Kuma glauben, Mininga beseelt ist.

⁵ vgl. meinen Artikel in *ZMR* 49 (1965) 191—197.

Obgleich die Kuma Mininga und die Sonne in einem Atem nennen, so wissen sie doch sehr wohl zwischen Mininga und der physischen Sonne zu unterscheiden. Die Mutter weckt des Morgens ihre Kinder mit den Worten: „Steht auf! Mininga hat seine Fackel (die Sonne) angezündet! Ihr werdet es (die wohlige Wärme) fühlen! Kommt heraus!“ — Die Sonne ist die strahlende, flammende Fackel, die Mininga, der große Himmelsmann in seiner Hand trägt. — Bei der Namensgebung des kleinen Kindes spricht man: „Oh Sonne! Wache über das Kindchen, damit es nicht sterbe!“ — Da wir wissen, daß hier wieder die Sonne für Mininga steht, ist es klar, daß diese Bitte ein vertrauensvolles Gebet an den großen Schöpfergeist ist.

„Die Sonne regt zum Kampfe an“

Dieser Ausspruch scheint wenig in das allgemeine Bild des Sonnengottes zu passen. Ist der Sonnengott grausam? Will er, daß die Menschen sich gegenseitig morden? Möglich wäre diese Auffassung, weil Krieg, Mord und Todschlag sehr bekannte und oft geübte Aktionen der Eingeborenen des Hochlandes waren. Trotzdem besteht die Möglichkeit, daß Mininga die Leute im Sinne seiner Gerechtigkeit gebraucht und nur die töten oder verwunden läßt, die diese Strafe verdient haben.

Mininga und Zauber

In Verbindung mit Mininga tritt auch ein interessantes Problem auf: Kann man etwas als Zauber bezeichnen, das durch ein persönliches Wesen wie Mininga seine Kraft erhält? — Hier ist ein Beispiel: Wenn ein Schwein gestohlen wurde, gräbt ein weiser Mann ein seichtes Loch in die Erde und gießt heißes Wasser hinein. Dabei ruft er Mininga mit folgenden Worten an: „Mininga! Wenn du herabschaust, dann wird des Diebes Nase brechen. Später soll er daran sterben“. Nach diesen Worten schließt er hastig die Grube. (Offenbar soll das hineingegossene Wasser nicht erst kalt werden. Alles was kalt ist, besitzt kein Leben und ist nicht mehr wirksam.) Hier tritt der Wunsch klar hervor, daß der Dieb durch Miningas Tätigkeit seine Strafe erhalten möge. Wenn auch diese Zeremonie nicht viel mit der christlichen Moral zu tun zu haben scheint, so dürfte hier doch wieder an Miningas Gerechtigkeitsinn appelliert werden. Das Wirksamwerden der Zeremonie erinnert aber auch an unser Weihwasser, an unsere Segnungen usw., die durch die Kraft Gottes ihre Kraft erhalten.

*

In der Literatur stoßen wir oft auf den Ausdruck „Deus otiosus“. Bei den Kuma scheint der Toten- und Ahnenkult einen bei weitem größeren Raum einzunehmen als der Kult Miningas. Aber es wäre doch sehr abwegig, wenn man bei ihnen von einem Gott sprechen wollte, der wohl die Welt erschaffen, sie sich aber dann vollkommen selbst überlassen

hätte. Der Glaube an den großen Schöpfergeist Mininga, an seine Macht, seine Fürsorge, seine Gerechtigkeit usw. ist durchaus lebendig. Da die Kuma überzeugt sind, daß ihr großer Vater die Sonnenfackel in der Hand hält, so ist es ihnen doch praktisch unmöglich, sich nicht immer wieder mit diesem lebenspendenden Lichtgott zu beschäftigen. Es kommt diesen einfachen Leuten auch gar nicht in den Sinn, daß dieser große Geist, von dem sie sich hier und sogar nach dem Tode abhängig fühlen, sich seiner Kinder nicht annehmen würde, wenn nur sie selbst sich ihm gegenüber richtig verhalten.

Sollten die Missionare nicht den Namen Mininga als Gottesnamen beibehalten? Wenn man dem Bilde Miningas noch einige notwendige Züge beifügt und andere ein wenig zurechtrückt, so steht der christliche Gott in schönstem Licht vor den Augen seiner Kinder, der Kuma.

BERICHTE

DIE WELTGEMEINSCHAFT DER RELIGIONEN

von Anton Antweiler

Als verwunderlich darf man es betrachten, daß die verschiedenen Formen der Religion, ob sie sich nun als Kirche oder Konfession oder wie immer auffassen und bezeichnen, sich noch nicht zu gemeinsamer Beratung und Tätigkeit zusammengefunden haben, zumal wenn man bedenkt, daß sie alle vorhaben, das Heil des Menschen nicht nur auf kurze Zeit hin, sondern auf lange hin, wenn nicht für ewig, zu erstreben, zu ermöglichen und zu bewirken. Eher gab es Weltbünde im sozialen Bereich, als Sozialismus und Kommunismus, und im politischen, als Völkerbund und jetzt als die Vereinten Nationen, die freilich immer noch nicht die gesamten Menschen umfassen. Es ist auch wieder nicht verwunderlich, daß es noch keine Vereinigung der Religionen gibt, wenn man bedenkt, daß nichts eher den Menschen versucht und bestärkt, eigensinnig, hochmütig, rechtshaberisch und grausam zu werden und zu sein, als eben die Religion oder das, was man dafür hält und ausgibt. So ist es denn betrüblich, daß die Neigung und Bereitschaft, sich zusammenzufinden, sei es in bestimmten Gruppen, sei es allgemein, erst dessen bedurfte, daß der Atheismus in allen seinen Formen, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Religion, sich als so kraftvoll und manchmal als überlegen erwies, daß man zu Gesprächen und Zusammenarbeit bereit wurde.

Als AUGUSTE COMTE die Religion der Menschheit verkündete (*Katechismus*, 1852) mit der Liebe als Triebkraft, der Ordnung als Grundlage und dem Fortschritt als Ziel, wirkte das wie ein Schock. Sichtbare Bemühungen gab es nach ihm nicht mehr. Sie setzten erst im zwanzigsten Jahrhundert wieder ein, und zwar in einem bemerkenswerten und doch auch wieder nicht verwunderlichen Zusammenhang mit wirtschaftlichen und politischen Ereignissen.

Vor dem Ersten Weltkrieg wurde 1912 in Habanna (Cuba) gegründet die *Universal Religious Alliance, Worldwide Congress of Religions, Faiths, Fraternities and Spiritual Philosophies*. Er wurde aber nicht wirksam.

Nach dem Ersten Weltkrieg, während der ersten Jahre des Völkerbundes, gründete RUDOLF OTTO (1869—1937) den *Religiösen Menschheitsbund*. Er sollte aus privaten Vertretern der verschiedenen Religionsgemeinschaften bestehen. Sein Ziel war, an der Versittlichung des Volks- und Völkerlebens, an der großen kollektiven Ethik der menschlichen Gesellschaft und ihrer Formen, an der Herstellung eines Weltgewissens an Stelle der öffentlichen Meinung zu arbeiten. Durch Fühlungnahme der religiösen Menschen sollte eine Sicherung gegen wechselseitige Ungerechtigkeiten erstrebt werden. Inflation und Nationalsozialismus brachten den Bund zum Verschwinden. Der ersten Tagung am 1. August 1922 folgte keine weitere mehr.

Von den Vereinigten Staaten aus wurde 1928 zu Genf eine *Church Peace Union* gegründet, die sich nicht weiter mehr bemerkbar machte. Eine *International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom* entstand 1930 in Amsterdam und besteht heute noch; der Sitz ist jetzt in Den Haag. Auffallend ist der Zusammenhang mit der Weltwirtschaftskrise.

Der von OTTO gegründete *Religiöse Menschheitsbund* lebte wieder auf, als Prof. HEILER und Dr. KUSSNER 1956 in Bremen den „Deutschen Zweig des Welt-

bundes der Religionen“ begründeten, der sich dem *World Congress of Faiths* anschloß, der 1936 durch Sir FRANCIS YOUNGHUSBAND gegründet wurde und anstrebte, durch die Religion den Geist der Gemeinschaft unter den Menschen zu pflegen. Eine für 1966 geplante Tagung konnte nicht stattfinden.

Über das, was die Ökumenische Bewegung und die Weltkonferenz innerhalb des Christentums erstreben, hinaus geht das Ziel, das sich die *Weltgemeinschaft der Religionen* (World-Fellowship of Religions, Alliance mondiale des Religions) gesetzt hat. Sie wurde in Indien durch einen Hindu und einen Sikh begründet. Ihre erste Weltreligionskonferenz wurde unter der Leitung von MUNI SUSHIL KUMAR JI am 17. und 18. November 1957 in New Delhi gehalten, die zweite unter SANT KIRPAL SINGH JI MAHARAJ am 2. Februar 1960 in Kalkutta. Die dritte Veranstaltung hatte die Form eines Kongresses, der im September 1965 in New Delhi stattfand, zu dem 1257 Delegierte eintrafen und an dem sich 100 000 Teilnehmer beteiligten, zu denen auch der inzwischen verstorbene Ministerpräsident von Indien, Shastri, gehörte.

Die Grundsätze der Weltgemeinschaft sind: 1. ein besseres Verständnis unter den Leitern der Hauptreligionen erstreben; 2. eine Front gegen Atheismus und Tyrannei bilden; 3. zusammenarbeiten, um engere Beziehungen zwischen jedem einzelnen und allen anderen sowie jedem Volk und allen Völkern herzustellen, und zwar im Geiste der Brüderlichkeit; 4. für den Frieden zugunsten aller Menschen zu arbeiten. Oder kurz: Studium und Verständnis der verschiedenen Religionen und jede Spiritualität fördern und gemeinsam das Leben, das Licht und die Liebe vertiefen, die Quellen jeglichen Friedens.

In New Delhi hatte man beschlossen, die nächsten Zusammenkünfte in anderen Ländern stattfinden zu lassen, deren erste die in Paris war, die vom 16.—22. Februar 1966 stattfand. Zu ihr hatte man etwa hundert Vertreter der verschiedenen Religionen und Bekenntnisse geladen, zu denen zeitweise noch einige Gäste aus Paris kamen. Grußworte sandten Kardinal MARELLA als Leiter des Sekretariates für die nichtchristlichen Religionen; Archimandrit ANDREY (Bulgarien), der zugleich Vorsitz der Archimandriten ist; der Erzbischof von Haifa; Dr. BECKMANN, der Präses der Rheinischen Landeskirche; ein orthodoxer Bischof aus Paris; der Führer der Sikh in Europa; Frau GHANDI, Ministerpräsident von Indien, und der Gouverneur von Massachusetts.

Madame CHOISY, die Leiterin des örtlichen Komités, eröffnete die Tagung mit dem Hinweis darauf, daß wir die erste Generation sind, welche ein Gefühl für die Bestimmung des Menschen als der Menschheit hat, und betonte, daß die Liebe Anfang und Ende, Grundlage und Ziel jeder Religion ist. Sie unterließ nicht, darauf hinzuweisen, daß die Weltgemeinschaft der Religionen keinerlei politische Ziele verfolgt.

Professor DANÉLOU S.J. legte dar, daß wir jede Gelegenheit ergreifen müßten, die sich zur Zusammenarbeit anböte; daß wir damit erst am zaghaften Anfang stünden; daß Religion zur Menschlichkeit gehöre, um sie glaubwürdig zu machen; daß wir heute unter dem Gefühl der Abwesenheit Gottes leiden; daß wir im Abendland Männer kennen, die außerhalb der Kirche die Menschlichkeit gesucht haben: Sokrates, Virgil, Mark Aurel, Plotin; daß das religiöse Gefühl des modernen Menschen sich geändert habe, was Teilhard de Chardin am deutlichsten ausgesprochen habe; daß wir uns helfen sollten, Gott zu suchen, in Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Frieden, als Aufgaben, die stets vor uns stehen.

KIRPAL SINGH JI MAHARAJ berichtete, daß er von seinem zwanzigsten Lebensjahre an für die Einheit der Religion arbeite; die Religion wird nicht aussterben,

weil sie in allen ihren Formen um die Liebe bemüht ist, allgemeine Weltaufgaben übernimmt und gegen Gottlosigkeit und Tyrannei kämpft; er betonte, daß es auf jeden einzelnen ankomme und keiner sich für unbedeutend halten dürfe.

SWAMI JITAGANANDA bezeichnete das geistliche Leben als die Ebene und den Platz der Begegnungen für alle und forderte, die Liebe nicht auf die Menschen zu beschränken, sondern auf alle Wesen auszudehnen.

SI HAMSА BOUBAKEUR, leitender Direktor der Großen Moschee in Paris, sprach davon, daß trotz aller Kriege Glaube, Friede, Brüderlichkeit unsterbliche Ideale seien, die verwirklicht werden können; daß der Kampf zwischen Christentum und Islam ein historisches Phänomen sei, aber gerade deswegen den Kampf gegen diesen Kampf erfordere.

Der Rabbiner ZAOUI, Direktor am internationalen Institut für hebräische Studien, trat ein für eine Organisation der Religionen, *Organisation des Religions Unies* (ORU), die nicht in die Organisation der Vereinten Nationen aufgenommen werden, aber doch mit ihr, auch organisatorisch, aufs engste zusammenarbeiten solle.

TULKU SHAMPA GYATSO, Vertreter des Dalai Lama, stellte den Buddhismus nicht als Religion, sondern als Methode dar, die auf Psychologie und Moral beruhe.

Professor SETRAK MINAS (Boston), gebürtiger Armenier, stellte die Verruchtheit der doppelten Moral, die sich als öffentliche erlasse, was sie von dem einzelnen fordere, an dem Schicksal des armenischen Volkes dar, und betonte, daß es ihm auf die Forderungen nach Freiheit, Gerechtigkeit und Individualität ankomme, nicht auf politische Propaganda; er sprach mit großem Ernst und hob die Leistungen der Kirche für Sprache, Kultur und Identität hervor.

Pastor ALBERT GAILLARD, Generalsekretär der Reformierten Kirche in Frankreich, hob hervor, daß alle Völker der Erde von der gemeinsamen und allgemeinen Geschichte umschlossen sind; daß es deshalb keinen kulturellen und spirituellen Provinzialisismus mehr geben könne und daß man sich um den gemeinsamen Kern alles Religiösen bemühen müsse; in einer Idee, in einem Wort, in einer Beschreibung sei er nicht zu finden, sondern nur in einer Person, und das ist Jesus, als lebendiges Zeichen der Gegenwart Gottes im Menschen und in der Menschheit.

PAUL CHAUCHARD, Direktor an der Ecole des Hautes Etudes, stellte einen anderen Weg dar, den von Teilhard de Chardin, als einer wissenschaftlichen und religiösen Mystik der Materie, in welcher Mystik sich Erde und Himmel nicht entgegenstehen und ausschließen, sondern umfassen und bedingen.

Zum gleichen Sachgebiet gehörte, was Professor ANTWEILER über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft darlegte: daß Religion tiefer und umfassender ist als Theologie und umschriebener Glaube; daß Religion und Wissenschaft sich methodisch ausschließen, aber als Ausdruck des Menschen wechselseitig ergänzen, so daß ein Forscher durchaus gläubig sein kann und sogar muß, und ein Gläubiger forschen kann und muß; daß Hinderungen eher von seiten der Religion zu erwarten sind als von seiten der Wissenschaft, da Religion wesentlicher und insofern menschlicher ist, daß aber Religion und Wissenschaft verbunden sind im Dienst an der Wahrheit.

GEORGES ROCHES, Generaloberer des *Opus Cenaculi*, sucht, mit Gaillard, die mögliche Begegnung der Religionen in Jesus, aber nicht so sehr in der Mensch-

werdung Gottes, als vielmehr in dem Geist, der sich an der Gegenwart Jesu entzündet und zum erstenmal im Geistwunder des Pfingstfestes offenbart hat; diesen Geist des Lebens, der Ergriffenheit und der Größe hält er für den Kern aller Religion und ebendeswegen für die natürliche Religion.

JEAN DE WOUTERS schlägt einen Weg vor, der sofort verwirklichbar ist: die Gründung von „Weißen Häusern“. Er nennt sie so, weil die weiße Farbe alle andern enthält und auf sie angewiesen ist. In diesen Häusern soll Gelegenheit gegeben werden, daß sich solche treffen, die keiner organisierten Form der Religion angehören, aber danach verlangen, sich geistig zu sammeln, zu vertiefen, zu erneuern, zu verbinden: wie immer man es ausdrücken mag, daß ein Mensch zu sich selbst, zu seinem Wesen, zu dem Wirklichen und Eigentlichen finden will, ohne deswegen klösterlich im bisherigen Sinne zu werden. Die ruhige Überzeugung und freundliche Sicherheit des Redners lassen wünschen, daß die Weißen Häuser gedeihen mögen, und hoffen, daß es ihnen gelinge, den Menschen, und gerade den führenden und deswegen ausgebeuteten, zu helfen.

Schätzenswert und eindrucksvoll war, daß Gelegenheit gegeben wurde, an verschiedenen Gottesdiensten teilzunehmen: an einer Koranrezitation durch einen türkischen Imam aus Istanbul; an einer buddhistischen Meditation im Theravada-Stil; an einer Sabbatfeier der liberalen jüdischen Gemeinde und an einem ökumenischen Gottesdienst in der Schloßkirche zu Versailles, wo sich Orthodoxe, Protestanten und Katholiken zusammenfanden. Nach Gebet und Lesung wurde eine Litanei gesungen, die aus drei Teilen bestand: einer Anrufung Gottes, einem Eingeständnis der Schuld gegen die Einheit und einer Bitte um Einheit. Die Anrufungen des ersten Teiles wurden von der Gemeinde beantwortet mit „Ehre sei Dir in alle Ewigkeit“ (gloire à Toi par tous les siècles); die des zweiten Teiles mit „Erbarme Dich unser, o Herr“ (prends pitié de nous, Seigneur); die des dritten mit „Versammele uns in der Liebe und in der Wahrheit“ (rassemble-nous dans l'amour et dans la vérité).

Möge der gemeinsam gegebene Segen weiterwirken, nicht nur auf die damals anwesenden Christen, sondern auf alle Menschen, die suchen und noch nicht gefunden haben und dennoch nicht nachlassen, zu suchen.

ZWEITE ETHNO-PASTORALE STUDIENWOCHE IN BANDUNDU, KONGO-KINSHASA

Das dem Anthropos-Institut angeschlossene Studienzentrum von B a n d u n d u (früher Banningville), Congo-Kinshasa, hielt vom 22. zum 26. August 1966, unter Leitung von P. HERMANN HOCHEGGER S.V.D., seine zweite ethno-pastorale Studienwoche über das Thema: *Der traditionelle Gottesglaube unserer Volksgruppen und ihre herkömmlichen Vorstellungen von Kult, Magie und Hexerei*. Die wissenschaftlichen Vorbereitungsarbeiten zu dieser Tagung begannen bereits im November 1965, als der Organisator jedem Teilnehmer eine eingehende Analyse des Fragenkomplexes mit konkreten Anweisungen zur persönlichen Forschung vorlegte. Eine Bedingung zur Teilnahme an der Studienwoche war somit die Vorlage einer Untersuchung aus dem Arbeitsgebiet der Mitarbeiter. Außer den Missionaren (europäischen Patres und Schwestern) und den kongolesischen Abbés nahmen zum erstenmal auch schwarze Schwestern und gebildete Kongolesen aktiv an der Tagung teil und legten sehr interessante Untersuchungen vor. Die Tagungsteilnehmer erfreuten sich der ständigen Gegenwart Seiner Exzellenz

Franz Hoenen, des Bischofs von Kenge, und der Anwesenheit des Chefredakteurs der Zeitschrift *Etudes Congolaises*, M. Louis Mandala aus Kinshasa.

Die historischen und gegenwärtigen Faktoren im religiösen Erbgut der ethnischen Gruppen der Provinz Bandundu, die Notwendigkeit des Dialogs mit den alten Kennern der herkömmlichen Religion, die Unzulänglichkeit der konventionellen Begriffe wie „Fetischismus“, „Animismus“, „Manismus“, „Dynamismus“, „Vitalismus“ zur Erfassung des gesamten religiösen Phänomens, das Verhältnis von Religion und Magie, der zerstörende Einfluß des traditionellen Hexenwahns und die Problematik der religiösen Akkulturation, — das waren die Hauptgedanken, die der Leiter des Studienzentrums P. HOCHEGGER im Eröffnungsvortrag darlegte.

Die beiden ersten Tage der Studienwoche waren dem herkömmlichen Gottesbegriff der Suku, Hungana, Yaka, Boma und Yansi sowie deren Nachbarn, dem Teke, gewidmet. Die vorgelegten Forschungsergebnisse der Teilnehmer ergaben ein sehr nüchternes Gottesbild, und man wies einmütig auf das völlige Fehlen von Kult und Gebet hin. Unsere Savannenvölker gehören ethnologisch zur Pflanzerkultur und haben vorwiegend das mütterrechtliche Klansystem. Sie glauben alle an einen Schöpfergott, fanden zu ihm jedoch kein persönliches Verhältnis. Der Gedanke, daß Gott alles geschaffen hat — auch das Übel, Krankheit und Tod sowie die tödliche Hexenmacht —, ließ in den Herzen dieser Menschen keine Gottesliebe aufkommen. Die alten Sprichwörter reden diesbezüglich eine sehr deutliche Sprache: „Wir sind die Hühner Gottes“, sagten die Alten und meinten damit die Willkür, mit der Gott über uns verfügt. „Gott bereitet den Luku (Maniokbrot) und wir sind das Fleisch“, heißt eine andere geläufige Redewendung, die man anläßlich eines Todesfalles leicht hören kann. Durch das Fehlen von vorchristlichen Vorstellungen einer persönlichen Macht des Bösen, lassen sich im herkömmlichen Gottesglauben Spuren eines latenten Dualismus feststellen. „Gott liebt uns nicht“, sagen die Leute. Nach allgemein anerkannter Norm ist im Gesellschaftsleben dieser Völker der Chef für die Taten seiner Leute verantwortlich. Dem Schöpfer fällt damit die Verantwortung für die ganze Schöpfung zu. Wenn man den Gedanken einer „Zulassung Gottes“ nicht kennt, ist letztlich alles Wille Gottes. Weil uns Gott nun einmal so geschaffen hat, schreibt er uns auch nichts vor. Die moralischen Gesetze stammen von den Ahnen und man glaubt, daß jedes Unrecht, das nicht gutgemacht wird, irdische Strafen nach sich zieht, in manchen Fällen sogar den Tod. Selbst ein so grobes Vergehen wie der Inzest (der nach Auffassung der Leute Unfruchtbarkeit zur Folge hat) richtet sich nicht gegen das Höchste Wesen. Eine Studie der zur Wiedergutmachung des Inzests erforderlichen Riten, ergab, daß sie sich auf der Ebene der Klanggemeinschaft, ohne Hinweis auf Gott, vollziehen. Dazu muß freilich bemerkt werden, daß die Klanältesten gleichzeitig sakrale Funktionen bekleiden.

Wie aus den persönlichen Erfahrungen der Tagungsteilnehmer hervorging, spielt das alte Gottesbild im Leben vieler Christen noch eine vorherrschende Rolle. Die Erkenntnisse warfen ein neues Licht auf die religiöse Situation der jungen Christengemeinden unserer Volksgruppen.

Das Fehlen des Kultes dem Höchsten Wesen gegenüber kompensiert sich auf dem Gebiet des Schutzgeisterglaubens, deren Verehrung nebst dem Ahnenkult im Mittelpunkt des religiösen Lebens dieser Völker stand. Die Meinung, daß sich der Schöpfergott nicht um die Menschen kümmere, brachte eine reiche Entfaltung im Glauben an Hausgötter und Klanbeschützer. Diese persönlich und individuell aufgefaßten Schutzwesen werden in geschnitzten Figuren oder in

Gefäßen verschiedenerlei Inhalt verehrt. Man erweist ihnen einen regelrechten Kult mit Blut-, Speise- und Geldopfer, begleitet von Gesang und Gebet.

Diese Praktiken wurden früher als Fetischismus betrachtet und später im Sinne des Kraftglaubens gedeutet. Sie erweisen sich jedoch als Ausdruck der Verehrung und Anerkennung persönlicher, mächtiger Schutzwesen, deren dunkler Ursprung vielleicht in die Ahnenwelt weist.

In den konkreten Beobachtungen zeigte sich, das der religiöse Bereich oft mit magischen Elementen vermischt ist. Als Scheidungskriterium wurde die Erfahrung betont, wonach man in der Religion persönlichen Mächten gegenüberstehe, in der Magie aber vorwiegend unpersönlichen. Während ein magisches Objekt seine Kraft durch gewußte und gekonnte Zauberhandlungen freigibt, erreicht man die Hilfe eines Schutzgeistes nur auf die Leistung des Kultes hin. Die Schutzwesen weisen dazu ambivalenten Charakter auf. Sie werden zu Rachegeistern, falls man ihren Kult vernachlässigt. Das Verhältnis von Schutzwesen und Schützing verlangt keine innere Disposition, es geht im Kult um äußere Handlungen im Sinne von *do ut des*.

Eine bedeutende und düstere Rolle spielt im Glauben dieser Völker der maßlose Hexenwahn. Eine dem traditionellen Leben zugrundeliegende Existenzangst führt die einfachen Dorfbewohner und selbst die Lehrer und Studenten zur Vorstellung, irgendeiner in der Klanggemeinschaft müsse der Träger des Unheils sein, und man klagt diesen öffentlich an. Meist trifft die Anklage den Mutteronkel oder einen seiner Brüder. Da der Angeklagte selbst an das *ndoki* (die verderbliche Hexenmacht) glaubt, gibt er schließlich fatalistisch bei und nimmt die Strafe auf sich, die die Ankläger verhängen. Im Falle eines Todes sind das empfindliche Geldstrafen; und der Angeklagte verpflichtet sich, einen Hund an Stelle des Dahingegangenen aufzuziehen. Bei wiederholten Delikten erfolgt der Ausschluß aus der Dorfgemeinschaft. Mancher dieser Ausgestoßenen hat draußen in der Savanne eine neue Existenz aufgebaut und sich eine bedeutende Farm geschaffen. Da die tödliche Macht des *ndoki* sich auf Frau und Kinder nicht auswirkt (die im mutterrechtlichen Verwandtschaftssystem nicht zum Klan des Vaters gehören), führen diese Leute ferne vom Dorf ein recht ruhiges Leben.

Die Tagungsteilnehmer sahen das große Unrecht des Hexenwahns in dem Umstand, daß darin Mitmenschen unschuldigerweise zur Quelle des Bösen erklärt und unbegründeter Vergehen bezichtigt werden. Das *ndoki* ist unsichtbar und seine Existenz wird nur aus den vorliegenden Wirkungen erschlossen. Es wird als unpersönlich und wesenhaft böse aufgefaßt. Es trägt unverkennbar satanische Züge. Man glaubt jedoch, daß es von Gott geschaffen wurde und nicht den Geistern, sondern lebenden Menschen anhaftet.

Die einzelnen Tage der Studienwoche schlossen jeweils mit pastoralen Überlegungen. Jedes Detail der herkömmlichen Religion gibt Anlaß zu grundsätzlichen Gedanken zu den Methoden und Orientierungspunkten der Glaubensverkündigung. Es wurde jedoch die Notwendigkeit einer weiteren Arbeitswoche zur pastoral-katechetischen Verarbeitung des reichen vorgelegten Materials angeregt, die die Teilnehmer in den Weihnachtsferien noch einmal vereinigen soll. Zum Abschluß würdigte Bischof Ho en en die Arbeit der Tagungsteilnehmer und drückte die Hoffnung aus, daß die Veröffentlichung dieser Studien ebenso rasch ermöglicht werden möge, wie dies von der ersten ethno-pastoralen Studienwoche geschehen ist. Der erste Band unter dem Titel: *Le Mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez diverses ethnies de la province de Bandundu* ist durch die Steyler Verlagsbuchhandlung zu beziehen.

XIX. *Semana Española de Misionología de Burgos* — Die zu einer guten Tradition gewordenen Missionsstudienwochen von Burgos haben über Spanien hinaus Bedeutung gewonnen. Die Veranstalter, das *Seminario Nacional de Misiones Extranjeras*, haben es seit je verstanden, aktuelle Fragestellungen aufzugreifen und sie in Referaten, Diskussionen und Arbeitskreisen den Teilnehmern nahezubringen. Da sich auf diesen Wochen nicht nur Fachleute treffen, sondern auch Missionare und (vielleicht in noch größerer Zahl) an der Mission Interessierte — Welt- und Ordenspriester, Seminaristen, Ordensfrauen und Laien —, zielt man auf konkrete und praktische Folgerungen und Anwendungen, mögen die Themen oft auch stark akademisch und lehrhaft klingen, wie z. B. 1957/58: *La adaptación misionera*, 1962: *Iberoamérica, la Iglesia ante sus problemas* oder 1963: *San Pablo, Teología y Pastoral misionera*.

Die Missionsstudienwoche vom 5.—9. August 1966 galt dem Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Ad gentes“. Auch jetzt ging es nicht an erster Stelle um die theoretische Auseinandersetzung mit dem Konzilsdokument, sondern um seine Übersetzung in die Praxis. Es war deshalb ein glücklicher Gedanke, diese XIX. Woche mit einem „Nationalkongreß der missionarischen Kirche“ zu verbinden und sie zu einer Manifestation des Missionswillens der katholischen Kirche Spaniens zu machen. Das ist, was die Teilnehmerzahl angeht, zweifelsohne gelungen. Denn der Saal des Teatro-Cine „Avenida“ mit seinen 1300 Sitzen war bei allen gemeinsamen Veranstaltungen weit über die verfügbaren Plätze gefüllt. Der eigentliche Kongreß, der vom 10.—12. August auf die Studientage folgte, wurde durch den Besuch des Präfekten der Propaganda-Kongregation Kardinal Agagianian zu einer triumphalen Kundgebung.

Das Programm der Studienwochen und des Kongresses war sehr reichhaltig, ja, zu reichhaltig; es umfaßte 42 Nummern, einige zusätzliche Veranstaltungen nicht mitgerechnet! Die Referate der Studienwoche waren leider nicht aufeinander abgestimmt, so daß es zu manchen Überschneidungen kam. Ähnliches gilt von den Themen des Kongresses, die ausschließlich die heimatliche Missionshilfe behandelten und stark ineinandergriffen. Die spanischen Referenten waren durchweg brillante Redner, doch gingen sie mit der zur Verfügung stehenden Zeit so verschwenderisch um, daß es nur selten zu klärenden Aussprachen kam. Die Diskussion mußte fast immer abgebrochen werden. Da eine Veranstaltung auf die andere folgte, blieb bedauerlicherweise keine Zeit, das Gespräch in kleineren Gruppen weiterzuführen. In dieser Hinsicht wäre es wünschenswert, wenn das Programm stärker gerafft würde. Die persönliche Begegnung ist auf solchen Kongressen doch immer das Fruchtbarste. Das hat der Tagesausflug aller Teilnehmer zu dem berühmten Benediktinerkloster Santo Domingo de Silos und zum Geburtsort des heiligen Dominikus Guzmán erneut bewiesen, obwohl auch dies Programm zu gefüllt war. Immerhin war hier die einzige Gelegenheit gegeben, sich kennenzulernen; denn an den übrigen Tagen verteilten sich die Teilnehmer nach den gemeinsamen Veranstaltungen auf ihre Arbeitskreise, in denen Priester, Seminaristen, Ordensfrauen und Laien je für sich zusammenkamen und — mit Ausnahme der Priester — von fast immer dem gleichen Moderator „beschäftigt“ wurden. Jedenfalls nahm man es mit den Strukturen in der Kirche sehr genau und hielt sie schiedlich von einander getrennt.

Am Rande sind besonderer Erwähnung wert neben einer Buch- und Zeitschriftenschau die sehr gut und modern gestaltete Ausstellung zur Illustration

des Missionsdekrets sowie eine sehr geschickt zusammengestellte, wenn auch nicht vollständige Übersicht über die Missionsträger Spaniens. Am eindrucksvollsten sind für den ausländischen Besucher die immer noch hohen Zahlen an Berufen und die beachtliche Quote der in Übersee tätigen Geistlichen und Ordensleute. Allerdings fiel mir hier auf, wie stark individualistisch Spanien geprägt ist und wie stark die Kräfte zersplittert sind. Das Thema „Missionsinstitute“ war unerschöpflich und bot immer neuen Anlaß zu Diskussionen; alle noch so grundsätzlichen Überlegungen traten demgegenüber in den Hintergrund. Diese verschiedenartigen Eigeninteressen verschleierte auch die „Resolutionen“, die der Kongreß zwar approbiert, aber nicht selbst gefaßt hat.

Uncingeschränktes Lob muß dem spanischen Nationalseminar für die Auswärtigen Missionen gesendet werden, das die Verantwortung für die Organisation und den Ablauf der Studienwoche und des Kongresses getragen und seine Aufgabe auch glänzend gemeistert hat. Bischof Lecuona, der General-superior des Seminars, und der geschäftige Sekretär der Semanas Don César Ruiz können auf die Wendigkeit, den Einfallsreichtum und die stete Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit ihrer jungen Mitarbeiter nur stolz sein; sie haben sich für den sichtbaren Erfolg der Woche wirklich mitverantwortlich gezeigt.

XIV. *Cursillo de Misionología de Bériz* — Im Abstand von wenigen Tagen folgte auf die Studienwoche von Burgos eine weitere Veranstaltung, die sich mit dem Missionsdekret des Vaticanum II beschäftigte: Vom 15.—20. August fand in Bériz (Viscaya) in kleinerem Rahmen eine Studentagung für Ordensfrauen statt, die im Dienst der Mission stehen. An ihr nahmen rund 350 Schwestern teil.

Diese *Cursillos* werden seit 1953 alle Jahre veranstaltet, besitzen also auch schon eine Tradition. Sie gehen auf die Initiative des Klosters der Mercedarierinnen von Bériz zurück, das sich 1925 auf Betreiben von M. Margarita Maturana der aktiven Missionsarbeit zuwandte und seitdem hauptsächlich in Ozeanien und im Fernen Osten tätig ist (Karolinen, Marianen, Japan, Formosa). Die Schwestern von Bériz setzen sich mit ihren Missionserfahrungen auch wissenschaftlich auseinander. Sie besitzen in Bériz ein *Centro de estudios misionológicos*, das dem Päpstlichen Institut für Ordensfrauen „Regina Mundi“ in Rom angeschlossen ist.

Gegenstand des diesjährigen Kurses waren *Die großen theologischen (!) Themen des Dekrets „Ad gentes“*. Man muß der tatkräftigen und geistvollen Sekretärin des Kurses Sr. M. Inés de Cué MMB das Kompliment machen, daß das Programm ausgezeichnet zusammengestellt und die Referenten gut ausgesucht waren. Die Referate überraschten — mit geringen Ausnahmen — durch ihre Aufgeschlossenheit für die moderne Fragestellung in der Theologie. Die Aufgeschlossenheit der Teilnehmerinnen war nicht minder groß, wie sich in den Diskussionen und Arbeitskreisen zeigte. Auf welchem hohem Niveau sich die Kurse von Bériz bewegen, verraten die Tagungsberichte der letzten Jahre, z. B. 1963: *Laicado y Misiones, una perspectiva ante la acción de la Religiosa Misionera* — 1964: *Los Concilios Ecuménicos y las Misiones* — 1965: *La Iglesia, Misterio de salvación, en la „Lumen gentium“* (Colección Bériz, 19—21).

Den Mercedarias Misioneras von Bériz muß darüber hinaus bescheinigt werden, daß sie es außerordentlich gut verstanden haben, ein geistliches und geistiges Klima zu schaffen, das der Arbeit sehr zuträglich war. Die sehr würdig gestalteten liturgischen Funktionen — Eucharistiefeier und Stundengebet —, die eine intensive *participatio actuosa* aller ermöglichten, und die musikalischen

Genüsse, die sie an den Abenden boten, haben entscheidend dazu beigetragen, daß man sich wohl fühlte und gern mitmachte.

Bérriz war ein Erlebnis, wie ich es nirgendwo anders gehabt habe. Bérriz als missionswissenschaftliches Zentrum von Ordensfrauen gibt es, soviel ich weiß, nur einmal. Es ist ein Beispiel, das nachahmenswert wäre.

Studienwoche „Ad gentes“ in Freiburg/Schweiz — Vom 26.—28. September 1966 veranstaltete der Schweizerische Katholische Missionsrat — als offizielles Instrument der Schweizerischen Bischofskonferenz für missionarische Belange — eine Studienwoche, die ebenfalls dem Missionsdekret gewidmet war und sich zum Ziel gesetzt hatte, die Impulse des Konzils aufzunehmen und in die Tat umzusetzen.

Die theoretische Behandlung war auf ein unbedingt notwendiges Minimum eingeschränkt — es gab nur vier Referate: Dr. WALBERT BÜHLMANN OFMCap, Die Fragwürdigkeit der Mission; Prof. Dr. JOSEF GLAZIK MSC, Die Mission der Kirche — Botschaft des Heils; Dr. JOHANNES BETTRAY SVD, Missionarische Kirche — missionarischer Christ. Die ganze übrige Zeit gehörte den sechs Arbeitskreisen, die als Arbeitsgemeinschaften aller in der Schweiz niedergelassenen Missionsinstitute, der Päpstlichen Werke und der kirchlichen Missionsaktionen aus dem Dekret die Konsequenzen für das schweizerische Missions-schaffen ziehen wollten. Die Themen der Arbeitskreise waren: 1. Die Stellung der Missionsinstitute in der Kirche, 2. Die Ausbildung der Missionare, 3. Mission und Pfarrei: die ideellen Belange, 4. Mission und Pfarrei: die finanziellen Belange, 5. Weltpriester in den Missionen, 6. Laie und Mission.

Die Anregungen, die erarbeitet wurden, sind sehr konkret und wollen in die Tat umgesetzt werden. Dazu müssen sie von der katholischen Kirche der Schweiz angenommen werden. Ob und inwieweit das geschieht, wird die Zukunft beantworten. Aber, daß diese Initiative ergriffen und aufgegriffen wurde, ist allein schon eine Tat, die beispielhaft wirken sollte.

Die Anregungen und Empfehlungen der Arbeitskreise können kostenlos bezogen werden durch: Schweizerischer Katholischer Missionsrat, Postfach 50, CH 1700 Freiburg 2.

J. Glazik

LITERATURBERICHT

Unter diesem Titel wird von Zeit zu Zeit hingewiesen auf Veröffentlichungen über missionswissenschaftliche Probleme in Zeitschriften, die nicht ausschließlich missionswissenschaftlich ausgerichtet sind. Vollständigkeit wird dabei nicht angestrebt.

- A. J. APPASAMI, *Warum „indische“ Theologie?*: Neue Zeitschr. für systematische Theologie (Berlin 1964) 343—359.
- E. BANNERTH, *Der Islam in nicht-arabischen Ländern*: Hochland 58 (1965—66) 127—139.
- W. VAN BEKKUM, *Liturgische Verwirklichung in Ritus und Musik in Indonesien*: Concilium 2 (1966) 133—135.
- J. BETTRAY, *Das missionarische Grundverständnis der Zentralwahrheiten des christlichen Glaubens: Christus, Trinität, Kirche in der Aussage der Con-*

- stitutio „Lumen gentium“ des Vatikanum II: Theol.-praktische Quartalschrift* 114 (Linz 1966) 239—248.
- Der Lateinamerikanische Bischofsrat nach dem Konzil: Herder-Korrespondenz* 20 (1966) 174—176.
- J. BLOMJOUS, *Konzil und „Heidenmission“: Theol.-praktische Quartalschrift* 112 (Linz 1964) 257—264.
- P. BLOUW, *Rapport entre le christianisme et les autres religions: Etudes évangéliques* 24 (1964) 63—79.
- P. BSTEH, *Weltmission — keine Sonderaufgabe!:* Lebendige Seelsorge 17 (1966) 9—13.
- Buddhisten und Katholiken in Süd-Vietnam: Herder-Korrespondenz* 20 (1966) 283—288.
- W. BÜHLMANN, *Die Kirche Afrikas zwischen dem Apostelkonzil und dem Vatikanum II: Concilium* 2 (1966) 174—183.
- H. BÜRKLE, *Synkretismus als missionstheologisches Problem: Evangelische Theologie* 25 (1965) 142—154.
- P. CHAULEUR, *Le problème du Soudan: Etudes t.* 321 (nov. 1965) 495—505.
- The Church in India: Witnessing to Christ in Hindu Environment: Herder Correspondence* 3 (1966) 281—288.
- The Church in Latin America: Assets, Liabilities, Priorities: Herder Correspondence* 3 (1966) 150—152.
- The Church in the New Goa: Herder Correspondence* 1 (1964) 330—333.
- The Catholic Church in the Philippines: Herder Correspondence* 2 (1965) 250—253.
- Church and Revolution in Ruanda: Herder Correspondence* 1 (1964) 291—293.
- The Church of South India: An Ecumenical Experiment in the Missions: Herder Correspondence* 2 (1965) 185—187.
- Au Congo-Léo, une Eglise dans la tourmente: Informations catholiques internationales* (1. 6. 1966) 19—26.
- J. CURTNEY MURRAY, *La déclaration sur la liberté religieuse: Nouvelle Revue théologique* 98 (Tournai 1966) 41—67.
- African Culture and the Native Clergy: Herder Correspondence* 2 (1965) 277—282.
- Daß das Evangelium den gebildeten Schichten Japans besser bekannt werde: Herder-Korrespondenz* 20 (1966) 7—11.
- Daß das indische Volk in der Soziallehre des Evangeliums einen Weg zu Christus finde: Herder-Korrespondenz* 20 (1966) 304—306.
- Daß die publizistischen Mittel in den Missionen Asiens mehr und mehr der Verbreitung des Evangeliums dienen: Herder-Korrespondenz* 20 (1966) 255—259.
- The Decree on the Missionary Activity of the Church: Herder Correspondence* 3 (1966) 85—89.
- G. DELCUVE, *Faut-il encore annoncer l'Évangile? Quelques réflexions à propos de la Constitution „Lumen gentium“: Lumen Vitae* 20 (Brüssel 1965) 504—516.
- H. DIEM, *Der Ort der Mission in der systematischen Theologie: Theologische Literaturzeitung* 91 (1966) 304—306.
- Das Dilemma der Kirche in Angola: Herder-Korrespondenz* 19 (1964—65) 360.
- S. DOPPELHAMMER, *Christianorum ad Mussulmanos relatio: Bogoslovská Smotra* 35 (1965) 246—257.
- B. DREHER, *Mission und Diözese: Lebendige Seelsorge* 17 (1966) 13—18.

- R. DUBOIS, *Une catéchèse insérée dans le donné culturel. Vision malgache du monde et vision chrétienne*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 119—140.
- H. DUMOULIN, *Die geistige Vorbereitung des Abendlandes für den Dialog mit Asien*: Stimmen der Zeit 91 (1966) 275—288.
- Für eine möglichst wirksame Durchführung der Konzilsdekrete in den Missionsländern*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 395 f.
- L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen*: Theologie und Glaube 55 (1965) 124—130.
- Ethiopie, terre chrétienne*: Informations catholiques internationales (Paris, 1. 9. 1966) 17—29.
- A. EXELER, *Weltmission und Gemeindeseelsorge*: Lebendige Seelsorge 17 (1966) 18—27.
- M. FANG CHE-YONG, *Die katholische Kirche in China: Bilanz der Gegenwart und Ausblick auf die Zukunft*: Concilium 2 (1966) 183—193.
- H. W. GENSICHEN, *Mission und Weltverantwortung*: Lutherische Monatshefte 5 (1966) 93—101.
- E. GÖSSMANN, *Absolutheit oder Ausschließlichkeit? Der Anspruch des Christentums und der Sinn der Mission*: Stimmen der Zeit 91 (1966) 11—24.
- J. GRECO, *La charte des missions*: Etudes (1965) 257—262.
- Gründung eines Sekretariats für die Ungläubigen*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 352 f.
- F. GYPKENS, *Gedanken zur erneuerten Mission*: Lebendige Seelsorge 17 (1966) 1—3.
- F. GYPKENS, *Der Missionar in der neuen Zeit, dargestellt am Beispiel Afrikas*: Ordens-Korrespondenz (1964) 287—300.
- C. H. HILLEKAMPS, *Staat und Kirche in Südamerika*: Hochland 58 (1966) 409—419.
- E. HILLMAN, *Die Hauptaufgabe der Mission*: Concilium 2 (1966) 159—162.
- J. HOFINGER, *Aggiornamento der Weltmission*: Lebendige Seelsorge 17 (1966) 6—9.
- P. HOSSFELD, *Die katholische Kirche als Universalkirche der Zukunft*: Theologie und Glaube 55 (1965) 459—473.
- Integration of Lay Apostolate in India*: Herder Correspondence 2 (1965) 309.
- Kardinal Duval zu den Aufgaben der Kirche in Algerien*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 600 f.
- J. KARSTEN, *L'adaptation des symboles religieux dans les missions*: Lumen Vitae 20 (1965) 326—334.
- Die katholische Kirche in Indonesien*: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 184—190.
- Die Kirche auf den Philippinen*: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 113—118.
- Die Kirche in Rhodesien*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 554—559.
- Die Krise in Santo Domingo*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 545—547.
- Die Lage der Kirche im Kongo*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 217—222.
- Die Lage der Kirche in Mozambique*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 404—407.
- J. LECLERCQ OSB: *Le monachisme africain d'aujourd'hui et le monachisme antique*: Irénikon (Chevetogne 1965) 33—56.
- M.-J. LE GUILLOU, *Die Mission als ekklesiologische Thematik*: Concilium 2 (1966) 194—218.

- B. LUYKX: *Liturgische Erneuerung in Afrika*: Concilium 2 (1966) 143—147.
- L. J. LUZBETAK, *L'apostolat missionnaire dans son contexte culturel*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 289—304.
- J. MAERTENS, *Rapport sur la catéchèse au Congo*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 143—147.
- J. MASSON, „Fonction missionnaire de l'Eglise“. *Réflexions sur le décret „Ad gentes“ de Vatican II*: Nouvelle Revue théologique 98 (Tournai 1966) 249—272; 358—375.
- St. MBUNGA, *Die Kirchenmusik in Tansania*: Concilium 2 (1966) 129—132.
- J. MEJÍA, *Die nichtkatholischen Missionen in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung*: Concilium 2 (1966) 283—286.
- Die Missionen im Kongo*: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 381—384.
- The Missions: „Necessary Today More than Yesterday“*: Herder Correspondence 2 (1965) 253 s.
- The Missions in a New Age*: Herder Correspondence 2 (1965) 183 s.
- H. J. MÜLLER, *Bekering. I: Het persoonlijk aspect van de bekering*: Theologie en Zielzorg 61 (1965) 80—88.
- K. MÜLLER, *Die großen Prinzipien der zentralen Missionsleitung*: Concilium 2 (1966) 163—173.
- J. NEUNER, *Mission, Dialog und Zeugnis*: Geist und Leben 38 (1965) 429—443.
- E. NKONGOLO, *Afrikanische Liturgie*: Wort und Wahrheit 21 (1966) 315 f.
- K. PAUSPERTL, *Das Evangelium und die Mohammedaner*: Der große Entschluß (1965) Heft 9.
- K. PAUSPERTL, *Korea und die Lehre Christi*: Der große Entschluß (1965) Heft 12.
- Persecution of Christians in Missionary Countries*: Herder Correspondence 2 (1965) 123—125.
- Priesternot in Lateinamerika*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 597—599.
- W. PROMPER, *Alfons Kirchgässner erlebte 22 Tage Lateinamerika*: Theol.-praktische Quartalschrift 113 (Linz 1965) 37—41.
- E. RAU, *Die Liturgiereform in Lateinamerika*: Concilium 2 (1966) 148 f.
- Religion and Revolution in Indonesia*: Herder Correspondence 3 (1966) 55—61.
- A. SANTOS, *El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*: Hechos y dichos (1966) 40—55.
- V. SARTRE, *Concile, missions et missionnaires*: Etudes (1965) 542—555.
- X. SEUMOIS, *Liturgie et missions*: Lumen Vitae 20 (Brüssel 1965) 313—325.
- Shortage of Priests in Latin America*: Herder Correspondence 2 (1965) 362 s.
- Die Situation im Sudan*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 454 f.
- H. THEYSSEN, *Aktionen, Werke, Berufe für die Mission*: Lebendige Seelsorge 17 (1966) 27—33.
- H. THEYSSEN: *Zur Situation in den Missionsländern*: Lebendige Seelsorge 17 (1966) 4—6.
- Die Verluste der Mission bei den Kongounruhen*: Herder-Korrespondenz 19 (1964—65) 407.
- H. WALDENFELS, *Japans Gespräch mit dem Christentum Europas*: Stimmen der Zeit 91 (1966) 81—92.
- G. C. YOUNG, *Kirchenmusik in Australien*: Concilium 2 (1966) 136 f.

Werner Promper

EIN PROGRAMM FÜR DIE GESCHICHTE AMERIKAS

Bericht

von Werner Promper

Die *Comisión de Historia* des *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*¹ (Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, México 18, D. F.) hat seit ihrer Gründung (1947) bis 1965 in acht Reihen (Enseñanza de la historia, Misiones americanas en archivos europeos, Historiadores de América, Monumentos históricos y arqueológicos, Programa de historia de América, Historiografía, Fuentes documentales, Publicaciones varias) insgesamt 113 Bände veröffentlicht, von denen einige bereits in der ZMR besprochen wurden².

In der Reihe *Misiones americanas en archivos europeos* werden die Ergebnisse von *Forschungsmissionen* vorgelegt, mit denen Historiker verschiedener latein-amerikanischer Länder zur Erschließung europäischer Archive für die Geschichte Lateinamerikas beauftragt wurden. In der ZMR wurde zweimal versehentlich in dem Sinne auf diese Reihe hingewiesen, als ob es sich um Beiträge über europäische Archivalien zur amerikanischen *Missionsgeschichte* handele³. Wenn dies auch nicht unmittelbar der Fall ist, so hat die genannte Reihe doch insofern große Bedeutung für den Missionshistoriker, als sie nicht wenige Materialien ins Licht hebt, die für die Missionsgeschichte vor allem Spanisch-Amerikas unentbehrlich scheinen. Das ist ohne weiteres verständlich, wenn man bedenkt, wie unter dem Regime des königlichen Patronats Conquista und Mission Hand in Hand gingen. Auch gehörten zu den mit wissenschaftlichen Missionen in den europäischen Archiven beauftragten Forschern aus Spanisch-Amerika einige Priester, die sich natürlich mit Vorliebe um missionsgeschichtliche Materialien ihrer Heimatländer bemüht haben.

In der Reihe *Historiadores de América* erschienen: M. A. CARO, *José Manuel Groot* (Bogotá 1950)⁴; L. NICOLAU D'OLWER, *Fray Bernardino de Sahagún* (Mexiko 1952). In Vorbereitung ist: I. BARRERA, *Monseñor Federico González Suárez* (Quito)⁵.

Von großem Interesse für den Missionshistoriker sind ebenfalls die von der gleichen *Comisión de Historia* betreuten Periodica *Revista de Historia de América* (seit 1938; vgl. ZMR 1960, 237; 1962, 80; 1965, 236), *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (B. B. A. A., seit 1937; vgl. ZMR 1961, 174 und 1965, 236), *Revista de Historia de las Ideas* (seit 1959; vgl. ZMR 1960, 319 f. und 1962, 80).

¹ S. ZAVALA, *El Instituto Panamericano de Geografía e Historia* (México 1952).

² Bd. 83 (1961, 76 f.); Bd. 87, Vol. I (1964, 219); Bd. 87, Vol. II (1966, 109); Bd. 90 (1961, 174); Bd. 95 (1963, 169); Bd. 101 (1964, 222).

³ 1959, 231 und 1960, 237.

⁴ GROOT ist Verfasser der vierbändigen *Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada* (Bogotá 1869, ²1889—1893), des wohl bedeutendsten Geschichtswerkes über Kolumbien. Vgl. *Bibliotheca Missionum* III, Nr. 1825 und 2030.

⁵ GONZÁLEZ SUÁREZ (Erzbischof von Quito) veröffentlichte: *Historia Eclesiástica del Ecuador* (Quito 1881), vgl. *Bibliotheca Missionum* III, Nr. 1919; *Historia General de la República del Ecuador*, 2 Bde. (Quito 1890—1903), vgl. *Bibl. Missionum* III, Nr. 2047.

Die Reihe *Programa de Historia* ist mit bisher 26 Bänden wohl die bedeutendste. Aus dieser Reihe liegt uns ein dreibändiges Werk zur Besprechung vor:

Program of the History of America. Vol. I: **Armillas, Pedro**: *The Native Period in the History of the New World*. 1962, 209 S., \$ 4,—. — Vol. II: **Zavala, Silvio**: *The Colonial Period in the History of the New World*. Abridgement in English by Max Savelle. 1962, 359 S., \$ 6,—. — Vol. III: **Griffin, Charles C.**: *The National Period in the History of the New World*. An Outline and Commentary. 1961, 268 S., \$ 5,—.

In den Veröffentlichungen der *Comisión de Historia* tragen die drei Bände die laufenden Nummern 108 (Vol. I), 102 (Vol. II) und 103 (Vol. III). Bei der durchgehenden Zählung sämtlicher *publicaciones* des *Instituto Panamericano de Geografía e Historia* figurieren die gleichen Bände unter den Nummern 265 (Vol. I), 239 (Vol. II) und 240 (Vol. III). — Die spanische Ausgabe erschien in den Veröffentlichungen der *Comisión de Historia* unter den Nummern 104 (Vol. I, 1962) und 105 (Vol. II, 1962); Vol. III steht noch aus.

I

Die Entstehungsgeschichte des Werkes

Bereits bei der Gründung der *Comisión de Historia* (Mexiko 1947)⁶ wurde der Plan gefaßt, ein Programm für die Geschichte der Neuen Welt auszuarbeiten. Das Material sollte so vorgelegt werden, daß es eine sichere Basis für den Geschichtsunterricht darstellte und gleichzeitig einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden könnte. In einer allgemeinen Einleitung (Vol. I, p. VII—XXVI) macht uns der langjährige (1947—1965) verdiente Präsident der Kommission, Dr. SILVIO ZAVALA, mit der Entstehungsgeschichte des dreibändigen Werkes bekannt.

Auf der zweiten Sitzung der *Comisión de Historia* (Santiago de Chile 1950)⁷ wurden die Ziele der projektierten Veröffentlichung wie folgt umrissen: 1. Förderung der Zusammenarbeit zwischen den Historikern der verschiedenen amerikanischen Länder und Kulturgebiete durch die Beteiligung an einem gemeinsamen Projekt; 2. wechselseitige Beeinflussung der Autoren, die mit Themen bekannt werden, die in anderen Regionen das besondere Interesse ihrer Kollegen hervorriefen; 3. Überschreitung der bibliographischen Grenzen der verschiedenen Räume des amerikanischen Kontinents; 4. Verbreitung zwischenamerikanischer Ideen und Interessen⁸.

Man kam dahin überein, daß das gesamte Programm in drei Perioden (Native, Colonial, National) aufgeteilt werden sollte. Für jede dieser Perioden wurden Fachleiter und gelehrte Mitarbeiter aus allen Regionen Amerikas gewonnen. So erschien als erstes Ergebnis des *Programa de Historia* in drei Serien insgesamt zwanzig Bände *Primeras Contribuciones*:

⁶ *Primera Reunión de Consulta de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, 1947 (México 1947).

⁷ J. MALAGÓN, *Segunda Reunión de Consulta de la Comisión de Historia*, 1950 (México 1951).

⁸ S. ZAVALA, *Colaboración internacional en torno de la historia de América: Revista de Historia de América* (1953) 211 s.; A. P. WHITAKER, *Introduction to the Project for a History of America: ibid.* (1957) 142.

I. The Native Period

Coordinator: Dr. PEDRO ARMILLAS (México)

1. H. M. WORMINGTON (USA), *Origins* (1953). 110 p., \$ 1,—
2. H. B. COLLINS (USA), *Zona Circumpolar* (1954). 152 p., \$ 1,—
3. J. B. GRIFFIN (USA), *United States and Canada* (1953). 104 p., \$ 0,85
4. I. BERNAL (México), *Mesoamérica* (1953). 106 p., \$ 0,75
5. M. ACOSTA SAIGNES (Venezuela), *Zona Circuncaribe* (1953). 102 p., \$ 0,75
6. G. REICHEL-DOLMATOFF (Colombia), *Colombia* (1953). 54 p., \$ 0,50
7. I. ROUSE (USA), *Guianas* (1953). 100 p., \$ 0,85
8. E. WILLEMS (Brasil), *Brasil* (1953). 110 p., \$ 0,80
9. L. E. VALCÁRCEL (Perú), *Altiplano Andino* (1953). 141 p., \$ 1,—
10. F. MÁRQUEZ MIRANDA (Argentina), *Región del Plata* (1953). 240 p., \$ 1,50
- 4./6. (Suplementos) G. REICHEL-DOLMATOFF (Colombia) / I. BERNAL (México), *Mesoamérica y Colombia* (1953). \$ 0,50

II. The Colonial Period

Coordinator: Dr. SILVIO ZAVALA (México)

1. J. H. RODRIGUES (Brasil), *Brasil* (1953). 175 p., \$ 1,25
2. M. PICÓN SALAS (Venezuela), *Suramérica* (1953). 52 p., \$ 0,50
3. S. ZAVALA (México), *Hispanoamérica Septentrional y Media* (1953). 162 p., \$ 1,—
4. M. SAVELLE (USA), *United States* (1953). 222 p., \$ 1,50
5. Ch. VERLINDEN (Belgique), *Précédents médiévaux de la colonie en Amérique* (1953). 61 p., \$ 0,75

III. The National Period

Coordinator: Dr. CHARLES C. GRIFFIN (USA)

1. A. JACOBINA LACOMBE (Brasil), *Brasil* (1956). 166 p., \$ 1,75
2. E. PEREIRA SALAS (Chile), *América del Sur: Perú, Bolivia, Paraguay, Argentina, Chile* (1956). 68 p., \$ 1,75
3. M. VELÁZQUEZ CHÁVEZ (México), *México, Centroamérica y Antillas* (1953). 124 p., \$ 1,—
4. J. GAUCHEY (USA), *America Since 1763. A Survey of its History* (1955). 127 p., \$ 1,50

Diese *Primeras Contribuciones* waren Diskussionsgegenstand auf einem Treffen der Kommission in Havanna (1953). PEDRO ARMILLAS, SILVIO ZAVALA (gleichzeitig General Coordinator) und CHARLES C. GRIFFIN übernahmen die Aufgabe, das nun in zwanzig *Contribuciones* vorliegende Material in drei Bände zu verdichten. 1954 kamen die Fachleute für die erste Periode nochmals in Mexiko zusammen, jene für die zweite und dritte Periode in New York. Nach Berücksichtigung sämtlicher Vorschläge und Kritiken konferierten die verantwortlichen Herausgeber der drei Bände erneut in Poughkeepsie (New York), um die endgültigen Fassungen auf einander abzustimmen. Schließlich fand 1956 in der Library of Congress (Washington) ein General Meeting der *Comisión de Historia* statt, wo alle Probleme diskutiert wurden, die im Verlauf der Forschungsarbeiten aufgetaucht waren, und um das Arbeitsprogramm für die Zukunft zu umreißen. Am 17./18. Dezember 1957 organisierte die *Comisión de Historia* gemeinsam mit der *Academy of American Franciscan History* (Wash-

ington) in der Library of Congress eine Tagung über die Religionsgeschichte in der Neuen Welt während der Kolonialzeit⁹. Dazu sagt ZAVALA vielverheißend: „The meeting to examine the history of religion in the Colonial Period placed in relief the new opportunities for study which the Program opens up“¹⁰. Wir haben also in dieser Hinsicht noch etwas zu erwarten. Zu den acht Gelehrten, denen ZAVALA in seiner *General Preface*¹¹ mitsamt ihren Instituten bzw. Mitarbeiterstäben für ihre „substantial aid“ besondere Anerkennung zollt und die er „should like especially to single out“, gehört auch ANTONINE TIBESAR OFM, der Leiter der um die Missionsgeschichte Lateinamerikas so hochverdienten *Academy of American Franciscan History* (Washington), die ebenfalls unter jenen Instituten erwähnt wird, „which have significantly facilitated the Program“¹².

II

Die Bedeutung des Werkes für die Missionswissenschaft

Ganz allgemein kann gesagt werden, daß jedes profane Geschichtswerk dem Missionswissenschaftler dienlich ist, um die kirchengeschichtlichen Ereignisse, Fakten und Zusammenhänge erhellen, ordnen und orten zu helfen. Für den spanisch-portugiesischen Missionsraum der Neuen Welt, dem ja innerhalb der amerikanischen Missionsgeschichte weit größere Bedeutung als den angelsächsisch-französischen Gebieten zukommt, trifft dies um so mehr zu, als ja unter dem Patronatssystem staatliche und kirchliche Besitzergreifung der südlichen Regionen Amerikas innigst miteinander verquidelt waren.

Band I, in dem die vorkolumbianische Epoche (Native Period) zur Darstellung gelangt, wird besonders den Religionswissenschaftler interessieren. Wenn auch nicht allzu ausführlich, so wird doch des öfteren auf religiöse, besonders kultische Zusammenhänge eingegangen. So ist, um nur einige Beispiele herauszugreifen, die Rede von „monumental religious and funeral architecture“ (67), „platform-altars“ (68), „the remains of two children and an older youth, presumably sacrificed in order to accompany their master to the world beyond the tomb“ (68). Von der Hopewell-Kultur im Mississippi-Becken wird gesagt, daß „the emphasis on the religious-ceremonial aspect suggests the differentiation of a specialized priesthood“ (73). Leider sind im *Alphabetical Index* (189—201) sozusagen nur geographische Bezeichnungen und einige Personen-

⁹ History of Religion in the New World (Sonderheft): *The Americas* 14 (Washington 1958) 337—539; R. RICARD, Congrès américain d'histoire des religions: *Etudes* (Paris, mars 1958) 400—402; M. SAVELE / J. MALAGÓN, Reunión acerca de la historia de la religión en el Nuevo Mundo: *Revista de Historia de América* (1958) 171—183; R. KONETZKE, Forschungsprobleme zur Geschichte der Religion und ihrer Bedeutung in den Kolonisationen Amerikas: *Saeculum*. Jahrbuch für Universalgeschichte 10 (Freiburg 1959) 82—102.

¹⁰ *General Preface* (Vol. I, p. XXIII).

¹¹ *ibid.* p. XXV.

¹² *ibid.* p. XXV s.

namen aufgeführt. Allerdings vermitteln bibliographische Angaben am Ende der einzelnen Kapitel und ein Schrifttumsverzeichnis (175—185) weitere religionswissenschaftliche Literatur.

In Band II bietet ZAVALA ein eigenes Kapitel (X): *Religion* (229—264). Er ist bemüht, über die Ausbreitung des Christentums durch die verschiedenen Konfessionen und Denominationen als Historiker objektiv und unter rein phänomenologischen Gesichtspunkten in sehr liberaler Form zu berichten. Auch auf Judentum, Islam, etc. wird kurz eingegangen. Eine solche Betrachtungsweise und Art der Darstellung *ab extra* ist auch für den Missionswissenschaftler und Pastoraltheologen aufschlußreich. Klar wird herausgestellt: „The Christian religion formed one of the principal bonds of unity between America and Europe in the colonial era“ (232). Dann heißt es allerdings: „The enthusiasm for a return to the purity of primitive Christianity crossed the ocean. In New Spain it assumed the form of the missionary utopia of a Vasco de Quiroga or the Messianic vision of Gerónimo de Mendieta; in Brazil it inspired the prophecies of Antônio Vieira“ (233). Nach einer allgemeinen Betrachtung des religiösen Phänomens in der Kolonialepoche, behandelt ZAVALA gesondert Spanisch-Amerika (244—247), Portugiesisch-Amerika (247—252), Französisch-Amerika (252—254), die niederländischen Kolonien (254—256), Englisch-Amerika (256—262). Die Literaturangaben zu dem gesamten Kapitel sind ziemlich dürftig.

Band III beginnt unter dem Titel „Independence Background“ mit Ausführungen über die Aufklärung. Für die erste Periode der Unabhängigkeit (1826—1870) wird die religiöse Entwicklung in den einzelnen Regionen kurz geschildert (94 f.); ebenso für die Zeitabschnitte 1870—1918 (163 f.) und 1918—1950 (219 f.). Dort wird das Wesentliche aufgezeigt. Desgleichen wird in den genannten Zeitabschnitten je ein Passus „Kirche und Staat“ geboten (95 f., 151 f., 208 f.).

Die jeden Band abschließende *General Bibliography* ist beträchtlich und macht vor allem auf zahlreiche weniger bekannte englische Publikationen aufmerksam, die zum Teil in Zeitschriften erschienen sind, die in der missionswissenschaftlichen Literatur kaum je erwähnt werden. Zu den drei Bänden wird noch ein Separatfaszikel *Bibliography Concerning the Program of History of America or About the Program* (XIV p.) ausgeliefert.

GEISTLICHE WISSENSCHAFT IN NACHKONZILIARER ZEIT

zu zwei typischen Werken aus Philosophie und Theologie

von Franz Furger

Immer deutlicher erscheinen zwei Grundfragen als zentral für ein zeitgemäßes Glaubensverstehen und damit für eine zeitnahe und offene Glaubensverkündigung, wobei bedeutend weniger ins Gewicht fällt, ob letztere im glaubensgefährdeten Raum christlich-abendländischer Kultur oder in demjenigen erstmaliger Begegnung mit der frohen Botschaft des Christentums geschieht, die Fragen nämlich nach dem Dasein Gottes und dessen Erkennbarkeit und — dies voraussetzend — diejenige nach der näheren übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung, wie sie uns in der in der Kirche gelesenen und verstandenen Heiligen Schrift begegnet.

Zu diesen beiden Fragenkomplexen möchten wir hier je ein neu erschienenes Werk vorstellen. In beiden, trotz aller äußeren Verschiedenheit in Verfasser, Stil und Aufbau ist gemeinsam das Anliegen, aus den Zeichen der Zeit lesend der Frohen Botschaft und damit dem Mitmenschen in zeitgerechter Weise zu dienen. Daß sich mit diesem Anliegen die beiden Arbeiten ganz auf die Linie der Enzyklika *Ecclesiam suam* Papst Pauls VI. und der Konstitution *Die Kirche in der Welt* des II. Vatikanischen Konzils stellen, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden.

Seiler, Julius: *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise.* Räter/Luzern 1965, 328 S., DM/Fr. 28.—.

Nach seiner *Philosophie der unbelebten Natur* (Walter Verlag/Olten 1947, 508 S.) legt Verfasser, Professor für Naturphilosophie und Theodizee am Missionssseminar SMB, Schöneck (Schweiz) ein weiteres umfassendes Werk vor, das Zeugnis gibt von intensiver, jahrelanger Forschungsarbeit.

In dieser Arbeit erhält der Fachmann wie der interessierte Laie eine Summa zum Problem der natürlichen Gotteserkenntnis in die Hand, wie sie seit dem Fundamentalwerk von JOSEF MAUSBACH, *Dasein und Wesen Gottes* (Münster 1929/30) nicht mehr greifbar gewesen war. Der unaufhaltsame Fortschritt der Natur- und Geisteswissenschaften aber, zusammen mit der Tatsache, daß das Werk Mausbachs nicht vollständig erschien, sowie die zunehmende Erstarkung des Atheismus als einer nicht zu überschenden Weltmacht stellt uns heute vor die Aufgabe, unsere Auffassung von Gott neu zu überprüfen. Wenn dies nicht mehr in den gleichen Kategorien wie vor fünfzig Jahren geschehen kann, so vor allem, um mit den Denkern außerhalb der Scholastik, mit Vertretern des Agnostizismus und Atheismus, erneut ins Gespräch zu kommen.

Aus diesem Grund ist es denn sehr zu begrüßen, daß Seiler in einem ersten Teil seiner Arbeit streng formal die Struktur und Begrifflichkeit der Gottesbeweise untersucht und sich dabei als allgemeine Voraussetzung für das Denken Gottes klar zur Annahme des Kausalitätsprinzips als eines synthetischen Urteils a priori (27) bekennt (36). Der zweite Teil stellt dann die wichtigsten Gottesbeweise zur Diskussion; aus der im Verständnis der modernen Naturwissenschaften gründenden Kritik am kinetischen Gottesbeweis, der nicht mehr, wie noch bei Thomas, als die *via manifestior* zu Gott angesehen werden darf, ergibt sich fast von selber die Zentrierung auf den Untersuch des teleologischen

Gottesbeweise. In diesem Zusammenhang ist man besonders dankbar für die Darlegungen aus dem Bereich der Zielstrebigkeit der Lebensvorgänge (111—127) und der Entstehung bzw. der Entwicklung des Lebens (148—166), welche die Erfahrungsgrundlage, auf die Seiler immer besonders genau hinweist, aus der Vorstellungswelt des Marxismus und Teilhard de Chardins (der leider nur einmal in einer Anmerkung [164] ausdrücklich genannt wird) dem heutigen Leser näher bringen.

Diesem modernen Denken verbunden ist schließlich auch der Gottesbeweis aus dem sittlichen Verantwortungsbewußtsein, der den zweiten Teil beschließt und im dritten Teil, der sich mit den unvollständigen und anfechtbaren Gottesbeweisen befaßt; die Auseinandersetzung mit dem Glückseligkeitsstreben (219—223) und dem sog. Ontologischen Gottesbeweis (239—245). Wer allerdings von der Problematik der Existenzphilosophie her denkt, wird die im Gegensatz zur Präzision und Ausführlichkeit der Konfrontation mit den Naturwissenschaften sich ergebende Kürze dieser Abschnitte bedauern; dies umso mehr, als der Verlag in seiner Ankündigung des Werkes besonders auf den Dialog mit der „modernen Philosophie und Literatur“ hinweist. Beispielsweise mißt aber etwa JASPERS (er wird nur einmal kurz erwähnt [265], während HEIDEGGER außer im Vorwort und SARTRE überhaupt nicht genannt werden), wenn überhaupt, höchstens dem ontologischen Gottesbeweis eine gewisse Bedeutung zu.

Diesem zeitgenössischen, sich eher in den unvollständigen Wegen zu Gott wiederfindenden Denken kommt Seiler allerdings in seinem vierten und letzten Teil über die grundsätzliche Bewertung der Gottesbeweise wieder nahe, besonders dort, wo er deren eigene, nicht näher umschreibbare Gewißheit hervorhebt (257) und so das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis letztlich als eine stets unvollendete Aufgabe charakterisiert, eine Aufgabe, in welcher wir „noch nicht klar hören können, aber (dereinst) klar sehen werden“, wie sie Seiler mit den Worten des hl. Augustinus sein reiches und gerade in seiner tiefen Kritik aufbauendes Werk beschließend formuliert.

Wenn es somit zum Wesen einer natürlichen Gotteserkenntnis gehört, daß sie stets unvollendete Aufgabe bleibt und gerade heute nur im Hervorheben dieser Unvollständigkeit, wie Seiler es tut, glaubwürdig ist, so ruft diese Unvollständigkeit richtig verstanden auch gleichzeitig nach einer Erfüllung, die ihr durch eine übernatürliche Erfahrung geschenkt werden kann.

Damit sind wir aber auch schon beim zweiten, eingangs erwähnten Fragenkomplex angelangt, bei der Frage nach der übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes, wie sie sich in der Heiligen Schrift kundtut. Dem sachgerechten Verständnis dieser Schriften will sich *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* widmen. Im Rahmen dieser Reihe liegt nun vor:

Schnackenburg, Rudolf: *Kommentar zum Johannesevangelium.* Freiburg 1965, XXXV + 524 S. = Einleitung und Erklärung der Kapitel 1—4; Ln. DM 68,—.

Der Verfasser dieses Kommentars ist den Kennern dieser exegetischen Reihe Herders schon vertraut durch seine nun schon in dritter Auflage greifbare Auslegung der Johannesbriefe.

In einer wahrhaft umfassenden Auseinandersetzung mit dem Text des vierten Evangeliums soll hier nach und nach — das gesamte Werk ist auf wenigstens zwei Bände geplant — alles, was „katholische Tradition“ und „wissenschaftliche Methodik aller um das Neue Testament bemühten Forscher, welcher Konfession sie auch angehören“ (V), beizutragen vermögen, aufgearbeitet werden. Die

Sicherheit des Stils sowie das kluge, ausgewogene und doch bestimmt-persönliche Urteil in der Auslegung lassen schon bei der ersten Lektüre die tiefe, ganz offensichtlich auch existentiell mitvollzogene Kenntnis des Verfassers, die hinter jedem Satz steht, erahnen. Außerlich dokumentiert sich dies aber auch in der sehr reichhaltigen Bibliographie (IX—XXIV), die neben einem Quellenverzeichnis des eigentlichen Evangelientextes auch die Quellenliteratur aus Judentum, Hellenismus-Gnostizismus und Frühchristentum anführt. Besonders erfreulich scheint dabei die letzte Gruppe zu sein: Werden doch in diesem Werk auch die wohl im Sinn moderner Textkritik ungenügenden, aber an geistlichem Gehalt so reichen Kommentare der Väter (man denke nur etwa an Origenes oder Augustinus) und des Hochmittelalters berücksichtigt. Die Beziehung der Auslegungen aus Reformation und nachreformatorischer Zeit schließlich ist neben dem sachlichen Interesse auch bedeutsam für den ökumenischen Dialog. In diesem Sinn ist denn in dieser Arbeit Schnackenburgs dem Leser, sei er Lehrer, Seelsorger oder einfach interessierter Christ, ein Zugang zum vierten Evangelium erschlossen, der das bloß Literal-Exegetische bei weitem überschreitet und wirklich biblische Theologie im besten Sinn des Wortes bietet. Dies ist denn auch der Grund, weshalb dieses Werk hier besonders vorgestellt sei, besonders auch, weil es sich unseres Wissens um die erste größere biblisch-exegetische Arbeit seit dem Ende des zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem seit der Promulgation der Vorlagen über die göttliche Offenbarung und zur Ausbildung der Priester (mit der dringenden Forderung nach einem stärker biblisch orientierten Studium) handelt, eine Arbeit zudem, die obwohl sie nicht völlig Neues bietet und an eigentlichem Text erst vier Kapitel genauer untersucht, doch in ihrer gefestigten und richtungsweisenden Exegese mit Fug und Recht als Typus und Beispiel gelten darf.

Daß man unter diesen Umständen das Erscheinen des zweiten Bandes mit Spannung erwartet, versteht sich von selber, obwohl gerade der noch in der Ausbildung stehende Theologe, aber nicht nur er, sich mit Recht fragt, ob von Seiten des Verlages nicht (eventuell durch eine in der Ausstattung einfachere Studienausgabe) der sicher für viele fast prohibitive Preis des Buches etwas gesenkt werden könnte. — Es wäre wirklich zu bedauern, wenn aus diesem äußeren Grund die Verbreitung eines solchen Werkes leiden müßte.

Der inhaltliche Aufbau des Werkes, der hier selbstverständlich nicht eingehend dargetan werden kann, sei abschließend doch noch kurz skizziert: Schnackenburg setzt seiner Textauslegung eine fast 200 Seiten umfassende Einleitung voran, die den Ort des Johannesevangeliums im Gesamt des Neuen Testaments, die Verfasserfrage, Sprache, Stil, den zeitgeschichtlichen Hintergrund sowie die Überlieferung des Textes zum Gegenstand hat. Schon diese summarische Aufzählung zeigt, daß zum Teil stark diskutierte Fragen aufgegriffen werden, die, wie besonders der Lösungsversuch zur Verfasserfrage beispielhaft zeigt (85—88 — es wird die von F. M. Braun vorgeschlagene Hypothese leicht modifiziert übernommen und als Verfasser ein auf Grund persönlich-theologischer Durchdringung des Glaubensgutes in etwa selbständiger „Sekretär“ des Johannes angenommen.), einer ebenso der Tradition verpflichteten, wie auf Grund neuester, vor allem auch formgeschichtlicher Erkenntnis erworbenen und persönlich verantworteten Lösung entgegengeführt wird.

Dieser langen Einleitung folgt die eigentliche Exegese des Evangelientextes, die aber für den für Johannes eigentümlichen Prolog noch eine besondere Einführung in dessen Gedankenwelt verlangt. Hier wird vorab das Verhältnis des Prologs zum ganzen übrigen Evangelium untersucht und der sog. „Logoshymnus“

als Grundlage des Prologs mit Bultmann und seinen Schülern diskutiert (205 ff). Diese Auseinandersetzung sei aber hier wiederum nur als ein typisches Beispiel genannt — der Dialog mit anderen Auslegungsversuchen durchzieht die ganze Arbeit, wofür auch die reichen und genauen Anmerkungen beredtes Zeugnis geben. Ein für den zweiten Band versprochenes Gesamtregister wird später den Zugang zu diesem Material noch erleichtern.

Wenn im Rahmen der Vorstellung dieses Werkes auf die Einzelexegese nicht näher eingegangen werden kann, so muß zumindest noch auf eine weitere Möglichkeit zum tieferen Verständnis johanneischen Glaubensgutes, die Schnackenburg bietet, hingewiesen werden: es handelt sich um die sieben, an den entsprechenden Stellen der Texterklärung eingestreuten „Exkurse“. Sie behandeln die Themen über die Herkunft und Eigenart des Logosbegriffes, den Präexistenzgedanken, die Würdenamen Jesu, sowie den Namen des Menschensohnes. Von besonderem Interesse, wiederum besonders im Hinblick auf die Bultmann'schen Theorien der Entmythologisierung ist der Exkurs über den „gnostischen Erlösermythos und die johanneische Christologie“, sowie natürlich derjenige über das „johanneische Glauben“, dem letzten Ziel des ganzen Evangelium (vgl. Jo. 20, 31). Zu erwähnen ist schließlich auch der in Verbindung zum Weinwunder anlässlich der Hochzeit zu Kana stehende Untersuch über die „johanneischen Zeichen“ — ein terminus technicus, der in diesem Evangelium allein 17mal vorkommt und außerdem mit den sog. „Werken“ in Parallele gesetzt werden muß. Die Funktion dieser Zeichen im gesamten messianisch-christologischen Heilsgeschehen, eben gerade im Hinblick auf die Weckung des Glaubens ist sehr deutlich herausgearbeitet, während die Frage nach den geschichtlichen Tatsachen nicht weiter untersucht wird.

Was oben zum besonderen Wert dieses Kommentars über die Herausarbeitung des reinen Literalsinns hinaus in den Bereich der biblischen Theologie gesagt wurde, ist vor allem in diesen sieben Exkursen dargelegt, weshalb diese einen wesentlichen Bestandteil des gesamten Werkes bilden, das nicht nur, gerade aber auch ihretwegen abschließend nochmals empfohlen sei. Diese Empfehlung sei aber nicht nur in bezug auf diese Arbeit im besonderen vorgebracht, sondern ebenso sehr in bezug auf seine allgemeine Vorbildlichkeit für den Weg, der vom bloßen Gottglauben in die Heilswirklichkeit christlichen Offenbarungsglaubens, wie er und in den heiligen Schriften konkret wird, hineinführt. Beispielfhaft antworten so die Studien von Seiler und Schnackenburg auf die grundlegenden Sinnfragen unserer Zeit und stehen daher gerade in ihrer Verschiedenheit gemeinsam als christliche Werke im Dienst an der Menschheit unserer Tage.

DIALOGUE — EINE NEUE ZEITSCHRIFT IN NEUGUINEA

Wahrscheinlich waren sich die Studenten des Heilig-Geist-Seminars in Madang gar nicht der Bedeutung ihres Tuns bewußt, als sie am 28. Juni 1966 die erste Ausgabe einer eigenen Studentenzeitschrift vervielfältigten. Wer die Verhältnisse in Neuguinea nicht näher kennt, ahnt kaum die Bedeutung, die in diesen, auf einfachem Abzugpapier vervielfältigten, vierzehn Seiten liegt: Hier erhebt zum ersten Male der angehende einheimische Klerus dieses Zwei-Millionen-„Volkes“ der Südsee seine Stimme, und es ist — trotz der einfachen Aufmachung — eine gewichtige Stimme!

Als Redakteur der Zeitschrift mit dem Titel *Dialogue*, Organ of the SRC (Students' Representative Council) of the Holy Spirit Seminary Madang“ fun-

giert der 25jährige, von Bougainville/Salomonen stammende Theologiestudent LEO JOSEPH HANNETT, der etwa zwei Jahre vor seiner Priesterweihe steht. Die erste Ausgabe dieser Studentenzeitschrift enthält neben einem Geleitwort von P. Rektor PATRICK MURPHY SVD und längeren Beiträgen über das Seminar (seine Organisation und Aufgabe) und die studentischen Aktivitäten, u. a. drei sehr aufschlußreiche längere Artikel, die schon diese erste Ausgabe besonders wertvoll machen. Der aus dem Hochland Neuguineas stammende IGNATIUS KILAGE setzt sich mit der politischen Zukunft seiner Heimat auseinander und erteilt jenen Kräften (auch innerhalb der UNO) eine Absage, die Neuguinea in wenigen Jahren zur vollständigen politischen Selbständigkeit führen wollen. Die Begründung liegt bereits in der Überschrift seines Beitrages, die bezeichnenderweise in Pidgin-Englisch gegeben wird (während sonst nur Englisch gebraucht wird): *Mipela I no redi* (Wir sind noch nicht bereit). Einer der Neupriester des Jahres 1966, MICHAEL AIKE von den Britischen Salomonen, beschäftigt sich dann mit der Frage nach dem einheimischen Klerus in Neuguinea. Er zeigt seine Bedeutung, Wege zur Ausbildung und die Aufgaben des Priestersohnes für seine Heimat Neuguinea, in der einheimische Kulturen und europäische Zivilisation aufeinanderprallen und doch verschmolzen werden müssen. Besonders aufschlußreich ist ein Bericht des 32jährigen Neupriesters ALEXIUS HOLYWEEK von Bougainville über einen Besuch in Australien.

Für die nächste Ausgabe der Zeitschrift, die etwa vierteljährlich erscheinen soll, sind folgende, auch für die Missionswissenschaft nicht uninteressante Artikel angekündigt: 1. Is it necessary to have a chair of Theology in the University of Papua and New Guinea? 2. „These natives have no sense of gratitude. They don't even have the word: ‚thank you‘“ (A student ventures forth to show that we, New Guineans, do have a sense of gratitude, but we need not express it in western style . . .) 3. Are the people of Bougainville more sinned against than sinning? (A critical review on the impact of Australia's influence in Bougainville from Birdie days till now.) 4. Chimbu-naming ceremony of a child. Is it feasible to adapt this in the baptismal ritual ceremony? 5. Student's reflection on the problem of urbanization in the Territory. 6. Celibacy — success or failure?

Ist schon eine Studentenzeitschrift an sich für unsere theologischen Seminare aus pädagogischen, pastoralen und anderen Gründen in jedem Fall zu empfehlen, dann wird hier ganz besonders deutlich, wie *Dialogue* aus Madang für die Zukunft der Kirche in Neuguinea eine entscheidende Bedeutung erlangen könnte.

In der Missionsgeschichte Papuas und Neuguineas gibt es bisher sechs einheimische Priester, von denen der erste vor 29 Jahren geweiht wurde (P. L. Vangeke MSC). Von den anderen einheimischen Priestern befinden sich zwei in Neubritannien, einer in Yule-Inland, wo auch P. Vangeke tätig ist, und zwei auf Bougainville Island. Das Jahr 1966 brachte dem 1964 als Regionalseminar gegründeten Heilig-Geist-Seminar bei Madang (vgl. ZMR 48, 1964, 213 f) und damit den kirchlichen Sprengeln der Südsee weitere fünf Neupriester, zu denen jetzt jährlich 5 bis 10 einheimische Seelsorger kommen werden. Von den fünf Neupriestern des Jahres 1966 stammen drei von Bougainville und je einer von Yule-Inland und den Britischen Salomonen. Inzwischen hat die Bischofskonferenz der Südsee beschlossen, das Groß-Seminar von Madang nach Port Moresby zu verlegen, wo inzwischen die erste (staatliche) Universität von Papua und Neuguinea ihre Tätigkeit aufgenommen hat. Das Heilig-Geist-Seminar bei Madang wird dann als Klein-Seminar für die Südsee-Diözesen weitergeführt.

Franz-Josef Eilers SVD

CHRONIK

1966

1. 1. In Ceylon tritt das neue Feiertagsgesetz in Kraft, das statt des christlichen Sonntags den buddhistischen *Poya*-Tag zum öffentlichen Ruhetag macht.
Das Militär ergreift die Macht in der Zentralafrikanischen Republik.
2. 1. In Obervolta übernimmt das Militär die Regierungsmacht.
4. 1. In Taschkent beginnt die indo-pakistanische Konferenz über Kaschmir.
Papst PAUL VI. spricht in einer Botschaft an Kardinal GRACIAS seine Wünsche für das Gelingen der Konferenz aus.
16. 1. Das Militär ergreift die Macht in Nigeria.
1. 2. In Uganda wird das Bistum *Kabala* durch Abtrennung vom Bistum Mbarara neu errichtet und der Kirchenprovinz Rubaga eingefügt.
- (9. 2.) Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Malawi als Nuntiatur und Botschaft.
15. 2. In Senegal wird die Apostolische Präfektur *St-Louis-du-Sénégal* zum Bistum erhoben und der Kirchenprovinz Dakar eingefügt.
In Korea wird vom Bistum Pusan ein Gebiet abgetrennt und als Bistum *Masan* errichtet. Es wird der Kirchenprovinz Taegu eingefügt.
22. 2. In Rom starb Erzbischof Josef KIWANUKA von Rubaga in Uganda, der erste Negerbischof der Neuzeit. Er war am 29. 10. 1939 von Pius XII. zum Bischof geweiht worden.
24. 2. In Ghana übernimmt das Militär nach Sturz des Präsidenten Nkrumah die Regierung.
- (9. 3.) Der Heilige Stuhl und Liberia erheben ihre diplomatischen Beziehungen zum Rang von Nuntiatur und Botschaft.
12. 3. General Suharto übernimmt die Macht in Indonesien.
- (16. 3.) Die bisherigen diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Senegal werden zum Rang von Nuntiatur und Botschaft erhoben.
15. 4. MILTON OBOTE wird zum ersten Präsidenten der Republik Uganda gewählt.
3. 5. In Spanisch-Guinea wird das Apostolische Vikariat Fernando Poo zum Bistum *Santa Isabel* und das Apostolische Vikariat Río Muni zum Bistum *Bata* erhoben. Beide Sprengel unterstehen unmittelbar dem Heiligen Stuhl.
4. 5. In Kongo-Kinshasa wird durch Abtrennung vom Erzbistum Luluabourg und vom Bistum Kabinda das Bistum *Mbuji-Mayi* neu errichtet und der Kirchenprovinz Luluabourg eingefügt.
9. 5. China zündet seine dritte Atombombe.
20. 5. Hasting Banda wird zum Präsidenten der Republik Malawi gewählt.
30. 5. Mit der staatlichen Namensänderung in Kongo-Kinshasa (früher Kongo-Léopoldville) werden die Namen von vier Erzbistümern geändert: Léopoldville wird *Kinshasa*, Stanleyville wird *Kisangani*, Elisabethville wird *Lulumbashi* und Coquilhatville wird *Mbandaka*.

3. 6. Pen Chen, Sekretär der kommunistischen Parteizentrale in Peking, wird abgesetzt. Beginn der großen „Säuberungswelle“ in ganz China. Lin Piao wird zweiter Mann nach Mao Tse-tung.
7. 6. In Nigeria wird die Apostolische Präfektur *Maiduguri* zum Bistum erhoben.
In Australien wird das Apostolische Vikariat Kimberley zum Bistum *Broome* erhoben und der Kirchenprovinz Perth eingefügt.
- (18. 6.) Die bisherigen diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Japan werden zum Rang von Nuntiatur und Botschaft erhoben.
21. 6. In Süd-Ozeanien wird in Teilen von Melanesien, Polynesien und Mikronesien die kirchliche Hierarchie errichtet mit drei Kirchenprovinzen: Erzbistum *Papeete* (bisher Apostolisches Vikariat Tahiti-Inseln) mit den Suffraganbistümern *Taiohahe* (bisher Apostolisches Vikariat Marquesas-Inseln); Erzbistum *Nouméa* (bisher Apostolisches Vikariat Neu-Kaledonien) mit den Suffraganbistümern *Port-Vila* (bisher Apostolisches Vikariat Neue Hebriden) und *Wallis und Futuna* (bisher Apostolisches Vikariat Inseln Wallis und Futuna); Erzbistum *Suva* (bisher Apostolisches Vikariat Fidschi-Inseln) mit den Suffraganbistümern *Apia* (bisher Apostolisches Vikariat Samoa- und Tokelau-Inseln) und *Tarawa* (bisher Apostolisches Vikariat Gilbert-Inseln). — Das Apostolische Vikariat der Tonga- und Niue-Inseln wird zum Bistum *Tonga* erhoben und dem Heiligen Stuhl unmittelbar unterstellt. Das Apostolische Vikariat der Cook-Inseln wird zum Bistum *Rarotonga* erhoben und der Kirchenprovinz Wellington (Neuseeland) eingefügt.
5. 8. Die Apostolische Präfektur Betschuanaland in Südafrika wird zum Bistum *Gaberones* erhoben und der Kirchenprovinz Bloemfontein eingefügt.
6. 8. Das Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* veröffentlicht Ausführungsbestimmungen für vier Konzilsdokumente, darunter auch für das Missionsdekret.
25. 8. Die kommunistische Jugend der „Roten Garde“ in Peking und anderswo beginnt Kirchen zu schänden und besetzt in Peking die Schule der Franziskanerinnen-Missionarinnen-Mariens, wo bisher Kinder der ausländischen Diplomaten erzogen wurden.
- (28. 8.) Der Heilige Stuhl und Irak, ebenso Kamerun, nehmen diplomatische Beziehungen auf im Rang von Nuntiaturen und Botschaften.
31. 8. Die aus Peking vertriebenen acht Schwestern treffen in Hongkong ein, wo Sr. Eamonn gleich nach der Ankunft den Strapazen erliegt.

Anmerkung: Die eingeklammerten Daten geben die Veröffentlichung der Nachricht in der *Fides-Agentur* oder im *Osservatore Romano* wieder.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

MITTEILUNGEN

NACHRUFE

FREI ODULFO VAN DER VAT, OFM — Geboren am 27. 8. 1900 zu Groningen, Franziskaner seit 1918, zum Priester geweiht am 22. 3. 1925, studierte der Verewigte 1926—1931 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster bei Prof. J. Schmidlin Missionswissenschaft und Kirchengeschichte und promovierte 1932 zum Dr. theol. mit der Dissertation: *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Osten und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts* (Missionswissenschaftliche Studien, 6: Werl 1934). Als Mitglied der brasilianischen Ordensprovinz vom Heiligen Kreuz war FREI ODULFO von 1932—1947 in Divinópolis (Minas Gerais) als Lektor der Kirchengeschichte tätig. Während dieser Zeit widmete er sich eingehenden Forschungen zur Geschichte der Kirche Brasiliens und des Franziskanerordens in Brasilien. Als Ertrag dieser Studien konnte er sein Hauptwerk: *Principios da Igreja no Brasil* mit einer Biographie des ersten Bischofs von Bahia veröffentlichen (Petrópolis 1952). 1947—1958 bekleidete P. ODULPHUS das Amt des Missionssekretärs aller niederländischen Franziskanermissionen. In dieser Funktion konnte er Indonesien, Indien und Pakistan besuchen und anschließend einige Zeit im damaligen Niederländisch-Neuguinea verbringen. Seine reiche missionarische Erfahrung stellte er auch in den Dienst des heimatlichen Missionswesens der Niederlande. Viele seiner Initiativen wirken sich heute noch aus. 1958 durfte er in seine Wahlheimat Brasilien zurückkehren. Seiner schwer angeschlagenen Gesundheit zum Trotz oblag er neben der Lehrtätigkeit und Seelsorge noch seinen wissenschaftlichen Forschungen. Er starb am 16. März 1966 in Belo Horizonte im Ruf eines der besten Kenner der brasilianischen Kirchengeschichte. — *Requiescat in pace!*

P. GEORG ALFRED LUTTERBECK, SJ — Die deutsche Jesuitenmission in Japan hat am 20. 3. 1966 ihren treusorgenden Missionsprokurator durch den Tod verloren. Am 22. 2. 1902 in Münster/Westf. geboren, trat der Zwanzigjährige in 's-Herenberg in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. 1924—27 und 1935—36 in der Redaktion der *Katholischen Missionen* tätig, zwang ihn 1938 ein Redeverbot der Geheimen Staatspolizei, ins Ausland zu gehen. Nach einjähriger Tätigkeit als Sprecher an Radio Vatikan war er 1940—50 am Kolleg in Florianópolis/Brasilien. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er zum Missionsprokurator für Japan ernannt. Seiner Rührigkeit haben insbesondere die Weltfriedenskirche in Hiroshima, das Priesterseminar und die Sophia-Universität in Tokyo sowie die Gedächtnisstätte der 26 japanischen Martyrer in Nagasaki manche Hilfe zu danken. Doch war seine Sorge nicht einseitig. Er half auch anderswo — in Brasilien, Südrhodesien, Indien, Macao. Die Mission verlor in ihm einen unermüdbaren und tatkräftigen Freund und Helfer. — Der ZMR war P. LUTTERBECK stets ein dienstbereiter Mittelsmann zu ihren Mitarbeitern in Japan.

P. NIKOLAUS KOWALSKY, OMI — Während einer Reise, auf der er Genesung von schwerer Krankheit suchte, verstarb plötzlich und unerwartet der Generalarchivar der Propaganda-Kongregation (seit 1958), der Professor für Missionsgeschichte am Institut für Missionswissenschaft des Collegium Urbanianum der Propaganda und der Mitherausgeber der *Bibliotheca Missionum* und der *Bibliografia Missionaria*. P. KOWALSKY starb im Alter von nur 55 Jahren, aufgerieben

von den Strapazen einer vierjährigen sowjetrussischen Kriegsgefangenschaft und einer Unsumme von Arbeiten, die er trotz seiner schwer angeschlagenen Gesundheit und ohne Schonung seiner selbst in größter Treue und Hingebung auf sich genommen hatte. Seine zahlreichen Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelwerken verraten seine ungewöhnliche, ins Detail gehende Kenntnis der Missionsgeschichte, die auf umfassenden Archivstudien gegründet war. Darüber hinaus war der Verstorbene seinen Schülern, den Benutzern der Propaganda-Bibliothek und zahlreichen Bischöfen und Missionaren, die mit ihren vielfältigen Anliegen zur obersten Missionsbehörde in die ewige Stadt kamen, ein stets bereiter Helfer. Deshalb wurde er auch immer wieder angegangen. Sein Rat war verlässlich, wirklichkeitsnah und bei aller Sachlichkeit menschlich so überzeugend, daß jeder glauben konnte, P. Kowalsky sei nur für ihn da. Sein Tod reißt eine Lücke, die so schnell nicht wird ausgefüllt werden können. Seine Erfahrung wäre bei der anstehenden Reorganisation der Propaganda-Kongregation von großem Nutzen gewesen, da er es zweifellos verstanden hätte, ihre Tradition in die neue Phase ihrer Tätigkeit einzubringen. Möge sein Geist die künftige Arbeit noch beeinflussen und sie maßvoll bestimmen! Das wäre die beste Weise, sein Andenken über das Grab hinaus lebendig zu halten. *Requiescat in pace aeterna!*

VERDIENTE EHRUNG

Herr Prälat Dr. Nikolaus Mund ist vom Heiligen Vater Papst Paul VI. zum Apostolischen Protonotar ernannt worden. In der Urkunde werden die Verdienste, die er sich in zwanzig Jahren als Nationaldirektor des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung durch die Belebung und Förderung der heimatlichen Missionshilfe erworben hat, besonders hervorgehoben.

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen freut sich über diese Ehrung, da Herr Prälat Mund sich seit Jahren als hochherziger Förderer der wissenschaftlichen Aufgaben des Instituts, besonders der Veröffentlichungen, erwiesen hat. Herzlichen Glückwunsch!

PERSONALNACHRICHTEN

Emeritierung — Univ.-Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, Ordinarius für Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, ist auf seinen Antrag mit Wirkung vom 30. 9. 1966 emeritiert worden; doch wird er dankenswerter Weise vorläufig noch als Herausgeber der religionswissenschaftlichen Abteilung der ZMR tätig bleiben.

Neuer Ordinarius für Missionswissenschaft in Würzburg — P. Dr. BERNWARD WILLEKE, OFM, der seit 1962 den Lehrauftrag für Missionswissenschaft an der Julius-Maximilian-Universität Würzburg versehen hat, ist vom Bayerischen Kultusminister mit Wirkung vom 1. Juni 1966 zum ordentlichen Professor für Missionswissenschaft ernannt worden.

Lehrvertretung — Da der Ordinarius für Missionswissenschaft an der Universität Münster im Sommersemester 1966 aus Gesundheitsgründen seine Vorlesungen und Übungen nicht aufnehmen konnte, hat das Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfalen auf Antrag der Kath.-Theol. Fakultät Herrn P. Dr. MAURUS HEINRICHS OFM/Tokyo mit der Lehrvertretung beauftragt.

P. MAURUS hielt ein dreistündiges Kolleg mit Übungen über „Deutung und Wertung der Konkupiszenz in den nichtchristlichen Religionen“. Zusätzlich beteiligte er sich an einem Kolloquium über „Probleme einer Theologie der Religionsgeschichte“, das die Professoren RATZINGER und HACKER gemeinsam angekündigt hatten.

Herrn P. Dr. MAURUS HEINRICHS sei auch an dieser Stelle für seine Bereitschaft und seinen Einsatz aufrichtigst gedankt.

Habilitation — Dr. theol. JOHANNES DÖRMANN, Pfarrer in Straßfeld (Erzdiözese Köln), ist am 14. Mai 1966 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster habilitiert worden und erhielt die *venia legendi* für Missionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der Religionswissenschaft. Die Habilitationsschrift behandelte den „Beitrag Bachofens zur Religionsforschung und zur Entdeckung der Grundformen Verwandtschaft“. Sie ist inzwischen als Nachwort zu BACHOFEN's *Antiquarischen Briefen* erschienen, die Dr. Dörmann als Band VIII der *Gesammelten Werke* Bachofens (Basel/Stuttgart 1966) ediert hat.

Dozenturen — Mit Wirkung vom 1. Oktober 1966 wurde Privatdozent Dr. DÖRMANN vom Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen zum Diäten-dozenten ernannt. Am 18. 11. 1966 hielt er seine Antrittsvorlesung über das Thema: „Die ethnozoologischen Grundlagen der Missionswissenschaft“ und eröffnete damit seine Vorlesungsreihe. — Herrn Dr. ADEL-THÉODORE KHOURY wurde eine Diätendozentur für Religionswissenschaft zugewiesen. Für das Sommersemester 1967 wurde er mit der vertretungsweisen Wahrnehmung des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster beauftragt.

Archiv der Propaganda-Kongregation — Die durch den Tod von P. Dr. NIKOLAUS KOWALSKY, OMI, verwaiste Stelle des Generalarchivars der Propaganda-Kongregation ist durch zwei Archivare neu besetzt worden: der eine ist in erster Linie für die laufenden Angelegenheiten verantwortlich, während der andere das historische Archiv verwaltet. Mit der Aufteilung des Ressorts will die Propaganda der historischen Arbeit größeres Gewicht geben. Mit dieser Forschungsaufgabe ist ab 1. 7. 1966 P. Dr. JOS. METZLER, OMI, bisher Professor für Missionsgeschichte am Ateneo Urbaniano des Propagandakollegs, betraut worden.

Neue Aufgaben — Dr. theol. P. GEORG MAX LAUTENSCHLAGER CMM ist von einer zweijährigen Forschungs- und Studienreise aus Südafrika zurückgekehrt, wird aber seine Tätigkeit als wissenschaftlicher Assistent am Institut für Missionswissenschaft in Münster nicht wieder aufnehmen. Er ist mit Wirkung vom 30. 9. 1966 aus dem Staatsdienst ausgeschieden und übernimmt das Amt des Studienpräfekten am St.-Pius-Kolleg der Mariannahiller Missionare in Würzburg.

Mit der Verwaltung der frei gewordenen Assistentenstelle wurde P. JOSEF MÜLLER SVD für die Zeit bis zum 30. 9. 1967 betraut. Er hat bereits von 1964—66 die Vertretung des beurlaubten Assistenten Dr. Lautenschlager wahrgenommen.

Diplom in Missionswissenschaft — Zu Ende des Sommersemesters 1966 haben die beiden Steyler Missionsschwestern Sr. OTHILDIS REISCH und Sr. MARGORETTI FÜCHTENHANS das Abschlußzeugnis in Missionswissenschaft erworben. Ihre wissenschaftlichen Arbeiten behandelten die Themen: „Der Heilige Geist und die Mission“ bzw. „Die missionarische Verantwortung der Ordensleute“. Sr. OTHILDIS ist inzwischen nach den Philippinen abgereist, während Sr. MARGORETTI im Mutterhaus in Steyl tätig sein wird.

VORLESUNGSPLAN

Den Hörern, die ein missionswissenschaftliches Fachstudium betreiben, wurden folgende Vorlesungen und Übungen empfohlen (*Winter-Semester 1966/67*):

- | | | |
|----|--|----------------|
| 48 | Missionsgeschichte ab Gründung der Propaganda-Kongregation
Di 11—12 | <i>Glazik</i> |
| 47 | Das Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche
Mi 11—12 | <i>Glazik</i> |
| 49 | Mission der Kirche im Zeichen der einen Welt
Do 11—12 | <i>Glazik</i> |
| 50 | Die ethnozoologischen Grundlagen der Missionswissenschaft
Fr 12—13 | <i>Dörmann</i> |

51	Mw. Übungen zum Missionsdekret Di 16.30—18	<i>Glazik</i>
4	Der Prophetismus als religionsgeschichtliches Phänomen Mo 12—13	<i>Khoury</i>
15	Ntl. Seminar: Taufe und Eucharistie nach Paulus Mo 15—16.30	<i>Gnilka</i>
72	Das Christentum und die Weltreligionen Di Fr 11—13	<i>Steck</i>
75	Kolloquium: Dialog der Religionen? Mo 17—19	<i>Steck</i>
85	Die griechisch-römische Welt zur Zeit des NT Mo 15—17	<i>Foerster</i>
286	Einführung in die Soziologie der Entwicklungsländer Fr 18—19	<i>Pfeffer</i>
302	Klassen und Klassenorganisationen in den Entwicklungsländern Fr 16—18	<i>Pfeffer</i>
295	„Urbanisierung“ in den Entwicklungsländern (für Anfänger) Fr 14—16	<i>Clausen</i>
296	Die Stellung der Rationalität bei den „Naturvölkern“ Mo 14—16	<i>Schoene</i>
1006	Kolloquium: Besprechung ethnologischer Neuerscheinungen (nach Vereinbarung)	<i>Vajda</i>
290	Das Verhältnis von Rechts- und Sozialwissenschaften in Lateinamerika (mit bes. Berücksichtigung Argentiniens) Mo 9—11	<i>Garzón</i>
289	Der Jesuitenstaat in Paraguay (1610—1767) Fr 10—11	<i>Steger</i>
303	Afro-amerikanische Mischreligionen in Lateinamerika Fr 11—13	<i>Steger</i>
305	Brasilianische Soziologie der Gegenwart Mo 18—20	<i>Quirino</i>
887	Politik und Sozialkritik im modernen lateinamerikan. Roman Fr 18—20	<i>Mettmann, Steger</i>
994	Hindu-Weiheriten (pratishtā, samskāra) Fr 10—12, Sa 10—11	<i>Hacker</i>
368	Internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen Do 17—18	<i>Denecke</i>
369	Tropenhygiene Fr 16—17	<i>Denecke</i>
370	Tropische Viroten und Bakteriosen Fr 17—18	<i>Denecke</i>

Außerdem wurden Sprachkurse für Spanisch, Portugiesisch, Sanskrit, Pali, Hindi, Chinesisch und Japanisch angeboten.

Das Seminar für Missionswissenschaft der Universität Würzburg, das bisher in der Neuen Universität am Sanderring untergebracht war, konnte durch Bereitstellung neuer Räumlichkeiten seitens der Universität beträchtlich vergrößert werden. Seit dem 1. Oktober 1966 befindet sich das Seminar im zweiten Stock der Bayerischen Staatsbank gerade gegenüber der Würzburger Residenz. Neben einem großen, freundlichen Raum für die Seminarbibliothek, die inzwischen auf 3000 Bände angewachsen ist, stehen noch drei weitere Räume für Personal und Studenten zur Verfügung. Die neue Adresse ist: 87 Würzburg, Hofstraße 13 (Tel.: 0931—31271).

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Ilario Costa di Gesù, Vescovo Agostiniano Scalzo, Missionario e Vicario Apostolico nel Tonchino: *Epistolario. Parte prima: Lettere inviate a Torino*. Ad uso manoscritto. Edizione di *Vinculum*, rivista interna dello Studentato Teologico di Gesù e Maria dei Padri Agostiniani Scalzi, Roma, Via del Corso, 45. 15. Januar 1963. 97 S.

Sigismondo Meinardi da S. Nicola, Missionario Agostiniano Scalzo in China: *Epistolario. Parte prima: Lettere originali inviate a Torino*. *Vinculum*, 14. März 1964. 116 S.

Giovanni dei SS. Agostino e Monica, primo missionario Agostiniano Scalzo nel Tonchino: *Epistolario. Parte prima: Lettere originali inviate a Roma*. *Vinculum*, 21. Februar 1965. 129 S.

Hier haben wir drei Sammlungen von alten Missionsbriefen der italienischen Augustinereremiten, die auf eine einfache Art und Weise der Vergessenheit entrissen und der Forschung zugänglich gemacht worden sind. Die Theologiestudenten des Augustinerkonventes Gesù e Maria wollten ihre Liebe zur Mission dadurch kundtun, daß sie diese alten Briefe sorgfältig auf Matrizen schrieben und sie in ihrer internen Zeitschrift *Vinculum* abdruckten. Im einzelnen handelt es sich um die Briefe folgender Missionare:

1. Von Bischof **ILARIO COSTA DI GESÙ** (1696—1754), einem unbeschuhten Augustiner der Provinz von Piedmont, werden über 50 Dokumente von beträchtlichem historischem Wert, Briefe an Familienangehörige, an Mitglieder seines Ordens, aber auch Dokumente offiziellen Charakters, veröffentlicht. Vf. war von 1730 bis zu seinem Tode Apostolischer Vikar von West-Tongking und teilt in seinen Briefen vieles mit, das für die Missionsgeschichte neu ist. Über die Missionsarbeit der italienischen Augustiner in Tongking hat man bisher wenig gewußt. Hier werden wir über diese Mission in autoritativer Weise aufgeklärt. Die benutzten Unterlagen sind keine Originalbriefe, sondern eine alte Abschrift, an deren Zuverlässigkeit jedoch kein Zweifel sein dürfte.

2. Das zweite Heft bringt 75 Briefe des Chinamissionars P. **SIGISMONDO MEINARDI DA S. NICOLA**, der seit 1737 dreißig Jahre lang als Propagandamissionar in Peking weilte. Die mitgeteilten Briefe sind zumeist von den Ori-

ginalen kopiert und richten sich an seine Verwandten und Ordensbrüder in Turin. Sie sind von Bedeutung nicht nur für die Geschichte der Pekingmission, sondern für das katholische Leben der damaligen Zeit in ganz China. Der bekannte Kenner der Missionsgeschichte Chinas P. FORTUNATO MARGIOTTI OFM schrieb zu diesen Briefen eine recht wertvolle biographische Einführung.

3. Das dritte Heft enthält 58 Briefe des Tongkingmissionars P. GIOVANNI DEI SS. AGOSTINO E MONICA (GIUSEPPE MANCINI), der von 1664—1711 lebte und Mitglied der römischen Provinz der Augustinereremiten war. Er wurde 1696 von der Propagandakongregation nach China geschickt, wo er 1698 ankam. Aber nachdem er drei Jahre lang vergeblich auf die Aufenthaltsgenehmigung der chinesischen Behörden gewartet hatte, ging er in die Mission von Tongking und wurde der Begründer der Tongkingmission der italienischen Augustiner. Die Briefe, von denen die meisten noch im Original erhalten sind, sind an die Ordensobern und Mitbrüder in Rom gerichtet und sind wichtige Dokumente für die Gründungszeit dieser Mission. In der Einleitung gibt P. IGNAZIO BARBAGALLO, der Leiter des Studentates, einen Überblick über die Lebensdaten des Missionars.

Die Herausgabe dieser Briefe entspricht zwar nicht allen Anforderungen der Wissenschaft, was die Herausgeber selbst eingestehen, aber sie zeigt doch, wie man mit einfachen Mitteln der Missionsgeschichte gute Dienste leisten kann. Man kann nur wünschen, daß diese Reihe fortgesetzt wird.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Catholic Korea Yesterday and Today. Compiled by F. Joseph Chang-mun Kim and Catechist John Jal-sun Chung. Catholic Korea Publishing Co/ Seoul, Korea 1964, XXXV + 909 S.

In diesem großartig ausgestatteten Werk in Altarmesbuch-Format besitzt die katholische Kirche Koreas ein Handbuch, wie es kaum eine andere Missionskirche aufzuweisen haben wird. Der englische Text wie der Bildanhang „Korea glancing through pictures“ verrät, daß das Werk vor allem nichtkoreanische Leser ansprechen und sie mit der Geschichte und Gegenwart der koreanischen Kirche (in etwa auch mit Land und Leuten) bekannt machen will. Dieser Zweck wird in gewisser Hinsicht erreicht. Die erste Hälfte des Buches erzählt ziemlich ausführlich die Geschichte der koreanischen Christenheit, während die zweite Hälfte Entwicklung und Stand der hierarchischen Struktur aufzeigt und über die Missionsgesellschaften und Ordensgemeinschaften in Korea berichtet. Ein Appendix A zum ersten Teil enthält die Leidensgeschichte während des Koreakrieges, ein Appendix B gibt unter dem Titel „Ökumenische Bewegung“ eine kurze Darstellung des Protestantismus in Korea. Auf den zweiten Teil folgen Listen der 69 selbgesprochenen koreanischen Märtyrer und der 26 Blutzugehörigen, deren Prozeß noch im Gange ist. Weiter finden sich am Schluß des Textteiles eine Statistik über den Stand der Kirche im Jahre 1964, eine Zeittafel zur Geschichte und eine ausgewählte Bibliographie. Durchlaufend durch den ganzen Text sind zahlreiche Bildtafeln eingeschaltet, die außerordentlich interessante Illustrationen zur Geschichte und Gegenwart bieten.

Catholic Korea ist eine repräsentative Bestandaufnahme, zeigt aber doch wohl zu sehr die Außenseite des Katholizismus. Gerade der nichtkoreanische Leser hätte gern etwas über die Probleme, die Sorgen und Nöte der koreanischen Kirche erfahren. Schließlich ist doch die Kirche in Korea — darüber kann auch diese Veröffentlichung nicht hinwegtäuschen — noch voll und ganz eine Missionskirche, d. h. eine geringe Minderheit in einem überwiegend nichtchristlichen

Land ältester Kultur. *Catholic Korea* weist Leistungen auf, — das darf es. Doch hätte es auch von den noch zu bewältigenden Aufgaben sprechen sollen, offen und selbstkritisch. Daß das nicht geschehen ist, ist schade. Denn an diesen Zukunftsaufgaben Koreas muß die gesamte Kirche sich beteiligen. Ich befürchte, daß der nichtkoreanische Leser bei der Lektüre dieses fast zu schönen Buches nicht zu dieser Erkenntnis gelangen wird.

Josef Glazik

Luzbetak, Louis: *Applied Missionary Anthropology* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 2) Divine Word Publications/Techny, Ill. 1963; 417 S.

Das vorliegende Buch ist nicht für den Fachethnologen geschrieben, sondern für alle jene, die sich ohne Vorbereitung durch ein spezielles Studium der Kultur-anthropologie in ihrer apostolischen Tätigkeit dem Problem der Beziehung von Kirche und einheimischen Kulturen gegenübergestellt sehen. Es will die wissenschaftlichen Erkenntnisse für den Missionar verfügbar machen und darum zugleich eine Einführung in die Kulturanthropologie und in die Missionsmethodik sein. Obwohl sehr viele einzelne Beispiele angeführt werden, beschreibt das Buch nicht eine bestimmte Kultur als solche, sondern legt die grundlegenden ethnologischen Begriffe und Prinzipien dar, die für alle Kulturen gelten. Dabei versteht der Autor Kultur in einem umfassenden Sinn als das Verhaltensmuster, nach dem eine bestimmte Gesellschaft die physischen, sozialen und geistigen Gegebenheiten zu bewältigen sucht. Da das Problem der Akkommodation nicht nur gewisse Außerlichkeiten betrifft, weder für die Kirche noch für die entsprechende Kultur, muß es im Hinblick auf das Wesen, die Organisation und die Dynamik der Kultur entfaltet werden. In dieser Perspektive kommt eine Fülle von Aspekten zur Sprache: wie sich die Kirche in ihrer Mission jeweils der ganzen Kultur und der Kultur als einem Ganzen gegenüber verhält; Kulturwandel, kulturelle und soziale Desintegration durch Wanderung, Verstädterung und Industrialisierung; die Kirche als Faktor des Kulturwandels; christlich-heidnische Mischformen, Messianismus und Prophetismus; angepaßte Methoden in Katechese, Erziehung und Beratung; Spannungen und Rassenprobleme unter dem Missionspersonal usw. Seinem Zweck entsprechend ist das Buch ganz nach didaktischen Gesichtspunkten aufgebaut. In den einzelnen Kapiteln folgen auf die systematische Darlegung Anwendungen in praktischen Beispielen, Literaturhinweise, Aufgaben und Diskussionsthemen. Der Anhang enthält eine allgemeine und eine thematische Bibliographie und ein Sachverzeichnis. So bietet das Buch eine sehr reichhaltige und für angehende Missionare gut geeignete Einführung in Theorie und Praxis der Akkommodation.

Münster

Ludwig Rütli

Mveng, E.: *L'art d'Afrique Noire*. Liturgie cosmique et langage religieux (Point Omega, 1). Mame/Tours 1964. 159 p.

L'ouvrage du P. MVENG est remarquable par sa profondeur et sa densité. L'auteur aborde successivement les structures fondamentales de la prière négro-africaine, l'art, la symbolique et le rythme. A tout moment affleure sa préoccupation dominante, synthétisée dans le dernier chapitre, intitulé: Structures religieuses et accomplissement.

Les réflexions du P. MVENG sont du plus haut intérêt pour qui s'intéresse à l'Afrique. Elles aident à pénétrer, par delà les formes extérieures et palpables

d'une civilisation, jusqu'aux valeurs spirituelles qui en constituent l'âme. Tant qu'on n'est pas entré dans les perspectives propres à la vision africaine du cosmos, de l'homme et du monde spirituel, on en reste à la surface des choses et on se contente de considérer les diverses manifestations du sentiment religieux, les structures sociales, les us et coutumes, le folklore: les arbres empêchent de voir la forêt! Le P. MVENG nous entraîne au sommet de la montagne où tout, dans le panorama, prend forme et proportion. Il nous révèle, par l'intérieur, ce qu'est l'homme africain pré-chrétien, — nous ne disons pas l'âme africaine, ce serait déjà violenter par nos catégories occidentales la richesse de perception de l'anthropologie africaine —, il nous découvre son monde spirituel qui est proprement „dramatique“, le sens profond de sa vie qui n'est autre que l'obtention de l'unité intérieure en triomphant du conflit avec les forces destructrices de la vie, sans cependant que la personne se désolidarise du cosmos ni renie les exigences de sa nature sociale. Une fois opérée cette découverte par le sommet, toutes les lignes de crête de la culture africaine apparaissent harmonieuses et convergentes: la prière, la symbolique, l'art africain et notamment le rythme: tout devient expression souveraine de cette vision de l'homme, de son drame, de sa victoire.

Ce livre vient très à point au moment où, sous l'impulsion du Concile, les catholiques font un effort de compréhension plus profonde des „mondes spirituels“ non-chrétiens.

Il est surtout très bienvenu pour ceux qui ont à exercer l'œuvre pastorale et évangélisatrice en Afrique. Le décret conciliaire sur l'activité missionnaire de l'Eglise invite à découvrir la secrète présence de Dieu dans les cultures, les préparations évangéliques, les „semences du Verbe“. Le P. MVENG exelle à nous dévoiler nombre de pierres d'attente, posées par le Saint-Esprit dans la culture et la vie religieuse africaines.

La lecture de ce livre développe le désir de recevoir plus encore. Il est vraiment souhaitable que se multiplient les études de cette qualité.

Xavier Seumoïs, P. A.

Schurhammer, Georg, SJ: *Gesammelte Studien*, hrg. zum 80. Geburtstag des Verfassers. II. *Orientalia*. Prólogo de M[iguel] Batllori SJ. LXIII + 815 S. — III. *Xaveriana*, XX + 703 S. — IV. *Varia*. I. Anhänge, II. Besprechungen und Index, XXIII + 1055 S. Hrg. unter Mitwirkung von László Szilas SJ. Institutum Historicum S.J./ (via dei Penitenzleri, 20) Rom — Centro de Estudos Históricos Ultramarinos/ (Calçada da Boa Hora, 30) Lisboa 1963—1965.

(= Bibliotheca Instituti Historici S.J., vol. XXI—XXIII)

Am 25. September 1962 konnte P. GEORG SCHURHAMMER sein 80. Lebensjahr vollenden (s. ZMR 46, 1962, 252 f). Die reiche Ernte eines ganz der Forschung gewidmeten Lebens ist in den *Gesammelten Studien* (= GS) nunmehr eingebracht — ein imponierender Beweis für den Fleiß und die Fruchtbarkeit des Gelehrten, der ohne Rücksicht auf sein hohes Alter auch jetzt immer noch emsig schafft, um sein Lebenswerk, die Biographie des heiligen Franz Xaver, zu vollenden. Die Gesamtbibliographie SCH.s ist in Bd. II von Ladislaus Polgár zusammengestellt und bis 1964 fortgeführt worden (S. XIV—LII). Sie umfaßt 343 Nummern, von denen 126 nicht in die GS aufgenommen worden sind.

Der erste Band der GS ist in dieser Zeitschrift (50, 1966, 119 f) bereits besprochen worden. Die jetzt vorliegenden Bände II—IV können wegen ihres Um-

fangs von mehr als 2600 Seiten lediglich angezeigt werden. Bd. II *Orientalia* enthält jene Studien, die sich nicht unmittelbar auf Franz Xaver beziehen, sondern mehr seine Zeit und Umwelt, seine Zeitgenossen und Nachfolger betreffen. Der geographische Rahmen umfaßt Indien und Ormuz, Indonesien und Hinterindien, Japan und China. Drei Untersuchungen befassen sich mit Afrika. 19 Tafeln bieten Reproduktionen geographischer Karten und seltener Dokumente und Drucke.

Bd. III *Xaveriana* bietet jene Studien, die sich mit der Zentralfigur der SCHURHAMMER'schen Forschung beschäftigten und als Vorarbeiten zur Biographie des Heiligen Franz Xaver angesehen werden müssen. Sie gewähren einen Einblick in die Arbeitsweise des Forschers, der sorgfältig und kritisch auch kleinsten Zügen im Leben Xavers nachgeht, um nur gesicherte Ergebnisse in das Gesamtbild einbringen zu können. Auch diesem Band sind fünf Tafeln beigegeben.

Bd. IV/I *Varia* bringt Ergänzungen zu den Bänden *Orientalia* (3—119) und *Xaveriana* (201—627). Vf. tritt auch hier wieder in interessanteste Details der Xaver-Forschung ein und beweist, mit welcher Liebe er sich auch der unscheinbarsten Kleinigkeiten angenommen hat, um aus ihnen das Leben des großen Missionars plastisch und farbig nachzugestalten. Die 77 Bildtafeln dieses Bandes bringen fast ausschließlich *Xaveriana*. Schließlich folgen noch Gelegenheitsarbeiten über die Amerikanischen Missionen (631—699) und eine Reihe heimatkundlicher Aufsätze (700—780), die Zeugnis von der Verbundenheit des weitgereisten und überwiegend im Ausland lebenden Forschers mit der Erde seiner Väter ablegen. — Bd. IV/II sammelt die Rezensionen, die P. SCHURHAMMER seit 1917 geschrieben hat. Ihre Gliederung in *Orientalia* und *Xaveriana* beweist, wie zielstrebig SCH. vorgegangen ist. Er zeigt sich auch hier als den ganz auf sein Spezialgebiet konzentrierten Arbeiter. Den Abschluß bildet ein mehr als hundert Seiten umfassender *Index*, der den reichen Inhalt der Bände II—IV der *GS* erschließt (951—1055).

Wir sind dem Historischen Institut der Gesellschaft Jesu zu aufrichtigstem Dank verpflichtet, daß es weder Mühen noch Zeit und Geld gespart hat, um die in allen möglichen, oft nur sehr schwer zugänglichen Zeitschriften veröffentlichten Studien P. SCHURHAMMERS zu sammeln. Die vier Bände sind eine fast nicht auszuschöpfende Fundgrube missionsgeschichtlicher Materialien und schließlich und endlich ein Denkmal *aere perennius* für den unermüdlichen Forscher und Mitbruder — ein Denkmal, das ihn und gleicherweise das *Institutum Historicum S.J.* ehrt.

Josef Glazik

Seckler, Max: *Das Heil in der Geschichte.* Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. Kösel-Verlag/München 1964; 268 S., Leinen DM 28,—.

Wie Verf. selbst zum Entstehen seines Buches sagt, hat er zuvor, der landläufigen Meinung folgend, Thomas von Aquin geradezu als einen Exponenten geschichtslosen Denkens betrachtet. Bei näherem Zusehen entdeckte er jedoch, daß im Werk des Thomas die geschichtliche Dimension durchaus anwesend ist, und zwar sehr zentral und bestimmt. Gewiß wird man bei ihm nicht alle Fragen des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins und die ganze Geschichtsproblematik der neueren Theologie finden. Es geht auch nicht darum, sich auszuendenken, was Thomas zu den heutigen Fragen gesagt haben würde. Gerade die Art und Weise, wie er in seiner geistesgeschichtlichen Situation das Problem

der Geschichte gesehen und zu lösen versucht hat, kann zu einem fruchtbaren Element in der gegenwärtigen Diskussion werden. — Eine Formulierung von A. DEMPF übernehmend, findet SECKLER im thomanischen Werk eine grundlegende rationale Weltformel: „Von Gott durch die Welt und durch Christus zu Gott“, die zugleich die grundlegende Geschichtsformel ist (29). Das hier deutlich erkennbare Egress-Regress-Schema legt eine genauere Analyse des Verhältnisses von Thomas zum Neuplatonismus nahe. Dabei ergeben sich erhebliche und z. T. überraschende Korrekturen am traditionellen Thomasverständnis. Das neuplatonische Schema von *exitus* und *reditus* bildet die Grundstruktur des thomanischen Welt- und Geschichtsverständnisses bis hinein in den Plan der theologischen Summe. Aber wichtige Korrekturen ermöglichen es Thomas, Geschichte als Geschichte positiv zu werten. Da Thomas den Abbildcharakter der Schöpfung nicht nur im Hinblick auf statische Substanzen versteht, sondern vom innergöttlichen trinitarischen Geschehen ausgeht, kann er auch im geschöpflichen Werden eine Form, ja beim Menschen sogar die Höchstform der Ähnlichkeit und Teilhabe an Gott sehen. — Dem Egress-Regress-Schema entspricht zunächst die Kreisform. Man muß sich aber hüten, allzu vereinfachend zyklisches von linearem Denken zu unterscheiden. Wie Verf. zeigt, sind Zyklisch und Linearität zwei Momente an jedem Wirklichkeitsverständnis. Entscheidend ist der Heils- bzw. Unheilscharakter, der dem einen oder dem andern zugeschrieben wird. Auch bei Thomas hat die Geschichte diesen doppelten Aspekt: sie ist zugleich sinn-ersterbende Bewegung und sinn-darstellendes Geschehen. Es erscheint aber — wenigstens im Hinblick auf heutige Fragestellungen — eher verwirrend, wenn Verf. zur Erläuterung das Schema „horizontale“ und „vertikale“ Geschichte zu Hilfe nimmt. — Sehr instruktiv sind auch die beiden letzten Kapitel über die Auseinandersetzung von Thomas mit der damaligen Historiosophie, besonders des JOACHIM VON FIORE, und über die Stellung der Kirche in der Heilsgeschichte.

Münster

Ludwig Rütli

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Avalon, A. (Sir John Woodroffe): *Shakti und Shākta*. Lehre u. Ritual der Tantra-Shâstras. Otto Wilhelm Barth-Verlag/Weilheim (Obb.) 1962. 443 S., 2 farbige Tafeln u. 1 Zeichnung.

Schon den vedischen Ariern waren weibliche Gottheiten bekannt. Im Shaktismus sind sie aktive Äußerung potentieller göttlicher Kraft, kinetischer Aspekt des Seinsgrundes, in allen Seinswesen gegenwärtig. Der Ursprung tantrischer und shaktistischer Elemente läßt kleinasiatische und mediterrane Traditionen erkennen, ist aber vor allem bei den Ureinwohnern Indiens und in tibetisch-indischen sowie indisch-chinesisch-tibetischen Grenzgebieten zu suchen (Swat, Kâshmir, Assam), in die auch die südlichen Ausläufer der nach Zentral- und Ostasien vorgedrungenen Stromlinien mediterraner und kleinasiatischer Kultur mündeten. Diesbez. indisch-tibetisch-chinesische Beziehungen waren im 7. Jh. n. Chr. rege. Dabei traten auch schamanistische Anschauungen in Erscheinung (vgl. Ehe des Shākta mit einem übernatürlichen Weib). Religiöse Vorstellungen nichtarisch indischer Herkunft gewinnen seit Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. immer mehr an Einfluß. Seit dem 7. Jh. werden durch Yogis shaktistische Ideen auch in den Buddhismus eingetragen; um 700 gibt es bereits einen erotisierten tantrischen Buddhismus. Im Lamaismus tritt die urtümlich schöpferische Polarität

als Zweiheit Yab-Yum auf. Die Frage nach der Existenz des Begriffes Shakti ist dabei ohne Bedeutung. Wenn die Yum (etwa als Prajñâ) im Gegensatz zur hinduistischen Shakti einen mehr passiven Charakter zeigen soll, so ist doch zu bedenken, daß auch sie sich als Latâ (Liane) im Viparîta-maithuna (Umarmung mit aktiver Bewegung) befindet. Die Aktivität des Yab besteht darin, daß sich die Yum an ihm entzündet und so die in ihm als Upâya (Mittel) liegende potentielle Energie aktiviert. Auch im erotisierten Bhakti-Yoga der Spätzeit hat das polare Paar im Mahâsukha-Zustand der Vajramudrâ (Yuganaddha) seinen Platz gefunden. Das gilt auch vom Lamaismus, sofern Elemente des Bhakti-Yoga anzutreffen sind (vgl. S. HUMMEL, Shaktistisches im Lamaismus der Tibeter, in: *Sinologica*, V, 4, 232 ff.).

Wo der Verfasser die Bedeutung des Verhältnisses Shakti-Shâkta vornehmlich an Hand hinduistischen Quellenmaterials zur Darstellung bringt, kann eine sorgfältige Prüfung der hinduistischen Vorstellungen auch die Frage beantworten, wo die untergründigen Verbindungen zum fundamentalen Anliegen des tantrischen, d. h. mikro-makrokosmisch ausgerichteten Buddhismus geknüpft wurden. Es ist der Weg der Erlösung von der Welt im innerweltlichen Hingang zum Schoß aller Gegebenheiten.

Das Werk besteht aus Artikeln und Vorträgen, weitgehend zum Problem des Verhältnisses von Tantra und Veda, daher sein manchmal etwas mosaikartiger Charakter, und gilt einem positiven Verständnis des Tantrismus, das sich heute durchzusetzen beginnt (vgl. seither vor allem D. L. SNELGROVE, *The Hevajra Tantra*, London 1959, Vol. I, 1—46). Es zeigt sich immer mehr, wie sich im Tantrismus das alle indischen Religionen verbindende, die Erkenntnis vom Aspektcharakter alles Seienden, aller Vorstellungen und Aussagen, verdichtet. Danach ist die objektive Welt als Mâyâ nicht nur Täuschung, sondern ebenso wirklich-unwirklich wie Brahman. Diese Erkenntnis tritt entsprechend den mikro-makrokosmologisch ausgerichteten tantrischen Âgamas (Überlieferungen) in den Shâstras (Lehrbücher) der Shâktas besonders deutlich in Erscheinung. Der Begriff Shakti begegnet uns nicht nur im Vorstellungsbereich ihrer Verehrer (Shâktas), wenn er auch dort zentrale, eigentlich nur symbolisch und nicht im Sinne soziologischer Begriffsbildung als weiblich zu verstehende Aussage über den an sich ungeschlechtlichen Seinsurgrund sein will. Der Verf. verwendet breiten Raum, die Shakta-Shâstras auf den Veda zurückzuführen und gibt hierzu eine ergänzende Apologie dieser Behauptung durch BRAJA LAL MUKHERJI (72—76). Zweifellos wurzeln viele der fundamentalen Gesichtspunkte (auch Maithuna) tatsächlich z. T. im Veda, ohne daß wir, uns dem anschließend, die mancherlei Quellströme des Tantrismus vergessen sollten, die aus unverbrauchten Tiefenschichten des eigenen und fremden Volkstums aufbrechend das religiöse Bewußtsein Indiens verjüngten und zu neuen Höhen der Spekulation und mystischen Erfahrung führten.

In Kap. VIII wird die Möglichkeit von Einflüssen aus dem chinesisch-tibetischen Raum insbes. auf das bengalische Shâkta-Ritual zugegeben, aber darunter nur die spätere Rückwirkung und nicht auch Wurzelhaftes verstanden. Absurd ist die Beurteilung des chinesischen Taoismus (Kap. XI), den der Verf. nicht als eigenständige Größe zu erkennen vermag, sondern vom indischen Shaktismus herleiten will. Diese Ausführungen stören in dem sonst so beachtlichen Werk. Bei dieser Gelegenheit fällt es bes. auf, wie wünschenswert es gewesen wäre, das Manuskript der Übersetzung aus dem Englischen vor der Drucklegung, bes. in Hinsicht auf chinesische und tibetische Worte und auf das grammatikalische Geschlecht indischer Termini, einem deutschen Gelehrten vorzulegen.

Gipfel des Buches ist das Kap. XX über die Shakti als Magna Mater und Wirklichkeitsaspekt schlechthin. Dem schließen sich die folgenden Abschnitte mit Darstellung der Verehrung im Ritual (Sâdhana) an. Die Entfaltung des Seins und der Weg zur Befreiung durch die subjektiv-objektive Welt hindurch und nicht als Leugnung der Welt wird in einem Bilde (Yantra, Shrîyantra) mit ineinander geschobenen vier Shiva- und vier Shakti-Dreiecken verdeutlicht (Titelbild und Tafel auf S. 24; Erklärung S. 263 f.). Die Entfaltung und das Zurücksinken in den Mutterschoß hat ihre Entsprechung in der gegensätzlichen, doppelten Bewegung im buddhistischen Mandala-Diagramm als Gefäß der gleichen Erkenntnis. Yantra, noch mehr die Bilder von Gottheiten, dienen als Hilfe der Meditation, als Medien bei Riten ex opere operato oder der frommen Anbetung und entsprechen mit ihrem Sthûla (= grobstofflich)-Charakter dem Gebrauch ritueller Objekte bei den sogenannten Meditationsübungen mit Form (tib.: Thabs-lam) im Lamaismus (vgl. d. Rez. in *Kairos*, VII, 4, S. 332).

Zu Kap. XXIX über den Kundalinî-Yoga, dem sich das zusammenfassend abschließende Kap. XXX anschließt, sollte man des Verfassers Buch *The Serpent Power*, Madras 1950 (deutsch als *Die Schlangenkraft* im Otto Wilhelm Barth-Verlag) zur Hand nehmen. In diesem Yoga wird die Begegnung mit dem schöpferischen Seinsgrund in der eigenen leib-seelischen Ganzheit praktisch erstrebt und nicht in blasser Abstraktion von Leiblichkeit. Es war ein verdienstvolles Wagnis des Verlags, im Zeitalter der technischen Verödung durch eine deutsche Ausgabe dieses großartigen Werkes nie veraltende Schatzkammern des menschlichen Geistes erneut aufzuschließen.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Baaren, Th. P. van: *Menschen wie wir. Religion und Kult der schriftlosen Völker.* Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe, übersetzt aus dem Holländischen von Mechthild R o s t. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1964; 240 S., DM 28,—.

Wie der Titel schon andeutet, handelt es sich bei diesem Buch nicht einfach um ein Kompendium der Religionskunde. Es soll einen bestimmten Aspekt deutlich herausstellen: „Es ist eine der Aufgaben der kulturellen Anthropologie und der Religionswissenschaft, ein realistisches, einander achtendes Verhältnis zwischen den verschiedenen Rassen und Völkern zu fördern“ (230). Gegen jede, auch versteckte und sublimale Art der Rassendiskriminierung ist anzugehen, aber auch gegen die herablassende Haltung und gegen die romantische Überbewertung anderer Rassen und Völker. Durch ihre Thesen und Theorien waren die Kultur-anthropologie und die Religionswissenschaft bisher oft ein Zeugnis solcher Fehlhaltungen und haben diese ihrerseits wieder gefördert. In gedrängter Form behandelt VAN BAAREN die verschiedenen Phänomene der sog. „primitiven“ Religiosität und korrigiert oder widerlegt dabei viele einseitige Vorstellungen und Theorien, die uns die „Primitiven“ als monströse oder gar vormenschliche Wesen erscheinen lassen. Sehr oft geht es darum, zwar richtige, aber vorschnell verallgemeinerte Beobachtungen — etwa bezüglich Totem, Mana und Tabu, Magie, Religion und Gemeinschaft, „primitive Mentalität“ usw. — in ihre größeren Zusammenhänge hineinzustellen und die verschiedenen Aspekte zu berücksichtigen. Bisweilen genügt es, ganz naheliegende Erklärungen nicht zu übersehen: daß die oft bizarr klingenden totemistischen Abstammungsmythen einfach dem Vergnügen entspringen, das diesen Völkern das Ersinnen und Erzählen phantastischer Geschichten bereitet (96), oder daß die Seelenvorstellungen bei den primitiven

Völkern auch die Funktion von Hilfskonstruktionen erfüllen können, die der Mensch braucht, um sich selbst besser zu begreifen (155). Dabei belegt der Autor seine Ansichten und Gegenthesen mit reichem Material. Mögen auch einzelne Beobachtungen und Behauptungen für den Ethnologen noch diskutabel sein, das Anliegen des Autors ist sicher berechtigt, und er führt es auch überzeugend aus. So kommt er zur Schlußfolgerung: „Die Menschen gleichen zwar einander nicht wie Maikäfer, wie Lichtenberg mit Recht bemerkt hat, aber sie gleichen einander als Menschen“ (231).

Münster

Ludwig Rütli

Jomier, Jacques: *Introduction à l'Islam actuel*. Editions du Cerf/Paris 1964, 221 p.

Après une description rapide de l'expansion de l'Islam, terminée par des statistiques sommaires sur l'état actuel (vers 1960), l'A. brosse un tableau de l'état du monde musulman à la veille de la renaissance et mentionne les acteurs de cette renaissance, les courants réformistes issus d'eux et enfin les centres où s'exprime ce désir de renouvellement au sein de l'Islam. L'exposé des principales positions de la doctrine et du droit musulmans, la revue des aspects marquants de la vie sociale en pays d'Islam constituent une partie particulièrement intéressante de l'ouvrage: l'A. sait y établir un parallèle éclairant entre le moyen-âge musulman, la doctrine des réformistes et les courants de pensée contemporains. Un dernier chapitre fait enfin le point sur les recherches relatives aux origines de l'Islam et à ses attaches avec le judaïsme et le christianisme.

Il était impossible de donner une introduction à l'Islam actuel tel qu'il se rencontre dans tous les pays musulmans. L'A. s'est donc principalement appuyé sur les caractéristiques de l'Islam égyptien, qu'il connaît de plus près. Le choix est heureux, étant donné le rôle prépondérant que l'Égypte joue actuellement au sein du monde musulman. Souhaitons pour une édition ultérieure l'unification du système de transcription des mots arabes et un remaniement du texte de façon à faire moins sentir le caractère fragmentaire des fiches utilisées pour la rédaction de l'ouvrage. Cela permettra de mieux savourer une étude qui joint la richesse de l'information à la sûreté du jugement, la loyauté de l'exposé scientifique à la finesse d'une sympathie éclairée.

Münster

A.-Th. Khoury

Panikkar, Raimundo: *Die vielen Götter und der eine Herr*. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen. Otto Wilhelm Barth-Verlag/Weilheim, Oberbayern 1963; 155 S., DM 12,80.

Soll eine Begegnung von Christentum und nichtchristlichen Religionen echt und fruchtbar sein, dann müssen die Christen viele Mißverständnisse gegenüber den nichtchristlichen Religionen abbauen und manche Aspekte des Christentums selbst neu überdenken. Diesen beiden Anliegen möchte das vorliegende Buch dienen. Es ist keine systematische und erschöpfende Darstellung, sondern bietet, ausgehend von konkreten Beispielen, einzelne Hinweise und Überlegungen an. Das Christentum kann nach Meinung des Verf. deshalb universal sein, weil es keine Religion neben den andern Religionen ist. Dies führt er u. a. an Hand der Unterscheidung von Gott bzw. Götter und Herr aus. Die Frage nach „Gott“ ist die Frage nach dem Wesen des Absoluten und führt zur philosophischen oder theologischen Spekulation; in diesem Sinn kann keine Religion, auch nicht das Christentum, Universalität und Allgemeingültigkeit beanspruchen. Die Frage

nach dem „Herrn“ kann nur lauten: „Wer ist Er?“, und kann nur in der Offenbarung, in der Selbsterschließung des Herrn selbst, eine Antwort finden. So hat sich in der Offenbarungsgeschichte Jahwe als der Herr über die Götter geoffenbart. Das Christentum bedeutet darum keine Konkurrenz gegenüber den Religionen, es will sie auch nicht ersetzen, sondern die Fülle und Erfüllung aller Religionen sein. Weil die entscheidende Frage die nach dem „Herrn“ ist, kann und soll sich das Christentum in den verschiedenen Religionen und Kulturen inkarnieren. Denn alles Begriffliche und Systematische, alle Ausdrucksformen sind zwar nicht unwichtig, aber doch sekundär und kulturell bedingt. Mit diesen theologischen Grundsätzen zeigt Verf. dann Möglichkeiten auf für eine Begegnung des Christentums mit der afrikanischen Religiosität und dem Hinduismus. Aus der Fülle seines Wissens kann er hier viele wertvolle Beobachtungen anführen und Hinweise geben. Doch scheint er etwas zu stark von einem antiwesentlichen und antirationalen Affekt geleitet zu sein. Wenn er sich auch mit Recht für die Wertschätzung des intuitiven und symbolischen Erkennens einsetzt, so könnte doch etwas mehr begriffliche und sachliche Klarheit an manchen Stellen dem Buch gewiß nicht schaden.

Münster

Ludwig Rüttli

Rosenkranz, Gerhard: *Religionswissenschaft und Theologie. Aufsätze zur Evangelischen Religionskunde.* Chr. Kaiser Verlag/München 1964; 360 S., geb. DM 20,—, Ln. DM 23,—.

Der vorliegende Sammelband enthält Aufsätze des bekannten evangelischen Religions- und Missionswissenschaftlers aus den Jahren 1950 bis 1963. ROSENKRANZ richtet sein Hauptinteresse auf den asiatischen Kontinent. Die alte und insbesondere die neuere Geschichte dieser Kulturen und Religionen, aber auch ihre eigene bisherige Entwicklung stellt die christliche Mission heute vor entscheidungsvolle Fragen. Zunächst ist durch neue Situationen immer auch das Selbstverständnis des Christentums und seiner Verkündigung in Frage gestellt. Damit befassen sich die Aufsätze: „Wege und Grenzen des religionswissenschaftlichen Erkennens“ (1955), „Die Notwendigkeit evangelisch-theologischer Studiums der Fremdreigionen um der Mission willen“ (1950), „Missionswissenschaft als Wissenschaft“ (1956), „Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen?“ (1954). Mehrere vergleichende Studien untersuchen einzelne Aspekte des Christentums und der nichtchristlichen Religionen und des Verhältnisses von östlichem und westlichem Denken. Ferner werden einige Phänomene der neueren Entwicklung analysiert: „Die Völker Asiens und die Technik“ (1956), „Der Weg der Freiheit im Umsturz Asiens“ (1957), „China heute — einige Überlegungen zur Lage im Hinblick auf die Vergangenheit“ (1955), „Religionen wandeln sich“ (1961). Schließlich stellt sich die Frage, was heute in der aufgewählten Welt des Ostens mit seinen hohen Religionen und Kulturen die Verkündigung des Evangeliums bedeutet: „Probleme der christlichen Verkündigung in China“ (1955), „Die Rede vom kosmischen Christus angesichts der indischen Geisteswelt“ (1963), „Ostasienmission — unveränderter Auftrag in einer veränderten Welt“ (1960). Die gegenwärtige Lage verlangt von der christlichen Mission große Anstrengungen, soll sie nicht nur behaupten, sondern in ihrer Wirklichkeit zeigen, daß es ihr nicht darum geht, „irgendeinen Anspruch der Überlegenheit westlichen Christentums zu verteidigen, und schon gar nicht, wie es in China und anderswo mißdeutet wird, um einem geistigen Imperialismus des Westens an Stelle seines zusammengebrochenen kolonialen Imperialismus

den Boden zu bereiten, sondern einzig und allein darum, daß auch dem Menschen Asiens die Liebe Gottes kundwerde, die sich in Christus aller Welt offenbart hat, daß er aus dem in sich ruhenden Existenzverständnis seiner Religionen, das er mit einer Fülle spekulativer und ethischer Erkenntnisse ausgestattet hat, in die Verwandlung seiner Existenz vor dem lebendigen Gott gerufen werde“ (Vorwort, S. 5 f).

Münster

Ludwig Rütli

Rousselle, Erwin: *Vom Sinn der Buddhistischen Bildwerke in China.* Hermann Genthner Verlag/Darmstadt 1958. Mit vier Bildtafeln, zahlreichen Abbildungen im Text u. einem Nachwort von Dietrich Seckel; 172 S.

Für die Veröffentlichung der schwer zugänglichen Aufsätze von E. ROUSSELLE über „Die Typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China“ in *Sinica* 6—10 (1931—1935) in einem Bande wird jeder, der sich nicht nur mit dem chinesischen Buddhismus, sondern mit der buddhistischen Ikonographie überhaupt beschäftigt, dem Verleger und dem Herausgeber aufrichtig danken.

Vf. bespricht die im chinesischen Buddhismus vorrangigen Bildwerke in ihrem inneren, ganzheitlichen Zusammenhang mit dem Tempelkomplex sowie mit dem dort stattfindenden täglichen Kult, alles dann wie lebendige Aura der Ikonen und Matrix zugleich. Das ist einer der vielen Vorzüge des Buches. Dazu werden bei den verschiedenen Gottheiten die oft ursprüngliche mythologische Bedeutung, der spätere Kranz frommer Legenden und der esoterische Sinngehalt (Auszüge aus dem kanonischen Schrifttum) gezeigt, der die Gestalten des Götterhimmels über ihren Wert als Objekte frommer Anbetung hinaus in den brauchbarer Meditationshilfen erhebt. Damit wird ein dem Außenstehenden anfangs vielleicht sinnlos erscheinendes Pantheon als sinnvoll erschlossen.

Wie bedeutsam der Hinweis auf die Ortung der Gottheiten im Schema der Tempelanlage als Schlüssel zum tieferen Verständnis sein kann, zeigt sich gerade an den niederen Gottheiten der Tempelhüter (skr.: Guhyaka-Vajra; chin. als Erh-Wang bekannt), der vier Himmelskönige (skr.: Caturmahārāja, chin.: Szu-Ta-T'ien-Wang) und am General der himmlischen Heerscharen Wei-T'o (skr.: Skanda, Kārtikeya) = Kap. I—IV. Kap. III über den sogen. Dickbauchbuddha Pu-Tai-Ho-Shang enthält ergänzendes Material zu der ausführlichen Studie von F. D. LESSING in „Yung-Ho-Kung“ (Stockholm 1942, S. 21 ff.); vgl. ausführlich S. HUMMEL, Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum (*Tribus* 16, Nr. I B 23 93; in Vorbereitung). Man wird jedoch die Kinder in der Umgebung des Pu-Tai (35) besser aus der Bedeutung des einst über weite Teile Eurasiens bekannten Weißen-Altan verstehen müssen, der sich als Spender der Fruchtbarkeit zweifellos in dem als Maitreya verstandenen Dickbauchbuddha verbirgt. Daneben sind, wie der Verf. vermerkt, Traditionen des Reichtumsgottes Kubera-Vaishravana aufgenommen worden. Pu-Tai, der in die Reihe der großen wissenden Schelme des Fernen Ostens gehört, wie etwa der Tibeter Kun-dga'-legs-pa (15./16. Jh.) oder der mongolische Lama Schagdar aus dem Anfang unseres Jahrhunderts, ist neben Wei-T'o und Kuan-Ti(-Gesar) eine der ganz wenigen Gestalten typisch chinesischer Prägung, die später das lamaistische Pantheon bereichert haben (d. Rez.).

Die Buddhas (Kap. VI) werden in zwei Trinitäten, den Fünf-Dhyānibuddhas und mit dem allen übergeordneten Ādibuddha besprochen. In dieser Hinsicht ist der chinesische Buddhismus ärmer als etwa der Lamaismus, wie seiner Ikonographie überhaupt jene umfassende mikro-makrokosmologische Zeichensprache

des Tantrismus fehlt, von dem aus gesehen der chin. Buddhismus von seinem spezifischen Wesen her der Meditation nur gewisse Stationen und Prinzipien der Heilsgeschichte in Form von ikonographischen Größen zu reichen bereit ist. Man wird dem Vf. in seiner Anmerkung zur Trinität San-Shi-Fo (Buddhas der drei Zeitalter) aus Dīpankara, Shākyamuni und Maitreya (62, Anm. 2) durchaus zustimmen müssen, denn diese Trias ist kanonisch und erfreut sich im Lamaismus, bes. der Mongolei (als Ghurban-tsaghan = Die drei Weißen), größter Beliebtheit. Das gilt auch von der zweiten Trinität Shākyamuni inmitten von Amitābha und Bhaishajyaguru, dessen bes. Verehrung wie die des Amitābha von der Heimat des Padmasambhava (Swat-Gebiet) aus mit iranischen Überlieferungen propagiert worden sein muß (ausführlich in S. HUMMEL, sMan-gyi-bla, in: *Bull. of Tibetology*, II, 2, 9 ff., Gangtok 1965).

Das weitere Pantheon (Kap. VII—IX) wird geschickt gegliedert in Deva (niedere, meist hinduistische Götter, chin.: Chu-T'ien), Arhat (chin.: Lo-Han) und Bodhisatvas, die alle zusammen mit den Buddhas dem vierfachen Rhythmus des Heilspfades (Zucht, Meditation, Erkenntnis, Erlösung; skr.: Shīla, Samādhi, Prajñā, Vimukti) entsprechen. Die Darstellung S. 85/86 kann leicht etwas brüchig erscheinen, wenn nun doch auch den Devas die Möglichkeit der Meditation und Erkenntnis zugesprochen wird, aber Meditatio und Prajñā sind im buddhistischen Sinne nur dort vorhanden, wo sich zugleich eine barmherzige Verantwortung für die Erlösung aller Wesen wie ein Leitmotiv bewährt (85), während die Bestrebungen der Devas egozentrisch sind. Bei den Devas zeigt das chines. Pantheon eine bes. Aufnahmebereitschaft für spezifisch nicht-buddhistisch-chinesisch-ikonographische Motive (93).

Die Eigentümlichkeit, Bedeutung und auch Größe des chinesischen Pantheons mitsamt seiner Architektur, seinem Kult und seiner Ikonographie lag in der Weisung zu befreiender, erlösender Verinnerlichung, sei es in der hohen Schule der Meditation oder in der schlichten Gläubigkeit und frommen Anbetung. Das Buch läßt etwas von dem seltsamen Reiz spüren, der den chinesischen Buddhismus mit einer fast träumerischen, durchaus malerischen und lyrischen Grundstimmung umgab und der ihn so wesentlich von den übrigen Spielarten der Lehre des Buddha abhob, nur daß noch der Lamaismus in seiner Variante der sogen. Gelben Kirche und dort wieder in deren sino-tibetischer Prägung etwas von diesem Zauber eingefangen hatte, um ihn dann zusammen mit dramatischen Kontrapunkten aus einer eigenen höchst dämonischen Welt noch zu steigern.

Die Bildwerke des chines. Buddhismus, dem Wissenden wohlersonnene Stationen eines Weges nach Innen zur Sinngebung der objektiven Welt, bewegen sich seit dem 15. Jahrhundert oft hart an der Grenze einer merkwürdig geringen Potenz, und dämonische Gestalten bleiben vor ihren lamaistischen Gegenstücken trotz ihrer dynamischen Ausdrucksformen eher zur Groteske entschärft, ein Wesenszug, der dann in der japanisch-buddhistischen Ikonographie fast bis zur Karikatur vorgetragen wird. Von diesem Urteil müssen jedoch die Lo-Han (Kap. VIII) samt Pu-T'ai ausgenommen werden. In ihnen ist das Paradoxe des Lebens als Aspekt des Lebensurgrundes und der Erlösungsweg als Weg im Paradoxen verstanden worden, wie ihn der Reine Tor oder der fromme Schelm stets zu gehen gewohnt war. Hier ist der chines. Geist auf seine Art mit der ihm eigenen Begabung zur Groteske zu tiefsten Erkenntnissen vorgedrungen. Auch abgesehen von einer historischen Abstammung und Vormundschaft haben die japanischen Bildwerke ihr bes. Eigenleben und einen bes. Eigenwert, was sie dann schwerlich befähigt, ganz den Eindruck zu vermitteln, den chinesische zu geben vermögen.

Zur Erkenntnis zum Wesen der Welt, wie sie im Habitus und Gestus der chin. Lo-Han, der in sich selbst zufriedenen Arhat, zur Darstellung kommt, tritt, wiederum ganz paradox, der Weg praktischen Lebens, der von der Bodhisatva-Idee eines Nothelfers seinen Ausgang nimmt. Das ihn bestimmende Ja zur Welt ist von der hingebenden Barmherzigkeit getragen. In Kap. IX, das dem Bodhisatva-Ideal gewidmet ist, sind die verschiedenen Ströme gezeigt, die an der Entwicklung dieses den Mahâyâna-Buddhismus tragenden Ideals beteiligt waren. Da der tantrische Buddhismus in China nie so erstarkt war wie in Tibet oder Nepâl, ist auch der Kreis der Bodhisatvas relativ klein geblieben und mit z. T. eigener ikonographischer Ausstattung im wesentlichen auf Kshitigarbha (chines. als Ti-Tsang bekannt), Âkâshagarbha (chines.: Hsü-K'ung-Tsang), Avalokiteshvara (chines.: Kuan-Yin), Mañjushrî (chines.: Wen-Shu) und Samantabhadra (chines.: P'u-Hsien) beschränkt, wobei in die Vorstellungen um die beiden letzten zweifellos solche von altchinesischen Berggottheiten eingetragen worden sind. In die Fragen nach dem Ursprung des Mañjushrî (134—136) hat neuerdings M.-Th. DE MALLMANN (*Étude Iconographique sur Mañjushrî*, Paris 1964) Licht gebracht.

Recht wertvoll ist auch die zum Teil vom Herausgeber erarbeitete Zusammenstellung der chinesischen Namen der Gottheiten, der religiösen, philosophischen und ikonographischen Termini, alles mit den chinesischen Schriftzeichen (164—169). Auch der interessierte Laie wird dieses schöne Buch in schönem Gewande mit Gewinn lesen.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Siegmund, Georg: *Der Glaube des Urmenschen* (Dalp-Taschenbücher, Bd. 361). Francke Verlag/Bern und München 1962, 111 S.

Die Frage nach dem Ursprung des Menschen, seiner Kulturschöpfungen und seiner Umwelt, worin der Mensch sich seiner Lebensaufgabe und Existenzberechtigung bewußt wird und in deren Beherrschung er seine Geistesgaben kreativ entfalten kann, hat nicht nur uns Menschen des Abendlandes, sondern gleichfalls die schriftlosen Völker seit jeher interessiert. Das ergibt sich aus der Gestaltung vieler Mythen, in denen für die Frage nach dem Anfang der Schöpfung, ihrer Gesetzmäßigkeit, ihrer Beziehungen zum Menschen und der Beziehungen des Menschen zur Umwelt eine Lösung gesucht wird. Bei der Fragestellung handelt es sich allerdings nicht nur um die Datierung, sondern vielmehr um die Frage nach dem Warum und Wie des Entstehens und schließlich nach dem Sinn des Menschen während seines Erdenlebens. Das Entstehen der menschlichen Kultur steht irgendwie noch im genetischen Zusammenhang mit den Kulturerscheinungen von heute, da es mit der Wesensart des Menschen an sich verbunden ist.

Im Bereich der religiösen Erscheinungen ist die Frage nach dem Ursprung noch wichtiger und eingreifender als im Bereiche der Technik oder der Wirtschaft. Das Urteil derjenigen, welche wie z. B. J. G. FRAZER die Magie als Ursprung jeder Religion zu deuten suchen, berührt wenigstens indirekt auch unsere christliche Weltanschauung. Aus diesem Grunde wurde die Diskussion über den Ursprung der Religionserscheinungen oft gegenseitig mit einer gewissen Verbissenheit geführt. Der Verfasser dieses Buches bemüht sich aber um eine ruhige objektive Darstellung und eine sachliche Problemstellung in bezug auf den Glauben des Urmenschen. Zur Begründung seiner Anschauung verwendet er die Resultate der Urgeschichte und der Erforschung verschiedener Primitivvölker der Gegenwart. Er stützt sich hauptsächlich auf die Veröffent-

lichungen von Wilh. SCHMIDT, Mircea ELIADE und K. J. NARR. Seine wichtigste Schlußfolgerung ist zweifelsohne diese, daß bereits bei der ältesten Menschheit von einem vollmenschlichen Typus die Rede sei und nicht nur von einem triebhaften Wesen; daß man es also mit einem Wesen zu tun habe, das über ein bewußtseinsmäßiges Handeln verfügt, das einen Sinn für Formgebung und Nutzenanwendung, einen Hang nach Fortschritt und zumal ein Bedürfnis nach einer religiösen Weltanschauung hat, in der der Gedanke an einen Hochgott zentral ist. Ob die Annahme eines höchsten Wesens neben einer natürlichen Gott-erkenntnis auf Grund des Kausalitätsdenkens einer Uroffenbarung Gottes zugeschrieben werden kann, ist historisch nicht zu erweisen; es ist eine theologische Hypothese von W. SCHMIDT, der (m. E. unnötig und sogar unwahrscheinlich) die Offenbarung Gottes auf die Urzeit des Menschen beschränkt. Aber diese Problemstellung steht nicht zur Diskussion. SIEGMUND hat uns jedenfalls eine synthetische Arbeit vorzüglicher Qualität geschenkt, wofür wir ihm zum Dank verpflichtet sind. Leider fehlt in seinem Buch ein Index und ein Literaturverzeichnis.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

Stirnemann, Hans, CMM: *Nguni und Ngoni*. Eine kulturgeschichtliche Studie (Acta Ethnologica et Linguistica, Bd. 6). Eigenverlag der Österreichischen Ethnologischen Gesellschaft/Wien I (Universitätsstraße 7) 1963. 192 Seiten.

Verfasser legt mit seiner philosophischen Doktorarbeit ein gründliches Werk vor. Über die Nguni in Natal sind wir verhältnismäßig gut unterrichtet, nicht so über die Ngoni. STIRNEMANN hat die reiche Literatur über die Nguni im ersten Teil gut ausgeschöpft und besonderes Gewicht gelegt auf die religiösen Vorstellungen der Zulu und Swazi. Im zweiten Teil erfahren wir Näheres über die Ngoni, ihre Wanderungen, ihr Leben und ihre Kultur. Als Folge der Schreckensherrschaft Shakas (1816—28) flohen diese Nguni-Splittergruppen von Zululand und Swaziland nach Norden und siedelten in vier Gruppen, im Fort Jameson Distrikt (Zambia), westlich des Nyassasees (zentrales und nördliches Malawi) sowie östlich davon im Songea Distrikt (Tanzania), wo sie überall als Ngoni die ansässige Bevölkerung beherrschten. Bei der Betrachtung ihres Lebens und ihrer Kultur tritt die nahe Verwandtschaft mit den Nguni in Natal und Swaziland deutlich hervor.

Ausgangspunkt für den Kulturvergleich bildet für den Verfasser die Mischkultur der Natal-Nguni, bei der Militärorganisationen, Häuptlingstum und mit der Viehzucht verbundener Ahnenkult beherrschend hervortreten. Diese Elemente finden sich auch bei den Ngoni. Bei einem Vergleich der Ngonikultur mit der lokalen Kultur der unterjochten Akerbaubevölkerung tritt die Verwandtschaft der Ngoni mit den Nguni noch deutlicher hervor.

Für den Ethnologen ist diese kulturgeschichtliche Studie besonders wertvoll, da bisher eine vergleichende Gesamtdarstellung der Ngoni fehlte. Für den Religionswissenschaftler bietet sie eine Menge gutgeordneter Materials. Für den Missionar endlich ist sie eine Hilfe zum Verständnis der Bevölkerung dieser Gebiete. Auch wenn viele Elemente, wie sie hier beschrieben werden, heute nicht mehr existieren, so ist es doch notwendig, die kulturelle und religiöse Entwicklung eines Volkes zu kennen, um die gegenwärtigen religiösen Verhältnisse richtig zu beurteilen und um das Christentum in einer Weise anzubieten, daß es assimiliert werden kann.

Mariannahill (2. 12. 65)

Georg Lautenschlager

Temenos. Studies in Comparative Religion, presented by Scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden. Vol. I. Finnish Society for the Study of Comparative Religion/Helsinki 1965, 200 S., \$ 3,10

Dieser erste Band der neuen Zeitschrift *Temenos* ist ein Beispiel von dem Beitrag, den die dänischen, finnischen, norwegischen und schwedischen Wissenschaftler zur internationalen Forschung auf dem Gebiet der Religionswissenschaft und der Religionsphilosophie bringen wollen. Der Text ist auf Deutsch, Englisch oder Französisch geschrieben, so daß die Zeitschrift über Finnland und Skandinavien hinaus die Kollegen in aller Welt erreichen kann. Aus dem Inhalt dieses ersten Bandes geht hervor, daß das Interesse der Herausgeber umfassend ist: Religionsgeschichte, Religionssoziologie und Religionsphilosophie sind darin vertreten. Da finden ihren Platz ausführliche Abhandlungen (z. B. die bemerkenswerte Untersuchung von Å. HULTKRANTZ, „The Study of North American Indian Religion: Retrospect, Present Trends and Future Tasks“, 87—121) und kürzere Beiträge. Es werden auch Fachbücher besprochen. Nur Berichte und Chroniken fehlen. Vielleicht werden sie uns die folgenden Bände bringen.

Über den Wert einzelner Beiträge oder einzelner Behauptungen mögen manchmal Vorbehalte angebracht sein. Eine Zeitschrift ist aber kein Buch; sie ist dafür da, daß man Meinungen äußert oder Forschungsergebnisse mitteilt, die zu Auseinandersetzungen anregen.

Mangels an Raum ist es leider unmöglich, alle Abhandlungen einzeln zu erwähnen. Ich möchte aber den Herausgebern ausdrücklich zu dieser guten Initiative gratulieren: Die Mitarbeit aller Wissenschaftler auf der Welt wird mehr und mehr erforderlich, und *Temenos* wird sicher die Verbindung und die Zusammenarbeit zwischen den Forschern fördern.

Münster

A.-Th. Khoury

VERSCHIEDENES

Beinert, W.: *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, 2 Bde (Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, 5). Ludgerus Verlag Hubert Wingen/Essen 1964.

W. BEINERT bietet uns in diesem Werk eine Überarbeitung und Weiterführung seiner Dissertation, die der Gregoriana 1963 vorgelegen hat. Er will die Frage beantworten: Was verstehen die evangelisch-lutherische und die römisch-katholische Theologie unter dem Kirchenattribut *katholisch*. In Bd. I unterbreitet Vf. eine Analyse des Begriffs Katholizität in der Geschichte der Theologie im allgemeinen und der evangelisch-lutherischen Theologie im besonderen. In Bd. II untersucht er das römisch-katholische Verständnis desselben Begriffs. Da die Katholizität ein Kirchenattribut ist, setzt ihre Untersuchung eine Studie des Kirchenbegriffs voraus. Vf. ist sich dieser Voraussetzung bewußt und widmet einen großen Teil seiner Arbeit dieser Aufgabe. In der Behandlung des evangelisch-lutherischen Katholizitätsbegriffs untersucht er das Verständnis des Begriffs bei einer großen Anzahl Theologen der Gegenwart. Er hofft, so ein Durchschnittsverständnis zu erreichen, gibt aber den Eindruck, eklektisch zu arbeiten und läuft Gefahr, seine Leser zu überfordern. Im zweiten Band ist seine Untersuchung jedoch systematischer und tiefgehender. In der Zeit des Konzils, das

die Theologie der Kirche erneuert hat, und in der Zeit des ökumenischen Dialogs, der das dritte Kirchenattribut als eines seiner Hauptthemen behandeln muß, ist dieses Werk ein ausgezeichnete Beitrag, den der Fachtheologe sowie der theologisch gebildete Laie zu schätzen wissen.

Aalst (Belgien)

Karl Gatzweiler

Benz, Ernst: *Ecclesia spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. W. Kohlhammer Verlag/Stuttgart 1964 (aufgenommen in das Programm der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt); XVI + 481 S., Ln. DM 33,—.

Wenn die „Wissenschaftliche Buchgesellschaft“ ein vergriffenes Werk unverändert reprografisch nachdrucken läßt, dann weist das auf ein echtes Bedürfnis nach diesem Buche hin. Im Falle der „*Ecclesia spiritualis*“ von E. Benz ist das wohl zu verstehen, denn diese 1934 zum ersten Male erschienene Arbeit hat infolge der Zeitumstände nicht die Auflage und die Beachtung gefunden, die sie durchaus verdient hätte. E. BENZ widmet seine Studie „der kommenden Kirche“ (V) und bekundet damit sein persönliches Interesse an seinem Thema. Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert: I. Die Verheißung. Die prophetische Verkündigung des Abtes Joachim de Fiore. — II. Die Erfüllung. Der neue Mensch. — Hier behandelt Benz das Franziskusbild nach den Quellen der franziskanischen Frühzeit. — III. Die Erfüllung. Die neue Zeit. — Hier geht es um das Werk des hl. Franziskus, um seinen Orden, wobei der Spiritualenrichtung — entsprechend dem ersten Teil über den Einfluß Joachims — der größte Raum vorbehalten ist.

Dieses Werk, das ein Protestant aus seiner Sicht über Franziskus und die Frühzeit seines Ordens schreibt, ist nicht frei von Deutungen, die mehr die Reformation und das eigene Kirchendenken zur Grundlage haben als die objektive Auswertung der Quellen. Das Buch hat trotz der zeitbedingten beschränkten Verbreitung seinen Einfluß auf die Forschung ausgeübt. Das zeigt sich noch in den Arbeiten von J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (München und Zürich 1959) und von E. STADTER, *Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi OFM* (*Franziskanische Studien* 42 [1960] 225—296; vgl. auch die weiteren Arbeiten von E. STADTER über Olivi in den *Franziskanischen Studien* 43 [1961] und 44 [1962]).

Das Buch hat heute nur noch historischen Wert für den, der sich für die Entwicklung der Forschung über die urfranziskanische Zeit interessiert. Für die Arbeiten über diese Zeit ist es abgelöst durch die zahlreichen Studien vor allem von K. ESSER, S. CLASEN, L. HARDICK u. a. H. ROGGEN gibt in seiner Besprechung (*Revue d'Histoire Ecclésiastique* 60 [1965] 963 f.) bereits einige ergänzende Literaturhinweise. Hier mögen einige weitere Arbeiten genannt sein, an denen man heute nicht mehr vorbeigehen kann; man darf wohl sagen, daß diese neueren Arbeiten den Ausgangspunkt aller weiteren Studien über Franziskus und die Frühzeit seines Ordens werden darstellen müssen: S. CLASEN, *Kritisches zur neueren Franziskusliteratur: Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950) 151—166; DERS., *Franziskus — Engel des sechsten Siegels*. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen. Werl 1962 (Die Einführung SS. 15—248 ist eine großangelegte zusammenfassende Arbeit); K. ESSER, *Ordo Fratrum Minorum. Über seine Anfänge und ursprünglichen Zielsetzungen*. *Franziskanische Studien* 42 (1960) 97—129; 297—355; 43 (1961) 171—215; 309—347; DERS., *Sancta Mater Ecclesia Romana*. Die

Kirchenfrömmigkeit des hl. Franziskus von Assisi: *Sentire Ecclesiam* (Hrsg. Daniélou-Vorgrimler). Freiburg 1961, 218—250; H. ROGGEN, Die Lebensform des heiligen Franziskus von Assisi in ihrem Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens. *Franziskanische Studien* 46 (1964) 1—57; 287—321; S. VERHEY, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes*. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi (Düsseldorf 1960).

Weitere Arbeiten zu diesem Themenkreis, besonders von K. ESSER und L. HARDICK, finden sich in *Wissenschaft und Weisheit und Franziskanische Studien*. Diese Arbeiten zeigen vor allem, daß Benz das Verhältnis des hl. Franziskus und der franziskanischen Spiritualen zur römischen Kirche in vielen Punkten verzeichnet hat und sein Werk von Übertreibungen und bedeutenden Akzentverschiebungen nicht frei ist. So sehr es also zu begrüßen ist, wenn ein als Markstein auf dem Wege der Ordensgeschichtsschreibung unüberschaubares Werk wieder zugänglich ist, so sehr ist doch zu bedauern, daß es unverändert vorgelegt wird. Man hätte sich zumindest einen Anhang gewünscht, in dem der Autor oder ein anderer Fachgelehrter Stellung nähme zu den neuesten Forschungen, die zumeist von Franziskanern selbst geleistet worden sind.

Münster

P. Dr. Hildebert A. Huning OFM

Fitzmyer, Joseph A., SJ: *Die Wahrheit der Evangelien*. Die „*Instructio de historica Evangeliorum veritate*“ der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. von H. Haag, N. Lohfink und W. Pesch, Heft 1). Katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1965; 52 S., DM 3,80.

Diese Studie eröffnet eine neue wissenschaftliche Hefreihe mit der beachtlichen kirchlichen Stellungnahme zur Bibelwissenschaft vom 21. April 1964 und bringt neben dem lateinischen Text die Standardübersetzung von R. Schnackenburg. Einführung und Kommentar hebt die Besonderheiten der neuen Unterweisung der Päpstlichen Bibelkommission heraus und behandelt Abschnitt um Abschnitt in der gegebenen Reihenfolge der Weisungen an die Exegeten, an die Dozenten, an die Prediger, an die Schriftsteller, an Leiter von Bibelvereinigungen, an Ordinarien und Diözesanbischöfe. Abschließend behandelt FITZMYER die „Bedeutung, Grenzen und Tragweite der Unterweisung“. Er hebt diese ab von allen bisherigen Versuchen, die mehr oder weniger die katholische Evangelienauslegung auf eine fundamentalistische Sicht der Dinge festzulegen trachteten (30—34). Besonders betont der Kommentator das Verständnis für die Redaktionsarbeit der Evangelisten und gibt zuletzt einen neuen Ansatz anhand der *Instructio* für das Verständnis der Inspiration

Münster

Helga Rusche

Martin, Marie-Louise: *The biblical Concept of Messianism and Messianism in Southern Africa*. Morijo Sesuto Book Depot/Morija, Basutoland 1964, 207 p.

L'A. nous présente ici, sous la même couverture, deux études, suivies de bons index et d'une bonne bibliographie. La première étude (1—86) est l'exposé assez détaillé de l'idée messianique dans l'A. et le N. T. Bien qu'il n'apporte rien de neuf, l'exposé a toutefois le mérite de la clarté et de la bonne méthode

de travail, et surtout il offre une bonne base théologique pour le jugement à porter sur les mouvements messianiques qui foisonnent en Afrique.

La seconde étude est ouverte par un exposé sur le rôle messianique de l'Église (des lecteurs catholiques compléteront ces réflexions). Sur les messies africains, l'A. nous présente une synthèse bien faite. On lira surtout, dans les deux derniers chapitres (156—187), des considérations intéressantes qui se recommandent à la fois par leur sincérité religieuse, leur ouverture humaine et leur fécondité missionnaire.

Münster

A.-Th. Khoury

Horrel, Muriel: *Legislation and Race Relation. A Summary of the main South-African laws which affect race relationship.* South African Institute of Race Relation/Johannesburg 1963. III + 84 S.

MURIEL HORREL ist Research-Officer im südafrikanischen Institut für Rassenbeziehungen. In dem uns vorliegenden Buch hat er für den praktischen Gebrauch zusammengestellt, was zunächst in der Zeit von 1909 bis 1948 und dann von 1948 bis 1963 an wesentlichen Regierungserlassen und im Parlament verabschiedeten Gesetzen zur Regelung des Verhältnisses zwischen der weißen und farbigen Bevölkerung — Afrikanern, Asiaten und Mischlingen — in Südafrika herausgekommen ist. Nur unbedeutende Details sind beiseite gelassen worden. Für die Zusammenfassung kann man nur dankbar sein. Die Berichte über das Rassenproblem, das in der südafrikanischen Union auf seine Lösung wartet, sind viel zu oft affektgeladen und darum wenig sachlich. Wer sich mit den offiziellen Urkunden befaßt, die hier angeboten werden, findet auch kein gewinnendes Bild. Das Verletzende für die Nichtweißen liegt aber weniger in der großen Gesetzgebung, die der Regierung als Rückhalt dient für ihre Politik der „Apartheid“, der getrennten Entwicklung der verschiedenen Bevölkerungsteile — es wird nämlich entwickelt, vorwärts und aufwärts, viel besser als in jedem anderen afrikanischen Land — als vielmehr in den Maßnahmen *ad hoc* aus gegebenem Anlaß, die den Nichtweißen in seiner Würde verletzen müssen und in den Händen der Polizei leicht zum Schraubstock werden können.

Knechtsteden

P. Josef Rath CSSP

Rusche, Helga: *Zeugnis für Jesu.* Der Weg der Frohbotschaft nach der Apostelgeschichte. Verlag Katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1964. 152 S. (= Gedanken zur Schriftlesung, 5)

Im Rahmen der Reihe ‚Gedanken zur Schriftlesung‘ will das fünfte Heft zu einem tieferen Verständnis der Apostelgeschichte und einer gegenwartsnahen Begegnung mit seiner Botschaft verhelfen. In einer bündigen Einleitung wird der Leser mit dem Inhalt und dem Anliegen des lukanischen Werkes vertraut gemacht. Mit besonderem Nachdruck wird betont, daß die Apostelgeschichte im Zusammenhang mit dem dritten Evangelium, das auf den gleichen Verfasser zurückgeht, gesehen und verstanden werden muß. Der deutsche Schrifttext ist der Übersetzung von Fr. Tillmann entnommen. Der gesamte Text ist in kleine Einheiten aufgeteilt. Jeder Texteinheit folgt eine kurze ‚Meditation‘, die den Umfang des voranstehenden Schrifttextes nicht übersteigt. Sie will grundlegende Gedanken herausarbeiten und zeigen, daß und wie die im Text vernommene Botschaft den Leser angeht und sein Leben gestalten will. Die Vertrautheit der Verfasserin mit dem Text und seinem Anliegen und die zurück-

haltende Art, in der sie ihre Hilfe zum Eindringen und Aneignen anbietet, werden dem Buche viele Freunde gewinnen.

St. Augustin

B. Otte SVD

Straub, Wilhelm: *Zeichenkatechesen zum Religionsunterricht.* Mit einer Einführung: „Katechetisches Zeichnen“ von Dr. Günter Biemer. Herder/Freiburg-Basel-Wien (1964), Oktav, 142 S., kart., DM 9,80.

Wenn die „Anschaulichkeit“ eines der Grundprinzipien des Unterrichts im allgemeinen darstellt, so darf man heute erfreulicherweise sagen, daß sie auch in der religiösen Unterweisung ihre besondere Relevanz und Aktualität zeigt: Im Rahmen der „Münchener katechetischen Methode“ stellt das Zeichnen im Religionsunterricht eine wesentliche Konkretisierung des Prinzips der Anschaulichkeit dar. Ihr möchte der Verfasser, Dozent an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg/Brsg., dienen und mit seinen Vorschlägen zu einem ganzheitlichen Unterricht beitragen, der den Betätigungsdrang der Schüler anregt und auffängt. STRAUB reduziert seine Zeichnungen auf einfache Grundzeichen, die als „Ausgangsbasis“ dienen sollen. Dabei verzichtet er auf Plastik und konkrete Bildhaftigkeit. Solange sich der Lehrer darüber klar bleibt, daß mit diesen „Sprechzeichnungen“ nur eine Brücke gebaut werden soll, die zur Eigentätigkeit des Schülers führen soll, können die Vorlagen hilfreich sein und bei einigen Lehrstücken der Klärung und Vertiefung dienen. Bleiben Lehrer und Schüler jedoch bei diesen Skizzen stehen, dann kann die Auflösung des Glaubensgutes in abstrakte Zeichenvorgänge, die Verwendung inadäquater „Symbole“, den Zugang zum Eigentlichen mehr versperren als öffnen. Der Vorteil der Einfachheit und Überschaubarkeit kann diesen Mangel nicht aufwiegen. Das Buch ist nur mit erheblichen Einschränkungen brauchbar, weil die ihm zugrunde liegende Methode der Vereinfachung sehr bald ihre Grenze erreicht. Die von STRAUB vorgelegten Zeichenkatechesen schaffen es nur teilweise, dem Heilmysterium in der Skizze auch nur annähernd gerecht zu werden.

Oer-Erkenschwick

Dorothea Maas-Ewerd

Das für die Jahrgänge 1936—66 der ZMR erschienene *Register* (Doppelheft Juli/Oktober 1966) kann zum Preis von DM 9,— über den Buchhandel bezogen werden. Der Jahrgang 1966 umfaßte 255 Seiten. Für den Jahrgang 1967 sind vier Hefte zu je 96 Seiten vorgesehen, so daß Gesamtumfang und Preis (je Jahrgang DM 20,—) unverändert bleiben.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes: Dr. MARTIN FLEISCHMANN, MHM, St. Joseph's College, Mill Hill, London N. W. 7 · Prof. Dr. ARNULF CAMPS, OFM, Vermeerstraat 7, Nijmegen · Dr. GEORG SCHURHAMMER, SJ, Via dei Penitenzieri 20, Roma · Prof. Dr. H. AUFENANGER, SVD, Nanzan University, Nagoya, Japan · Prof. Dr. A. ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstraße 1 · Univ.-Ass. Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Schmeddingstraße 50 · Prof. DDr. FRANZ FURGER, 6000 Luzern, Kapuzinerweg 2 · FRANZ-JOSEF EILERS, SVD, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100 · Dr. J. A. OTTO, SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5.

43
25

IN MEMORIAM

Dr. Eduard Hüffer

Im 81. Lebensjahr verschied am 30. Januar 1967 zu Münster Herr Verlagsbuchhändler Dr. Eduard Hüffer, Seniorchef und Mitinhaber der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e. V. gedenkt in aufrichtiger Dankbarkeit des Verewigten, mit dem es seit seiner Gründung im Jahre 1911 zusammengearbeitet hat. Die enge Verbundenheit zeigte sich besonders in den Jahren der NS-Verfolgung, in denen der Verstorbene trotz persönlicher und wirtschaftlicher Nachteile das wissenschaftliche Organ des Instituts, die „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“, herausbrachte, bis der Staat durch sein Pressegesetz das Erscheinen unmöglich machte. Nach dem Kriege bot Herr Dr. Hüffer dem Institut jede mögliche Hilfe, damit die wissenschaftliche Arbeit wieder in Gang kam. Die ersten Hefte der ZMR und der „Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster“ verraten, wie schwer dieser Neubeginn war. Daß er gewagt wurde, ist vor allem dem Sinn für Tradition zuzuschreiben, der dem Verstorbenen in hohem Maße eigen war und in der Treue gründete, die ein Wesensmerkmal seiner Persönlichkeit war.

In den nunmehr 56 Jahren, während denen Herr Dr. Hüffer der katholischen Missionswissenschaft in Münster als Verleger seine Hilfe geliehen hat, sind mehr als hundert missionswissenschaftliche Veröffentlichungen im Hause Aschendorff erschienen. Beim goldenen Jubiläum des Internationalen Instituts im Jahre 1961 hat Papst Johannes XXIII. ihm gerade im Blick auf diese Verdienste den hohen Orden des Heiligen Silvester verliehen.

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen weiß sich dem Dahingeshiedenen über das Grab hinaus verpflichtet und wird sein Andenken in Ehren halten. R. i. p.

MISSION UND ESCHATOLOGIE IM KONZILSDEKRET AD GENTES

von Josef Müller SVD

Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils trägt den Titel „De Activitate Missionali Ecclesiae“. Das Dekret legt also den Akzent nicht auf die missionarische Existenz, sondern auf die missionaritätätigkeit der Kirche. So gehören die Beziehungen zwischen Mission und Eschatologie vom Ansatz her zwar zum Thema, doch darf man hier nicht die Aussagespitze suchen. Das Konzil hätte zudem fürchten können, durch eine zu starke Betonung der endzeitlichen Völkerversammlung, die immer nur Sache Gottes sein kann, der These von der Alleinwirksamkeit Gottes zu verfallen, vor der dann alles menschliche Tun hinfällig würde. Um dieses Tun aber sollte es im Missionsdekret grade gehen. Das Dilemma der protestantischen Missionstheologie, in der *Missio Dei* und menschlicher Einsatz deutlich auseinanderklaffen¹, mag warnend im Hintergrund der Überlegungen gestanden haben, denen die Eschatologie, „der Wetterwinkel der neueren Theologie“, nicht ganz geheuer schien.

I. DIE AUSSAGEN DES DEKRETS

Der eschatologische Charakter kirchlicher Missionsarbeit kommt darum nur an einer einzigen Stelle, dort allerdings sehr pointiert, zum Ausdruck (9). Doch ist das Dekret im Gegensatz zu früheren Lehräußerungen in seiner Wortwahl vorsichtiger geworden. Von einer „Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden“ ist nirgends mehr ausdrücklich die Rede, wenn auch manche Wendungen der alten Standardformel noch recht nahekommen. Der Schluß (42) spricht z. B. von der ersten Pflicht, die Gottesherrschaft überall auszubreiten — *officium Regnum Dei ubique diffundendi* —. Doch wird sofort daran erinnert, daß Gott es ist, der den Anbruch seiner Herrschaft auf Erden bewirkt — *Deum esse qui efficit ut Regnum suum in terris adveniat*. Freilich wird bei diesem Satz nicht klar, ob hier der Anbruch der Gottesherrschaft „auf Erden“ eschatologisch verstanden werden soll. Der Kontext legt das nicht unbedingt nahe.

Die Einleitung (1) bezeichnet es als Pflicht der Nachfolger der Apostel, dem Werk der Apostel Dauer zu verleihen, ‚damit das Wort Gottes seinen Lauf nehme und verherrlicht werde‘ und die Herrschaft Gottes —

¹ Vgl. dazu das Urteil von WIEDENMANN, *Mission und Eschatologie* (Paderborn 1965) 195—200.

Regum Dei — überall auf Erden angekündigt und aufgerichtet werde — *annuntietur et instauretur*. Richtig verstanden, kommt gerade hier das Anfanghafte allen kirchlichen Tuns zum Ausdruck. Kirche kann Gottes Reich nur immer wieder ankündigen und den Grund seiner Ankunft legen². Sicherlich nicht ohne Bedeutung spricht darum die gleiche Nummer am Schluß nur mehr vom Reiche Christi und seiner Ankunft, wenn gesagt wird, daß „das Volk Gottes . . . die Herrschaft Christi des Herrn, vor dessen Augen die Jahrhunderte stehen, ausbreite und seiner Ankunft die Wege bahne — *Regnum Christi . . . ubique diffundat eique adveniēti vias paret*“. Hier wird, um eine Identifizierung von Kirche und Reich Gottes zu vermeiden, auf die paulinische Theologie zurückgegriffen, nach der das Reich Christi jetzt schon besteht, wenn auch verborgen im Himmel. Damit wird das Gottesreich aus einer eschatologischen Ferne herangeholt. Christus ist der erhöhte Kyrios, der Herrscher, der die unheilvollen Mächte niederhält, bis die letzte dieser Unheilmächte vernichtet ist, der Tod. Dann wird Christi Sieg aller Welt offenbar werden; dann wird Er dem Vater die vollkommen erlöste Menschheit und den geordneten Kosmos übergeben. Der Bogen der Heilsgeschichte wird sich schließen (1 Kor 15, 23—28). Die Herrschaft Christi aber ist das Kennzeichen der Zeit zwischen Erhöhung und Parusie, der Zeit der Kirche³. In dieser Kirche nimmt der Christ am Reiche Christi teil, in ihr erhält er die Anwartschaft auf das eschatologische Reich Gottes. Kirche wird so zum gnadenvollen Wirkbereich des himmlischen Christus (Kol 1, 18. 24). Trotzdem ist Kirche mit Herrschaft Christi nicht einfach identisch; denn Herrschaft Christi greift über Kirche hinaus, und Kirche wird einst ihre Aufgabe auf Erden erfüllt haben und im „Reiche Christi und Gottes“ aufgehen⁴. Jetzt aber soll die pilgernde Kirche diesen Wirkbereich ausbreiten und der endgültigen Herrschaft Christi im Reiche des Vaters anfänglichhaft die Wege bereiten (1).

Neben der Vorsicht zeigt sich an diesen Stellen zweifellos noch ein gewisses Ringen mit der alten Terminologie, die noch ganz unverholten zum Vorschein kommt, wenn in Nr. 40 den Instituten des aktiven Lebens nahegelegt wird, sich zu fragen, ob sie in der Lage seien, ihre Tätigkeit zugunsten der „Ausbreitung der Gottesherrschaft“ (*Regnum Dei*) unter den Heiden auszuweiten.

Obwohl man dem Dekret an manchen Stellen (vor allem, wo es von der Einpflanzung der Kirche spricht) eine gewisse Ekklesiozentrik nicht ab-

² Übersetzt man das *instauretur* mit aufrichten, so dürfte damit das Anfanghafte, das in diesem Ausdruck — im Gegensatz etwa zu *restauretur* — liegt, nicht recht klar werden.

³ Diese gegenwärtige Herrschaft Christi kann natürlich insofern Gottesherrschaft genannt werden, als Gott durch Christus herrscht. Umgekehrt kann das zukünftige Gottesreich auch Reich Christi heißen, da Christus in ihm mit dem Vater herrschen wird.

⁴ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 31963) 200—212.

sprechen kann, muß man doch zugestehen, daß es die eschatologische Vollendung der Missionsarbeit der Kirche — die Endgültigkeit einer Zukunft, die nur Gott schenken kann — gesehen hat. Im Rückgriff auf die Konstitution *Lumen Gentium* spricht das Dekret *Ad Gentes* ausdrücklich von der „pilgernden Kirche, die als Gesandte unterwegs ist“ und der großen endzeitlichen Völkerversammlung entgegengeht (2). Diese endgültige Sammlung der Völker ist Tat Gottes selbst, nicht Tat der Kirche. Von daher bleibt die Nr. 7 problematisch, wenn sie sagt: „So ist es nötig, daß sich alle zu Ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren, sowie Ihm und Seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingliedert werden.“ Doch schließt gerade diese, in ihrer Aussage nicht ganz ausgewogene Nummer, mit einem eschatologischen Ausblick, wenn sie das einmütige *Schauen* der Herrlichkeit Gottes als ursprünglichen Rat-schluß des Schöpfers bezeichnet.

Leider fehlt der Gedanke von der endzeitlichen Völkerversammlung durch Gott vollständig in den Nummern 13 und 14, die ausdrücklich von der Sammlung des Gottesvolkes sprechen. So bleibt für unsere Untersuchung im Grunde nur Nummer 9 des Dekretes, deren Aussage darum um so schwerer wiegen muß. Die entscheidenden Sätze lauten:

Die Zeit der missionarischen Tätigkeit liegt also zwischen der ersten Ankunft des Herrn und seiner Wiederkunft, bei der die Kirche von den vier Winden her wie die Ernte in die Herrschaft Gottes gesammelt wird. Bevor nämlich der Herr kommt, muß allen Völkern die frohe Botschaft verkündigt werden.

Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht... So strebt die missionarische Tätigkeit auf die eschatologische Fülle hin, denn durch sie wird bis zu dem Maß und der Zeit, die der Vater in seiner Vollmacht festgesetzt hat, das Volk Gottes ausgebreitet, dem prophetisch gesagt ist: „Erweitere deines Zeltes Raum und deine Zelttücher spanne aus! Spare nicht!“

Daß das Dekret gerade hier zum Thema Akkommodation Stellung nimmt, läßt vermuten, daß man auf die Aussagen über die eschatologische Völkerwallfahrt zurückgreifen will, in der die Völker von allen vier Winden herbeiströmen werden, um ihre Schätze im endgültigen Reiche Gottes zu bergen.

So spiegelt die ganze Nummer 9, mit der das Dekret die theologische Grundlegung abschließt, zwar knapp, aber präzise das Ringen der heutigen Theologie um eine eschatologische Orientierung der Missionsarbeit wider.

II. DER THEOLOGISCHE HINTERGRUND

1. Die Predigt Jesu vom Reich

Ausgangspunkt dieser theologischen Aussagen ist die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, das in Ihm nahe gekommen ist. Diese Predigt stellte das alte Bundesvolk in die Entscheidung. Es sollte sich für den Messias

entscheiden, der in Jesus von Nazareth erschienen war. Eine solche Entscheidung hätte die *basileia* wirklich werden lassen. Dazu aber forderte Gott (stellvertretend für die ganze Menschheit) die Antwort Israels, seines Volkes. Israels *Ja* hätte die heilige Endzeit heraufziehen lassen, die die große Völkerversammlung und damit das Heil für alle Völker gebracht hätte. Jesus hat Israel vor die Alternative gestellt und dabei deutlich auf den Tag des Gerichts angespielt, an dem viele von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische sitzen werden, während die Söhne des Reiches hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen (Mt. 8, 11). Gott hat Israel zuerst berufen, sich aber nicht an Israel gebunden. An Stelle des Volkes, das das Heilsangebot abweist, treten die „Heiden“. „Heiden“-Mission, ein Hinausziehen zu den „Völkern“, gibt es also nur unter der Voraussetzung, daß Israel den Messias abgelehnt hat. An Stelle Israels ruft Gott nun die „Heiden“. Die Zeit, in der das geschieht, ist die Zeit „zwischen der ersten Ankunft des Herrn und seiner Wiederkunft“, die Zeit der Kirche.

2. *Tod und Auferstehung des Herrn als Grundlage der Mission*

Mission gründet, so kann in einem ersten Ansatz gesagt werden, auf Tod und Auferstehung des Herrn⁵. Aus seinem Scheitern wächst die Kirche aus den „Völkern“, die Gemeinde des Erhöhten, der durch den Tod gehen mußte und nun als Gescheiterter über den ganzen Kosmos herrscht. Wir können somit sagen: Innerste Basis der Kirche ist das Kreuz, die Durch-Kreuzung des ersten Angebotes Gottes, die sich dann als seine Erhöhung enthüllt. Diese Gedanken spiegelt vor allem die johanneische Theologie, wo das „Ich gehe und komme zu euch“ sich innerlichst verschränkt. Indem der Herr weggeht, ist er im Heiligen Geiste ganz neu anwesend. Die Darstellung der Kreuzigung als Erhöhung: „Wenn ich am Kreuze erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen“ (Jo 12, 32), macht die Aussage noch deutlicher. Die Kreuzesgeste erscheint als die Umarmung der ganzen Menschheit, in der der Herr, über das Irdische hinausgehoben, die ganze Völkerwelt an sich zieht und zum König des Kosmos wird. Kirche lebt also vom Kreuz und vom Erhöhten her. Auferstehung und Erhöhung werden zur feierlichen Bestätigung und Erfüllung seiner messianischen Sendung: Jetzt ist Jesus der Herr der Welt, jetzt ist er der Christus. Jetzt ist er zum Richter geworden über Lebende und Tote. Die Herrschaft des Sohnes erstreckt sich in die Tiefe der Welt: auf ihr Mächte und Gewalten, und ebenso auf den Kosmos in seiner ganzen Weite: auf alle Völker aller Zungen (*Kol* 1, 15—18)⁶.

Nicht mehr das Gesetz Israels ist der Weg zum Heil, sondern das Kreuz; denn Christi Blut hat die trennende Scheidewand zwischen den

⁵ H. SCHLIER, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, in: *Zeit der Kirche* (Freiburg 1962) 98.

⁶ Vgl. zum ganzen: J. RATZINGER, *Über die Kirche* (Vorlesungsnachschrift Münster, SS 1965).

Juden und den Heiden niedergerissen, wie der Epheserbrief (2, 14) sagt. Aus der „Ferne“ kommen die „Heiden“ — ihnen wird Gottes Nähe geschenkt. Aber die Zeit, in der das geschieht, schillert: Nicht der in Jesus von Nazareth verborgene Menschensohn schreitet über unsere Erde, der Herr ist ja erhöht — oder mit Worten der Gleichnisse — der Bräutigam zögert, der Kaufherr ist verzogen und hat sein Kapital seinen Knechten anvertraut, die teilweise nichts damit anzufangen wissen. Der Herr ist *n o c h n i c h t* wiedergekommen in Macht und Herrlichkeit. Der Tag der endgültigen Erlösung, der Fülle, ist *n o c h n i c h t* angebrochen, der Tag, an dem „die Kirche von den vier Winden her wie die Ernte in die Herrschaft Gottes gesammelt wird“. So wird die Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft zur Zeit zwischen den Zeiten, zur Zeit der Mission, durch die Gottes Ruf an die Heiden ergeht. „Bevor nämlich der Herr kommt, muß allen Völkern die frohe Botschaft verkündigt werden.“ Noch ist die Erlösung nicht vollendet, noch ist uns das Eigentliche *v e r h e i ß e n*. Noch stehen wir *u n t e r* der Macht des Todes, der erst am letzten aller Tage besiegt werden wird. Noch ist Advent. Deshalb hat die Geschichteinteilung in eine unerlöste Zeit vor Christus und eine voll-erlöste nach Christus ihre Probleme. Ratzinger⁷ hat nachgewiesen, daß diese Geschichteinteilung erst das Ergebnis der geschichtstheologischen Wende des 13. Jahrhunderts ist, einer Wende, die Joachim von Fiore mit seiner Drei-Zeiten-Lehre ausgelöst hat. Die Lehre von den Zeitaltern wurde zwar abgelehnt, das Christusereignis aber als innergeschichtlicher Fixpunkt beibehalten. Gott jedoch hat die Geschichte nicht in eine verlorene und eine gerettete Hälfte geteilt. „Es gibt nur eine einzige Geschichte, die als ganze gekennzeichnet ist durch die Schwachheit und Erbarmlichkeit des Menschen und die als ganze steht unter der erbarmenden Liebe Gottes, die diese Geschichte immerfort umfängt und trägt“.⁸ Letzte Unerfülltheit kennzeichnet darum auch die Zeit der Kirche — Unerfülltheit, die deutlich zeigt, daß das Reich Gottes *n o c h n i c h t* Wirklichkeit geworden ist.

3. Die Geistsendung

Der Herr verzog, aber er hat den anderen Offenbarer gesandt, den Geist. Gottes Geist steht über die Zeit der Mission — dieser Zeit, durch die nicht mehr jener Jesus von Nazareth schreitet, der das Leid der Menschen teilte und ihre Kranken heilte; einer Zeit, die unter der Verborgenheit des Geistes steht, der weht wo er will, in dem Gott sich noch mehr verhüllt als in Jesus. Der Geist ist nun die Macht, in der der erhöhte Christus auf Erden gegenwärtig ist. Der Herr ist im Geist wiedergekommen, sagt das Johannesevangelium (14; 15, 26 f; 16), und Mission, „die

⁷ J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura* (München-Zürich 1959).

⁸ J. RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins* (München 1965) 30.

Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden durch die Verkündigung, nahm ihren Anfang“ (4).

Geist aber ist Offenheit. Durch Kreuz und Auferstehung tritt Christus aus der Verslossenheit der irdischen Existenz in die Offenheit des Geistes über. Es wird Pfingsten über der Menschheit, die wieder eine Sprache spricht, und Sprache wird zum Symbol. Die Worte verlieren ihren spezifischen Charakter und werden zum Zeichen der Einheit. Babylon ist getilgt, die Verwirrung, die Zerrissenheit. Kirche ist geworden, die den Auftrag bekommt, hinauszuziehen, die Zerrissenheit zu besiegen und das Mysterium der Einheit zu leben quer durch alle Völker hindurch.

Von Pfingsten her wird der Missionsbefehl verständlich (*Mt* 28, 18 ff). Erst in der Mission vollzieht die Kirche das Mysterium der Einheit der Völker. Mission trägt das Pfingstgeschehen weiter und Kirche wird zum Raum, der den Reichtum der Völker (wenigstens anfanghaft) bergen soll. Kirche muß alle Sprachen sprechen. Sprache ist mehr als Worte. Kirche wird durch Mission. Kirche muß darum offen bleiben für das Neue, für den Geist, für die Weite. Kirche darf keine Grenzen haben, wie der Geist keine Grenzen haben kann. Darum ist sie ausgesandt über das Volk der Juden, über das Imperium Romanum bis an die Grenzen der Erde (4).

4. Der Auszug der Apostel

Trotzdem bestimmte der Missionsbefehl zunächst noch nicht die Marschroute der frühen christlichen Gemeinde. Die Zwölf wiederholten einfach den Versuch, Israel für den Messias zu gewinnen. Der Herr hatte ihre Frage, ob er in diesen Tagen das Reich wieder aufrichten werde, ja nicht eindeutig negativ beschieden (*Apg* 1, 6). Man dachte deshalb noch nicht an „Mission unter den Völkern“; die Zwölf waren noch nicht die „Apostel“, sondern verwalteten den heiligen Symbolismus der Zwölfzahl, in der sich — immer noch — der Anfang des endzeitlichen Gottesvolkes spiegeln sollte. Erst in dem Augenblick, als man zur „Heiden“-Mission übergang, wurde der Apostel zum Gesandten. Eine Kette von Ereignissen mußte zuvor den Aposteln das Scheitern des Versuchs mit Israel deutlich machen. In diesem Schritt hinaus in die Welt zeigte sich endgültig der Verzicht auf „das Reich“. Es wird kommen am letzten der Tage. Die Zeit bis dahin ist die Zeit des Wortes, des Sakramentes, des Zeugnisses, die Zeit der Mission, die Zeit der Kirche. Kirche und Mission sind darum nicht das Letzte, sondern das Vorletzte, das Vorläufige zwischen den Zeiten: aber in dieser Zwischenzeit leisten sie das Eigentliche, das, was dieser Zeit erst ihren Sinn gibt vor Gott: „Kundgabe oder Epiphonie und Erfüllung des Planes Gottes in Welt und Geschichte“. Gott ist der Erste und bleibt es. „Gott vollzieht die Heilsgeschichte sichtbar durch die Mission“.

Dieser Übergang von Israel zu den „Heiden“ ist der geschichtstheologische Leitfadens der Apostelgeschichte. Sie beginnt in Jerusalem und endet in Rom; Jerusalem steht stellvertretend für Israel, Rom stell-

vertretend für die Völker. Dieser Übergang zeigt sich auch im Detail. Die Missionspredigt beginnt in der Synagoge und sie scheitert in der Synagoge, das Scheitern aber öffnet die Tür zur Welt. Noch bei seinem letzten Besuch in Jerusalem ringt Paulus mit Israel. Er scheitert und schleudert nun seinem Volke den Satz aus Isaias entgegen: „Treffend hat der Heilige Geist durch den Propheten Isaias zu euren Vätern gesprochen: ‚Tritt hin vor dieses Volk und sprich: Hören werdet ihr und doch nicht verstehen, sehen werdet ihr und doch nicht einsehen‘. Denn das Herz dieses Volkes ist verstockt und mit ihren Ohren hören sie schwer und ihre Augen verschließen sie, damit sie nicht etwa sehen mit den Augen, mit den Ohren hören, mit dem Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heile. So sei euch denn kundgetan, daß dieses Heil Gottes den Heiden gesandt worden ist, und diese werden auch hören“ (I 6, 9).

5. Der missionarische Dienst

Hören und Senden: diese beiden Worte vollenden den Bogen der Heilsgeschichte. Der Verfasser schließt dann: „Und Paulus verkündete das Reich Gottes und lehrte vom Herrn Jesus Christus mit allem Freimut — ungehindert“ (Apg 28, 31). Ungehindert — dieses letzte Wort der Apostelgeschichte zeigt die freie Straße an, die sich nun dem Evangelium in die Zeit der Kirche hinein eröffnet. Vom historischen Standpunkt aus hätte wenigstens der Prozeß des Apostels noch berichtet werden müssen; aber darum geht es dem Verfasser nicht. Es geht darum, Gottes Geschichte mit den Menschen aufzuzeigen. Der Weg des Evangeliums in die Welt der „Heiden“ ist frei. Der Schluß aber bleibt offen, und er ist noch offen. Gott selbst wird den Bogen der Heilsgeschichte dereinst schließen. Er selbst wird dereinst die Völker in sein Reich sammeln. Alles missionarische Tun kann diese endgültige eschatologische Sammlung nur vorbereiten. Mission ist der große Anfang, der „auf die eschatologische Fülle“ hinstrebt. Mit dieser Verheißung schließt das Missionsdekret seinen theologischen Teil.

Der pilgernden Kirche ist n i c h t verheißен, daß sie in dieser Zwischenzeit alle Menschen in ihre sichtbaren Grenzen sammeln wird. Gott bleibt der Erste und der Letzte. Er tut das Eigentliche, Er, der keine Hast und keine Statistik kennt. Der missionarische Dienst der Kirche ist damit nicht abgewertet; denn er erst gibt unserer Zeit ihren Sinn vor Gott. Mission so gesehen ist der Dienst der Kirche, die hoffend dem Kommen Gottes entgegengeht und vor allen Völkern bezeugt, daß der Kommende auch der Schon-Gekommene ist; daß Erlösung begonnen hat; daß aller Vergänglichkeit eine endgültige Zukunft geschenkt werden wird. Wer um das kommende Reich weiß, kann sich nicht schlicht der Verheißung erfreuen. Wer aus der Finsternis berufen ist, muß Gottes Taten verkünden, so lange noch Tag ist.

IMPERIALISTISCHE ÜBERSEE- UND MISSIONSPOLITIK

dargestellt am Beispiel Chinas

von Sr. *Benedicta Wirth CRSA*

EINLEITUNG

I. Das anti-christliche Moment in der chinesischen Emanzipationsbewegung

Es ist nicht ohne Interesse, die Frage nach dem Verhältnis von westlicher Politik und Missionspolitik in China von rückwärts her aufzurollen, d. h. von der Beurteilung her, die dieses Verhältnis sozusagen *post festum* erfahren hat. Unter den zahlreichen Anti-Parolen, die in China seit Beginn des 20. Jahrhunderts die nationale Emanzipation begleiten, rangiert die anti-christliche bzw. anti-missionarische Agitation¹ an nicht unbedeutender Stelle. Sie hat im allgemeinen Komplex der anti-imperialistischen Propaganda ihren — so scheint es — gleichwertigen Platz neben Schlagwörtern wie Anti-Kolonialismus, Anti-Europäismus, Anti-Amerikanismus².

Schon im 19. Jahrhundert ist die chinesische Geschichte gekennzeichnet von dieser anti-missionarischen Einstellung, die sich sporadisch in Plünderungen und Niederbrennungen von Missionsstationen und in Massakern Luft machte. Doch waren diese Demonstrationen meist improvisierter Art, spontaner Ausdruck des Hasses gegen die Fremden, die das eigene Herkommen in Frage stellten. Hinter den Missionaren sah man das Abendland auftauchen, seine Ideen und seine Zivilisation, die man um keinen Preis wollte³. Die Missionare wurden als *colons déguisés* verdächtigt, ihre Gemeinden als *colonies spirituelles de l'Occident*⁴. Von einer anti-christlichen Bewegung im eigentlichen Sinne kann man aber erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nach den Erfahrungen der Boxer-

¹ Beide Begriffe sind insofern synonym zu gebrauchen, als die anti-christliche Einstellung durch die missionarische Tätigkeit stimuliert wurde. Sie richtete sich weniger gegen das Christentum als Religion als vielmehr gegen seine Verkünder und Träger, die Missionare und die einheimischen Christen. Vgl. W. FRANKE: Zur anti-imperialistischen Bewegung in China. *Saeculum* 5 (München 1954) 352

² Die Anti-Bewegungen in China sind kein isoliertes Phänomen. Sie haben ihre Parallelen in allen Ländern des afro-asiatischen Blocks. Diese nach ihrer politischen, wirtschaftlichen und sozialen Struktur so differenzierten Staaten finden ihr einigendes Moment hauptsächlich in „Versicherungen ideologischer Art“, die sich gegen den Okzidentalismus und seine Spielarten richten, wobei die christliche Mission nie ohne polemische Erwähnung bleibt. Vgl. P. GHEDDO: *Die farbigen Völker erwachen* (Frankfurt 1958); A. M. THUNBERG: *Kontinente im Aufbruch* (Göttingen 1960)

³ Vgl. L.-F. LOUVET: *L'Eglise de Chine 1880—1890. Les Missions Catholiques* 23 (Lyon 1891) 310

⁴ L. WEI TSING-SING: *La politique missionnaire de la France en Chine 1842—1856* (Paris 1957) 511 und 538

wirren, sprechen, wo sie sich als Teil der allgemeinen nationalen Emanzipation organisiert, wo sie reflektiert, argumentiert.

Der äußere Anlaß zu organisierter anti-missionarischer Agitation waren einmal eine Tagung der *World Christian Student Federation* in Peking 1922, zu der als oppositionelle Bewegung die *Anti-Christian Student's Federation* in Shanghai gegründet wurde, zum anderen das Erscheinen eines Buches mit dem vielsagenden Titel: *The Christian Occupation of China*. Eine Flut anti-christlicher Organisationen bildete sich, die alle — mehr oder weniger akzentuiert — als Programm auf ihre Fahne schrieben: „... (to) strike down the vanguards and runners of the imperialists, capitalists, and militarists“, womit die Missionare und ihre Anhängerschaft gemeint waren⁵. Objekt kritischer Beleuchtung wurden vor allem Chinas Auslandsbeziehungen im 19. Jahrhundert und hier wiederum vornehmlich die gewaltsame Aufschließung des Landes seitens der westlichen Mächte, deren Instrumentarium „la force militaire, le commerce, l'industrie et l'Eglise“ war⁶. Der nationalchinesischen Bewegung, seit Beginn der zwanziger Jahre eng liiert mit den Kommunisten, erschien die christliche Mission, die zeitliche parallel mit den „Imperialisten“ und dank deren Vermittlung in China Einzug gehalten hatte, als ein Teil der westlichen Aggression, als die Nutznießerin der erfahrenen Demütigungen⁷, — in kommunistischer Terminologie: als der „religiöse Arm des westlichen Imperialismus“⁸. Unter übertreibender Ausnutzung und Deutung mißverständlicher und fragwürdiger Verhaltensweisen seitens der europäischen und amerikanischen Missionare wurde die christliche Mission zum „ideologischen Überbau kolonialen Machtstrebens und wirtschaftlicher Ausbeutung“⁹, die Missionare waren „the most troublesome and obnoxious features of intercourse with the West“¹⁰.

Die Skala der Vorwürfe ließe sich beliebig erweitern. Die in der nationalen Bewegung schon deutlich vernehmbaren kommunistischen Untertöne¹¹ bekamen akzentuiertere und unverblümtere Lautstärke seit der Machtergreifung der Kommunisten 1948/49. Die gegen die Missionare

⁵ Vgl. P. A. VARG: *Missionaries, Chinese, and Diplomats* (Princeton 1958) 181 s; K. S. LATOURETTE: *Geschichte des modernen China* (München 1963) 137 f

⁶ LIANG: *Rénovation du peuple* (1906) 117. Zit. nach A. CHIH: *L'Occident „chrétien“ vu par les Chinois vers la fin du XIX^e siècle* (1870—1900) (Paris 1962) 85

⁷ Vgl. K. M. PANIKKAR: *Asien und die Herrschaft des Westens* (Zürich 1955) 382

⁸ J. HERMELINK: *Kolonialpolitik und Mission. Weltkirchenlexikon* (Stuttgart 1960) Sp. 752

⁹ H. JEDIN: *Weltmission und Kolonialismus. Saeculum* 9 (Freiburg 1958) 393

¹⁰ K. S. LATOURETTE: *A History of Christian Missions in China* (London 1929) 351

¹¹ Vgl. u. a. das kommunistische Vokabular im Manifest der *Anti-Christian Student's Federation*: „Of all religions, Christianity, we feel, is the most de-testable. One sin of which Christianity is guilty, and which particularly makes our hair rise ..., is its collusion with militarism and capitalism ... Christianity is the public enemy of mankind, just as imperialism and capitalism are, since they

vorgebrachten Anschuldigungen haben hier vornehmlich drei Perspektiven: Die Missionare waren und sind auf politischem, militärisch-wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet Vorläufer und Agenten des westlichen Imperialismus; sie gehören neben Opium und Kanonen zum Rüstzeug der westlichen Aggression gegen China¹², auf kulturellem Gebiet sind vor allem die zahlreichen karitativen wie Bildungsinstitute als „unblutig tödende Investierung“¹³ des Imperialismus das Ziel der Angriffe. Der ganze Missionsbetrieb wird sozusagen als *Fünfte Kolonne* des Westens apostrophiert.

Ohne Zweifel ist diese — beliebig auszudehnende — Liste der in Superlativen vorgebrachten Vorwürfe gegen die christliche Mission wegen der ideologisch-propagandistischen Zielsetzung nur vorbehaltlich ernst zu nehmen. Aber die Tatsache, daß die Anschuldigungen jeweils mit Zitaten aus chinesischer Missionsliteratur und Äußerungen seitens der Missionare ohne Mühe glaubhaft belegt werden¹⁴, berechtigt, historisch dem Verhältnis von westlicher Politik und Mission in China nachzugehen, um den politischen *Stellenwert* der letzteren im Komplex der allgemein seitens der Westmächte China gegenüber praktizierten Politik festzustellen.

II. Die Begriffe „imperialistische Überseepolitik“ und „Missionspolitik“ und ihre Anwendung auf China

Im Rahmen dieser Studie kommt es bei der Definition imperialistischer Politik weniger auf deren im strengen Sinn politische und wirtschaftliche Voraussetzung an als auf das Herausarbeiten imperialistischer Mentalität und insbesondere des humanitären Sendungsbewußtseins in ihr. In diesem Strang des Imperialismus wird das Problem einer Verknüpfung von Missionspolitik und imperialistischer Politik erst eigentlich virulent.

Neben dem politischen Prestigedenken und dem wirtschaftlichen Kalkül geht in der imperialistischen Bewegung das Bewußtsein einher, eine zivilisatorische Mission zu haben; philanthropische Gesichtspunkte schwingen mit und das klare Gefühl, weltweit verpflichtet zu sein¹. Was mit

have one thing in common, to exploit weak countries. Realizing that China has long been an object of exploitation on the part of capitalistic and imperialistic countries of the world, Christianity is utilizing this opportunity to extend its influence. It is the intelligence officer of the capitalists and the hiring of imperialistic countries...“ Zit. nach CHAO-KWANG WU: *The International Aspect of the Missionary Movement in China* (London 1930) 180

¹² Vgl. J. SCHÜTTE: *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse* (Münster 1957) 116 ff

¹³ ebd., 126

¹⁴ Vgl. J. HERMELINK: *Die christliche Mission und der Kolonialismus*. Das Ende der Kolonialzeit und die Welt von morgen (Stuttgart 1961) 29

¹ Vgl. G. BARRACLOUGH: *Das europäische Gleichgewicht und der neue Imperialismus* (Propyläen Weltgeschichte, VIII) (Berlin 1960) 713 f

Bezug auf die französische Politik als Devise ausgegeben wurde, gilt gleichermaßen für die übrige westliche Welt: „... la race supérieure ne conquiert pas pour le plaisir, dans le dessein d'exploiter le faible, mais bien pour le civiliser et l'élever jusqu'à elle².“ Häufig erscheint dieser Zug unter der Parole der abendländischen Kulturmission, wobei im Begriff Abendland „die verbindende Bedeutung des Christentums für die ihm angehörenden Völker“ mitanklingt³. Die einerseits im Zuge der allgemeinen kirchlichen Erneuerung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, andererseits im Gefolge der überseeischen Expansion Europas und Amerikas neu belebten missionarischen Bewegungen⁴ waren innerhalb des Gesamtaufbruchs Ausdruck explosiver Energie, die nach Betätigung strebte in dem Gefühl, die eigenen Errungenschaften politischer, wirtschaftlicher und humanitär-religiöser Art mitteilen zu müssen. Die christliche Missionsidee verband sich zum Teil mit der zivilisatorischen. Das humanitäre Sendungsbewußtsein der Mächte den unterentwickelten Völkern gegenüber wurde zwar nicht als mit den eigenen Zielen identisch, aber ihnen doch artverwandt begrüßt. Es bildete sich die Idee einer abendländischen Aufgabe in der Welt. So bestimmten sich die Formen der gegenseitigen Durchdringung von missionarischen und kolonialimperialistischen Interessen ganz entscheidend von dieser allgemeinen Geisteshaltung des Abendlands her. Es war der „Geist der Humanität“, der beiden Interessen Berührungspunkte gab⁵. Symptomatisch für diese Parallelisierung ist der Art. 6 der Kongoakte von 1885, worin die Mächte Gewissens- und Kulturfreiheit garantieren und der christlichen Missionstätigkeit besonderen Schutz zusichern⁶. Von den Missionaren wurde die Kongoakte als Markstein und Wende in der Kolonial- wie Missionsgeschichte gefeiert. Ihnen und hinter ihnen stehenden Organisationen kirchlicher wie säkularer Art mag wohl der humanitäre Imperialismus als eine modifizierte Wiederbelebung der mittelalterlichen Vorstellung vom *orbis christianus* erschienen sein⁷. „Der große Mythos des 19. Jahrhunderts war der des ‚Christlichen Westens‘. Die Missionare jener Zeit glaubten daran und hofften, die Ausbreitung der westlichen Zivilisation würde den Weg für das Kommen Seines Reiches bereiten⁸.“ Hier scheint der tiefere Grund zu

² J. CHASTENET: *La République des Républicains 1879—1893* (Paris 1954) 146

³ W. DRASCHER: *Schuld der Weißen?* (Tübingen 1960) 13

⁴ Vgl. Th. OHM: *Mission. Staatslexikon V* (Freiburg 1960) Sp. 743; J. SCHMIDLIN: *Katholische Missionsgeschichte* (Kaldenkirchen 1925), hier vor allem der Abschnitt „Die Weltmission in der neuesten Zeit“

⁵ Vgl. F. BLANKE: *Mission und Kolonialpolitik. Europa und der Kolonialismus* (Zürich 1962) 117

⁶ Vgl. ebd., 115

⁷ Vgl. W. HOLSTEN: *Die Mission in den völkerrechtlichen Verträgen und Verfassungen der Neuzeit. Basileia*, Festschrift für W. Freytag (Stuttgart 1959) 110

⁸ R. B. MANIKAM: *Eine neue Epoche in der Weltmission der Kirche. Gott ist am Werk*, Festschrift für H. Lilje (Hamburg 1959) 92

suchen zu sein für ein aktives oder passives Engagement der Missionare in der Politik.

In diesem Zusammenhang mag ein Wort gesagt werden über den Begriff „Missionspolitik“ und sein Verständnis im Rahmen dieser Arbeit. Er kommt als solcher in der einschlägigen Literatur kaum vor. Abhandlungen über das Verhältnis missionarischer und politischer Beziehungen laufen meist unter Titeln wie: „Mission und Kolonialismus“, „Mission und Kolonialpolitik“, „Mission und Weltpolitik“. Da diese Untersuchungen in der Hauptsache aus missionarischer Feder stammen, erklärt sich eine gewisse Aversion gegen die Verwendung des Begriffs „Politik“. Auch läßt der weiter gefaßte Begriff „Mission“ mehr Spielraum zu Erörterungen diverser Art. Hier soll „Missionspolitik“ unter zwei Aspekten verstanden und untersucht werden: einmal geht es um den *Stellenwert* der Mission in der offiziellen Politik, d. h. um ihre Bewertung und Inanspruchnahme seitens der jeweiligen Regierung, zum anderen um die direkte politische Initiative seitens der Missionare und ihrer Organisationen. Grenzüberschreitungen in das Gebiet der Erörterung theoretischer und psychologischer Voraussetzungen wie auch die Berücksichtigung von Stimmen und Meinungen und der allgemeinen Mentalität werden dabei zur Erhellung der Hintergründe unerläßlich sein.

Die zeitlichen Grenzen für die Untersuchung des Verhältnisses von imperialistischer Überseepolitik und Missionspolitik in China sollen der Opiumkrieg 1839/42 und das Ende des 1. Weltkriegs bezeichnen. Vor diesem Zeitabschnitt liegende Versuche europäischer Handelskreise und Missionare, in China einzudringen, basierten vornehmlich auf privater Initiative; eine offizielle Chinapolitik seitens der westlichen Mächte gab es noch nicht⁹. Die großzügigere zeitliche Interpretation des Begriffs der imperialistischen Politik, die im Gegensatz zur klassischen Begrenzung auf die Epoche zwischen den 1870-er Jahren und dem 1. Weltkrieg den Beginn früher lokalisiert, rechtfertigt sich aus der Tatsache, daß in China die Verbindung politischer und missionarischer Interessen schon in der ersten Jahrhunderthälfte begann.

Das im Begriff „imperialistische Überseepolitik“ implizierte Phänomen der Weltpolitik tauchte in seinem eigentlichsten Sinn erst auf in der Begegnung des Westens mit dem Fernen Osten, nämlich dort, wo zwei gleichberechtigte Kulturkreise — hier der abendländische, dort der ostasiatische — aufeinandertrafen. Alle übrige westliche Politik in Übersee war reine Kolonialpolitik¹⁰. Zwar trug die Politik der Westmächte China gegenüber durchaus kolonialistische Züge, wenn auch unter subtileren Formen wie Konzessionen- und Interessensphärenpolitik und „Offene

⁹ Vgl. J.-J. BRIEUX: *La Chine* (Paris 1950) 61; W. FRANKE: *China und das Abendland* (Göttingen 1962) 65

¹⁰ Vgl. O. FRANKE: *Die Großmächte in Ostasien von 1894—1914* (Braunschweig 1923) 1

Tür“-Parole¹¹. Auch waren zu Ende des 19. Jahrhunderts Aufteilungspläne für das Reich der Mitte aktuell — wohl mehr in der publizistischen Diskussion als an offiziellen Regierungsstellen¹² — und dehnten sich Reichsbildungsgelüste bis nach China aus¹³. Das über bloße Kolonialpolitik hinausgehende Moment liegt aber in der Tatsache, daß einem *de iure* autonomen Staat gegenüber mit Erfolg kolonial-imperialistische Politik betrieben wurde¹⁴.

Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach Osten vordringende Westen traf in China auf einen Staat mit universalistischen Ansprüchen, auf einen Staat, der sich als das Zentrum der Welt fühlte, zu dem alle mit ihm in Verbindung tretenden Staaten ein tributäres Verhältnis eingehen mußten¹⁵. Dieses im 19. Jahrhundert anachronistische feudalistische System wurde vom Westen mit Hilfe oktroyierter Verträge gewaltsam erschlossen und modernisiert. Macht- und wirtschaftspolitische Gesichtspunkte waren bei der Erschließung unbestreitbar dominant nach der Losung: „Qui exploitera la Chine¹⁶?“ Nationale Prestige Gründe kamen als Gefühlsimpuls hinzu. Darüber hinaus fanden bei jeder Vertragsverhandlung — keine westliche Macht bildete hier eine Ausnahme — religionspolitische Aspekte Berücksichtigung, zu der die im Gefolge der westlichen Expansion nach China drängenden europäischen und amerikanischen Missionare zwangen. Die Hintergründe dieser Berücksichtigung sind der eigentliche Gegenstand der folgenden Untersuchungen.

III. Das Verhältnis von westlicher Politik und missionarischer politischer Aktivität in China im Zeitalter des Imperialismus

Unter „westlicher Politik“ ist streng genommen die Politik aller europäischen Staaten einschließlich Amerikas und — in einem gewissen Sinne — auch Rußlands subsumiert. Alle diese Staaten haben in der Tat eine — wie auch immer geartete — Position in China gehabt. Alle waren auch

¹¹ Vgl. W. FRAUENDIENST: *Deutsche Weltpolitik. Die Welt als Geschichte* 19 (Stuttgart 1959) 7

¹² Vgl. KU HUNG-MING: *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen* (Jena 1921) 11

¹³ SUN-YAT-SEN sprach in diesem Zusammenhang von China als einer „Hypokolonie“, einer Kolonie, über die sich alle westlichen Mächte einschließlich Japans als Kolonialherren fühlten. Vgl. W. FRANKE: *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1851—1949* (München 1958) 181

¹⁴ Der Unterschied zwischen Kolonialpolitik im strengen Sinn und ihren subtileren, China gegenüber praktizierten, Formen ist besonders interessant von der Seite der Rechtslage her. Kolonialgesetzgebung als solche ist Teil der Gesetzgebung der jeweiligen Kolonialmacht, wogegen in bezug auf China kolonialistische Politik mit Hilfe völkerrechtlicher Verträge betrieben wurde.

¹⁵ Vgl. O. FRANKE: *Ostasiatische Neubildungen* (Hamburg 1911) 4; W. FRANKE: *Zum Verhältnis Chinas zu den Vereinigten Staaten von Amerika*. HZ 188 (München 1959) 50 f.; J. ROMEIN: *Das Jahrhundert Asiens* (Bern 1958) 53

¹⁶ R. PINON - J. DE MARCILLAC: *La Chine qui s'ouvre* (Paris 1900) 22.

mehr oder minder aktiv an den „ungleichen Verträgen“ beteiligt. Die folgenden Ausführungen gehen am Beispiel der exponiertesten Akteure in der chinesischen Politik der Verwobenheit imperialistischer und Missionspolitik nach, am Beispiel Frankreichs, Großbritanniens, der Vereinigten Staaten, des Deutschen Reiches*. Der Beginn mit Frankreich erschien ratssam, weil Frankreich als erste westliche Macht in China eine missionspolitische Initiative ergriff.

FRANKREICH

Als Großbritannien sich nach dem Opiumkrieg 1842 in China etablierte, sah Frankreich sich aus Prestige Gründen genötigt, dort ebenfalls auf den Plan zu treten. Der erste Schritt war die Errichtung eines Konsulats in Kanton. In den Instruktionen an den Konsul hieß es u. a., er möge sich in allen Angelegenheiten mit den französischen Missionaren beraten. Diese seien erwiesenermaßen Frankreichs sicherste, ergebenste und nützlichste Freunde¹.

Diese Anweisung ist symptomatisch für die allgemeine Wertschätzung der Missionare innerhalb der französischen Expansion. Ein Buchtitel wie *La France au dehors. Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle*² mag als typische Illustration dienen.

In der allgemeinen kirchlichen Erneuerung zu Beginn des 19. Jahrhunderts stand die missionarische Bewegung an bevorzugter Stelle³. Ihren sichtbaren Ausdruck fand sie in der Wiederbelebung und Neugründung zahlreicher Missionsgesellschaften und -organisationen, in der Herausgabe von Missionsberichten, in der Gründung missionarischer Organe⁴.

* Obgleich Rußland neben den vier bezeichneten Großmächten aktive imperialistische Politik in China getrieben hat, kann es in unserem Zusammenhang übergangen werden, da es sich aller offiziellen religiösen Propaganda in China enthielt und eine solche auch seitens seiner Untertanen nicht duldete. Das im Frieden von Kiachta 1727 in den Rang einer offiziellen russischen Mission erhobene russisch-orthodoxe Zentrum in Peking diente ausschließlich wissenschaftlichen und literarischen Interessen. An den religionspolitischen Artikeln der im 19. Jahrhundert geschlossenen Verträge partizipierte Rußland nach der Meistbegünstigungsklausel, entwickelte auf diesem Gebiet selbst aber keine Initiative. Vgl. J. K. FAIRBANK: *Trade and Diplomacy on the China Coast I* (Cambridge 1953) 14; O. FRANKE: *Großmächte*, 20 f; J. GLAZIK: *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen* (Münster 1954) 51 ff; P. LEROY-BEAULIEU: *Die chinesische Frage* (Leipzig 1900) 104 f

¹ Vgl. WEI TSING-SING, a.a.O., 144

² von J. B. PIOLET, 6 Bde (Paris 1903)

³ Sehr gut über die katholische Erneuerungsbewegung und den politischen Katholizismus in Frankreich K. EPTING: *Das französische Sendungsbewußtsein im 19. und 20. Jahrhundert* (Heidelberg 1952), hier vor allem das Kapitel „Das religiöse Sendungsbewußtsein“; W. GURIAN: *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914* (M.-Gladbach 1929)

⁴ Vgl. WEI TSING-SING, a.a.O., 255

Chateaubriands Appell an die französische Nation, die Waffen zu ergreifen und die wahre Religion in die fernen Länder zu tragen⁵, war seit den 1820-er Jahren allseits bejahter, integrierter Bestandteil des nationalen Sendungsgedankens. Die Maxime Ferdinand Brunetiers „Le catholicisme, c'est la France, et la France, c'est le catholicisme“ war durchaus verbindlich, ihre Auslegung seitens eines patriotischen Missionsfreundes: „... entre le génie de la France et celui du catholicisme, il y a des rapports, des convenances, des affinités intimes et providentielles“⁶ eine der „fille aînée de l'Eglise“ geläufige Denkweise.

Schon in den Anfängen französischer Kolonialpolitik im 17. Jahrhundert war die religiöse Mission ein gleichwertiger Faktor neben der nationalen und kommerziellen. „Peupler les terres nouvelles avec des colons français et catholiques... pour accroître... la grandeur politique et commerciale de la France et pour servir les intérêts de Dieu“⁷. Dieses kolonisatorische Programm tauchte in der neuen Expansionswelle zu Beginn des 19. Jahrhunderts wieder auf. Napoleons I. Minister für Angelegenheiten des Kultus schrieb 1802 anerkennend: „Ce sont des missionnaires qui ont porté jusqu'aux extrémités du globe la gloire du nom français, qui ont étendu l'influence de la France et qui ont donné de nouveaux rapports avec les peuples dont on ignorait l'existence“⁸. Die Missionare waren die anerkannte „avant-garde“ des französischen Einflusses⁹. Unabhängig vom weltanschaulichen Standort des jeweiligen Regimes wurde ihnen durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch im politischen Kalkül Rechnung getragen.

So war die Anweisung an den ersten Konsul in China, sich an die dortigen französischen Missionare zu halten, ein Akt innerhalb der Tradition.

In die Zeit der liberalen Monarchie fällt Frankreichs erstes Auftreten in China. Der Errichtung des Konsulats in Kanton folgte 1843 eine offizielle diplomatische Mission unter Théodose de Lagrené mit dem Ziel, von China einen Vertrag zu denselben Bedingungen wie der englisch-chinesische von Nanking zu erreichen¹⁰. Neben dieser offiziellen Regierungsinstruktion erhielt Lagrené vor seiner Abreise aus Paris noch eine private, doch höchst bezeichnende, in Gestalt einer Kollektion der *Annales de la Propagation de la Foi*, überreicht vom Direktor der *Société*

⁵ *Le génie du christianisme* I (Paris 1802) 1

⁶ Zit. nach V. GROFFIER: *Le patriotisme de nos missionnaires. Les Missions Catholiques* (Lyon 1929) 59

⁷ L. DESCHAMPS: *Histoire de la question coloniale en France* (Paris 1891) 86. Zit. nach H. BRUNSCHWIG: *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français 1871—1914* (Paris 1960) 11

⁸ Zit. nach P. LESOURD: *L'œuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises* (Paris 1931) 7. — Zur napoleonischen Missionsgesetzgebung vgl. Th. GRENTROP: *Jus Missionarium* (Steyl 1925) 310 ff

⁹ Vgl. L. JOLY: *Le christianisme et l'Extrême-Orient I* (Paris 1907) 135

¹⁰ Vgl. J. BECKMANN: *Versuch einer kritischen Rechenschaft über die China-Mission. Wort und Wahrheit XIV/1* (Freiburg 1959) 178, 7; FAIRBANK, a.a.O., 197

des Missions Etrangères und gewissermaßen als Dank auf Vorschuß für die Dienste, die Lagrené den Missionaren in China erweisen würde. Diese wiederum seien angewiesen, sich zu seiner Verfügung zu halten¹¹. Die Regierungsdirektiven enthielten dagegen keine Andeutung bzgl. zu steller religionspolitischer Forderungen. Im französisch-chinesischen Vertrag von Whampoa vom 24. Oktober 1844 fehlte somit auch jegliche religionspolitische Bestimmung. Ein über die englische Vertragsbestimmung (bzgl. des Rechts der Ausländer, sich in den fünf geöffneten Häfen niederzulassen) hinausgehender Artikel (22) besagte lediglich, daß französische Staatsangehörige berechtigt seien, in den Vertragshäfen Kirchen und Hospitäler zu bauen sowie Friedhöfe anzulegen¹². Neu am französischen Vertrag waren ferner das zusätzliche Recht der Errichtung von Schulen und die Bestimmung, daß Chinesen, die französische Kirchen und Friedhöfe demolierten, streng belangt werden müßten¹³.

Missionsenthusiasten haben den Artikel 22 als den juristischen Grundstein des französischen Missionsprotektorats in China angesehen. Aus der Retrospektive mag das durchgehen. Für den Augenblick des Vertragsabschlusses gab er eine rechtliche Basis weder für christliche Missionstätigkeit noch für Religionsfreiheit in China. Die Grundzüge des Vertrags von Whampoa waren — wie die des englisch-chinesischen von Nanking — ganz eindeutig kommerzieller Art.

Da Frankreich aber in wirtschaftlicher Hinsicht in China als Konkurrenzmacht gegen England nicht aufkam, waren zwar die erhaltenen Handelsvergünstigungen ein politischer Erfolg, aber durchaus kein Mittel, französischen Einfluß in China zu steigern. Zu einer Erhöhung der kommerziellen Anstrengungen waren jedoch weder Louis-Philippe noch Guizot bereit mit Rücksicht auf die England gegenüber praktizierte Politik des guten Einvernehmens. Die politische Initiative, die Lagrené nach Abschluß des Vertrags von Whampoa zunächst im Alleingang, später approbiert von seiner Regierung, ergriff, stand so unter dem Aspekt, eine Domäne zu finden, mit deren Hilfe Frankreich sich politisch eine Eingangspforte nach China eröffnen könnte, ohne die britischen Kreise zu stören¹⁴. Das Kompensationsgebiet wurde das Engagement in schwebenden religions- und missionspolitischen Fragen. Sicherlich wich Lagrené auch dem missionarischen Druck und seiner Argumentation: Wenn England wegen weltlicher Dinge, nämlich seiner Handelsinteressen, China durch

¹¹ Vgl. WEI TSING-SING, a.a.O., 257

¹² Vgl. H. CORDIER: *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales 1860—1900*, 3 Bde (Paris 1901/02) I, 18. — Diese Erweiterung war jedoch nicht das Resultat der französischen Unterhandlungen, sondern lediglich die Reproduktion des Artikels 17 des amerikanisch-chinesischen Vertrags vom 3. Juli 1844. Vgl. C. MIRBT: *Die christliche Mission in den völkerrechtlichen Verträgen der Neuzeit*. Festschrift für A. von Harnack (Tübingen 1921) 347

¹³ Vgl. CORDIER, a.a.O. I, 18

¹⁴ Vgl. P. BOELL: *Le protectorat des missions catholiques en Chine et la politique de la France en Extrême-Orient* (Paris 1899) 8

Krieg zu Zugeständnissen zwingt, um wieviel mehr müsse Frankreich eine Unternehmung starten zum wirkungsvollen Schutz der Missionare und ihrer Anbefohlenen¹⁵. Nationale Rücksichten kamen hinzu: Lagrené sah die Notwendigkeit, die glanzlosen und der „nobilissima Gallorum gens“¹⁶ unzumutbaren Ergebnisse des Handelsvertrags durch eine „action de gloire“ wettzumachen¹⁷. Daneben schienen aber auch innenpolitische Konstellationen mithineinzuspielen. In Frankreich verhärteten sich die Fronten — hier Regierung, dort *parti catholique* — in der Auseinandersetzung um die Unterrichtsfreiheit und die Jesuitenfrage¹⁸. Ein religionspolitischer Erfolg der Regierung in China hätte Louis-Philippe, dem religiös Indifferenten, und Guizot, dem katholischerseits angefeindeten Protestanten, ein wertvolles und handgreifliches Argument für den Beweis ihrer Gutwilligkeit den katholischen Interessen gegenüber geboten. Das Ziel Lagrenés war die Erreichung eines allgemeinen religiösen Toleranzedikts, das die herrschenden antichristlichen Edikte außer Kraft setzen sollte. Die zu diesem Zweck inaugurierten Verhandlungen führten verhältnismäßig schnell zu einem ersten Ergebnis, dem Toleranzedikt vom 28. Dezember 1844: Den französischen katholischen Missionaren wurde in den fünf Vertragshäfen missionarische Tätigkeit erlaubt und den Chinesen Religionsfreiheit gewährt¹⁹.

Sind für diese Verhandlungen missionarische Einflußnahmen noch nicht in großem Umfang nachzuweisen, so machte sich der Druck von dieser

¹⁵ „Si, dans l'intérêt de quelques marchands, l'Angleterre n'a pas hésité à envoyer des flottes demander compte de quelques caisses d'opium brûlées . . ., la France n'aurait-elle donc pas le droit . . . de s'intéresser efficacement à ses missionnaires poursuivis, torturés et immolés . . .?“ So der französische Missionsbischof H u c. Zit. nach WEI TSING-SING, a.a.O., 259

¹⁶ GROFFIER, a.a.O., 26

¹⁷ Vgl. Lagrenés Rechtfertigung gegenüber Guizot in einem Brief vom 1. November 1844: „Sous le rapport commercial, les Anglais et les Américains ne nous avaient laissé rien à faire. Il m'a paru digne de la France et de son Gouvernement de prendre date à notre tour et de signaler notre action au point de vue moral et civilisateur . . . Peut-être . . . le seul moyen de rapprochement efficace entre la Chine et le reste du monde réside-t-il dans l'élément chrétien. Grâce à sa diffusion . . . les barrières, espérons-le, finiront par tomber quelque jour et les deux civilisations sinon par se confondre au moins par se rapprocher et se donner la main. Ce sont là peut-être des rêves, mais du moins ils ne manquent pas de grandeur, et s'ils venaient plus tard à se réaliser, la mission de Chine pourrait à bon droit revendiquer l'honneur que j'ai toujours ambitionné, d'avoir laissé quelques traces, et marqué son passage parmi les événements d'un règne illustre dans l'histoire.“ Die französischen Missionen sah Lagrené als „base inébranlable“ des französischen Einflusses in China an. — Lettre de M. LAGRENÉ, Ministre de France en Chine, à M. Guizot, Ministre des Affaires Etrangères. *Revue d'Histoire des Missions* 4 (Paris 1927) 438 und 440 f

¹⁸ Vgl. GURIAN, a.a.O., 159 ff

¹⁹ Vgl. J. B. SÄGMÜLLER: Das französische Missionsprotektorat in der Levante und in China. ZM 3 (Münster 1913) 129

Seite her bei der 1845 beginnenden zweiten Verhandlungsserie sehr stark bemerkbar. Die Missionare wollten maximal von der Anwesenheit der französischen Gesandtschaft und des sie begleitenden Flottenkontingents profitieren. Marinekreise, häufig anfälliger für den Ruhm vaterländischer „Taten“, kollaborierten mit ihnen²⁰. Die Lagrené von missionarischer Seite unterbreiteten Pläne enthielten folgende auszuhandelnde Bestimmungen: Öffnung des ganzen chinesischen Reiches für christliche Missionstätigkeit, uneingeschränkte Religionsfreiheit für die Chinesen, Bevorzugung der Konvertiten, Verbot ihrer Verfolgung und Unterstellung unter europäische Gerichtsbarkeit, offizielle Anerkennung der kirchlichen Hierarchie, Zurücknahme der antichristlichen Edikte und der darin enthaltenen Verleumdungen der Missionare, Rückgabe der während der Verfolgungszeit konfiszierten Kirchen, Berechtigung, neue zu bauen²¹. Die unterschwellige Argumentation war die übliche: national-französische Interessen seien unzertrennlich mit den katholischen verbunden. Die in den 1860er Jahren von Kardinal Lavigèrie für die Weißen Väter ausgegebene Parole „C'est pour la France aussi que nous allons travailler“²² war auch hier als Geisteshaltung schon im Spiel.

Lagrené, sicherlich ernsthaft gewillt, den Missionaren auch in ihrem religiösen Werk zu Diensten zu sein, sah die Missionsfrage jedoch in erster Linie von der politischen Seite her, unter der Formel, die sein Sekretär Callery für das Unternehmen gefunden hatte: „Il faut que notre diplomatie protège les missionnaires français, mais il ne faut pas qu'elle se mette à leur remorque“²³. Die neuen Zugeständnisse des zweiten Toleranzedikts vom 20. Februar 1846 — Rückgabe und Wiederherstellung der konfiszierten Kirchen und nachdrückliche Bekräftigung der uneingeschränkten Religionsfreiheit für die Chinesen²⁴ — wurden von Guizot vor der Kammer als befriedigendes Ergebnis kommentiert: Frankreich sei von jeher in fremden Ländern die Schutzmacht der Kirche gewesen. So sei es nur natürlich, daß es diese Rolle auch in China spiele. Der Erfolg Lagrenés sei „une vraie gloire pour le règne et le gouvernement du Roi“. In ähnlicher Weise äußerte sich Louis-Philippe gegenüber dem Erzbischof von Paris: Er hoffe und wünsche, daß der Schutz der Missionen unter seiner Herrschaft nicht weniger wirksam und mächtig sein möge als zur Zeit seiner Vorgänger²⁵. Die Reaktion der öffentlichen Meinung war durchweg zustimmend. Der Tenor der publizistischen Kommentare war der, daß Frankreich nun ein wichtiges Interventionsinstrument hinsichtlich der

²⁰ Vgl. WEI TSING-SING, a.a.O., 486

²¹ Vgl. ebd., 409

²² Zit. nach M. GRÖSSER: *Die Neutralität der katholischen Heidenmission* (Aachen 1920) 91

²³ Affaires Etrangères, Dossiers personnels sur Callery III. Zit. nach WEI TSING-SING, a.a.O., 484

²⁴ Vgl. MIRBT, a.a.O., 347 f

²⁵ Vgl. WEI TSING-SING, a.a.O., 262 und 354

internen chinesischen Angelegenheiten in Händen habe, da aus der Durchsetzung der Religionsfreiheit für die Chinesen auch das Recht ihres Schutzes hergeleitet wurde. Die Edikte seien nicht nur „un acte d'honneur de protectorat religieux“, sondern „plus essentiellement comme un grand acte politique“²⁶, ein „document historique“, „un des titres les plus précieux et les plus purs de notre gloire nationale“²⁷. Die missionarischen Stimmen waren nicht ganz so einhellig positiv, man hatte Umwälzenderes erwartet. P i u s IX. honorierte und sanktionierte jedoch Lagrenés Erfolg durch die Verleihung des „Christusordens“, nach einem Zeitgenossen die schmeichelhafteste Auszeichnung, die der heilige Stuhl zu vergeben habe und nur gedacht für solche, die sich um Religionsdinge in hohem Grade verdient gemacht hätten²⁸.

Der politische Ertrag der Mission Lagrenés kann ohne Überbewertung dahingehend zusammengefaßt werden, daß mit Hilfe des Engagements in missionspolitischen Fragen Frankreich an der Seite Großbritanniens und der Vereinigten Staaten einen ersten entscheidenden Schritt auf die imperialistische Kontrolle Chinas hin gemacht hatte. Wenn dieses Engagement auch zum Teil nur eins wider Willen, in Ermanglung politisch oder ökonomisch ergiebigerer Operationsdomänen, war, so ist der psychologische und stimmungsmäßige Erfolg auch in politischer Hinsicht nicht zu unterschätzen. In einer Zeit, wo die öffentliche Meinung, wo Massenkräfte und -stimmungen begannen, zum Politikum zu werden, ersetzte ein Prestigeerfolg oft die fehlende im engeren Sinn realpolitische Substanz.

Den Jahren bis zur Revision der ersten mit China geschlossenen Verträge der 1840er Jahre und der in die Revision einbezogenen legalen Ausweitung missionarischer Tätigkeit ab 1858 fehlten die straffen kontinuierlichen Züge in der französischen Missionspolitik in China. Die instabile Lage des auslaufenden Bürgerkönigtums ließ keine weiteren allzu kühnen Vorstöße auf diesem Sektor zu. Die Instruktionen an die französischen Konsuln in China liefen zwar darauf hinaus, auf der Einhaltung der Vertrags- wie Ediktsbestimmungen seitens der chinesischen Lokalbehörden zu bestehen, gleichzeitig ergingen aber immer wieder Appelle an die Missionare, ihrerseits nicht über die rechtlich fixierten Zugeständnisse hinauszugehen und „modestie dans le triomphe“ walten zu lassen²⁹. Nach dem Sturz der Juli-Monarchie 1848 war zunächst noch keine festere Hand zu spüren. Die Zweite Republik bekannte sich zwar prinzipiell zum einmal eingeschlagenen missionspolitischen Weg in China — „Notre établissement politique en Chine a son origine et sa raison d'être dans le double intérêt politique et religieux, plutôt que dans

²⁶ Vgl. ebd., 344

²⁷ Ch. LENORMANT, *Correspondant*, 10. Februar und 25. März 1846. Zit. ebd., 368

²⁸ Vgl. ebd., 450

²⁹ Vgl. ebd., 382; ferner J. F. CADY: *The Roots of French Imperialism in Eastern Asia* (New York 1954) 78

l'intérêt commercial“³⁰ —, war jedoch zu sehr mit ihrer eigenen innenpolitischen Konsolidierung beschäftigt, als daß sie aktive Ostasienpolitik hätte betreiben können. Die Regelung von anfallenden Konfliktfällen in Missionsangelegenheiten war so mehr oder weniger in die Hand der jeweiligen französischen Konsuln in China gegeben. Anlaß zum Eingreifen gaben die fortwährenden Vertragsverletzungen seitens der Missionare — hauptsächlich durch abenteuerliches Vordringen ins Landesinnere — und deren forderndes Auftreten im Geltendmachen ihrer Rechte. Die französische Protektion der katholischen Missionen war somit, politisch gesehen, ein zweischneidiges Schwert. Die unausgesetzten Kompensationsforderungen für beschädigtes, geplündertes und niedergebranntes Missionseigentum, für nur zögernde Herausgabe konfiszierter Kirchen oder geeigneten Terrains zum Bau neuer, für Beleidigung und Mißhandlung der Missionare und ihrer Anhängerschaft, für Behinderung der einheimischen Christen in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten brachten die diplomatischen Vertreter Frankreichs dauernd in Mißkredit bei den chinesischen Behörden, da die Zwischenfälle in der Mehrzahl durch das unglückliche Gebaren vieler Missionare provoziert worden waren. Andererseits bot die Tatsache, daß Frankreich in China hauptamtlich durch seine Missionare vertreten war, kaum eine andere Alternative als das energische Engagement auf diesem Aktionsfeld. Dazu ist bei manch einem diplomatischen Vertreter Frankreichs als Motiv für missionspolitische Aktivität der Sinn für machtpolitische Demonstrationen und das Streben nach persönlichen Lorbeeren durchaus nicht zu unterschätzen, weshalb der ehemalige Generalgouverneur von Indochina und Marineminister Lanessan sie rückwirkend als „petits Machiavels de la vieille diplomatie“ bezeichnete³¹.

Was die Missionare betrifft, so billigten sie in der Mehrzahl Frankreichs ostasiatische Unternehmungen auf missionspolitischem Feld, ja, bei einer Vielzahl von Anlässen stimulierte man die Aktivität noch. Die vorherrschende Meinung im missionarischen Lager war, daß die Interessen Frankreichs und der katholischen Mission Hand in Hand gingen, symbolhaft ausgedrückt vom Pekingener Lazaristenbischof Favier: „On verra toujours un consulat à côté d'une église, et le pavillon aux trois couleurs abriter la croix catholique“³². Nicht daß man missionarische und machtpolitisch-imperialistische Ziele identifiziert hätte, aber die Überzeugung, daß Gott sein Werk in der Welt vornehmlich mit Hilfe der französischen Nation vollbringen wolle, war ein historisches Erbe, daß den Missionaren tief im Bewußtsein steckte: „Gesta Dei per Francos!“ Daneben spielte ein gewisser Opportunismus herein, daß nämlich ohne

³⁰ Definition des Staatsrates vom 26. Februar und 23. Juli 1851. *Affaires Etrangères, Mémoires et Documents* XVI. Zit. nach WEI TSING-SING, a.a.O., 494

³¹ *Les missions et leur protectorat* (Paris 1907) 215

³² Zit. nach J. BECKMANN: *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842—1912)* (Immensee 1931) 22

diplomatischen Schutz und ohne Rückendeckung durch heimatliche Kanonenboote missionarische Betätigung in China ein vergebliches Unterfangen sei. Wie sich ein Missionar reichlich martialisch ausdrückte: „Ce sont les accès du paganisme expirant sous les coups des fils des Croisés“³³.

Im 19. Jahrhundert sind politische Vorgänge in China nie losgelöst von der gleichzeitigen politischen Konstellation in Europa zu sehen. Das Maß der Aktivität in Ostasien bestimmte sich nach der jeweiligen innen- wie kontinental-außenpolitischen Hoch- oder Tieflage. Napoleon III., am 10. Dezember 1848 vornehmlich dank der konservativ-katholischen Stimmen zum Präsidenten gewählt, bezog diese weiter klug in seine Zukunftsprojekte ein. Seine Wahlparolen: Verwirklichung des Elternrechts, Falloux als Unterrichtsminister, Wiederherstellung der päpstlichen Autorität klangen dem immer mehr restaurative Neigungen zeigenden *parti catholique* wie das Versprechen einer sicheren, krisenfesteren Zukunft in den Ohren. Napoleon erschien als Wohltäter der Religion, als Bollwerk und Garant der sozialen Ordnung³⁴. Den Preis für die Steigbügelhalterdienste seitens der Katholiken, die Vertretung ihrer Interessen nach innen und außen, zahlte er. Seit dem Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 um die Popularität der Dynastie und ihre Festigung bemüht, sah er zudem in Ostasien außenpolitische Möglichkeiten zur Hebung des nationalen wie dynastischen Prestiges.

Seit den fünfziger Jahren kursierten, hauptsächlich auf britischer Seite, Revisionspläne für die 1842/44 mit China abgeschlossenen Verträge mit dem Ziel der Ausweitung diplomatischer und wirtschaftlicher Konzessionen. Frankreich folgte aus Mangel an diesbezüglichen Interessengebieten und der nötigen militärisch-maritimen Stärke zunächst zögernd. Gegenüber einer erneuten missionspolitischen Aktion, dem Feld, wo der Akzent der französischen ostasiatischen Interessen lag, war man an offizieller Stelle zurückhaltend aus Zweifel an der politischen Rentabilität. Doch verstand das missionarische „pressure group“, im Bewußtsein der innenpolitischen Abhängigkeit Napoleons von den Katholiken, sehr geschickt auf dem Instrumentarium nationaler und Prestigeerwägungen zu spielen: Der katholische Einfluß im Fernen Osten bestimme das Maß des französischen dort, und die Protektion der Missionen sei eines Nachfahren des Empereur würdig³⁵. Petitionen, Memoranden und Resolutionen, von den Chinamissionaren sowohl Regierungs- und Marinekreisen als auch vatikanischen Stellen unterbreitet, legten die Notwendigkeit der juristischen Fixierung des französischen Missionsprotektorats dar — zum Nutzen und Frommen einer wirksameren missionarischen

³³ So der Bischof Verolles am 11. März 1859. Zit. nach WEI TSING-SING, a.a.O., 533

³⁴ Vgl. CADY, a.a.O., 89 ff; GURIAN, a.a.O., 202 f

³⁵ Vgl. CADY, a.a.O., 98

Arbeit wie der Erweiterung des französischen Einflusses in China³⁶. Der Mord an einem französischen Missionar am 16. Februar 1856 war die sehr gelegene Illustration des Arguments, daß die Missionare nicht einmal ihres Lebens sicher seien. Dem verstärkten missionarischen Druck gab Napoleon nach in der Einsicht, daß das missionspolitische Feld das einzige sei, das Möglichkeiten zu weiterem Ausbau der französischen Vorherrschaft in China bot. Zudem war die ostasiatische Bühne eine Art Kompensationsgebiet für anderweitig gescheiterte Unternehmungen und bot missionspolitische Aktivität, da handelspolitische Rivalität mit England außer Frage stand, allein die Möglichkeit zu politischer Konkurrenz³⁷. So bot sich für die Chinaexpedition die traditionelle Devise an: „Nous irons en Chine et y vengerons le sang des missionnaires“³⁸, womit gleichzeitig das auszuhandelnde Programm abgesteckt war: mehr Freiheit und Sicherheit für die Missionen. Die ab 1856 durch militärische Interventionen mit Nachdruck versehenen Revisionsverhandlungen, von den Missionaren als „sainte entreprise“ gefeiert³⁹, führten zu neuen Vertragsabschlüssen zwischen China und den westlichen Mächten, den *Tientsiner Verträgen* von 1858, die auf wirtschaftlich-kommerziellem Gebiet die Öffnung weiterer Häfen und Vergünstigungen in Zoll- und Binnenschiffahrtsangelegenheiten, in politischer Hinsicht das Prinzip der ausländischen Konzessionen sowie das Versprechen des Austausches offizieller diplomatischer Vertretungen erreichten⁴⁰. Die in alle Verträge eingefügten religionspolitischen Paragraphen gingen auf die französische Initiative zurück und waren die mehr oder weniger wörtliche Kopie des Artikels 13 des französisch-chinesischen Vertrags vom 27. Juni 1858:

„La religion chrétienne ayant pour objet essentiel de porter les hommes à la vertu, les membres de toutes les communions chrétiennes jouiront d'une entière sécurité pour leurs personnes, leurs propriétés et le libre exercice de leurs pratiques religieuses, et une protection efficace sera donnée aux missionnaires qui se rendront pacifiquement dans l'intérieur du pays, munis de passeports réguliers ... Aucune entrave ne sera apportée par les autorités de l'Empire chinois au droit qui est reconnu à tout individu en Chine d'embrasser, s'il le veut, le christianisme et d'en suivre les pratiques sans être passible d'aucune peine infligée pour ce fait. Tout ce qui a été précédemment écrit, proclamé ou publié en Chine, par ordre du Gouvernement, contre le culte chrétien est complètement abrogé, et reste sans valeur dans toutes les provinces de l'Empire“⁴¹.

Mit diesem Artikel war der Missionstätigkeit in China eine juristische, ja, völkerrechtliche Basis gegeben. War dieser Erfolg hauptsächlich ein

³⁶ Vgl. BECKMANN: *Katholische Missionsmethode*, 17

³⁷ Vgl. *Peuples et civilisations* 17 (Paris 1952) 138 f und 628

³⁸ Affaires Etrangères, Mémoires et Documents XII. Zit. nach WEI TSING-SING, a.a.O., 530

³⁹ Vgl. ebd., 510

⁴⁰ Vgl. LI CHIEN-NUNG: *The Political History of China 1840—1928* (Princeton 1956) 84 ff

⁴¹ Zit. nach CORDIER, a.a.O. I, 25

Gewinn für die missionarische Seite, so brachte der Artikel 8 desselben Vertrags mit der Bestimmung, daß ins Innere des Landes reisende katholische Missionare aller Nationalitäten mit französischen Pässen versehen sein müßten, die ganze katholische Chinamission unter französische Kontrolle⁴². Was vorher schon praktiziert worden war, bekam hier die rechtliche Grundlage: das französische Missionsprotektorat in China. Chinesische Verzögerungstaktik in der Ausführung der Vertragsbestimmungen und offener militärischer Widerstand waren der Anlaß zur Fortsetzung der kriegerischen Operationen. Die Stimmung wurde angesichts der chinesischen Zurückhaltung kreuzzugsähnlich. Der Marsch auf Peking und dessen Eroberung bekamen die ins 19. Jahrhundert verpflanzten Züge einer Befreiung Jerusalems. Die stimmungsmäßige Begleitmusik war im französischen Missionslager besonders aggressiv: Frankreich, die martialische Nation *par excellence*, mache sich auf zur Verteidigung der Zivilisation im Bewußtsein, daß Gott mit seiner Armee sei und das Vertrauen des Kaisers die Kräfte verstärke⁴³. „Ad maiorem Dei et Galliae gloriam“ waren zwei Aspekte derselben Sache. Das Unternehmen wurde für die Franzosen „a combination of glory-hunt and crusade“⁴⁴. Die Missionare bejahten die militärische Intervention als notwendige Lektion, die dem „verstockten“ China zu erteilen sei. Solange ihm nicht recht handgreiflich zugesetzt würde, seien die Vertragszugeständnisse toter Buchstabe. Frankreich müsse bis Peking vordringen, um dort die französischen und katholischen Interessen zu repräsentieren⁴⁵.

Die nach der Einnahme Pekings von Frankreich erreichte *Konvention vom 25. Oktober 1860* war im Artikel 6 mehr denn je das Werk der französischen Missionare. Die Redaktion des französischen und chinesischen Textes differierten erheblich. Während die französische Version mit Bezugnahme auf das kaiserliche Edikt von 1846 die Rückgabebestimmungen für kirchliches Eigentum an alle katholischen Missionen durch Vermittlung des französischen Gesandten noch einmal bekräftigte, wurde im chinesischen Text darüber hinaus den französischen Missionaren das Recht der Landpachtung und des Häuserkaufs in allen Provinzen des Reichs zugestanden⁴⁶. Diese Rechtsausweitung ist nachweislich eine Fäl-

⁴² Vgl. SÄGMÜLLER, a.a.O., 130

⁴³ Vgl. CADY, a.a.O., 250. — Über den stimmungsmäßigen Hintergrund der Eroberung Pekings vgl. ferner P. GIQUEL: *La France en Chine. Revue des deux Mondes* 51 (Paris 1864); M. VON HÉRISSON: *Tagebuch eines Dolmetschers in China* (Augsburg 1886)

⁴⁴ Vgl. CADY, a.a.O., 246

⁴⁵ Vgl. WEI TSING-SING, a.a.O., 532

⁴⁶ *Französische Fassung*: „Conformément à l'édit impérial rendu le 20 février 1846, par l'Auguste Empereur Tao-Kouang, les établissements religieux et de bienfaisance, qui ont été confisqués aux chrétiens pendant les persécutions dont ils ont été les victimes, seront rendus à leurs propriétaires par l'entremise de son Excellence le Ministre de France en Chine, auquel le gouvernement impérial les fera délivrer avec les cimetières et les autres édifices qui en dépendaient.“

schung aus der Feder des als Dolmetscher fungierenden französischen Missionars Delamarre⁴⁷. Es ist müßig zu untersuchen, ob die gefälschte chinesische Fassung überhaupt eine juristische Verbindlichkeit besaß. Tatsache ist, daß *in praxi* die Missionare wie die französischen Gesandten danach verfahren und die mit Hilfe der Fälschung erworbenen Zugeständnisse später, am 20. Februar 1865 und noch einmal am 14. April 1895, durch zwei Konventionen legalisiert wurden⁴⁸.

Die auf die Verträge von 1858 und 1860 folgenden zwei Jahrzehnte sind ohne Zweifel als die politisch ertragreichsten Jahre des französischen Missionsprotektorats anzusehen. Dieses wurde, ohne daß irgendwelche rechtliche Abmachungen getroffen worden wären, von den katholischen Missionaren aller europäischen Staaten in Anspruch genommen, von den jeweiligen Regierungen zunächst geduldet, von Rom anerkannt und von China hingenommen. Die Praxis des Protektorats bestand hauptsächlich im Eingreifen bei anfallenden Konfliktfällen zwischen den Missionaren und den chinesischen Behörden. Vom Gesichtspunkt des reinen Profits her war die Protektion der katholischen Missionen sicher kein Gewinn für Frankreich. Die Konzessionen und territorialen Stützpunkte, Geldentschädigungen, Kohlenstationen und Eisenbahnmonopole, die die diplomatischen und militärischen Interventionen anlässlich von Überfällen auf Missionsstationen oder Ermordung von Missionaren im Laufe der Jahre erreichten, wogen bei weitem nicht die Kosten solcher Strafexpeditionen auf. Das Ausmaß an Ärger und Unannehmlichkeiten, das die oft exorbitanten Forderungen der Missionare die französischen Gesandten kostete, ist als Kräfteinsatz auch nicht zu unterschätzen. Selbst von Verteidigern wird zugegeben, daß sich der Nutzen des Protektorats als Instrument französischen Einflusses in China und aus ihm entstandene Reibereien die Waage hielten⁴⁹. Aber was Henri Brunshwig mit Bezug auf die französische Kolonialpolitik ganz allgemein sagt, kann ohne weiteres

Chinesische Fassung: „Tout Chinois de quelque condition qu'il soit est libre d'embrasser la religion catholique, de la propager; il est permis aux chrétiens de se réunir pour les assemblées; de bâtir des églises pour faire les prières. Qui osera injustement rechercher les chrétiens et les prendre subira la peine qu'il mérite. Les temples catholiques, collèges, cimetières, maisons, champs et toute autre possession autrefois confisqués durant la persécution seront rendus à l'Ambassadeur français résidant à Pékin qui en fera la restitution à qui de droit. Les missionnaires français seront libres de louer du terrain en toutes provinces de l'Empire, d'acheter et de construire des maisons, comme ils le trouveront bon.“
Zit. nach CORDIER, a.a.O. I, 5 und 53

⁴⁷ Vgl. HOLSTEN, a.a.O., 116; MIRBT, a.a.O., 348; SCHÜTTE, a.a.O., 172. — CORDIER (a.a.O. I, 54) erwähnt schon für den bahnbrechenden Artikel 13 des Tientsiner Vertrags eine Fälschung aus missionarischer Feder, worin den Missionaren ein halb-offizieller Status zudedacht war: „... (ils) doivent être traités tout-à-fait officieusement“. Diese Fälschung blieb nur Projekt.

⁴⁸ Vgl. CORDIER, a.a.O. I, 70 und 74

⁴⁹ Vgl. ebd. II, 636

seine Anwendung auch auf China finden: Die Opfer, für den Zuwachs an nationalem Prestige gebracht, machten sich auf ihre Weise bezahlt. Die ostasiatische Politik Frankreichs wurde nicht vom wirtschaftlichen Rentabilitätsdenken her bestimmt, sondern war eine Art nationalen Ideals: der Stolz, an der Seite derer zu rangieren, die die Welt von morgen bauten⁵⁰.

So blieb das Missionsprotektorat auch der Eckstein französischer China-politik, als die politischen Verhältnisse in Frankreich selbst die Protektion der katholischen Mission, weltanschaulich gesehen, zum Paradox werden ließen, nämlich mit Beginn der laizistischen Dritten Republik. Sicherlich haben weder das Bürgerkönigtum noch die Zweite Republik und das Zweite Empire religiöse Motive für ihre in China praktizierte Missionspolitik gehabt. Doch waren trotz aller macht- und prestigepolitischen Argumentation die Vorläufer der Dritten Republik dem alten Erbe der „mission religieuse“ gegenüber aufgeschlossener. Als ideologisches Fundament der kolonial-imperialistischen Aktivität wurde diese überkommene Idee der religiösen Aufgabe Frankreichs in der Welt nun in die rationalistischere Form der „mission civilisatrice“, das humanitäre Programm des Imperialismus, umgebogen. Nationalismus und Patriotismus wurden die Haupttriebfedern, psychologisch erklärlich aus der erlittenen Niederlage von 1870/71, für die, in Ermangelung einer ausreichenden Bewegungsfreiheit auf kontinentaleuropäischer Ebene, Kompensationsfelder in kolonialen Unternehmungen sich anboten⁵¹. Im Nationalismus und Patriotismus trafen zwei Momente zusammen: einmal die Forderung, daß Frankreich, wolle es weiterhin unter die Großen dieser Erde zählen, koloniale Politik betreiben müsse⁵²; zum anderen wurde man angesichts der eigenen hohen Zivilisation sich der Sendungsaufgabe gegenüber den unterentwickelten Völkern bewußt. Der Nationalstolz suchte so seine Bestätigung in übernationalen Aufgaben.

Im französischen Sendungsbewußtsein begannen sich Ende der 1870er Jahre zwei Tendenzen abzuzeichnen: die vor allem von der laizistischen Linken getragene humanitär-zivilisatorische und die im konservativ-klerikalen Lager weiterhin aufrechterhaltene christliche fundierte⁵³. Hier, im missionarischen Verantwortungs- und Pflichtgefühl, ist der Punkt, wo

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 10 f, 16 und 109 f

⁵¹ Vgl. CHASTENET, a.a.O., 277

⁵² Vgl. H. BRUNDSCHWIG: *Vom Kolonialimperialismus zur Kolonialpolitik der Gegenwart* (Wiesbaden 1957) 14

⁵³ Typisch ist die Argumentation in dem 1877 erschienenen Buch des Abbé ROBOISSON, der das patriotische Gebot des Kolonialerwerbs mit der Verpflichtung zu religiöser Mission verband: Die koloniale Größe Frankreichs sei unlöslich mit der Propagation des katholischen Glaubens verbunden. Es dürfe nicht nur ein Frankreich in der Welt geben, sondern fünf und sechs, die mit dem Mutterland verbunden seien im Bewußtsein der Liebe zu Gott und seiner Kirche. — Vgl. CADY, a.a.O., 292

sich — wenn auch mit unterschiedlicher Motivation — die Söhne der Jakobiner mit denen der Kreuzfahrer zu gemeinsamer kolonial-imperialistischer Aktion trafen.

Zwar waren die Zeiten vorbei, wo die französische Regierung es aus opportunistischen Gründen nötig hatte, die ihr innenpolitisch seitens des Katholizismus geleisteten Dienste in China durch verstärkten Schutz der Missionare zu honorieren. Nach Lage der religionspolitischen Verhältnisse im Inneren wäre die Aufgabe des Missionsprotektorats durch die Dritte Republik die eigentlich logische Konsequenz gewesen. Daß dies nicht geschah, ist eigentlich die interessanteste und aufschlußreichste Phase im Hinblick auf den *Stellenwert*, den man dem missionspolitischen Programm innerhalb der imperialistischen Politik gab.

Für die Dritte Republik stellte sich die Frage nach dem Maß der Durchdringung und gegenseitigen Beeinflussung imperialistischer und missionarischer Aktivität weniger von der statistischen Erfassung der Einzelfälle her, in denen Frankreich seine Macht bei missionarischen Konflikten aufbot, um mit ihrer Hilfe seine imperialistische Kontrolle Chinas zu stabilisieren. Viel ertragreicher im Hinblick auf die Mission als politischen Faktor ist die Beschäftigung mit der Diskussion um Nutzen und Wert des französischen Missionsprotektorats, die gerade in der Dritten Republik sehr heftig einsetzte. Die Verfolgung der Argumente für und wider das Protektorat im französischen Lager sowie die Aufdeckung der Hintergründe für die ihm gewidmete Aufmerksamkeit von anderer Seite her geben mehr Aufschluß über sein Gewicht innerhalb der imperialistischen Politik, als es die numerische Aufstellung missionspolitischer „Taten“ und ihrer jeweiligen machtpolitischen Ergebnisse tun könnte.

Die Diskussion um das Missionsprotektorat kam in Gang, als die Regierungen der anderen europäischen Staaten versuchten, die katholischen Missionare ihrer Nationalität unter eigenen Schutz zu nehmen. Ein erster Versuch in dieser Hinsicht war schon 1868 von Spanien erfolgt, dessen Gesandter in China dem *Tsungli Yamen* erklärte, die spanische Regierung nähme in Zukunft ihre Missionare unter die eigene Protektion. Die Realisierung scheiterte am Widerstand der spanischen Missionare selbst, die im Hinblick auf die untergeordnete Rolle ihres Landes in China erklärten, sie zögen den Schutz Frankreichs vor, da eine Protektion, die sich nicht auf Kanonenboote stützen könne, in China ohne Wert und Nutzen sei⁵⁴.

Zur Zeit des französisch-chinesischen Krieges 1884/85, da Frankreich ohne diplomatische Vertretung in China war, kamen die Tentativen zur Durchlöcherung des französischen Missionsprotektorats von italienischer Seite. In der Motivierung des bei der Pekingener Regierung vorgebrachten Wunsches nach Akzeptation italienischer Pässe für italienische Missionare schwang ein moralistischer Unterton mit: Man wolle nicht mit den sich so imperialistisch gebärdenden Missionaren französischer

⁵⁴ Vgl. CORDIER, a.a.O. II, 638 f

Nationalität auf eine Stufe gestellt werden⁵⁵. In Wirklichkeit sollte das Protektionsangebot wohl eine verbindliche Geste gegenüber dem Heiligen Stuhl sein, um die Atmosphäre zwischen Quirinal und Vatikan zu entspannen und die gegenseitigen Beziehungen in freundschaftlichere Bahnen zu lenken. Das Projekt der Regierung stieß bei den italienischen China-missionaren auf Ablehnung. Der offiziellen Instruktion mit der Erklärung der Übernahme des Protektorats über die italienischen Missionen bescheinigten die Missionare lediglich den Empfang, manche antworteten lakonisch: „non possumus“⁵⁶. Es ist bekannt, daß die Unternehmungen der italienischen Regierung in der Protektionsfrage einige Resonanz im italienischen Missionslager gefunden hatten⁵⁷. Wenn trotz vorhandener Sympathie die Antwort der Missionare negativ war, so bewogen einmal Zweckmäßigkeitserwägungen dazu, daß nämlich Italien materiell gar nicht in der Lage sei, seine Missionare wirksam zu schützen, zum anderen konnten die Missionare sich nicht in Gegensatz zur offiziellen Politik des Vatikans stellen. Im Rahmen dieser Arbeit kann die kuriale Politik unter Leo XIII. der Dritten Republik gegenüber nicht näher erörtert werden. Das Stichwort vom *Ralliement*, dem Programm der Annäherung des französischen Katholizismus an die Republik, hinter dem sich die Hoffnung verbarg, durch die Anerkennung der Republik mildernd und zügelnd auf ihre Politik einzuwirken und sie sich in etwa zu verpflichten, mag genügen zur Erklärung der pro-französischen Einstellung des Vatikans auch in der Protektoratsfrage⁵⁸. Hinzu kam ein gewisses Faible für Frankreich an den leitenden Stellen der Propaganda, der zuständigen Behörde für Missionsangelegenheiten⁵⁹, verständlich von der Tatsache her, daß Frankreich von jeher prozentual die größte Zahl der Missionare gestellt hatte.

Aus den skizzierten Gründen erklärt sich die Zurückweisung des italienischen Protektionsangebots seitens der italienischen Missionare, denen, nachdem sich die Plänkeleien um diese Frage noch einige Jahre hingezogen hatten, 1890 offiziell von der Propaganda bedeutet wurde, sie hätten unter dem französischen Schutz zu verbleiben, selbst wenn dieser mangelhaft sein sollte. Die einzige „Revanche“, die der italienischen Regierung für diesen Affront möglich blieb, war die Einstellung der Pensionszahlung an Ordensleute, deren Genossenschaften nach 1870 vertrieben worden waren⁶⁰.

Parallel zu den italienischen Vorstößen in der Protektoratsfrage liefen seit dem französisch-chinesischen Krieg Mutmaßungen, vornehmlich von

⁵⁵ Vgl. ebd., 641; BECKMANN: *Katholische Missionsmethode*, 26

⁵⁶ Vgl. CORDIER, a.a.O. III, 82 f

⁵⁷ Vgl. ebd. II, 642

⁵⁸ Über die Politik Leo's XIII. gegenüber der Dritten Republik vgl. GURIAN, a.a.O., 286 ff; W. L. LANGER: *The Diplomacy of Imperialism* (New York 1956) 12 ff

⁵⁹ Vgl. CHIH, a.a.O., 161

⁶⁰ Vgl. CORDIER, a.a.O. III, 83

der britischen Presse lanciert, die um angebliche Projekte bzgl. der Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in Peking kreisten, die die Vertretung der Missionsangelegenheiten übernehmen sollte. Der *Osservatore Romano* verwahrte sich sehr gern gegen einen diesbezüglichen Artikel der *Times*: Der Heilige Stuhl dächte nicht daran, Frankreich seines sichersten Einflußinstruments in China zu berauben⁶¹. Tatsächlich standen aber derartige Pläne ernsthaft zur Debatte, in Vorschlag gebracht vom chinesischen Vizekönig Li Hung-tschang, wahrscheinlich auf britische Vorstellung hin, denen der deutsche Gesandte in Peking, von Brandt, sekundierte. Nach Pinon-Marcillac hatten diese Pläne geradezu Verschwörungscharakter: „une véritable ligue contre notre influence“⁶², und nach Cordier hätten angeblich in London die Drahtzieher dieser Verschwörung gesessen, gruppiert um den katholischen Kardinal Manning, der seinerseits mit dem chinesischen Gesandten in Paris, Marquis Tseng, gemeinsame Sache gemacht hätte⁶³. Als weitere bestätigende Fakten kamen hinzu ein Brief Leo's XIII. an den chinesischen Kaiser mit der Bitte um Wohlwollen den Missionaren und ihren Christen gegenüber⁶⁴ und die Entsendung des englischen Katholiken J. G. Dunn nach Rom mit der Mission, Fühlung zu nehmen bzgl. der Errichtung einer Nuntiatur in Peking⁶⁵. Da sich weder die personalen Beziehungen der Beteiligten noch die genaue chronologische Reihenfolge der Initiativen ganz aufschlüsseln lassen, sind allenfalls Vermutungen über die Hintergründe dieses Vorstoßes gegen das französische Missionsprotektorat anzustellen.

Bei aller Rücksichtnahme auf Frankreich mußte dem Vatikan — allein von der Natur der Sache her — die Vertretung der kirchlichen Angelegenheiten in China durch einen eigenen Gesandten sehr am Herzen liegen, wie die immer wieder erfolgten Versuche in dieser Richtung bezeugen. Leo XIII., obwohl wie kaum einer seiner Vorgänger vertraut mit dem politischen Handwerk und es bei Gelegenheit geschickt ausübend, sah die Reinheit der missionarischen Intention durch die Verquickung mit politischen Interessen an Glaubwürdigkeit verlieren. Von dieser Sicht her erschien die Schaffung einer direkten Verbindung zwischen Rom und Peking ein Mittel, die Mission zu de-nationalisieren und zu re-spiritualisieren.

Die chinesische Überlegung in der Frage der Nuntiatur mag etwa folgende gewesen sein: Die Aufnahme direkter Beziehungen zum Vatikan erübrige das französische Missionsprotektorat und schwäche — wenn nicht

⁶¹ Vgl. ebd. II, 646

⁶² a.a.O., 123

⁶³ Vgl. CORDIER, a.a.O. II, 646

⁶⁴ Der Brief wurde geschrieben während des französisch-chinesischen Krieges, da die französische Protektion nicht wirksam praktiziert werden konnte. Vgl. ebd., 591

⁶⁵ Vgl. BECKMANN: *Katholische Missionsmethode*, 19. — Es muß dabei angemerkt werden, daß Dunn zwar gebürtiger Engländer war, aber in chinesischen Diensten stand.

gar beseitige — Frankreichs Position in China. Die englische und deutsche Beteiligung am Unternehmen hat unterschiedliche Motive gehabt. Mit Sicherheit ist wohl zu sagen, daß die britische Regierung offiziell in dieser Sache nichts unternommen hat, hauptsächlich in Ermanglung eines sachlichen Interesses; denn die für andere europäische Regierungen aktuelle Frage der Übernahme der Missionare in eigene Regie stand für Großbritannien nicht zur Debatte, da es das französische Schutzrecht für seine katholischen Missionare und deren Anhänger niemals anerkannt hatte⁶⁶. Aber angesichts der allgemeinen englisch-französischen imperialistischen Rivalitäten mögen britischen Regierungskreisen von ihren Landsleuten in Angriff genommene Attacken auf das französische Prestige in Ostasien nicht ungelegen gekommen sein und hat man diese wohl nicht ohne Genugtuung hingenommen⁶⁷. Im eigentlichen Sinne hat es sich höchstens um eine publizistische Kampagne gehandelt, die — wenn auch ohne nennenswerte realpolitische Relevanz — ein aufschlußreiches Schlaglicht auf imperialistische Praktiken wirft: Stimmungsmache, propagandistische Feldzüge und dgl. mehr waren im Zeitalter nationaler Überempfindlichkeit ein wirksames provokatorisches Instrument.

Die Beleuchtung des deutschen Anteils kann an dieser Stelle übergangen werden, da er bei der Behandlung deutscher imperialistischer Politik und deren Verhältnis zur Missionsfrage zur Sprache kommen wird. So viel mag in diesem Zusammenhang gesagt werden, daß die Beteiligung des deutschen Gesandten von Brandt sich logisch in den Rahmen der vom Deutschen Reich seit 1882 unternommenen und 1890 erfolgreich abgeschlossenen Tentativen zur Übernahme des deutschen Protektorats über die deutsche katholische Chinamission einfügt.

Den Gegenschlag gegen die Front der zu Durchlöcherung seines Missionsprotektorats im Verein mit dem Vatikan aufmarschierten europäischen Regierungen führte Frankreich durch Druck auf den Vatikan: Es drohte mit der Kündigung des Konkordats, Streichung der im Budget vorgesehenen Summen für die Mission, Ausweisung der Ordensleute, Trennung von Staat und Kirche. Zu diesem materiellen Druck kam von seiten der französischen Missionare der psychologische: Einmal sei man aus Dankbarkeit für die geleistete Protektion verpflichtet, unter dem französischen Schutz zu verbleiben⁶⁸, zum anderen ziehe man die „protection efficace d'une puissance temporelle“ den „réclamations platoniques d'un légat du Pape“ vor⁶⁹. Hier wie auch bei erneuten Versuchen 1891 und 1905, mit Peking in direkten Kontakt zu kommen, wich der Vatikan aus Gründen der einmal konzipierten Politik gegenüber der Dritten Republik

⁶⁶ Vgl. LATOURETTE: *Christian Missions*, 500 f.

⁶⁷ Nach CHAO-KWANG WU (a.a.O., S. 96) soll der päpstliche Unterhändler, P. Giulianelli, von Sir Robert Hart bei der Pekingener Regierung eingeführt worden sein.

⁶⁸ Vgl. CORDIER, a.a.O. II, 595

⁶⁹ Vgl. ebd. III, 495; CHIH, a.a.O., 160 f.

dem Druck seiner „ältesten Tochter“, obwohl diese sich, wie ein Kritiker nicht ohne Ironie feststellte, als sehr schlecht erzogen ihrer Mutter gegenüber erweise⁷⁰.

Leo XIII. bekräftigte am 20. August 1898 in einem Brief an den Erzbischof von Reims, Kardinal L a n g é n i e u x , die Instruktionen der Propaganda vom 22. Mai 1888 bzgl. der Aufrechterhaltung des französischen Missionsprotektorats⁷¹: Frankreich, „qui fut par excellence la terre des Croisés . . . a en Orient une mission à part que la Providence lui a confiée: noble mission qui a été consacrée non seulement par une pratique séculaire, mais aussi par des traités internationaux . . . Le Saint-Siège, en effet, ne veut en rien toucher au glorieux patrimoine que la France a reçu de ses ancêtres et qu'elle entend, sans nul doute, mériter de conserver, en se montrant toujours à la hauteur de sa tâche . . .“⁷². Ähnlich drückte sich am 22. Juli 1899 der neue Nuntius in Paris, Mgr. L o r e n z e l l i , bei der Übergabe seines Beglaubigungsschreibens aus: „Ma mission . . . est un nouveau gage de concorde entre la France et la Papauté. La France, par cette concorde, demeure fidèle à sa vocation historique. Son attachement au catholicisme et l'héroïsme de ses missionnaires, favorisé par les heureuses intuitions du pouvoir publique, lui ont valu à travers l'histoire des prérogatives, des positions acquises, dont l'importance devient de jour en jour plus évidente“⁷³.

Neben den aufgezeigten praktisch-politischen Versuchen der Beseitigung des französischen Missionsprotektorats ging die theoretisch-programmatische Auseinandersetzung um *pro* oder *contra* einher. Auf der missionarischen Seite vermischten sich seit Beginn der siebziger Jahre mehr denn je religiöse mit patriotisch-nationalistischen Impulsen. Der providentiellen Verquickung französischer Expansion nach Übersee und religiöser Sendung hatte schon 1859 Eugène V e u i l l o t , Mitarbeiter am konservativ-katholischen *Univers*, das Wort geredet⁷⁴. Im Bewußtsein seiner „supériorité morale“ habe Frankreich die Verpflichtung, den asiatischen Völkern „la lumière et la vie“ in Gestalt der abendländischen christlichen Zivilisation zu bringen. Die Erfüllung dieser Aufgabe sei nur möglich auf der Basis der Kooperation von Politikern und Missionaren,

⁷⁰ Vgl. A. KANNENGIESER: *Les Missions catholiques* (Paris 1900) 28

⁷¹ Dort hatte es geheißen: „On sait que, depuis des siècles, le protectorat de la nation française a été établi dans les pays d'Orient et qu'il a été confirmé par des traités conclus entre les gouvernements. Aussi l'on ne doit faire à cet égard absolument aucune innovation: la protection de cette nation, partout où elle est en vigueur, doit être religieusement maintenue et les missionnaires doivent en être informés, afin que, s'ils ont besoin d'aide, ils recourent aux consuls et autres agents de la nation française.“ Zit. nach PINON-MARCILLAC, a.a.O., 123 f

⁷² Zit. ebd., 294 f

⁷³ Zit. nach KANNENGIESER, a.a.O., 35

⁷⁴ *La Cochinchine et le Tonquin*. Le pays, l'histoire et les missions (Paris 1895). — Aufschlußreich hier wie auch in der schon zwei Jahre später erfolgten Neuauflage das jeweilige Vorwort.

die im christlichen Geist zueinanderfänden⁷⁵. Asien könne nicht wie Amerika, das nur „une Europe transplantée“ sei, von Europa absorbiert werden; wirklich zugänglich sei es dem Westen nur mit Hilfe des Christentums. „Si la France comprend cela, son rôle qui, jusqu'à présent, a été bien secondaire en Asie, y sera bientôt le plus beau et le plus fécond; elle y gagnera de l'honneur, de la force, une grande action politique et des richesses par surcroît“⁷⁶.

Veuillots Reflexionen vereinfachten sich im Laufe der Zeit zu schlagwortartigen pathetischen Beteuerungen patriotischen Pflichtbewußtseins. Die Untersuchung missionarischer Äußerungen auf das Ausmaß in ihnen vorhandener imperialistischer Sprachgepflogenheit hin wäre ein lohnendes und aufschlußreiches Unterfangen. Die Liste würde reichen von Versicherungen wie: man sei „bon patriote“, man vernachlässige auch draußen den „culte de la patrie“ nicht, man fühle sich als „armée pacifique“, die den französischen Namen in Übersee verewige, man pflanze in fremden Ländern neben dem Kreuz auch sogleich die Trikolore auf⁷⁷ — bis zu exzessiven Äußerungen wie: es sei auch nicht so schlimm, wenn einmal ein Missionar massakriert würde, das brächte Frankreich dann wenigstens eine Eisenbahnkonzession ein⁷⁸ oder, wie der französische Bischof A u g o u a r d sich etwas weniger materialistisch, doch nicht minder patriotisch ausdrückte: das schmeichelhafteste Lob seines Lebens sei gewesen, er sei mehr Franzose als Missionar⁷⁹.

Die Offenbarung gut patriotischer Gesinnung war, um den Blick wieder auf China zu lenken, sicherlich auch eine Art *captatio benevolentiae* der

⁷⁵ Vgl. Vorwort 1859, S. II, IX und XV

⁷⁶ Vgl. Vorwort 1861, S. XXIV f

⁷⁷ Vgl. GROFFIER, a.a.O., 26 und 59

⁷⁸ Vgl. P. GOLDMANN: *Ein Sommer in China*; hier ohne nähere Angabe nach August Bebel am 19. November 1900 im Reichstag: *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Reichstags* (= RT) Bd. 179, S. 24. — Ähnlich interpretierte auch der britische Politiker A. R. Colquhoun die Benutzung von Missionszwischenfällen seitens der französischen Regierung: „The blood of the martyrs is in China the seed of French aggrandizement. France uses the missionaries and the native Christians as agent-provocateurs, and outrages and martyrdoms are her political harvest. What the preponderance of her commerce does for England the Catholic protectorate does for France... but France makes ten times more capital out of her religious material than Great Britain has ever done out of her commerce.“ Zit. nach CHAO-KWANG WU, a.a.O., 95

⁷⁹ Vgl. J. SCHMIDLIN: Zum „Imperialismus“ der französischen Missionare. *ZMR* 19 (1929) 249. — Hier noch weitere Zeugnisse für die positive Haltung der französischen Missionare den kolonial-imperialistischen Unternehmungen Frankreichs gegenüber. Mit dem Ersten Weltkrieg nahmen die missionarischen Äußerungen oft extrem nationalistische Färbung an, und von den „missions boches“ zu sprechen und ihre Tätigkeit als politisch suspekt zu bezeichnen, war eine geläufige Ausdrucksweise. Vgl. G. WALTER: Literarische Äußerungen über die Wiederaufnahme der Missionsarbeit. *ZM* 9 (1919) 199. — Über die missionarische Kriegsbegeisterung vgl. GRÖSSER, a.a.O., 92

Regierung gegenüber in der Sorge um die Erhaltung des Missionsprotektorats als Basis für die religiös-missionarische Aufgabe. Gleich- wenn nicht vorrangig war aber die Überzeugung, daß der Verlust des Protektorats einen gleichzeitigen Verlust an französischem Prestige in Ostasien bedeute. Dazu verstanden sich weder die politisch Verantwortlichen noch die Missionare, und in der Arbeit an der Vermehrung der französischen *gloire* trafen sie sich.

Die macht- und prestigepolitischen Erwägungen hinsichtlich der Fortführung des Missionsprotektorats durch die Dritte Republik erhellet zusammenfassend sehr gut ein Memorandum des französischen Außenministeriums aus dem Jahre 1880: „...le gouvernement ne poursuit pas un but de propagande religieuse, aussi opposé à ses principes qu'aux règles qui dirigent spécialement la politique actuelle, nous nous proposons seulement d'utiliser au profit du nom français les relations et les progrès incessants accomplis par les missionnaires au sein des populations chinoises. Notre commerce n'a pas pris en Chine une extension suffisante pour nous y créer des intérêts prédominants, et il faut reconnaître que si nous renoncions à la protection des missions catholiques, notre rôle dans le céleste Empire serait singulièrement amoindri en fait; tout changement dans la politique que nous suivons depuis vingt-quatre ans, serait sans doute interprété comme un signe de grande faiblesse“⁸⁰. Auch später noch, 1898/99, wurden die missionarischen Interessen im Fernen Osten als die „intérêts majeurs de la politique française“ bezeichnet, die unter der Dritten Republik wirksamer denn je verteidigt würden⁸¹.

Publizistische Kommentatoren schätzen den Wert des Protektorats ebenfalls hoch ein als Gegengewicht und Ausgleich für den kommerziellen oder territorialen Vorsprung der übrigen Mächte. PINON-MARCILLAC, obwohl sie die chinesische Frage unter der Maxime „Qui exploitera la Chine?“ sehen, bezeichnen den Verzicht auf das Protektorat als ein nicht gut zu machendes Übel: „... le protectorat, c'est en Extrême-Orient ... notre Kiaotchéou, notre Port-Arthur, notre Egypte; c'est aussi une part de notre histoire, c'est-à-dire une parcelle précieuse de l'âme française. Abandonner tout cela, ce serait pour la France dans le monde un désastre matériel et une faillite morale“⁸².

Waren bei den Befürwortern des Protektorats opportunistische und prestigepolitische Gesichtspunkte vorherrschend, so argumentierten die Gegner vielfach vom Weltanschaulichen her, u. a. Raoul ALLIER in seinem Buch *Les troubles de Chine et les missions chrétiennes*⁸³: an eine laizistische Regierung den Anspruch zu stellen, der Chinamission ihren offiziellen Schutz weiterhin zu gewähren, sei ein „non-sens“. Die Ver-

⁸⁰ Affaires Etrangères, Mémoires et Documents XII. Zit. nach WEI TSING-SING, a.a.O., 549

⁸¹ Vgl. PINON-MARCILLAC, a.a.O., 136, 1 und 139

⁸² a.a.O., 148

⁸³ (Paris 1901)

bindung der Mission mit der Politik desavouiere und kompromittiere weniger die politische Macht als die Mission, die sich dem berechtigten Verdacht aussetze, politische Ziele zu verfolgen und insgeheim Agent ihrer Regierung zu sein, für die sie nur als Faktor in der internationalen Politik von Interesse sei. Das Protektorat sei vornehmlich eine Ehrensache und ein überholter Rest nationaler Tradition. Aber angesichts der Tatsache, daß Konventionen immer noch eine der ausschlaggebenden Kräfte in der Politik seien, respektiere man das überkommene Erbe des Protektorats⁸⁴.

In ähnliche Richtung geht L. E. Louvets Kritik am Missionsprotektorat und seiner Praxis durch einen extrem liberalen Staat, der die Jesuiten aus Frankreich vertreibe und sie in China als seine Freunde beschütze. Ironisch konstatiert Louvet diesen vom Weltanschaulichen her anachronistischen Tatbestand in dem Fazit: Der Haß des Sektierers verstumme sogar vor der nationalen Ehre⁸⁵!

Heftige Kritik an der Aufrechterhaltung des Missionsprotektorats übten Paul Boell und J. L. de Lanesan⁸⁶. Nach Boell ist das Missionsprotektorat in China weder im Hinblick auf Prestigezuwachs noch auf kommerziellem Gebiet nützlich und daher ohne Berechtigung. Wie die im Laufe von Jahrzehnten angesammelte Erfahrung lehre, seien die Missionare immer wieder Anlaß zu Konflikten gewesen, nicht nur mit China, sondern auch mit den europäischen Regierungen. Selbst wenn man nach Gambettas Grundsatz handle: „L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation“⁸⁷, möge man doch den Klerikalismus, diese „marchandise empoisonnée“, nicht zum alleinigen Handelsobjekt mit den orientalischen Ländern machen. Es sei Frankreichs, das vorgebe, an der Spitze des menschlichen Fortschritts zu schreiten, unwürdig, sich in China zum Beschützer der Kirche zu machen, zu deren Bekämpfung es im Innern alle

⁸⁴ Vgl. ebd., 92 f und 243 f. — Mehr von der humorvollen Seite zeichnet ELISABETH VON HEYKING, die Gattin des deutschen Gesandten in Peking, die prekäre Situation, daß sich die katholische Mission von einer laizistischen Regierung schützen ließ. Anlässlich des Ostergottesdienstes in der Pekinger Kathedrale 1899 stellt sie folgende Betrachtung an: „Sehr lächerlich waren mir nur die guten Pichons (französischer Gesandter und Gattin) am Ehrenplatz in verstaubten Reitanzügen, vor denen Monseigneur Favier bei der Prozession zweimal eine tiefe Verbeugung machte. Die katholische Kirche Salaam machend vor dem Vertreter der französischen Republik, der selbst, libre penseur, mit einer Protestantin verheiratet ist, hat mir immer etwas unwiderstehlich Komisches!“ *Tagebücher aus vier Weltteilen 1886/1904* (Leipzig 1926) 288. — Die Propaganda hatte 1742 ein *Regolamento* bzgl. der französischen Diplomaten in der Türkei zu erweisenden kirchlichen Ehren erlassen. Seine Praxis wurde später auch auf China ausgedehnt. Vgl. SÄGMÜLLER, a.a.O., 131

⁸⁵ a.a.O., 310

⁸⁶ jeweils a.a.O. — BOELL, von Beruf Journalist, war zeitweise in der Kolonialverwaltung in Indochina tätig.

⁸⁷ Nach GROFFIER (a.a.O., 29) hat Gambetta diese Äußerung dem Kardinal Lavignerie gegenüber getan.

nur erdenklichen Mittel anwende. Die Regierung möge sich endlich des „lourd impedimentum“, das das Protektorat darstelle, entledigen⁸⁸. — Lanessan, obwohl nicht ohne Bewunderung für den Heroismus der Missionare, gibt sich als ebenso rigoroser Gegner des Protektorats wie Boell. Als Exportartikel sei das Christentum am geeignetesten, Haß zu säen und internationale Konflikte heraufzubeschwören. Man solle die französischen Missionare lediglich in ihrer Eigenschaft als französische Bürger schützen. Denn es sei ein Illogismus, eine Institution, die Kirche, von der man sich im Innern getrennt habe — Lanessan schrieb sein Buch zwei Jahre nach der Trennung von Staat und Kirche —, draußen zu schützen⁸⁹. Die patriotische Verantwortung, die herangezogen würde als Argument für die Beibehaltung des Protektorats, hält Lanessan für eine Chimäre und zitiert einen Artikel aus dem *Journal Officiel*, in dem es diesbezüglich heißt: „Le patriotisme y regarde le passé beaucoup plus que l'avenir. La France protectrice de la chrétienté d'Orient, c'est encore un peu la France des croisades“⁹⁰.

Nach dem Trennungsgesetz von 1905 blieb zwar das französische Missionsprotektorat in China offiziell weiterbestehen, aber große politische Wirkkraft hatte es nicht mehr. Die Sperrung der Subsidien für die Missionen und der 1906 in Peking ausgesprochene Verzicht auf den Schutz katholischer Missionare fremder Nationalität — nur die französischen Missionen verblieben weiterhin unter der Protektion Frankreichs — mögen als Symbol gelten für die Tatsache, daß dem Missionsprotektorat als politischer Basis französischer Ostasienpolitik nicht mehr vorrangiges Interesse geschenkt wurde. Für die Dritte Republik, auf der Suche nach Realisierung des Revanchemythos, hatte sich in China keine andere Alternative als die Fortführung des Missionsprotektorats geboten. Aber in das vorwiegende Prestigedenken, in das das Missionsprotektorat in der Hauptsache eingebaut war, mischte sich in hochkapitalistischer Zeit immer vernehmbarer auch die wirtschaftliche Begründung kolonial-imperialistischer Unternehmungen: die Suche nach Absatzmärkten. Handelspolitische Erwägungen, wissenschaftlich-technische Aufgaben, humanitär-zivilisatorisches Apostolat stellten sich dem religiösen Sendungsgedanken an die Seite und überspielten ihn. Die Praxis des Protektorats wurde nicht aufgegeben, aber die katholischen Missionen hatten keinen entscheidenden Einfluß mehr auf die Formulierung offizieller Politik.

Wenn an dieser Stelle ein vorläufiges Fazit des Ineinanders von französischer imperialistischer Politik und Missionspolitik in China gegeben wird, so kann gesagt werden, daß die katholische Mission einen bevorzugten Platz in der französischen Chinapolitik einnahm. Der Grund für die enge Verbindung beider ist in der Prädominanz prestigepolitischer Motive der französischen Ostasienpolitik zu suchen. Ein letztes Wort über

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 38 f und 66

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 211 f und 216

⁹⁰ *Journal Officiel*, 26. Oktober 1906. Zit. ebd., 212, 1

den *Stellenwert* der Mission im politischen Kalkül der französischen Regierung mag gesagt werden, wenn der Vergleich mit imperialistischen und missionspolitischen Unternehmungen seitens der übrigen Mächte in China möglich ist.

(Forts. folgt)

MILL HILL MISSIONARIES IN AFGHANISTAN
AND THEIR STAY IN QUETTA-BALUCHISTAN *

By Arnulf Camps O. F. M.

V

The Hyderabad Collection

The thirty-eight documents of this collection are published here for the first time.

1. To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.

L. J. C.

Jhelum, Pentecost Sunday, 1879.

Dearest My Lord,

Here we are at Jhelum, where we arrived safe and sound, thank God, on Friday afternoon. But here our trials have begun. On our arrival we found that our luggage had not come, though it ought to have been here already on Thursday. I wanted the Station-Master to telegraph at once, but he thought that yesterday's mail would bring them, so we resigned ourselves to the inevitable and made the best of it. However neither yesterday's mail, nor today's mixed train has brought it. Unfortunately it contains all my faculties as well as all our church furniture etc. To make matters worse there is no chance of even hearing Mass today. Here we are then, on Pentecost Sunday, and no chance of performing our christian duties. If there were only a church here, we could

* Vgl. ZMR 51 (1967) 13—25.

put up with the inconvenience of waiting a few days longer, though it involves considerable expense. Pray for us that we may be spared similar situations. Today I realize for the first time, what it is to be in an infidel country. Pentecost! and no Mass to be heard, much less to be said. If we only had our altar things etc. Well, God's holy will be done. No doubt, He will know to bring good out of this evil.

Please remember us kindly to all the good fathers, whose great kindness to us, we shall never forget.

Permit me, my Lord, to express to you once more our sincere thanks for the great charity you displayed in our regard, and for the very valuable suggestions you kindly imparted. We can never repay the debt of gratitude we owe you, but what little there is in our power, we shall always strive to do.

Your Lordship's humble servant
in the Sacred Hearts,
Fathers *BROWNE* and *ENDHOVEN*.

2. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Kohat, July 9th, 1879.

Dearest My Lord,

Many thanks for your kind letter, which followed me to Lundi Kotal in the Khyber, where I was looking after the sick. In my last, I told you that we were detained at Peshawar, owing to the want of necessary instructions from headquarters. In the meantime the Capuchin Fathers returned from the front to Peshawar, though the cholera was raging all along the line. As no answer had yet arrived from the Adjutant General, and having learned that some 12 catholic soldiers had died at Lundi Kotal, crying for a priest, but unable to have one, I went to the Military Authorities and volunteered my services for the time being. Thank God, they were accepted and I reached Lundi Kotal on June 18th. I at once visited all the hospitals, and administered the sacraments to several. I remained there about ten days during which time, though the cholera was raging fiercely, thank God, we had but one catholic death, and that a most edifying one, a poor young soldier, 23 years of age, who had never been to confession in his life. His first confession, a most sincere and contrite one, became also his last, as he died the same night invoking the Holy Names and asking as his dying request that the rosary I had given him, should be buried with him. R. I. P. When I left there was but one dangerous case of a catholic, to whom also I had administered the sacraments after a long abstention from them. The rest were all in a fair way of recovery. I learned however from Fr. Endhoven, who had meanwhile been officially recognized R. C. Chaplain of Lundi Kotal, and who had come to relieve me, that after my departure the cholera had burst out a fresh and that he had several deaths. By the same order that appointed him to Lundi Kotal, I was appointed to Korum, and am now on my way there.

But it is dreadfully slow work; owing to the unsettled state of things and the miserable state of the roads the journey from here to Ali Kheyl, though 152 miles, will take about a fortnight. This condition of things is far more fatiguing than hard work in hospitals. However, „what can't be cured, must be endured“ therefore with God's help patience.

I have received one letter from the other two fathers, and they are even in a worse plight, being detained at Jacobabad by the floods, with a prospect of having to wait for weeks.

I am glad to learn that Father Browne made his retreat and gave such edification — also that he left without becoming a Jesuit, as we couldn't afford to lose him.

Many sincere thanks for the great interest Your Lordship takes in our Mission and for your kind offer of your valuable assistance in case of need. Encouraged by your kindness I shall not fail to avail myself of your promise, whenever occasion may require. In the meantime please pray for us, as we, too, shall always remember you in our prayers.

Please remember me kindly to all your good fathers, who were so kind and gracious to us during our stay at Bombay.

Yours sincerely
in the Sacred Hearts of Jesus and Mary
GEO. A. M. R. BROWNE, M. A.
Sup. Afghan Mission.

N. B. My address will most probably be Ali Kheyl, as the largest number of European soldiers is stationed there. Will you again kindly favour me with a few lines.

Yours GAMRB

3. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Quetta, 22 July 79

My Lord,

When we were with Father Peters²⁴, the Rev. Father insisted upon, that we should hear confessions all along the route, at Succur etc. In compliance with his wish we did so; had we My Lord the supposed jurisdiction?

Another reason induced me also to write this letter. Being here in Quetta, we found out that everything was as yet unsettled. Moreover, we got orders, that both of us should proceed to Kandahar or withdraw with the troops to Pishin; out of all this we gathered, that it will be impossible to do anything in the way of building a chapel during the course of this year; we have some money for this purpose, and should like now to have it put in one of the banks of Bombay. Having experienced your kindness, we freely ask His Lordship to come to our aid in this business. We leave altogether to His Lordship, in which bank he is going to put it, and at what percents, for we cannot judge about these matters,

²⁴ Father KONRAD PETERS S. J. was born 10. 3. 1834, arrived in the Bombay Mission in 1865, and died 16. 2. 1903. During twenty years he was doing apostolic work in different places of Sind. — Cfr. A. VÄTH S. J., *Die deutschen Jesuiten in Indien, Geschichte der Mission von Bombay-Poona (1854—1920)*, (Regensburg 1920) 242 and 113. We know that he was a parish priest at Sukkur from April 1881 until October 1887: cfr. INNOCENT LAURENSSE O. F. M., a. o., *St. Mary's Church Sukkur 1885—1960*, s. a., s. 1., 14.

not knowing which is the safest. Please My Lord, have it deposited for one year, without withdrawing it during the space of that time.

Receive this sole bill of exchange the value of thousand Rupees. An answer to this letter will very much oblige.

My Lord,
Your most humble servant,
J. ALLEN, M.A.

Please send the letter to the following address:

J. Allen,
R. C. Chaplain,
Quetta.

4. *Right Rev. Dr. MEURIN S. J., Vicar Apostolic of Bombay.*

Perwar Kotal, August 27th, 1879.

Dearest My Lord,

When I had the pleasure of enjoying your hospitality at Bombay, Your Lordship was so kind as to tell me, that whenever I had any difficulty, I might always confidentially apply to you. Your Lordship's goodness of heart has prompted you to repeat the same in the letters, which you deigned to address to me. I am now to avail myself of your charity in two matters.

1st. With regard to our departed Father van Eyndhoven (I may as well now use his true name). He was engaged at Lundi Kotal about three weeks; what steps must I take to get his pay? It amounted to about 260 Rupees. By the rule of our Society, whatever is acquired in the Mission belongs to the Society. Now as Superior of the Mission of course, it is my duty to look after it. As you have no doubt had similar cases, I appeal to you for your information.

2nd. I am about to establish Temperance Societies in the various Regiments composing this Division, taking as a model and guide in everything the society you have established in Bombay. Could these be affiliated to your General Society? But whether they can or not, would you send me about 150 of the initiatory medals and silk cords, as well as a copy of the card of admission? If they can be affiliated, I should like to have the same number of cards, as of medals. If Your Lordship can have these necessities sent to me, will you please at the same time have the bill sent, so that I may provide for its payment. I should like to have them before the 12th of next month as on the following Sunday, I shall have to inaugurate two such societies. Hence if you can send, please send by regular mail, as the banghy dak²⁵ is very uncertain here.

3rdly. I have received the backnumbers of the Pastoral Gazette, as well as 4 numbers of the Examiner, the best being that of August 9th. Since I have received none, as I had expressed to Your Lordship a desire to subscribe for it, I supposed these four numbers had been sent as a beginning of the subscription. But as the paper has ceased coming, I must conclude that Your Lordship only wishes to gratify my selfconceit by showing me my name in print. I hope it will now be sent regularly and I will remit the subscription at the same time that I remit for the medals.

²⁵ One should read: bahngi dak (parcel-post).

4thly. As to the Masses for the Pastoral Gazette, I shall, God willing, finish them about the middle of next month as I have but seventeen more to say²⁶.

And now business being attended to, as to myself. I had a very severe attack of fever and ague about three weeks ago, but now thank God, I am again hearty. I have visited my extensive chaplaincy. You know it reaches from Kuram Point to Ali Kheyl, about 36 miles, with seven European Military Stations. As all these Stations have to be visited in turn, I am often on the move. Ali Kheyl, Perwar Kotal and Kuram being the chief I am at each of these stations every Sunday. The other stations I have to visit on weekdays, except one three miles from here, which I always visit on the same Sunday that I have services at home. Thus every third Sunday I have two Masses to say and twice to preach.

It is really deplorable to see how careless these soldiers are. It seems as though the greater the dangers they have to encounter, the more careless they become about their immortal souls. Very few have made their Easter duty this year and many are of old standing. It is so hard to get them to realize the necessity of approaching the Sacraments. You will be astonished when I tell you that though I have been here at Parwar Kotal over five weeks, I have heard but four confessions, one a sick man, but all of old standing. They promise to come but their promises are never fulfilled.

Still Ali Kheyl affords me great consolation. Though I can go there only every third Saturday and can spend only two days there, yet the results are very cheering. But I have a very good coadjutor there in the person of Surgeon Major Bourke, who zealously aids me and works among the men during my absence. I was there last Sunday and I had about 30 communicants, twelve of whom I also confirmed. The most of them were old cases. Of the twelve, whom I confirmed, the youngest was 21, the oldest 37 years old. There are some more under preparation for my next visit. Now and then I even find one who has never been to confession in his life. The religious spirit seems by God's grace awakened at Ali Kheyl, and at my next visit I expect to have at least 30 or 40 communicants, twelve of whom want to be enrolled in the Scapular of Mount Carmel. So you see, while on the one hand I have my griefs, on the other hand I have again great consolations.

Please pray for my soldiers, especially for those here at Parwar Kotal, that their hearts may be softened, and they too may return to duty. Pray also for me that while I am trying to show others the way to heaven, I may not myself become a reprobate. I am more than 180 miles from the nearest priest, and hence thrown back entirely upon myself. God is good and will listen to your holy prayers and will give me many graces in consequence. Ask all your good fathers to pray for us all in this infidel land, surrounded by countless dangers of body and soul.

Please give my kindest regards to all your good fathers and believe me,

sincerely and gratefully yours

in the Sacred Hearts,

GEO. A. M. R. BROWNE.

Miss. Apost.

²⁶ *The Catholic Examiner* is a weekly edited from 1850 onward; the *Bombay Pastoral Gazette* first appeared in 1872; cfr. J. H. GENSE S. J., *The Church at the Gateway of India 1720—1960* (Bombay 1960) 476 and 300.

5. *Notes of reply to above letter by Bishop MEURIN: dated September 28th, 1879.*

1. Apology: not the slightest offence! Letter remained with Examiner.
2. I had such a case and had to get from Europe certificate from the brother of the deceased and pay to me. But try — I believe you will succeed claiming it as the Superior to whom he was indebted. If they make difficulties ask whether he wanted a legitimate certificate of the nearest relation. You would get it, but it takes some time and trouble, that you hope they will spare you that trouble.
3. In the next number of the Pastoral Gazette you will find the Revised Rules of the Temperance Society. Your soldiers can be aggregated. Note that we admit only total abstiners, and that you are moving to the front, and that I do not know how many and what medals you would require. I must wait for further orders: the price of the medals are: (v. Temperance Society); one is oval with the Blessed Virgin on one side and St. Joseph on the other. The round medal has St. Patrick and the Blessed Virgin, both are very nice. The admission cards are printed I cl. in red, and II cl. in green. The diploma is chromo-lithograph, sent from London.
4. As for payment, I have opened an account with your mission. We got from Father Allen 12 August 1000 Rs. a 4% payj 951.10.2: the balance is still in his favour: do you want us to keep separate accounts for each of you.
5. I am very sorry I cannot at once satisfy your temperance wishes; but on hearing from you once more, I shall try to satisfy you.

6. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Perwar Kotal, September 18th, 1879.

Dearest My Lord,

One the eve of starting for the front and for Kabul, I take the liberty of once more addressing you a few lines to ask Your Lordship's prayers as well as those of your good fathers. Everybody thought peace was secured at last for a few years, and behold in a moment the illusion is dispelled and grim war with all its dire consequences again stares us in the face. As Your Lordship can easily imagine, I am very busy; for there are so many things to look after, when one is about to start on an expedition that may for a time out him off from all communications with the civilized world. I came very near losing another priest; Fr. Burke, whom I had ordered over from Kandahar to Lundi Kotal, took sick on the road from Quetta to Jacobabad and was for more than two weeks confined to his bed at the latter place from fever and exposure. Thank God, he is now allright again, and I got a telegram from him this morning that he had arrived at Lahore. So I expect he will soon be with the Khyber force. Why has not Your Lordship answered my last letter? Have I in anything offended. If so I humbly ask pardon. I enclose certificate of my having exonerated the Masses, which I hope will prove satisfactory. Should Your Lordship deign to reply to this, please still direct to Parwar Kotal, whence the letter will be forwarded on to me. Asking Your Lordship's blessing and hoping that you are in the enjoyment of the best of health,

I remain,
Your Lordship's humble servant
GEO A. M. R. BROWNE, M. A.

7. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Kabul, November 17th, 1879.

Right Reverend and Dearest My Lord,

It is now turn to apologize for the long delay in answering your kind letter of the 28th of September, which I did not receive until October 24th owing to the irregularity of the post. In fact for a while we had none at all either coming in or going out. Besides, when it did go out, there was no certainty of its reaching its destination in safety; hence I delayed from day to day and allowed a number of letters to accumulate.

2. I cannot today write at length owing to pressure of time, and hence I must leave a description of our march from Ali Kheyl to here as well as my experiences here for another letter, which I hope to write you, Deo dante, next week.

3. Many sincere thanks for the kind information contained in your letter. I have been anxiously waiting for the „Pastoral Gazette“ containing the revised rules of the Temperance Society; but as yet it has not come to hand. In fact I have received no copy for some months; nor does the „Examiner“ come regularly. We are now settling down here, and I shall soon be able to do something for temperance cause. Please, then, have the new rules sent to me at once.

4. With regard to good father Endhoven's pay I am now unable to do anything owing to the altered circumstances in which I find myself. I will, however, as soon as I can write to the Paymaster General about it, adopting your suggestions.

5. As to the accounts Fr. Allen has opened with you, I presume they were private funds of his own which he donated for the purpose mentioned. Hence I think it advisable that a separate account should be opened called: „Afghan Mission General Account“, while his might be called „Afghan Mission Church Building Account“. Both should, however, for the present and until other arrangements are made stand in the name of the Superior and Vice-Superior of the Afghan Mission (Father Allen is the Vice-Superior for the time being). And no draft should be made on it, without the written consent of the Superior.

6. I shall send you a remittance place to the credit of the General Account as soon as I can make arrangements to draw some of my pay, as I have drawn none since August. I will then also Deo dante send you about 400 Rupees for the Church Building Fund.

And now, asking to be kindly remembered to your good Fathers and begging a special blessing, I am,

Most gratefully your's
in the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, M. A.
R. C. Chaplain,
Kabul Field Force.

8. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Candahar, 30th January, 1880.

My Lord,

When I arrived this morning from my visit to Khelat-i-Ghilzar, I found a telegram from Father Browne on my table, by which I was informed to ask kindly

His Lordship of Bombay to invest the money in question.

I cannot draw my pay from the Field Treasury chest at Candahar; wherefore the Pay-Master at Rawalpindi writes me, that my Pay-Bill for four months has been passed for Rs. 1458.5.11 and are detained pending receipt of my reply as to the Treasury, on which I want the amount.

Our mission does not want for the present this money, for we cannot do anything before the war is over; would you, My Lord, kindly oblige Father Browne and me, to invest this money which you can draw from the Treasury chest at Bombay; as I wrote the Pay-Master of Rawalpindi that this amount was to be transferred to the credit of the Right Reverend Dr. Leo Meurin, S. J., R. C. Bishop of Bombay.

You will have heard, my Lord, that God is trying our poor little Mission, Father Endhoven died, Father Burke has gone back to Madras, his Reverence got a sunstroke on the way down to Jacobabad : so only we two of the four priests are left. Three however have come out to join us and our stations are as following: Father Browne, Cabul — Father Roger, Kurrum — Fr. Temme, Lundi Kotal — Father Jackson, Quetta till other troops come up — and your obedient servant, Kandahar. Fr. Temme will come on with the British Regiment under orders to Kandahar, and I shall move on with the troops to Ghazni.

Allow me to ask for His Lordship's prayer; I confess the greatest cross I have to bear up with, that I never enjoy the company of a priest.

Your most obedient servant,
My Lord,
J. ALLEN, m. a. R. C. Chaplain.

9. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Kabul, February 4th, 1880.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. It is a long time, since I did myself the honour of addressing a few lines to Your Lordship. I wrote last on November 17th, fully intending to write again the following week. But from various causes I was unable to carry out my intentions.

As you know, I received an accession of three more priests in November, and I fondly hoped to be able to have one with me, the other two being intended respectively as companions and assistants to Frs. Allen and Burke. But in this I was doomed to a terrible disappointment. First, I found that I could not bring another priest here, owing to various difficulties in the way. I had just reconciled myself to this, when I got news of Fr. Burke's serious illness and complete prostration. He was a second disappointment, and I was forced to send another priest to Lundi Kotal in his place, at least temporarily. I had scarcely done this, when I learned that I could no longer count on Fr. Burke, as he would in all human probability never sufficiently recover to bear the hardships of this Afghan climate. I now resolved to put the two who had just arrived, together at Lundi Kotal. But a requisition came from Government for a chaplain to the Kurrum Force; so I was forced to send one there. Then I got a letter from Fr. Allen that he could not get permission from the military authorities to bring his companion to Kandahar, and so he was to remain at Quetta. Finally, I learned, that Fr. Burke was much better and about to offer himself to the Vicar Apostolic of Hindustan for the Agra Mission. Is this not a long chapter

of accidents. Yet I am, thank God, happy and contented, for I clearly see that such is His Holy Will, and that must be done. My health, so far, is excellent, God be praised; and I have my hands full of work, which is another reason for being grateful to Him.

2. Father Allen will shortly send you a cheque for something over Rupees 1000, which is to be credited in our joint names as Trustees. Will you kindly invest the greater portion of it, as you think best, leaving a certain amount to meet current expenses. The Rupees 1000 which Fr. Allen sent you before, were his own private funds and are to remain in his own name; they do not belong to the Mission fund. As for myself, I have drawn no pay since August, and the Government now owes me for five months. When I draw my pay, I too will send you a large amount to be added to the Mission Fund.

2. I have never received the Pastoral Gazette, containing the revised Rules of the B. C. T. Society: will you please send it to me, as I want to organize the society here at once.

3. Lent is about to begin and Easter is fast approaching. Might I ask the great favour of you to send us the new Holy Oils, after they are consecrated? Please let me know and I will then send you the different addresses to which they should be sent.

4. It is so long since I was honoured by a few lines from Your Lordship, that I am afraid I would hardly know the handwriting any more.

5. The air is once more filled with rumours of another gathering of the Ghazis²⁷ for the purpose of giving of another brush. If they come, they will, with the help of God, be driven back again more fearfully cut up than the last time; for we are now far better prepared than before and we are still adding to the strength of our position.

6. Our hospital is full, mostly pneumonia cases. This gives me considerable work, as I visit the hospital at least once every day, going from ward to ward and a word to say to everybody.

Please write me a few words of cheer, for I have seen no priest since July 3rd and am not likely to see one for the next six months. Pray for us all.

Asking your blessing, I remain,

Most gratefully yours
in the Sacred Heart,
GEO. A. M. R. BROWNE,
Superior Afghan Mission.

10. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Kandahar, 30th March, 1880.

My Lord,

I received your kind letter, which caused me such great joy; for I got by it again more courage in this trying state. It is not so much the weather nor the fear of the enemy (though life, it is true is not safe here, for it is our daily occurrence,

²⁷ Afghan Forces. Sometimes written as Ghaznis.

that one of our men or of our followers is killed by these so-called Ghaznys); but it is the isolation, that tells upon me. I did not see a priest for eight months; till finally Father Jackson arrived here on last Wednesday, so I have enjoyed company for a few days; but now again we are in camps, to start to-morrow for Ghasni. Father Jackson remains here at Kandahar and I am going to Ghasni; who is able to tell, when I shall see a priest again? There is a little chance, that Father Browne will come on with the Force of General Roberts to Ghasni, but what seemed to be certain a few days ago, is now again contradicted by everyone.

However, I can still say, with all my heart fiat voluntas tua, for I know, I do the will of the Vicar of Christ and of my superiors, and this thought that my work comes directly from the Sovereign Pontiff has ever since given me strength and consolation in all my difficulties and trials.

I feel quite sure, your Lordship, does not forget me in his prayers and I recommend myself in the prayers of all your priests.

As I cannot draw my pay on Field Treasury Chest, I drew it again on the Treasury of Bombay, payable to you, My Lord. The pay of two months amounts only to 123-2-6, as I had deducted 600 Rs advance Treasury; I kindly ask your Lordship to invest it.

As long as we are on Field service, I shall have to do this every month. I have experienced now already so very often your kindness, that I have no scruples to go on as I have been doing now already for many months and to draw it on the Treasury of Bombay, payable to the Right Rev. Dr. Meurin, S. J., R. C. Bishop.

My kindest regards to all
the fathers
My Lord,
Your most affectionate in Christ
J. ALLEN, R. C. Chaplain.

11. Immediate

No. 645

Military Departement

Bombay Castle, 1st April, 1880

From,

The Secretary to Government,

To,

The Right Reverend the Roman Catholic Bishop.

Right Reverend Sir,

The Government of India having proposed that the Reverend Mr. Jackson, a Roman Catholic Priest at Quetta, be appointed Chaplain to the Roman Catholic troops of the 1st Division quartered at Kandahar, I am desired to request an expression of your opinion on the proposal.

I have the honour to be,
Right Reverend Sir,
Your obedient Servant,
MACDONALD, Colonel
Secretary to Government.

12. Reply

No. 568 of 1880

From,

The R. C. Bishop of Bombay

To,

The Secretary to Government, Military Department

Bombay, 1st April, 1880.

Sir,

In reply to your letter of this date I beg to state that the district assigned by H. H. the Pope to my spiritual jurisdiction does not extend beyond the limits of the Bombay Presidency.

Afghanistan has been assigned as a new Apostolic Vicariate to the Very Reverend Mr. George Browne as Provicar Apostolic, residing at present at Kabul.

The Reverend Mr. Jackson is one of the priests under the jurisdiction of the Very Reverend Mr. Browne, and can therefore with his consent be appointed chaplain of the Roman Catholic troops at Kandahar.

I have the honour to be, Sir,

Yours m. o. s.

L. MEURIN

R. C. Bishop.

13. To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.

L. J. C.

Kabul, April 4th, 1880.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum, quia Pascha nostrum immolatus est Christus. Many happy returns to you of the glorious feast of Easter; may God long preserve you for the Vicariate of Bombay and the good of the Church in India.

Many thanks for very kind letter of March 23rd. You are right in your opinion about Quetta, as it is in the extreme north of Baluchistan, and also never formed part of Sind, unless that country was a part of Sind. Quetta is on the very frontier of Afghanistan and I have all along believed that it belonged to my jurisdiction. Moreover, I think that your informants are mistaken about the Bombay troops being stationed there now. From letter received from Fr. Allen, I learn that they were to proceed to Kandahar, so as to allow General Stewart's force to march on Ghasni. Besides the number of Europeans there, has never been large enough for Government to allow a chaplain for that place. I had Fr. Jackson stopping there at the expense of the mission, for several months, but when the march on Ghasni was determined upon, Fr. Allen wrote me that the troops at Quetta were to advance on to Kandahar. As he wanted to accompany the advancing force, I asked Government to appoint Fr. Jackson to Kandahar. I have not yet any information as to whether he has left Quetta. Should however my information be incorrect and should a sufficient number of European troops be left at this place, then, of course, I shall have to ask Government to establish a chaplaincy there. In that case, if the war continues, owing to Fr. Burke's defection, I shall be short of a priest. If you could in such event loan me one, you would certainly be doing me a great favour and conferring a great boon upon our poor soldiers. It would certainly

be a work *Ad majorem Dei gloriam*. But as the elections seem to be going strongly against the Government, I suppose we shall all soon have to leave the country, at least for the time being. God's holy will be done. If we must recommence the work and penetrate into this benighted country in disguise, well it may ensure us the much coveted crown of martyrdom. Pray for us and get all your dear good fathers to do the same. Certainly it will be a great loss of prestige for England in India as well, if the liberal programme be carried out, but it will be a much severer blow to our mission. However, God is all-powerful and invariably brings good out of evil, and so I do not despair, but still cry out: „*Sit nomen Domini benedictum*“.

How should I welcome Your Lordship to Afghanistan, if ever I should have the happiness of meeting you here! But that is too good to be even hoped for.

My September pay has not yet arrived, but I send you another cheque for Rs. 90 annas 8, which I have cashed. Please present it at once and place the amount to the credit of the Afghan Mission Fund.

You say nothing about the Admission cards to the P. Abstinence Society. Have you despatched them? The branch is slowly growing and in my next I hope to give you some details.

Your most grateful and affectionately

in the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.

14. To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.

L. J. C.

Kabul, May 14th, 1880.

Dearest My Lord,

Sad is the intelligence that has come to me from Madras. Good Bishop Fennelly²⁸ has been called to his reward. It is a terrible blow for the Vicariate; but God's holy will must be done. I have ordered each of my priests to say three Masses for the repose of his soul, and have said the same number myself. May God have mercy on him and grant him eternal rest; and may he likewise give Madras a worthy successor to so worthy a Prelate. Two holy bishops within so short a time to have been taken from the poor struggling Indian Church. Well God knows best. „*Sit nomen Domini benedictum, quia Deus dedit; Deus abstulit*“.

I hope Your Lordship has by this time with the help of God completely recovered your usual strength and health. In your absence good Fr. Clarke²⁹ replied to my letter of April 4th, enclosing cheque for 90/8. In replying to his letter I again enclosed cheque for 266.12.8 for our little fund, which I hope has been received and cashed. Today I enclose cheque for Rs. 127 (one hundred and twenty seven) on Grindlay, Groom and Co, for the same fund. I have also sent in my Pay Bills for October, November, and December amounting in the aggregate to Rs. 1026.11.7, and have ordered the cheque to be made payable

²⁸ According to *The Catholic Directory of India for the Year of Our Lord 1964* (Bombay 1964) 203, Rt. Rev. STEPHEN FENNELLY was appointed Vicar Apostolic of Madras in 1868.

²⁹ A. VĀTH S. J., *op. cit.*, 242: Father NICHOLAS CLARKE S. J. was born 21. 6. 1843; he joined the Jesuit Order in India in 1863, was ordained a priest in 1868, and died 22. 12. 1887.

to you at Bombay. When you receive that cheque, I will have sent you for Fund Rs. 1751.0.3.

I have not yet received the Holy Oils. I hope they will come soon.

You are no doubt aware that Borneo has been assigned to our Society. There is question of making Fr. Allen the first pro prefect — a very good choice.

Another priest of mine, Fr. Temme from Paderborn Diocese, will probably send you Rs. 600 or 700, if he has not already sent, for our fund. You see we are saving up.

I must be brief today. Hoping that Your Lordship is again enjoying the best of health and asking a special blessing on our poor Afghanistan and ourselves, I remain,

Your Lordship's
most grateful servant
in the Sacred Hearts,
BROWNE.

15. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Kabul, June 7th, 1880.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. Many sincere thanks for your very kind letter of the 29th ultimate. I do hope that your absence from Bombay has been the means of completely restoring your health and your strength.

I am very sorry to have been obliged to give your Lordship so much trouble about the Holy Oils; and I do hope you were not offended at my telegram. In my letter of April 30th to Fr. Clarke, I had mentioned the fact that the Holy Oils had not arrived; in that letter I had also enclosed a cheque for Rs. 266.12.8. which, if it had fallen into wrong hands, could easily have been cashed as it was a negotiable cheque and had been receipted by me. It is true, I had registered the letter, but sad experience has proved that even registered letters are not always safe. As the entire month of May had passed and no Holy Oils had arrived, nor any reply from Fr. Clarke, I had naturally grown anxious. Inconclude, therefore, as I was about to telegraph for the Holy Oils, I would also mention the cheque, and as I mentioned one, I thought it best to include all. I can only repeat, that I hope your Lordship has not been offended; for certainly no offence was intended, and if I have caused you any annoyance by this course, I beg of you kindly to forgive me. A cheque of Rupees 1026.11.7 of my backpay for October, November and December made payable to your Lordship, was sent from Rawalpindi to your address, as the Paymaster informed me sometime in the latter part of May. I hope it has reached you safely. If not, please let me know by telegram.

Your Lordship is right in saying that Fr. Allen is taken from me, it will be „allright for Borneo“, but that „I will be the sufferer“. For independent of the fact, that he is the only one now left me of those who came out with me, he is of such true, sterling worth, and has won such high commendations from General Stewart and all, who have come in contact with him, that he will indeed be a serious loss to our young mission. Yet, Fiat voluntas Dei — Sit nomen Domini benedictum.

Has poor Fr. Burke drifted down your way yet? Poor man seems to have lost his senses completely. He last wrote me from Allahabad two most insulting

letters such as he could never have penned, had he been in his right mind. Do pray for him; I have written to our Superiors to have him recalled to England, as I am afraid, he will never again be fit for work in a hot climate, with such piercing sun, as that of India. It is such a pity; he seemed so strong and so healthy. But again *Fiat voluntas Dei*.

Glory be to God, that the good Bishops of India have been so unanimously in favour of holding of a Council. To tell you the truth, I had often thought of the matter myself, but I felt, that it would be a presumption in one so recently arrived in the country, to even broach the subject. Now, however, that the matter has been started, I feel that a step has been taken in what seems to me, the right direction. From what I have been able to learn there seems to be such a variety of practices and customs in India and such discrepancy even with regard to Holidays and Fast and Abstinence days, not to speak of other matters, that even if the council succeeded only in the establishment of a uniform rule for these, a great would be achieved for the general edification etc. of the faithful. I feel that with God's blessing great general good will result, and I am sure that it will be very pleasing to the Holy Father, that India has herself taken the initiative in the matter.

As to the withdrawal of the troops from Afghanistan, I believe it will take some time before this can be carried out, politicians to the contrary notwithstanding. Things are not by any means settled though General Stewart seems to think he now has it all in his own hands. If we have to withdraw it will, no doubt, be a great blow to us; but on the other hand, while here we can do little or nothing for the people, as General Stewart has set his face determinedly against all missionary enterprise. Things would have been different, had General Roberts retained the command. But here again: *Fiat Voluntas Dei*.

As far as any special advantage to Holy Mother Church to be derived from the fact of our having a Catholic Viceroy, is concerned, I am afraid, like yourself, that it will be very little. The only thing, wherein I do expect something will be done is the education of our poor. He is such an earnest man on this question and has therefore laboured so hard in the matter, that I am sure he will do all in his power to aid our schools and to increase their number and efficiency. Beyond this I have little or no hope, except what he can and will do in his private capacity and by his good example.

I have for a long time thought of the propriety of asking our soldiers to contribute their share to Peter's Pence; and I have at last sent the enclosed quasi Pastoral to all my priests. I think we ought to be able to get together at least 500 Rupees and that would be something from men exposed to privations and dangers.

In conclusion, I must repeat Your Lordship's word: „let us pray for one another and for our dear flocks“. For especially for men in the field is much earnest prayer needed, surrounded as they are by so many temptations, and apt as they are to grow careless of their religious duties.

I remain Your Lordship's most affectionate and grateful though unworthy servant, in the Sacred Hearts.

GEO. A. M. R. BROWNE, M. A.
Sup. Afghan Mission.

N. B. I forgot to mention that it is proposed to call our mission the „Vicariate of Upper India“, but its southern boundary is not yet determined.

(Schluß folgt)

MIRĀN SĀHIB, EIN MOHAMMEDANISCHES GEGENSTÜCK ZU FRANZ XAVER *

von Georg Schurhammer SJ

DER INHALT DER BIOGRAPHIE VON 1922

Kapitel 29. *Die drei bösen Jinns*: Eine vortreffliche mohammedanische Familie wird verfolgt von drei bösen Jinns, die Vater und Frau des Mannes töteten und jetzt seine Tochter quälen. Er klagt vor Abdul und bringt seine Tochter. Abdul treibt die drei Geister aus, schilt sie wegen ihrer Bosheit und droht ihnen mit der Hölle, bindet sie und tut sie durch seine Jinns in den Kerker.

Kapitel 30. *Der Hirsch*: Als er in den Wald geht, klagt ihm ein Hirsch: „Meine zwei Jungen wurden von den Wölfen gefressen.“ Abdul lacht über die Geschichte. Er findet nur noch die Knochen derselben und gibt ihnen das Leben zurück.

Kapitel 31. *Die Zoroastrianer*: Die Ungläubigen eines Ortes wollen nicht Mohammedaner werden trotz aller Wunder Abduls. Sie tun sich zusammen und sagen: Wenn er ein Kind von sieben Jahren erweckt, das vor einigen Monaten starb, werden wir Mohammedaner.“ Er erweckt es und die Madjüsis (Mazdäer, Zoroastrianer) sprachen das *kalimah* (Credo) und wurden Mohammedaner.

Kapitel 32. *Das Wunder in Palaku*: In der Stadt Palaku sagte ein trefflicher Mohammedaner zu ihm: „Meine Mutter starb, als ich zwei Jahre alt war. Ich konnte ihr darum nie meine Ehrfurcht bezeugen. Mein Gewissen ist darum unruhig.“ Abdul sagte zu ihm: „Geh zum Grab der Mutter und mach ihr Salâm und du kannst mit ihr sprechen; sie wird dir erscheinen.“ Das geschieht und während des Gespräches füllen sich seine Augen mit Tränen und während dieser Zeit verschwindet die Mutter wieder.

Kapitel 33. *In Turkestan*: Von Persien geht er nach Turkestan. Hier kommt er zu einem sehr heiligen Berg, berühmt als Wohnort heiliger Mohammedaner. Dort trifft er einen alten heiligen Mann, der sein Leben und alle seine Taten kennt. „Wie kennst du mich?“ fragt er ihn. Der alte Mann Japalul antwortet: „Ich kannte dich vor deiner Geburt. Vor deiner Geburt wurde hier ein Fakirorden gegründet, dich zu ehren. All dein Leben wurde uns geoffenbart. Ich bat um die besondere Gnade, daß ich nicht sterbe, ehe ich euch sehe. Jetzt bin ich glücklich und bereit zu sterben, da ich dich sah“²⁹. Sofort darauf starb der Alte.

Kapitel 34. *Der Tod der Eltern*: In dieser Zeit erfährt Abdul wunderbar, seine Eltern seien krank. An *einem* Tag schwindet die Entfernung wie ein Blitz. Im Augenblick wird er mit seinen 404 Schülern (die ihn immer begleiten) zurückgetragen zu den Eltern, steht ihnen im Tod bei und verrichtet alle religiösen Zeremonien eines Sohnes bei ihrem Sterben und nach ihrem Tod.

Kapitel 35. *Wunder in Kanjupur*³⁰: Von seinem Elternhaus aus beginnt er seine Hâjj (Mekawallfahrt). Bevor er Indien verläßt, wird er in der Stadt Kanjupur vom König zum Essen eingeladen. Der König ist ein Aussätziger und

* Vgl. ZMR 51, 1967, 26—39.

²⁹ Vgl. die Worte des greisen Simeon bei der Darbringung Jesu im Tempel (Lukas 2, 25—32).

³⁰ Kandipuram (Conjeevaram).

bittet ihn um Heilung. Er wird geheilt. Die Frau des Königs ist kinderlos. Sie wird auch erhört und von ihrer Unfruchtbarkeit geheilt.

Kapitel 36. *In China*: Von da geht er nach China³¹. Hier beginnt er, das Gesetz Mohammeds zu predigen. Da dies streng verboten ist, schickt der Fürst seine Krieger. Aber die Krieger stehen hilflos vor Abdul; darum kehren sie um und sagen: „Wir können nicht gegen ihn kämpfen; er hat Wunderkraft, so daß unsere Waffen weggeworfen wurden.“ Daraufhin wird der König Mohammedaner und baut eine Moschee. Das ist der Anfang der Bekehrung Chinas.

Kapitel 37. *Das verlorene Kamel*: Von China zieht Abdul wieder zum Norden Indiens. Während er hier in einer Stadt ausruht, geht eines der Kamele seiner Fakire verloren. Sie suchen es. Abdul sagt dem Hauptschüler: „Geh ins benachbarte Kloster der Hindumönche und sage ihnen, sie sollen das Kamel zurückgeben.“ Er tuts, aber sie sagen, sie wüßten nichts davon. Da sagt Abdul zu dem Schüler: „Geh zu deren Pforte und rufe das Kamel beim Namen!“ Die Hindus hatten das Kamel getötet und gegessen. Wie der Schüler es mit Namen ruft, bekommen sie schreckliche Magenschmerzen und wälzen sich auf der Erde, da das gegessene Kamel im Magen herauswill. Einige eilen zu Abdul und bitten um Rettung. Abdul antwortet: „Gesteht euer Verbrechen!“ Er fragt: „Ist etwas übrig vom Kamel?“ Sie zeigen ihm das Fell. Durch das Fell bringt er das Kamel zum Leben zurück und das Kloster nimmt den Islam an.

Kapitel 38. *Der Shia Nawab*³²: In einer anderen Stadt Nordindiens gehörte der Nawab zur Shia Sekte. Abduls Predigt macht keinen Eindruck auf ihn, zumal das, was er von der Überlegenheit der Sunnis predigt. Der Fürst will Abdul mit dem Schwert den Hals abhauen; aber das Schwert haut dem Nawab den Kopf ab, so daß er stirbt. Seine Hofleute werden Sunnis. „Es sind 70 mohammedanische Sekten; davon ist nur eine die richtige, die aller anderen gehen zur Hölle.“

Kapitel 39. *Zwei Totenerweckungen*: Durch den Wald wandernd trifft er einen armen Knaben. Er klagt: „Bruder und Vater wurden durch Räuber getötet; hilf!“ Abdul erweckt beide zum Leben, gibt ihnen ein Kamel und ihre Reichtümer zurück und schickt sie glücklich weg.

Kapitel 40. *In Lahore*: Er kommt nach Lahore. In der Moschee wird er durch einen trefflichen Mufti³³ bedient, der ihm nach einigen Tagen sagt, er sei kinderlos und habe darum Versuchung zum Selbstmord. Abdul verspricht ihm: „Allah gibt dir Kinder. Du bringst deine Frau mit einer Dienerin zu dieser Moschee. Ich werde über sie eine Zeremonie machen, wodurch sie ein Kind erhält.“ Im Dunkel kommen sie (bei Tag konnte man sie nicht sehen, da sie *gôshas*³⁴ sind). Abdul gibt ihr Betelblätter zum Kauen und schickt sie zurück und sagt dem Mann: „Du wirst viele Kinder haben; aber der erste Sohn, der Erfolg dieses Betelkauens, wird mein Sohn sein. Er wird mit vier Jahren alles über die Religion wissen und mit sieben Jahren wird er dich fragen: ‚Wo ist mein Vater?‘ Wenn er das fragt, bin ich in Mekka und du mußt ihn mir sofort schicken.“

³¹ Vgl. die Chinareise des Apostels Thomas und Xavers.

³² Um die Mitte des 18. Jahrhunderts war der mächtige Nawab von Arcot der Nachbar von Tanjore. Die Labbai Mohammedaner sind Sunniten.

³³ Mufti: Rechtslehrer.

³⁴ Vor allem die Frauen der Vornehmen waren oft *Goshas*, d. h. Purdahfrauen, so genannt, weil sie durch einen Vorhang (*pardah*) von der Umwelt abgeschlossen wurden; so jetzt noch in Kâyalpatnam (PATE 98).

Kapitel 41. *Die Zerstörung der Idole*: Bei einem der Pandschab Flüsse waren in einem großen Tempel Hunderte von Idolen. Wenn ein Nicht-Anbeter der Idole dahin kam, dann töteten die Teufel jener Götzenbilder jene Leute. Darum konnten nur gläubige Hindus dahin kommen. Abdul geht hin. Die Teufel hetzen die Priester auf, ihn zu vertreiben. Aber Abdul befiehlt den Götzen vor ihn zu kommen und zwingt sie, die Größe Allahs und die Schlechtigkeit der Götzenverehrung zu verkünden, und befiehlt den Idolen, sich selbst in den Fluß zu werfen. Das tun sie und zerstören sich so. Die Brahmanen werden Mohammedaner. In der Stadt waren vorher keine Muslim und so wurden dort viele Mohammedaner.

Kapitel 42. *Die drei Rishis*³⁵: Er zieht nach Westen zu einem heiligen Berg, wo drei Rishis sind. Das Kommen eines Mohammedaners beleidigt sie und sie schicken gewisse Hornisse gegen Abdul und seine 404 Schüler. Abdul sieht sie kommen und sagt den Tieren: „Kehrt um und stecht die, welche euch sandten!“ Das tun sie und jene drei Rishis wollen durch Fliegen entkommen. Abdul sieht es und sagt seinen Sandalen: „Holt sie aus der Luft herunter!“ Die Sandalen fliegen ihnen nach, schlagen die fliegenden Drei und bringen sie herab. Abdul schilt sie wegen ihrer Grausamkeit und bekehrt sie zum Islam und führt sie in die höheren Geheimnisse der Mohammedaner ein.

Kapitel 43. *Das Milchwunder*: Abdul kommt zu einem Berg in Westindien. Seine Schüler, ohne ihm etwas davon zu sagen, finden gewisse Hirten, die ihre Ziegen gemelkt hatten. Die Schüler trinken die Milch. Die armen Hirten, die von den Hindus aufgefordert worden waren, die Milch für religiöse Zeremonien zu bringen, beklagen sich bei Abdul über seine Schüler. Er füllt wunderbar die Töpfe wieder. Aber die Hindu Gurus, welche die Sache hören, glauben nicht, daß die Milch rein ist, weil sie meinen, sie sei von Mohammedanerlippen berührt worden. Sie weisen darum die Milch zurück und beschimpfen Abdul wegen des Benehmens seiner Schüler. Abdul sagt ihnen zornig, die Milch sei rein. Ein Kampf folgt zwischen ihm und den Hindu Gurus. Die Hindus werden wunderbar besiegt, werden nah an die Sonne hinaufgehoben und durch die Sonnenhitze verbrannt. Daraufhin unterwerfen sie sich und werden Mohammedaner.

Kapitel 44. *Heilung einer Frau*: Weiterwandernd kommt Abdul zu einer kleinen Stadt. Ein armer Mann bringt seine Frau, von Krankheit abgemagert, und bittet ihn, sie zu heilen, damit sie Kinder bekomme. Er heilt sie.

Kapitel 45. *Die Schlange im Kopf*: Auf dem Weg kam er in eine andere kleine Stadt. Hier kam ein armer Mohammedaner zu ihm. Sein Hauptleiden waren allerlei schreckliche Träume. Er konnte ihnen nicht entgehen, sobald er schlief. Kein Heilmittel half. Abdul zog aus dessen Nase eine Schlange, die in seinem Kopf war und die Träume verursacht hatte. Nicht zufrieden damit, fragt er die Schlange, warum sie das tat. Die Schlange antwortet: „Er ist ein Mörder, er tötete jemand.“ Abdul tötet darum die Schlange nicht und läßt sie verschwinden.

Kapitel 46. *Im Reiche Coorg*: Er kommt zum Königreich Coorg. Die Boten des Königs finden, daß 400 Leute kommen, und warnen ihn. Sie fürchten, ein Prinz komme, ihm sein Reich zu rauben. Er verbietet darum allen Fährleuten, am Fluß zu sein. So können sie nicht über den Fluß zum Königreich. Auf der anderen Seite wartet Abdul. Kein Fährmann kommt. Schließlich gibt er einem der Schüler ein Stück Papier mit vielen heiligen Namen, Bismillah und Allah

³⁵ Sannyâsi, Hindubüßer bzw. Eremiten.

darauf geschrieben, mit den Worten: „Tu es in den Fluß; es wird ein Boot und fährt hinüber. Geh dann zum König und frage ihn, ob er erlaube, friedlich sein Reich zu betreten, und ob er unseren Besuch annimmt.“ Der Bote geht und fährt auf dem Papier über den Fluß. Der König sieht die Wunderkraft des Mannes. Darum läßt er ihn friedlich ein und befiehlt seinen Fährleuten, jene 404 Leute überzusetzen. Bei der Überfahrt beginnt der Wald in der Nähe plötzlich wunderbarerweise zu blühen beim Betreten des Reiches.

Kapitel 47. *Beim König von Coorg*: Abdul geht zum Garten in der Hauptstadt und nimmt mit seinen Schülern darin Wohnung. Dort sitzen sie neben einem hochverehrten Idol, zeigen ihm aber keinerlei Respekt. Der König besucht sie und protestiert friedlich wegen der Unehre gegen den Götzen. Abdul fragt ihn: „Wenn es dein Gott ist, laß ihn etwas tun, was du befehlst und sieh, ob er dir gehorcht oder mir. Wenn er dir nicht gehorcht aber mir, dann mußt du ihn entfernen, denn dann ist's kein richtiger Gott.“ Der König ruft den Hauptguru Japa und andere und befragt sie. Der König mit seinen Priestern bittet das Idol zu gehen und das Wasser eines Teiches zu trinken. Aber das Idol tut nichts. Darauf befiehlt es Abdul und das Idol trinkt das ganze Wasser des Teiches und auf Abduls Wort hin füllt er sich wieder. So ist der König geschlagen und sein Idol ist als wertlos bewiesen.

Kapitel 48. *Der Guru Japa*: Aber die Hofleute und Gurus, besonders Japa sind sehr unwillig und sie wollen den mohammedanischen Fakir beschämen. Darum fordern sie Abdul auf zu tun was sie tun. Der Guru sagt, er könne fliegen, und fragt Abdul: „Könnt Ihr es?“ Abdul fordert ihn auf, es zuerst zu tun, dann wolle auch er es versuchen. Wie Japa hoch genug in die Luft gefolgt ist, schickt ihm Abdul wieder seine Sandalen hinauf, die wie zwei Vögel in die Höhe fliegen und den Guru schlagen und so auf die Erde herabzwingen. Damit ist der Guru beschämt. Nun sagt Japa, er könne in den nahen See untertauchen und darin einen Topf Reis kochen. Abdul fordert ihn auf es zu tun. Wie aber der Guru unter dem Wasser ist, befiehlt ihm Abdul drunten zu bleiben und zu ertrinken. So ertrinkt Japa und der König ist beschämt.

Kapitel 49. *Der Tod des Königs*: Der König will seine Niederlage und die Macht Abduls anerkennen und lädt ihn am nächsten Tag zu einem großen Essen ein. Aber er tut Gift in das Essen des Mohammedaners. Abdul weiß es, beginnt aber zu essen, und wie er genug davon verkostet hat, um daran zu sterben, fühlt der König die Wirkung und fällt tot nieder. Die Frau und die Hofleute gestehen das Verbrechen und flehen Abdul an und dieser ruft den König zum Leben zurück.

Kapitel 50. *Die neuen Sandalen*: Abdul geht weiter zur nächsten Stadt. Hier ist ein armer Schreiner, der viele Jahre an schrecklichen Magenschmerzen litt. Abdul heilt ihn wunderbar. Aus Dank macht der Mann für ihn sorgfältig mit vielem Schmuck ein Paar Holzsandalen. Aber vor Vollendung der Arbeit hört er, daß Abdul die Stadt verläßt. Er eilt ihm darum mit seiner Frau und den unvollendeten Sandalen nach und entschuldigt sich, daß er sie nicht vollenden konnte. Abdul verlangt sie von ihm. Es fehlen nur noch die Pflöcke zwischen den Zehen³⁶. Abdul steht drauf und sie halten den Fuß fest, obwohl die Pflöcke fehlen.

Kapitel 51. *Die Niederlage des Heeres*: Der König von Coorg schickt ihm ein Heer nach, um ihn zu töten. Zornig verflucht Abdul die Soldaten und sie be-

³⁶ Die indischen Holzsandalen haben zwischen dem großen und dem folgenden Zehen einen Pflock, woran der Fuß sich festhält.

ginnen unter sich zu kämpfen und einander zu töten. Sie werden vernichtet und die wenigen Überlebenden erkennen die Macht Abduls an, fallen nieder und bitten um Verzeihung und kehren zum König zurück, um ihm ihre Geschichte zu erzählen.

Kapitel 52. *Die Waschung*: In einer kleinen Stadt geht er mit seinen Schülern zu einem kleinen Teich, um die Waschungen vorzunehmen. Die Kafire (Ungläubigen) sehen es und verspotten sie. Abdul verflucht die jungen Leute und sie werden verrückt. Ihre Freunde bitten ihn, sie zu heilen. Er tut es.

Kapitel 53. *Die Klage der Vögel*: In der nächsten Stadt geht er in einen kleinen Wald. Alle Vögel kommen und klagen, die Leute jenes Ortes töten und essen sie. Abdul ruft die Hauptleute des Orts und läßt sie versprechen, die Vögel nicht mehr zu töten.

Kapitel 54. *In Ajmer*: Abdul geht zur Stadt Ajmer zum Schrein des Kwajah Muin-ud-dîn und macht die Zeremonien des *Jeârattu* ³⁷.

Kapitel 55. *In Kuwâlîr*: Von da geht er nach Kuwâlîr, dort den Segen seines alten Lehrers Mohammed Kaudu zu holen. Dann begibt er sich zum Hafen an der Westküste und nimmt das Schiff nach Jidda.

Kapitel 56. *Mekkawallfahrt*: Nach einigen Tagen kommt er nach Jidda, landet und macht die Zeremonie des *Jeârattu* am Schrein Hawwas (Evas). Dann geht er nach Mekka und kommt dort an.

Kapitel 57. *In Mekka*: Alle Zeremonien des Mekkapilgers: Waschungen, Gebete, Riten und Prostrationen beschrieben, die Abdul macht.

Kapitel 58. *In Medina*: Er geht nach Medina und macht in der Moschee die Zeremonie des *Jeârattu*.

Kapitel 59. *Erleuchtung in Mekka*: Er kommt nach Mekka zurück und bleibt einige Jahre hier. Jedes Jahr macht er den Hâjj (die Wallfahrt) und jährlich geht er nach Medina für die Zeremonie des *Jeârattu*. In der Moschee der Kakuba (Ka'ba) hört er im Gebet eine Himmelsstimme, die ihm sagt, seine Gebete und Bußen seien von Allah angenommen, er segne ihn mit seiner Familie und seinen Nachkommen.

Kapitel 60. *Das Orangenwunder*: Er geht nach Medina. In der Moschee nach dem Gebet erhält er wunderbar gewisse heilige Orangefrüchte, die er unter seine Jünger verteilt.

Kapitel 61. *Das große Almosen*: In Mekka beschließt er, eine kleine Moschee zu bauen. Er ruft die Arbeiter und da er kein Geld hat, zahlt er sie mit Geld, das er täglich wunderbar erhält: genau soviel hat er täglich in der Hand als er braucht ³⁸. Jemand gab ihm ein Dokument, wodurch er ein schönes Schiff geschenkt erhielt. Er gibt es einem Bettler. Er hatte das Dokument unter seinem Sitz und wollte dem Bettler eine Goldmünze geben; der Bettler aber wollte das,

³⁷ Ziyârat (Besuch am Grab eines mohammedanischen Heiligen). Die Zeremonien bestanden darin, daß man Sura 1, 112—114 des Korans betete, dann ein Gebet für den Verstorbenen und eines für die eigenen Wünsche beifügte oder ein Gelübde machte (L. Bevan JONES, *The People of the Mosque* [London 1932] 163—164). Über den Khwaja Mu'in-ud-dîn Hasan, der den mystischen Orden der Chistîyya in Indien einführte und 1236 in Ajmer starb, wo sein Grab hoch verehrt wird, s. die *Encyclopédie de l'Islam* (Leiden 1960) II 50—51 und Titus 118 125 135 137—138 175.

³⁸ Vgl. den Apostel Thomas, der beim Bau seiner Kirche in Mailapur (Madras) den Arbeitern Sand und Hobelspäne als Auszahlung gibt, die sich in Gold und Reis verwandeln (FX II 1, 575).

was im Gefäß unter seinem Sitz sei. Und so gibt ihm Abdul lächelnd das Dokument.

Kapitel 62. *Sein „Sohn“ Mohammed Jusuf*: Inzwischen wird sein „Sohn“ in Lahore siebenjährig. Mit vier Jahren bekam er wunderbarerweise die Kenntnis aller heiligen Schriften der Mohammedaner, des Koran usw. Mit sieben Jahren frägt er seinen Vater, wer sein geistlicher Vater sei. Die Eltern lieben ihn sehr und wollen ihm die Wahrheit nicht verraten. Er drängt aber. Sie erzählen es ihm schließlich und sagen, der Vater sei in Mekka. Er könne mit 3—4 Dienern hingehen, wenn er ihn treffen wolle. Der Sohn hieß Mohammed Jusuf. Nach vielen Schwierigkeiten bestimmt er, mit vier hinzugehen. Aber sobald er außerhalb Lahores ist, befiehlt er den vier Dienern, die ihm in allem gehorchen müssen, zurückzukehren, und er geht allein weiter. Wenige Meilen ist er von Mekka entfernt, als Abdul, der von allem weiß, zwei bis drei seiner Hauptschüler ruft und ihnen sagt: „Mein Sohn kommt. Er ist in NN. Holt ihn!“ Er kommt zum Vater und Abdul läßt ihn den Hâjj (die Wallfahrt) machen. Er führt ihn in alle Geheimnisse ein und macht ihn zum Haupt der 404 Fakire.

Kapitel 63. *Im Vorderen Orient*: Von Mekka geht Abdul mit dem Sohn und den Schülern alle heiligen Berge Arabiens besuchen (deren Namen werden genannt), wo einst heilige Propheten lebten. Er besucht Bagdad, Kanaan, Palästina und macht an allen Schreinen der Propheten des Alten Testaments und Unserer Herrin das *Jeârattu*. Dann geht er nach Konstantinopel und von dort kehrt er nach langen Reisen nach Mekka zurück.

Kapitel 64. *Rückfahrt nach Indien*: Von Mekka fährt er in einem Schiff durch die arabische See nach Indien zurück. Zwei Abenteuer werden beschrieben. Zwei Türkenschiffe greifen sie an. Durch Abduls Klugheit werden sie gerettet. Sie tun als seien sie kürzlich ausgeraubt worden. Er sagt ihnen, sie sollen die Segel zerreißen und tun als seien sie verwundet. So entkommen sie. Beim zweiten Abenteuer lehrt er sie einen Trick. Durch die List des Abdul entkommen sie auch diesmal. Schließlich landen sie an der Malabarküste bei der Stadt Ponnâni.

Kapitel 65. *Das Wunder in Ponnâni*: In Ponnâni geht Abdul mit seinen Schülern in den Garten eines reichen Mannes und bleibt da. Die Diener des Reichen erzählen ihrem Herrn, ein sehr berühmter heiliger Mann sei in seinen Garten gekommen. Er sagt: „Wenn sie einen toten Baum zum Leben bringen, dann glaube ich an ihn.“ Die Diener beobachten Abdul und finden, daß ein gewisser Baum, der dürr war, ganz plötzlich wieder zum Leben komme und Blätter hervorbringe am Ort, wo Abdul am Fuß seine Ablutionen gemacht und das Wasser ausgegossen hatte. Sie erzählen es dem Herrn. Dieser ist nun überzeugt, besucht Abdul, ruft ihn in sein Haus, gibt ihm ein Essen und schlägt ihm die Heirat mit seiner Tochter vor. Aber Abdul sagt, er wolle nicht heiraten.

Kapitel 66. *Auf den Malediven*: Von da geht er zu den Muhalladiva Inseln. Er sagt den Schülern, ins Wasser zu gehen und die Augen zu schließen. Sie tun es. Wie sie die Augen öffnen sind sie schon auf den Inseln. Der König läßt sie ein. Er hält die Leute für gefährlich und gibt ihnen Gift in der Speise. Da Abdul aber nicht stirbt und auch nicht krank wird, so hält er sich still und fürchtet, sie seien außerordentliche Leute und würden sich rächen, wenn sie es erfahren. Das Gift wirkt nicht.

Kapitel 67. *Die Bekehrung der Malediven*: Hier war ein Jinn (Teufel). Damit er die Leute nicht töte, verlangte er das Leben eines heiratsfähigen Mädchens, das wie seine Braut geschmückt zu seinem Tempel geführt werden mußte. Dort sollten sie es lassen und des nachts wollte er es töten. Abdul hört es. Er rät den Eltern, das Mädchen nicht zu schicken; es werde nichts passieren. Sie fürchten

aber des Teufels Rache und führen das Mädchen doch zum Tempel. Dort lassen sie es, schließen das Tor und gehen. Abdul geht hinein und bemerkt des Mitternachts, wie der Teufel kommt und es greifen will. Er nimmt den Teufel, tut ihn in einen Topf und verschließt ihn. Am nächsten Morgen kommen die Leute und finden das Mädchen wohlbehalten und Abdul sagt ihnen, sie sollten das Mädchen mitnehmen und mit jemand anders verheiraten. Der Topf wird ins Meer geworfen und der Teufel kann nicht heraus. Daraufhin werden alle Bewohner der Insel Mohammedaner³⁹.

Kapitel 68. *In Ceylon*: Von diesen Inseln fährt er wunderbar wieder nach Ceylon. Nachdem er jene Insel gesehen hat, geht er auf den Gipfel des Berges, wo Adam seine Buße tat⁴⁰, und nachdem er jenen heiligen Ort gesehen hat, kommt er zurück nach Indien.

Kapitel 69. *In Kâyalpatnam*⁴¹: Er landet an der Ostküste am Ort Kâyalpatnam. Die Mohammedaner empfangen ihn mit großen Ehren. Er wird aufgenommen im zweistöckigen Haus eines reichen Mannes, der ihm auch vorschlägt, er solle seine Tochter heiraten. Abdul zeigt dem Mann wieder jene zwei Frauen (Huris), die Allah ihm im Paradies bereitet hat.

Kapitel 70. *In Kîlakarai*⁴²: Hier bitten seine Schüler um Wasser. Aber nicht einmal die Mohammedaner geben es ihnen. Schließlich bringt ihnen eine Familie, um sie los zu werden, schlechtes Wasser. Da sagt Abdul: „An diesem Ort wird nur schlechtes (brackiges) Wasser sein.“ Und so ist es bis heute⁴³.

Kapitel 71. *Das Glückschiff*: Von da ging er nach Patanamarei⁴⁴. Ein armer Fischer beklagt sich bei ihm. Er war einst reich und ist jetzt arm und bittet um Hilfe. Abdul verschafft ihm wunderbar ein Boot und sagt ihm, damit würde er sicher die größte Zahl Fische fangen jeden Tag vor allen andern und sie teuer verkaufen. Das Boot sank nie⁴⁵ und der Mann wurde sehr reich. Die andern

³⁹ Die Malediven wurden lange vorher zum Islam bekehrt. Als Ibn Batuta sie um 1343 besuchte, waren sie bereits mohammedanisch, und Pyrard, der 1610 länger hier verweilte, schrieb, sie seien vor etwa 150—200 Jahren zum Islam übergegangen (*Voyage de François Pyrard de Laval I* [Paris 1697] 185). Xaver wurde irrig die Taufe des Maledivenkönigs zugeschrieben (GS III 310).

⁴⁰ Adamspik (vgl. FX II 1, 567).

⁴¹ Kâyalpatnam, der Hauptort der Mohammedaner an der Fischerküste; vgl. FX II 1, 254—256 294; *The Book of Duarte Barbosa*, by M. L. Dames II (London 1921) 122—124; PATE I, 499—501.

⁴² Kîlakarai, der Hauptort der Mohammedaner im Marava Gebiet nördlich von der Fischerküste; vgl. FX II 1, 255 342 (hier weitere Quellen).

⁴³ Vgl. die Überlieferung betreffs Adeikalaburam an der Fischerküste: Die Bewohner behandelten einst den Missionär schlecht; darum ist seitdem das Wasser schlecht. Das Grundstück für das dortige Waisenhaus wurde 1856 von dessen Besitzern, Mohammedanern in Kâyalpatnam, gekauft und der Haupteigentümer war ein gewisser Abd-el-Kader.

⁴⁴ Patanamarei ist vielleicht der nördlich von Kîlakarai gelegene Hafenort Adirâmpatnam, zur Hälfte von Mohammedanern bewohnt. Das Grab des mohammedanischen Heiligen Shaik Allâ-ud-dîn Sâhib Andavar, über dem eine schöne Moschee erbaut wurde, zieht am Jahresfest gegen 5000 Pilger an (HEMINGWAY 251—252). Der Hafen wird schon 1515 von Pires unmittelbar nach Kâyalpatnam und Kîlakarai genannt (*The Suma Oriental of Tomé Pires*, by A. Cortesão II [London 1944] 271).

⁴⁵ Vgl. ähnliche Schiffsprophezeiungen Xavers (GS IV 441—443).

Leute wurden so eifersüchtig, daß sie ihn beim Hauptmann des Dorfes verklagten, er nehme ihnen alle Praxis. Der Dorfvorsteher riet ihnen: „Macht eine Subskription und kauft damit ein neues Boot und gebt es ihm. Brecht das alte in Stücke und nagelt eine Planke desselben in eure Boote.“ So taten sie⁴⁶. Der erste blieb mit seinem Schiff immer glücklich, die andern aber wurden fortan auch reich.

Kapitel 72. *In Tenkâsi*: Von da geht Abdul nach Mêla Palâyalam⁴⁷ und dann nach Tenkâsi. Hier töten die Schüler einen Tempelochsen. Man verklagt sie. Abdul erkennt das Unrecht an und macht den Ochsen wieder lebendig.

Kapitel 73. *In Nattam*⁴⁸: Abdul geht zur Stadt Nattam. Jährlich verursachten hier gewisse Teufel eine Überschwemmung und verbreiteten dadurch alle Arten von Krankheiten. Die Leute klagen Abdul ihr Leid. Er befiehlt den Teufeln zu ihren Hauptquartieren zu gehen und deren Führer zu fangen und zu töten. Das tun sie. Sie vernichten ihren Herrn, der sie gegen Nattam geschickt hatte, und fortan ist die Stadt vor jenen Überschwemmungen bewahrt.

Kapitel 74. *Die Gerber*: Abdul zieht weiter. Die Schüler nehmen für ihren Bedarf Häute, die von gewissen Gerbern zurückgelassen worden waren. Die Eigentümer kommen und klagen. Abdul sagt ihnen: „Grabt dort und ihr werdet einen Topf mit Geld finden!“ Sie tun so und der Inhalt entsprach genau dem Preis der Häute. Die Leute graben weiter am Ort, finden aber nichts weiter.

Kapitel 75. *Die Sannyâsis von Podia Malei*⁴⁹: Von da ersteigt er einen Hügel Podia Malei mit Namen. Hier sind einige Sannyâsis. Sie beobachten, daß um dessen Schüler zu ernähren, Abduls Sohn ein Gefäß hatte, worein er seine Hand tat und wunderbar jede Nahrung herausnahm. Sie erhielten so auch wunderbar Nahrung daraus. Eines nachts stehlen sie den Topf, vergraben ihn tief und bauen eine Art Zelt darüber und schlafen über dem Platz. Am nächsten Tag findet Abdul den Topf gestohlen und schickt seinen Sohn, ihn von den Sannyâsis zurückzufordern. Sie leugnen etwas davon zu wissen. Aber Abdul sagt dem Sohn: „Geh zum Zelt und rufe nach dem Topf!“ Der Sohn tut es, ruft das Gefäß und sofort kommt es aus der Erde heraus und kehrt zu seinem Besitzer zurück. Das wirkt auf die Sannyâsis und sie werden Mohammedaner.

Kapitel 76. *In Trichinopoly*: Von da geht Abdul nach Trichinopoly. Hier trifft er eine heiligen Mann namens Natharei. Abdul verkehrt mit ihm lange Zeit in einem privaten Raum. Sie werden von Schülern durch das Schlüsselloch beobachtet. Sie sehen außerordentliches Licht um sie, wie sie himmlische Speisen essen aus einem Gefäß vor ihnen. Abdul gibt ein wenig von der Nahrung dem

⁴⁶ Vgl. das Zeugnis im Cochín Prozeß Xavers von 1616: Der Heilige hatte dem Schiff „Santa Cruz“ verheißen, es werde nicht auf dem Meer untergehen; Jorge Nunes Maciel nahm daraus eine Planke und fügte sie seinem Schiffe ein, und sein Vertrauen, die Prophezeiung werde auch für sein Schiff gelten, wurde erfüllt (MX II 467—468 496).

⁴⁷ Ein Mohammedanerort in der Nähe der Stadt Tinnevely (PATE 485).

⁴⁸ Nattam an der alten Straße von Madura nach Trichinopoly (FRANCIS 288).

⁴⁹ Von den sogenannten *Nattam hills* tragen mehrere den Beinamen *malai* (Berg). Aber hier scheint der Text einen weiten Abstecher nach dem Südwesten des Tinnevely Districts zu verlangen, wo die Podiya bzw. Podiyil Berge die Grenze zwischen Tinnevely und Travancore bilden. Ihr Hauptgipfel ist der Agastya Malai, im Volksmund Eka Pothigai genannt, berühmt als Aufenthaltsort des großen Rishi Agastya (PATE 4; vgl. FRANCIS 32 und RANGACHARYA S. 1007).

Mann, der durch das Schlüsselloch schaut und sie finden, sie hat einen außerordentlichen Wohlgeschmack.

Kapitel 77. *Der König von Tanjore*: Abdul geht zum Tanjore Bezirk. Der König ist sehr krank an allerlei Krankheiten und nichts hilft. Er hört von Abduls Ruf und lädt ihn ein, ihn zu heilen. Abdul fängt einen gewissen Vogel im Palast. Er zieht aus dem Leib des Vogels eine Nadel nach der anderen und mit jeder schwindet ein Leiden aus dem Leib des Königs. Als alle Nadeln aus dem Vogel gezogen sind, ist der König geheilt.

Kapitel 78. *In Therampetai*⁵⁰: Darauf geht er zum Ort Therampetai. Die Mohammedaner sind dort arm. Sie geben den Fakiren sehr ärmliches Essen und diese sind zornig und werfen das Essen weg. Abdul schilt die Fakire aus. In jener Stadt war keine Moschee. Als Abdul die Leute frug, warum sie keine Moschee bauten, antworteten sie, weil sie kein Holz hatten. Abdul sagt ihnen: „Grabt an einem gewissen Platz!“ Dort fanden sie Messingbalken.

Kapitel 79. *In Kúttanúr*⁵¹: Von da geht Abdul zu einem andern armen Mohammedanerdorf. Auch hier bauten die Leute keine Moschee. Abdul befiehlt einem armen Mann sie zu bauen. Der Arme wird wunderbar mit allem dazu nötigen versehen. In jener Moschee betet Abdul bald darauf, nachdem er sie eröffnet hat.

Kapitel 80. *In Tiruvárúr*⁵²: Von da geht Abdul zur nächsten Stadt Tiruvárúr. Bei seinem Eintritt wollten die Hindus einen großen [Götter] Wagen durch die Straße ziehen; aber sie konnten ihn nicht bewegen⁵³. Da sagte einer derselben: „Vielleicht ists wegen der Gegenwart dieses heiligen Mohammedaners.“ Sie gehen zu ihm und bitten ihn, ihnen zu helfen, damit sie den Wagen ziehen könnten. Er erlaubt es ihnen und der Wagen geht durch die Straße wunderbar, mit kaum einer menschlichen Hilfe. Am selben Ort sagt Abdul einem alten Brahmanen, seine Kokospalme, die keine Frucht mehr gab, werde wieder Frucht geben, und so geschah es.

Kapitel 81. *Der Büffel*: Abdul gibt einem armen Mann, der einen seiner Büffel verloren hatte, wunderbar einen andern starken.

Kapitel 82. *In Mele Nágúr*⁵⁴: Abdul geht nach Mele Nágúr. Die Leute des Orts sind sehr reiche Kaufleute, aber sehr schlecht. Sie hören nicht auf Abduls Predigt. Sie lachen ihn aus und insultieren ihn, einige wenige Familien ausgenommen. Abdul verläßt den Ort und allmählich fällt er in Ruinen. Es waren Mohammedaner. Das Fieber kam, sie starben, das Geschäft hörte auf und die Stadt fiel in Trümmer⁵⁵.

Kapitel 83. *Die Gründung Nagores*: Von da geht er zur Küste bei jenem Ort. An einem einsamen Ort mit nur einigen wenigen Palmen bleibt er und baut

⁵⁰ Die folgenden Orte liegen offenbar alle an der Straße, die von Trichinopoly nach Negapatam führt. Therampetai (pettai: kleiner Markt) ist wohl bei Attampetai, östlich von Tanjore gelegen.

⁵¹ Kúttanúr ist wohl Kúttánallúr, ein großer Mohammedanerort auf dem Weg von Tanjore nach Negapatam (HEMINGWAY 225).

⁵² Auch Tiruvárúr geschrieben, 15 englische Meilen westlich von Negapatam, mit einem berühmten Siva Tempel (ib. 248—250; RANGACHARYA S. 1349—1350).

⁵³ Der Tempel hat den größten Prozessionswagen des Districts (HEMINGWAY 248).

⁵⁴ Mèl Nagore, im Nordwesten von Nagore gelegen.

⁵⁵ Vgl. eine ähnliche Legende von dem Parava Dorf Pudukarai südlich von Manappád, in dem Xaver schlecht empfangen wurde (FX II 1, 320).

mit seinen Leuten eine kleine Hütte. Der König von Tanjore, den er geheilt hatte, besucht ihn mit seinem Heer und seinen Ministern und schenkt ihm jenes Land.

Kapitel 84. *Kalirus Prophezeiung*: An diesem Ort erscheint ihm der Prophet Kaliru wieder. Er nimmt ihn wunderbar zu den Andamanen Inseln. Dort bleibt er 40 Tage und verehrt den Schrein des Nabi Sulaimân. Dann kommt er zurück und Kaliru offenbart ihm sein künftiges Leben in Nâgûr: „Du wirst stets hier bleiben und hier sterben.“ Er sagt ihm, wo er begraben werden solle, wo er einen Brunnen graben solle, wie er den Sarg bereiten solle für den Tod fürs Begräbnis. Er baut eine Hütte als Kloster namens Mudupakkam (Ostseite).

Kapitel 85. *Nach Ceylon*: Von Nâgûr Mudupakkam kommt er wunderbar nach Ceylon, einen außerordentlichen Schrein zu besuchen, wo alle mohammedanischen Heiligen die Eindrücke ihrer Hände ließen. Das tut er auch und kehrt dann zurück.

Kapitel 86. *Die wunderbare Zahnbürste*: Ein Mann suchte in ganz Indien einen geeigneten Guru. Er war entschlossen, sich keinem Mann zu unterwerfen, der nicht von Gott gebilligt wäre. Als Zeichen wollte er seine Zahnbürste pflanzen; wenn sie ein lebender Baum würde, dann wolle er den betreffenden Mann zu seinem Guru erwählen⁵⁶. Er kommt zu Abdul und dieser sagt ihm: „Pflanze deine Zahnbürste, sie wird ein Baum werden!“ Nach einigen Tagen wird die Zahnbürste eine Pflanze und so wird er Abduls Schüler.

Kapitel 87. *Die Brautwerbung*: Abdul geht zur verlassenen Stadt Mele Nâgûr, wo noch einige Reiche wohnen. Er sucht eine Frau für seinen Sohn. Er findet zwei Töchter eines sehr reichen Kaufmanns und erbittet die ältere für seinen Sohn. Er trifft ihn nicht zu Haus und schickt dann seine Boten. Der Kaufmann treibt sie fort; er könne seine Töchter nicht einem Bettler wie Abdul geben. Des Kaufmanns ältere Tochter wird wunderbar krank und stirbt. Er hört, ein Boot nach dem anderen leidet Schiffbruch und er ist daran, arm zu werden. Er sieht sein Unrecht ein; er bittet Abdul um Verzeihung und bietet ihm die zweite Tochter zur Heirat an, die auch krank geworden war. Darauf wird die Tochter gesund und die Heirat des Sohnes wird beschlossen.

Kapitel 88. *Die Fahrt nach Tenasserim*: Abdul geht eines Tages von seinem Ort (Nâgûr Mudupakkam) nach Negapatam. Er besteigt ein holländisches Schiff⁵⁷, das nach Tenasserim fährt. Auf dem Schiff zeigt er seine Kenntnis der holländischen Sprache. Das erstaunt die holländischen Christen so, daß einige derselben Mohammedaner werden⁵⁸. Er kommt nach Tenasserim und betet an der Küste auf dem Eigentum eines Mannes. Die Leute sehen ihn und laden ihn ein,

⁵⁶ Mohammed pflegte stets auf seinen Reisen eine Zahnbürste mitzunehmen (W. MUIR, *The Life of Mohammad* [Edinburgh 1923] 532). Die Zahnbürsten in Südindien werden von Zweigen der Mango- oder Cashewbäume, oder Kokosfaser gemacht und nur einmal gebraucht.

⁵⁷ Hier wie anderwärts sind die Holländer bereits an die Stelle der Portugiesen getreten; wir befinden uns im 18. Jahrhundert, wo Holländer, Engländer und Franzosen sich mit den eingeborenen Fürsten um die Koromandalküste stritten und ein Mahrattenradscha die Nagore Moschee baute.

⁵⁸ Vgl. Xaver, der auf der Fahrt von Malakka nach Amboina mit den mohammedanischen Matrosen in ihrem „aravia“ sprach und viele derselben bekehrte (FX II 1, 649); auch auf der Fahrt im Koromandelschiff von Malakka nach Cochín 1551 tat er dasselbe (MX II 417).

etwas zu essen. Aber er sagt, er könne keine Speisen annehmen aus der Hand von Götzendienern.

Kapitel 89. *Der Sturz der Idole*: Da er weiter betet ohne zu essen, findet man eines Tages, daß alle Idole in den Tempeln zusammengestürzt sind. Der König und alle Hofleute wollen den Grund wissen. Sie gehen alle zu Abdul. Er sagt ihnen: „Die Idole sind nicht Gott. Werdet Mohammedaner!“ Um seine Worte zu beweisen ruft er alle zusammengestürzten Idole herbei und sie bekennen den Islam und gestehen, sie seien Teufel. Nach dem er jene Leute von Tenasserim bekehrt hat, will er fort. Aber die Leute wollen ihn um keinen Preis ziehen lassen. Da alles nichts hilft, gibt er schließlich nach, bei ihnen zu bleiben. Nach einiger Zeit stirbt er dort. Sie weinen sehr viel über seinen Tod und begraben ihn mit allen mohammedanischen Zeremonien. Aber der Tod war nur scheinbar. Er verschwindet aus dem Grab, geht wunderbar über das Meer und kommt zurück nach Nâgûr. Die Leute in Tenasserim wissen nichts davon, bauen eine Moschee über dem Grab und verehren ihn.

Kapitel 90. *Die Hochzeitsfeier des Sohnes*.

Kapitel 91. *Der Toddytrinker*: Unter Abduls Schülern ist einer, der Toddy trinkt. Er schimpft ihn einmal aus. Dieser leugnet, wird aber wieder betrunken gefunden. Beim Trinken ertappt, sagt er, er habe Milch getrunken. Abdul wird sehr zornig und läßt ihn den Topf nehmen und Urin hineintun. Abdul verwandelt ihn in Milch und befiehlt sie zu trinken. Das heilt den Schüler.

Kapitel 92. *Die junge Frau am Teich*: Abdul pflegt zum nahen Teich zu gehen um dort Gebete zu verrichten. Einmal kommt eine junge Frau ohne ihn zu sehen. Sie fängt an ihre Kleider zu waschen, wobei sie sich halb entblößt⁵⁹. Ohne zu merken, daß sie da ist, schaut Abdul auf. Dadurch verschwinden ihre Brüste. Sie bemerkt es nicht, bis sie nach Haus zurückkommt und den Kindern ihre Milch geben will. Da findet sie, daß sei keine Brüste mehr hat. Die Mutter fragt sie nach dem Grund. Schließlich sagt sie, jener Mohammedaner sei wohl der Grund. Die Mutter kommt zu Abdul und dieser sagt ihnen, sie sollten sich nicht so entblößen beim Waschen, und heilt ihre Tochter dann.

Kapitel 93. *Das gerettete Schiff*: Eines Tages während er mit seinem Sohn und den Schülern sprach, verläßt er ihre Gesellschaft und geht aus dem Haus heraus. Bei seiner Rückkehr finden sie, daß einer seiner Ärmel naß ist. Sie fragen ihn nach dem Grund, Abdul sagt: „Ihr werdet den Grund später erfahren.“ Einige Tage darauf kommen einige Matrosen, um ihm eine Opfergabe zu bringen. Sie erklären den Schülern und dem Sohn: „Unser Schiff war auf einen Felsen gestoßen und zwischen zwei Felsen geraten und festgehalten worden.“ Sie hatten zu Abdul gebetet und sofort war das Schiff frei geworden. Da sahen sie, daß sein Ärmel naß geworden war, als er das Schiff heraushob⁶⁰.

Kapitel 94. *Die Vögel im Wäldchen*: Bei Nâgûr war ein kleiner Wald (*tôp*), in dem wilde Vögel hausten. Einer der Schüler tötet einen derselben. Darauf fliehen alle Vögel und ihr Anführer kommt zu Abdul und erzählt ihm den Grund. Abdul schildert den Mörder und verspricht, fortan würden die Vögel nicht mehr belästigt. Darum kehren sie zurück.

Kapitel 95. *Das Fernrohr*: Eines Tages ist Abdul an der Küste und sieht einen Matrosen, der mit seinem Fernrohr auf das Meer hinausschaut. Abdul leiht es

⁵⁹ Die Frauen waschen z. B. den oberen Teil ihres Sari, während sie die untere Hälfte desselben aufheben, ohne ihn auszuziehen.

⁶⁰ Bei der Überfahrt des Leibes Xavers stößt das Schiff auf einen Felsen und wird durch die Fürbitte des Heiligen wunderbar befreit (MX II 424 426).

und wirft es ins Meer. Der Matrose protestiert und Abdul verspricht ihm: „In zwei bis drei Tagen bekommst du dein Fernrohr wieder.“ Nach zwei bis drei Tagen kommt ein Schiff zum Hafen von Negapatam, das durch das Gebet Abduls gerettet wurde, als es leck geworden war. Abdul meldet den Leuten: „Schickt nun das Fernrohr zurück, das jenes Leck verstopfte!“ Die Leute staunen, schauen nach und finden, daß dem so sei. Darauf gibt Abdul das Fernrohr seinem Eigentümer zurück.

Kapitel 96. *Die Holländer*: Die Holländer, die alle Arten Wunder Abduls hören, glauben nicht daran. Um ihn zu prüfen kommen sie zu ihm und fordern ihn auf, für sie in einem Augenblick grüne Nelken zu erlangen, die zahlreich in ihren Ländern waren. Abdul zaubert sie sofort herbei und gibt sie ihnen. Sie forschen nach und erhalten einen Brief aus Holland, der sagt: „Gewisse Zweige jener grünen Nelken sind aus Holland fortgekommen.“

Kapitel 97. *Der Brunnen*: Eines Tages schickt Abdul seinen Sohn mit einigen Schülern nach Negapatam. Alle kommen heraus, ihn zu sehen, rufen ihn zu ihren Häusern und geben ihm viele Geschenke an Geld. Er kommt damit zurück und Abdul sagt ihm: „Bring diese Geschenke!“ Man öffnet ein Bündel und findet darin statt Geld Blut. Abdul erklärt: „Die Nachkommen Abduls werden von den Opfergaben der Leute jenes Ortes leben. Das Blut bedeutet das Leben, die Nahrung, die man uns in Nâgûr bringt.“ Darauf sagt er dem Sohn, er solle den Brunnen graben, wie ihm der Prophet Kaliru sagte. Sie finden, daß dessen Wasser rot ist. Abdul erklärt: „Wenn immer ein Unglück kommt, wird zum Zeichen das Wasser im Brunnen rot werden. Das Wasser wird allerlei Krankheiten heilen.“

Kapitel 98. *Die Wunderkissen*: In einer Nachbarstadt Parparûr lädt ein vornehmer Mohammedaner ihn zum Essen ein. Während des Essens sagt ihm jener Kaufmann, er habe zwei große Schiffe voll Waren, die verschwunden seien. Er bitte ihn, sie ihm zurückzugeben. Abdul sagt nichts. Aber am Ende des Essens nimmt er zwei schöne Kissen des Gastherrns. Dieser denkt, er hätte statt zwei eines nehmen können. Abdul kennt dessen Gedanken und läßt eines zurück. Nach einigen Tagen kommt nur eines der Schiffe zurück. Der Kaufmann dankt Abdul für das gerettete Schiff und sagt, das andere sei nicht zurückgekehrt, und bittet: „Rette auch das zweite!“ Abdul sagt: „Das ist dein Fehler. Hättest du mir erlaubt, beide Kissen zu nehmen, so hätte ich beide Schiffe gerettet, indem ich sie ins Meer warf.“

Kapitel 99. *Der Lästere*: In der Stadt Negapatam war ein sehr reicher Mohammedaner. Er sagte zu seinen Glaubensgenossen, die Abdul besuchten: „Warum besucht ihr jenen Mann? Er ist ein Ganjaraucher⁶¹ und ein schlechter Mensch.“ Daraufhin bekam er ein großes Geschwür im Mund, in dem sich Würmer bildeten⁶². Von einem Freund geführt ging er zu Abdul und bat um Verzeihung und Heilung. Abdul spie ihm in den Mund und heilte ihn.

Kapitel 100. *In Wanchûr*: Von da geht Abdul zur Stadt Wanchûr, besucht hier einen mohammedanischen Schrein und macht die Totenzeremonien (*kandûri*) zu

⁶¹ Haschisch (Rauschgift) Raucher.

⁶² Vgl. die Bestrafung eines Lästereers Xavers bei LUCENA, *Historia da Vida do Padre Francisco de Xavier* (Lisboa 1600) 7, 13. Eine ähnliche Legende wird von Mar Simeon in Kerala berichtet, der die jungfräuliche Geburt Jesu leugnete; sofort wurde seine Zunge gelähmt und die Brust so beengt, daß er starb (W. GERMANN, *Die Kirche der Thomaschristen* [Gütersloh 1877] 372).

Ehren seiner Vorfahren. Dafür nährt er die Armen wunderbar, indem er aus einem kleinen Topf alle Nahrung nimmt, die er will⁶³.

Kapitel 101. *Die Paraver*: Die Paraver waren sehr anhänglich an Abdul und pflegten zu kommen und ihm zu helfen⁶⁴. Eines Tages finden einige derselben, die reich geworden waren, Geld nicht, das sie vergraben hatten, dessen Ort sie aber vergessen hatten. Sie bitten ihn, den Ort herauszufinden. Er tut es.

Kapitel 102. *Die Tamarinde*: Vor Abduls Wohnung war ein großer Tamarindenbaum, unter dem er zu sitzen pflegte. Eines Tages sagte ihm der Baum: „Ich wurde sehr geehrt durch deine Gegenwart und deine Güte gegen mich. Ich möchte nicht, daß meine Samenkörner andere Bäume wachsen lassen, die entehrt würden. Erlaube darum nicht, daß in meinen Früchten zwei Samenkörner sind⁶⁵, sodaß keine Fortpflanzung geschieht!“ Abdul gewährt das und gibt dem Baum Wunderkraft Krankheiten zu heilen. Der Baum lebt lange und stirbt. Ein kleiner Baum kommt aus der Wurzel, auch er stirbt. Aus dem Samen aber kam kein neuer Baum.

Kapitel 103. *Abduls Tod*: Abdul wußte den Tag seines Todes. Er ruft seinen Sohn. Er gibt ihm die letzten Ermahnungen und sagt, obwohl er noch ganz gesund ist, er werde jenen Tag sterben. Er sagt es auch den Schülern und gibt eine Instruktion, wie man ihn begraben soll, und die Lage des Sarges, den er schon bereitet und in der Erde vergraben hatte. Er bestimmt den Ort für sein Grab. Er sagt seinem Sohn, er solle ihn drei Tage nach dem Begräbnis fragen, ob er dort bleiben wolle. Je nach der Antwort solle er (der Sohn) dort bleiben oder nach Lahore ziehen. Dann stirbt er ohne alle Schmerzen, sein Haupt verneigend.

Kapitel 104. *Die Begräbniszeremonien*: Nach drei Tagen sagt er dem Sohn aus dem Grab: „Bleib am Ort. Nie wird es dir an etwas fehlen.“

Kapitel 105. *Die Schüler*: Die 404 Fakire zerstreuen sich. Sie versprechen aber, jährlich für seine jährliche Totenfeier (*handûri*) zurückzukommen.

Kapitel 106. *Die Paraver*: Die Paraver, die ihm gedient hatten und anhänglich an Abdul waren, bieten ihre Dienste an und an jenem Ort wird eine Moschee zu Abduls Ehren erbaut.

Kapitel 107. *Das Kandûri*: Zur ersten Jahresgedächtnisfeier kommen Leute aus allen Teilen Indiens. Sie bekommen ein großes Essen. Ein Brahmane bringt eine Sandelholzpaste, sie auf dem Grab zu opfern. Der Ruf des Schreines ist begründet.

Kapitel 108. *Die Enkel*: Mohammed Jusuf hatte acht Kinder: sechs Söhne und zwei Töchter. Er findet in Nâgûr nahe bei seiner Wohnung einen reichen Mohammedaner, der sechs Töchter und zwei Söhne hat. Sie arrangieren die Heirat zwischen beiden. Die Heirat wird mit großen Ausgaben gefeiert und die ganze Familie kommt aus Nâgûr, um am Grab zu beten.

Kapitel 109. *Der Tod des Mohammed Jusuf*.

⁶³ Vgl. das Wunder der Brotvermehrung im Evangelium; ähnliche Wunder Mohammeds s. bei Muir S. LX.

⁶⁴ Die große Verehrung der Paravas für Mirân Sâhib ist wohl erfunden. Wohl um ein Gegengewicht für die große Verehrung derselben für Franz Xaver zu schaffen. In Wirklichkeit waren die Beziehungen der Paravas zu den Labbai Mohammedanern alles andere als freundlich; waren sie ja Christen geworden, weil diese sie im Bund mit den Hindufürsten ausrotten wollten.

⁶⁵ Männlicher und weiblicher Same.

Kapitel 110. *Der Schatz von Malei*: Ein gewisser König von Malei⁶⁶ bereitet einen großen Schatz als Geschenk an den Schrein: Goldmünzen, Prachtgewand und Weihrauch. Er tut alles in eine starke Truhe und schreibt die Adresse darauf. Das Schiff, worin die Truhe ist, leidet Schiffbruch. Aber die Truhe schwimmt auf den Wellen und kommt nach Negapatam⁶⁷. Einige Matrosen lesen die Adresse und bringen die Truhe zum Schrein.

Kapitel 111. *Tirumalei Chetti, der Falschmünzer*: Im Königreich Malei war ein reicher Tamilkauflmann namens Tirumalei Chetti, sehr reich und ein hoher Beamter der Holländer. Bei allem Glück aber tat er etwas Schlimmes: er betrieb die Falschmünzerei. Er wurde zum Tod verurteilt. Im Kerker betet er zu Abdul. Dieser erscheint ihm und verspricht ihm die Rettung. Abdul erscheint im Traum zugleich allen Richtern und sagt ihnen: „Ihr müßt ihn freisprechen.“ Am nächsten Tag versammeln sich die Richter, beraten und sehen, daß ein mächtiger Heiliger den Kaufmann beschützt. Sie sprechen ihn darum frei.

Kapitel 112. *Sein Dank*: Tirumalei Chetti bereitet zum Dank reiche Geschenke. Er kauft ein kleines Schiff, tut die Geschenke hinein, schreibt die Adresse darauf und schickt das Schiff ohne Matrosen ins Meer hinaus, denn er denkt, der Heilige wird das Schiff schon hinbringen. Das Schiff kommt von selbst nach Negapatam. Einer der dortigen Matrosen findet die Adresse und bringt die Geschenke zum Schrein.

Kapitel 113. *Die Kulis*: Einmal sollten einige Kulis eine Arbeit tun am Schrein. Das Geld fehlte zu ihrer Bezahlung; als sie den Lohn verlangten, war nichts da. Man ging zur Almosenbüchse und fand wunderbarerweise eine Börse mit dem nötigen Geld.

Kapitel 114. *Ein Gottesgericht*: Ein reicher Mann aus der Nachbarschaft mißachtet den heiligen Charakter des Grundstücks des Schreins. Er haut einen Bambus darin um und befiehlt seinen Dienern, ihn zu seinem Haus zu bringen. Er geht im Palankin voraus. Die Sahebs protestieren gegen die Verletzung. Umsonst. Da fliegt eine Ola (Palmlattstreifen)⁶⁸ vom Schrein durch die Luft, verfolgt den Mann und fällt in seinen Schoß. Er schaut, was es ist und nimmt sie in seine Hand. Da wird sie ein Schwert und damit schneidet er sich den eigenen Hals durch. Die Diener, die den Palankin tragen, entdecken es und sehen darin eine Strafe Abduls. Sie geben den Bambus zurück und bitten um Verzeihung.

Kapitel 115. *Das geraubte Huhn*: Eine arme Frau zum Dank für eine erwiesene Wohltat hatte Abdul ein Huhn geweiht, das sie sorgfältig für das Opfer aufzog. Ein Mann kam vorüber, nahm das Huhn trotz ihres Protestes, kochte es und aß es. Er bekam schreckliche Magenschmerzen. Seine Angehörigen frugen nach dem Grund und entdeckten ihn. Er und seine Frau gingen darauf zum Schrein Abduls, baten um Verzeihung; er wurde geheilt und sie wurden Mohammedaner.

Kapitel 116. *Die Brahmanin*: Eine Brahmanenfrau wurde von der Blindheit an einem Auge geheilt. Gemäß ihres Gelübdes goß sie auf dem Platz beim Schrein einen Topf voll Ghî (geschmolzene Butter) aus. Die Flüssigkeit fiel aber aus Versehen nicht auf die richtige Stelle und so wurde der Ghî zu Wasser und fiel

⁶⁶ Die Malaiische Halbinsel ist gemeint.

⁶⁷ Vgl. den Bericht über den Kaufmann von S. Thomé, dem Xaver einen Rosenkranz gibt bei dessen Abfahrt nach Malakka und der nach einem Schiffbruch sich auf einem Floß rettet und von den Wellen getragen am Strand von Negapatam erwacht (FX II 1, 594—595).

⁶⁸ Palmlattbrief.

außerhalb des Gefäßes. Im selben Augenblick wurde die Frau blind auf beiden Augen. Sie weint. Man findet den Grund. Sie hatte den Ghî vom Dorf gebracht, hatte aber gefunden, sie könnte ihn teuer verkaufen und dieselbe Quantität billiger kaufen. So hatte sie den billigeren Ghî zum Schrein gebracht. Sie bittet um Verzeihung, gießt den teuren Ghî an jene Stelle und wird geheilt.

Kapitel 117. *Taria Bibi*: Jährlich kommen für die Kandûri Zeremonie allerlei Leute aus ganz Indien zum Schrein. Alle wurden gespeist. Eines Jahres kam eine reiche Frau Taria Bibi. Sie empfing in einem irdenen Topf gewöhnlichen Reis wie die Ärmsten. Zornig, daß die Sahebs⁶⁹ sie nicht genügend ehren, schwur sie, sie würde jenen Leuten die Wacht des Schreins nehmen, und wenn sie das nicht täte, sollten Hunde ihre Brüste fressen. Sie ging zum König von Tanjore und bewog ihn, ihr ein Dokument zu geben, wodurch eine andere Familie die Wacht des Schreins erhalten sollte. Sie schrieb auch ihrem Bruder in Bijâpur zu kommen und jene Leute zu strafen. Mit des Königs Urkunde kommt sie in ihrem Palankin nach Nâgûr, jene Sahebs zu entfernen. Aber ein schrecklicher Sturm mit Blitzen bricht aus. Ihre Diener können sie nicht weiter tragen. Sie stellen die Sänfte für einen Augenblick auf die Erde und fliehen in eine Hütte. Ein großer Hund kommt, steckt den Kopf in den Palankin und beißt ihre Brüste ab. Wie der Sturm vorüber ist, kommen ihre Diener und finden sie in ihrem elenden Zustand. Sie lebt noch drei Tage wie ein Hund bellend und so stirbt sie. Inzwischen kommt ihr Bruder aus Bijâpur. Aber wie er in Nâgûr eintritt, verfolgt ihn ein ganzes Heer von Ameisen, die ihn beißen, ihm keine Ruhe lassen, ihn aus dem Ort vertreiben und nicht von ihm lassen, bis er wieder in Bijâpur ist. Sie plagen ihn jedesmal, wenn er die Stadt verläßt und gewisse Grenzen überschreitet in der Richtung von Nâgûr.

Kapitel 118. *Kindersegen*: Ein frommes Paar hat lange keine Kinder. Durch ihr Gebet am Grab erhalten sie Kinder und wohnen fortan dort.

Kapitel 119. *Ameisenplage*: Es war ein armer Mensch, dem eine Ameise Eier in sein Ohr legte. Ein ganzes Nest entstand darin und verursachte schreckliche Schmerzen. Er betete am Schrein Abduls, legte sich hin und alle Ameisen kamen heraus. Er war geheilt.

Kapitel 120. *Der Taubstumme*: Ein sehr reicher Mann war arm und taubstumm geworden. Er wurde geheilt durch sein Gebet am Schrein Abduls.

Kapitel 121. *Der Subhadar*⁷⁰: Ein gewisser Subhadar raubt die Almosenbüchse des Schreins. Während er im Palankin reist kommt eine *Ola* vom Schrein, verfolgt ihn und fällt auf seinen Schoß. Er schaut darauf, nimmt sie in die Hand. Sie wird eine schreckliche Schlange, beißt und tötet ihn.

Kapitel 122. *Die Hungersnot*: Eine schreckliche Hungersnot entsteht. Die Sahebs klagen ihre Not vor Abduls Schrein. Ameisen kommen heraus, jede mit einer kleinen Partikel Gold und bringen eine Riesenmenge Gold zusammen. So werden sie reich und haben alles für ihre Nahrung. Nach einigen Tagen kommt Regen und die Hungersnot hört auf.

Kapitel 123. *Das erste Minarett*: Ein reicher Mann hatte eine Wohltat erhalten. Er baut das erste Minarett. Es wird beschrieben⁷¹.

⁶⁹ Die erblichen Wächter des Grabes, bis heute Nachkommen des Mirân Sâhib (s. MURRAY 207).

⁷⁰ Hauptoffizier einer Kompagnie, Gouverneur eines Bezirks.

⁷¹ Das Hauptminarett ist 140 Fuß hoch mit 10 Stockwerken; die anderen Minarets haben sechs Stockwerke (MURRAY 207).

Kapitel 124. *Die Kokosnüsse*: Ein anderer Mann hatte alle Kokosnüsse gewisser Bäume dem Schrein Abduls versprochen. Es waren noch junge Früchte. Ein reicher Mann des Ortes suchte junge Kokosnußfrüchte. Er fand sie in jenem Garten. Trotz des Protestes des Eigentümers stiegen seine Diener auf die Bäume um sie zu holen. Wie sie aber hinaufkamen wurden die Nüsse reif und sie hatten gekeimt und waren so nutzlos geworden. Da ließ der Mann davon ab. Der Eigentümer aber hieb sie ab und opferte sie dem Schrein.

Kapitel 125. *Das zweite Minarett wird gebaut.*

Kapitel 126. *Das dritte Minarett wird gebaut.*

Kapitel 127. *Der Hauptpriester in Malei*: Einer der Nachkommen Abduls ging zum Reich Malei. Ein König dort war bekannt durch seine große Verehrung für Abdul. Die Freunde des Nachkommens sagen ihm: „Du mußt den Hauptpriester jenes Königs besuchen. Er wird dir Geschenke für den Schrein Abduls geben.“ An einem gewissen Tag geht er zum Palast des Priesters und gibt sich als Nachkomme Abduls aus. Der Priester glaubt ihm nicht und sagt ihm: „Du hast das Aussehen eines Schweines.“ Der Nachkomme kehrt zu seinen Freunden zurück. Während der Nacht wird jener Priester ein Schwein. Der König besucht ihn am nächsten Tag und findet, daß sein Hauptpriester ein Schwein wurde. Er frägt nach dem Grund und findet ihn. Jener Nachkomme wird aufgefunden. Durch seine Gebete erhält der Priester seine menschliche Gestalt wieder und bittet um Verzeihung.

Kapitel 128. *Das vierte Minarett wird gebaut.*

Kapitel 129. *Eine Heilung*: Ein Mann wird von schrecklichen Magenschmerzen geheilt durch die Gebete der Sahebs.

Kapitel 130. *Das fünfte Minarett wird gebaut.*

Kapitel 131. *Schenkung von 15 Dörfern*: Ein anderer König von Tanjore, Tulashi, hatte besondere Gnaden von Abdul erhalten. Er besucht den Schrein und vermacht ihm große Ländereien, zusammen 15 Dörfer. Deren Namen folgen ⁷².

⁷² Die Hauptwohltäter des Heiligtums waren die Mahrattenradschas von Tanjore: Pratâp Singh, der 1757 die Moschee baute und ihr 15 Dörfer schenkte (RANGACHARYA S. 1346), und sein Sohn und Nachfolger Tulsâji, der 1763—1787 regierte (HEMINGWAY 49).

MITTEILUNGEN

VORLESUNGSPLAN

Sommer-Semester 1967

Im Sommer-Semester 1967 werden zum Fachgebiet Missionswissenschaft folgende Vorlesungen und Übungen angeboten (Die Nummern verweisen auf das Vorlesungsverzeichnis der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster):

- | | | |
|------|--|------------------|
| 129 | Mission zwischen Akkommodation und Akkulturation
Di 11—12 | <i>Glazik</i> |
| 130 | Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts
Mi 11—12 | <i>Glazik</i> |
| 131 | Missionskunde Asiens
Do 11—12 | <i>Glazik</i> |
| 132 | Kolloquium für Doktoranden
(nach Vereinbarung) | <i>Glazik</i> |
| 133 | Seminarübungen: Die Mission in Auseinandersetzung
mit den Kulturen
Di 16.30—18 | <i>Dörmann</i> |
| 86 | Theologie der Religionen
Mi 12—13 | <i>Dörmann</i> |
| 2 | Evangelische Missionswissenschaft: Grundfragen
christlicher Mission
Mi 10—11 | <i>Steck</i> |
| 303 | Familienprobleme in den Entwicklungsländern
Fr 18—19 | <i>Pfeffer</i> |
| 304 | Soziologische Forschung in und über Lateinamerika
Fr 10—11 | <i>Steger</i> |
| 326 | Soziologie des Hungers
Fr 16—18 | <i>Pfeffer</i> |
| 327 | Der Anarchismus auf der Iberischen Halbinsel
und in Lateinamerika
Fr 11—13 | <i>Steger</i> |
| 328 | Anarchismus und Revolution in Mexiko
Do 9—11 | <i>Molina</i> |
| 329 | Rassen und Politik
Fr 14—16 | <i>Clausen</i> |
| 265 | Kritische Betrachtungen von Raumordnungs- und
Entwicklungsplänen
Do 16—18 | <i>Steinberg</i> |
| 1051 | Völker und Kulturen Westafrikas
Di Mi 15—16 | <i>Schott</i> |
| 1052 | Übungen zur Rechtsethnologie
Do 18—20 | <i>Schott</i> |

1053	Kolloquium über neuere ethnologische Literatur und Feldforschung (nach Vereinbarung)	<i>Schott</i>
1054	Übung: Dichtungen der Völker Di 18—20	<i>Schott/Siuts</i>
396	Die internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen Do 17—18	<i>Denecke</i>
397	Spezielle hygienische Probleme in warmen Ländern Fr 16—18	<i>Denecke</i>

ORIENTIERUNGSKURS

FÜR ANGEHENDE MISSIONARE UND MISSIONSSCHWESTERN

Der Katholische Missionsrat in Deutschland hat auf seiner Jahresversammlung im Juni 1966 beschlossen, zum ersten Mal einen Orientierungskurs für angehende Missionare und Missionsschwestern zu veranstalten. Die Vorbereitungen dazu sind soweit gediehen, daß eine schriftliche Einladung an die katholischen Missionsgesellschaften versandt werden konnte. Zur Information für etwaige andere Interessenten sei hier folgendes mitgeteilt.

Der Kurs soll drei Wochen dauern und vom 5. — 24. Juni 1967 im Franz-Hitze-Haus zu Münster (Kardinal-von-Galen-Ring 50) stattfinden. Die Kursgebühren, einschließlich Verpflegung und Unterkunft, belaufen sich auf 200 DM. Die Fahrtkosten werden vergütet. Der genaue Arbeitsplan wird zeitig mitgeteilt werden. Anmeldungen sind zu richten an das Generalsekretariat des Katholischen Missionsrats, 5 Köln-Mülheim 2, Schleswigstraße 18.

Der Themenkreis des Orientierungskurses umfaßt die Mission und ihre aktuelle Beziehung zu Fragen der Entwicklungshilfe. Der Themenplan sieht folgende Vorlesungen vor:

A. — MISSIONSWISSENSCHAFT

- I. *Missions(gegenwarts)kunde:*
 1. Mission der Kirche im Zeichen der einen Welt
 2. Situation sich schließender Türen
 3. Folgerungen für die missionarische Existenz der Christen
- II. *Missionslehre:*
 4. „Sendung“ und „Sendungstätigkeit“ des vorösterlichen Jesus
 5. Mission in der nachösterlichen Situation Jesu
 - 6/7. Die Sendungstätigkeit der Apostel
 8. Folgerungen für den Missionsbegriff
- III. *Konzil und Mission:*
 9. Mission im Konzil
 10. Das Missionsdekret „Ad gentes“
 11. Missionarische Berufung und Spiritualität
 12. Die Ausbildung des künftigen Missionars
 13. Probleme eines einheimischen Klerusstandes
 14. Die ordentliche Hierarchie der jungen Kirche und die Missionsgesellschaften
 15. Heimatliche Missionshilfe

IV. *Missionsmethodik:*

16. Das Christentum und die Kulturen
17. Die veränderte Fragestellung des Akkommodationsproblems
18. Akkommodation und Akkulturation und die konkrete Existenz der Völker
- 19/20. Das Christentum und die Religionen
21. Mission und Glaubensspaltung
22. Die ökumenische Perspektive des Konzilsdekrets „Ad gentes“

V. *Missionsgeschichte:* Geschichtliche Strukturen der Mission und ihre Wandlung

23. Von der Mission der Ortskirchen zur Mission der Orden
24. Die überkontinentale Ausweitung der Mission im Spätmittelalter
25. Die Mission der königlichen Patronate
26. Die kirchliche Mission der Propaganda-Zeit
27. Mission unter Beteiligung des Volkes

VI. *Missionarische Aspekte der neueren Theologie:*

- 28/30. Dogmatik/Exegese

B. — ENTWICKLUNGSHILFE

I. *Allgemeine Fragen der Entwicklungshilfe:*

1. Wirtschaftliche Entwicklung in Industrienationen und wenig entwickelten Gebieten
- 2/3. Soziographische Entwicklung unterentwickelter Länder
4. Kader-Schulung in Entwicklungsländern
5. Ethnosozilogische Grundlagen der Mission
- 6/7. Familienstrukturen in Entwicklungsländern
8. Finanzierungsmöglichkeiten aus deutschen Mitteln
9. Adveniat

NB.: Die Vorträge unter I. Allgemeine Fragen der Entwicklungshilfe 5. — 7. über ethnosozilogische Grundlagen und Familienstrukturen in Entwicklungsländern werden auch von der Missionspastoral her beleuchtet.

II. *Kirchliche Entwicklungshilfe:*

1. Praktische Grundsätze für eine soziale Politik der Kirche in Entwicklungsländern
- 2/3. Das Instrumentarium der kirchlichen Sozialpolitik
- 4/5. Organisation kirchlicher Entwicklungshilfe und ihre Zusammenarbeit mit staatlicher Entwicklungshilfe
- 6/7. Aktuelle Probleme im Bereich der kirchlichen Entwicklungshilfe

III *Grundfragen des Genossenschaftswesens:*

1. Geschichte und Theorie des modernen Genossenschaftswesens
2. Grundzüge des Genossenschaftsrechts
3. Struktur und Organisation des Genossenschaftswesens
4. Formen der Kooperation
5. Soziale und ökonomische Voraussetzungen der Kooperation
6. Genossenschaften als Instrument wirtschaftlicher Entwicklung in West und Ost
7. Die Stellung der Agrargenossenschaften in entwickelten und weniger entwickelten Gebieten
8. Genossenschaftsplanung als Entwicklungs- und Wachstumsproblem

Die Vorträge aus beiden Themenbereichen wechseln ab.

Die 37. Löwener Missionsstudienwoche findet vom 28. bis 31. August 1967 im Collège Marie-Thérèse statt unter dem Thema: *Comment accorder la nécessité d'évangéliser avec le devoir du respect de la liberté religieuse.* — Neben Bischof DE SMEDT (Brügge) und Professor PHILIPS wurden Vortragsredner aus verschiedenen Ländern eingeladen, auch Vertreter anderer christlicher Konfessionen. Wer das Wort ergreifen möchte, kann sich beim Secrétariat des Semaines de Missiologie (St.-Jansbergsteeweg 95, Egenhoven, Leuven) melden, das auch für alle Auskünfte zuständig ist.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Barbados. Guía de los documentos microfotografiados por la Unidad Móvil de Microfilm de la Unesco (Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Comisión de Historia/México 1965). SS. 141.

Ein beiliegendes Schreiben korrigiert den Titel. Er müßte, wie aus der Vorrede hervorgehe, heißen: *Guide to Materials microfilmed by U.C.W.I.* (= University College Jamaica). Die Liste, die von Dr. Francisco SEVILLANO COLOM im Auftrag der Unesco Mobile Microfilm Unit erstellt wurde, ist in dieser Publikation nicht enthalten, obwohl sie als Nr. 113 des genannten herausgebenden Instituts läuft: *Fuentes Documentales para la Historia de América.* Guías II.

Das Verhältnis der beiden Mikrofilm-Aufnahmen wird in der Vorrede angegeben. Die Amerikaner planen von seiten der Unesco eine Micro-Aufnahme sämtlicher historisch wichtiger Archivalien, um sie der Forschung zur Verfügung zu stellen. Guía I (Nr. 112) wurde bereits als ein allgemeiner Bericht über die Länder Peru, Paraguay, Panama, Honduras, Barbados, El Salvador und die Dominikanische Republik herausgegeben, die sämtlich von der Unidad Móvil besucht worden waren.

Barbados, die östlichste Insel der Kleinen Antillen, war als eine der un-nützen Inseln 1518/19 seiner Einwohner beraubt worden. Um 1625 wurde es als unbewohnte Insel von den Engländern besetzt und untersteht seitdem ihrer Herrschaft. Barbados zählt heute ca. 250 000 Einwohner, die etwa zu 75 % Schwarze, zu 17 % Mischlinge und zu 5 % Weiße europäischer Abkunft sind. — Die zahlreichen kirchlichen Dokumente betreffen ausschließlich die evangelische Missionstätigkeit verschiedener Bekenntnisgemeinschaften und Missionsgesellschaften.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

Bibliography of the Theology of Missions in the Twentieth Century. 3d ed., compiled by Gerald A. Anderson. Missionary Research Library (3041 Broadway, New York, N. Y. 10027) March 1966, IX+119 S (Maschinenschriftlich).

In wenigen Jahren erlebt die 1958 erstmals erschienene *Bibliography* ihre dritte Auflage — ein Zeichen, wieviel Interesse eine solche Zusammenstellung

findet. Außerordentlich bezeichnend ist aber auch, daß die rd. 700 Titel der 1. Auflage bereits 1960 um etwa 300 weitere vermehrt und jetzt in der 3. Auflage auf rund 1500 aufgelaufen sind. Der durch seine eigenen Arbeiten gut bekannte Herausgeber sieht das hervorstechendste Merkmal der letzten Jahre in den zahlreichen Neuerscheinungen über die Kirche und das Judentum sowie über den Dialog der verschiedenen Religionen und Konfessionen miteinander. Als die bedeutendste missionswissenschaftliche Publikation, die in den letzten fünf Jahren auf katholischer Seite herausgekommen ist, bezeichnet er im Vorwort die Missionstheorie von Prof. THOMAS OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962). Im übrigen werden hauptsächlich protestantische und anglikanische Titel berücksichtigt, von katholischen und orthodoxen lediglich „einige grundlegende Schriften“ (VI).

Die *Bibliographie* gliedert sich in vier große Themenkreise: I. Biblische Grundlegung, II. Geschichtliche Studien, III. Christenheit und andere Religionsbekenntnisse, IV. Missionstheorie. Einigen Titeln sind kurze charakterisierende Anmerkungen beigelegt. Ein Autorenverzeichnis erleichtert die Handhabung der umfangreichen Zusammenstellung, die jedem Interessenten nur empfohlen werden kann, weil sie gut orientiert.

Josef Glazik

Bleeker, C. J.: *Christ in modern Athens. The Confrontation of Christianity with Modern Culture and the Non-Christian Religions.* Leiden, E. J. Brill 1965; 152 S., Gld. 12,—.

Ausgehend von *Apg 17* (Areopagrede des Apostels Paulus), bemüht sich Vf. um den Einstieg für die Gegenüberstellung des Evangeliums mit einer autonomen Zivilisation, ähnlich der heutigen. Der Christ in der modernen Welt muß „innerweltliche Aszese üben“, darf jedoch nicht altmodisch erscheinen, wenn er die lebende Generation ansprechen will. Der Autor meint, die Theologie und die von ihr bestimmte Praxis hinke immer hinter den anderen Wissenschaften her, die sich überholter Theorien viel leichter entledigen, Ballast abwerfen und sich verjüngen (142). Das Christentum muß also immer wieder neu gedacht werden; nur so wird ein Gespräch mit anderen Weltanschauungen und anderen Religionen möglich. Was diese nicht-christlichen Religionen betrifft, so lehnt Bleeker die schroffe Antithese Karl Barths zwischen christlicher Offenbarung und Religion als Gemächt von Menschen ab. Angesichts der wechselseitigen Durchdringung der verschiedenen Weltreligionen kann keine mehr völlig auf Exklusivität bestehen. Er meint, die Religionen seien „geistliche Konzeptionen menschlicher Existenz, die einander ergänzen“ (123). Der Christ wird offen zugeben müssen, daß er von bestimmten Einsichten und Haltungen der anderen Weltreligionen lernen kann. Zugleich muß er aber auch seine eigne Religion bezeugen — klugerweise mehr durch Taten als mit Worten —. Die Grundthese berührt sich also mit der Erklärung über die nicht-christlichen Religionen des 2. vatikanischen Konzils.

Beuron

P. Paulus Gordan OSB

Boletín del Archivo Nacional, tomo 63, julio-diciembre 1963. Archivo Nacional, Compostela y Velazco, La Habana, Cuba 1964; 187 p.

Seit 1959 befindet sich Cuba in einer Isolierung eigener Art. So wirkt dieses Besprechungsstück wie ein Gruß aus der Isolierung. *Boletín del Archivo Nacional*

heißt die periodische Veröffentlichung, die uns in diesem 63. Band zum erstenmal begegnet. Die äußere Aufmachung ist ansprechend, das Papier gediegen, die typographische Gestaltung einwandfrei. Als Direktor der Publikation zeichnet Dr. JULIO LE RIVEREND BRUSONE (Director del Instituto de Historia y del Archivo Nacional), als *Jefe de Redacción* GERARDO DEL VALLE. Der vorliegende 63. Band entspricht dem zweiten Halbjahr 1963. Umschlag und Titelblatt geben als Erscheinungsjahr 1964 an. Auf einem Schlußblatt steht (gleichsam als Abschiedsgruß der Druckerei): „Este volumen LXIII... se terminó de imprimir... el día 8 de enero de 1965.“ Der wirtschaftliche Engpaß, in den Cuba getrieben wurde, scheint also auch die wissenschaftliche Produktion in Verzug zu bringen. Weitere Hefte sind uns seitdem nicht zugegangen.

In der Rubrik *Documentos del siglo XVIII* gelangen *Reales Cédulas* (1725—1731) zum Abdruck (7—51), von denen vier für den Missionswissenschaftler von Interesse sein könnten. Am 24. Mai 1729 teilte der König dem Bischof von Havanna mit, daß der Prokurator des Hospitals der Brüder des hl. Johannes von Gott sich über die Hinterziehung der für das Hospital bestimmten Unterhaltssumme beschwert hätte, und drängte auf ordnungsgemäße Verwaltung der Finanzen (17—21). Eine *Cédula* vom 9. Juni 1729 wurde durch Beschwerden über das despotische Verhalten der Augustinerprovinziale veranlaßt (21—23). Am 14. März 1731 wandte sich der König an seine Buchhalter in Havanna, um sie davon zu unterrichten, daß der Franziskaner José de Montoya, Prokurator der Provinz von der hl. Helena (Florida), sich beim Indienrat über Mißbräuche zum Schaden der Religion beschwert hätte, da die von ihm, dem König, für den Wiederaufbau der (beim Einfall der Engländer 1702) verwüsteten Pfarr- und Klosterbauten bewilligten vierzigtausend Peso nicht ihrer Bestimmung zugeführt worden seien. Der König forderte daraufhin einen ausführlichen Rechenschaftsbericht über den Verbleib der Summe (46 f.). In einer zweiten *Cédula* vom 14. März 1731 geht es um die mißbräuchliche Verwendung von ebenfalls vierzigtausend Peso, die zum Aufbau von Kirche und Konvent für die Augustiner bestimmt waren, da ansonsten die Mönche in Privathäusern ihre Zuflucht suchten, wo sie hochherzige Aufnahme fänden (47—49).

In verschiedenen der übrigen Beiträge wird die kommunistische Steuerung deutlich. Die Liste der Besucher des *Archivo Nacional* (153 f.) meldet für das Jahr 1963 Wissenschaftler aus Chile, Ost-Berlin, Mitteldeutschland, Rußland, Polen, Kolumbien, China. Der Bericht über den Schrifteneinlauf ist erstaunlich lang (175—183). Unter diesen Schriften ist das *Archivum Historicum Societatis Iesu* erwähnenswert.

Münster

Werner Promper

Bornemann, Fritz SVD: *Ein Briefwechsel zur Vorgeschichte von St. Ottilien* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 6). Steyler Verlag 1965; 96 S., kart. DM 9,80.

Angeregt durch die Studie von Erzabt SUSO BRECHTER: *Beurons Beitrag zur Gründung von St. Ottilien* (In: *Beuron 1863—1963*), ist der Verfasser den Beziehungen zwischen dem Gründer von St. Ottilien und dem Gründer der Gesellschaft vom Göttlichen Wort nachgegangen und legt hier aus dem Generalarchiv seiner Kongregation die an P. Arnold Janssen gerichteten Briefe von P. Andreas Amrhein und, soweit vorhanden, die Antworten von P. Janssen vor. Den mit sorgfältigen Anmerkungen versehenen Dokumenten läßt er einen einfühlsamen und taktvollen Kommentar folgen. Auch die Zeittafel zum Leben von P. Andreas

Josef Amrhein zeigt ebenso viel Fleiß wie wissenschaftliches Gespür. Die Arbeit ist eine sehr wertvolle Ergänzung zu Kenntnis und Verständnis von Person und Werk des Gründers der Missionsbenediktiner von St. Ottilien. Die Briefe erlauben einen tieferen Einblick in die hochbegabte, hochherzige, aber auch unstete und allzu phantasievolle Persönlichkeit Amrheins, der rückblickend das Joch des Beuroner Ordenslebens, das sich damals noch ganz kontemplativ wollte und wählte, stets nur widerwillig getragen haben will und seinem Abt mühsam die Freigabe für seine missionarische Berufung abringen mußte. In diesen Kämpfen ist er allmählich und spät zum Manne gereift und zu einem realistischen Missionsbegriff durchgestoßen, wenn er auch schon früh intuitiv die Rolle der Laien im Dienst der Mission — sei es indirekt von der Heimat aus, sei es durch unmittelbaren Einsatz — erkannt hatte. Bei dem nüchternen erfahrenen P. Janssen fand er gütiges Verständnis, großzügige Hilfe und — was mehr war: Führung durch Widerstand. Als er Steyl im November 1883 verließ, wußte er, was er wollte. Von hier ab datiert die Konzeption dessen, was später St. Ottilien werden sollte, wenn auch der Stifter sein Werk freilich nur zu gründen, nicht aber zu konsolidieren vermochte.

Beuron

P. Paulus Gordan OSB

Damboriena, Prudencio, S.J. (colaboración técnica de E. Dussel): *El protestantismo en América Latina*. Tomo II: La situación del protestantismo en los países latino-americanos (= Estudios socio-religiosos latino-americanos, 13/II). Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de Feres/Fribourg-Bogotá 1964. Neue Anschrift (seit 1964): Centre de recherches socio-religieuses, Vlamingenstraat 116, Leuven, Belgien; 287 S., 65 statistische Übersichtstafeln, 23 graphische Darstellungen.

Nachdem der Spanier DAMBORIENA 1962 einen 1. Band *Etapas y métodos del protestantismo latino-americano* (138 S.) veröffentlicht hat, bietet der hier zu besprechende Tomo II eine ausführliche Beschreibung der gegenwärtigen Situation des Protestantismus in Lateinamerika. Wir müssen dem Autor und seinem (argentinischen) technischen Mitarbeiter für dieses nützliche Nachschlagewerk dankbar sein. Die Statistiken für die Lage in den einzelnen Ländern gehen durchweg auf das Jahr 1957 zurück, die übrigen auf das Jahr 1961. Die bibliographischen Angaben (15 und 263—273) sind beträchtlich. Als einziges deutschsprachiges Werk wird GRÜNDLER (*Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*, Wien 1961) angeführt; neben einigen spanischen Veröffentlichungen wird sonst nur Literatur in englischer Sprache (durchweg aus den USA) angegeben. Das *Weltkirchenlexikon* (Stuttgart 1960) hätte herangezogen werden sollen, ebenso *Religion in Geschichte und Gegenwart*.

Durch diese Veröffentlichung wird eindeutig dokumentiert, daß die Auffassung von Lateinamerika als rein katholischem Kontinent eine unhaltbare Fiktion ist. Die Zahl der Protestanten in Südamerika ist in ständigem Steigen begriffen. 1916 gab es 123 000 Protestanten, 1937 1 300 000, und 1965 lebten bereits über zehn Millionen Protestanten in Südamerika. Der Pluralismus ist überall längst ein Faktum. Materialisten, Hedonisten, Kommunisten, Indifferentisten, Positivisten, Spiritisten und viele andere können einfach nicht mehr übersehen werden, wenn auch die meisten ihrer Adepten katholisch getauft sind.

Um den ökumenischen Standpunkt des Spaniers Damboriena darzutun, seien hier einige Auszüge aus einem vierseitigen Schreiben wiedergegeben, das er mir

am 2. September 1961 im Anschluß an meinen Beitrag in *Eglise Vivante* (13, Löwen 1961, 286—297) zukommen ließ: „Sie wissen wohl, daß ich persönlich mit den von Ihnen vorgetragenen Ideen nicht übereinstimme... Was P. GORDAN über den Protestantismus in Lateinamerika geschrieben hat, kenne ich. Schon die Tatsache, daß sein Beitrag in *Irénikon* erschien, ist bezeichnend... Ich wußte, daß diese Ideen über den lateinamerikanischen Protestantismus schon in manchen deutschen, holländischen und schweizerischen Kreisen Eingang gefunden hatten, glaube aber bisher nicht, daß sie sich auch bereits ins Löwener *Collegium pro America Latina* infiltriert hatten.“ Vielleicht ist auch der damalige Dekan und Professor der missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana inzwischen durch das Konzil zu besserer Einsicht gelangt. Auf verschiedene in dem zitierten Brief gegen den Beuroner Benediktiner PAULUS GORDAN (einem an der Sorbonne ausgebildeten Konvertiten) gerichtete Verleumdungen wird hier nicht eingegangen. Es sei DAMBORIENA nur auf diesem Wege erwidert (denn ich habe sein Schreiben noch nicht beantwortet), daß Pater Paulus über zwanzig Jahre in Brasilien, Chile und La Guadeloupe gewirkt und außerdem mehrmals in Sondermissionen fast sämtliche Länder Lateinamerikas bereist hat, das Damboriena damals erst von einigen hektischen Reisen und Kongressen her kannte, um ansonsten die lateinamerikanische Situation nur durch eine spanisch-römische Brille zu betrachten.

Auf der letzten allgemeinen CELAM-Konferenz (Mar del Plata, Argentinien, 11.—16. Oktober 1966; vgl. *Herder-Korrespondenz* 21, 1967, 19—21) wurde (neben dem inzwischen gegründeten *Departamento de Misiones*) eine Abteilung für Ökumene geplant. Sie soll ihren Sitz in Argentinien erhalten. Als ihr voraussichtlicher Sekretär wurde JORGE MEJÍA, Professor der Exegese an der theologischen Fakultät Buenos Aires, genannt, der die katholische Kirche Lateinamerikas bereits auf mehreren internationalen ökumenischen Konferenzen vertreten und neben Berichten in der von ihm herausgegebenen einflußreichen kulturellen Zweiwochenschrift *Criterio* (Buenos Aires) auch in maßgeblichen europäischen Fachzeitschriften grundlegende Beiträge zu dieser Materie geschrieben hat (z. B. *La situation œcuménique en Amérique latine: Lumen Vitae* 19, Brüssel 1964, 51—60; Die nichtkatholischen Missionen in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung; *Concilium* 2, 1966, 283—286).

Münster

Werner Promper

Dournes, Jacques: *Gott liebt die Heiden* (frz. Titel: *Dieu aime les païens*). Übers. v. L. Sertorius. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1965, 221 S., DM 18,80.

JACQUES DOURNES legt hier den Bericht über seine von 1955—1962 währende Missionstätigkeit unter den Jörai, einem hinterindischen Stamm in Südvietnam, vor. „Macht man sich wohl klar, wie furchtbar die Verantwortung auf dem Missionar lastet, der als erster einem neuen Volk entgegentritt, um ihm eine Vorstellung von Gott zu vermitteln? ... Wenn mein Verhalten widerspruchsvoll ist oder wenn ein durchreisender Christ Ärgernis erregt, ist das Werk schon verdorben, erniedrigt“ (15). DOURNES war sich mit außerordentlicher Sensibilität und einem hohen Maß kritischer Reflexion der Schwierigkeit seines Auftrags bewußt, und ebendiese geistige Intensität ermöglichte es ihm, einen Bericht zu verfassen, in dem von der Psychologie, Ethnologie und Soziologie bis zu Fragen der spekulativen Theologie und der Liturgie alle Gesichtspunkte erörtert werden, die bei einem so vielschichtigen Phänomen wie dem der Begegnung eines

ehrlichen christlichen Glaubensboten mit einer gänzlich fremden Kultur und Religion im Spiel sind. Das Buch ist von Anfang bis Ende packend und seriös geschrieben, frei von Emotionalität, mit Mut zur Selbstkritik an der Kirche und an vergangenen Formen der Mission. Das Vorwort von Henri de Lubac ist hier zweifellos ein Indiz für Qualität und keineswegs eine verlegerische Reklamemaßnahme.

Die konkrete Schilderung der alltäglichen Mühen und Versuche eines klugen Missionars läßt die unendlichen Probleme erkennen, die sich nicht erst bei und nach der Bekehrung, sondern bereits bei der verkündigenden Darstellung des christlichen Glaubens ergeben. Man mag sich fragen: Ist Unglaube wirklich eine freie Selbstverweigerung oder nicht vielmehr in der Regel eine Folge von Mißverständnissen und Unzumutbarkeiten? — Besonders hervorgehoben sei das 6. Kapitel: „Das Siechtum der Religion“ (140—169). Hier liest man: „Das religiöse System der Jōrai trägt den Samen seines Niedergangs in sich selbst. Der ausschließlich gemeinschaftliche Vollzug aller Riten und Anrufungen schließt jedes persönliche Bewußtwerden aus; ihr Prinzip der Stellvertretung ist ein Quell des Formalismus, ihr Begriff des Tauschs hat die Tendenz, einen Zwang auf die geistigen Mächte auszuüben und damit das Heilige zu erniedrigen“ (141). So erkennt man auch in dieser Religion Eindrucksvolles und Abstoßendes; es gibt nirgendwo allein das Positive, weil geschichtliche, endliche Menschen mit ihrer Freiheit (aber auch mit ihrer „Konkupiszenz“ im weitesten Sinn dieses Wortes) stets auch das Böse einbringen. Aber wer will hier über den einzelnen urteilen, der seine Religion nicht distanziiert zu betrachten vermag? Ja, diese Religion selbst zeigt *uns* als Distanzierten erst ihre Schwäche. Vielleicht spült die totale Säkularisierung Bereiche dieser Art eines Tages hinweg, aber bis dahin wird noch viel Zeit vergehen, — oder geschehen die geistigen Umschichtungen schneller, als wir beobachtend vermuten dürfen?

Angesichts des überzeugenden Engagements dieses Missionars und dieses seines Berichts möchte ich auf eine Reihe von theologischen und missionsmethodischen Problemen hier nicht zu sprechen kommen; es sei lediglich vermerkt, daß selbst an der Arbeit dieses so reflektiert handelnden Priesters überdeutlich wird, wie sehr die Kirche nicht nur in ihren Formen, sondern auch in ihrem Denken und Fühlen, in ihrer Mentalität lateinisch und europäisch ist.

Die Lektüre und das Studium dieses Werkes wird für jeden, der sich mit Theologie, Missions- und Religionswissenschaft, Ethnologie, Kulturwissenschaft befaßt, von großem Gewinn sein. Der Titel des Buches ist nicht gerade glücklich — nicht etwa wegen seines theologischen Anspruchs, sondern wegen seiner Formalität, die einen anderen Inhalt erwarten läßt. Aber dies ist belanglos gegenüber der Fülle der Informationen und Erfahrungsschilderungen, der Anregungen und Probleme — es ist wirklich ein Buch, das man mit allem Nachdruck empfehlen kann.

Bonn

H. R. Schlette

Gößmann, Elisabeth: *Religiöse Herkunft — Profane Zukunft?* Das Christentum in Japan. Max Hueber Verlag/ München 1965, 296 S.

Die bekannte Schülerin von Michael Schmaus, die etwa sieben Jahre in Japan lebte und in Tokyo dozierte, legt in diesem Buch keineswegs ein Stimmungsbild oder dergleichen vor, vielmehr eine wissenschaftlich stets gut belegte Analyse der geistig-religiösen (auch politischen) Situation Japans in Geschichte und Gegenwart, wobei das besondere Interesse der Missionsgeschichte und der

heutigen Präsenz der Kirche und der Christen in diesem modernen asiatischen Lande gilt.

Das Buch ist von Anfang bis Ende spannend und flüssig geschrieben, und auch dort, wo es referierend über die alten und neuen Religionen Japans (23—53), über den Beginn der Mission im sog. „christlichen Jahrhundert“ 1549—1638 (54—138) und über den Neuansatz der Mission im 19. und 20. Jh. (148—239) handelt, ist es mehr als bloß historischer Bericht, insofern Frau GÖSSMANN sich und dem Leser kritisch Rechenschaft über diese Vergangenheit zu geben sucht. Wie sehr sie bei diesem Bemühen um Objektivität ringt, kann man speziell ihren Darlegungen über Franz Xaver, aber auch über Cosme des Torres und Valignano entnehmen. Die ausführlichen Zitate aus der „Geschichte Japans“ des portugiesischen Jesuiten LUIS FROIS tragen sehr zur Verlebendigung der Szene bei, wenn gleich man diesem Werk, historisch-wissenschaftlich gesehen, doch mit erheblichen Bedenken entgegentreten muß, worauf die Verfasserin selbst hinweist (89); FROIS' Bericht über bestimmte Vorkommnisse, innergemeindliche Entwicklungen, Gespräche mit Buddhisten usw. sind stets von der Absicht gelenkt, den christlichen Glauben siegen zu lassen, und weniger von dem modernen Interesse an der Erkenntnis des Gewesenen. Die Darstellung, die Frau Dr. GÖSSMANN über Franz Xavers missionarische Bemühungen in Japan gibt, verkennt nicht jene Handlungsweise, die wir heute als missionsmethodischen und auch theologischen Fehler einschätzen würden, doch zeigt sie zugleich die Umstände auf, die das Wirken dieses leidenschaftlichen Glaubensboten verständlich machen. Dadurch, daß der Blick immer auch auf die Situation der Gemeinden sowie einzelner besonders auffallender Christen gerichtet wird, ist die Schilderung immer plastisch, so daß man sagen darf, daß dieses Buch eine nüchterne, realistische Beschreibung des Weges der Kirche in Japan bietet, einen missionsgeschichtlichen Überblick, der nicht zuletzt zur Hochachtung vor der Haltung der japanischen Christen und zur demütigen Annahme der Unerforschlichkeit der Absichten Gottes hinführen kann.

Der Titel stellt das Buch bewußt unter die Frage, wie sich das Christentum überhaupt und speziell die katholische Kirche in Japan künftig verstehen und verhalten soll. E. GÖSSMANN weist zurecht auf die Säkularisierungserscheinungen hin, die seit der „Öffnung“ des Landes in der Mitte des 19. Jhs. ständig zugenommen haben und nach 1945, nach dem Abwurf der Atombomben, besonders spürbar geworden sind — vor allem im geistigen und politischen Leben, aber auch schon im religiösen Leben der Japaner. Allem Anschein nach wird die Zukunft dieses Landes noch profaner, noch säkularisierter sein, als es die Gegenwart schon ist. Was bedeutet dies aber für das Verständnis der Mission und des Sinnes des Christentums überhaupt? Auf diese wichtigen Fragen geht Frau GÖSSMANN gegen Schluß ihres Buches ein, und sie wirft hier zahlreiche Probleme auf, die im Rahmen einer Rezension nicht behandelt werden können, weil sie mit der Gesamtlage des Christentums und der modernen Theologie zusammenhängen — und überdies nicht nur mit der Situation Japans, sondern ebenso mit der anderer asiatischer Länder, aber auch mit der Afrikas, Lateinamerikas und nicht zuletzt auch Europas selbst. Das Christentum als Minderheit muß sich durch das Leben der einzelnen und der Gemeinden als glaubwürdig erweisen, aber man wird mit Frau GÖSSMANN bezweifeln dürfen, ob es das kann, wenn es in traditioneller Weise sich selbst und seine Mission von dem Interesse an der „Seelenrettung“ her versteht.

Der Stellvertretungs- und der Zeugnisgedanke, aber auch der Sinn für den eschatologischen Charakter der christlichen Gemeinde treten in den Vordergrund,

wenn man das Heil der einzelnen Nichtchristen nicht mehr unmittelbar bedroht sein läßt wie in der Mission vergangener Epochen. Damit rührt die Verfasserin an den Lebensnerv der Mission und der Missionare — wiederum: nicht nur in Japan, sondern überall dort, wo das Christentum eine verschwindend kleine Gruppe in der nichtchristlichen Gesellschaft bildet. Ich verstehe die Ratlosigkeit und zum Teil auch die Empörung aller jener Missionare sehr gut, die ihre bisherige Tätigkeit dadurch als desavouiert empfinden, daß man — in der sog. „Heimat“ — theologisch begründet, warum das Heil der Nichtchristen nicht der erste Sinn und Zweck des Christentums und der Mission sein kann. Gleichwohl kann und darf die Theologie nicht zu einer „Ideologie“ werden, die ihre Aussagen an der missionarischen Praktikabilität orientiert, vielmehr hat sich ja doch umgekehrt die missionarische Praxis an der verantwortlichen Theologie zu orientieren. Es ist somit ein schwerer, für viele gewiß schmerzlicher Prozeß der innerkirchlichen theologischen *Metanoia* auch hinsichtlich der Bestimmung des Sinnes der Mission unvermeidlich. Daß eine solche Neubesinnung notwendig ist, deutet E. GÖSSMANN am Ende ihres Buches an (257—269). Sie ist mit einer „Theologie der Religionen“ nicht zufrieden; diese sei lediglich geeignet, das Problem, wie es mit dem Heil der Seelen der unzähligen Menschen außerhalb des Christentums, vor allem in den vergangenen vorchristlichen Zeiten der Menschheit, stehe, im Sinne des christlichen Universalismus, d. h. der Hoffnung zu beantworten. Man sollte nicht verkennen, daß darin bereits eine äußerst wichtige Erkenntnis liegt. Daß die „Theologie der Religionen“ eine pauschale Anerkennung alles dessen bedeutet, was man in den nichtchristlichen Religionen und als solche vorfindet, hat gewiß niemand behauptet. Auch hier gilt es, die Frage nach dem subjektiven Heil zurückzustellen; ebensowenig wie ein Getaufter *eo ipso* „gerettet“ wird, geht ein Nichtgetaufter *eo ipso* „verloren“ — dies sollte heute nun endlich keiner Diskussion mehr unterliegen. Dann aber hat es die Theologie der Religionen primär mit der Frage nach der *Geschichte* Gottes mit der Menschheit zu tun, und der Sinn dieser Geschichte kann dann nur so gedeutet werden, daß man sie mit dem Geschehen der Epiphanie Gottes in der Welt und ihrer Zukunft in Verbindung bringt. (Ich möchte mir erlauben, in diesem Zusammenhang auf meine Schrift „*Epiphanie als Geschichte*. Ein Versuch“ [Kösel-Verlag/München 1966] hinzuweisen.) — Wichtig scheinen mir auch die Bemerkungen der Verfasserin über die Wirksamkeit des Christlichen über die Christen und die Kirche hinaus, über die Ausbreitung einer „christlichen Struktur“, die vielleicht auf weite Sicht unbeabsichtigt die Aufgabe der „Präevangelisation“ übernimmt; es handelt sich hier nicht nur um die „Ablagerung des Christlichen“ (268), sondern um den sehr differenzierten, geistesgeschichtlich in seiner Bedeutung noch nicht zu überschenden Vorgang der Vereinheitlichung und Akkulturation der Menschheit.

Frau GÖSSMANN schildert eindringlich das Leben zweier japanischer Katholiken, deren Existenz für Japan in jüngster Zeit zu einem eindrucksvollen Zeichen des praktischen Christentums wurde: des Arztes Nagai Takashi aus Nagasaki und der jungen Intellektuellen Kitahara Satoko (203—213). Dieser Abschnitt, vielleicht der bewegendste des ganzen Buches, zeigt deutlich, daß das Christentum in der modernen Welt mehr denn je auf das Zeugnis des gelebten Glaubens angewiesen ist. Was aber ist der letzte Grund für die moderne Mission, die nur noch als personale Mission den anderen Menschen wirklich erreichen kann? Diese (oben schon erwähnte) Frage, die E. GÖSSMANN durch ihr engagiertes Buch stellt, wird die Theologie in den nächsten Jahren explizit zu beantworten haben. Das an Material, Problemen, Beobachtungen und Fragen reiche Buch

sollte von der Missions- und Religionswissenschaft in besonderer Weise beachtet werden, vor allem jedoch auch von den für das Christentum in Japan unmittelbar verantwortlichen Theologen und Seelsorgern. (Es sei hier noch auf zwei Artikel aufmerksam gemacht, die jüngst in der deutschen katholischen Öffentlichkeit den Blick auf die Situation Japans zu lenken versuchten: H. WALDENFELS, Japans Gespräch mit dem Christentum Europas, in: *Stimmen der Zeit* 91 [1966] 81—92; H. FISCHER-BARNICOL, Fragen aus Fernost. Eine Begegnung mit dem japanischen Philosophen Nishitani, in: *Hochland* 58 [1965/66] 205—218 [Die theologische Basis in dem zuletzt genannten Artikel muß allerdings als schwach bezeichnet werden.]

Bonn

H. R. Schlette

Indian Ecclesiastical Studies, vol. IV, July-Oct. 1965, Heft 3—4.

In diesem Heft findet man — nach einer Einleitung von J. NEUNER SJ — den Wortlaut von vier Vorträgen, die bei dem theologischen Seminar anlässlich des Eucharistischen Kongresses in Bombay 1964 gehalten wurden: H. KÜNG, *The World Religions and God's Plan of Salvation* (182—222; diese Arbeit liegt inzwischen auch in einer deutschen Fassung vor: *Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen*. Einsiedeln 1965); P. FRANSEN SJ, *How can Non-Christians Find Salvation in their Religion?* (223—282); J. MASSON SJ, *Salvation out of the visible Church and Necessity of the Mission* (283—302); R. PANIKKAR, *Relation of Christians to their Non-Christian Surroundings* (303—348).

Diese vier Studien enthalten eine Fülle von neuen Einsichten, Anregungen und Problemen und verdienen deshalb die besondere Aufmerksamkeit der Missionswissenschaft und der „Theologie der Religionen“. Die durchgehende theologische Richtung zielt auf eine positivere Beurteilung der Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen und insbesondere auch ihrer Religionen als solcher ab. Der Sinn der Mission wird (wenn ich hier vereinfachen darf) als Zeugnisgeben (Panikkar) oder als Dialog (Masson: „the mission has to be, or to become, a true *dialogue*“, S. 300) bestimmt. Letzteres halte ich für bedenklich. „Dialog“ mag ein *Modus* der Mission sein; man sollte nicht vergessen, daß auch das nicht-dialogisierende Zeugnis und das dienende und liebende Präsentsein eine Form der Mission ist; m. E. sind dies sogar bessere Formen der Mission als der „Dialog“. Wenn man aber Dialog als den weiten Oberbegriff auffassen will, so geht man mit der Sprache ziemlich willkürlich um. Jedenfalls aber ist Mission selbst keineswegs Dialog, vielmehr Zeichen, Zeugnis und Angebot der Erfahrung der eschatologischen Epiphanie Gottes in Jesus von Nazareth, — ein Geschehen, das den Angerufenen in die Krisis stellt und zu einer neuen Existenz auffordert.

Die vielen in diesem Heft erwähnten und aufgeworfenen Fragen sind noch nicht zu Ende diskutiert. Gleichwohl wird man diese Vorträge von Bombay auch den Theologen und Praktikern in der Mission dringend empfehlen können, zumal sich unter ihnen viel unbegründetes, allerdings auch stark emotional gefärbtes Mißtrauen (das subjektiv verständlich und entschuldbar ist) gegenüber der modernen Theologie angesammelt hat (vgl. etwa die polemische, jedoch wissenschaftlich dürftige Schrift von H. VAN STRAELEN SVD, *Our Attitude towards other Religions*. Tokyo 1965).

Bonn

H. R. Schlette

Jahrbuch Evangelischer Mission 1965. Verlag der deutschen evangelischen Missions-Hilfe/Hamburg. 142 S., kart. DM 3,—.

Das *Jahrbuch Evangelischer Mission 1965* bringt nach einer ausführlichen „Rundschau über die Arbeit der deutschen evangelischen Mission 1964“ (N. P. MORITZEN) zwei beachtenswerte Arbeiten über das gemeinsame Handeln der Kirchen in der Mission (R. ORCHARD/H.-W. GENSICHEN), die auch für die katholische Missionsarbeit manche beherzigenswerte Gedanken enthalten; z. B. „Gemeinsames Handeln in der Mission ist kein Ersatz für Kirchenunion; es gibt keinen Ersatz für die Teilhabe an der Fülle des Lebens in einer geeinten Kirche. Im Gegenteil, wenn wir uns am gemeinsamen Handeln in der Mission beteiligen — wenn wir zusammen im Dienst für die eine Mission stehen, so wird das den Schmerz über die Trennung der Kirchen vergrößern und der Drang zur vollen Teilhabe am Leben der einen Kirche wir stärker werden“

20). Außerdem finden sich im Jahrbuch eine Statistik der Deutschen Evangelischen Mission, Missionsanschriften, eine Literaturschau 1964 und ein Verzeichnis von Missionsaufsätzen 1962/63, das auch die katholischen Aufsätze berücksichtigt.

Münster

Rainer Jaspers MSC

Karte der Religionen und Missionen der Erde. Evangelischer Missionsverlag/Stuttgart 1966; DM 13,80.

In Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Missionswerk in Aachen hat der evangelische Missionsverlag seine Karte der Religionen und Missionen der Erde neu herausgebracht. Der Umfang der Faltkarte wurde auf 100 cm × 140 cm vergrößert (Maßstab 1 : 23 Millionen). Der Druck ist sehr übersichtlich. Die Karte wird durch eine wertvolle Reihe von Statistiken ergänzt. Für die evangelischen und orthodoxen Christen wurden die Zahlen auf der Grundlage von 1961—1963 errechnet. Bei den Katholiken konnten zumeist die Daten für 1963 und 1964 zugrundegelegt werden. Das farbig gut gegliederte und umfangreiche Blatt kann sogar als Wandkarte aufgezogen werden; will man es auf dem Schreibtisch benutzen, so muß man freilich recht gut falten können.

Münster

Josef Müller SVD

Katigondo. Presenting the Christian Message to Africa. Edited by Robert J. Ledogar, MM. Geoffrey Chapman/London-Dublin 1965. 139 S.; kart. 18/—.

Im November 1962 hatten die Bischöfe Afrikas das *East Asian Pastoral Institute* und dessen Leiter, P. J. HORINGER SJ, um die Durchführung einer katechetischen Woche für Gesamtfrika gebeten. Sie fand statt vom 26. 8. bis 1. 9. 1964 im Regionalseminar der Weißen Väter in Katigondo (Uganda) und war die erste dieser Art in Afrika. Gegen hundert Fachleute und Missionare aus Afrika und Europa, Welt- und Ordenspriester, befaßten sich mit der katechetischen und pastoralen Erneuerung im afrikanischen Raum. Vorliegendes Werk berichtet uns davon. Das Zentralproblem, das Vorträge und Diskussion beherrscht, ist die Anpassung der Verkündigung an die afrikanische Mentalität und die Erneuerung der Katechese nach den Errungenschaften und Methoden der modernen Katechetik. Kardinal RUGAMBWA hatte den Ehrenvorsitz übernommen und schon in seiner Begrüßung das Hauptanliegen skizziert. Ziel ist eine Katechese, die der afrikanischen Art entspricht, nicht bloß Vermittlung von Schulwissen, sondern

Schaffung von Überzeugungen und Hinführung zu einem gelebten Glauben. Im ersten Referat gab P. BÜHLMANN OFMCap eine nüchterne Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation im religiösen Leben und vor allem in der katechetischen Unterweisung: zu doktrinär und abstrakt, zu wenig biblisch und liturgisch, zu sehr „Frage-Antwort-System“. Die Folgen einer unzulänglichen Methode: zu wenig Verwurzelung des Christentums, zu sehr Oberfläche, Rückgang der Praxis des christlichen Lebens, zu wenig Bezugnahme des Unterrichtes auf die überlieferten, so wertvollen religiösen Anschauungen. Viele Einzelheiten belegen das Gesagte. In einem magistralen Résumé beleuchtete P. SEUMOIS WV, Leiter des Katechetischen Instituts *Lumen Vitae* in Butare (Rwanda), die religiöse Wirklichkeit des Afrikaners und die Forderungen einer entsprechenden Katechese. Weitere zehn Referate widmeten sich dem Gebrauch der Bibel im Unterricht, auch des AT („Das AT bedeutet für die primitiven Völker, vor allem in Afrika, unendlich mehr als ein von Europa importierter Katechismus“; vgl. *Die Hl. Schrift in den kath. Missionen*: NZM, Suppl. XIV, 308), der Katechese und Liturgie (wobei hier wie auch in den Entschlüssen [124—131] die durch die Liturgie-Konstitution gegebenen Möglichkeiten großzügig aufgezeigt werden), der Erwachsenenkatechese und dem Katechumenat (letzte Einführung in das christliche Leben während der Quadragesima [Mystagogie]), der Prae-Evangelisation, der religiösen Unterweisung der Erwachsenen, katechetischen Handbüchern, der zeitgerechten Ausbildung der Katechisten, der Zusammenarbeit und Koordinierung auf dem Gebiet der Katechese, der Musik in der Katechese, der Katechese nach dem Konzil. Den Vorträgen folgte eine ausgedehnte Diskussion, der täglich über sechs Stunden gewidmet waren. Die Diskussion wird in unserm Buch nicht im Wortlaut, weil zu umfangreich, sondern in ihren Ergebnissen angeführt. Männer mit Erfahrung und Sachkenntnis waren am Werk; sie scheuten keine Mühe und trugen auch keine Bedenken, die Fehler der Vergangenheit aufzuzeigen und nüchtern die Gefahrenmomente für die Gegenwart und Zukunft zu sehen. So ist die Studienwoche ein Dokument missionarischer Ehrlichkeit und echtes Zeichen eines Neubeginns. Die Unzulänglichkeiten der Vergangenheit waren unvermeidlich: Bei mangelnder katechetischer Ausbildung der Missionare war jeder ohne Hilfsmittel und ohne Zusammenarbeit nur auf sich selbst angewiesen. Inzwischen haben sich die äußeren Verhältnisse und auch die Menschen Afrikas gewandelt. Durch die Katechetische Woche von Katigondo beginnt sich eine weltweite und zunächst vor allem für Afrika kontinentale und fruchtbare Zusammenarbeit abzuzeichnen; die Heimat stellt ihre Kräfte und Leistungen zur Verfügung (man denke hier z. B. an die so fruchtbaren Missionsrat-Tagungen von Königstein!). Katechetische Großleistungen, wie der deutsche und französische Katechismus, werden auch in Afrika studiert, wobei aber gesagt werden muß, daß diese, sollen sie in Afrika fruchtbar werden, erst afrikanisiert werden müssen (6). Die Missionare von heute besitzen, wie wir glauben, hinreichend Demut, zu lernen und sich auf die neue Situation umzustellen. Eine mehr biblische Katechese wird die zu doktrinäre Methode der Vergangenheit ablösen; der Mensch wird in seiner konkreten Existenz gesehen, die Frohbotschaft erhält den Vorrang, auch in der Moralverkündigung (76); die Wahrheiten werden nicht mehr eingepaukt wie früher; Grundsatz wird: Lernen durch Tun (passim); die religiösen Wahrheiten, eben als Frohbotschaft, müssen *zelebriert* (23, 111), die Liturgie als Verkündigung und Leben gesehen werden (41 ff). Institute wie *Lumen Vitae* in Rwanda und Brüssel, katechetische Studienwochen auf regionaler Ebene, neue Handbücher nach Art von *Africa's Way to Life* (58 ff) und vieles andere,

was geplant und teilweise schon in Verwirklichung ist, können eine neue Zeit anbahnen und Gefahren beheben.

So wird im vorliegenden Buch unerschöpfliches Material in gedrängter Fülle geboten, mit Ernst und Sachkenntnis diskutiert, kurz, ein Kompendium missionarischer Probleme von existentieller Aktualität und ein Beweis für die auf richtige Selbstkritik der heutigen Missionare geboten. Missionare im Einsatz wie in der Vorbereitung sollten daraus lernen. Eine Reihe von Entschlüssen (vgl. *Herder-Korrespondenz* XIX, 1964/65, 63 f) bildete den Abschluß der Tagung und auch unseres Buches. Erfreulich ist auch, wie sehr der ökumenische Gedanke immer wieder betont wird (Zusammenarbeit in der Erarbeitung eines einheitlichen Bibeltextes und bei den Massenmedien). Möge das vorliegende Werk recht viel studiert und diskutiert werden! Es wäre sicher ein Segen für die Missionsarbeit von heute und morgen.

Walpersdorf-Herzogenburg, NO.

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Klauser, Theodor: *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*. Bericht und Besinnung. Mit zwei Anhängen: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses — Ausgewählte bibliographische Hinweise. Peter Hanstein Verlag/Bonn 1965, 245 S., kart. DM 17,—; Ln. DM 22,50

Mit seiner Konstitution *Sacrosanctum Concilium* hat das II. Vaticanum eine umfassende pastorale Erneuerung der Liturgie eingeleitet. Damit „die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde“, soll auch der Meß-Ordo so überarbeitet werden, daß „der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten“ (Nr. 50 der Konstitution). Deshalb sollen die Riten vereinfacht, Verdoppelungen und weniger glückliche Einfügungen beseitigt werden. Hierbei ist „unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus...berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen“ (ebda, Nr. 38). Diese Anpassung liturgischer Gesetze wird vor allem in den Missionsländern Schwierigkeiten machen. Deshalb wird angeraten, Sachverständige heranzuziehen und ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Eine solche Hilfe bietet das hier angezeigte Buch von TH. KLAUSER. Er hat es für die neue, fünfte Auflage völlig umgearbeitet und eine Reihe neuer Kapitel eingefügt. Da das Buch auch in einer englischen, französischen, italienischen und spanischen Fassung vorliegt, sei es den Missionaren, nicht zuletzt den Missionsbischöfen und ihren Liturgischen Kommissionen, empfohlen. Die Geschichte der römischen Liturgie läßt deutlich erkennen, was als Kern der Eucharistiefeyer der Verfügbarkeit entzogen ist; sie läßt aber auch sehen, was geschichtlich geworden und deshalb wandelbar ist. Vf. hat das in einer klaren, durchsichtigen Weise dargestellt. Da die konkrete Gestalt der Liturgie in Zukunft nach Kulturen verschieden sein kann, wird das Wissen um die Geschichte den Entscheidungen der regionalen Bischofskonferenz gangbare Wege aufweisen. Eine Erneuerung der Liturgie wird dann aber auch Auswirkungen auf die Gestaltung des Kirchenraumes haben. Deshalb hat Vf. in Anhang 1 die „Richtlinien“ beigefügt, die er 1949 im Auftrag der Fuldaer Bischofskonferenz erarbeitet hat. (Wie diese Auswirkungen konkret aussehen können, hat neuerdings TH. FILTHAUT, *Kirchenbau und Liturgiereform*, Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz) aufgezeigt. — In einem 2. Anhang bietet Vf. eine umfangreiche Bibliographie (173—221), von der allerdings nur das Wenigste einem Missionar zugänglich

sein dürfte. — Eingestreut finden sich im Buch verschiedene Textübersetzungen, deren Anordnung nicht einsichtig und deren Aufspaltung (s. vor allem 47 f mit Fortsetzung auf S. 94!) unschön wirkt.

Glazik

Zweites Vatikanisches Konzil. Konstitution über die Kirche. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. Verlag Aschendorff/Münster 1965; 196 S., kartoniert DM 9,—.

In der Einleitung zur Aschendorffschen Ausgabe der Konzilskonstitution über die Kirche legt Joseph RATZINGER zunächst kurz Vorgeschichte und Absicht der Konstitution dar und stellt dann die Grundgedanken der einzelnen Kapitel heraus. So wird sichtbar, wie sich in der Ekklesiologie dank neuerer Strömungen der Theologie und des kirchlichen Lebens die Akzente verlagert haben. Dabei zeigen sich auch neue Perspektiven für die Mission: die Vorläufigkeit und das Unterwegssein der Kirche läßt erkennen, wie radikal die Akkommodation zu verstehen ist; die Kollegialität der Bischöfe drückt jene lebendige Vielheit aus, die der Reichtum der wahren Einheit ist; Mission ist nicht nur Aufgabe der Hierarchie, sondern auch der Laien. Das letzte Kapitel gibt einen eschatologischen Ausblick auf die Vollendung der Kirche und auf die allumfassende kosmische Liturgie.

Münster

Ludwig Rütli

Lehmann, Arno: Die andere Kunst der anderen. Zum Phänomen der Afroasiatischen Christlichen Kunst, in: *Wiss. Z. Univ. Halle*, XV '66 G, H. 2, S. 261—283.

Vf., der durch sein Buch *Die Kunst der Jungen Kirchen* bekannt geworden ist, benutzt jede Gelegenheit, um auf die Schöpfungen einer nicht-europäischen christlichen Kunst aufmerksam zu machen. Hier tut er es mit einem Beitrag, den er einem Kollegen zum 65. Geburtstag widmet. — Die außereuropäische christliche Kunst ist für Vf. ein Beweis, daß „eine junge Kirche dem westlichen Leitbild nicht verhaftet bleiben muß, daß sie zu sich selber kommt“. Er steht ihren Schöpfungen ehrfürchtig gegenüber, auch dann, wenn manche Bildaussagen geradezu „stammelnd“ gemacht worden sind. Denn selbst in solchen Fällen wollen die Maler Zeugen sein; er bringt Belege dafür bei.

Wir freuen uns besonders, daß Prof. LEHMANN auf ein neues Buch *Afroasiatische Christliche Kunst* mit fast 300 neuen Bildern hinweisen kann. Was er uns schenken wird, verraten die Bildtafeln, die seinem hier angezeigten Artikel beigegeben sind.

Josef Glazik

Linz, Manfred: *Anwalt der Welt.* Zur Theologie der Mission. Kreuz Verlag/Stuttgart-Berlin 1964; 239 S., DM 19,80.

Vf. scheint mit seinem missionstheologischen Aufriß eigentlich etwas anderes zu unternehmen als Predigten zu analysieren, die von der Jahrhundertwende an den Missionseifer der heimatlichen Gemeinde wachzuhalten suchten. Die vorliegende Studie ist eine Dissertation, die die Evangelisch-Theologische Fakultät Hamburg im Wintersemester 1963/64 annahm. Eine Dissertation fordert üblicherweise ein gewisses Material, um das Thema in Grenzen zu halten: hier deutschsprachige Missionspredigten der letzten sechzig Jahre —

also seit Warneck —, die sich mit einer Reihe von biblischen Texten befassen, „die nach allgemeinem Verständnis als Missionstexte gelten“ (13). Es handelt sich dabei um Jes 2, 2—5 und 60, 1—6, Mt 28, 18—20 und 24, 14. Die gewonnenen Ergebnisse werden an 2 Kor 5, 14—21 überprüft.

Mit spitzer Feder wird das Material gesichert, doch es geht nicht primär um Kritik; das heimliche Thema des Buches ist keine großangelegte Diskussion über den Nutzeffekt missionarischer Predigten, sondern ein theologisches: Was hat missionarischer Dienst mit der Welt zu tun? Hier trifft Vf. genau das Dilemma unserer Missionstheologie — im protestantischen Raum wohl noch stärker als im katholischen. LUDWIG WIEDENMANN SJ hat unlängst festgestellt (*Mission und Eschatologie*, Paderborn 1964), daß „das gemeinsame Grundanliegen der evangelischen eschatologischen Missionstheologie ein religiöses ist. In der Reaktion auf eine mehr immanentistische Missionstheologie, die fast ausschließlich auf den menschlichen Missionsbetrieb und auf innerweltliche Missionsziele blickte, stellt sie kraftvoll den religiösen, übernatürlichen, göttlichen Charakter der Mission heraus“ (195). Doch bleibt es vielfach beim Handeln Gottes. Der Ansatz, so wertvoll er ist, verleitet leicht zur Lethargie. LINZ klagt deshalb:

„Die Heilsgeschichte ist Geschichte neben der Geschichte... Die Sammlung der Gemeinde ist die eigentliche, ja die einzige Absicht Gottes bei der Erhaltung der Welt. Diese Sammlung geschieht in der Mission. Also ist die Mission der Sinn der Weltgeschichte, ja die Missionsgeschichte ist die Weltgeschichte. Sie ist das, was den Namen Geschichte allein verdient... Dieser Ansatz kann nur ein gebrochenes Verhältnis der Mission zu der Welt ergeben, in die sie gesandt ist. Wenn es der Verkündigung... an der Kenntnis der Welt, an der Wirklichkeitsnähe, an der Beteiligung des Christen an den Aufgaben seiner Zeit fehlt, dann heißt die Erklärung: Die Gemeinde kennt die Welt nicht, weil sie sie nicht wirklich braucht. Die Welt braucht zwar die Kirche zu ihrem Heil; aber die Kirche braucht die Welt nicht, um Kirche sein zu können... Auch und gerade die Mission hat theologisch kein Verhältnis zur Welt, und sie kann kein Verhältnis zu ihr haben. Denn Erlösung heißt für sie immer Lösung von einer zugrundegehenden Welt“ (136).

Hier zeigt sich verhängnisvoll eine Ghattamentalität, der man auch im evangelischen Raum verfallen ist. Vf. geht es um den theologischen Ansatz, diese Mentalität zu überwinden und, ohne einen freundlichen *social gospel* zu verkünden, die Mission zum Anwalt der Welt zu machen. Was der Titel verspricht, zieht sich — versteckt oft hinter leiser Ironie und herber Kritik am Predigtjargon — als roter Faden durch das Buch. „In der Mission stellt Gott die Kirche in die Mitarbeit an seinem Werk mit der Welt. In ihr geschieht die Aufrichtung und Ausübung der Herrschaft Christi. Sie befreit Menschen zur Nachfolge in allen Bereichen geschichtlichen Lebens und ist darin tätige Hoffnung auf die Vollendung der Schöpfung Gottes“ (210 f.). Zu diesem Ergebnis kommt der Verfasser schließlich. Man glaubt Jürgen Moltmann zu hören — oder vielleicht sogar Teilhard de Chardin? Doch nein; Katholische Autoren wurden nicht einmal im Literaturverzeichnis zu Rate gezogen!

Bemerkenswert bleibt, daß hier wirklich versucht wird, „die Geschichte als den entscheidendsten Raum des an sie ergehenden Anrufs Gottes und der Bewährung der Gemeinde“ (108) ernst zu nehmen. Dafür wird auf Apokalyptik verzichtet; behutsam durchgeführt ist das nur zu begrüßen, soweit dadurch nicht echte Eschatologie, d. h. eine von Gott geschenkte neue (aus noch nie so Gewesenen bestehende) Zukunft durch menschliches Engagement ersetzt werden soll. Dem Theologen wird man das fairerweise nicht unterschieben dürfen. Was be-

deuten dann aber Sätze wie: Mission „ist darum nicht nur Ansage, Proklamation der Herrschaft Christi, sondern ihre Verwirklichung“ (196)? Reich Gottes ist doch eine endzeitliche, eschatologische, eine Größe der Zukunft Gottes. Ist „die missionarische Existenz der Kirche der Überschritt des Reiches Christi in die Welt“ (197)? Dem Vf. liegt sicher die übliche Reich-Gottes-Strategie fern; denn kurz darauf bezeichnet er die Kirche nur als „Angeld des Reiches Gottes“ (198). Müßte er dann aber nicht mit seiner Terminologie sorgsamer umgehen und, wo er zitiert, zusehen, ob im Zitat nicht eine andere Terminologie herrscht, auch wenn die Worte die gleichen sind? Die Herrschaft Christi auf die Versöhnung zu beschränken (196) dürfte wohl eine Engführung sein, auch wenn man diese Versöhnung „weltweit“ faßt. So wertvoll ferner die versuchte Synthese zwischen Mission und Dienst an der Welt in ihrem geschichtlichen Ansatz ist, man kann beides nicht schlußendlich identifizieren. Mission ist ja nicht nur zeugnishafter Dienst irgendwo in und an der Welt, sondern auch Verkündigung des Wortes unter den Heiden. Diese Verkündigung mag auf den Dienst angewiesen sein, manchmal wird der simple Dienst auch der letzte stille Weg einer Verkündigung sein, trotzdem bleibt der Unterschied. Mission ist gewiß „Mitarbeiterschaft am Werke Gottes mit der Welt“ (199), trotzdem ist nicht jede Mitarbeiterschaft schon Mission.

Gehört wirklich zur Mission „alles, was im Dienste der Herrschaft Christi auf Erden geschieht, alles, was von Christen auf die Durchsetzung der Gottesherrschaft hin getan wird“ (200)? Was heißt der Satz: „Mission ist das Sein, Reden und Tun der Kirche, das sich auf die Aufrichtung des Willens Gottes und darin auf die Befreiung des Menschen von allen Ereignissen und Mächten richtet, durch die das freie Menschsein der Menschen, ihr Dasein für Gott und füreinander niedergehalten oder begrenzt wird“ (200)? Gewiß, man kann sich „von missionarischem Geist beseelt“ für die Menschenrechte einsetzen, aber treibt man damit schon Mission? Was ist eigentlich das Specificum der Mission? Der sonst so scharfsichtige Autor behilft sich hier mit kleinen Distinktionen und Modifikationen eben erst aufgestellter Thesen. Ist aber alles Mission, wozu soll dann noch jemand als Missionar (im konventionellen Sinne) seine Existenz wagen? Die schließlich doch gemachte und notwendige Unterscheidung zwischen Verkündigung und Dienst (204—207) wirkt nicht mehr gerade klärend.

Zuletzt darf die Diskussion um den Unterschied zwischen *innerer* und *äußerer* Mission natürlich nicht fehlen. Ob es dabei „für die äußere Mission der Kirche keine andere theologische Begründung als für alle anderen Weisen und Bereiche christlichen Zeugnisses auch“ (207) gibt, das wäre just die Frage. Natürlich bringt eine geographische Unterscheidung wenig ein, aber man hätte vielleicht mit einer Unterscheidung zwischen missionarischer Existenz und missionarischer Aktivität der Kirche weiterkommen können. Die Gesamtkirche ist als solche missionarisch. „Mission ist darum Sache der ganzen Kirche“ (172). Die missionarische Aktivität der Kirche wird sich jedoch an der missionarischen Situation orientieren, die sehr verschieden sein dürfte, sofern man überhaupt von ihr sprechen kann. Auch könnte man eine Situation des sterbenden und des erwachenden Christentums *theologisch* differenzieren. Darum wird es nicht nur „eine relative Eigenständigkeit der äußeren Mission geben... um der besonderen Aufgabe willen: der Berufung und Ausbildung ihrer Träger, der Kenntnis des Arbeitsfeldes, der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Gegenüber des Evangeliums, der Finanzierung und Organisierung der Sendung usw.“ Man müßte als Theologe doch tiefer ansetzen.

So spiegelt das Buch, das in seinem mutig angepackten „heimlichen Anliegen“ der Mission ihren rechten Sitz innerhalb der Geschichte einer dynamischen Welt wiederzugeben sucht, in seinem — ohnehin etwas knapp geratenen missionstheologischen Teil (196—215) — die Misere wieder, unter der zur Zeit alle leiden, die sich mit dem Thema Mission befassen: die totale Verwirrung der Terminologie. Ein „echtes Anliegen“, allzu forsch angepackt, provoziert stets neue, ebenfalls „echte Anliegen“.

Münster

Josef Müller SVD

MacEoin, Gary: *Lateinamerika, Stunde der Entscheidung.* Bilanz und Perspektiven (Latin America — The Eleventh Hour. P. J. Kenedy & Sons/ New York 1962). Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Ins Deutsche übertragen von O. W e n n i n g e r und I. H o s s e. 269 S., Ln. DM 14,80.

Das amerikanische Original wurde im Juni 1962 abgeschlossen. Damals also war nach Meinung des Verfassers bereits die „11. Stunde“ für Lateinamerika, — so der Titel der amerikanischen Ausgabe. Man sieht, die Stunden in Lateinamerika ziehen sich erfreulicherweise etwas in die Länge, und bei allem Ernst der Lage tritt die immer wieder für morgen vorausgesagte Katastrophe nicht so schnell ein, wie erwartet. Man unterschätzt all zu leicht die innere Regenerationskraft dieser Länder und vergißt zu oft, daß mit der Bedrängnis „wächst das Rettende auch“. Freilich muß man es richtig erkennen. Ob die Bedeutung der brasilianischen Revolution von Ostern 1964 richtig erkannt ist, wenn der Verfasser im Vorwort (12) schreibt: „Aber die neue Regierung, die dann von der Armee mit der Zustimmung der Vereinigten Staaten eingesetzt wurde, scheint weniger um Reformen als um die Erhaltung von Privilegien besorgt zu sein?“ Vielleicht war sie vielmehr „das Rettende“? und vielleicht wird man später von den jüngsten Vorgängen in Argentinien ähnliches vermuten können.

Im übrigen ist es das kundige Buch eines erfahrenen und mit Verhältnissen und Menschen vertrauten Mannes mit sachlichem, nüchternem Blick und unbeirrter — manchmal vielleicht zu rascher — Urteilskraft. Vor allem ist es zu begrüßen, daß der Verfasser „die große Bedeutung der Religion“ (Kap. 8) ausführlich und richtig würdigt. Bei aller kritischen Bestandsaufnahme des geschichtlich Gewordenen und des heute statistisch Belegbaren wird „die alles durchdringende und alles beeinflussende Wirklichkeit“ der Kirche nicht verkannt. Immer wieder kann der Verfasser die allgemeinen Feststellungen durch eigene Erlebnisse bekräftigen oder illustrieren. Auch das Phänomen der protestantischen Durchdringung und der Beginn einer ökumenischen Verständigung werden nicht übergangen. Die Bedeutung des Konzils für die Kirche in Lateinamerika, aber auch die Bedeutung der Präsenz so bedeutender lateinamerikanischer Bischöfe, wie Dom Eugenio Sales und anderer, für das Konzil, wird gebührend hervorgehoben. Schließlich wird — von einem Amerikaner! — nicht übersehen, daß die vielen und großzügigen Hilfsaktionen der Vereinigten Staaten belastet sind mit einer „Mischung politischer Profitgier, Eigeninteresse und Schuldkomplexen“ (256), und daß „ideologisch Lateinamerika Westeuropa viel näher als den Vereinigten Staaten steht, nicht nur hinsichtlich ihrer historischen Erfahrung, sondern auch hinsichtlich ihrer gegenwärtigen sozialen Einstellung“ (ebd.). Um so wichtiger wäre es, ein solches Vertrauen nicht zu enttäuschen und die „Stunde der Entscheidung“ nicht zu verpassen.

Beuron

P. Paulus Gordan OSB

Mullin, Josef: *The Catholic Church in Modern Africa. A Pastoral Theology.* Geoffrey Chapman/London 1965; 256 pp., 30/—

Une introduction très lucide et très ferme du cardinal Rugambwa ouvre ce volume. Il écrit notamment: „La civilisation africaine ne peut être sauvée à la façon d'une pièce de musée. Notre désir religieux si ancien se perdra dans le monde technique moderne, et l'âme religieuse de l'Afrique succombera au matérialisme si elle ne trouve pas nouvelle vie et authentique accomplissement dans le Christ. Une théologie pastorale africaine doit choisir les meilleurs éléments de notre passé et les incorporer avec les éléments neufs de façon à ce qu'ils deviennent partie intégrante de notre avenir“.

A cette besogne le cardinal convoque non seulement les missionnaires étrangers mais aussi les prêtres africains dont „peu seulement, dit-il, continuent au pays l'étude et la recherche et moins encore publient leurs découvertes“. Il y a heureusement de fort belles exceptions et, en tout état de cause, c'est surtout de ces prêtres que devra venir l'adaptation...

„Rendre l'Eglise adéquate à la nouvelle Afrique“, c'est aussi le but de Mgr MULLIN. Le volume se divise en quatre parties.

La première livre le background général de l'Afrique moderne: nationalisme, parfois totalitaire, „socialisme“ très particulier, neutralisme; Islam, communisme, sécularisme, industrialisation. On aurait pu noter aussi le tribalisme et les luttes raciales de divers genres. Parmi les réponses nécessaires: la montée du laïcat, l'africanisation, dans une grande souplesse en une société fréquemment pluraliste. Tout cela est situé avec justesse et bon sens, mais en quarante pages seulement et donc sommairement. Restriction inévitable dans les livres qui couvrent d'immenses domaines: ils doivent rester dans les „summa capita“...

La seconde partie parle de l'Eglise locale: les enquêtes et le teamwork que demande son établissement, les problèmes de sa croissance (hiérarchie locale) et de sa vie courante. L'aspect paroissial est ici presque exclusivement poussé. Bien sûr il a, comme dit l'auteur, „un rôle indispensable“, on peut toutefois se demander s'il peut servir de base pour la solution de certains problèmes missionnaires modernes: apostolat des migrants, œuvres qui s'exercent par catégories professionnelles, apostolat de la presse, etc... (Voir à ce sujet le dernier chapitre...).

La troisième partie traite de l'activité proprement sacrée du prêtre; beaucoup sans doute la jugeront la plus directement utile: concrète et pratique, elle examine tous les sacrements sauf celui de l'ordre. On verrait ici avec plaisir un plus grand développement de l'étude des paraliturgies et des sacramentaux, qui nous paraissent indispensables en Afrique si l'on veut extirper les superstitions intéressées; en ce domaine „on ne détruit que ce qu'on remplace“.

Dans la quatrième partie, l'activité pastorale générale du prêtre, nous rencontrons à propos du catéchiste une phrase trop absolue: „C'est la conversion, non l'instruction qui est le but du catéchiste“ (184). Cette présentation par dilemme d'une lente maturation vitale progressive, bien décrite désormais dans le décret *Ad gentes*, et qui comporte à la fois une œuvre d'éclaircissement et une œuvre de persuasion, pourrait, si on la prenait pour principe d'action, ouvrir la porte à des baptêmes hâtifs, et l'on ferait peut-être pour toujours des chrétiens ignorants. Le péril n'est pas imaginaire... Il ne faut donc pas opter, mais conjointre les aspects inséparables de l'annonce et du catéchuménat. Par ailleurs, le douloureux problème des défections (leakage) aurait mérité d'être pris plus à fond. Le dernier chapitre, sur la présence de l'Eglise dans le Monde

est excellent; il signale bien des formes modernes d'apostolat qui sont actuellement à peine entamées.

Écrit durant le Concile, le volume est cependant déjà tout imprégné de l'esprit des documents publiés ensuite par celui-ci; c'est la meilleure louange qu'on puisse lui donner.

Il fournit un cadre général, déjà assez riche quoique nécessairement sommaire. Et c'est bien le souhait de l'auteur que chaque chapitre, voire chaque paragraphe donne lieu à des études ultérieures. Le volume aurait pu y aider encore plus si la bibliographie spéciale, qui existe déjà assez abondamment, avait accompagné chaque chapitre. La bibliographie qui termine le volume servira en tout cas d'ouverture générale. Félicitons l'auteur pour ce *blue-print* d'ensemble qui amorce une multitude de problèmes et fournit déjà, avec grand bon sens, des éléments de solution en bien des cas.

Löwen/Rom

J. Masson S.J.

Nebreda, Alfons M., S.J.: *Kerygma in Crisis?* Loyola University Press/Chicago 1965; 140 p., \$ 3,50.

L'auteur publie ici le texte de conférences faites en différents endroits des États-Unis. Il s'agit du contenu de la prédication missionnaire. L'auteur se fonde avant tout sur son expérience au Japon, et parle en premier lieu pour le Japon. Mais il apparaît clairement qu'il entend donner à ses principes une valeur universelle. En même temps, les thèses défendues ici se présentent comme une sorte de commentaire officieux des résolutions de la Semaine de Catéchèse missionnaire pour l'Est Asiatique de Bangkok en 1962. Le thème fondamental du livre est une mise en question d'une catéchèse trop exclusivement kérygmaticque. Au cours des dernières décades, l'évolution de la catéchèse en Allemagne et en France a conduit à souligner son aspect kérygmaticque. On a tendu à ramener les problèmes missionnaires de prédication à la présentation du message. Le P. NEBREDa montre que le message n'est souvent pas accessible aux païens. Avant de le proclamer, il faut recourir à des approches. L'auteur utilise pour les décrire les deux concepts de *pré-évangélisation* et d'*apologétique positive*. L'essentiel de ce petit livre se trouve dans l'exposition de ces deux concepts et des notes principales qu'il conviendrait de donner à un travail de pré-évangélisation ou d'apologétique positive. Sans cela on court le risque d'en appeler à un acte de foi de pur fidéisme. La foi qui commande la conversion doit être un acte raisonnable. Le P. NEBREDa s'exprime surtout dans les catégories françaises de l'Institut Catéchétique de Paris, notamment celles du P. Liégé. L'exposé est d'une clarté remarquable et la présentation impeccable.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Padre Paolo Manna ieri e oggi. Nel cinquantesimo di fondazione dell'Unione Missionaria del Clero. Pontificio Istituto Missioni Estere/Napoli (Via Tasso, 91) 1966, S. 144.

Zum 50jährigen Bestehen des Priester-Missionsbundes erscheint dieses Erinnerungsbuch an P. Manna, der gemeinhin als der Initiator und Gründer dieses nunmehr „Päpstlichen Werkes“ betrachtet wird. Ein Vorwort von Kardinal MARELLA, dem Präsidenten des Sekretariats für die Nichtchristen, leitet die Beiträge ein, die Leben und Tätigkeit des großen Missionars beleuchten. — Daß der Gedanke, den heimatlichen Weltklerus für die Mission zu interessieren,

P. Manna nicht allein beschäftigt hat, wird von G. NARDI ehrlich zugegeben, wenn auch die Charakterisierung der (von J. Schmidlin) initiierten Welt-priester-Missionskonferenzen als rein kultureller Veranstaltungen (69 f) nicht zutrifft.

J. Glazik

Pape, Carlos, SVD: *Katholizismus in Lateinamerika* (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Bd. 11). Steyler Verlag 1963; 262 S., DM 15,80.

CARLOS PAPE ist Chilene. Er absolvierte seine theologischen Studien im Missionspriesterseminar St. Augustin und studierte anschließend Missionswissenschaft an der Gregoriana. Er ist Professor für Missionswissenschaft an der katholischen Universität Santiago, Mitarbeiter der Zeitschrift *Teología y Vida* (Santiago) und Generalsekretär des ökumenischen Büros der chilenischen Bischofskonferenz. Die Anregung zu seiner Veröffentlichung erhielt PAPE durch zahlreiche Einladungen zu Vorträgen über Lateinamerika während seiner Studienzeit in Deutschland. Er weist im Vorwort darauf hin, daß das Buch in seinen Grundlinien auf das Jahr 1957 zurückgeht.

Die drei ersten Teile (1—111) behandeln in allgemein verständlicher Weise die Missions- und Kirchengeschichte des amerikanischen Südkontinents. Diese geschichtliche Übersicht ist für einen breiten Leserkreis bestimmt und kann in diesem Sinne als gut gelungen bezeichnet werden. Das Buch will nicht *ex professo* Missionsgeschichte bieten, sondern nur als Hintergrund zum Verständnis der gegenwärtigen kirchlichen Situation. Ziel des Buches ist Einführung in das Verständnis der heutigen Lage. Wir haben allen Grund, PAPE dankbar zu sein für diese historische Zusammenschau, die für den angesprochenen großen Leserkreis wirklich das Rechte trifft. Im übrigen wissen wir, daß der junge Verfasser sich seine Sache nicht leicht gemacht hat.

Teil IV (115—150) befaßt sich mit der Problematik des heutigen Lateinamerika im sozialen Umbruch (Bevölkerungszuwachs, Landverteilung, Verstädterung, Wohnungsproblem, Ernährung, Gesundheit und Hygiene, Erziehung, Familie). In Teil V (151—229) rangieren als Hauptsorgen der Kirche in Lateinamerika: Priesterangel, Einbruch der Protestanten, Bedrohung durch den Spiritismus, Kommunismus. Die Gliederung dieses Teils ist nicht gerade adäquat und manche der gebotenen Daten sind inzwischen überholt. Teil VI (231—245) bietet eine Zusammenfassung mit Ausblick. Die Anmerkungen (mit zahlreichen Statistiken) sind dem Text in einem Anhang (247—262) beigegeben. Mancher Leser hätte sich wohl noch ein Register gewünscht. PAPES Publikation kann als eine der brauchbarsten über die Kirche in Lateinamerika (im deutschen Sprachraum) angesehen werden. Wir wünschen dem Buch eine stets weitere Verbreitung. Für alle, die sich im Rahmen der Adveniat-Aktion oder sonstwie in Vorträgen und Unterricht mit kirchlichen Problemen in den Entwicklungsländern befassen, ist es eine ergiebige Materialquelle.

Münster

Werner Promper

van Straelen, H., SVD: *Our Attitude towards Other Religions*. With a Preface by His Eminence Paul Cardinal Marella. Enderle-Herder/Tokyo 1965; 115 S.

Die Bedeutung dieses Buches liegt darin, daß es mit überzeugender Klarheit die Notwendigkeit eines ernsteren Zusammenarbeitens zwischen den Theologen der Heimat und den Missionaren dartut.

Das Anliegen des Vf. ist sehr bedeutsam: Er hat ein intensives Gespür für die missionarische Situation in der heutigen Welt. In der Begegnung mit dieser Welt ist er selbst durch eine tiefe Wandlung hindurchgegangen, die er S. 50 beschreibt; das Buch enthält etwas von seinen *Retractationes*. Auch heute noch bekennt er sich zur Anpassung an östliche Denk- und Lebensweise, aber bezüglich des religiösen Gehaltes der östlichen Religionen ist er sehr skeptisch geworden. Er ist — mit vollem Recht — überzeugt, daß Christentum als Neuheit erfahren werden muß, daß es grundlegende Neuorientierungen von den Menschen fordert, daß es deshalb auch den Menschen unweigerlich in Gegensatz zu seiner anders denkenden Umgebung bringt. Kein ernster Theologe (auch nicht diejenigen, die er angreift) wird dies bestreiten. Das sind sehr berechtigte Anliegen, die der Vf. an Hand von vielen Beispielen und Zitaten erläutert. Man wird auch dem Autor das Recht einräumen, sich von übersteigerten Hoffnungen zu distanzieren, die allzu große Erfolge von Anpassung und Dialog erwarten. Man wird ihm auch Recht geben, wenn er von dem lähmenden Einfluß berichtet, den eine überoptimistische Theologie auf die Missionsfreudigkeit ausübt, wenn sie der Einmaligkeit der christlichen Offenbarung und ihrer Heilsbedeutung nicht mehr gerecht wird. All das ist berechtigt. Es könnte wohl gelegentlich etwas differenzierter dargestellt werden. Man könnte z. B. darauf hinweisen, daß die beklagenswerte Isolierung mancher Christengruppen vom kulturellen und sozialen Leben ihrer Umgebung in Missionsländern nichts zu tun hat mit dem Gegensatz zwischen dem Gläubigen und der Welt, wie ihn die Schrift bezeugt. Aufs Ganze gesehen jedoch sind die Anliegen des Vf. durchaus berechtigt.

Aber wo Vf. in die polemische Auseinandersetzung mit modernen Theologen eintritt, scheint er seiner Sache keinen guten Dienst zu erweisen. Gewiß darf und soll man an der modernen Theologie auch Kritik üben, aber das sollte in sachlicher Auseinandersetzung geschehen. Man möchte deshalb zunächst einmal eine Reihe von Abschnitten aus dem Buch ausklammern, die persönliche und verletzende Polemik enthalten, die nicht zur Sache gehört. Auch verächtliche Äußerungen über Daniélo u's *Cercle St-Jean Baptiste* (S. 52) oder über das theologische Seminar in Bombay (S. 107) können der Sache nicht nützen. Manches ist schlechthin unverständlich: S. 73 ist die Rede zitiert, in der Cardinal Heenan in nicht gerade glücklicher Weise Konzilstheologen angriff — ohne natürlich Namen zu nennen. Er selbst hat dies hernach bedauert, und man sollte solche Episoden vergessen. Aber diese Worte des Kardinals waren eindeutig gegen Theologen gerichtet, die mit Schema 13 zu tun hatten und sich deshalb in keiner Weise auf Missionsprobleme bezogen. Nun zitiert Vf. eben diese Rede in seiner Polemik mit K. RAHNER, wofür jeder Zusammenhang fehlt. Man möchte also all das am liebsten in Klammer setzen.

Wenn sich nun Vf. auf eine theologische Kontroverse einläßt, sollte er die Fragestellung genau präzisieren. Er müßte die Gedankengänge seiner ‚Gegner‘ (die in Wirklichkeit eigentlich gar nicht Gegner sind) in theologischem Zusammenhang und mit sympathischem Verständnis darstellen. Er würde dann sicher feststellen, daß der Unterschied gar nicht so groß ist. Vf. gibt doch selbst im Lauf der Darstellung zu, daß Menschen, die sich ohne Schuld außerhalb der Kirche befinden, durch Gottes Gnade Heil finden können; daß das Heilswalten Gottes der geschichtlichen Tat der Menschwerdung vorauseilt; daß es schon in der Innerlichkeit des Menschen und in seinem religiösen Bemühen wirksam ist, bevor es dem Menschen in der Verkündigung Christi begegnet. All das ist in den Konzilsdekreten gesagt (Kirchenkonstitution, n. 16; Missionsdekret, n. 3;

Erklärung für Nicht-Christen, n. 2), und der Vf. bezieht sich auf diese Texte (obgleich sie ihm damals z. T. nur als Schemata zur Hand waren). Wenn es nun also doch so viel gemeinsamen Grund gibt, sollte man eben Schritt für Schritt den Problemen nachgehen, wobei sich gewiß Gelegenheit gibt, einzelne Auffassungen zu kritisieren, Akzente anders zu setzen und auf terminologische Probleme hinzuweisen. Gerade das Letztere scheint besonders wichtig. Vf. mag seine Bedenken gegen den Ausdruck vom ‚anonymen Christen‘ haben — aber er sollte nicht den Eindruck erwecken, als ob K. RAHNER schlechthin jede Religion als anonymes Christentum und jeden Menschen als einen anonymen Christen betrachtete. Eine Polemik, die nicht mit genauer Sachlichkeit auf die Probleme eingeht, bleibt unfruchtbar und kann dem Missionsanliegen wenig dienen.

Wir haben uns auf dem Konzil als eine Kirche verstanden, und die Missionen freuen sich, daß sich die gesamte Kirche feierlich als missionarisch erklärt hat; Missionen können nicht mehr als Randphänomen, sondern müssen als innerstes Anliegen der Kirche betrachtet werden. Deshalb sollen wir Missionare uns nun nicht in Gegensatz zur Theologie der konziliaren Zeit stellen, wir sollen nicht den Theologen der Heimat vorwerfen, daß sie die Missionsverhältnisse nicht kennen — das wissen sie doch selber, und gerade deshalb wollen sie die Mitarbeit der Missionare. Wir sollen uns vielmehr zusammenfinden und gemeinsam an dem großen Anliegen einer missionarischen Theologie arbeiten: an einer missionarisch orientierten Ekklesiologie und an einem theologischen Verständnis der Inhalte der anderen Religionen.

Poona/Indien

J. Neuner S.J.

Vicente do Salvador: *História do Brasil 1500—1627*. Revista por Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Venâncio Willeke, OFM. Quinta edição, comemorativa do 4º centenário do autor. Edições Melhoramentos, Caixa Postal 8120, São Paulo 1965; 527 S.

Die *História do Brasil 1500—1627* des brasilianischen Franziskaners VICENTE DO SALVADOR (ca. 1564—1636) lag 1627 im Manuskript vor, wurde aber erst 1889 (*Bibliotheca Missionum* III, N° 1983 sagt 1886) in Rio de Janeiro ediert. Eine zweite Auflage erschien 1918 in São Paulo, eine dritte 1931 ebendort. Wann und wo die vierte Auflage herauskaum, darüber gibt die nunmehr vorliegende fünfte Auflage keinen Aufschluß. In den Ergänzungsbänden der *Bibliotheca Missionum* XXII (1910—1935) und XXIII (1936—1960) werden die Neuauflagen leider nicht erwähnt. Die fünfte Auflage (korrigiert und erweitert an Hand einer Abschrift, die sich im *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Lissabon befindet) besorgte VENÂNCIO WILLEKE. Für diese Geduldsarbeit gebührt dem fleißigen deutschen Franziskaner Dank und Anerkennung. Zum fünfzigjährigen Bestehen des Verlages Melhoramentos und zum 400. Geburtstag Frei Vicentes erschien die Neuauflage als Luxusausgabe. Vierzig ganzseitige Abbildungen schmücken den Prachtband in Lexikonformat, dessen Preis der Verlag leider nicht mitteilt. Die Bedeutung des Werkes für die Missionsgeschichte Brasiliens braucht nicht eigens dargetan zu werden. — Vgl. auch V. WILLEKE, Vicente do Salvador OFM, „Vater der brasilianischen Geschichtsschreibung“: *Franziskanische Studien* 43 (Werl 1961) 75—84; DERS., Frei Vicente do Salvador: *Revista de História* (São Paulo 1963) 295—307.

Münster

Werner Promper

Wiedenmann, Ludwig, SJ: *Mission und Eschatologie*. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie. Bonifacius-Druckerei/Paderborn 1965; 209 S., Ln. DM 12,50.

In einer groß angelegten Analyse untersucht LUDWIG WIEDENMANN die gesamte deutsche Missionstheologie nach Gustav Warneck. Die Arbeit war längst fällig. Hier wurde sie in einer außerordentlich glücklichen Art geleistet. Vf. war sich sehr wohl der Gefahr wie der Chance jedes Außenstehenden bewußt: der Gefahr, die anderen „ungenau zu verstehen oder ihre Meinungen unzutreffend wiederzugeben“, der Chance einer „ruhigeren objektiveren Betrachtung“. Im Blick auf diese Chance wurde die vorliegende Arbeit versucht. Es handelt sich dabei um eine Dissertation bei Professor Masson, die an der missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana eingereicht wurde. Der Gefahr ist der katholische Theologe entgangen, die Chance wußte er zu nutzen.

Der Wert der Studie liegt nun aber nicht in einem sorgfältigen Abhören des vorliegenden Materials — etwa in chronologischer Reihenfolge — sondern vor allem in der starken synthetischen Kraft, die die ganze Untersuchung trägt. Ohne in ein vorgefaßtes System zu zwingen, wurden die verschiedenen Autoren sorgfältig nach theologischer Herkunft, Methode und Anliegen zusammen- und einander gegenübergestellt: die frühen Dialektiker wie Barth, Hartenstein, Kraemer — um nur einige zu nennen, die großen Exegeten, die ihr Wort zur Mission gesprochen haben: Cullmann, Michel, Lohmeyer, Schlier, Jeremias, Stählin und Bosch, schließlich Bultmann und sein Schüler Walter Holsten als Vertreter einer existenziellen Theologie, und natürlich die Systematiker: Freytag, Andersen, Vicedom, Margull. Nicht einmal Gerhard Rosenkranz, der Außenseiter, fehlt. Trotz der ungeheuren Fülle und der gelegentlich etwas konventionell katholischen Schematisierung in Missionssubjekt — Missionsobjekt — Missionsmittel — Ziel der Mission verliert der Leser nie die Übersicht und der Autor nie sein Thema. Die verschiedenen Linien werden sorgfältig voneinander abschattiert, verfolgt und zur Synthese gebracht. Hier liegt vor allem die Stärke des Buches. Viele längere Zitate, sorgfältig ausgewählt, bringen die Autoren selbst zum Reden. Zum Schluß folgt die Sichtung der Ergebnisse und eine faire Kritik, die vielleicht ein wenig knapp geraten ist. Das Buch, treffsicher in seinen Formulierungen, klar in seinen Überblicken, trotzdem behutsam im Hören auf jede Stimme, ersetzt auf gut 200 Seiten eine theologische Handbibliothek.

Es zeigt aber auch, wieviele wertvolle Erkenntnisse von katholischer Seite bislang nahezu übersehen wurden. Vor allem die Arbeiten der Exegeten haben ihre bleibende Gültigkeit. Man kann ihnen nichts Gleichwertiges gegenüber stellen. Hinter der Mannigfaltigkeit der Auffassungen, die den Katholiken vielleicht zunächst verwirrt, zeigt sich die Ehrlichkeit der Auseinandersetzung und die Offenheit des Gesprächs, zu dem wir gerade in der theologischen Forschung wieder zu finden scheinen. Daneben zeigt sich aber auch das Dilemma, in dem die evangelische deutsche Missionswissenschaft steht. Die Synthese zwischen der *Missio Dei* und dem menschlichen Tun will nicht gelingen. Dialektische Aussagenreihen werden einander gegenübergestellt und dann stehen gelassen. „Christus thront als der Erhöhte über einer radikal verderbten Welt, und die einzige Verbindung, die es zwischen ihm — oder besser gesagt: zwischen Gott in ihm — und der Welt gibt, ist das richtende und begnadende und dadurch herrschende Wort Gottes (199).“ Hier lag schon das Dilemma Luthers und Calvins, das auszusprechen und notfalls stehen zu lassen, freilich auch verdienstlicher sein kann als rhetorischer Kitt.

Das Gleiche, was für die katholische Missionswissenschaft gesagt werden muß, gilt darum auch für die protestantische: sie hören zu wenig aufeinander. Die protestantische Missionsbegründung leidet an einer Verkürzung der gesamten menschlichen Wirklichkeit, ob es nun die Kirche oder die Menschheit Christi ist, die entweder monophysitisch abstrahiert oder nestorianisch von der Gottheit getrennt wird. Menschlicher Dienst bleibt Menschenwerk und ist damit bereits gerichtet. Neben Congar bekämen hier vor allem die Arbeiten von de Lubac, Karl Rahner (sein „übernatürliches Existenzial“), Ratzinger und neuerdings wohl auch die These von der weltlichen Welt von Johannes B. Metz — übrigens schon bei Gogarten und Bonhoeffer zu finden — eine kaum zu überschätzende Bedeutung für den protestantischen Theologen, dem die Mission selbst zum Problem geworden ist. Manfred Linz hat unlängst mit seiner Dissertation *Anwalt der Welt* (Kreuzverlag/Stuttgart 1964) versucht, die Entweltlichung evangelischer Missionstheologie und vor allem Missionspredigt zu überwinden, um den Dienst des Menschen zu legitimieren. Die Arbeiten katholischer Theologen, die sehr Wesentliches dazu zu sagen hatten, finden sich nicht einmal im Literaturverzeichnis. *Catholica non leguntur?* Heute wohl nur mehr ein Versehen, nicht mehr ein Grundsatz! Man sollte voneinander lernen. Das vorliegende Buch zwingt dazu.

Münster

Josef Müller SVD

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Balbir, Jagbans Kishore: *L'Histoire de Râma en tibétain*. D'après des manuscrits de Touen-Houang. Édition du texte et traduction annotées. Paris (Adrien-Maisonneuve) 1963. 74 S., 12 Tafeln, F 18,—.

Das *Râmâyana* ist mit seinen 24 000 Doppelversen neben dem *Mahâbhârata* das bedeutendste indische Nationalepos mit nachhaltig kulturprägender Wirkung. Als sein Verf. gilt der Überlieferung nach VĀLMĪKI. Wahrscheinlich ist es in der Zeit zwischen dem 4. u. 2. Jh. v. Chr. entstanden und erhielt durch spätere Ergänzungen (1. u. letztes = 7. Buch) und Überarbeitungen im 2. Jh. n. Chr. seine jetzige Gestalt. König Râma, der Held im Kampf mit dem Riesen Râvana von Lankâ (Ceylon), dürfte wohl erst später (1. u. 7. Buch) zur Inkarnation Vishnus erhoben worden sein. Der Prozeß seiner Vergöttlichung ist dann in einigen Purânas noch fortgeschritten.

Ohne daß deswegen in das Epos in Indien buddhistische Vorstellungen eingedrungen sind, war es doch in buddhistischen Kreisen, nachweisbar z. Z. des Vasubandhu (4. Jh. n. Chr.), gern gelesen und Reste eines auf Râma bezogenen, balladenartigen *Ākhyâna* sind schon im *Dasharatha-Jâtaka* zu entdecken. Natürlich wird Râma als Beschützer des Dharma verstanden. Durch Mahâyâna-Texte (z. B. *Lankâvatârasûtra*) wurde der Legendenstoff bereits im 3. Jh. n. Chr. in China bekannt. Man vergleiche hierzu die Ausgabe diesbez. chinesischer (ursprünglich indischer) Texte durch RAGHU VIRA und YAMAMOTO (*Râmâyana in China*, New Delhi 1938), ferner die Literatur in Anm. 9.

In der tibetisch-buddhistischen Mythologie tauchen wiederholt Spuren der Râmalegende auf, z. B. im *Pad-ma-thang-yig* und im *Ma-ni-bka'-'bum* (Kap. 34), wo der Minister des Affenkönigs, Hanumat (Hanumân, tib.: Ha-nu-man-ta), als Stammvater des tibetischen Volkes gilt, ferner im *rGyal-rabs-bon-gyi-'byung-gnas*, wonach dieser Affenheld in Motivierung eines Berichtes aus dem Buche VI

des Rāmāyana den Berg Kailāsa nach Tibet bringt. Außerdem wird König Rāma (tib.: rGyal-po-ra-[ma-]na) im *Citrakāshana* erwähnt, einer indischen Abhandlung über die religiöse Malerei, die wie beispielsweise für unser Thema ein Stück aus KĀLIDĀSAS *Meghadūta* in den tib. *bsTan-gyur* aufgenommen wurde (vgl. A. GRÜNWEDEL in: Festschr. f. Ad. Bezzenberger, Göttingen 1921, S. 60 ff.). Ein als Rāvana gedeutetes Bildwerk hat SARAT CHANDRA DAS in einem südtibetischen Kloster gesehen. Vielleicht ist auch die bes. Verehrung der Affen (Affentotem) in SO-Tibet(rTsva[rTsa]-ri) durch den Einfluß des Epos noch gefördert worden (vgl. S. HUMMEL, Günstige u. ungünstige Zeiten u. Zeichen nach dem Tibetischen, in: *Asian Folklore Studies*, XXII, S. 95).

In Tun-Huang fanden sich einige Bruchstücke des Epos in tib. Sprache (vgl. d. Faksimile-Tafeln am Schlusse des Buches), die in der Nationalbibliothek zu Paris aufbewahrt werden (Sammlung Pelliot Nr. 981 u. 983); vier weitere, ähnliche Dokumente, die vom Verf. zum Vergleich herangezogen werden, sind in Londoner Besitz. Aus diesen Bruchstücken lassen sich zwei voneinander unabhängige tibet. Redaktionen ableiten. Die Pariser Fragmente gehören gemeinsam zu der einen von ihnen; das ergibt sich aus der vom Verf. angestellten Konkordanz. Unterschiede der tibetischen zur klassisch indischen Version (S. 28 ff.) lassen u. a. auch einige spezifisch buddhistische Eigenheiten erkennen. So wählt z. B. Rāma aus eigenem Entschluß das asketische Leben.

Die Anmerkungen sind zugleich eine vorzügliche Bibliographie zum *Rāmāyana*, wie sie selten in diesem Umfang zu finden sein wird (Notes I, S. 65—68), sowie ein wertvoller Beitrag zur tibetischen Lexikographie (Notes II, S. 68—70). Die Veröffentlichung als Ganzes hat zweifellos ihre Bedeutung einmal beim Studium des Epos im allgemeinen, zum andern aber für unsere Kenntnis der tibetischen Literaturgeschichte im besonderen.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Benz, E. (Ed.): *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen Afrika*. Brill/Leiden 1965, 128 pp., Gld. 24,—.

Les mouvements messianiques et les sectes para- ou post-chrétiennes d'Afrique constituent certainement le champ le plus fécond ouvert actuellement aux chercheurs des religions. Outre la capacité créatrice naturelle de l'Africain en ce domaine, les tendances du christianisme protestant à l'autonomie par fragmentation, appuyées encore par les prises de conscience raciales et politiques suffisent en gros à expliquer ce fait.

Le titre du volume ici présenté est trop général, car évidemment il n'envisage que quelques cas particuliers. Cependant les essais qu'il contient essaient de passer du particulier au général, et beaucoup de leurs conclusions seraient aussi valables ailleurs.

Le professeur DAMMANN, qui est en même temps l'éditeur général du volume, classe certaines sectes postchrétiennes selon la place grande, réduite ou nulle qu'elles donnent au Christ dans leur enseignement et leur culte. Mme K. SCHLOSSER, bien connue pour son étude sur l'Afrique du Sud, classe aussi des motivations profanes qui, en cette région, amènent les Africains à se joindre aux sectes; ce travail, l'un des meilleurs, bien qu'il ne porte que sur quelques groupes, nous paraît cependant recenser en fait complètement le champ de ces motivations. Suivent trois études plus spéciales: l'une de O. F. RAUM sur la transformation de certains prophètes tribaux en chefs de secte; la seconde, de H. W. TURNER sur des catéchismes sectaires de l'Ouest-Africain (dans lequel

on fait entrer le Bas-Congo); la troisième, de H. J. GRESCHAT, sur le rôle de la sorcellerie en de tels mouvements.

Les auteurs n'ont plus à être recommandés; on regrettera cependant qu'ils ne font manifestement pas, ou peu, usage des études françaises, italiennes et portugaises. La bibliographie elle-même, assez abondante même, en ce domaine, se trahit cependant par certaines erreurs étonnantes, surtout quant aux sources catholiques. Le livre de DE VAULX et l'article du P. DUFOUR ne regardent pas le sujet de ce livre-ci, mais des communautés ou œuvres catholiques absolument normales et intégrées. Quant à faire de „De Brouwer, D.“ l'auteur du volume collectif: *Devant les sectes non-chrétiennes*, cela revient à attribuer les „Mesianische Kirchen“ dont nous parlons à M. E. J. Brill.

Il faut donc se réjouir amplement de ce que ces études apportent, mais souhaiter que l'échange d'informations et la lecture réciproque deviennent de plus en plus fréquents entre savants de diverses nations.

C'est bien pourquoi nous souhaitons en effet que ces études soient lues par les spécialistes français, italiens, etc. ... Elles le méritent. Et souhaitons aussi de plus en plus la réciproque.

Rom/Löwen

J. Masson S.J.

Die Herausforderung des Islam, hrsg. von Rolf Italiaander. Muster-schmidt-Verlag/Göttingen, Berlin, Frankfurt 1965; 281 S.

Dieses Buch erscheint zugleich in einer deutschen und amerikanischen (*The Challenge of Islam*) Ausgabe. Der Herausgeber war Gastprofessor in Amerika und hat viele Gastvorlesungen in Europa, Afrika und Asien gehalten. Während dieser Reisen hat er erfahren, daß die Literatur der Islam-Kunde sich überwiegend mit dem geschichtlichen Islam befaßt und weniger mit dem Islam, wie wir ihn heute auf dem gesamten Erdball erleben. Das Buch, an dem fünfzehn (meist islamische) Gelehrte mitgearbeitet haben, möchte diesem Mangel abhelfen. Die ersten vier Beiträge sind allgemeiner Art: Der Islam in unserer Zeit, Muhammeds Leben und Ideen, Mekka in Vergangenheit und Gegenwart. Es folgen spezielle Beiträge über Ägypten, Afrika südlich der Sahara, Iran, Pakistan, Indien, Indonesien, Rußland, China, Südamerika, Nordamerika und Europa. Den Schluß bildet ein Aufsatz über den Beitrag des Islam zur Weltkultur. Das Buch bietet eine gute Information, besonders über die Geschichte des Islam in den verschiedenen Ländern. Der Rezensent hätte etwas mehr über die Eigenart des islamischen Lebens und der islamischen Religionsgestaltung erfahren mögen. Die aktuelle — meist politische — Geschichte des Islam ist zwar interessant, aber wichtiger ist die Vielgestaltigkeit des religiösen Lebens innerhalb des einen Islam. Vielleicht könnte der Herausgeber mit seinen Mitarbeitern in diesem Sinne ein neues Buch verfassen!

Nijmegen

Dr. Arnulf Camps ofm

Kewenig, Wilhelm: *Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon*. Neue Kölner rechtswissenschaftliche Abhandlungen. Hrsg. von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln. Heft 30. Walter de Gruyter & Co./Berlin 1965; 198 S., DM 26,—.

La diversité, voire même l'opposition de diverses confessions politico-religieuses au sein d'une même „nation“ et à une époque déterminée de l'Histoire

empêchent-elles les hommes et les peuples de coexister pacifiquement selon des bases qui transcendent leurs divergences? Cette question vitale, posée d'une manière aiguë par l'antagonisme idéologique actuel du communisme et du christianisme et par celui plus antique du paganisme et depuis des siècles par l'Islam, constitue l'une des dominantes les plus difficiles et les plus passionnantes de l'Histoire des religions et de la civilisation. Elle a servi à l'auteur de cette contribution comme point de départ pour en rechercher une solution pratique et actuelle dans l'expérience locale et particulière du régime confessionnel qui forme la base constitutionnelle de l'Etat du Liban.

Cette étude embrasse à la fois les domaines historique, juridique et constitutionnel: c'est dire l'ampleur des problèmes que l'auteur entend soumettre à son analyse. Au vrai, et l'étendue et la profondeur de la recherche sont d'ambition plus modeste et assez restreinte. KEWENIG avoue franchement qu'il doit beaucoup aux différentes publications du général français Rondot; et le lecteur averti l'aurait d'ailleurs constaté aisément, sans vouloir affirmer pour autant que cette étude ne fût qu'un décalque mais retravaillé, repensé et complété par un séjour d'étude d'un an sur place, séjour qui lui a permis de consulter des personnalités „représentatives“ et de connaître un peu mieux le milieu humain, plate-forme de son analyse.

La lecture attentive de cette étude en manifeste son intérêt et ses déficiences. C'est, nous semble-t-il, la première recherche d'ensemble écrite en langue allemande sur ce phénomène typique de l'histoire politico-religieuse du Proche-Orient. Elle rassemble d'ailleurs sur certains événements et sur certaines „constantes sociologiques“ une documentation et des statistiques assez éparpillées. C'est en dire la valeur. Quant à la méthode même de la recherche, elle trouve dans la formation juridique de l'auteur un appoint pour préciser et formuler des notions relevant à l'origine du *jus commune* du droit romain, mais transposées et transplantées même dans un nouveau contexte sociologique et politique et repensées par les théoriciens musulmans et enfin régies et vécues par la pratique séculaire et locale de populations connues par leur traditionalisme, leur spécificité et même leur imperméabilité foncière.

Ces mérites n'empêchent pas le „spécialiste“ de l'histoire et du droit des „Communautés religieuses“ du Proche-Orient de noter sa déception fondamentale sur les principaux points.

D'abord, le séjour récent de l'auteur au Liban aurait dû lui permettre de corriger plusieurs jugements livresques pris sans confrontation dans les études de Rondot, jugements relatifs à la situation politique, sociale et religieuse des diverses communautés. Ensuite, bien qu'il note de temps à autre la différence fondamentale du Liban historique, restreint jusqu'en 1919 aux limites du Mont Liban et dont le statut artificiel a été réglementé par des accords internationaux et le Liban actuel ou „Le Grand Liban“ constitué par le régime mandataire de la France et la Société des Nations, qui constitue en fait l'objet de l'étude, l'ambiguïté des situations et des problèmes demeure cependant permanente, car la réalité historique et juridique et partant constitutionnelle de ces „deux Libans“ est bien différente et ne peut être étudiée à partir des présupposés juridico-religieux de la „Millet“ ou de la „communauté“ des „gens du Livre“. Cette confusion de perspective puisée dans les études de Rondot rend toute l'analyse subséquente assez théorique et empêche souvent de constater d'autres réalités politico-sociales actuelles. Car l'on semble perdre de vue que les recherches sur le fondement coranique et juridique du concept de „Millet“ et de l'autonomie des „Communautés chrétiennes“ dans les pays de civilisation musulmane ne

forment que des essais d'explication ou de fondement *a posteriori* de certains juristes ou politiques contemporains de l'école française pour rendre et légitimer un phénomène politico-religieux qui n'a existé d'une manière organique que depuis 1831 (Edit de Gul Khané) et surtout depuis 1856 (Hattî Humayouni). A l'origine et durant de longs siècles, les chrétiens ont joui d'un droit religieux et séculier puisé dans la conception du droit romain (on les appelait généralement Al-Roum) plutôt que selon le concept de „Millet“ ou „Ta'ifah“ qu'on traduisait sous la domination turque par le terme européen de „Nation“. Les écoles juridiques musulmanes, de date assez postérieure d'ailleurs, ne connaissent pour désigner les chrétiens tributaires que le terme de „Ahl-al-Dhimma“. Les „Dhimmis“ n'ont pas de statut légal spécifique selon la théorie contemporaine greffée sur le concept de „Millet“ ou de confession politico-religieuse: „al Taifah“.

Pour en venir à la situation actuelle analysée longuement par l'auteur, il suffit de noter que l'actualité confessionnelle du Liban est confrontée avec deux problèmes fondamentaux. Sur le plan de la politique générale, c'est le „nationalisme arabe“ qui se heurte à la „nationalité libanaise“. De l'avis de tout le monde, celle-ci n'existe pas encore, elle est à faire et l'impossibilité de la créer est admise. L'auteur en rend compte suffisamment. Mais que l'adhésion au nationalisme libanais soit le fait des chrétiens catholiques et que l'idéal du nationalisme arabe soit le fait des musulmans soutenus par les orthodoxes — dichotomie que l'auteur reprend souvent comme fondamentale pour comprendre la conjoncture — paraît une simplification bien arbitraire, qui ne tient nullement compte des divergences d'attitudes et de convictions profondes qui se sont manifestées au cours de la dernière crise libanaise de 1958 au sein de toutes les communautés, chrétiennes et musulmanes à la fois. Ce schématisme simplificateur dans l'analyse de l'actualité politico-religieuse ne rend d'ailleurs pas compte du tout de l'enjeu général du monde arabe et des options de politique internationale fondée sur la concurrence aiguë des deux blocs mondiaux en Proche-Orient. Cette perspective si fondamentale pour les observateurs de l'actualité arabe et libanaise échappe presque totalement à l'analyse. Enfin, sur le plan de la politique locale, le rôle joué par le parti populaire syrien (PPS) dans la dernière crise constitutionnelle libanaise est à peine soupçonné de même que le processus théorique vers le dépassement du „confessionnalisme“ représente plutôt un thème de propagande électorale et de diversion politique dans certains secteurs d'agitation journalistique qu'un objectif déterminé auquel on tendrait progressivement. Car sans le confessionnalisme, le Liban n'aurait plus sa raison d'être.

En somme, nous trouvons dans cette étude, que nous avons lue avec attention et intérêt, une preuve de plus que la réalité vitale et vécue dépasse la seule analyse scientifique basée sur une documentation abondante ou sur une investigation faite sur place à partir de barèmes juridiques bien clairs. En effet, l'exposé formel dont la valeur scientifique est indéniable ne nous introduit pas dans la problématique historique et réelle du régime confessionnel au Liban. Il y manque une „compréhension par l'intérieur“ et la connaissance des véritables présupposés historiques, qui font du Liban actuel une „nécessité politique“ et „un refuge“ (terme souvent employé au Liban et dont on ne trouve nulle mention dans l'ouvrage), qu'il aurait fallu créer s'il n'avait pas existé, en tout semblable au rôle joué jadis par Tanger ou par les autres états symboliques qui constellent l'Europe. Le Liban à régime confessionnel constitue une issue de liberté et de coexistence dans la situation contemporaine des pays arabes du Proche-Orient.

z. Z. Münster

Joseph Hajjar

The Prospects of Christianity throughout the World. Edited by M. Searle Bates and Wilhelm Pauck. Charles Scribner's Sons/New York 1964. 286 S., \$ 4,95

Die Kirche war und ist von ihrer Gründung her eschatologisch bestimmt. Je mehr sie aber gezwungen war, sich in der Welt einzurichten, um so mehr verlor sich das Eschatologische. Das Trostbuch der frühen Christenheit, die Geheime Offenbarung, wurde mehr und mehr als seltsam empfunden, die Eschatologie wurde in der Dogmatik kaum behandelt, und was von ihr übrigblieb, die vier letzten Dinge — Tod, Gericht, Himmel, Hölle — verschwanden mehr und mehr aus Predigt, Unterricht, Frömmigkeit und Lebensgefühl. Dem Gewesenen zugewandt, dem Gegenwärtigen verhaftet, versagte man sich der Zukunft, auch da, wo es möglich und notwendig gewesen wäre, sich ihr zuzuwenden. Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat als seine Aufgabe die Angleichung der Kirche an heute, nicht die Ausrichtung auf die Gesellschaft und Kirche von morgen und übermorgen bezeichnet. Die Utopien und Zukunftsträume wanderten vom Himmel und der Ewigkeit weg auf die Erde und in die Zeit hinein. Sie wurden und werden dargestellt von Sozialpropheten, als deren bedeutendster Marx genannt sei, von Philosophen, für die Nietzsche stehe, den Ingenieuren, etwa Verne und Wells, und den Biologen, wie Julian Huxley.

So ist es erstaunlich, daß sich ein Sammelwerk mit der wahrscheinlichen Zukunft des Christentums befaßt, und nicht erstaunlich, daß es von Protestanten herausgegeben und verfaßt wurde. Verglichen mit den Visionen der Träumer, Propheten, Phantasten, Machtbaumeister in Philosophie, Soziologie, Technik und Politik ist das Buch erdnah und gegenwartsverhaftet, aber auch nüchtern, im guten Sinne bescheiden und zugänglich. Unterschiedlich sind nicht nur die Bekenntnisformen der Verfasser, sondern auch Tiefe und Sicherheit, Ausblick und Auffassung, Zuversicht und Kenntnis. In 16 Kapiteln werden zusammenhängende Räume behandelt, in denen Christentum vorhanden ist. Unter ihnen ragen heraus die Arbeiten von MALIK über den Nahen Osten, von DOUGLAS über Nord-Amerika und von BONINO über Latein-Amerika, ausgezeichnet durch eine unbestechliche Analyse des Gegenwärtigen und des zukünftig Möglichen sowie durch eine tiefe geläuterte Gläubigkeit.

Theologische und apologetische Absichten will das Buch nicht haben und hat es auch nicht. Aber es will zeigen, was es um den Glauben an Jesus Christus heute ist, was man von ihm erwarten kann und mit welchen Schwierigkeiten er rechnen muß. Wollte man nur diese im Überblick zusammenstellen, würde diese Besprechung das Maß überschreiten, das ihr gesetzt ist. Es lohnt sich aber, das zu tun, und damit und dazu möge das Buch empfohlen sein.

Münster (24. Januar 1967)

Anton Antweiler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. JOSEF MÜLLER, SVD, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100 · Sr. BENEDICTA WIRTH, CRSA, 43 Essen, Bardelebenstraße 9 · Prof. Dr. ARNULF CAMPS, OFM, Vermeerstraat 7, Nijmegen · P. Dr. GEORG SCHURHAMMER, SJ, Via dei Penitenzieri 20, Rom.

LUIS DE GRANADA IN DEN WERDENDEN KIRCHEN WEST- UND OST-INDIENS

von Johannes Beckmann SMB

In der Festschrift zum goldenen Jubiläum der Katholischen Missionswissenschaft in Münster habe ich versucht, den apostolisch-missionarischen Charakter des ehrwürdigen LUIS DE GRANADA, sowohl seiner Persönlichkeit wie seiner Werke, aufzuzeigen, von denen manche in verschiedene Sprachen, vorab des Fernen Ostens, übersetzt wurden¹. Der vorliegende Beitrag, gleichsam eine Weiterführung des genannten Aufsatzes, will zeigen, wie überaus lebendig und fruchtbar der Einfluß des spanischen Dominikaners gerade in den werdenden und wachsenden Kirchen der Übersee, zumal im 16. Jahrhundert, war.

P. Vicente Beltrán de Heredia OP versuchte in einer neuen kurzen Zusammenfassung der Spiritualität des Luis de Granada dessen Einfluß auf die geistliche Schule des Dominikanerordens stark zu minimalisieren², im Gegensatz zu M. Menéndez y Pelayo, der von der spanischen Dominikaner-Schule der Spiritualität einfach sagt: „cuyo prototipo es Fray Luis de Granada“³. Fast widerwillig muß allerdings V. Beltrán de Heredia zugestehen, daß sich im 17. Jahrhundert die Anhänger des Luis de Granada unter den Dominikanern vorzüglich unter den apostolisch ausgerichteten

¹ JOH. BECKMANN, Fray Luis de Granada OP (1504—1588) im Dienste der Glaubensverbreitung. In: *50 Jahre Missionswissenschaft in Münster 1911—1961* (Münster 1961) 107—115

² *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. V, 1488—1490. — Die gleiche Haltung findet sich bereits in der ausführlichen Auseinandersetzung mit BATAILLONS *Erasmé et l'Espagne* (Paris 1937): *Los corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI* (Salamanca 1941). Verfasser sieht den Granadenser nur mit den Augen der Inquisitoren des 16. Jahrhunderts, bzw. seines bevorzugten Autors MELCHOR CANO. Der gleiche Gesichtspunkt findet sich auch in seinem Beitrag „Directrices de la espiritualidad dominicana en Castilla durante las primeras décadas del siglo XVI“ in dem Sammelwerk *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI* (Barcelona 1963) 177—202. Gerade die einseitige und ungerechte Würdigung des Bart. Carranzas und Luis de Granada wird denn auch von A. VERGÉS in der *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Louvain 1964) 681—683 scharf zurückgewiesen.

³ Zitiert von IGNACIO RODRÍGUEZ OSA im genannten Sammelwerk *Corrientes espirituales*, 300

Männern, mit Einschluß der Überseemissionare, befanden⁴. Diese Tatsache ist aber nicht erst im 17. Jahrhundert und nicht nur unter den Dominikanern, sondern in den werdenden Kirchen der Übersee auf der ganzen Linie im 16. Jahrhundert nachweisbar.

Die Tatsache, daß Werke des Fray Luis de Granada durch die spanische Inquisition unter Fernando de Valdés 1559 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden, ist für Fr. V. Beltrán de Heredia der Stein des Anstoßes geworden⁵. Aber gerade dadurch wurden die Zweigstellen der überseischen spanischen Inquisition auf den Granatenser aufmerksam und die ausführenden Organe notierten seinen Namen in den Listen der verdächtigen Autoren. Solche Listen haben sich in mexikanischen Archiven erhalten und wurden von Francisco Fernández de Castillo veröffentlicht⁶. Trotz aller Strenge scheint aber die Inquisition in Mexiko die Orthodoxie eines Fray Luis de Granada positiver bewertet zu haben als die spanische Heimat. Das ergibt sich aus einem Brief des Inquisitors in Mexiko von 1586 an seinen Vertreter in Chiapas, Fray Alonso de Noreña OP.

⁴ „Au 17^e siècle, les disciples dominicains de Grenade se recrutent de préférence parmi ceux qui se consacrent au ministère, y compris les missionnaires d'outre-mer.“ *Dict. de Spiritualité* V, 1489

⁵ Er gibt zwar zu, daß er sich nachher „gebessert“ habe: „La evolución de fray Luis hacia una más estricta ortodoxía“ (also doch noch nicht ganz! In Anmerkung 2 genanntem Aufsatz, p. 196). — MELCHOR CANO OP, eine Autorität der damaligen spanischen Inquisition, führte in einem Gutachten von 1558 über Fr. Luis de Granada aus: „Die Kirche kann in drei Punkten Fray Luis ernst tadeln: 1. daß er alle kontemplativ und vollkommen machen wolle und dem Volke in spanischer Sprache vortrage, was nur für wenige aus dem Volke passe, weil nur wenige gewöhnliche Leute den Weg des Fray Luis einschlagen könnten; 2. daß er von dem Wege der Vollkommenheit als von einem solchen spreche, den Leute aus allen Ständen, auch ohne die klösterlichen Gelübde, wandeln könnten, eine Ansicht, die „dem Evangelium, dem Gebrauch der Apostel und der kirchlichen Lehre widerspreche; 3. daß in seinem Buche einige grobe Irrtümer vorkommen, die einen gewissen Beigeschmack von Ketzerei der *Alumbrados* hätten und andere, die augenscheinlich dem katholischen Glauben widersprächen“ (HEINR. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, I [Bonn 1883], 588 f). Gerade die beiden ersten Gründe waren ausschlaggebend für seine weltweite Wirkung, und was den Verdacht der Ketzerei angeht, so darf hingewiesen werden, daß auch ein hl. Ignatius v. Loyola als *Alumbrado* (Schwärmer) von MELCHOR CANO angefeindet wurde, ebenso daß auch der hl. Franz de Borgia auf dem Index von 1559 zu finden ist (ebd.). — Später geriet Luis de Granada nochmals in Konflikt mit der Inquisition, und zwar im Zusammenhang mit dem Prozeß gegen die Pseudomystikerin María de la Visitación, der sogenannten „Monya de Lisboa“. Vgl. ALVARO HUERGO O.P., *El proceso inquisitorial de „La Monya de Lisboa“ y Fray Luis de Granada: Hispania Sacra XII* (Madrid 1959) 333—356. — Seine Werke, zumal die Führerin der Sünder, wurden später nicht nur vom Index entfernt, sondern erfuhren schon vorher eine öffentliche Anerkennung und Belobigung durch das Konzil von Trient (ebd. 225—227).

⁶ *Libros y Libreros del siglo XVI* (México 1914) [abgekürzt *Libros*]

Darin heißt es: „Die Bücher, welche Ew. Hochwürden nach dem allgemeinen Verzeichnis (= dem spanischen Index) für verboten hält, sollten eher unbekannt und verborgen bleiben, denn sie wurden nicht verboten als Bücher häretischer Autoren, sondern aus anderen Ursachen, welche das allgemeine Wohl des Staates betreffen wie die Bücher des Fray Luis de Granada, welche vor 1561 gedruckt wurden. Und wenn sie Personen finden, welche diese Bücher besitzen, so sind diese frei von jeder Schuld und Zensur, da, wie Euer Hochwürden ja hervorhebt, dieser Katalog nicht in einer rechtsgültigen Form veröffentlicht wurde, wie es jetzt geschieht“⁷.

Die Einfuhr von Büchern des Luis de Granada muß nach den wenigen Angaben, welche die Beamten der Inquisition im Hafen von Veracruz vornahmen, außerordentlich reichhaltig gewesen sein. Die knappen Listen geben den Namen des Schiffes, des Kapitäns und Schreibers sowie ganz allgemein den Inhalt der Bücherkisten an. Auffallend ist dabei, wie immer wieder Werke des Granadensers namentlich genannt werden, während andere Autoren meist stillschweigend übergangen werden. Solche Listen liegen für die Zeit von 1576 bis 1600 vor⁸. Für 1576 werden drei Schiffe genannt, welche Kisten mit Büchern des Luis de Granada an Bord hatten und zwar zweimal im Zusammenhang mit Ritterromanen „Luis de Granada und Ritterromane“, eine Bezeichnung, die auch später wieder vorkommt⁹. Die Flotte von 1577 brachte eine Kiste mit Büchern des Luis de Granada „und andere Bücher“ und auf einem anderen Schiff eine Kiste mit Ausgabe der Horen und Werke des Luis de Granada¹⁰. Mit der Flotte von 1578 kam eine Ladung der Werke des Luis de Granada „in spanischer und italienischer Sprache“¹¹. 1579 brachte wieder eine Kiste von Werken des Granadensers „mit Ritterromanen“¹². Die Flotte von 1582 hatte auf zwei Schiffen Kisten mit Werken des Luis de Granada, eine mit der „Führerin der Sünder“ und den „Geistlichen Gebeten“, während für die andere der Inhalt nur mit Luis de Granada bezeichnet wird¹³. 1585 führten gar fünf Schiffe Kisten mit Büchern des geistlichen Lehrers aus Granada ein, meist die *Oraciones espirituales*, während andere Werke nicht namentlich aufgeführt werden¹⁴. Die Flotte von 1599 brachte wieder auf acht verschiedenen Schiffen Kisten mit

⁷ *Libros*, 335 — Übrigens hatte bereits der neue spanische Index des Kardinals Quiroga von 1583, der wiederum die Werke des Luis de Granada, des sel. Juan de Avila, der hl. Franz v. Borja, Thomas Morus und John Fisher in sein Verzeichnis aufnahm, die Orthoxie dieser Männer betont, aber an der Gefährlichkeit ihrer Werke festgehalten. Vgl. H. REUSCH, I. c. 492 f.

⁸ *Libros*, 372 ff

⁹ *Libros*, 372, 373, 374

¹⁰ *Libros*, 376, 377

¹¹ *Libros*, 378

¹² *Libros*, 380

¹³ *Libros*, 390/91

¹⁴ *Libros*, 415, 416, 417, 418, 423

Büchern des Luis de Granada — nur einmal wird als Inhalt einer Kiste das *Devocionario* angegeben, sonst wiederum nur der Name¹⁵. Noch 1600 werden drei Schiffe gemeldet, welche Bücherkisten mit Werken des Luis de Granada enthielten¹⁶.

Ein Rückschluß auf die Reichhaltigkeit der Sendungen läßt ein ausführlicheres Verzeichnis zu, das von vierzig Kisten mit Büchern, welche Benito Boyer (Medina del Campo 1585) geschickt hatte. Diese waren ausdrücklich für die Buchhändler in Mexiko bestimmt. Sie enthielten fünf Exemplare der *Oraciones espirituales*, vier über das Gebet und die Betrachtung, drei der lateinischen *Rhetorica ecclesiastica*, sechzehn des *Catecismo*¹⁷. Hält man sich vor Augen, daß sowohl die auf den Schiffslisten angegebenen Werke wie auch jene der Privatsendung von 1585 nur für den Buchhandel bestimmt waren (denn das Gepäck der einreisenden Missionare, die Sendungen an die Ordensobern, Bischöfe wurde nur gemeldet, aber nicht geprüft¹⁸), so ist es einfach erstaunlich, in welchem Maße die Werke des Luis de Granada in Mexiko verbreitet waren, denn schließlich bestellten auch im 16. Jahrhundert die Buchhändler keine Werke, welche nicht gekauft wurden.

Daß diese Werke wirklich gekauft und gelesen wurden, das zeigen wenigstens einige, wenn auch nur flüchtige Angaben der Inquisitionsakten. In einer Liste der verbotenen Bücher wird 1573 auch das Werk des Luis de Granada über Gebet und Betrachtung (im Druck von 1558) aufgeführt¹⁹. In einer Liste von Besitzern verdächtiger Bücher wird, wohl um die gleiche Zeit, der Baccalaureus Martínez genannt, der gerade diese Ausgabe besaß, während der Schneider (sic!) Juan de Azagra ein nicht genanntes Buch des Granatensers hatte, das verboten sei²⁰. Aus Puebla liegt eine Bücherliste von 1588 vor, die wohl im Auftrag der Inquisition von Mexiko angefertigt wurde. Danach besaß der Laie Francisco Medel die „Führerin der Sünder“, während ein anderer eine Ausgabe von „Gebet und Betrachtung“ besaß, aber ohne Titelblatt (so daß der Beamte wohl nicht feststellen konnte, ob es sich um die verbotene Ausgabe von 1558 oder um eine später verbesserte Ausgabe handelte). Schließlich wird ein weiterer Laie namentlich aufgeführt, Luis Fuero, welcher das Werk über das Gebet und Almosen von Luis de Granada hatte²¹.

¹⁵ *Libros*, 439, 440, 441, 442, 443

¹⁶ *Libros*, 444

¹⁷ *Libros*, 264—281

¹⁸ Nur bei der Ankunft von vierzig Missionaren im Jahre 1575 wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sie auch die Werke des Luis de Granada mitbrachten (*Libros*, 509).

¹⁹ *Libros*, 473

²⁰ *Libros*, 477

²¹ *Libros*, 337—349. — Auf Werke des LUIS DE GRANADA im Besitze von Laien weisen auch andere Inquisitionsakten hin. Vgl. JOSÉ ALMOINA, *Rumbos heterodoxos en México* (Ciudad Trujillo 1947) 51, 92 f, 201

Waren die Werke des spanischen Klassikers der religiös-asketischen Literatur schon unter den Laien stark verbreitet, dann noch mehr in den Klöstern der lateinamerikanischen Länder. Von einem prächtigen Beispiel berichtet Fray Diego Basalanque in einer Chronik der Augustiner-Provinz von Michoacán. Er besuchte eines Tages den heiligmäßigen P. Francisco Lopes, einen gebürtigen Portugiesen, im Konvent von Cupandaro, um ihn um seinen Segen zu bitten. Er traf ihn bei der Lektüre eines Buches und fragte, welches Buch er denn studiere. Der Befragte antwortete: „Das ist mein heiliger Thomas und meine Theologie, es ist Fray Luis de Granada“²². Zu dieser Antwort gibt der Chronikschreiber folgende Erklärung: „Sicher ist, daß er ein eifriger Leser der Werke des Fray Luis de Granada war und besonders jener, welche das Gebet und die (geistliche) Lesung betrafen, denn damit war er stets in seiner Zelle beschäftigt. Wenn er bei der Lesung oder beim Gebet von Fray Luis de Granada, von dem er immer nur eine kurze Stelle las, berührt (wörtlich „angeschlagen“) wurde, dann vergoß er viele Tränen, die so schön in seinem weißen Barte aufleuchteten wie entzückende Perlen. Das war bei ihm nichts außergewöhnliches, da er die Gabe der Tränen besaß“²³.

Die gleiche Hochschätzung drücken auch die Worte aus, welche der mexikanische Bibliograph Beristain de Souza für Fray Diego Vertabillo findet, der 1539 nach Mexiko kam und selbst eine wohl ungedruckte Abhandlung über das Gebet und die Betrachtung schrieb, „welche nicht nur in der Provinz der Augustiner-Eremiten, sondern ganz allgemein gebraucht wurde, bis die gedruckten Werke des Luis de Granada nach Amerika gelangten“²⁴.

Als weiteres Beispiel, wie die jungen Kirchen Mexikos vom Geiste eines Luis de Granada geprägt wurden, sei der Franziskaner Diego Valadés (1533—1582) genannt. Er war der Sohn eines Conquistadors und einer Indianerin von Tlaxcala. In der Schule für Indianer des Peter von Gent gebildet, wurde er neben seinem Lehrer bald einer der bedeutendsten Maler und Zeichner der neuen Welt²⁵. Im berühmten Kolleg für Indianer von Santiago de Tlatelolco in Mexiko erhielt er seine grundlegende humanistische Ausbildung. Um 1550 trat er in den Orden der Franziskaner ein. Er ist wohl einer der wenigen Mischlinge des Landes, dem die Aufnahme gewährt wurde. Nach erfolgreicher Missionsarbeit, zumal unter den wilden Chichimeken wurde er durch das Vertrauen seiner

²² „este es mi santo Tomás y mi teología, que es Fray Luis de Granada“: *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán* (México 1963) 268. Der genannte Fray Francisco Lopes war 1555 nach Mexiko gekommen.

²³ ebd. 269

²⁴ BERISTAIN DE SOUZA, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional* V (México 1947) 133

²⁵ ESTEBAN J. PALOMERA S.J., *Fray Diego Valadés O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España*. El hombre y su época (México 1963), vor allem 50—57

Mitbrüder 1571 für eine Europareise bestimmt, wo sein Leben eine neue Wende nahm. Auf dem Franziskaner-Generalkapitel von 1575 wurde er zum General-Prokurator des Ordens gewählt. Noch in Spanien hat er 1574 ein Werk seines 1572 verstorbenen Lehrers von Tlatelolco, Jean Focher, das *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* herausgegeben²⁶.

Trotz aller Arbeiten auf seinem neuen Posten in Rom fand Fray Diego Valadés doch noch die Muße, eines seiner Hauptwerke zu schreiben, die *Rhetorica christiana*, welche 1579 in Perugia herauskam²⁷. Bereits 1576 hatte Luis de Granada eines seiner wenigen lateinisch geschriebenen Werke, die *Rhetorica Ecclesiastica*, in Venedig erscheinen lassen. Die Wechselbeziehungen dieser beiden, schon im Titel ähnlich klingenden Werke, untersucht der mexikanische Jesuit Esteban J. Palomera²⁸. Diego Valadés kannte bereits das Werk des Luis de Granada, von welchem er schreibt: „Mit einem tiefen Lehrgehalt, verbunden mit dem höchsten Grad der Frömmigkeit lehrt dies der gelehrte und fromme Luis de Granada in seinem Buch *Rhetorica Ecclesiastica*, die nie genügend wegen ihrer Verdienste gerühmt werden kann“²⁹ und Palomera stellt fest: „Der Einfluß der Lektüre des Luis de Granada auf Valadés zeigt sich zunächst mehr allgemein, zuerst im Bestreben beider, eine Lehre der wirklich geistlichen Beredsamkeit für die Prediger des Wortes Gottes herauszuarbeiten, dann an einigen Stellen, die Fray Diego Valadés fast wörtlich aus der *Rhetorica Ecclesiastica* übernimmt“³⁰.

Allerdings weisen beide Werke trotz der Ähnlichkeiten grundlegende Unterschiede auf. Luis de Granada wollte mit seinem Werk ein wahres Lehrbuch der geistlichen Beredsamkeit schaffen, das speziell für Priester bestimmt war und in der folgenden Zeit auch einen großen Einfluß auf die Homiletik ausübte, während Diego de Valadés nicht nur Priester als Leser seines Werkes vor Augen hatte, sondern auch christliche Laien, denen er mit seiner Anleitung zur Predigt auch den Hauptinhalt des christlichen Glaubens zu vermitteln suchte. Ja, er dachte sogar an die Analphabeten, zumal unter seinen Landsleuten in Mexiko, denen er mit seinen zahlreichen Illustrationen, die wohl einzig in ihrer Art sind,

²⁶ 1960 publizierte ANTONIO EGUILUZ OFM eine Neuausgabe des lateinischen Textes mit spanischer Übersetzung (vgl. NZM 1962, 151 f)

²⁷ STREIT, *Bibl. Missionum* I (Münster, 1916), 58 f mit guter Charakteristik und Inhaltsangabe. Dann vor allem ESTEBAN J. PALOMERA S.J., *Fray Diego Valadés O.F.M., Evangelizador humanista de la Nueva España*. Su obra (México 1962), zumal die spanische Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses, p. 193—205. Als 3. Band seines Werkes über Valadés kündigt der Verfasser eine spanische Übersetzung der *Rhetorica Christiana* an (im 2. Band cf. Anm. 25 p. VII). Eine gute Inhaltsübersicht bietet bereits P. LIVARIUS OLIGER OFM. De Vita et scriptis Didaci Valades O.F.M.: *Archiv Franc. Hist.* 36 (1943)

²⁸ Palomera, 1. c. 71—108

²⁹ *Rhetorica christiana* p. 9 (bei Palomera 1. c. 78 f)

³⁰ 1. c. 79

wenigstens durch das Auge die christliche Lehre näherzubringen suchte. Diesem Anliegen dienten auch die vielfachen Beispiele aus dem Leben der Indianer. Vermutlich wollte sogar Diego de Valadés mehr seiner mexikanischen Heimatkirche als der europäischen Christenheit mit der *Rhetorica Christiana* dienen. Ja, einzelne Kapitel zeigen sehr deutlich, daß ihm auch die eigentliche Missionsarbeit bei der Abfassung seines Werkes unter den Indianern vor Augen stand³¹. Wenn P. Palomera betont, daß ein tiefergehender Vergleich zwischen der *Rhetorica Ecclesiastica* und der *Rhetorica Christiana* wohl von Bedeutung und Reiz wäre, sich aber mit der Darstellung der großen Linien, der Zielsetzung, Methode und Darstellungsart begnügt, so hatte er damit sicher recht; denn ein genauer Vergleich setzt eine literarische Kleinarbeit voraus, die zu leisten Sache eines Sprachwissenschaftlers wäre³².

Betrachtet man Diego Valadés im Zusammenhang des mexikanischen Geisteslebens des 16. Jahrhunderts, so dürfte es nach den obigen Darlegungen ohne weiteres wahrscheinlich sein, daß er sich für die azetischen und religiösen, und vor allem für die lehrhaften Ausführungen über den Glauben weithin von Luis de Granada lenken ließ.

Weil gerade die zahlreichen Konvente der Bettelorden, zumal außerhalb der spanischen Niederlassungen durchweg im Dienste der Indianer standen, mußten Name und Werke des Granadensers auch den Indianern geläufig werden, zumal solchen, welche die Missionsschulen besucht und mit der spanischen Sprache vertraut waren. So dürfte es sich bei dem Hinweis des Bischofs Juan de Palafox y Mendoza von Puebla, daß er anlässlich einer Visitationsreise einen achtzigjährigen Indianer traf, der ganze Partien der Werke des Luis de Granada in seine Muttersprache übersetzt hatte³³, kaum um eine Ausnahme gehandelt haben, sondern eher um einen Fall, der zufällig als Beweis für die intellektuellen Fähigkeiten der Indianer festgehalten worden war.

Wenn die Christen Mexikos, nicht nur die Spanier oder die Indianer, sondern alle zusammen, sich stets als *mexikanische Kirche* fühlten und ihnen das Beispiel der Urkirche gerade im 16. Jahrhundert lebendig vor Augen schwebte³⁴, so verdanken sie das, wenigstens indirekt, zu einem guten Teil den Werken des Luis de Granada, der einerseits immer wie-

³¹ E. J. Palomera hat im Anhang seines Bandes *Su obra* die Kapitel, welche die Indianer betreffen und auch sehr indianerfreundlich gehalten sind, spanisch wiedergegeben (213—310), darunter z. B. Kapitel V: Ejemplo de una exhortación a los indios para que abandonaran sus ritos y costumbres y para que abrazasen nuestra santa fe católica (ebd. 225—227); VI: Se exponen las razones con que se mueven a abrazar nuestra religión y la obediencia a Dios (227—232)

³² ebd. 78

³³ *Juan de Palafox y Mendoza, Virtudes de los Indios* (Ed. Madrid 1893), 86 f.

³⁴ Einige Hinweise für diese Geisteshaltung finden sich in meinem Aufsatz „Die Erziehung der Christen zum kirchlichen Denken in der jungen Kirche Mexikos (16. Jahrhundert)“ in *Novella Ecclesiae Germina* (Nijmegen 1963)

der in seinen Werken die wesentlichen Seiten des wahren christlichen Lebens betonte, andererseits aber auch nie müde wurde, seinen Leser zu den wahren Quellen eines solchen Lebens, der Hl. Schrift und den Vätern, hinzuführen³⁵.

Von Mexiko aus führte der vorwärts stürmende Geist die Bettelorden auch in den Fernen Osten. 1565 kamen die ersten Augustiner-Eremiten unter Leitung ihres Führers und Piloten Fray Andrés de Urdaneta auf die Philippinen und schon 1575/76 konnte Martín de Rada seine erste Erkundigungs- und Gesandtschaftsreise nach China machen³⁶. Bei dieser Gelegenheit, als er dem Vizekönig Südchinas sein Brevier zeigte, spricht er auch beiläufig von den Werken des Fray Luis de Granada. Denn als der Vizekönig ihn um sein Brevier bat, konnte er ihm zu verstehen geben, daß er sich von diesem Buch nicht trennen könne, gab ihm aber dafür einen Band der Werke des Luis de Granada³⁷. So war der Klassiker der spanischen Spiritualität schon lange vor seinem Tod durch eines seiner Werke im Reich der Mitte vertreten³⁸.

Natürlich haben gerade auch die Dominikanermissionare die Werke ihres Mitbruders aus Granada sowohl zur Pflege ihres geistlichen Lebens wie auch zur Förderung ihrer Christen benutzt. Für die geistliche Lesung, auf welche die neu gegründete Rosenkranzprovinz auf den Philippinen mit ihren verschiedenen Missionen im Fernen Osten besonderes Gewicht legte, betont ihr moderner Geschichtsschreiber, daß diese von der Hl. Schrift, den heiligen Vätern (der Kirche) und den Werken des Fray Luis des Granada genährt wurde³⁹. Daß auch in der späteren Zeit noch diese Hochschätzung beibehalten wurde, zeigt ein Brief des Martyrer-Bischofs von Fukien, des sel. Pedro Martyr Sanz⁴⁰ an den Prokurator der Propaganda P. Archangelus de Miralta vom 9. November 1742. Darin bittet er seine Obern, sobald die Handelsbeziehungen zwischen Makao und Goa wiederhergestellt seien, ihm Bücher zu schicken, alle Werke des ehrwürdigen Fray Luis de Granada und einige andere⁴¹.

³⁵ Eine genauere Untersuchung der einzelnen Ordenschroniken und Werke der hervorragenden Männer Mexikos im 16. Jahrhundert würde gewiß überraschende Resultate zeitigen. Vgl. als Beispiel JOH. BECKMANN, *Der Missionar im Lichte der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas*: NZM 1966, 175—188

³⁶ J. BECKMANN, *China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden* (Schöneck/Beckenried 1964) 46 ff.

³⁷ „pero en su lugar dimos un libro de Fray Luis de Granada“: bei M. MERINO, *La Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, in *Archivo Agustiniiano* 56 (Valladolid 1962) 21

³⁸ Über die Übersetzung und das Fortleben seiner Werke auf den Philippinen selbst vgl. J. BECKMANN (o. c. Anm. 1), 113 f.

³⁹ PABLO FERNÁNDEZ O.P., *Dominicos donde nace el Sol* (s. l., año 1958) 48

⁴⁰ Über ihn vgl. J. BECKMANN in P. MANNS, *Die Heiligen in ihrer Zeit*, II (Mainz 1966) 485—489

⁴¹ „por lo menos todas las obras del V. P. M. Luis de Granada“: J. M. González, *Misiones dominicanas en China*. II : 1700—1750 (Madrid 1958) 73

Von der Rosenkranz-Provinz der Dominikaner ging bereits seit 1602 auch die Missionsarbeit in Japan aus⁴². Hier trafen die spanischen Dominikaner auf die ins Japanische übersetzten Werke des Fray Luis de Granada⁴³. P. Jacinto Orfanel berichtet schon bald, daß sich diese Werke einer großen Beliebtheit unter den japanischen Christen erfreuten⁴⁴. Als auch die Dominikaner in den Strudel der Christenverfolgung gerissen wurden und oft lange Monate, ja Jahre, ein Vor-Martyrium in japanischen Gefängnissen durchzumachen hatten, bot ihnen Luis de Granada geistlichen Trost und Hilfe. Ausdrücklich wird bezeugt, daß sie in den Gefängnissen gegen Abend eine Stunde Betrachtung nach seinem Werk *Führerin der Sünder* einschalteten⁴⁵. Als später die Christen murrten, die Missionare hätten es leicht, sie zur Standhaftigkeit zu ermahnen, da sie sich selbst in sicheren Verstecken aufhielten, entschlossen sich zwei Missionare nach langen Überlegungen mit Mitbrüdern und Obern, sich freiwillig in Nagasaki zum Martyrium zu stellen. Auf dem weiten Weg aus dem Innern der Insel Kyushu in die Hauptstadt veranstalteten sie jeweils öffentliche Vorlesungen für Christen und Heiden aus den ins Japanische übersetzten Werken des Granadensers. So zogen sie mit seinen Werken zum Martyrium⁴⁶.

Aber auch die Franziskanermissionare in Japan stellten die Werke des Fray Luis de Granada in den Dienst der Glaubensunterweisung. So wird aus dem Leben des Franziskaner-Martyrers Luis Gómez Palomino berichtet, daß er einen Japaner Johannes Miboku zur Taufe führte, der sich danach aus Dankbarkeit dem Missionar als Katechist zur Verfügung stellte. Er studierte eigens Spanisch, um die Werke des Fray Luis de Granada lesen und für die Belehrung der Christen gebrauchen zu können⁴⁷.

⁴² C. R. BOXER and J. C. CUMMINS, *The Dominican Mission in Japan (1602—1622)* and Lope de Vega: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 33 (Roma 1963), 5—88; HONORIO MUÑOZ O. P., *Los Dominicos Españoles en Japón (siglo XVII): Missionalia Hispanica XXII* (Madrid 1965), 53—226

⁴³ Drei Werke des Luis de Granada wurden ins Japanische übersetzt und von der *Führerin der Sünder* noch 1927 eine Neuausgabe veranstaltet. Vgl. J. BECKMANN (Anm. 1), 112 f. Diese Neuausgabe erschien in einer Sammlung japanischer Klassiker (vgl. GEORG SCHURHAMMER, *Gesammelte Studien*. IV *Varia* [Roma 1965], 876). Ein Begriff von der großen Bedeutung dieses Druckes bietet auch SCHURHAMMERS Aufsatz „Forscherfahrten in Portugal: ebd. 8—11, da es ihm gelang, ein ganzes Exemplar des japanischen Erstdruckes ausfindig zu machen. Für die klassische Form der Übersetzung darf nach den Angaben des Geschichtsschreibers LUIS FROIS SJ wohl der fein gebildete frühere Arzt und japanische Bruder Yoyo Paulo angenommen werden: *Die Geschichte Japans (1549—1578)* (Leipzig 1926) 95

⁴⁴ BOXER-CUMMINS, I. c. 11 f

⁴⁵ ebd. 51

⁴⁶ ebd. 55, auch H. MUÑOZ, I. c. p. 99

⁴⁷ BERNWARD WILLEKE, *Luis Gómez Palomino OFM (1567—1634), Missionar und Märtyrer in Japan* (Werl 1963) 36

Neben der Verbundenheit der spanisch-mexikanischen Bettelorden mit Luis de Granada und seinen religiösen Idealen gab es aber, zumal im Fernen Osten, noch eine andere Gruppe von Missionaren, welche vom Granadenser geprägt worden war. Es waren die portugiesischen Jesuiten der ersten Generation. L. de Granada hatte ja nicht nur einen großen Teil seines Lebens in Portugal verbracht und auch die portugiesische Dominikanerprovinz als Provinzial geleitet, sondern zeigte sich auch als aktiver Freund und Helfer des neuen Ordens. Durch seine Predigten glättete er die hochgehenden Wogen, welche gegen weitere Niederlassungen des Ordens anbrandeten. Das Kolleg von Evora, das noch mehr als Coimbra ein Rekrutierungszentrum für die Missionen der Gesellschaft Jesu werden sollte⁴⁸, wurde zwar zunächst von seinem Gründer, dem Kardinal Infanten Henrique dem seligen Juan de Avila und seinen Schülern übertragen. Da der Selige infolge einer Erkrankung nicht selbst die Übernahme vornehmen konnte, übertrug er diese Aufgabe seinem früheren Schüler L. de Granada, der in der Nähe von Evora (in Bayadoz) residierte⁴⁹. 1551 trat Juan de Avila die Leitung des Kollegs an die Gesellschaft Jesu ab. Bei der Übernahme des Kollegs bzw. der Einweihung des nunmehrigen Jesuitenkollegs hielt L. de Granada die Festpredigt, während als erster Rektor Melchor Carneiro fungierte⁵⁰, der 1568 als erster Bischof im Fernen Osten in Makao ankam († 1583)⁵¹.

Unter den ersten Mitarbeitern Melchor Carneiros bei der Eröffnung des Kollegs von Evora befand sich auch P. Antonio Quadros, der bereits 1555 die Reise in den Fernen Osten antrat, wo er bis zu seinem frühen Tod (1572) die indische Provinz als Oberer leitete⁵². Bei dem häufigen persönlichen Kontakt mit Luis de Granada dürfte es nicht auffallend sein, daß sich seine Werke auch immer wieder im Gepäck der Indien-Missionare befanden. Noch 1585 läßt der greise Missionar an der Fischerküste Henrique Henriques (1520—1600) in einem Brief an den General der Gesellschaft Jesu wissen, daß er mit den Werken Luis de Granadas vertraut sei⁵³. In seinen letzten Lebensjahren beschäftigte sich dieser seeleneifrige Missionar mit der Frage, wie er wohl am besten für die Glaubensvertiefung seiner nur von wenigen Priestern betreuten Christen sorgen könne. Als vorzügliches Mittel schwebte ihm eine „Bruderschaft der

⁴⁸ ANGEL SANTOS SJ, *Evora y el espíritu misional de los Jesuitas en Portugal: Miscelanea Comillas* 38 (Comillas 1962), 135—207, geht leider nicht auf diese ideengeschichtlichen Hintergründe ein.

⁴⁹ LUIS SALA BALUST, *Obras completas del B. Mtro. Juan de Avila*, I (Madrid 1952) 171

⁵⁰ A. SANTOS I, c. 142 f

⁵¹ H. CIESLIK, Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1962, 51—56; A. SANTOS, I, c. 142—144

⁵² A. SANTOS, I, c. 163

⁵³ JOS. WICKI, Ein vorbildlicher Missionar Indiens, P. Henriques (1520—1600): *Studia Missionalia XIII* (Roma 1963) 153

Liebe“ vor Augen, für welche er bereits in den achtziger Jahren Statuten ausarbeitete und zur Überprüfung nach Rom sandte. In einem Kapitel empfahl er für die Mitglieder derselben besonders die geistliche Lesung und dafür vor allem die Werke des Luis de Granada⁵⁴.

Bei den von Portugal her herrschenden Verbindungen überrascht es nicht, daß auch die ersten Generationen der Missionare Chinas die Werke des Granadensers für ihr persönliches missionarisches Leben wie auch für die werdenden Christengemeinden auswerteten. Einen ehrwürdigen Beweis für diese Tatsache bildet der Katalog der alten Jesuitenbibliothek in Peking, den der Lazarist Hubert Verhaeren gerade vor der Besetzung Pekings durch die Rote Armee abschließen konnte⁵⁵. Trotz der jahrhundertalten wechsellvollen Geschichte wurden durch alle Verfolgungen hindurch noch verschiedene Werke des ehrwürdigen Luis de Granada gerettet. Von den spanischen Werken werden aufgeführt: Die Ausgabe von 1571 und 1577 des *Libro del menosprecio del mundo* (die spanische Übersetzung des *Contemptus mundi* oder der *Nachfolge Christi*)⁵⁶, die Ausgabe von 1594 der *Führerin der Sünder* (wohl in Lissabon gedruckt), ein Teil der *Introducción del símbolo de la fe* in der Ausgabe von Salamanca von 1583 und der *Memorial de la Vida Cristiana* in der Erstausgabe von Salamanca 1573⁵⁷. Auch eine Reihe französischer Übersetzungen, zumal der Douai-Ausgabe von 1597/99 (*Über das Ärgernis und die öftere Kommunion, die Führerin der Sünder und das Werk Über die Beichte und Kommunion*) und die *Ergänzungen zur Abhandlung über das christliche Leben* (Paris 1587) haben sich erhalten⁵⁸. Ein großes katechetisches Werk liegt in vier Bänden in der Pariser Ausgabe von 1676 vor. Schließlich hinterließ der Päpstliche Legat C. A. de Mezzabarba, Patriarch von

⁵⁴ ebd. 164 — Es überrascht daher nicht, wenn in den noch erhaltenen Bibliothekskatalogen des Jesuitenkollegs von Makao von 1616 und 1632 die Werke des LUIS DE GRANADA vertreten sind. Vgl. PIERRE HUMBERTCLAUDE, Recherches sur deux catalogues de Macao 1616 et 1632: *Bibliotheca Niponica* III (Tokyo 1942) nach H. BERNARD-MAÎTRE, Les adaptations chinoises d'ouvrages européens . . . : *Monumenta Serica* X (1945) 320

⁵⁵ HUBERT VERHAEREN C. M., *Catalogue of the Pei-t'ang Library* (Peking 1944—1949)

⁵⁶ VERHAEREN, No. 3797/98. — Nach neueren Forschungen ist allerdings nicht LUIS DE GRANADA der Übersetzer der *Nachfolge Christi*, sondern sein Lehrmeister des geistlichen Lebens, der selige JUAN DE AVILA. Wegen des Inquisitionsprozesses, in den der Selige verwickelt war, erschien das Werk nicht unter seinem Namen, sondern wegen Ergänzungen durch LUIS DE GRANADA unter dessen Namen. Vgl. LUIS SALA BALUST, *Obras completas del B. Mtro. Juan de Avila*. I (Madrid 1952) 95 f

⁵⁷ VERHAEREN, Nr. 3804—3806

⁵⁸ VERHAEREN, Nr. 454—458. Diese französische Ausgabe dürfte wohl durch französische Jesuiten, zumal jener des Peitang, nach Peking gekommen sein. Die enge Verbindung der französischen Jesuiten mit der *Ecole française de spiritualité*, und dieser wiederum mit der spanischen des *Siglo de Oro*, macht diese Tatsache ohne weiteres verständlich.

Alexandrien, bei seinem Abschied den italienischen Missionaren der Propaganda noch Werke des Luis de Granada in italienischer Sprache, von denen sich zwei, die Epitome von 1590 und ein Teil seines Katechismus von 1623 mit dem Stempel des Spenders erhalten haben⁵⁹.

Die asketisch-religiösen Werke des Luis de Granada blieben in der Kirche Chinas kein totes Kapital, sondern dienten schon sehr früh dem religiösen Leben der Christen. Das zeigt vor allem das erste chinesische Gebetbuch von 1628, das Paul Brunner S.J. nach einem im Vatikanischen Archiv erhaltenen Druck chinesisch mit französischer Übersetzung herausgegeben hat⁶⁰. Der Hauptverfasser und Herausgeber war der Nachfolger Matteo Ricci's († 1610) P. Nic. Langobardo. Abgesehen von anderen Vorarbeiten hatte er bereits seit 1606 die eigentliche Übersetzungsarbeit geleistet bzw. die vorgefundenen Gebete dem Chinesischen angepaßt⁶¹. Dieses Gebetbuch erschien wohl nach Gutheißung aller Jesuiten auf ihren Beratungen in Chiating bei Schanghai noch im gleichen Jahre 1628. Sein bedeutendster Mitarbeiter war der Portugiese Rodrigues de Figueredo⁶². Die Ausgabe besteht aus zwei Bändchen. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Gebeten den Werken des Luis de Granada entnommen sind⁶³. Allein von seinen 54 Gebeten zum Leben und Leiden des Herrn wurden fünfzig ins Chinesische übertragen. Von den Gebeten zum Leben unserer Lieben Frau wurden 23 von 25 übersetzt⁶⁴. Im 2. Bändchen werden weitere Gebete aus den Schätzen des L. de Granada geboten und dazu eine Anleitung zum Gebet, welche die Missionare der chinesischen Mentalität anpaßten, weil der Spanier sich bemühte, seine Christen vom rein mündlichen zum betrachtenden Gebet zu führen, was speziell eine gesunde Gegenwehr gegen den chinesischen Formalismus war. Die Hinführung zum liturgischen Gebet, die L. de Granada auch ausdrücklich betont, wird allerdings weggelassen⁶⁵. Dieses Gebetbuch der chinesischen Kirche wurde ca. 1665 durch die beiden Missionare, den Belgier Ferdinand Verbiest und den Italiener Ludovico Buglio überarbeitet und verbessert und diente in dieser Form der chinesischen Kirche bis zur Gegenwart. Leider fielen dieser Revisionsarbeit gerade die auf Luis de Granada zurückgehenden Partien zum Opfer. P. Brunner S.J. bemerkt dazu: „Cette suppression a privé le manuel des rares pièces empreintes de saveur biblique. Cet ensemble ... est précisément la partie traduite de Louis de Grenade; leur disparition ne

⁵⁹ VERHAEREN, Nr. 3343/44

⁶⁰ P. BRUNNER SJ, *L'Euchologe de la mission de Chine*. Editio princeps 1628 et développement jusqu'à nos jours (Münster 1964)

⁶¹ ebd. 45

⁶² ebd. 12 f.

⁶³ Für die Untersuchung der einzelnen Gebete und ihre Quellen bei L. DE GRANADA vgl. vor allem P. BRUNNER, 44—51, 53—55, 56—61, 69—71, 77 f.

⁶⁴ ebd. 46—48

⁶⁵ ebd. 54/55

laissera plus dans l'Euchologe que quelques rares épaves granadiennes“⁶⁶. Die Eliminierung der Gebetsschätze des Granadensers dürfte nicht nur ein erstes Echo des aufkommenden Ritenstreites sein, sondern noch eher auf die Tatsache zurückgehen, daß weder der belgische Jesuit Verbiest noch sein italienischer Mitbruder Buglio sich der großen Bedeutung des Luis de Granada für die werdende Gesellschaft Jesu, vor allem in Coimbra und Evora, bewußt waren.

Neben dem eben genannten P. Rodrigues Figueiredo hat sich auch der Portugiese P. Emm. Dias S.J., genannt der Jüngere (1574—1659) intensiv mit den Werken des Granadensers beschäftigt. Er übersetzte und bearbeitete 1642 die *Introducción al símbolo de la fe* nach der Salamanca-Ausgabe von 1582 ins Chinesische, die später im xylographischen Druck verbreitet wurde. Ferner ist ihm auch die chinesische Übersetzung der *Nachfolge Christi*, bzw. des *Contemptus mundi*, „sans doute“, wie P. Henri Bernard-Maître bemerkt „d'après le *Contemptus mundi* (au Pétang en traduction espagnole, Salamanque 1571, Séville 1577)“⁶⁷. Beide waren Portugiesen der älteren Generation und beide nahmen an der Konferenz von Chiating teil, auf der Langobardo das Gebetbuch guthieß.

Außerhalb der Gesellschaft Jesu waren es später vor allem die der Spiritualität des Kardinals de Bérulle verpflichteten Pariser Missionare, die von Luis de Granada Anregung und Hilfe für ihr Apostolat im Fernen Osten empfangen. Auf die Tatsache, welchen Einfluß seine Werke bei der Redaktion der später so entscheidenden *Monita ad Missionarios* hatten, wurde bereits in einer früheren Arbeit hingewiesen⁶⁸. Als der Hauptgründer des Seminars von Paris bei seinen Irrfahrten zu längerem Aufenthalt auf Madagaskar gezwungen war, wohnte er dort bei den Missionaren des hl. Vinzenz von Paul, den Lazaristen, welche bei Tisch aus den Werken des Luis de Granada vorlasen. Mgr. François Pallu schrieb unter dem Eindruck dieser Lesungen am 4. August 1671 aus Madagaskar an den Prokurator der Pariser Missionare: „Die Lesung des Katechismus des Granada, die man während der Mahlzeiten hält, hat in meinem Geiste eine Idee lebendig werden lassen, die ich schon früher hatte, nämlich eine lateinische Übersetzung der Zusammenfassung im 5. Teil des genannten Katechismus herstellen zu lassen (es handelt sich um die *Introducción al símbolo de la fe*), in dem er die Methode beschreibt, wie man den Un-

⁶⁶ ebd. 88 — Für die Behandlung einer Reform des chinesischen Gebetbuches spricht sich der Verfasser mit großer Hochschätzung über die Gebete des L DE GRANADA aus, die gerade durch ihren konkreten biblischen Hintergrund der chinesischen Art außerordentlich entsprechen und durch eine Modernisierung erneuert werden sollten (ebd. 172).

⁶⁷ HENRI BERNARD-MAÎTRE S.J., *Les adaptations chinoises d'ouvrages européens. Bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin 1514—1688: Monumenta Serica X* (Peking 1945) 357, 364

⁶⁸ J. BECKMANN, (Anmerkung 1), 111

gläubigen die Glaubensgeheimnisse vorlegen soll⁶⁹. Das wäre äußerst nützlich für den Unterricht der Seminaristen (d. h. der künftigen Missionare), und ich wäre ihnen dankbar, wenn sie mir davon mehrere Exemplare zukommen lassen würden“⁷⁰. Wir wissen nicht, welche Auswirkung diese Anregung hatte. Pallu selbst betrat nach Überwindung vieler Schwierigkeiten 1684 als erster Apostolischer Vikar chinesischen Boden, um dort noch im gleichen Jahr zu sterben⁷¹.

Abschließend sei noch eine Tatsache hervorgehoben, die sich historisch wohl nicht streng beweisen läßt, aber im Gesamtrahmen der zeitgenössischen spanischen wie überseeischen Kirchengeschichte sehr wahrscheinlich ist. Es handelt sich um den wohl entscheidenden Einfluß des L. de Granada und seines Mitbruder Bartholomäus de Martyribus auf das Bischofsamt in der spanisch-portugiesischen Übersee. Es ist auffallend, daß in einer Zeit (16. Jahrhundert), da in Europa auch in den christlichen Ländern erst noch um einen würdigen Episkopat gerungen werden mußte, in den spanischen und portugiesischen Missionen von Anfang an durchweg würdige und hervorragende Männer das Bischofsamt verwalteten. Ich nenne hier nur die ersten Bischöfe Mexikos, den humanistisch gebildeten Anwalt der Indianer Julián Garcés, den Franziskaner Juan de Zumárraga nebst den Weltpriestern Francisco Marroquín in Guatemala und Vasco de Quiroga in Michoacán, für den Fernen Osten neben dem Freund des hl. Franz Xaver, dem ersten Bischof von Goa, Juan de Albuquerque OFM, vor allem die ersten Bischöfe von Malakka und Cochin aus dem Dominikanerorden.

Diese Tatsache hat natürlich eine Reihe Ursachen, aber die beiden entscheidenden waren doch diese, daß einerseits die Patronats-Inhaber, zumal Isabella die Katholische, stets Männer auswählten, die religiös-sittlich sowie durch ihre geistigen Fähigkeiten solchen Posten gewachsen waren und andererseits in der spanisch-portugiesischen Heimat durch Vertiefung und Verbreitung der (besonders durch Kardinal Ximénes de Cisneros) begonnenen Reform des Priester- und Ordensstandes jene Kräfte bereit waren, aus welchen die Monarchen die Männer auswählen und als Bischöfe präsentieren konnten, die voll und ganz den Idealen der katholischen Reform entsprachen.

Bei dieser entscheidenden Vorbereitung der Heimat hatte Luis de Granada nicht nur eine bedeutende Rolle, sondern geradezu eine zentrale Stellung, stand er doch im Mittelpunkt jenes Dreigestirns, dem die religiöse Erneuerung und Vertiefung des Bischofsamtes in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu danken ist. L. de Granada kam aus der Reform der spanischen Dominikaner, erhielt aber seine besondere apostolische Prägung durch den sel. Juan de Avila, dem er auch die zwar nicht gerade

⁶⁹ Es handelt sich um den *Breve tratado*, den L. DE GRANADA eigens für die Missionare dem 5. Bande seiner *Introducción* beifügte. I. c. 109 ff.

⁷⁰ *Lettres de Mgr Pallu* . . . par Adrien LAUNAY I, (Angoulême 1904) 135

⁷¹ A. LAUNAY, *Mémorial de la Société des Missions Etrangères*. II (Paris 1916) 485—491

historische, sondern vor allem apostolisch geformte erste Lebensbeschreibung widmete⁷². Der Apostel Andalusiens selbst hat 1561/62 ein umfassendes kirchliches Reformprogramm für seinen Gönner und Freund, den Erzbischof von Granada, Pedro Guerrero, der selbst wieder eine markante Persönlichkeit der spanischen Reform-Partei auf dem Konzil von Trient war, zusammengestellt, in dem gerade wieder ihr apostolischer Seeleneifer als notwendigste Eigenschaft eines erneuerten Episkopats hervorgehoben wird⁷³.

Neben dem Erzbischof von Granada, bzw. dem sel. Juan de Avila, stand dann geradezu als Verwirklichung des erneuerten Bischofsamtes der Erzbischof von Braga in Portugal, Bartholomäus de Martyribus O. P. Ihm hat L. de Granada als Provinzial von Portugal die Annahme des erzbischöflichen Stuhls von Braga im Gehorsam befehlen können, ein Befehl, der sich nicht nur zum Segen des Landes, sondern durch seine höchst aktive Teilnahme am Konzil von Trient auch der gesamten Kirche erweisen sollte. Noch während der letzten Sitzung des Konzils gab er in Rom 1564 den *Stimulus pastorum* heraus, der vor allem nach den Zeugnissen der alten Kirche das Idealbild eines Bischofs der kirchlichen Reform entwarf. „Der *Stimulus* war der lebendigste und wurde der wirksamste Bischofsspiegel der katholischen Reformation. In ihm schließt sich das Bild des guten Hirten, das Ideal des christlichen Altertums und der Imperativ der Gegenwart zu einer neuen Einheit zusammen . . . wir sind in der glücklichen Lage, die beiden Kanäle aufzuzeigen, durch die seine Ideen in das Leben der Kirche eingeströmt sind: das Konzil von Trient und die Gestalt des hl. Karl Borromäus“⁷⁴.

Zwischen den beiden Polen, Juan de Avila und Bartholomäus de Martyribus, stand Luis de Granada. Er hat nicht nur von beiden die Lebensgeschichte geschrieben⁷⁵, sondern auch selbst die von vielen angefeindeten Lebensgrundsätze und Ideale des Erzbischofs von Braga durch einen eigenen Bischofsspiegel unterstützt: *De officio et moribus episcoporum*

⁷² Über die Beziehungen der beiden Männer und die Biographie von 1588 vgl. vor allem LUIS SALA BALUST, *Obras completas del B. Mtro Juan de Avila*, I (Madrid 1952) 31—35

⁷³ HUBERT JEDIN, Juan de Avila als Kirchenreformer. In: *Kirche des Glaubens — Kirche der Geschichte*, II (Freiburg 1966) 321—332

⁷⁴ HUBERT JEDIN, Das Bischofsideal der katholischen Reformation. In: *Kirche des Glaubens — Kirche der Geschichte*, II (Freiburg 1966) 103/04. — Eine neue sorgfältige Untersuchung des Bischofsideals des Erzbischofs von Braga bietet: RAUL DE ALMEIDA ROLO, O. P., *L'Evêque de la Réforme Tridentine*. Sa mission pastorale d'après le Vénérable Barthélemy des Martyrs (Lisboa 1965). Leider schließt diese Biographie mit dem hl. Karl Borromäus, ohne auf den Einfluß des Luis de Granada einzugehen, denn Karl Borromäus hat klar die große Bedeutung des Granatensers erkannt und auch in persönlichen Briefen mit seiner Anerkennung nicht gespart. Vgl. vor allem ALVARO HUERGA, Fray Luis de Granada y S. Carlos Borromeo: *Hispania Sacra*, XI (Madrid 1958) 220—347

⁷⁵ Die Biographie des Barth. de Martyribus blieb allerdings unvollendet, da Luis de Granada vor dem Erzbischof starb: R. de Almeida Rolo, I. c. 364 f.

aliorumque praelatorum (Lissabon 1565). Diese Schrift ist die erweiterte Fassung einer Predigt, die Luis de Granada bei der Bischofsweihe des Antonius Pinheiro, des Bischofs von Miranda, 1564 in Lissabon gehalten hat⁷⁶. Die beiden Hauptpflichten der Bischöfe, die er nach einem mehr allgemein gehaltenen Tugendschema hervorhebt und die bereits Bestimmungen des Konzils von Trient weitergaben, sind nach ihm die Pflicht der Glaubensverkündigung und die Pflicht des guten Beispiels. Wie sein ehemaliger Untergebener geht auch Luis de Granada immer wieder auf die Lehren und Vorbilder der alten Kirche zurück. „Für Ludwig von Granada haben die Bischöfe der alten Kirche als absolutes Vorbild zu gelten. Ihre Schriften hat der Bischof gerade so zu studieren wie ein lateinischer Stilist den Cicero. — Die ‚Ecclesia nascens‘, ihre Armut, ihr Seeleneifer, ihre Leiden erschienen ihm als Idealzustand. Daß er das Lehramt — bei ihm nahezu ausschließlich als Predigtspflicht verstanden — in so weitem Abstand allen anderen Pflichten des Bischofs voranstellt, ist von dorther ebenso sehr bestimmt wie durch die Gesamteinstellung des Predigermonchs“⁷⁷.

Die Verwirklichung dieses hier aufgezeigten Ideals in den spanisch-portugiesischen Gebieten der Übersee, zumal im 16. Jahrhundert, ist eine feststehende Tatsache, doch fehlen uns darüber leider noch Einzeluntersuchungen. Erst sie würden genauer zeigen, von welchem Einfluß die reformierte Kirche der iberischen Halbinsel und durch sie Fray Luis de Granada gerade für die Verwirklichung des Werkes der Glaubensverbreitung und Kirchengründung in Übersee war.

⁷⁶ H. JEDIN, Das Bischofsideal der katholischen Reformation 1. c. 106 f. Das Werk wurde in der Folgezeit vielfach mit dem *Stimulus pastorum* des BARTH. DE MARTYRIBUS zusammen gedruckt. Der Erzbischof teilte auch mit LUIS DE GRANADA seine Bewunderung für den neuen apostolisch ausgerichteten Orden der Jesuiten, dem er das von seinem Vorgänger gegründete Kolleg in Braga schenkte: RAÚL DE ALMEIDA, 1. c. 180 ff. In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß die Jesuitenbibliothek in Peking die gesammelten Werke des Erzbischofs von Braga (Romae 1735) nebst dem *Stimulus pastorum* (Frankfurt 1765) und die japanische Übersetzung des *Compendium spiritualis doctrinae* nebst dem Vorwort des LUIS DE GRANADA von 1596 besaß: HUB. VERHAEREN, *Catalogue of the Pei-t'ang Library* (Peking 1944—49) No 951—954

⁷⁷ H. JEDIN, Das Bischofsideal der katholischen Reformation: 1. c. 108 f. Für den gesamten Zusammenhang mit den Trienter Beratungen und den Bischofsspiegeln der Zeit vgl. den ganzen Abschnitt VII bei JEDIN. Das Bischofsideal des Konzils von Trient und Ludwig von Granada.

IMPERIALISTISCHE ÜBERSEE- UND MISSIONSPOLITIK

dargestellt am Beispiel Chinas *

von Sr. *Benedicta Wirth* CRSA

GROSSBRITANNIEN **

Von Großbritannien war mit Beginn des Opiumkrieges 1839 die gewaltsame Öffnung der chinesischen Küste ausgegangen. Diese war in ihren Anfängen ausschließlich bestimmt von kommerziellen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten. Die Situation, die zum Krieg mit China führte, war kurz die: In China war der Genuß von Opium verboten. Ein hoher Prozentsatz des britischen Handels mit China bestand aber im Export in Indien angebauten Opiums nach China. Die Abwehrmaßnahmen seitens der chinesischen Regierung ließen händlerische Kreise, vor allem die *East India Company*, die hauptamtlich am Geschäft beteiligt war, einen immer stärker werdenden Druck auf die britische Regierung ausüben, der mit dem Ausbruch der bewaffneten Auseinandersetzungen 1839 erfolgreich war¹. Der am 29. August 1842 abgeschlossene englisch-chinesische Vertrag von Nanking brachte Großbritannien territoriale, wirtschaftliche und allgemeinpolitische Vergünstigungen ein. Bahnbrechend für die Beziehungen Chinas zum Westen waren die im Vertrag gewährte Öffnung von fünf Handelshäfen und das Recht der Europäer, sich hier niederzulassen².

Von missionarischer Seite wurden der Krieg und seine Ergebnisse mit Zustimmung kommentiert³. Mittelalterliche Vorstellungen, daß ein „heiliger Krieg“ geführt worden sei gegen ein „verstocktes“ Volk, spielten

* Vgl. ZMR 51 (1967) 105—132

** Das über in China praktizierte britische Missionspolitik im engeren Sinne vorliegende Material ist überaus spärlich. Das mag an einer gewissen Unzugänglichkeit eventuell vorhandener Untersuchungen auf deutschem Boden liegen. Offizielle Regierungsdokumente z. B. wurden für diese Arbeit nicht benutzt. Die Tatsache, daß aber auch in Werken deutscher und französischer, selbst englischer Sprache, die sich mit dem Problem imperialistischer und Missionspolitik in China ganz allgemein befassen, sich kaum Hinweise auf einen britischen Anteil finden, darf vielleicht als solche schon symptomatisch gewertet werden, daß nämlich die offizielle britische Politik missionarischer Tätigkeit als Ausdruck und Teil ihrer eigenen politischen Unternehmungen in China sehr reserviert gegenüberstanden hat. Von der missionarischen Seite her stellt sich die Frage nach von ihr betriebener Politik fast ausschließlich vom Ideologischen her, d. h. vom *Stellenwert*, den sich die missionarische Bewegung innerhalb der britischen imperialistischen Bewegung selbst gab.

¹ Vgl. LI CHIEN-NUNG, *The Political History of China 1840—1928* (Princeton 1956) 26 ff

² Vgl. ebd., 41 f

³ Vgl. F. BLANKE, *Mission und Kolonialpolitik* (Zürich 1962) 114

in die Rechtfertigung hinein⁴. Die protestantischen Missionare — zunächst vornehmlich englischer Herkunft — waren mehr als die katholischen in die Auseinandersetzung um den Opiumhandel verwickelt. Seit 1807, dem Eintreffen des ersten englischen Missionars in China, Robert Morrison, waren die englischen Missionare auf den Schiffen der Opiumhändler ins Land gekommen und leisteten diesen, sozusagen als Dank für kostenlose Beförderung, oft Dolmetscherdienste in ihren Angelegenheiten. Dieses Faktum der gegenseitigen Dienstleistungen von Händlern und Missionaren wurde für den indischen Historiker und Diplomaten K. M. Panikkar geradezu das Symbol, daß vom Beginn an westliches Vorgehen in China unter dem Zeichen des Bündnisses zwischen protestantischer Aktion und kapitalistischer Aggression vor sich gegangen sei⁵. Allerdings hatte die Tatsache, daß von den Handelsschiffen auf der einen Seite Opium ausgeladen, auf der anderen Bibelübersetzungen und Erbauungstraktate verteilt wurden, den Anschein von händlerischer und missionarischer Interessenverquickung für sich. Zudem ließen das Auftreten manch eines Missionsstrategen, sein dem Chinesentum als solchem durchweg entgegengebrachtes Unverständnis, das mit einiger Naivität zur Schau getragene Solidaritätsgefühl der eigenen Rasse gegenüber, kurz eine auch ihm eigene *Herrenmentalität* die christliche Missionstätigkeit einer subtileren Form kolonialistischer Betätigung zum Verwechseln ähnlich sein. Karl Gützlaffs, des in englische Dienste übergewechselten Missionars deutscher Herkunft Äußerung seinem Auftraggeber in London gegenüber, ist eine typische Illustration für das auch unter den Missionaren verbreitete absolute Superioritätsgefühl der gelben Rasse gegenüber. Gützlaff, Dolmetscher der Fa. Jardine und Matheson, schrieb 1833 von einer Opiumreise aus China unter Bezug auf die feindselige Haltung der Bevölkerung: „We have in fact to deal with ragamuffins, the scum of the nation“⁶.

Seitdem die englische Regierung 1833 der East India Company das Handelsmonopol für Opium entzogen und den chinesischen Handel aktiv in eigene Regie genommen hatte, waren die Missionare auch mit den englischen diplomatischen Vertretern in engeren Kontakt gekommen, z. T. als Dolmetscher in ihre Dienste übergewechselt. Die Tatsache der gegenseitigen Hilfeleistungen — Übersetzungsdienste gegen Bezahlung, Schutz und kostenlose Beförderung auf englischen Schiffen — ist jedoch nicht als Wille zur Förderung der Interessen des Partners, geschweige denn als Identifikation zu interpretieren. Auf beiden Seiten waren opportunistische Beweggründe maßgebend: auf der diplomatischen die Erwägung, die guten Kenner der chinesischen Sprache nicht missen zu

⁴ Vgl. L. WEI TSING-SING, *La politique missionnaire de la France en China* (Paris 1957) 157

⁵ Vgl. a. a. O., 381

⁶ Zit. nach FAIRBANK, a. a. O., 70. — Über Gützlaff vgl. ferner H. SCHLYTER: *Karl Gützlaff als Missionar in China* (Lund 1946).

können, auf der missionarischen die Einsicht, ohne materielle und militärische Rückendeckung in China nicht Fuß fassen zu können. In prinzipieller Hinsicht, in bezug auf Motive und Zielsetzungen, hatte man sich nichts zu sagen. Im Gegenteil: britische Handels- und Regierungskreise waren allgemein für ihre missionsfeindliche Einstellung bekannt aus Furcht vor Behinderung in ihrem Geschäft, da die protestantischen Missionare immer wieder öffentliche Proteste und Resolutionen, Warnungen und Vorwürfe bzgl. des Opiumhandels und seiner korrumpierenden Folgen bei der Regierung vorbrachten⁷. Ein wirksameres Mittel als Stimmungsmache gegen den Opiumhandel hatten die Missionare nicht. Auch auf diesem Instrumentarium spielten sie oft nur zögernd, schwankend zwischen christlichem Verantwortungsbewußtsein und patriotischem Pflichtgefühl, wobei nicht selten sogar beides ineinander überging, da christliche Missionsarbeit und deren zivilisatorische Nebenprodukte vielfach verstanden wurden als ausgleichende sittliche Überhöhung der rein politischen und kommerziellen Gesichtspunkte der eigenen Landsleute⁸. In diesem Sinn äußerte sich rückwirkend auch der englische Historiker William Hunter über die Aufgabe der Mission im Rahmen der britischen überseeischen Expansion: Die Mission sei „the spiritual complement of England's instinct for colonial expansion and imperial rule“⁹. Denkkategorien wie die vom geistigen Überbau kolonialen Machtstrebens lagen — trotz ihrer späteren kommunistischen Überbewertung — gar nicht so fern, weder bei den Missionaren noch in der öffentlichen Meinung. Zu diesen programmatischen Reflexionen gelangte das missionarische Selbstverständnis allerdings erst gegen Ende des Jahrhunderts; als Geisteshaltung und untergründiger Anspruch waren sie aber schon früher im Spiel.

⁷ Typisch für die antimissionarische Einstellung der Handelskreise ist eine Eingabe der *East India Company* an das englische Parlament 1793, in der es u. a. heißt: „... die Aussendung von Missionaren... ist das tollste, extravaganteste, kostspieligste, unverantwortlichste Projekt, das je von einem mondsüchtigen Schwärmer in Vorschlag gebracht worden ist. Ein solcher Plan ist verderblich, unpolitisch, nutzlos, unheilbringend, gefährlich, unfruchtbar, phantastisch. Er streitet wider alle Vernunft und gesunde Politik, er bringt den Frieden und die Sicherheit... in Gefahr.“ Zit. nach G. WARNECK: *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen* (Berlin 1900) 82

⁸ 1892 wich die britische Regierung zwar dem Druck der missionarischen Anti-Opium-Agitation und willigte in eine königliche Untersuchungskommission zur Überprüfung des Opiumhandels und seiner Wirkungen ein, beschränkte die Aufgabe der Kommission jedoch auf Indien, so daß das chinesische Problem davon unberührt blieb. Vgl. J. RICHTER: *Das Werden der christlichen Kirche in China* (Gütersloh 1928), 250; M. VON BRANDT: *Dreiunddreißig Jahre in Ostasien III* (Leipzig 1901) 100 f und 114

⁹ Ohne nähere Angabe zitiert bei H. W. RANKIN: *Political Values of the American Missionary. The American Journal of Sociology XIII, Nr. 2* (Chicago 1907) 166 f

Die englische protestantische Chinamission blieb das ganze 19. Jahrhundert hindurch mit dem Odium behaftet, Parallelerscheinung des Opiums gewesen zu sein. In der gegen sie gerichteten Agitation erschien sie neben der Droge als das größte Übel, das der Westen China beschert hatte, so daß der chinesische Prinz Kung dem britischen Gesandten Rutherford A l c o c k sagen konnte: „Nehmt eure Missionare und euer Opium weg, und ihr seid uns willkommen!“¹⁰ Und ein anderer: „For the gifts to the West in the shape of tea, silk, and the magnetic compass, we have so far received in return opium, missionaries, and bombardment“¹¹. Der britische Politiker David U r q u h a r t warnte ebenfalls vor diesem kombinierten „Export“ von Opium und Missionaren nach China mit der Begründung, es sei ein Hohn, daß England, das sich so viel auf seine Prinzipien zugute halte, China mit der einen Hand Opium, mit der anderen die Bibel offeriere. Man möge vom Bekehrungswerk ablassen und Nächstenliebe im eigenen Lande üben¹². Ähnlich äußerte sich ein englischer Konsul in China: „There are two things the Chinese don't want: Opium and Missionaries.“ Die Konsequenz: da man die Opiumeinfuhr aus wirtschaftlichen Gründen nicht drosseln könne — sonst komme man in Indien nicht auf seine „revenue“ — solle man wenigstens die Missionare fernhalten. Die Chinesen wollten sie ja nicht, und den englischen Diplomaten machten sie nur vermehrte Arbeit¹³.

Vom Standpunkt der Verflechtung missionarischer und politisch-wirtschaftlicher Interessen Großbritanniens in China ist der Zusammenhang der protestantischen Mission mit der Opiumfrage nur bedingt unter die Frage nach dem Verhältnis imperialistischer Politik und Missionspolitik zu subsumieren. Weder ist eine Inanspruchnahme der Missionare durch die britische Regierung zur Verfolgung eigener Ziele noch missionarische Aktivität bei der britischen Regierung oder ihren Vertretern in China in eigener Sache zu verzeichnen. Daß aber allein die zeitliche Parallelität des Auftretens in China wie der Austausch von Gefälligkeiten den Stoff für propagandistische Kampagnen bot, ist nicht ohne eine gewisse politische Note. Es gilt zwar, in diesen Ausführungen die ideologischen Verbrämungen, die propagandistischen Vordergründe zu durchstoßen und das Ausmaß ihrer sachlichen Relevanz festzustellen, aber es bleibt immer ein durch Aufzeigen des historischen Sachverhalts nicht zu beseitigender Rest an Stimmungen und Meinungen, die, sobald geschickt manipuliert, zum Politikum werden. Opium und Missionare blieben in China ein Begriffspaar, das sich nach der Manier unreflektierter Schwarz-Weiß-Denkweise zum Symbol für die in wirtschaftlicher und geistiger Hinsicht erlittene Demütigung seitens des Westens verdichtete.

¹⁰ Zit. nach PANIKKAR, a. a. O., 390

¹¹ Ohne nähere Angabe zit. bei B. WOLFERSTAN: *The Catholic Church in China from 1860 to 1907* (London 1909) 234 f

¹² Vgl. LATOURETTE: *Christian Mission*, 359

¹³ Vgl. „Die Christliche Welt“ Jg. 1900, Nr. 34, 796

Die Missionare hatten ihre Dolmetscherdienste bei englisch-chinesischen Verhandlungen in religiöser Hinsicht konzessionslos geleistet. So sind z. B. für die Verhandlungen zum Vertrag von Nanking, bei denen Gützlaff als Dolmetscher fungierte, keine missionarischen Einflußnahmen festzustellen. Erst nach den von Frankreich ausgehandelten religionspolitischen Vergünstigungen für katholische Missionare und einheimische Christen wurden im englischen Missionslager vorwurfsvolle Stimmen gegen die britischen Regierungsunterhändler laut: „To France belongs the honour of inaugurating the new era of religious freedom. The English, whose guns had prostrated the barriers in the way of commerce, in making their treaty, two years earlier, thought of nothing but trade . . . why did they not remember those brave missionaries and their faithful adherents in the hour of victory?“¹⁴ Nationale Gekränktheit ist ein unüberhörbarer Unterton. Ebenso schwingt eine gewisse Wertschätzung für das französische Engagement in „höheren“ als rein „profanen“ Dingen mit, während der eigenen Nation vorgeworfen wird, als Basis für ihre Operationen in China nur kommerzielle und politische Gesichtspunkte zu haben. „Whatever may be said of that of other nations, the intercourse of Great Britain . . . with China, from the earliest period to the latest, has had no other object than trade“¹⁵.

Nach dem ersten von Frankreich erreichten Toleranzedikt (1844) wurden die protestantischen Missionare beim französischen Gesandten Lagrené vorstellig bzgl. der Ausdehnung des Toleranzedikts auch auf sie und ihre Anhänger. Der Appell an den französischen Gesandten erfolgte, nachdem der englische Konsul Balfour eine Initiative in dieser Sache verweigert hatte. Ende 1845 erreichte Lagrené die Ausdehnung des Toleranzedikts auch auf die protestantischen Missionen. An diesem Erfolg war die englische Diplomatie zwar unbeteiligt, beeilte sich aber zu versichern, daß sie das Ergebnis mit großer Genugtuung zur Kenntnis nehme¹⁶.

Für die Jahre zwischen den ersten Vertragsabschlüssen mit China und deren Revision ab 1858 sind im Hinblick auf eine nennenswerte Verquickung britischer imperialistischer und missionarischer Interessen keine Anzeichen zu finden. Englands chinesische Unternehmungen standen ausschließlich im Zeichen der wirtschaftlichen Erschließung des Landes. In der Formulierung der britischen imperialistischen Doktrin waren Rentabilitäts Gesichtspunkte noch allein ausschlaggebend. Humanitär-zivilisatorische Aspekte, die Anknüpfungspunkte zur missionarischen Tätigkeit gegeben hätten, fanden in der offiziellen Politik noch keine maßgebliche Berücksichtigung¹⁷. Englischen Missionaren wurden von den britischen Diplo-

¹⁴ So der englische Missionar Dr. Martin. Zit. nach WOLFERSTAN, a. a. O., 151 f

¹⁵ So der englische Missionar Michie. Zit. ebd., 152

¹⁶ Vgl. WEI TSING-SING, a. a. O., 401 ff

¹⁷ Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts fand die zivilisatorische Sendungsidee einen Platz im imperialistischen Konzept der Regierungen. In ihren Anfängen

maten in China Schutz und Hilfe gewährt in ihrer Eigenschaft als britische Bürger. Bei Missionszwischenfällen griffen die britischen Konsuln oft schärfer ein als die Vertreter anderer westlicher Regierungen. Nicht nur, daß man bei solchen Konfliktfällen die sog. „Kanonenbootdiplomatie“¹⁸ praktizierte, d. h. den Missionaren mit Hilfe von militärischen Demonstrationen Genugtuung — meist in Form von Indemnitäten — verschaffte¹⁹, man wandte auch häufig wirtschaftliche Druckmaßnahmen an, von einfachen Fällen wie zeitweilige Blockade von Reisdunken angefangen bis zu nachhaltigeren Pressionen wie Preissenkung für chinesische Exportartikel oder vorübergehende Suspension des Ankaufs chinesischer Waren. Die Folge war der Druck interessierter chinesischer Handelskreise auf die Bevölkerung wie auf die Behörden, den im Namen der Missionare fordernden Diplomaten Satisfaktion zu geben²⁰. Die wirtschaftlichen Sanktionen, als Druckmittel für Belästigung der Missionare praktiziert, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie von der britischen Regierung eigentlich als Hemmnis des englisch-chinesischen Handels angesehen wurden. Deshalb ergingen immer wieder sehr nachdrückliche Anweisungen an die englischen Missionare, provokatorische Aktionen zu vermeiden, um nicht das britische Prestige und den legalen Handel zu behindern²¹.

Unter ausschließlich kommerziellem und politischem Gesichtspunkt wurde von England auch der sog. Zweite Opiumkrieg (1856—1858) gegen China geführt, für den der Arrow-Zwischenfall — chinesischer Angriff auf die unter britischer Flagge fahrende Lorch *Arrow*²² — zum Anlaß genommen wurde. Die eigentlichen Hintergründe waren, das durch die Taiping-Revolution geschwächte Mandschuregime zu Vertragsrevisionen zu nötigen, die eine Ausweitung der politischen und wirtschaftlichen Konzessionen bringen sollten. In den vom britischen Unterhändler Lord

war sie das Programm privater Organisationen, u. a. der *Anti-Sklaverei-Gesellschaften* wie z. B. der sog. *Clapham Set* um *Wilberforce*, der *Société française pour l'abolition de l'esclavage* und der Anti-Sklaverei Feldzüge des Kardinals Lavigerie.

¹⁸ Th. OHM zitiert den Chinesen *Tao Pung Fai*, Lektor an der Universität Breslau, der die Missionare selber wegen ihres häufigen Rekurses auf die militärische Macht ihrer Heimatstaaten als „Handel- und Kanonenpolitik“ Treibende bezeichnet. Vgl. *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (München 1948) 166; *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (München 1960) 185 f

¹⁹ Beispiele vgl. u. a. bei CORDIER, a. a. O. I, 278 ff; PANIKKAR, a. a. O., I, 158 und 386 f

²⁰ Schriftliche Auskunft der Tochter des früheren schwedischen Konsuls in China, *Walter Herensperger*. Herensperger, schweizerischer Nationalität, wurde hauptsächlich in seiner Eigenschaft als Direktor eines großen Handelsunternehmens von der schwedischen Regierung mit der Wahrnehmung ihrer Interessen betraut, die vornehmlich im Schutz schwedischer protestantischer Missionare bestanden.

²¹ Vgl. CADY, a. a. O., 84

²² Einzelheiten über den *Arrow-Zwischenfall* bei LI CHIEN-NUNG, a. a. O., 82 f

Elgin der chinesischen Regierung unterbreiteten Forderungen — Öffnung weiterer Häfen, Austausch diplomatischer Vertretungen, Ausweitung des Opiumhandels, Regelung der Kuli-Auswanderung, Abschaffung der Binnenzölle²³ — war von religions- und missionspolitischen Dingen nicht die Rede. Erst die Tatsache, daß in den zeitlich vor dem englisch-chinesischen Vertrag von Tientsin ratifizierten Verträgen mit Rußland (1. Juni 1858), den USA (18. Juni 1858) und Frankreich (27. Juni 1858) religionspolitische Klauseln inseriert waren, veranlaßte die britische Regierung zu einer Instruktion an ihren Unterhändler Elgin, ähnliche Zugeständnisse vertragsmäßig festzulegen²⁴. Der religionspolitische Artikel (8) im englisch-chinesischen Vertrag vom 20. Juli 1858 war so weniger Ausdruck britischen Willens zu missionspolitischem Engagement als Frucht eines psychologischen Zwanges: Abstinenz in dieser Frage hätte eine Einbuße an politischem Prestige bedeutet. Auf diesen Ton waren auch missionarische Petitionen an Elgin gestimmt²⁵. Der Franzose Veillot hat durchaus recht, wenn er die britische Toleranzforderung als eine „affaire de conenance“ bezeichnet²⁶.

Im Gegensatz zum Toleranzartikel im französisch-chinesischen Vertrag beschränkte sich der im englisch-chinesischen auf Schutzgarantien für britische Missionare und ihre Anhänger. Weder wurde das Recht der Ausdehnung missionarischer Tätigkeit ins Landesinnere ausdrücklich formuliert noch auf der Zurücknahme der antichristlichen Edikte und Gesetze bestanden²⁷. Von der gefälschten Klausel in der Pekinger Konvention von 1860 bzgl. des Rechts der Missionare, im Innern des Landes Eigentum zu erwerben, distanzierte sich die britische Regierung ebenfalls und beanspruchte die Ausdehnung auf Missionare englischer Nationalität nach der Meistbegünstigungsklausel nicht. Erst nach der Ermordung eines englischen Beamten fixierte Großbritannien in der Konvention von Tschifu 1876 das Recht seiner Untertanen, ins Innere des Landes zu reisen. Die Missionare wurden nicht eigens erwähnt²⁸.

De facto wandten aber die englischen Missionare die von Frankreich für die katholischen Missionen erreichten Vergünstigungen auch auf sich an — sehr zum Unwillen der englischen Diplomaten. Der ehemalige bri-

²³ Vgl. CADY, a. a. O., 109

²⁴ Vgl. W. OEHLER: *China und die christliche Mission in Geschichte und Gegenwart* (Stuttgart 1925) 162

²⁵ Vgl. LATOURETTE: *Christian Missions*, 359; C. MIRBT: *Die Evangelische Mission* (Leipzig 1917) 54

²⁶ a. a. O., Vorwort 1859, II

²⁷ „The Christian Religion, as professed by Protestants or Roman Catholics, inculcates the practice of virtue and teaches man to do as ought to be done by others. Persons teaching it or professing it, shall therefore alike be entitled to the protection of the Chinese authorities, nor shall any of them peaceably pursuing their calling and not offending the laws, be persecuted or interfered with.“ Zit. nach WEI TSING-SING, a. a. O., 567

²⁸ Vgl. RICHTER, a. a. O., 106

tische Gesandte in Peking, Sir Thomas Wade, polemisierte 1868 gegen die missionarische Praxis, sich im Innern Chinas niederzulassen, und sein Nachfolger, Sir Rutherford Alcock, berichtete 1869 nach London, für den Frieden und die Ruhe in China würde es besser sein, wenn das Christentum und seine Missionare vorläufig fernblieben. Es sei technisch unmöglich, die Missionare und ihre Anhänger im Landesinneren zu schützen²⁹. An die Adresse der Missionare erging die Mahnung, zur Erreichung ihrer Ziele weniger oft Rekurs auf die militärische Macht ihrer Regierung zu nehmen als Geduld und Bescheidung an den Tag zu legen, wodurch sie weniger leicht in den Verdacht gerieten, politische Instrumente und Agenten zu sein³⁰. Clarendons Antwort an Alcock ging in dieselbe Richtung: Die britische Regierung sei nicht geneigt, die von Frankreich für die katholischen Missionen erworbenen Vorrechte der Niederlassung im Innern auch auf protestantische Missionare britischer Nationalität auszuweiten³¹. Der Grund für diese Zurückhaltung lag in wirtschaftlichen Erwägungen: Die missionarische Tätigkeit rufe so viel Ressentiment gegen die Ausländer wach, daß die Handelsbeziehungen ernsthaft gefährdet seien. Clarendon formulierte die Gründe nichtmißverständlich am 9. März 1869 im Oberhaus: „Missionaries require to be protected against themselves, and they are a constant menace to British interests“³².

Der Missionar war in der Tat für die britischen Diplomaten und Kaufleute in China selten eine *persona grata*³³. Der ihm in Konfliktsituationen gewährte Schutz wurde lediglich aus Loyalität gegenüber einem Angehörigen der eigenen Rasse und Nation gegeben. Den Missionaren wurde wiederholt bedeutet, daß sie keine „accredited agents of the British government“ seien³⁴. Die britische Regierung verstand sich allerdings auch nicht dazu, das Schutzrecht über die Missionare den chinesischen Behörden zu überlassen, wie diese es nach dem Massaker von Tientsin 1870 in Vorschlag gebracht hatten³⁵. Wohl mit Blick auf die unsicheren chinesischen Rechtsverhältnisse erklärte der britische Außenminister Granville am 21. August 1871: Die Missionare verblieben unter den Vertragsrechten. Die britischen Diplomaten seien angewiesen, bei Rechtsverletzungen seitens der Missionare streng einzugreifen und schnellstens für die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung zu sorgen³⁶.

Vom Ethischen her argumentierend deckte der britische Premier Salisbury in einer Rede am 19. Juni 1900 das Dilemma im Verhältnis von Politik und Mission auf: Der Staat sei verpflichtet, die Missionare im

²⁹ Vgl. ebd. 198

³⁰ Vgl. V. PURCELL: *The Boxer Uprising* (Cambridge 1963) 77

³¹ Vgl. LATOURETTE: *Christian Missions*, 418

³² Zit. nach PURCELL, a. a. O., 76

³³ LATOURETTE: *Christian Mission*, 474

³⁴ So u. a. in einem Memorandum der britischen Regierung an ihre Konsuln in China aus dem Jahre 1903. Zit. nach CHAO-KWANG WU, a. a. O., 198

³⁵ Vgl. O. FRANKE: *Ostasiatische Neubildungen*, 169 f

³⁶ Vgl. CORDIER, a. a. O. I, 444

Ausland zu schützen. Gleichzeitig kompromittiere er durch diesen Schutz das Christentum und seine Verkünder, die in den Ruf kämen, Wegbereiter für seine imperialistischen Ziele zu sein³⁷.

Zieht man das Fazit aus den angeführten Stellungnahmen und Erlassen britischer Politiker bzgl. der englischen protestantischen Chinamission, so ist der Ertrag im Hinblick auf von Großbritannien praktizierte Missionspolitik gering. Man könnte eher von einer Restriktionspolitik denn von freundlicher Förderung gegenüber dem chinesischen Missionswerk sprechen. Englands chinesische Unternehmungen standen ganz eindeutig unter politisch-kommerziellem Vorzeichen. Britische Missionstätigkeit wurde an offiziellen Regierungsstellen lediglich als — meist lästiges und hinderliches — Zubehör empfunden.

Auch für die missionarische Seite war politische Aktivität, die man als Missionspolitik im engeren Sinn bezeichnen könnte, nicht festzustellen. Wohl begann mit der Epoche des klassischen Imperialismus das missionarische Selbstverständnis die eigene Sendung als einen wesentlichen Faktor in der britischen imperialistischen Bewegung zu empfinden. Nicht nur spannten sich die Missionare als „Kulturpioniere“³⁸ in die britische Expansionsbewegung ein, sie empfanden sich auch durchaus als ihr religiöses Fundament. „God has set us to be not only conquerors, or pioneers, or masters, or furnishers of the materials of outward civilization, but beyond all, evangelists. The call ist written in our history.“ „For if as Englishmen, as English Churchmen, we consider our national character, our history, our necessary influence, our possessions, we cannot fail to acknowledge that we are called as no other people have been called, to missionary labour“³⁹.

Neben dem Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung gingen spürbar nationale und patriotische Motive einher. Die britische Nation sei *par excellence*, „the chosen instrument of Divine Providence“⁴⁰, die Segnungen der abendländischen Zivilisation der Welt mitzuteilen. Anders als die französischen katholischen Missionare, die wegen der bereitwillig geleisteten Vorspanndienste für die französische kolonial-imperialistische Expansion zwar die Glaubwürdigkeit ihrer religiösen Ziele oft desavouierten, doch selten wirklich aus dem Auge verloren, waren die protestantischen Missionare, vielleicht in Ermangelung strenger dogmatischer

³⁷ Vgl. ALLIER, a. a. O., 111 f

³⁸ F. FABRI: *Bedarf Deutschland der Colonien?* (Gotha 1879) 98. — Fabri's Auseinandersetzung mit dem Kolonialproblem vom politisch-ökonomischen Gesichtspunkt her (vgl. ferner von ihm: *Fünf Jahre deutscher Kolonialpolitik*, Gotha 1889) ist auf deutschem Boden das Gründlichste und Kenntnisreichste aus missionarischer Feder. Mit Bezug auf England bestreitet Fabri trotz Zubilligung eines beträchtlichen Ausmaßes an „nationalem Instinkt“ ein nennenswertes Zusammengehen der Missionen mit der praktischen Politik.

³⁹ So der anglikanische Bischof von Durham am 28. Mai 1894 und am 29. April 1895. Zit. nach WOLFERSTAN, a. a. O., XXXIII

⁴⁰ Vgl. CHAO-KWANG WU, a. a. O., 232

Gebundenheit, von jeher anfälliger für eine Identifizierung von religiöser und zivilisatorischer Sendung⁴¹. Livingstones Programm der *Drei großen „C“* — *Christianity, Civilization, Commerce* — waren Allgemeingut missionarischer Geistesverfassung, wobei diese drei Stränge vielfach ineinander verliefen: „... the Gospel and Western Civilization were a double gift tied up by God in one parcel“⁴².

Im religiös-sittlichen Verantwortungsgefühl der Welt gegenüber trafen sich die protestantischen Missionare mit dem humanitär-zivilisatorischen Strang im britischen Imperialismus, der bei einigen seiner Vertreter und Programmierer pseudoreligiöse Züge annahm. Aus dem Bewußtsein, einen bevorzugten Platz im Weltplan der Vorsehung zu haben, ja, unmittelbar unter der „supreme direction of the Almighty“⁴³ zu stehen, erwuchs die Verantwortung, die Welt nach dem eigenen Bild und Gleichnis zu formen. Gottes Auftrag: „Seid fruchtbar und mehret euch und bevölkert die Erde“ war speziell an die englische Nation ergangen⁴⁴.

Die Beispiele für ähnliche Überzeugungen hinsichtlich der Bevorzugung Großbritanniens durch die Vorsehung ließen sich beliebig vermehren⁴⁵. Der allen diesen Äußerungen gemeinsame Tenor ist der, daß der britische Imperialismus Ausdruck und Werkzeug der Providenz sei, „that any interference with the progress of British imperialism is an attempt to counteract the will of God“⁴⁶.

Es besteht kein Zweifel, daß diese Kombination von Erwählung und Herrscherauftrag, letzterer vornehmlich auch als zivilisatorischer und religiöser Missionsauftrag gedeutet, ein tief verwurzelter Bewußtseinsinhalt des britischen Denkens im 19. Jahrhundert war, der als solcher bejaht und ernst genommen wurde. Panikkar, nicht ohne gleichzeitig die im britischen Sendungsbewußtsein mitschwingende Anmaßung bloßzulegen und zu kritisieren, konzidiert ihm immerhin ein beträchtliches Maß an ernsthaftem Verantwortungsgefühl für das Seelenheil der unterentwickelten Völker. Angesichts der eigenen Prosperität und des technischen und kulturellen Fortschritts sei die britische Öffentlichkeit tief unglücklich gewesen bei dem Gedanken, daß ein hoher Prozentsatz der Weltbevölkerung nicht die Chance habe, das Heil zu finden, das — wie Panikkar nicht

⁴¹ Aufschlußreich ist, daß die protestantischen Missionare das Bekehrungswerk in China von Anfang an indirekt anfaßten, d. h. über den Weg kultureller und karitativer Werke wie Errichtung von Krankenhäusern und Schulen, Einrichtung von Übersetzungszentren und dgl. mehr. Vgl. F. W. MOHR: *Fremde und deutsche Kulturbetätigung in China* (Münster 1928) 18 ff

⁴² Vgl. J. TAYLOR: *Christianity and Politics in Africa* (London 1957) 17 und 91

⁴³ Lord Rosebery in seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Glasgow am 16. November 1900. Zit. nach LANGER, a. a. O., 94

⁴⁴ Vgl. H. E. EGERTON: *A Short History of British Colonial Policy* (London 1897) 476. Hier nach LANGER, ebd.

⁴⁵ Vgl. bei LANGER das Kapitel über die britische imperialistische Theorie: „*The Triumph of Imperialism*“

⁴⁶ Ebd. 94

ohne Spott hinzufügt — „der Westen gepachtet zu haben glaubte“⁴⁷. Schonungsloser noch verfährt Bernard Shaw mit seinen Landsleuten in seiner Kritik an der Verflechtung macht- und wirtschaftspolitischer mit kulturell-religiösen Motiven. In *Man of Destiny* bezeichnet er den moralistisch, ja, religiös anmutenden Zug im britischen Imperialismus als reine Hypokrisie: „... he (der Engländer) pursues his purpose with the industry and steadfastness that come from strong religious conviction and deep sense of moral responsibility. He is never at a loss for an effective moral attitude. As the great champion of freedom and independence, he conquers half the world and calls it colonization. When he wants a new market for his adulterated Manchester goods, he sends a missionary to teach the natives the gospel of peace. The natives kill the missionary; he flies to arms in defense of Christianity; fights for it, conquers for it; and takes the market as a reward from heaven . . . There is nothing so bad or so good that you will not find an Englishman doing it; but you will never find an Englishman in the wrong. He does everything on principle“⁴⁸. Eine solche Entlarvung der vorgeblichen und Bloßlegung der realen Hintergründe britischer kolonial-imperialistischer Expansion hat natürlich ihre Berechtigung, ist sogar unerlässlich. Doch läuft ihre Einseitigkeit Gefahr, den in der britischen Sendungsideologie tatsächlich vorhandenen religiösen Enthusiasmus zu unterschätzen. Das sich vornehmlich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts organisierende britische Missionswerk hätte sich ohne die reichhaltige finanzielle wie personelle Unterstützung seitens der Öffentlichkeit gar nicht in der Weise entfalten können, wie es tatsächlich geschah, und andererseits waren die von der Öffentlichkeit für Missionszwecke gebrachten Opfer nur möglich auf der Basis wirklicher religiöser Begeisterung und tief empfundener Verantwortlichkeit⁴⁹.

Entzündete sich die Konzipierung eines humanitär-religiösen Programms in der britischen imperialistischen Bewegung in der Hauptsache an der Auseinandersetzung mit den Zuständen in den eigenen Kolonien, so schwingen ähnliche Auffassungen auch gegenüber dem Fernen Osten mit. Mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Ostasien formulierte der nachmalige Vizekönig von Indien und britische Außenminister Lord Curzon diesen Sendungsgedanken: „... that the British Empire is under Providence the greatest instrument for good that the world has seen.“ Diese Mission des britischen Reiches harre aber im Fernen Osten noch der Erfüllung⁵⁰. Von dieser Warte her polemisierte Curzon scharf gegen das Verhalten der britischen Missionare in China, die, obwohl professionell die berufensten Interpreten der westlichen Sendung, ihrer Aufgabe nicht gewachsen ge-

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 389 und 435

⁴⁸ Zit. nach LANGER, a. a. O., 91

⁴⁹ Vgl. BRUNDSCHWIG: *Kolonialimperialismus*, 7 f

⁵⁰ *Problems of the Far East* (London 1894). Hier nach LANGER, a. a. O., 93. — Vgl. ferner H. GOLLWITZER: *Die Gelbe Gefahr* (Göttingen 1962) 54 ff

wesen seien. Sie, die *par excellence* die Dolmetscher des edelsten Moments der westlichen Kultur, nämlich ihrer religiösen Substanz, seien, hätten als „clamour for a gunboat, with which to insure respect for the Gospel“ in den Augen der Chinesen den Wert des Christentums in Frage gestellt und selbst die machtpolitischen und ausbeuterischen Momente in der westlichen Haltung China gegenüber in den Vordergrund geschoben⁵¹.

Curzons Anwendung des humanitär-zivilisatorischen Programms auch auf China ist, aufs ganze gesehen, ein isolierter Appell gewesen. Das vorherrschende optimistische Interesse der britischen Politik in China stand unter dem Zeichen der großen kommerziellen Möglichkeiten. Momente des wirtschaftlichen Kalküls und der politischen Konkurrenz, Macht- und Prestigefragen hatten im Hinblick auf China den Vorrang vor Gefühlsimpulsen und philanthropischer Verpflichtung.

Es scheint, daß die britischen Chinamissionare im großen und ganzen dieses Konzept ihrer Regierung gebilligt haben. Mit ihrer zivilisatorischen Tätigkeit — ärztliche, karitative und erzieherische Mission — fügten sie sich in das große Werk der Erschließung und Modernisierung Chinas ein.

Die Tatsache, daß die britischen Missionare mit dem politischen Konzept ihrer Regierung China gegenüber konform gingen und daß sie bei Konfliktfällen an ihren Schutz appellierten, hat sicherlich einen politischen Akzent, kann aber wohl kaum als missionspolitische Aktivität im Sinne der Nutzbarmachung der Politik für die religiöse Aufgabe bezeichnet werden⁵². Viel bedeutsamere Zukunftsdimensionen hatte die Akzentverschiebung missionarischen Wirkens auf die zivilisatorische Ebene. In diesem Punkt war die Verwechslung religiöser Grundkonzeptionen mit pseudoreligiösen humanitären Vorstellungen möglich. „Missionaries were tempted to present Christianity as a panacea for China's political, social, and economic Woes“⁵³. Von daher ergaben sich Mißverständnisse und politische Verdächtigungen.

⁵¹ Vgl. R. N. CUST: *Evangelization of the Non-Christian World* 54 f. Hier nach CHAO-KWANG WU, a. a. O., 131

⁵² Im Gegensatz zu den Konstitutionen katholischer Missionsgenossenschaften enthielten die Statuten britischer protestantischer Missionsgesellschaften zum großen Teil die ausdrückliche Mahnung an die Missionare, sich nicht in politische Angelegenheiten zu mischen. — Vgl. § 15 der Satzungen der *China Inland Mission*: „Die Missionare, die im Innern des Landes wohnen oder arbeiten, müssen eine Vorsicht an den Tag legen, die niemals groß genug sein kann, um Schwierigkeiten und Komplikationen mit den Behörden zu vermeiden. Jedes Mitglied der Gesellschaft muß wissen, daß es nur von der Hilfe und dem Schutz des lebendigen Gottes abhängt und daß es sich nicht auf den weltlichen Arm stützen darf. Es mag Vergünstigungen in Anspruch nehmen, die ihm seine eigene Regierung oder die chinesische anbieten, aber es darf nie um Unterstützung oder Schutz bei den Behörden einkommen, selbst wenn es sich in einer Situation befinden sollte, die solches nahelegen würde.“ Zit. nach ALLIER, a. a. O., 141 f

⁵³ LATOURETTE: *Christian Missions*, 613

Für die Seite der britischen Politik bleibt festzuhalten, daß die protestantische Mission keine nennenswerte Formulierung in ihr gefunden hat, es sei denn eine negative. Die Abstinenz in bezug auf ein missionspolitisches Engagement in China ist allerdings kein schlüssiges Kriterium für allgemeine britische Enthaltensamkeit auf diesem Gebiet. Für Afrika und Indien liegt ungleich ergiebigeres Material vor⁵⁴. Auch gehen die 1919 gegen das Deutsche Reich gerichteten alliierten missionspolitischen Maßnahmen — vor allem der Artikel 438 des Versailler Vertrages — vornehmlich auf britische Initiative zurück⁵⁵. Für China bleibt jedoch als Fazit bestehen, daß Großbritannien, im Gegensatz zu Frankreich, seine Missionen nicht als Ausdruck und Mittel der eigenen Politik empfand und beanspruchte.

DIE VEREINIGTEN STAATEN

Die amerikanische Chinapolitik bekam ein eigenes Gepräge erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Bis dahin orientierten sich ihre Unternehmungen an den britischen. Nach der Meistbegünstigungsklausel partizipierten die USA an allen Privilegien politischer und wirtschaftlicher Art. Der Akzent der amerikanischen Beziehungen zum Reich der Mitte lag, ähnlich wie bei Großbritannien, zunächst auf dem kommerziellen Sektor. Die Perspektiven noch zu erschließender Möglichkeiten faszinierten. Gleichzeitig mischte sich von Anfang an in den von den wirtschaftlichen Dimensionen genährten Optimismus der Enthusiasmus, in China der amerikanischen Nation eine moralische Aufgabe gestellt zu sehen. Das Bewußtsein, daß „Amerika schlechthin Fortschritt und Aufwärtsentwicklung der Menschheit in absoluter, allgemeingültiger Form repräsentiere“ und dazu berufen sei, „andere, zurückgebliebene Völker auf dem Wege amerikanischer Demokratie und amerikanischen Fortschrittsgeistes einer besseren Zukunft zuzuführen“¹, formierte sich zur Sendungsideologie gegenüber dem in politischer, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht reaktionären China. Religiöse Impulse waren mit die Hauptantriebskräfte zur Inangriffnahme dieser menschheitlichen Aufgabe. Was die amerikanische Nation in der Gestaltung ihrer Lebensformen im Innern von jeher bestimmt hatte, nämlich der Traum „of creating in the New World a nation

⁵⁴ Vgl. für Afrika u. a. TAYLOR, a. a. O., für Indien PANIKKAR, a. a. O.; J. H. RITSON: *The British Government and Missions of Alien Nationality. The International Review of Missions VIII* (London 1919) 331—340

⁵⁵ Vgl. H. POESCHEL: *Die Kolonialfrage im Frieden von Versailles* (Berlin 1920); MIRBT: *Die Mission in den völkerrechtlichen Verträgen*, 359 ff. — Gegen die alliierten missionspolitischen Maßnahmen wurde von seiten deutscher — vornehmlich katholischer — Missiologen zum Teil heftig polemisiert. Vgl. u. a. die diesbezüglichen Stellungnahmen: *ZM 9* (Münster 1919); *Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses* (Berlin 1924); hier vor allem die Beiträge von KÖBNER und KNAK.

¹ W. FRANKE: *China und das Abendland*, 107

under the eye of God which would be free from the evils of the Old World“², wurde bei der Berührung mit anderen, unterentwickelten Völkern — namentlich China und Japan — als nationale Aufgabe nach draußen empfunden. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Amerikas Aufgabe im Pazifik stellte der Staatssekretär des Auswärtigen William H. Seward fest: „... the whole hope of human progress is suspended from the ever-growing influence of the Bible“ und Rankin, der diese Formulierung überliefert, fügt noch hinzu: „... and if that book should ever dominate China . . ., it would unite China with the English race in bonds more deep than those of any political convention“³.

Eine solche allgemein verbreitete Geistesverfassung mußte konsequenterweise missionarische Unternehmungen als wesentlichen Teil der Verwirklichung der nationalen Aufgabe in der Welt ansehen. Zur politischen und sozial-ökonomischen Mission kam der religiöse Sendungsgedanke als „wheels driven by the same explosive energy generated by a sense of superiority, moral duty, and the ego satisfaction to be gained in developing the underdeveloped areas of the world in the image of one's own society“⁴. Ihre programmatische Formulierung fand die humanitäre Aufgabe der USA China gegenüber erst in hochimperialistischer Zeit. Unreflektiertes Geistesgut war sie seit der ersten Begegnung der beiden Völker.

Wie die amerikanische Chinapolitik ganz allgemein bis zum Ende des 19. Jahrhunderts im Kielwasser der britischen schwamm, so ging auch amerikanische missionspolitische Aktivität in sachlicher Beziehung kaum über die britische hinaus. Amerikanische Missionare — „fit advisers“ nennt sie Rankin⁵ — fungierten wie ihre britischen und französischen Kollegen bei Vertragsverhandlungen ihres Landes mit China als Dolmetscher. Häufiger als diese wechselten sie z.T. ganz in den diplomatischen Dienst über als Sekretäre, Chargés d'affaires, Konsuln und selbst Gesandte⁶. Anfänge von Politisieren seitens dieser missionarischen Diplomaten sind aber erst für die Mitte des Jahrhunderts zu verzeichnen, als die Diskussion um die Vertragsrevisionen in Gang kam. Kurz vor der bewaffneten Intervention Großbritanniens und Frankreichs 1856—58 lancierte der amerikanische Geschäftsträger Dr. Peter Parker, der schon beim amerikanisch-chinesischen Vertrag von Wanghia vom 3. Juli 1844 als Dolmetscher assistiert und zu ersten, noch sehr vorsichtigen religionspolitischen Forderungen animiert hatte⁷, Pläne bzgl. der Erweiterung der bestehenden Verträge.

² K. S. LATOURETTE: *The Nineteenth Century Outside Europe* (London 1961) 240

³ a. a. O., 172

⁴ VARG, a. a. O., 81 f

⁵ a. a. O., 147

⁶ Vgl. ebd., 147 ff; Panikkar, a. a. O., 386

⁷ Wahrscheinlich geht auf Parkers und seines Kollegen E. Bridgman Initiative der Artikel 17 des *Vertrags von Wanghia* zurück, der Bürgern der USA die Errichtung und Anlegung von Hospitälern, Kirchen und Friedhöfen

Neben den Forderungen nach ständiger Residenz westlicher Vertreter in Peking, unbegrenzter Handelsausweitung und Aufhebung der einschränkenden Bestimmungen gegen Ausländer forderte Parker territoriale Kompensationen für von den Ausländern in China erlittene Unbill: Frankreich möge Korea nehmen, England die Tschusan-Inseln, die USA Formosa. In diesem Sinne wurde Parker bei der Regierung in Washington vorstellig, fand aber kein Gehör, da Washington sich in keinen Krieg mit China verwickeln wollte⁸. Die Missionare vertraten allgemein die Ansicht, China müsse eine recht handfeste Lektion erteilt werden — „a lesson in humility“ wie später, z. Z. der Anti-Boxer-Expedition, das missionarische Schlagwort lautete —, denn erfahrungsgemäß würde bei den Chinesen nur Furcht den Sinn für Gerechtigkeit wecken⁹. Washington, erheblich pazifistischer gestimmt als diese „knights-errant of the cross“¹⁰, nahm zwar nicht an dem von Großbritannien und Frankreich geführten Krieg teil, beeilte sich jedoch, am 18. Juni 1858 auch seinen Tientsiner Vertrag mit China abzuschließen, dessen religionspolitische Klausel (Art. 29), von den Missionaren S. W. Williams und W. A. P. Martin redigiert, ähnlich wie der Toleranzartikel im französisch-chinesischen Vertrag in prononciertem Weise die Gewissensfreiheit auch für die Chinesen formulierte und diese somit dem Jurisdiktionsbereich des chinesischen Staates hinsichtlich religiöser Angelegenheiten entzog¹¹. Nach der Ratifizierung des Vertrags gestand Williams freimütig, daß China, hätte es die politische Bedeutsamkeit einer völkerrechtlich garantierten Religionsfreiheit erkannt, niemals die Verträge unterschrieben hätte¹². Sachlich richtig ist an dieser Bemerkung die zutreffende Bewertung der Toleranzklauseln als politisches Interventionsinstrument der Westmächte in China. Die Verweigerung der Ratifikation war für China angesichts der militärischen Übermacht des Gegners und der eigenen prekären Situation gegenüber den Taiping keine überhaupt nur zu erwägende Alternative.

An Sympathiekundgebungen bzgl. des religions- und missionspolitischen Vertragsergebnisses standen die amerikanischen Missionare nicht hinter ihren Standesgenossen anderer Nationalitäten zurück. Die Anwendung

gestattete. Vgl. MIRBT: *Die Mission in den völkerrechtlichen Verträgen*, 347; WEI TSING-SING, a. a. O., 205

⁸ Vgl. CADY, a. a. O., 155; CHAO-KWANG WU, a. a. O., 215; VARG, a. a. O., 9 f

⁹ Vgl. VARG, ebd., 9 ff

¹⁰ Ebd., 9

¹¹ „The principles of the Christian Religion, as professed by the Protestant and Roman Catholic Churches, are recognized as teaching men to do good, and to do to others as they would like others to do to them. Hereafter, those, who quietly profess and teach these doctrines shall not be harassed or persecuted on account of their faith. Any person, whether citizen of the United States or Chinese convert, who according to these tenets peaceably teaches and practises the principles of Christianity shall in no case be interfered nor molested.“ Zit. nach WEI TSING-SING, a. a. O., 566

¹² Vgl. VARG, a. a. O., 12

von Waffengewalt zu ihren Gunsten fand ihre Rechtfertigung als „God's way of opening up the country to his servants“¹³. Die Missionare drückten dem amerikanischen Unterhändler William B. Reed in einer Glückwunschsadresse dazu noch die Hoffnung aus, die Regierung „may in the future plainly declare that . . . the labours of missionaries . . . are to be sustained by all the moral influence of our land“¹⁴. Reed seinerseits stellte den Missionaren beim Staatssekretär des Auswärtigen Cass das Zeugnis aus, sie seien „essential to the interests of our country“¹⁵.

Trotz des von offizieller Seite den Missionaren entgegengebrachten Wohlwollens war Washington nicht geneigt, ihnen rechtliche Sonderprivilegien zu sichern, die ihnen einen bevorzugten Status vor dem ihrer Landsleute in China gebracht hätten. Als nach 1860 die amerikanischen Missionare die Vergünstigungen der Pekingener Konvention — Land- und Häuserkauf im Innern — auch auf sich angewandt wissen wollten, wurde ihnen zu wiederholten Malen bedeutet, daß sie im Konzept der Regierung nur einen Platz als Bürger der Vereinigten Staaten hätten, und da von seiten anderer amerikanischer Bürger in China ein solches Recht nicht reklamiert würde, man sich auch nicht dazu verstehe, es den Missionaren zu erwirken¹⁶. Die Praxis der Missionare, dennoch nach den Rechten der Pekingener Konvention zu verfahren, zwang die amerikanischen Diplomaten aus Gründen der Loyalität zu Schutzgewährung und Unterstützung der Missionare in ihren Schwierigkeiten. Erst im amerikanisch-chinesischen Vertrag vom 8. Oktober 1903 fand diese Praxis ihre juristische Basis¹⁷.

Vertragsrechtlich haben die USA ihren Missionaren in China nicht mehr an Bewegungsfreiheit gesichert als Großbritannien und Frankreich auch¹⁸. Das Spezifische amerikanischer Missionspolitik in China ist nicht in der Reklamation einiger Schutzgarantien zu suchen, sondern in der seit den neunziger Jahren sich deutlich abzeichnenden Tendenz, die missionarische Tätigkeit in China als Interpret der amerikanischen Haltung dem Reich der Mitte gegenüber schlechthin zu werten. Sowohl im offiziellen Regierungskonzept wie auch in der öffentlichen Meinung Amerikas, ganz selbstverständlich unter den Chinamissionaren selbst, machte sich diese Tendenz bemerkbar. An den Berichten der Missionare über die politische, wirtschaftliche und soziale Rückständigkeit Chinas entzündete sich in den

¹³ Ohne nähere Angabe zit. ebd., 194

¹⁴ Zit. nach LATOURETTE: *Christian Missions*, 360,7

¹⁵ Zit. nach CHAO-KWANG WU, a. a. O., 211

¹⁶ Vgl. ebd., 191; LATOURETTE: *Christian Missions*, 278 und 475

¹⁷ Vgl. den Text des diesbezüglichen Artikels (XIV) bei CHAO-KWANG WU, a. a. O., 255 f

¹⁸ Die USA gestanden in Religionsangelegenheiten China sogar ein gewisses Maß an Gleichberechtigung zu. Im *Washingtoner Vertrag vom 28. Juli 1868*, den für die Chinesen der in ihre Dienste getretene Amerikaner Anson Burlingame schloß, wurde im Artikel IV den in den USA lebenden Chinesen Gewissensfreiheit zugesichert und Bestrafung für Schändung chinesischer Friedhöfe vorgesehen. Vgl. den Text bei CORDIER, a. a. O., I, 292

USA eine wahre *good will*-Bewegung, hier Abhilfe zu schaffen¹⁹. Die Darstellung des chinesischen Problems als eines moralischen weckte vornehmlich auf Gefühlsimpulsen basierendes Interesse an seiner Lösung. Die Sympathie des amerikanischen Volkes China gegenüber bestand aus einem Konglomerat von „Sentimentalität, Idealismus, Unwissenheit und Eigennutz“²⁰. Amerikanischer Imperialismus, obwohl in seiner Grundkonzeption vom Ökonomischen her bestimmt, verdankte solch psychologischen Antrieben die eigentliche Popularität. Politische, soziale und religiöse Momente verflochten sich zum Programm des Humanitarismus schlechthin, der gerade in der amerikanischen imperialistischen Bewegung mehr als irgendwo sonst zum Zuge kam und dessen religiöse Projizierung nach außen in erheblichem Maße die missionarische Bewegung war. Die Missionare waren die vornehmsten Repräsentanten des amerikanischen Credo von der humanitären Aufgabe in der Welt. Im Hinblick auf China hat der amerikanische Historiker J. K. Fairbank das sehr treffend formuliert: „Missionary constituencies have been the seed bed of our humanitarianism toward China, a sentiment that has always affected and sometimes almost dominated our policy“²¹.

Begannen die Missionen einen festen Platz in der amerikanischen Sendungsideologie zu finden, so schalteten sie sich ihrerseits dort ein auf Grund einer Reform des missionarischen Programms. Die traditionelle Formel der Seelengewinnung wich dem Gedanken der sittlichen Umformung, der indirekten Missionierung durch Erziehung, Hebung des Lebensstandards, Beseitigung moralischer Übel wie Konkubinat, Füßebinden, Opiumgenuß, Folter und dgl. mehr. Der Akzent missionarischer Tätigkeit verlagerte sich von der Lehrverkündigung auf das soziale Apostolat, auf die Vermittlung der eigenen politischen und zivilisatorischen Errungenschaften²². Dogmatische Gesichtspunkte traten entschieden hinter ethischen zurück. Seit Beginn der amerikanischen Missionierung in China hatte die wissenschaftliche und sozial-politische Bildungsarbeit den Vorrang vor der Seelenrettung im engeren Sinn. In der Vorstellung der Missionare bedeutete Anpassung an die westliche und speziell amerikanische Lebensführung auch einen Fortschritt in religiös-sittlicher Hinsicht²³.

Als politisches Programm konkretisierte sich diese Vorstellung in der Erziehung der Chinesen zu Demokratie und Republikanismus, zwei die amerikanische Mentalität wesentlich bestimmende Denkschemata, in denen sich politische und religiöse Momente vermischten. Nicht ohne ironische Übertreibung, doch sicherlich Wesentliches treffend, charakterisiert der deutsche protestantische Theologe Julius Richter dieses Inbeziehung-

¹⁹ Vgl. O. FISCHER: *China und Deutschland* (Münster 1927) 52

²⁰ W. FRANKE: *Zum Verhältnis Chinas*, 57

²¹ *The United States and China* (Cambridge 1949) 317

²² Vgl. VARG, a. a. O., 75

²³ Vgl. SSU-YÜ TENG — J. K. FAIRBANK: *China's Response to the West* (Cambridge 1961) 134 f

setzen von politischen Institutionen und religiösen Vorstellungen als eine Auffassung, in der selbst das Reich Gottes nur als Demokratie gedacht werden könne²⁴.

Daß der Demokratisierung Chinas im Konzept amerikanischer Politiker wie in der Auffassung der öffentlichen Meinung christliche Ideale als Vorzeichen gesetzt wurden, geschah nicht zuletzt dank der amerikanischen Chinamissionare und ihrer heimatlichen Organisationen. Die Missionare — „those non-commissioned ambassadors“²⁵ — hatten in der Tat einen semi-offiziellen Status. Sie fanden nicht nur als die prozentual zahlreichste Gruppe amerikanischer Bürger in China Berücksichtigung, sondern waren im „Entwicklungsprogramm“ der USA China gegenüber wesentliche Faktoren der Kontaktherstellung und Terrainbereitung. Verlautbarungen der drei amerikanischen Präsidenten der hochimperialistischen Epoche — Theodore Roosevelt, William H. Tafts und Woodrow Wilsons — bezogen die Missionen mehr oder weniger aktiv in ihr Chinaprogramm ein. Roosevelt begründete ihre finanzielle Unterstützung 1908 mit dem Argument, daß die missionarische Arbeit „helped to avert revolutionary disturbances in China and to lead her into a position for peace and righteousness“²⁶. Hand in Hand mit diesem humanitär-politischen Gesichtspunkt ging die wirtschaftliche Erwägung, daß nämlich die Missionare durch ihre aufopfernde Tätigkeit gutes Klima für amerikanische Handelsbeziehungen zu China schufen. Solche Argumentationen — von einem deutschen Missiologen als Ausrechnung des Wertes eines Missionars in amerikanischen Dollars angeprangert²⁷ — waren aber auch im Missionslager selbst durchaus geläufig. Der Ex-Missionar und spätere amerikanische Gesandte in Peking Chester Holcombe hielt das missionarische Unternehmen in China für „unequaled by any other, for the development of our commerce with that vast population“²⁸.

Mehr Sympathien noch als Roosevelt brachten seine beiden Nachfolger, Taft und Wilson, der amerikanischen Mission in China entgegen. Für Taft war die Ausbreitung des Christentums „the only basis for hope of modern civilization“ und im Hinblick auf China die einzig wirklich hoffnungsvolle „Entwicklungshilfe“²⁹.

Fast mystische Momente schwingen bei Wilson — „the crusader in the White House“³⁰ — mit: „This is the most amazing and inspiring vision — this vision of that great sleeping nation suddenly awakened by the voice of Christ“³¹. Nur das Evangelium Christi könne China verwandeln,

²⁴ Vgl. a. a. O., 231 und 534

²⁵ VARG, a. a. O., 79

²⁶ The Awakening of China. *The Outlook*, November 1928, 666. Zit. ebd., 79 f

²⁷ Vgl. H. FRICK: *Mission oder Propaganda?* (Gießen 1927) 16

²⁸ *Atlantic Monthly*, September 1906, 354. Zit. nach VARG, a. a. O., 85

²⁹ Vgl. ebd. 80.

³⁰ Ebd., 152

³¹ *Missionary Review of the World*, Februar 1916, 97. Zit. ebd., 80

und an diesem Werk der Umwandlung hätten die Missionare providentiell teil. Wilsons Missionsenthusiasmus war ein Teil seiner allgemeinen Ansicht über die Rolle der USA in der Welt, eine Rolle, deren Hauptkomponente die Weitergabe der eigenen nationalen Errungenschaften auf politischem und technisch-zivilisatorischem Gebiet war. „The goals of democracy and the ideals of Christianity were merged . . . into a single program of Social redemption“³². Das missionarische Unternehmen war für Wilson eine Art „Christian campaign for international good will“³³.

Der amerikanische Diplomatenstab in China teilte im großen und ganzen die positive Beurteilung des Missionswerks an offizieller Stelle. Die gängige Meinung war, daß die Tätigkeit der Missionare „reflected great credit upon . . . the United States“³⁴. Ähnlich formulierte Tyler D e n e t t die Bedeutung der Missionen im Hinblick auf ihren Anteil an der Verbreitung demokratischer Prinzipien: neben dem Soldaten sei der Missionar „equally worthy of the confidence and support of those who are truly determined to safeguard the democracy of the world“³⁵.

Unwillige Äußerungen wie die Beschwerde eines Konsuls, die Bearbeitung der Missionsangelegenheiten sei eine Überbeanspruchung, und der von einem anderen Diplomaten einem Missionar bei Gelegenheit eines Handgemenges erteilte Verweis, den Missionaren stehe es besser an, den Olivenzweig zu schwingen statt des Knüppels, blieben unbedeutende Nebenstimmen im großen Chor der positiven Stellungnahme³⁶.

Angesichts des weitreichenden Mit- und Ineinanders amerikanischen Sendungsbewußtseins und religiös-missionarischer Verpflichtung China gegenüber stellt sich die Frage nach dem Ausmaß der Verflechtung und gegenseitigen Beeinflussung dieser beiden Stränge in der politischen Praxis, also die Frage nach Missionspolitik im engeren Sinne³⁷.

Auf missionarischer Seite lag politische Aktivität hauptsächlich in der Unterstützung und Verteidigung der vom amerikanischen Staatssekretär des Auswärtigen John H a y 1899 ausgegebenen Parole der *Offenen Tür* — gleiche Bedingungen für alle hinsichtlich wirtschaftlicher und kultureller Konkurrenz in China — und des seit der Jahrhundertwende von Washington konzipierten Programms der territorialen Integrität und politischen Souveränität Chinas. Japans Festlandspläne, 1895 durch den Frieden von Shimonoseki vorübergehend zunichte gemacht, seit dem

³² Ebd., 152

³³ S. E. TAYLOR — H. E. LUCCOCK: *The Christian Crusade for World Democracy* (New York 1918) 30. Zit. ebd.

³⁴ Ohne nähere Angabe zit. ebd., 134

³⁵ *The Democratic Movement in Asia* (New York 1918) 241. Zit. ebd., 153

³⁶ Vgl. ebd., 131 und 134,30

³⁷ Der folgende Abschnitt schließt sich in der Hauptsache an VARGs Ausführungen an, die die kenntnisreichste und überzeugendste Studie sind, die zum Problem amerikanischer imperialistischer und Missionspolitik in China gefunden wurde. Es werden daher im folgenden nur wörtliche Wiedergaben und Bezugnahmen auf andere Autoren eigens angemerkt.

Sieg über Rußland 1905 aber wieder aktiv ins Auge gefaßt, veranlaßten die Missionare zu wiederholten Appellen an die Regierung, die Integrität Chinas zu verteidigen, wenn nötig sogar mit Waffengewalt. Sprecher und Hauptagitator war der Missionar James B. Bashford, als Freund Sun Yat-sens aktiv in der chinesischen Revolutionsbewegung engagiert. Nach Errichtung der Republik 1912, die von den amerikanischen Missionaren enthusiastisch gefeiert und begrüßt wurde „with the fondness of parents for a new-born child“³⁸, reiste Bashford in die USA und machte dort Stimmung für ihre Anerkennung mit der Begründung: Ein demokratisch-republikanisches China sei die beste Voraussetzung und Garantie für freundschaftliche Beziehungen zu den USA. Präsident Taft mußte jedoch, obgleich missionarischem Rat bzgl. der chinesischen Angelegenheiten immer zugetan, in der Frage der Anerkennung der Republik der rauheren *down-to-earth*-Ansicht gewisser Bankierskreise weichen, die wegen der mit der Anerkennung unvermeidlich verbundenen Integritäts-garantie fürchteten, mit ihren russischen und japanischen Partnern in Konflikt zu geraten. Tafts Nachgiebigkeit der Finanz-*pressure group* gegenüber brachte ihm von missionarischer Seite den Vorwurf ein, in China nichts anderes als *dollar diplomacy* zu betreiben.

Als Wilson am 2. Mai 1913 die chinesische Republik anerkannte, gratulierten ihm die Missionare zu seiner „clearness of vision, breadth of statesmanship, and high moral tone“³⁹. Psychologisch gesehen, war die Anerkennung der Republik ein erheblicher Aktivposten für die missionarische Seite.

Als Japan am 18. Januar 1915 die sog. *Einundzwanzig Forderungen* an China stellte — u. a. Übernahme der deutschen Rechte und Interessen in Kiautschou und Shantung, japanische Festsetzungen in der Mandchurei und der inneren Mongolei, Kontrolle des größten chinesischen Eisenbahnkonzerns, Verbot der Abtretung von Küstenplätzen an eine dritte Macht, Beratungsrecht in allen China betreffenden politischen, wirtschaftlichen und militärischen Angelegenheiten⁴⁰ —, intervenierte Bashford wiederum im Namen der Missionare, unterstützt vom amerikanischen Gesandten in Peking Paul Reinsch, beim Staatssekretär des Auswärtigen William J. Bryan und bei Wilson selbst. In einem Brief an den letzteren führte er diesem vor allem die negativen Folgen einer japanischen Kontrolle Chinas für die christliche Mission vor Augen: „We feel that you sympathize with us, that you share our conviction that the Christian religion has a great mission among the millions of China, and that you will do your utmost to prevent at once an outrage upon China and bringing to naught our mission work in this land“⁴¹.

³⁸ Ebd., 137

³⁹ Ebd., 141

⁴⁰ Vgl. W. FRANKE: *Chinesische Revolution*, 130 f

⁴¹ Zit. nach CHAO-KWANG WU, a. a. O., 230

Washington intervenierte lediglich durch Proteste bei der japanischen Regierung, verhinderte jedoch nicht, daß China am 7. Mai 1915 ultimativ von Japan genötigt wurde, den Forderungen in modifizierter Form stattzugeben. Missionarische Vorwürfe an die Adresse Wilsons, er habe die humanitären Ziele der USA desavouiert, beantwortete dieser ungeduldig mit dem Hinweis, China sei demnächst wirksamer gedient durch das friedliche Instrument des Völkerbunds als durch militärische Interventionen.

Der missionarische Druck auf Regierungsstellen ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der von den Missionaren geschaffenen allgemeinen Sympathiebewegung für China in den USA. Angesichts der in der breiten Öffentlichkeit gehegten Überzeugung, daß die Mission in China die berufenste Vermittlerin amerikanischen Geistesgutes an das Reich der Mitte sei, zögerten die politisch Verantwortlichen, öffentlich Indignation über die missionarische Agitation zu zeigen. Wilson, unbestreitbar am aufgeschlossensten der missionarischen Argumentation gegenüber, sah aber schließlich ein, daß Außenpolitik, und speziell ostasiatische Politik, nicht nach dem Diktat von Missionaren gemacht werden konnte.

Als die Missionare später, bei der Abtretung der Mandschurei von China 1931 und beim Zwischenfall an der Marco-Polo-Brücke am 7. Juli 1937, dem Auftakt des 2. Weltkriegs, beim *State Department* auf Eingreifen zugunsten Chinas drangen und ein Waffenembargo gegen Japan forderten, fand ihre Begründung — „If Japan should win, the door of missionary opportunity in the Orient will gradually be closed. A victory for China, on the other hand, would be a great victory for democracy, for human freedom, and for religious liberty“⁴². — Verständnis, hatte aber keine praktisch-politischen Konsequenzen. Zudem schwenkten die heimatischen *Missionary Boards* auf eine mehr pazifistische Linie ein und propagierten, in Erinnerung an die Erfahrungen von 1917, die Nichteinmischung der USA. Mit dem Fortgang der Ereignisse, vollends nach *Pearl Harbour*, stellte sich allerdings allgemein eine Konformität der anti-japanischen Stimmung her, in der sich die Regierung mit der öffentlichen Meinung und speziell den Chinamissionaren traf.

Nach dem 2. Weltkrieg waren die Vereinigten Staaten und mit ihnen die Missionare noch einmal in die chinesischen Angelegenheiten verwickelt, vor allem in den Bürgerkrieg zwischen der *Kuomintang* und den *Kommunisten*. Das aktive Engagement auf der Seite der *Kuomintang* führte 1948/49 mit der Machtergreifung der Kommunisten zur völligen Ausschaltung amerikanischen Einflusses in Rot-China und zur Inhaftierung oder Vertreibung der Missionare.

Auf die Gründe für den Mißerfolg amerikanischer Politik in China ganz allgemein und des Missionswerkes im besonderen kann hier nicht näher eingegangen werden. In der Hauptsache sind sie wohl im Mangel

⁴² *China Information Service Bulletin*, November, 1938. Zit. nach VARG, a. a. O., 261

an Einfühlungsvermögen in ein andersgeartetes Gesellschaftssystem und dessen Nöte und Bedürfnisse zu suchen, denen man die eigenen politischen Institutionen und zivilisatorischen Errungenschaften als verbindliches Heilmittel anbot. Die USA sind, im Gegensatz zu europäischen Mächten, in China nie als Kolonisten aufgetreten in dem Sinn, daß sie sich territoriale Stützpunkte erworben hätten. Auch hatten sie nie Anteil an den militärischen Vorspielen der *ungleichen Verträge*. Umso nachdrücklicher verlangten sie aber die Öffnung des Landes für ihre wirtschaftlichen und geistigen Sendboten, besonders die Missionare⁴³. Der Akzent amerikanischer imperialistischer Praxis in China lag eindeutig im humanitär-zivilisatorischen Bereich. In der Verpflichtung, das erwachende China politisch, wirtschaftlich, sozial und religiös nach dem Bild der amerikanischen Gesellschaft zu formen und sich zum Freund zu machen, taten sich die politischen Führer, das amerikanische Volk und seine missionarischen Vertreter zusammen zu gemeinsamer Lösung des chinesischen Problems. Fairbank kennzeichnet diese geistige Expansion der amerikanischen Nation nach China als ein komplexes soziales Phänomen, als „not solely economic, religious, or nationalist, but a combination of all of them“⁴⁴. Das Schlagwort vom *manifest destiny* bedeutete in der Anwendung auf China humanitäre Pflichterfüllung — in der kommunistischen Terminologie dann: „kultureller Imperialismus“, der ohne Zweifel vor allem von den amerikanischen protestantischen Missionaren getragen wurde.

Noch einmal ein Wort zur Frage nach amerikanischer Missionspolitik im engeren Sinn! Als *pressure group* hatten die Missionare keinen nennenswerten Einfluß auf das politische Handeln der USA. Zudem ist das, was als politische Aktivität der Missionare zu bezeichnen wäre, etwa die versuchte Beeinflussung des *State Department* zugunsten Chinas in den Auseinandersetzungen mit Japan, nur bedingt unter imperialistische Missionspolitik zu subsumieren, da die Beeinflussung, wenn auch unter dem Blickwinkel der Wahrung amerikanischer Interessen in China betätigt, in erheblichem Maße doch auch uneigennützig die Modernisierung Chinas zum Ziel hatte⁴⁵. In der Sendungsmentalität der Vereinigten Staaten ganz allgemein und in dem in ihr vorherrschenden Bewußtsein weltweiter christlicher-humanitärer Verpflichtungen im besonderen ist der

⁴³ Vgl. DRASCHER, a. a. O., 39 f

⁴⁴ *The United States*, 316

⁴⁵ Als z. B., ausgelöst durch die anti-imperialistische Bewegung der 1920er Jahre, die Diskussion um den Abbau der *Ungleichen Verträge* in Gang kam, war die Majorität der amerikanischen Missionare zum Verzicht auf sie betreffende Privilegien bereit, wurde in dieser Sache auch in Washington vorstellig, bekam aber abschlägigen Bescheid mit der Begründung, eine einseitige Kündigung der Verträge — „at the expense of other Western interests“ — bedeute Verlust an politischem und wirtschaftlichem Terrain. Vgl. VARG, a. a. O., 196 ff. — Vgl. bzgl. der missionarischen Haltung G. KLPPER: Unsere Stellung zur Frage der Exterritorialität und anderer Vorrechte in China. *Neue allgemeine Missionszeitschrift* (Gütersloh 1927)

eigentliche Grund für die Verschmelzung politisch-wirtschaftlicher und religiös-sozialer Momente zu suchen. Von daher versteht sich die — vornehmlich ideenmäßige — Kooperation amerikanischer Staatsmänner und Missionare, wobei im Hinblick auf China die letzteren im Konzept der ersteren gewertet wurden als solche, die providentiell dazu bestimmt seien, Chinas Modernisierung in politischer, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht unter dem Zeichen christlich-humanitärer Ideale einzuleiten.

(Schluß folgt)

MILL HILL MISSIONARIES IN AFGHANISTAN
AND THEIR STAY IN QUETTA-BALUCHISTAN*

By *Arnulf Camps OFM*

V

The Hyderabad Collection

16. *George Andrew Maria R. Browne, Miss. Apost. by the Mercy of God and the favor of the Apostolic See, Superior of the Afghan Mission, to all the faithful under his jurisdiction: health and Apostolic Benediction.*

Dearest Children in Jesus Christ.

You know, that it is one of the precepts of the Church, based upon the words of St. Paul: „He that serveth the altar, should live by the altar“, that we should contribute to the support of our Pastors. By the liberality of the Government of India you are supplied with pastors and their humble needs are provided for by the pay granted them by that Government, comparatively small though it may be.

Hence in calling your attention to the precepts of the Church, it is not our intention to ask you to contribute to the support of the good Fathers, who so zealously minister to you. But you know fully well, dear Children, that, when our Lord established his church, he chose to give her a visible Head, who should be His Vicar and Representative on earth, when He Himself had ascended to his Father, to sit at His right Hand for ever.

Though the piety of the faithful in ages gone by, this Vicar of Christ was placed in an independent position by grants of lands and gifts of treasure, kings and princes, nobles and warriors, as well as the other children of the Church vying with each other in attesting their devotion to the See of Peter.

Within our own time impious men forgetting the traditions of their pious forefathers have not hesitated to deprive him of the possessions and have reduced him to the condition of one depending entirely upon his spiritual children, not only for the means of carrying on the Government of the Church with becoming dignity, but also for the very necessities of life.

When in 1870 the saintly Pius IX was deprived of his temporal dominions, and hence of his necessary revenues, the piety of the faithful was at once aroused and Peter's Pence was collected all over the catholic world. This has been continued ever since, because the necessity that then arouse, has lasted to the present day, and God only knows, when it will end.

The saintly Pius has gone to his reward, but Peter still lives in Leo XIII, whose needs are as great, if not greater than those of his predecessor. We need not speak of him personally, for he is the worthy successor of a great saint, whom after ages will undoubtedly grace with the title of „Pius the Great“. Suffice it that he is the common Father of the Faithful, as such he is entitled to our filial love and support.

We ask you, therefore, dearest children in the Faith, to contribute your share towards the general Fund collected all over the world, for the support of our Supreme Pastor, and the maintenance of the dignity of the Church. What a

* Vgl. ZMR 51 (1967) 13—25, 132—145.

consolation it will be to his Paternal Heart, to receive a small contribution from his dear children in Afghanistan, surrounded as they are by privations and dangers! And with what fulness of heart will he not impart to you his Apostolic Benediction.

The peace of God, which surpasseth all understanding, keep your hearts and minds in Christ Jesus Our Lord. Amen.

Given at Kabul, this 4th day of June, Feast of the Sacred Heart of Jesus, 1880, and appointed to be read in all the stations of the Mission on the Sunday following its receipt, the collection to be taken up the Sunday after.

GEORGE A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.
Sup. Afghan Mission.

17. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Kabul, 15th July, 1880.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. I have just received your very kind letter enclosing your report, for both of which my sincerest thanks. As you expected, I perfectly agree with everything you have said in it. I herewith return you the letter to Propaganda duly signed. I must however say that I hesitated to sign it, because I see from your report, that one good Bishop objected to our Mission being included in the list; hence I leave the matter entirely in your hands. If you think it right, that my signature should be forwarded, do so, if otherwise, retain it. Yet from the fact, that Propaganda, as I learn, has already christened our mission „the vicariate of upper India“, and is now considering its southern boundaries, viz. as to how much, if any, of the Punjab is to be included in it, I think that we are clearly within the pale of the Indian Missions, and so entitled to representation in the Council, and to a voice in its deliberations. However, Propaganda will no doubt decide this point.

2. I ought long since to have replied to good Fr. Clarke's letter of June 9th and to have acknowledged the receipt of the Holy Oils. But the latter only arrived some time after the letter, and then I was very sick. Nor am I perfectly recovered yet. For more than three months I have been more or less under the weather. First I had an attack of fever, pleurisy and throat catarrh combined; and for the last four weeks I have been suffering from fever and diarrhoea to such an extent, that I was placed on the sick list and forbidden all work, nor will the doctor yet consent to my returning to work, as, though I am now much better, God be praised, yet I am so weak, that they fear the least exertion might bring on a relapse. They even talk of the necessity of a change of air. You will please, therefore, kindly excuse me to good Father Clarke for my seeming neglect. Please tell him also that I received his receipt for Rup. 143. I shall not agree to the proposal of the doctors for a change, because it seems now settled, that we shall withdraw from Afghanistan early next month. This withdrawal is a great blow to us, for it will virtually close Afghanistan to us for the time being, whereas had the troops remained, I could have put another priest with each chaplain, whose duty it would have been to study the language and customs of the people thoroughly with a view to missionary labour among them. Well, God's holy will be done.

3. I am very sorry that poor Fr. Burke sits still at Allahabad brooding over his imagined wrong. He has written me two fearful letters, which he would

never have penned, if he were in his right mind. Besides at Allahabad, they seem to feed his morbid taste with all manner of calumnious gossip about me. According to his letters, he has been told, that I drink a bottle of brandy every day; that I am harsh and unsocial; that everybody, that has come in contact with me here, has something hard to say of me and the like. He has also written the same to others, about me, to Fr. Allen among the rest. I would not speak of this, were it not that duty to our Society requires that I should contradict these calumnious statements. They have, it is true been already met by the fact that General Roberts in his two despatches to Government, the one after Charasiab, last October and the other after the fighting in December, gives me honourable mention in each, which he certainly would not have done, if I were a drunkard, a coward, or the like. Thanks God, I do not bear the poor man the least animosity in consequence — my sins deserve worse treatment, but I must designate the statements by their proper name for the sake of our little Society.

4. I have had the happiness of a two days visit from good Fr. Allen a few weeks ago. The good man is in excellent health and as jolly as ever. He is a steady, hardworking, holy man, and if they do take him from me, I shall feel it very much and it will be a great loss to the Mission. I suppose you have seen that he was most honourably mentioned by General Stewart in his despatches. I hope to see him again shortly, as his division will soon return to the neighbourhood of Kabul.

5. Whoever is appointed to Madras will have to be a man of great prudence and sanctity of life. For, not only will it be difficult to replace good Bishop Fennelly, but there seem to be several parties there, each of which is determined to submit only to the man who suits it, and to refuse obedience to any other. Fr. Colgan³⁰, I understand refuses point blank to accept of the dignity. Some declare, that unless an Irishman is appointed, there will be a schism — others want our Telegu Mission separated from the Vicariate — some want your Society — some want our Society. So, you see, everthing seems in confusion. Let us unite our prayers, that God may reconcile them all and give the Vicariate a Prelate as the late good Bishop.

6. I have no idea that you would publish my little appeal for Peter's Pence; but if its publication has awakened any new interest in the matter, I can only return thanks to Almighty God. The collection so far returned amounted to Rs. 459.00 with two chaplains to hear from yet. According to this I expect, that it will aggregate between 6 and 700 Rupees, which I think is exceedingly good for soldiers in the field.

Hoping that your Lordship is now in the enjoyment of the best of health, and begging you to kindly remember me to all your good fathers with an earnest request for mutual mementos,

I remain Your Lordship's
most grateful servant in
the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.

³⁰ According to *The Catholic Directory of India for the Year of Our Lord 1964* (Bombay 1964) 203: JOSEPH COLGAN became Vicar Apostolic of Madras in 1882; in 1887 he was appointed as Archbishop of Madras.

18. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Kabul, 7th August, 1880.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. Only a few lines today, as I am very busy with my preparations for we start for Kandahar tomorrow morning. When we get there, I shall try to write you a long letter, God willing. In the meantime, I hope you and your good fathers will not cease praying for us. Should anything happen to me on the road, Fr. Allen will be the Superior of the Mission pro tempore and until other arrangements are made.

I got the enclosed bill yesterday. Will you please pay it for me, and charge the Mission Accounts.

Should you, in your great charity feel moved to write to me, please address GAMR Browne, Roman Catholic Chaplain, General Robert's Force, Kandahar.

Hoping that your Lordship is in the enjoyment of the best of health and with kindest regards to all your dear Fathers,

I am, Dearest My Lord,
Most gratefully Your's
in the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.

19. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Rawal Pindi, 19th September, 1880.

My Lord,

On my way down to Madras, I must ask for one favour more from your Lordship; to invest the sum of Rupees three hundred seven, annas nine and pies seven only. My military career has come to a close and I am now on my way to Madras, and I shall either stop there or go to Borneo. I did not get as yet a decided answer from my superiors. As to my future destination, it is however very likely, that I shall have to go to Borneo. I leave Rawal Pindi this evening for Bareilly, to spend a few days with my predecessor Father Doogan. As I experienced your Lordship's hospitality on my way up to Afghanistan, I do not think it is anything in the way of imposing upon your Lordship on my way down.

Receive my kindest regards,
Yours in Christ,
J. ALLEN.

20. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Bibioni in the Bolan, 15th October, 1880.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. Though I received your kind and most welcome letter by the first post after our big battle at Kandahar, viz. on September 5th, I have not answered it before for various reasons: I was waiting for definite orders as to our future; I was very busy as you can easily imagine, and when the reaction set in after the excitement of our now famous march and

our big fight, I got another attack of my old complaint. Before I had recovered from this we were ordered down country. During all this time, you may readily guess, that I did not feel much like writing. During the whole time we were at Kandahar, I wrote besides the much urgent business-letters, only one other one, and that was to my Father and Mother, who, God bless them, were naturally most anxious to get news of my safety. Even to Mill Hill I only despatched my letter two days ago. I hope, therefore, that you will in your Christian charity pardon my long delay.

When I arrived at Kandahar, I found good Father Jackson in the best of health and laus eius in ore omnium from General Primrose down to the provost private. The Kandahar officers told me, one and all, that if somebody deserved the Victoria Cross he deserved six! I left him in excellent health working hard day and night. I expect, Deo dante, to see you once more in the flesh, before the end of this year and by that time I hope to have the hero of Maiwand and De Kojah with me, for he is called by officers and men „the hero of the Bombay troops“.

From Rome I have as yet no definite information as to our future, except that we are to abandon Afghanistan. Bishop Jacobi³¹ has written to Peshawar that Madras is to be our future field, but I do not know, how far he is officially informed. Perhaps you have the latest news; as for myself, I have none.

I suppose, however, that I will be recalled to Mill Hill. God's will be done. I know that much will depend upon, who will be appointed good Bishop's Fennelly's successor. I hope, however, it may be a worthy successor to so holy a man.

How sad it is, that Afghanistan must be considered as closed for us for the present. I have had many prayers said for the conversion of this stiff-necked people in Europe and America, but God seems to delay the day. We can only bow in humble submission to his holy will. I am afraid it is in punishment of my sins.

Poor Fr. Burke is now in Madras Vicariate, but I am afraid that his mental malady has not yet forsaken him. May God in his mercy soon restore him to perfect health.

I should like to write you a long letter today, but it is utterly impossible, for we are in the march and even this I am writing with my knees for my table. If I can, I will write you from Lahore.

In the meantime believe me, as ever,

Your's most affectionately
in the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.

N. B. I forgot to mention that our collection for Peter's Pence amounts to Rs. 750; is not this glorious for the poor soldiers in the field. Should you find time to answer please direct to the care of the Postmaster at Lahore.

Salve.

³¹ Bishop MICHAEL ANGELUS JACOBI was appointed as Vicar Apostolic of Agra in 1869: cfr. EMMERICH O. F. M., *The Ecclesiastical Province of West Pakistan: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 9 (Schöneck 1953) 55.

21. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Rawal Pindi, 4th December, 1881.

Dearest My Lord,

Humbly must I apologize for my long delay in answering your very kind and most welcome note of November 4th; but there were several causes at work; first laziness after the fatigues of the campaign; secondly occasional fits of sickness; thirdly work of some sort.

I am still at Pindi, as you will perceive and shall remain now until something is definitely settled. Thank God, I have been able to do a little work here. I gave popular mission at the end of November and God be praised, some who had not been to their duties for years, were by the help of his holy Grace brought back to the feet of the priest. Nor has the spirit died out for increased attendance at the services of the Church is one of the results that has so far lasted.

Many thanks for your kind attention to our Fathers Allen and Rodger, when they visited Bombay. You have thereby added some more links to the chain of gratitude, which binds our Society to your Lordship.

I have not yet received a single copy of the Examiner for a long time. I suppose, it was because they did not know where to send it to.

I have been exceedingly ill with fever and terrible cold for about ten days, but am now, thanks be to God, in a state of convalescence.

Hoping that your Lordship is in the enjoyment of the best of health and asking your blessing, as well as with the kindest regards to all your good Fathers,

I am, Your Lordship's
most obedient servant
GEO. A. M. R. BROWNE Miss. Apost.
Sup. Afghan Mission.

22. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Murree, 4th March, 1881.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. My sincere thanks for your very kind and most welcome letter of 15th February, which I ought to have answered sooner. But I have been so weak and nervous, that I could scarcely hold a pen. I was advised to come up here for a change. So I came up with Bishop Tosi³². While here I gave the retreat to the convent children, which God be praised, was attended with happy results. But the weather has been so bad and is still here (it is snowing all the time) that as yet I have experienced no beneficial results.

I shall remain here about ten days more and then I shall return to Rawal Pindi. So should your Lordship have leisure to answer this, please address to that place, unless Madras should be settled by that time. Because in that event, I shall probably be on my way down country, as I have been officially informed that as soon as Madras would be settled, I should either have to go there, or

³² Bishop PAUL TOSSI was appointed as Vicar Apostolic of the Punjab on 18. 9. 1880: *ibid.*

back to Mill Hill. I do hope and pray, that the present state of uncertainty will soon be over. But God's holy will be done.

Frs. Allen and Rodgers and another will be sent to Borneo as soon as Madras is settled. I doubt very much, whether Kandahar will be kept or not. However, Quetta, I am sure, will not again be given up, in which case a chaplain will be needed there. Of course we cannot leave one so isolated from the rest, as he would there be. Hence it will be a question to be settled between your Lordship and the Vicar Apostolic of the Punjab, who does not seem inclined to take it. As it is adjoining your Vicariate and now of easy access by rail via Jacobabad, he seems to think that you ought to undertake it.

I do hope that your suspicions as to the name of the future Vicar Apostolic of Madras will prove unfounded; for I can assure you that that man Browne would never receive my vote, for he is not fit for it, though, no doubt, his vanity would be so flattered that I fear he would jump at the chance. But seriously, I hope, such responsibility will never be placed upon my shoulders. For I know, I am in no way fit to compose the deranged conditions of Madras, or the discordant elements there at work. As to the „Examiner“ though I did not get it myself, yet I have seen every number except those of the last two weeks, which I suppose, you have already had dispatched. I cannot tell just now whether I got the „Pastoral“ for January or not. I know I have seen it, but I think it was the one belonging to the Chaplain in Rawal Pindi.

In conclusion, My Lord, please give my kindest regards to all your good Fathers, and believe me, as ever,

Yours most gratefully
in the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.

23. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Murree, 13th March, 1881.

Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. When I received your welcome note of March 9th, I was so unwell, that it was utterly impossible for me to reply to it, though I should have liked to have done so at once. After I had somewhat recovered, I was so weak and nervous that I could not make a decent letter and could scarcely hold the pen. I could not eat, and nothing the doctors could give, would provoke an appetite. It was already getting very hot at Rawal Pindi, so they ordered me up here, where I have now been twelve days. My short stay has already done me a great deal of good, in as much as I am daily gaining strength and my appetite is slowly, but surely returning. So you see, my Lord, my delay in answering is not due either to laziness or to carelessness.

I have no news yet either about Madras or about my own future. I have only been told, — that when Madras will be settled I will have to go either there or back to Mill Hill. Have you any information?

As regards Sibi, I take it for granted that it now belongs to Bishop Tosi, certainly not to Bishop Jacobi. Sibi is in Afghanistan, close to the borders of Baluchistan; now Afghanistan, I understand, and Cashmere as well as Baluchistan have been taken on to the Punjab. I am led to this conclusion from the fact that General of the Capuchins has asked our Superior General to take Baluchistan

off his hands. But I am sure that Bishop Tosi would be very glad, if your chaplain at Sukkur would visit Sibi also.

Now I must beg of you, to kindly send the Holy Oils to Fr. Jackson, who is still with the southern Afghanistan Field Force and will remain until all is settled. His address would be as follows: „Rev. Fr. Jackson, Miss. Apost., Roman Catholic Chaplain, Southern Afghanistan Field Force Kandahar or elsewhere.“ In conclusion, believe me, as ever Dearest My Lord,

Your humble servant
in the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Ap.

24. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

L. J. C.

Murree, 23 April, 1881.

Right Reverend and Dearest My Lord,

Pax Domini sit semper nobiscum. Your very kind invitation to come to Kurra-chee³³ for the dedication of the new church reached me only on Easter Sunday. Many thanks for your kindly thinking of me, but though there would have been ample time, my health would not permit me to avail myself of it. As I told you in my letter of 13th instant which I hope you have received, I was so completely prostrated, that the physicians ordered me to the hills. I have indeed improved wonderfully with God's help, but the Doctors told me that to undertake the journey, or even to return to the plains just now, would inevitably cause a relapse. So I had to submit.

In my letter of the 13th I gave you all the data, as far as known to me, concerning Sibi etc. Perhaps you will have been able to talk with Bishop Tosi about it and to make a mutually satisfactory arrangement. Until ordered to do otherwise, I shall leave Fr. Jackson with the troops at Quetta and in the Pishin. But how long this may last, I cannot at present say, as everything is still unsettled. If only that blessed Madras business were once disposed of! But as yet there seems nothing done, at least to my knowledge.

Asking you for a special blessing and hoping that you are in the enjoyment of the best of health, and with kindest regards to all the Fathers,

I remain, Dearest My Lord,
Your most affectionately
and gratefully in the Sacred Hearts,
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.

25. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Quetta, May 22nd, 1881.

My Lord,

I have been ordered as soon as relieved here by Fr. Browne, or by some priest sent by him, to make the best of my way to Singapore, and on to Borneo.

As I do not know the address of my friends in Bombay, I have taken the liberty of having letters intended for me, addressed to your care, as I intend

³³ This is Karachi.

doing myself the honour of calling on Your Lordship when I pass through Bombay.

With profound veneration
I am Your Lordship's
humble servant,
THOMAS JACKSON
(late R. C. Chaplain at Kandahar)

26. *INDIAN TELEGRAPH*

To BOMBAY

from MADRAS

To Bishop MEURIN

from Reverend DESILVA

GOOSSENS NOW AT SINGAPORE WANTS JACKSON'S ADDRESS
IMMEDIATELY TELEGRAPH TO HIM DIRECTLY

Date: Bombay 5. 6. 81.

27. (REPLY)

To REVEREND JACKSON BROWNE R. C. CHAPLAIN QUETTA
TELEGRAPH IMMEDIATELY JACKSON'S ADDRESS SINGAPORE
GOOSSENS.

28. *To the Right Reverend Archbishop MEURIN.*

Bishop's House, Salford

August 23, 1881.

My dear Lord,

I have heard a distressing report as to father Geo Browne, who was the Superior of my Afghanistan missionaries.

I have heard that he has become a protestant — it is a MERE REPORT, so far, WITHOUT PROOF. But he does not answer letters or discharge his duties.

Can you give me any information? If you should hold any money, which he may have placed in your keeping, please do not let him have it back, but hold it for me.

Next we have a Missioner at Quetta. I desire to concentrate upon Madras and Borneo, and withdraw from an isolated station like Quetta. Could your Lordship undertake Quetta at least temporarily? If so, I will communicate with the Holy See and withdraw from that station.

Let me take this opportunity of thanking you for your kindness to my fathers upon several occasions.

I hope your Roman affairs on jurisdiction — will not be again aroused. I naturally heard a good deal about them during the time I have been in Rome.

The Bull Romanos Pontifices as the Pope has said, is to be common Law and he is already applying it in the east.

Believe me to be
My dear Lord
Your devoted brother
HUBERT, Bishop of Salford.

Bombay, 15. 9. 1881.

My dear Lord,

When this reaches you I suppose Fr. Geo Browne will have arrived and be teaching theology at Mill Hill.

He arrived here from Quetta on the 10th August and embarked on the 16th for England via Rome, as he said. I cannot believe that he turned a Protestant for he said Mass here, and left a sum of £ 467 in my hands to be drawn by him from my Procurator, the Reverend Fr. Sidgreaves, 111 Mount Street, London W. If Your Lordship wishes to ground that sum, then you are at liberty to do so. The capuchin Missioners of the Lahore Vicariate spoke rather unfavourably of him, but I have nothing particular to state against him, except some liking for spirits, a habit that was visibly unnerving him.

Your Lordship desires me to say whether I could take charge of Quetta. I can only answer that, if the Holy See expresses a desire to that effect, I shall do so. On my part I cannot wish to take it because it will be nothing but a burden on my mission.

Believe me, My dear Lord,
Your devoted brother in Christ,
L. MEURIN

30. To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.

St. Joseph's College of the Sacred Heart
for Foreign Missions

Mill Hill, London N. W.
October 9, 1881.

Very Rev. P. Benoit
Rector.

My dear Lord,

Father Prenger the bearer is on his way to Quetta to act as companion to Father Temme, till your Lordship and the Bishop of Salford shall have settled who will permanently take care of the Military Station.

A doubt arises in our mind whether Quetta, being in Baluchistan, can in any way be held as belonging to Afghan mission. However we think Your Lordship can settle the doubt by granting Faculties to Father Prenger and as a matter of greater security also to Father John Temme, who succeeds Father Browne for the present, since Baluchistan is, I presume, in Your Lordship's Vicariate.

Before this reaches Bombay I hope the Bishop of Salford shall have received a reply from Your Lordship, both as to Quetta and to Browne.

I avail myself of this opportunity to thank your Lordship most cordially for the many kindnesses Your Lordship has bestowed on various occasions on our men.

I have the honour to remain
Your Lordship's servant in Christ
fr. BENOIT.

31. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Laudetur Jesus Christus.

St. Joseph's College,
Mill Hill, October

Right Reverend and Dearest My Lord,

At last I am back sound and safe in old St. Joseph's heartily glad I am. I was longing for a retired life with plenty of work and here I have it.

We had a very stormy passage as far as Aden and strong headwinds all the way to Marseilles, where we arrived September 11th having been at sea 25 full days. From Marseille I proceeded to Rome, where I had the inexpressible happiness of a private audience of the Holy Father on Sunday, the 18th September. He received me most kindly and deigned to converse with me most affably for fully twenty minutes. I placed at his feet the 1500 francs Peter's Pence, we had collected among the soldiers in Afghanistan. He deigned to express the greatest gratification at the offering. He commissioned me specially to make known to the donors the great pleasure it had afforded him and to inform them that he had given each his special blessing. As the various regiments that contributed are now scattered, I know of no other way of informing them, than through the medium of the Bombay Catholic Examiner. Will you kindly ask Fr. Cooke³⁴ to insert the enclosed few lines. From Rome I proceeded to Germany, where I spent a few pleasant days among my relatives, who were all rejoiced to see me once more. I finally reached Mill Hill on Friday last, the 14th instand and received a most hearty welcome.

I hope that your Lordship continues to enjoy the best of health and that you will kindly my fondest regards to all your good Fathers. Thanking you once more with all my heart for your great kindness to all our Fathers and to myself in particular and hoping that you will favour me with a line occasionally, I ask your Lordship's blessing and a continued interest in your good prayers, and remain,

over most gratefully yours
in the Sacred Hearts
GEO. A. M. R. BROWNE, Miss. Apost.

32. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Quetta, 14 December, 1881.

Illustrissime ac Reverendissime Domine,

I am leading the life of a prince now, however a little like baron von Habenichts. Since 29th November Paradise opened its gates for me. I do not know for how long. Different rumours circulate; one telling that the European troops are going in the beginning of next month or at least in March; another telling that we stop here till October: — and then the last, that we are only going to be relieved (*viz.* the soldiers). We have orders to proceed immediately

³⁴ A. VÄTH *op. cit.*, 241: Father CHARLES COOKE S. J. was born 12. 9. 1823; arrived in India 1858 and died 23. 5. 1892; concerning his activities in India, see especially 141—142.

to Borneo in case the evacuation of the English troops takes place. I wished we had some certainty about the matter, one way or the other. Had we to stay here, I could try to study the language, but now in this unsettled affair, it would be time lost.

At Kurrachee I was most kindly received and entertained by the Fathers: I saw the new church, and must admit the skill of Fr. Belz³⁵. He has really a claim to the title of Master of Arts: he knows his profession well, I mean begging. I left there again on Friday, the 18th and arrived on the 20th at Sibi. I could not visit Fr. Peters while I got a letter at Kurrachee from Fr. Temme telling me to start immediately for Sibi, because I would be able there to join an ammunition convoy. At Sibi I went to Colonel Follower, who got two cards for me from the Transport, and gave me a sepoy along for the night, till I reached first, where the convoy (400 cards and 250 soldiers) was, viz. it had left already that morning. I bought food and kettle etc. and left Sibi at 5 p. m. At 1½ at night I reached the station. I got there a soldier as servant and cook. With them I marched up: generally we left the station about 4 in the morning and arrived at 1 p. m. I walked always along with my cards and had in the afternoon, on account of the dust, more to look of millowner than of a clergyman. I slept either in a tent or in a bungalow, and knew generally very well in the morning on what side I had slept. One night somebody tried to rob me: whilst I was sitting during the night on my box enjoying a cigar: I did not feel well a few times, on account of having eaten too fat boiled mutton. I saw at once a leg coming through one of the holes (without glass) which served for windows. I shouted at him in Dutch — it had a good effect. He seemed to be frightened by it. He tried however a second time — my sepoy saw him and ran with his gun to him. My last march was one of 24 miles — the convoy stopped at a distance of 6 miles from Quetta. I went on and found Father Temme after having sought and looked about for more than an hour. He did not send me back. He sends his kind regards and thanks (as I myself do hereby once more) His Lordship and the Fathers for their kindness.

I remain

His Lordship's humble servant
A. PRENGER.

33. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*

Bishop's House, Salford

December 24, 1881.

My dear Lord,

I thank you for your kind letter. I am glad to say that fr. Browne is conducting himself very well. I hope the reports which reached me were devoid of foundation — the report I mean as to his faith.

I should be glad, if you would now remit the money you hold and if you would give Fr. Benoit at Mill Hill, or me notice of the time at which you remit it.

With many thanks believe me to be,
My dear Lord,
Your devoted brother,
HUBERT, Bishop of Salford.

³⁵ Father BELZ S. J. was born 27. 8. 1838; arrived in the Bombay Mission in 1876 and died on 1. 8. 1906; he erected St. Patrick's Cathedral at Karachi: VATH, *op. cit.*, 244 and 108.

Bombay, 18. 1. 1882.

My dear Lord,

Herewith the accounts of the transactions I had with your Afghan Missioners together with a draft with which they close.

If I have been able to serve them by keeping their savings, I am glad to have done what I could for their best.

L. MEURIN.

35. *To the Vicar Apostolic of Bombay, Mgr. L. MEURIN S. J.*
St. Joseph's College of the Sacred Heart
for Foreign Missions

Mill Hill, London, N. W.
March 10, 1882.

Very Reverend P. Benoit

My dear Lord,

The Bishop of Salford begins to doubt whether he has acknowledged the receipt of £ 400 odd, which Your Lordship kindly remitted to him some time in January. In order to set all doubts aside and in order to present our humble apology in case we have not written to Your Lordship on receipt of your remittance, I beg to state that the sum reached us quite safe.

I avail myself again of this opportunity to thank Your Lordship for extraordinary kindness which our Fathers met at your hands and your fathers; and for such kindness as your Lordship has done by taking care of the savings of Fr. Browne and Fr. Jackson.

I cannot say how much comfort we derive from the fact that our inexperienced men find at all times such a guide in your Lordship.

We are expecting at any time to hear that the troops are being withdrawn from Quetta. If they are not withdrawn soon the Bishop of Salford intends to ask Propaganda to transfer the chaplaincy to your Lordship, as you kindly said that you are willing to undertake this duty.

I have the honour to remain,

Your Lordship's servant in Christ,
P. BENOIT.

36. *R. D. Leoni MEURIN, Vicario Apostolico Bombayensi.*

Illustrissime ac Reverendissime Domine,

R. D. Benoit Rector Collegii S. Josephi vulgo Mill Hill mihi nuper scripsit se in eo esse ut duos missionarios sui Collegii alumnos ex statione militari Quetta revocet, et unum Vicariatui Apostolico Madraspatano, alterum Missioni Borneocensi addicat. Addidit vero Amplitudinem Tuam facile posse praedictae stationis Quetta curam suscipere, et eo duos e suis missionariis religiosis mittere. Si hoc verum est, ut ipse autumnat, nihil ex parte mea est contra hoc consilium, immo gratum mihi perfeceris si necessitati istius stationis satisfacere poteris. Romae ex Aedibus S. C. de Propaganda Fide, die 5 Augusti 1882,

Uti Frater addictissimus
JOANNES CARD. SIMEONI, Praefectus.

Bombay, 5 Septembris, 1882.

Eminentissime ac Reverendissime Domine,

Ad litteras Eminentiae Tuae die 5 Augusti datas respondere cogor, me nonnisi in fine huius anni stationem Quetta in Afghanistan suscipere posse, quia febris maligna in Collegio nostro S. Francisci Xaverii erupta tres e praecipuis Professoribus eousque prostravit, ut solum post aliquos menses plenam reconvalescentiam viresque ad resumendum opus suum sperare valeant, alii vero Missionarii a cura animarum et conversione paganorum ad tempus avocari, in eorumque locum suffici coacti fuerunt. Quando vero in fine anni officiis suis restituti fuerint, et expectatus numerus novorum missionariorum huc appulerit, non dubito quin tunc aliquem missionarium stationi Quetta adsignare, et sic Missionariis Collegii Mill Hill inde abeundi facultatem facere valeam. Inde hodie Reverendo Domino Benoit, Rectori eiusdem Collegii, necnon Missionariis in Quetta laborantibus communicavi.

Eminentiae Tuae amplissimas Dei gratias adprecans,

Eminentiae Tuae

Humilis et obsequens in Domino servus

L. MEURIN

Episcopus Titularis Ascalonensis,

Vicarius Apostolicus Bombayensis

38. No. 2484 of 1882

From: the Roman Catholic Bishop

To: The Secretary to Government, Military Department.

Bombay, 13th December, 1882.

Sir,

Referring to my letter dated 1st April 1880, in which I informed Government of the establishment of a new Vicariate Apostolic for Afghanistan, I have the honour to report that, in consequence for the altered circumstances, it has been deemed advisable to place the country for the present under my jurisdiction.

I request therefore, the authorization of Government for transferring the Reverend Ferdinand now Military Chaplain at Poona, to Quetta, and for appointing the Reverend Charles Cooke to Poona³⁶.

I have the honour to be, Sir,

Your most obedient servant,

L. MEURIN

R. C. Bishop.

³⁶ Father Ferdinand is Father FERDINAND HILLENKAMP S. J.; he was born 28. 9. 1844, arrived in India 1868 and was ordained a priest in 1874; in 1920 he was still alive: Vāth, *op. cit.*, 242 and 108. As far as Father CHARLES COOKE is concerned, cfr. note 34.

DER ERSTE ADHYĀYA DES ĀSVALĀYANA-ŚRAUTASŪTRA,

erstmalig vollständig übersetzt und erläutert

von Klaus Mylius

Verzeichnis der Abkürzungen

RV	Rgveda-Saṁhitā
RVKh	Khilāni der Ṛksaṁhitā
SV	Sāmaveda-Saṁhitā
TS	Taittirīya-Saṁhitā
KS	Kāṭhaka-Saṁhitā
KKS	Kapiṣṭhala-Kāṭha-Saṁhitā
MS	Maitrayāṇī-Saṁhitā
VS	Vājasaneyi-Saṁhitā
VSK	Vājasaneyi-Saṁhitā (Kāṇva-Rezension)
AV	Atharvaveda-Saṁhitā (Śaunaka-Rezension)
AB	Aitareya-Brāhmaṇa
KB	Kauṣītaki-Brāhmaṇa
PB	Pañcaviṁśa-Brāhmaṇa
SB	Ṣaḍviṁśa-Brāhmaṇa
JB	Jaiminīya-Brāhmaṇa
TB	Taittirīya-Brāhmaṇa
SB	Śatapatha-Brāhmaṇa (Mādhyamīna-Rezension)
GB	Gopatha-Brāhmaṇa
JUB	Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa
TĀ	Taittirīya-Āraṇyaka
BU	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Mādhyamīna-Rezension)
BUK	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Kāṇva-Rezension)
CU	Chāndogya-Upaniṣad
ĀśvŚrS, Āśv	Āśvalāyana-Śrautasūtra
ŚāṅkhŚrS	Śāṅkhāyana-Śrautasūtra
LāṭyŚrS	Lāṭyāyana-Śrautasūtra
BaudhŚrS	Baudhāyana-Śrautasūtra
ĀpŚrS	Āpastamba-Śrautasūtra
MānŚrS	Mānava-Śrautasūtra
HirŚrS	Hiraṇyakeśi-Śrautasūtra
KātyŚrS	Kātyāyana-Śrautasūtra
VaitS	Vaitāna-(Śrauta)sūtra
ĀśvGrS	Āśvalāyana-Gṛhyasūtra
ŚāṅkhGrS	Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra
GobhGrS	Gobhila-Gṛhyasūtra
KhādGrS	Khādīra-Gṛhyasūtra
ĀpGrS	Āpastamba-Gṛhyasūtra
HirGrS	Hiraṇyakeśi-Gṛhyasūtra
PārGrS	Pāraskara-Gṛhyasūtra
KauśS	Kauśika-(Gṛhya)sūtra
Rvidh	Rgvidhāna
ĀpMP	Āpastamba-Mantrapāṭha

APar	Atharvaveda-Pariśiṣṭa
Nir	Nirukta
HOS	Harvard Oriental Series
IS	Indische Studien (hrsg. v. A. WEBER)
SBE	Sacred Books of the East

Einleitung

Das ĀśvŚrS ist neben dem ŚāṅkhŚrS das zweite dem Ṛgveda angeschlossene Śrautasūtra. Wie GĀRGYA NĀRĀYAṆA im Kommentar zu ĀśvŚrS I, 1, 1 bemerkt, gibt Āśvalāyana nicht nur die Anwendung der Śākala-, sondern auch der Bāṣkalaśākhā. Das verbindende Glied zwischen ṚV und Sūtra ist das Aitareya-Brāhmaṇa, doch ist der Konnex zwischen AB und Āśv viel geringer als etwa zwischen dem Kauṣītaki-Brāhmaṇa und dem ŚāṅkhŚrS. Wie u. a. G. CHOUDHOURI (Some critical observations on the Āśvalāyana Śrautasūtra: *Summary of Papers*, XIX. All India Oriental Conference, Poona. Delhi 1957, S. 9) gezeigt hat, werden die Aitareyins als eine getrennte Autorität zitiert (wofür bereits Āśv I, 3, 12 ein Beispiel ist), und einmal gilt ihr Standpunkt direkt als pūrvapakṣa. Die Thematik des ĀśvŚrS ist jedenfalls umfassender als die des AB. Die folgende Gegenüberstellung mag dies veranschaulichen (nach KEITH):

ĀśvŚrS		AB
I-III		II, 1-14 (Tieropfer) V, 26-31 (agnihotra) VII, 2-12 (prāyaścittas)
IV	Vorbereitung des sutyā-Tages	I, 1 - II, 18
V	agniṣṭoma	II, 19 - III, 48
VI, 1	ukthya	III, 49-50
VI, 2-3	ṣoḍaśin	IV, 1-4
VI, 4-6	atirātra	IV, 5-11
VI, 7-10	prāyaścittas	—
VI, 11-14	Schlußriten des agniṣṭoma	III, 47-48
VII, 1	Allgemeine Betrachtungen	—
VII, 2-4	caturviṃśa	IV, 12, 14
VII, 5-9	abhiplava ṣaḍaha	IV, 13, 15-16
VII, 10-12	prṣṭhya ṣaḍaha	IV, 13, 15-16, 27 - V, 15
VIII, 1-4	śastras am 6. Tag	VI
VIII, 5	abhijit, svarasāmans	IV, 19
VIII, 6	viṣvant-Tag	IV, 19-22
VIII, 7	viśvajit, svarasāmans. abhiplava-Formen. chandomas in der samūḍha-Form	IV, 19
VIII, 8	vyūḍha dvādaśāha	IV, 27
VIII, 9-11	chandomas	V, 16-21
VIII, 12	10. Tag	V, 22-25
VIII, 13	Schlußriten des 10. Tages	—
VIII, 14	Regeln für die Rezitation	—

IX–XII	ahīnas und sattras, darunter:	
IX, 3	Schluß der Śunaḥśepa-Legende	VII, 18
IX, 3–4	rājasūya	etwa VII, 19–26; VIII, 1–23
X, 5	dvādaśāha	IV, 23 – V, 25
X, 6–10	aśvamedha	—
XI, 7	gavām ayana	IV, 12–14. 17
XII, 9	wörtlich =	VII, 1

Besonders bei den havirsamsthāḥ der Bücher I bis III sind die Entsprechungen in AB ganz schwach oder fehlen völlig.

Gegenüber dem Śāṅkhāyana-Śrautasūtra stellt Āśv deutlich eine weiter entwickelte Stufe dar. Zwar ist die Reihenfolge des Opferzeremoniells in beiden Werken ziemlich die gleiche. Aber der im zweiten Teil des ŚāṅkhŚrS mitunter brāhmaṇaähnliche Stil – so ist XIII, 13, 1 fast wörtlich identisch mit PB IX, 3, 1 – kommt bei Āśv nicht vor. Anlage und Stil entsprechen bei Āśv noch mehr den üblichen Vorstellungen von der manchmal geradezu ängstlichen Knappheit eines Sūtras. Bemerkenswert ist auch das in der vedischen Literatur erstmalige Vorkommen des Adj. kārṇpāsa („baumwollen“) in ĀśvŚrS IX, 4, 17. Die Versuche RAM GOPALS (*India of Vedic Kalpasūtras*. Delhi 1959, S. 71), mittelbar, nämlich über die Gṛhyasūtras und das AA, das höhere Alter des ĀśvŚrS zu erweisen, werden diesen Tatsachen nicht gerecht.

Gegenüber Śāṅkh ist bei Āśv eine Einschränkung der Thematik festzustellen: oft fehlen mantras, die Śāṅkh hat; es fehlen ferner puruṣamedha und sarvamedha, während der rājasūya vergleichsweise kurz behandelt wird.

Der Name des sūtrakāra geht wohl auf Aśvala, den hotar des Königs Janaka von Videha (BU III, 1, 2. 10), zurück. Die Bildung der Ableitung auf -āyana ist spät; möglicherweise war Āśvalāyana kein unmittelbarer Nachkomme des Aśvala. Āśvalāyana verfaßte neben einem Śrauta- und einem Gṛhyasūtra auch das vierte Buch des Aitareya-Āraṇyaka. Er war ein Schüler des Śaunaka, der nach einer Mitteilung Ṣaḍguruśiṣyas sein eigenes Sūtra dem Werk seines Schülers zuliebe vernichtet haben soll. Im ĀśvŚrS wird Śaunaka zweimal erwähnt; als weitere Lehrer erscheinen Āśmarathya und Taulvali. Letzterer wird von Pāṇini II, 4, 61 als prāñca bezeichnet. Lehrernamen enthält auch ĀśvGṛS III, 4, 4, darunter Śaunaka und Sumantu.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß die Āśvalāyana-Schule (im Gegensatz zu Śāṅkh) dem östlichen Teil Indiens angehörte. HILLEBRANDT (*Ritual-Litteratur*, S. 25) gibt die Grenzen mit Tuṅgā, Kṛṣṇā, Godāvārī, Sahya-Gebirge und Andhraland an.

Die Feststellung der Entstehungszeit unseres Sūtras bereitet weniger große Schwierigkeiten, als sie sich sonst in der altindischen Chronologie erheben. Die oben über Aśvala getroffenen Feststellungen machen die Identität des Assalāyano der Pāli-Literatur (*Majjhimanikāyo* X, 93) mit unserem sūtrakāra in hohem Maße wahrscheinlich. Auch H. RAYCHAUDHURI (*Political History of Ancient India*. Calcutta 1953, S. 33–34) kommt zu der Feststellung, daß Āśvalāyana zu Buddhas Zeiten in Kosala lebte. Hiermit stimmt auch eine Überlegung zur relativen Chronologie überein. Die Bṛhaddevatā IV, 139 (die entweder von Śaunaka oder wahrscheinlicher von einem seiner Schüler verfaßt wurde) be-

zieht sich auf ĀśvGrS II, 6, 12. Nun ist die Bṛhaddevatā die Hauptquelle der Sarvānukramaṇī des Kātyāyana. Dieser ist wegen zahlreicher Archaismen und sonstiger sprachlicher Besonderheiten mit Sicherheit der Zeit vor Pāṇini zuzurechnen (A. A. MACDONELL, *The Bṛhaddevatā* = HOS V, S. XXII–XXIII). Pāṇini gehört nach den im wesentlichen überzeugenden Argumenten V. S. AGRAWALAS (*India as known to Pāṇini*. Lucknow 1953, S. 458ff.) der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. an. Āśvalāyana muß daher beträchtlich älter als Pāṇini sein und kann ungezwungen dem Zeitalter Buddhas zugewiesen werden. Schließlich ist hervorzuheben, daß nach den Forschungen RAM GOPALS (a. a. O., S. 88) Āśvalāyana zu den ältesten Sūtrakāras gehörte; es kann aber nicht angenommen werden, daß zwischen den Brāhmaṇas (die, von wenigen späten Werken abgesehen, vorbuddhistisch sind) und den Opferregulativen – eben den Sūtras – mehrere Jahrhunderte verstrichen sein sollen.

Das ĀśvŚrS erschien mit der vṛtti des Gārgya Nārāyaṇa (nach 850) 1874 in der *Bibliotheca Indica*. Dieser Ausgabe folgt die vorliegende Übersetzung. Später erschien das Werk mit der gleichen vṛtti in den *Ānandāśrama Sanskrit Series LXXXI*, herausgegeben von G. Ś. G o k h a l e (Poona 1917). M a n g a l D e v ś a s t r i gab adhy. I mit dem bhāṣya des Siddhāntin heraus (Government Sanskrit College, Benares 1938). Eine Ausgabe des Gesamtwerkes mit fünf Kommentaren ist im Vishveshvaranand Research Institute, Hoshiarpur, in Vorbereitung.

Von den 12 adhyāyas des ĀśvŚrS (die in kaṇḍikās unterteilt sind) wird hier zunächst die Übersetzung des ersten adhyāyas vorgelegt; weitere Kapitel sollen später folgen. Die Übersetzung lehnt sich aufs engste an den eigentlichen Sūtra-Text an, da die Meinung des rund 1400 Jahre jüngeren Kommentars nicht immer unbedingt das Richtige getroffen haben muß. Es ist daher jeweils gekennzeichnet worden, was in der Übersetzung dem Kommentar angehört. Zur Erzielung eines geschlossenen Bildes sind auch sämtliche vorkommenden mantras übersetzt worden, deren Parallelstellen sich außerdem in den Anmerkungen vorfinden. Nur bei mantras aus der Rksamhitā beschränkt sich der Hinweis auf die entsprechende RV-Stelle, da diese stets allen Parallelstellen als Vorbild gedient hat. mantras, bei denen Parallelstellen nicht aufgeführt sind, kommen nur an der betreffenden Stelle des ĀśvŚrS vor. Der Gang der Opferhandlung sowie Ritualtermini finden sich in den Anmerkungen zu den einzelnen sūtras erläutert. Dies gilt auch für Hinweise auf Paralleltexte, besonders auf ĀpŚrS und ŚāṅkhŚrS. Die drei Indices am Schluß verzeichnen Sachen und Begriffe, Namen und mantras. Es versteht sich, daß alle grundlegenden ritualwissenschaftlichen Arbeiten, so von A. HILLEBRANDT, L. RENO, R. N. DANDEKAR u. a., zu Rate gezogen wurden.

Adhyāya I des ĀśvŚrS hat zum Hauptinhalt das darśapūrṇamāsa-Ritual, und zwar behandelt er als Teil eines Śrautasūtras des Ṛgveda die Pflichten des hotar in diesem Opfertyp. Von wenigen Exkursen abgesehen, dienen die ersten 11 von insgesamt 13 kaṇḍikās dem genannten Zweck. Die kaṇḍikās 12 und 13 hingegen schildern die Aufgaben des brahman-Priesters, wobei kaṇḍikā 12 allgemeine Regeln und solche für das soma- und paśu-Ritual gibt, während kaṇḍikā 13 wieder zum darśapūrṇamāsa zurückführt und die Rolle des brahman

in diesem darlegt. Alles Nähere ist den Anmerkungen zu den einzelnen sūtras zu entnehmen.

I, 1

1. Jetzt werden wir die Anwendung dieser Sammlung¹ in der Opferhandlung besprechen.

2. Das agnyādheya und die sich anschließenden Opfer sind auf die drei Opferfeuer bezogen².

3. Wir werden aber das darśapūrṇamāsa-Opfer als erstes erklären³, weil dieses die Grundform⁴ überliefert.

4. Beim Neu- und Vollmondopfer soll der angesprochene⁵ hotar, nachdem die Opfertgaben niedergelegt wurden⁵, sich nordöstlich vom āhavanīya (-Feuer) aufhalten, das Gesicht nach Osten (gewendet). Angetan mit der Opferschnur spült er (sich den Mund mit Wasser. Dann) wendet er sich nach Süden und gelangt zum Feuerplatz⁶ ostwärts vom utkara⁷ und westlich von den praṇitāḥ⁸.

5. Wenn keine praṇitāḥ vorhanden sind⁹, (gelangt er zum Feuerplatz) westlich vom Opferreisig.

6. Bei den (Zeremonien¹⁰ mit Beteiligung eines) cātvāla¹¹ (gelangt er zum Feuerplatz) westlich des cātvāla.

7. Dieser (Weg) wird tīrtha¹² (= Zugang) genannt.

8. Die ihm (auf diesem Wege) obliegenden Handlungen (sind) mit nach Osten gerichtetem (Antlitz zu vollziehen).

9. Und in der „Hakenhaltung“¹³.

10. (Angetan mit der) Opferschnur¹⁴ und in sauberem Zustand.

11. (Es darf) keine Abwendung vom Feuerplatz¹⁵ (stattfinden), wenn dort eine Zeremonie (auszuführen ist).

¹ Gemeint ist die Ṛksamhitā.

² D. h. die śrautakarmāṇi im Unterschied zu den grhya-Riten.

³ Und nicht etwa das agnyādheya.

⁴ Für iṣṭi und paśubandhu, s. ŚāṅkhŚrS I, 16, 1. – Nach dieser Einleitung folgt die Beschreibung des Neu- und Vollmondopfers.

⁵ Vom adhvaryu.

⁶ Etwa identisch mit vedi, s. ĀpŚrS VIII, 5, 5.

⁷ Erdaufwurf nördlich der mahāvedi.

⁸ Vom adhvaryu herbeigebrachte Wasser u. a. zur Reinigung der Opfergefäße; s. ĀpŚrS I, 16, 5. Zum Ganzen vgl. ŚāṅkhŚrS I, 4, 1.

⁹ Nach dem Komm.: yadanauśadhīhaviṣkaṁ karma tadapraṇītamihocyate wenn das havis nicht vegetabilischer Natur ist.

¹⁰ Nur im paśu- und soma-Ritual.

¹¹ Ein Graben außerhalb der vedi; aus ihm wird das Material für die uttaravedi gewonnen; vgl. ĀpŚrS VII, 4, 1.

¹² Vgl. KātyŚrS I, 3, 42–43; LāṭyŚrS I, 5, 4.

¹³ Sofern der hotar sitzt; er hat nach dem Kommentar dann mit übergeschlagenen Beinen (den rechten Oberschenkel auf dem linken) zu sitzen. aṅka selbst läßt mehrere Deutungen zu.

¹⁴ Vgl. HirŚrS I, 1, 57.

¹⁵ D. h. der hotar darf dem Feuerplatz nicht den Rücken zuwenden.

12. Ist die Rede von einem (Körper-) Glied, so möge man darunter (stets) ein rechtsseitiges verstehen.

13. (Auch) ohne (besondere) Anweisung.

14. Bei der Ausführung einer Zeremonie (betrachte man) den hotar (als kompetent)¹⁶.

15. (Bei Kennzeichnung durch das Wort) „er gibt“ den Opferveranstalter.

16. In einer Sühnezereemonie (bei Kennzeichnung durch die Worte) „er opfert“ (und) „er flüstert“ den brahman¹⁷.

17. Bei Anführung eines pāda (hat der hotar) die (ganze) ṛc (zu rezitieren).

18. Wenn bei einer Hymne der pāda unvollständig angeführt ist¹⁸, (hat der hotar) die (ganze) Hymne (zu rezitieren).

19. Wenn mehr (als ein pāda) angeführt ist, (hat der hotar) grundsätzlich eine Terzine¹⁹ (zu rezitieren²⁰).

20. Die japa²¹, anumantṛaṇa²², āpyāyana²³ und upasthāna²⁴ (mantras sind) leise (zu rezitieren).

21. Ferner die mantras, die zur Ausführung eines Ritus dienen.

22. Eine Ausnahme (-regel) ist gewichtiger als eine allgemeine Regel^{24a}.

23. Nachdem er²⁵ (durch das tīrtha zum vihāra) gelangt ist, wobei er zuerst den rechten Fuß vorgesetzt hat²⁶, setzt er die Ferse (des rechten Fußes) in der nördlichen „Hüfte“²⁷ des Altars nieder und betritt mit dem vorderen Teil des Fußes das barhis. Er schlägt die beiden Hände zusammen, wobei aber die Finger einen Abstand wahren, und hält sie in Höhe des Herzens oder der Schenkel. Dabei betrachtet er den Zusammenschluß von Himmel und Erde²⁸.

24. Dies gilt beim Stehen des hotar.

25. So ist es allenthalben auch beim Sitzen.

26. (Sofern nicht eine) von dieser Regel verschiedene Anweisung (gegeben wird).

27. Wenn aufgefordert²⁹, flüstert er.

Ende der 1. kaṇḍikā

¹⁶ Was sich für ein Sūtra des Ṛgveda von selbst versteht; ausgenommen sind natürlich die Stellen, an denen der Text selbst ausdrücklich einen anderen ṛtvij apostrophiert. Vgl. HirŚrS I, 1, 44.

¹⁷ Gemeint ist der vierte mahartvij (brahmān m.).

¹⁸ Also pratikena.

¹⁹ ṛca: aus drei ṛc bestehende Strophe.

²⁰ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 4, 8.

²¹ S. Āśv I, 2, 3. 6; vgl. ĀpŚrS XIV, 15, 4.

²² Vgl. ŚāṅkhŚrS VII, 2, 15; Āp IV, 1, 3; Sāyaṇa zu AB II, 21.

²³ Gehört dem soma- und paśu-Ritual an BaudhŚrS VI, 19 bzw. Āp VII, 18, 6. Vgl. AB VII, 34; ŚB I, 6, 4, 11–12; III, 4, 3, 12–13. 18.

²⁴ Vgl. ĀpŚrS XII, 18, 8; XVII, 12, 10; KātyŚrS IV, 15, 30; VaitS VII, 25.

^{24a} I, 1, 5–22 haben den Charakter einer paribhāṣā.

²⁵ Der hotar.

²⁶ So nach dem Kommentar und dem Prayoga; dennoch bleibt abhihṛtatara unklar.

²⁷ śroni, s. ĀpŚrS VII, 5, 5.

²⁸ D. h. den Horizont.

²⁹ Vom adhvaryu.

1. „Verehrung dem Verkünder, Verehrung dem Beschauer³⁰, Verehrung dem Zeugen³¹. Wer wird dies rezitieren? Dieser wird das rezitieren. Mögen mich die sechs Weiten³² vor Bedrängnis schützen, Himmel und Erde, Tag und Nacht, Gewässer und Gewächse³³. Der Rede gleich ist das Opfer fest gegründet; trefflich sind die Metren. Ich gelange zu mir, dem . . .“ (An der Stelle von amum) nenne er seinen eigenen Namen. Mit „Am Gewordenen und an dem, was werden wird, am Geborenen und an dem, was geboren werden wird, habe ich Anteil³⁴. Führe von der Rede das nicht Läuternde³⁴, die Nicht-Sühne hinweg!“ löse er die Fingerspitzen; mit „O Jätavedas, laß das Vieh sich bei mir erfreuen!“ bringe er sie wieder zusammen. „Schutz seien mir Himmel und Erde³⁵, Schutz sei Agni, Schutz Sūrya³⁶, Schutz seien mir die Waagerechten³⁷. Daran will ich heute als erstes bei dem Liede denken“³⁸.

2. Nachdem dies geschehen ist, rezitiere er die sāmīdhenī-Verse³⁹.

3. (Zunächst sage er) hiṁ⁴⁰, und nachdem er hiṁ gemacht hat, flüstert er bhūr, bhuvah, svar om.

4. Dies (wird) abhihīnkāra (genannt).

5. Ein Kautsa⁴¹ (dagegen) flüstert (zuerst) bhūr, bhuvah, svar⁴² und macht (dann erst) hiṁ.

6. Und (dann)⁴³ soll er die vorher erwähnten Sprüche⁴⁴ nicht flüstern.

7. Nun die sāmīdhenī-Verse: „Voran eure Opferspeisen zum Himmel“⁴⁵, „Agni, komm her zum Opfermahl, gepriesen“⁴⁶; „Preisenswert, ehrwürdig, hindurch“⁴⁷; „Agni wählen wir als Besten“⁴⁸; „Entflammt beim Opfer“⁴⁹; „Entflammt, o Agni, beopfert“⁵⁰.

³⁰ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 4, 5; ĀpŚrS XXIV, 11, 2.

³¹ anukhyātar vgl. TS III, 3, 8, 5; AB VII, 24; TB III, 7, 5, 4; GB II, 2, 9, 19. 4, 9. Zum mantra s. die Sūtra-Stellen unter 30.

³² Die vier Haupthimmelsrichtungen zuzüglich Zenit und Nadir.

³³ Vgl. ŚB I, 5, 1, 22; ŚāṅkhŚrS I, 6, 4; ĀpŚrS VI, 22, 1.

³⁴ Wenn man ābhajāmi und apāvya hier so auffassen darf; vgl. aber HOS XVIII, S. 153, Anm. 1.

³⁵ Vgl. AV VIII, 5, 18; XIX, 20, 4; ĀpŚrS XIV, 26, 1.

³⁶ Vgl. ĀpŚrS XIV, 26, 1.

³⁷ Die (nicht aufrecht gehenden) Tiere.

³⁸ Vgl. ṚV X, 53, 4; Āśv I, 4, 9; ŚāṅkhŚrS I, 6, 13; XIV, 56, 14; ĀpŚrS XXIV, 13, 3.

³⁹ S. Āśv I, 2, 7–8; ŚāṅkhŚrS I, 4, 7.

⁴⁰ ŚāṅkhŚrS I, 4, 6.

⁴¹ Vgl. ĀpŚrS X, 20, 12 und die vaiśās ŚB V, 6, 5, 9; BUK VI, 5, 4.

⁴² S. Anm. 446 zu I, 12, 33.

⁴³ Es ist immer noch von der abweichenden Vorschrift für Kautsa-Priester die Rede.

⁴⁴ Nach dem Komm. namaḥ pravaktre usw.

⁴⁷ RV III, 27, 13.

⁴⁵ RV III, 27, 1.

⁴⁸ RV I, 12, 1.

⁴⁶ RV VI, 16, 10.

⁴⁹ RV III, 27, 4.

⁵⁰ RV V, 28, 5. — ⁴⁶ und ⁴⁷ sind ṛcas, ⁴⁵, ⁴⁸ und ⁴⁹ sind einzelne ṛc, ⁵⁰ umfaßt zwei ṛc; vgl. I, 1, 19.

8. Diese (sāmidhenī-Verse) soll er mit monotoner ⁵¹ Stimme und ohne Unterbrechung rezitieren.

9. Monotonie ist die höchste Annäherung von udātta, anudātta und svarita ⁵².

10. Ununterbrochene (Rezitation heißt): er bringt am Ende einer ṛc einen dreimorigen, vokalisch beginnenden und mit m schließenden om-Laut an und verharret nach der Hälfte der folgenden ṛc.

11. Dies ist der Ruhepunkt.

12. Der nächste (Halbvers) wird in Angriff genommen, wenn (vorher) kein Fehler (vorkam).

13. Ist (alles) vollbracht, (wird) der Ruhepunkt durch die Silbe om (markiert).

14. Bei (diesem) Ruhepunkt (ist) das om in vier Moren (zu bringen).

15. Die Behandlung dessen Auslauts ⁵³ (ist folgende).

16. Folgt (dem m) ein Verschlußlaut ⁵⁴, (so geht das m) in den letzten (Konsonanten) der betreffenden Gruppe über.

17. Folgt (dem m) ein Halbvokal (außer r), (so geht das m) in den jeweiligen Nasal über.

18. Folgt (dem m) ein r oder ein Sibilant, (so geht das m) in den anusvāra über.

19. Dreimal rezitiert er den ersten und den letzten (der sāmidhenī-Verse) in der „Anderthalbweise“ ⁵⁶.

20. Nachdem er eine anderthalbe (ṛc) gesprochen hat, verharret er (mit der Rezitation, nämlich zum Atemholen); dann spreche er zwei (ṛc) ⁵⁷.

21. Beim (Rezitieren des) letzten (Verses sagt er) zuerst zwei Verse ⁵⁸, dann spreche er den Anderthalbvers ⁵⁹.

22. Mit den hinzugefügten sind es 15 (sāmidhenī-Verse) ⁶⁰.

23. Auf diese Weise ist das Hersagen, Lobpreisen, gemeinsame Lobpreisen der śāstras, yājñās und nigadas (geregelt).

24. Woanders gibt es keine „Anderthalbweise“ ⁶¹. Es gibt kein Flüstern von dem (vorhin ^{61a} erwähnten) abhihinkāra an. Bei Wenigen gibt es ursprünglich auch keine zweimalige Wiederholung des abhihinkāra.

⁵¹ ekaśruti; vgl. KātyŚrS I, 8, 19; Komm. zu ŚāṅkhŚrS I, 1, 31.

⁵² Nämlich im Sinne eines Ausgleichs dieser Tonstufen.

⁵³ Nämlich des m von om.

⁵⁴ Im Original pluralisch.

⁵⁵ In der dentalen Gruppe also in n usw.

⁵⁶ Gemeint ist damit die Rezitation zweier pādas mit anschließender Wiederholung des ersten, also a₁-b₁-a₂; die gesamte Rezitation ist mit der aus einmaligem Einatmen gewonnenen Luft zu vollziehen; vgl. Āśv V, 1, 5.

⁵⁷ Nämlich b₂-a₂-b₃-c₁.

⁵⁸ x₁-y₁-z₁-y₂.

⁵⁹ z₂-y₂-z₃.

⁶⁰ Nämlich 6+9. Zur Rezitation der sāmidhenīs vgl. besonders ĀpŚrS XXIV, 13.

⁶¹ S. I, 2, 19.

^{61a} S. I, 2, 3.

25. Nicht bei einer Pause ⁶² usw. ⁶³.
 26. In den śastras der hotrakas ⁶⁴ ist der abhihinkāra (vorhanden).
 27. Mit dem letzten om-Laut der sāmidenī-Verse spricht er: „O Agni, groß bist du, o Brahmane, o Bharata“ ⁶⁵ und macht in dem nigada eine Pause ⁶⁶.

Ende der 2. kaṇḍikā

I, 3

1. (Nun) ⁶⁷ erwählt ⁶⁸ er die ṛṣi-Vorfahren des Opferherrn, so viele es sein mögen.
2. Zuerst jeweils den entfernten ⁶⁹.
3. (Wenn es sich beim Opferveranstalter um einen) kṣatriya ⁷⁰ oder einen vaiśya (handelt, wählt er) die Ahnen des purchita.
4. Bei Königen können wahlweise auch die Königs-ṛṣis genannt werden.
5. Im Zweifelsfall (sagt der hotar bei Angehörigen) aller (drei oberen varṇas): „Mānava“ ⁷¹.
6. „Von Gott (Agni) entflammt, von Manu entflammt ⁷², von den ṛṣis gerühmt, von den Heiligen umjubelt ⁷³, vom Dichter gepriesen, vom Veda gerüstet, mit Schmelzbutter beopfert ⁷⁴, Führer der Opfer ⁷⁵, Lenker der Opferfeste ⁷⁶, unübertrefflicher hotar ⁷⁷, gewandter Opfergabenfahrer ⁷⁸ (zu den Göttern)“ – nach dieser Rezitation macht der hotar eine Pause. (Dann rezitiert er): „Als Mundbecher, als Opferlöffel (juhū) der Götter ⁷⁹, als Gefäß für die

⁶² avacheda Komm. avasāna.

⁶³ D. h. auch dort gibt es adhyardhakāra und abhihinkāra nicht.

⁶⁴ Der Hilfspriester des hotar.

⁶⁵ TS II, 5, 9, 1; ŚāṅkhŚrS I, 4, 14 etc.

⁶⁶ Dieses sūtra knüpft an I, 2, 22 an und leitet zum folgenden Gegenstand über.

⁶⁷ Hiermit beginnt im Rahmen des darśapūrṇamāsa eine neue Zeremonie (pravara; s. WEBER IS IX, 323; EGGELE SBE XII, 115).

⁶⁸ D. h. er zählt sie auf. ŚāṅkhŚrS I, 4, 15 verlangt im allgemeinen drei Namen; unser Text läßt die Zahl offen. Vgl. ĀpŚrS II, 16, 5ff.

⁶⁹ D. h. er beginnt mit den ältesten Ahnen in Richtung auf die Gegenwart (anders als in den varṇa-Listen des ŚB, der BU usw.).

⁷⁰ rājan bedeutet hier einfach einen Angehörigen des 2. varṇa.

⁷¹ Hier beginnt ein neuer Abschnitt, die Herbeiführung der Gottheiten devatānām āvāhanam.

⁷² TS II, 5, 9, 1.

⁷³ dito.

⁷⁴ TS II, 5, 9, 2. BLOOMFIELD hat in der *Vedic Concordance* irrig gṛṣṭāvāhanaḥ anstelle von gṛṣṭāhavanaḥ.

⁷⁵ TS II, 5, 9, 2.

⁷⁶ dito.

⁷⁷ dito.

⁷⁸ TS II, 5, 9, 3.

⁷⁹ dito.

Götter zum Trinken⁸⁰, wie eine Felge die Speichen, o Agni⁸¹, umfassest die Götter du⁸². Führe die Götter dem Opferer zu“⁸³. Nachdem er dies vollzogen hat, läßt er die Gottheiten herbeiführen, indem er sie im zweiten Kasus⁸⁴ (anredet) und jedesmal āvaha (spricht); dabei plütiert er das ā (ā3vaha)⁸⁵.

7. Die erste Gottheit jedoch ruft er mit „O Agni, führe her!“ an.

8. Mit „Agni und Soma (führe her)“ (erfolgen) die beiden Butterlibationen⁸⁶.

9. Agni und Agni-Soma sind in der Vollmondsnacht (die Hauptgottheiten)⁸⁷.

10. Bei jemand, der in der Neumondsnacht keinen sāmnāyā⁸⁸ opfert, (treten) Indra-Agni an die Stelle von Agni-Soma.

11. Bei einem Opferer von sāmnāyā (treten dann) Indra oder Mahendra (an die Stelle von Agni-Soma).

12. Zwischen den beiden Opferspenden (vollziehen) die Aitareyins⁸⁹ eine besondere Butterspende⁹⁰ für Viṣṇu.

13. Einige (sagen: man soll den upāṁśuyāga) in der Vollmondsnacht für Agni-Soma, für Viṣṇu in der Neumondsnacht (darbringen); einige (sagen sogar, man soll) überhaupt keinen (darbringen).

14. Bei jeglichen upāṁśu (-yāgas sagt der hotar) mit lauter Stimme: „āvaha“, „svāhā“, „er gewähre uns angenehme Wohnstätten“⁹¹, „diese Opferspeise ist die größere Macht“.

15. Die anderen, parokṣa (genannten) Worte⁹² (spreche er) leise oder laut.

16. Die pratyakṣa (genannten) Worte⁹³ (spreche er) leise.

17. Anrufung und Herbeiführung (erfolgen bei jeder Gottheit gesondert).

18. Alle (Gottheiten) ruft er einmal an, (für die) ein Sammelopfer (mehrerer havis-Gaben veranstaltet wird)⁹⁴.

⁸⁰ dito.

⁸¹ dito.

⁸² RV V, 13, 6; TS II, 5, 9, 3.

⁸³ TS II, 5, 9, 4; VS V, 12.

⁸⁴ Also im Akkusativ.

⁸⁵ Vgl. zum Ganzen TB II, 5, 3; ŚB I, 4, 2; ŚāṅkhŚrS I, 4, 19 – II, 5, 1.

⁸⁶ ājyabhāgau, vgl. AB I, 4, 17; KB I, 1, 4–5; III, 5; IV, 12; V, 1, 3, 5, 7–8; VII, 2; VIII, 2; XVIII, 10; ŚB I, 5, 3, 22, 6, 1, 14, 3, 19, 23, 25–26, 38–39, 41, 9, 1, 9; II, 2, 3, 20, 6, 1, 23; IV, 4, 5, 19; XI, 1, 5, 9, 6, 25, 29, 4, 3, 19, 7, 4, 2; XII, 4, 3, 5, 4, 1–2; XIII, 4, 1, 13, 15, 2, 7, 10, 13; GB I, 1, 39, 3, 10; II, 1, 19, 21, 23, 25; ŚB IV, 7; ĀpŚrS II, 18, 1f.

⁸⁷ So der Komm.: pradhānadevate etc.

⁸⁸ Eine Opfersubstanz aus süßer und saurer Milch; nach dem Komm. eine Mischung aus dadhi und payas; vgl. ĀpŚrS I, 11, 4; II, 19, 1.

⁸⁹ Dieser distanzhaltende Hinweis auf die Aitareya-Schule ist für ein angeblich dem AB angeschlossenes Sūtra sehr auffallend, s. Einleitung.

⁹⁰ upāṁśu (yāga); vgl. ĀpŚrS II, 19, 12.

⁹¹ Die zahlreichen Varianten zu diesem mantra vgl. in der *Vedic Concordance*.

⁹² Die sich nicht auf Gottheiten beziehen und keine mantras oder Ausrufe sind.

⁹³ Die sich auf die angerufene Gottheit beziehen.

⁹⁴ Wegen des Fehlens von Parallelstellen stützt sich die Übersetzung hier ganz auf den Kommentar: yatra bahubhirhavihirekayā yājyayā bahvibhyo devatābhyo

19. So rufe er sie in den folgenden nigamas⁹⁵ als eine (Gottheit) an.

20. Auch eine Gottheit, die mehreren Opfern für den gleichen Zweck entspricht (behandele er so).

21. Eine (von anderen Göttern) unbeeinflusste (Gottheit nenne er) in den nigamas (auch) nur einmal⁹⁶.

22. Nach dem Anrufen der Hauptgottheiten⁹⁷ (sagt er:) „Die Butter trinkenden Götter führe her⁹⁸; führe den Agni zum hotar-Amt⁹⁹; führe seine Herrlichkeit herbei¹⁰⁰; führe her, o Jätavedas, opfere ein gutes Opfer“¹⁰¹. Danach setzt er sich nieder, wo er gestanden hat, mit aufwärts gerichteten Knien. Er nimmt in nördliche Richtung Grashalme vom Feueraltar weg und legt sie auf den auf der Erde (ruhenden) Unterarm¹⁰². (Dazu spricht er:) „Aditi ist seine Mutter¹⁰³; trenne mich nicht vom Luftraum. Hier, durch Agni, den Gott, die Gottheit, durch den trivṛtstoma, durch das rathantarasāman, durch das gāyatrī-Metrum, durch das agniṣṭoma-Opfer, durch den vaṣaṭ-Ruf-Donnerkeil, töte ich den, der uns haßt und den wir hassen“¹⁰⁴.

23. Den zurufenden (adhvaryu) segne er (mit den Worten:) „Verkünde das Opfer unter den Göttern, verkünde mich unter den Menschen, zu Ruhm, Ehre, Brahmanglanz.“ Den wählenden (d. h. den pravara durchführenden adhvaryu, segnet er mit:) „O Gott Savitar, dich, den Agni, erwählt er zum Hotar-Amt zusammen mit dem Vater Vaiśvānara¹⁰⁵. Himmel und Erde sollen mich schützen. Agni ist der hotar, ich bin der Mensch.“ Nachdem (der hotar) vom adhvaryu „Mensch“ gehört hat, erhebe er sich (und spreche:) „Auf stand ich, auf mit dem Leben, mit dem eigenen Leben¹⁰⁶, auf durch den Saft der Ge-

yugapadyāgaḥ kriyate tat sakṛtpradānā yāgāḥ, tatsambandhāt devatā apyekapradānā ityucyante wo bei einer yājyā mit mehreren havis-Gaben mehreren Gottheiten gleichzeitig ein Opfer dargebracht wird, ist das ein Opfer mit einmaliger Spende; wegen dieses Zusammenhangs werden die Gottheiten auch „Ein-Spenden-Empfänger“ genannt.

⁹⁵ Zu diesem mantra-Typ vgl. ĀpŚrS I, 2, 7; XXIV, 4, 18.

⁹⁶ Komm.: im Singular.

⁹⁷ āvāpikāḥ nach dem Komm.: āvāpoddhārayogyāḥ pradhānadevatāḥ.

⁹⁸ Vgl. ŚB I, 4, 2, 17; II, 6, 1, 22; TB III, 5, 3, 2; ŚāṅkhŚrS I, 5, 4.

⁹⁹ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 5, 5 sowie die vorige Anm.

¹⁰⁰ Vgl. Āśv II, 19, 8; ŚāṅkhŚrS I, 5, 6 sowie Anm. 98.

¹⁰¹ Vgl. die ähnlichen mantras in TS II, 5, 9, 4; KB III, 3; ŚB I, 4, 2, 17; TB III, 5, 3, 2; ŚāṅkhŚrS I, 5, 7.

¹⁰² Versuchsweise übersetzt.

¹⁰³ Die Trennung des Sandhi in aditir mātā 'sy āntarikṣān etc., wie sie etwa BLOOMFIELD hat, verbietet der folgende Injunktiv, zu welchem aditir nicht die erforderliche Vokativform hat.

¹⁰⁴ yo 'smān dveṣṭi yaṁ ca dviṣmaḥ kommt häufig in vedischen Zaubersprüchen vor; s. die Angaben der *Vedic Concordance*. – Damit ist dieser Teil des Opfers beendet, und es folgt ein āghāra (Butterlibation).

¹⁰⁵ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 6, 2; Nir. VII, 31.

¹⁰⁶ Vgl. Anm. 347 zu I, 10, 4.

wächse¹⁰⁷, auf durch die Stätten des Parjanya¹⁰⁸, hinauf zu den Unsterblichen“¹⁰⁹.

24. Nachdem er aufgestanden ist, (spricht er:) „Die 60 und 90 Fesseln des adhvaryu¹¹⁰ wurden zwischen Agni und dem hotar gelöst. Sie binden den Törichten“¹¹¹. Als Hochweiser kommt er herbei“¹¹¹.

25. Mit (den Worten) „Den Weg der rechten Ordnung beschreite ich als hotar“¹¹², berührt er von hinten den adhvaryu an der Schulter mit seitwärts¹¹³ stehender Hand.

26. Den āgnidhra¹¹⁴ (berühre er¹¹⁵) mit der Schenkelgegend oder mit der linken (Hand).

27. (Bei diesen Berührungen wird gesprochen:) „Den Indra berühren wir¹¹⁶, den purohita bei der hotar-Wahl¹¹⁷, durch welchen die Götter zum höchsten Licht gelangten¹¹⁸ und die Aṅgirasen in den Himmel“¹¹⁹.

28. Mit Graswischen wische er sich dreimal den Mund nach unten¹²⁰ ab; (dazu spreche er:) „Ein Wisch bist du; läutere mich mit Nachkommenschaft und Vieh“.

29. Einmal (wischt er sich den Mund) mit diesem mantra, zweimal still. So (geschehe es) überall bei der Wiederholung einer Zeremonie¹²¹.

30. Nachdem er das Wasser berührt hat, rede er den hotar-Sitz (folgendermaßen) an: „He Schwagerskind, von hier will ich mich erheben. Laß dich auf dem Sitze dessen nieder, der tōrichter ist als wir“¹²².

¹⁰⁷ Vgl. AV III, 31, 10; TS I, 2, 8, 1; MS I, 2, 6. 15, 4; TA IV, 42, 5; ĀpMP II, 5, 11.

¹⁰⁸ Vgl. TS I, 2, 8, 1; MS I, 2, 6. 15, 5; KS II, 6; VSK II, 7, 5; TA IV, 42, 5; PārGṛS III, 2, 14; ĀpMP II, 5, 11.

¹⁰⁹ Vgl. TS I, 2, 8, 1; MS I, 2, 6. 15, 5; KS II, 6; VSK II, 7, 5; ŚB III, 3, 3, 14; TA IV, 42, 5; ĀpMP II, 5, 11.

¹¹⁰ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 6, 3; ĀpŚrS XXIV, 12, 7.

¹¹¹ S. Anm. 110.

¹¹² Vgl. ĀpŚrS XXIV, 12, 7.

¹¹³ Der Komm. erklärt pārśvasthaḥ mit na nyak nottāna ityarthaḥ nicht gesenkt, nicht erhoben; offenbar soll die Hand also waagrecht stehen. Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 6, 3.

¹¹⁴ Nach der brahmanischen Theorie ein Gehilfe des brahman-Priesters, in Wirklichkeit aber des adhvaryu.

¹¹⁵ Ebenfalls an der rechten Schulter.

¹¹⁶ ŚāṅkhŚrS I, 6, 3.

¹¹⁷ Wie in Anm. 116 sowie ĀpŚrS XXIV, 12, 7.

¹¹⁸ Wie Anm. 116 und 117.

¹¹⁹ S. Anm. 118.

¹²⁰ Komm. zu abhyātmaṁ mukham.

¹²¹ Nach dem Komm. gilt dies für saṁskāra-Riten d. h. für vorbereitende und Weihezeremonien (im Gegensatz zu den Hauptriten pradhāna).

¹²² Vgl. TS III, 2, 4, 4; KātyŚrS II, 1, 22; MānŚrS V, 2, 15, 4; Kauś III, 5; CXXXVII, 37; VaitS I, 20; ĀpŚrS XII, 20, 8; XXIV, 12, 11.

31. Mit dem Daumen und vierten Finger schleudert er das Gras vom hotar-Sitz nach Südwesten fort (und spricht:) „Weggeworfen ist das Wertlose“¹²³ (und) „Hier setze ich mich auf den Sitz des Reichtumbringers“¹²⁴. (Damit) setze er sich nieder, das rechte Bein über (das linke geschlagen).

32. Diese beim Wegwerfen (des Grases) und beim Niedersetzen (des hotar gesprochenen mantras) sind jedesmal beim Platznehmen von allen (jeweiligen hotars zu rezitieren), bei Opfern vom ahīna- und sattra-Typ¹²⁵ nur beim ersten Niedersetzen, wenn auch (die Plätze) die gleichen (bleiben).

Ende der 3. kaṇḍikā

¹²³ Wörtl.: das vom Reichtum Abgekehrte; vgl. ŚB I, 5, 1, 23; ŚāṅkhŚrS I, 6, 6; LātyŚrS II, 4, 5; IV, 9, 16; GobhGrS I, 6, 14.

¹²⁴ Vgl. KB VI, 13; ŚB I, 5, 1, 24; GB II, 1, 1; ŚāṅkhŚrS I, 6, 9; ĀpŚrS III, 18, 4; MānŚrS V, 2, 15, 6; KauśS III, 7; CXXXVII, 39.

¹²⁵ Die ahargaṇa-Opfer (Komm.); vgl. ĀpŚrS XXIV, 4, 4.

KLEINE BEITRÄGE

INTERPRETATION UND „BENUTZUNG“ *

von Paul Hacker

Der Verf. fragt: „Wo liegt der Treffpunkt für ein fruchtbares Gespräch zwischen Hinduismus und Christentum?“ (S. 17) Er antwortet: „Christentum und Hinduismus begegnen einander in Christus“ (23). Das ist möglich, meint PANIKKAR, denn „das Christentum findet... Christus im Hinduismus schon vor, soweit dieser eine wahre Religion ist; Christus wirkt bereits in jedem Gebet eines Hindu, soweit es ein wirkliches Gebet ist; Christus steht hinter jeder Form der Anbetung, soweit diese Gott dargebracht wird“ (35).

In P.s Begründung dieser Ansicht ist eine Berührung mit Lehren, die KARL RAHNER in seinen Schriften vorgetragen hat, an mehreren Stellen unverkennbar, besonders S. 22, 54, 68 und 103 ff. Hervorgehoben sei die Ansicht, daß die Institutionen des Hinduismus heilswirksam seien: „Der gute und *aufrichtige* Hindu wird durch Christus und nicht durch den Hinduismus gerettet, aber seine Erlösung durch *Christus* vollzieht sich in der Regel durch die Sakramente des Hinduismus, durch die Botschaft von der Sittlichkeit und vom guten Leben und durch das *Mysterion*, das über den Hinduismus auf ihn herabkommt“ (68). „Hierin steht der Hinduismus im göttlichen Heilsplan stellvertretend für das Christentum“ (69). Das klingt wie eine konkrete Anwendung der „Zweiten These“ K. RAHNER'S (*Schriften zur Theol.* V 143 ff.).

Im zweiten Teil des Buches (S. 77 bis Schluß) gibt der Verf. einen Kommentar zu Brahmasūtra 1, 1, 2 *janmādy asya yatah*, „(Dasjenige,) von dem her der Ursprung, (das Wachstum, das Bleiben, der Untergang) usw. dieses (Weltalls ist, das ist das Brahman)“. Der Kommentar mündet in eine „christologische“ Auslegung (S. 140 ff.): der im Sūtra gemeinte Weltursprung sei Christus — natürlich ohne daß das dem Sūtraverfasser bekannt gewesen sei. Aus dem beziehungslosen, wandellosen Brahman könne nur dann die vielfältige, veränderliche Welt hervorgehen, wenn es zwischen beiden einen Mittler gebe; dieser aber sei Christus, welcher göttliche und menschliche Natur in sich vereine.

PANIKKAR ist sich bewußt, daß ein Hindu seine Behauptung, eine Begegnung der beiden Religionen sei „in Christus“ möglich, lächerlich finden und daß ihm die Identifikation Christi, des Logos, mit Jesus, dem Sohn Mariens, ein „Stein des Anstoßes“ sein werde (42, vgl. 56 und 73). Diese Reaktion ist tatsächlich eingetreten. In der Wochenzeitschrift „Mātrbhūmi“ (in der Malayālam-Sprache) hat in der Ausgabe vom 13. Februar 1966 ein keralesischer Hindu, Dr. E. G. KRISHNAVARIAR, Panikkars Buch scharf kritisiert¹. Diese Kritik beweist, wie recht PANIKKAR mit seiner Kennzeichnung des Hinduismus hat: dessen „scheinbare Toleranz“ erweist sich als „die höchste Form der Intoleranz: ändern nur jenen Platz zu gewähren, den man ihnen zuerkannt hat“; der Hinduismus „glaubt,

* RAYMONDO PANIKKAR: *Christus der Unbekannte im Hinduismus (The Unknown Christ of Hinduism)*, deutsch von Paul K r e t z). Mit einem Geleitwort von Otto K a r r e r. Luzern und Stuttgart: Rāber Verlag 1965. (Begegnung. Eine ökumenische Schriftenreihe, hrsg. v. M. L ö h r e r und H. O t t, Bd. 11) 171 S. Kl.-8°.

¹ Auf diese Kritik hat mich Herr Dr. PANIKKAR freundlicherweise aufmerksam gemacht; er hat mir auch die betr. Nummer der Zeitschrift zur Verfügung gestellt.

zumindest in seiner höheren Form, der vollkommenste Ausdruck des *sanātana dharma*, der immerwährenden Religion, zu sein“ (32). KRISHNAVARIAR proklamiert zunächst das Prinzip, daß die Religionen in einem offenen „Dialog“² miteinander umgehen sollten und daß keine ein „Monopol“ habe — dann aber tadelt er PANIKKARS Glaubensstandpunkt, bezeichnet die Gotteslehre der Bhagavadgītā, wie er sie interpretiert — monistisch und akosmistisch —, als die allein wissenschaftlich haltbare und sieht nicht, daß es sich auch hier um eine Glaubensentscheidung handelt.

KRISHNAVARIAR weist aber auch darauf hin, daß zwischen der Hindu-Auffassung vom *īśvara* (Herr, persönlicher Gott) und dem, was der christliche Glaube von Christus aussagt, sowie auch zwischen der Avatāralehre des Hinduismus und dem christlichen Begriff der einmaligen Inkarnation erhebliche Unterschiede bestehen. Hier hat er unbestreitbar recht. PANIKKAR, der im Hinduismus ein (wie KARL RAHNER sagt:) „anonymes Christentum“ aufdecken will, überspielt wesentliche Differenzen. Auch philosophiegeschichtlich ist manches in seiner Darstellung anfechtbar. Um nur zwei Beispiele zu nennen:

1. P.s Auslegung des Begriffes *jijñāsā*³ (Erkennenwollen, Erforschen) geht nicht ein auf den Kontext, in dem dieses Wort (aus Brahmasūtra 1, 1, 1) in der Vedāntatradition im allgemeinen und in ŚAṆKARAS Kommentar (dem P. doch hauptsächlich folgen will) im besonderen steht. Sie ist daher keine Aussage über indisches Denken. Wäre P. auf diese Zusammenhänge eingegangen, so hätte er allerdings seine Methode ändern müssen. Er erklärt *brahma-jijñāsā* als Transzendenzdrang und als „Weg zum eigentlichen Endpunkt dieses Verlangens, zur Wirklichkeit der Transzendenz“ (104). Aber in dem Kontext, in dem es steht, bedeutet das Wort etwas ganz anderes. Die Brahmasūtras sind dazu bestimmt, vom Lehrer dem Schüler vorgesprochen zu werden, damit dieser sie auswendig lerne und dann die Erklärungen des Lehrers entgegennehme. Der Schüler muß vorher schon die Upaniṣaden auswendig gelernt haben. Die Brahmasūtras nebst den Erklärungen des Lehrers bringen das Wissen, das der Schüler aus den Upaniṣaden geschöpft hat, in eine systematische Ordnung und erschließen so erst ein Verständnis. Daß Brahman existiere, steht dabei fest. Es handelt sich im Sūtra 1, 1, 1 nicht um die Feststellung eines Transzendenzdranges, sondern schlicht um die Ankündigung dessen, was die Sūtras behandeln sollen: *athāto brahmajijñāsā*, „Nun also die Untersuchung über das Brahman“. Die Untersuchung (so ist *jijñāsā* sachgemäß zu übersetzen) ist nach ŚAṆKARA notwendig, weil über die Natur des Brahman Meinungsverschiedenheiten bestehen — wobei er von vornherein voraussetzt, was das Sūtra nach P. gerade nicht bedeuten soll: während P. meint, „daß wir Brahman nicht begehren könnten, wenn wir es selber wären“ (105), sagt ŚAṆKARA: „Daß Brahman existiert, ist allgemein bekannt, weil es das Selbst eines jeden ist“ (*sarvasyātmatvāc ca brahmāstitva-prasiddhīḥ*). Einen Transzendenzdynamismus lehren K. RAHNER und J. MARÉCHAL, nicht aber die Brahmasūtras oder ŚAṆKARA.

2. P. läßt in der Schwebe, ob der kosmologische Gottesbeweis im Hinduismus „überhaupt existiert“ (113). Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß dieser Beweis in mehreren Schulen ausführlich entfaltet worden ist, auch von ŚAṆKARA.

² Es ist interessant, daß dies Modewort schon bis in die malabarische Sprache (Malayālam) gedrungen ist; es erscheint dort unter der Hülle des aus dem Sanskrit entlehnten Wortes *samvādam*.

³ femininum. In der Übersetzung fälschlich neutrum. Auch sonst haben in dem Buch indische Wörter oft falsches Genus.

P. ist sich „völlig bewußt, daß“ sein „Kommentar sich nicht auf der ‚wissenschaftlich‘ exegetischen Ebene bewegt, sondern im christlichen Dynamismus, um ‚alles in Christus zusammenzufassen“ (150). Wären P.s Gedankengänge wirklich christlicher Dynamismus, so wäre es allerdings unangemessen, sie indologisch zu beurteilen. Aber ich fürchte, P. mißversteht seine eigene Methode. Diese scheint mir gerade nicht dynamisch, sondern statisch (das gleiche gilt von andern Versuchen einer „Religionstheologie“ heute). P. interpretiert einen Hindu-Text. Ein Text antwortet nicht wie ein Gesprächspartner. Er sagt, gleich mit welcher Frage der Ausleger an ihn herantritt, ständig dasselbe, und der Ausleger muß ihn *nolens volens* mit seinen feststehenden Worten zu Wort kommen lassen. Darin ist Interpretation statisch, und sie ist um so bessere Interpretation, je williger sie den Text sagen läßt, was sein feststehender Wortlaut sagt. Dynamik kann mit dieser Statik verbunden werden, wenn der Ausleger zum Text Stellung nimmt. Aber PANIKKAR vermeidet gerade die Stellungnahme. Er läßt nicht zur Geltung kommen, was in dem Hindu-Text dem christlichen Glauben nicht entspricht. Seine Interpretation verzerrt nach beiden Richtungen: sie läßt weder das Hinduistische klar erkennen, noch wird sie dem christlichen Glauben gerecht.

Wenn es „Spuren“ des Christlichen im Hinduismus gibt (vgl. 62), so können diese nur dadurch enthüllt werden, daß sie von dem Nichtchristlichen klar getrennt werden, d. h. durch Stellungnahme. Wenn es „Samen“ des Christlichen im Hinduismus gibt (vgl. 72), so können diese nur dadurch zum Keimen gebracht werden, daß sie von ursprünglich christlicher Dynamik, die von der Offenbarung (und nicht von Hindu-Texten) ausgeht, aufgenommen werden.

Beide Methoden sind von den Kirchenvätern angewandt worden (P. beruft sich auf THOMAS VON AQUIN, doch kaum mit Recht; außerdem lebte nicht THOMAS, in dessen Umgebung es keine Nichtchristen mehr gab, in einer Situation, die der P.s vergleichbar wäre, wohl aber waren die Väter in solcher Lage). Wenn sie heidnische Texte interpretierten (wie beispielsweise CLEMENS ALEX. und THEODORET unzählige Textstücke aus heidnischen Autoren und wie AUGUSTIN VARRO und PORPHYRIUS interpretierte), dann haben sie nicht nur Übereinstimmungen, sondern auch Unterschiede klar herausgestellt. Zum gleichen Zweck ist heute eine philologisch-geistesgeschichtliche Methode erforderlich; es dient der Sache nicht, daß P. die „wissenschaftlich-exegetische Ebene“ vermeidet. Wenn die Väter aber christliche Lehre darlegten, *benutzten* sie Elemente des heidnischen Denkens. GREGOR NYSS,⁴ nannte das *χορηγος* , AUGUSTINUS⁵ *usus justus praedicandi evangelii* . Dieser Akt der *Chrêsis* , des *Usus* ist die Dynamik, die die Samenkörner des Logos dort einpflanzt, wo allein sie aufgehen und Frucht bringen können: im Garten der Kirche. Durch bloße positive Interpretation von Hindu-Texten kann aus diesen nie etwas anderes herauskommen als das, was darin ist: Hinduismus — sei es expliziter, sei es unausdrücklicher, „anonymer“ Hinduismus (denn anonymes Heidentum gibt es, anonymes Christentum dagegen ist ein Widerspruch in der Sache). Die Väter wußten nicht nur, warum solche „Benutzung“ legitim ist; sie wußten auch, daß die Samen der Wahrheit nur im aneignenden Akt aus der Verflechtung mit gottfeindlichen Tendenzen gelöst, geheiligt und fruchtbar werden. Die heidnische Weisheit kann den Christen zwar bilden und erziehen, wie die Tochter des Pharaos das Moseskind aufzog; an sich aber ist sie unfruchtbar, wie die Pharaotochter nicht die echte Mutter des

⁴ *Vita Moysis* (ed. Daniélou) II 112 ff.

⁵ *De doctrina christiana* II 40, 60.

Moses war. Nur *eine* Möglichkeit zu einer fruchtbaren „Ehe“ (*syzygia*) der heidnischen Weisheit gibt es: wenn diese nicht im heidnischen Bereich bleibt, sondern mit dem Evangelium vermählt wird, wie die Tochter des Midianiters Jethro mit Moses; aber die Früchte solcher Verbindung müssen gereinigt werden, wie Zippora das aus ihrer Ehe mit Moses hervorgegangene Kind beschneiden mußte (Ex 4, 24 f.). So deutet die Symboltheologie des hl. GREGOR VON NYSSA⁶, Gedanken von PHILON und ORIGENES aufnehmend, den Unwert und den Wert der heidnischen Weisheit. Das gleiche besagt das bekannte Bild vom *Aigyptios ploutos* oder von den *spolia Aegyptiorum*: die Schätze der Heiden sind nicht am rechten Ort, solange sie im heidnischen Bereich bleiben; erst wenn sie zur Ausschmückung des wahren Offenbarungszeltes, der Kirche, verwendet werden, erfüllen sie ihren Sinn⁷. Auf den Umgang mit Texten angewandt, bedeutet das: Solange diese in ihrem Kontext interpretiert werden, bleiben sie, was sie sind: heidnisch, und eine christlich-sachgemäße Interpretation muß gerade ihre dämonische Zweideutigkeit und Unfruchtbarkeit ans Licht bringen. Erfüllt die Interpretation diese kritische Funktion nicht, versucht sie statt dessen, in kurzschlüssigem Zugriff heidnische Texte direkt christlich auszulegen, so wird weder der Charakter der Texte klargestellt noch werden die Samen der Wahrheit in die befreiende Bindung geführt, in der allein sie fruchtbar werden können.

Dem christlichen Altertum, das noch unmittelbar wußte, was Heidentum ist, war daher auch eine Unterschiede überspielende christliche Interpretation heidnischer Texte fremd. Erst eine Zeit, der lebendes Heidentum fernerückt war, hat additiv heidnische neben christliche Autoritäten gestellt und oft den Sinn für die Unterscheidung verloren — so daß dann heute solch additives Denken und solcher Mangel an Unterscheidungsvermögen manchen als spezifisch katholische Tugend erscheint, während doch der vorprotestantische LUTHER in seinem Aufbegehren gegen die „Blindheit“ des Aristoteles⁸ das ursprünglich katholische Gespür hatte: die „Blindheit“ des Aristoteles ist das gleiche wie die Unfruchtbarkeit, von der GREGOR VON NYSSA sprach. Das Überspielen der Unterschiede — das sich heute vielfach als „Religionstheologie“ systematisiert — ist genau so wenig dem katholischen Ursprung getreu wie jene (im Protestantismus verbreitete) Enge, die die Existenz von Samen der Wahrheit außerhalb des christlichen Bereiches leugnet.

Samen sind dazu da, eingepflanzt zu werden, damit sie aufkeimen können. Nur in kritischer Unterscheidung können sie aus dem Abfall aufgelesen und nur in der „Benutzung“ fruchtbar werden. Darum hat PAULUS keine Betrachtungen darüber angestellt, welch tiefsinnige Wahrheit in dem stoischen und dem gnostischen *sōma*-Begriff enthalten sei, sondern er hat den Wahrheitsgehalt dieser Begriffe dadurch sichtbar gemacht, daß er sie beide „benutzte“ zur Ausdeutung des Mysteriums der Kirche. Und der *Apg* 17 zu den Athenern redende PAULUS interpretiert nicht die Altaraufschrift „Dem unbekanntem Gott“ und den ARATOSVERS „Denn wir sind seines Geschlechtes“ für sich, sondern er bezieht beide ein in den Akt der Christusverkündigung, und in dieser Dynamik kommt die in ihnen eingeschlossene Wahrheit zum Leuchten. Würden diese Worte für sich betrachtet, so könnte ihre Zweideutigkeit und das Dämonische ihres Kon-

⁶ *Vita Moysis* (ed. Daniélou) II 11: "Αγονος γὰρ ἀληθῶς ἡ ἔξωθεν παιδευσίς ἀεὶ ὠδίνουσα καὶ μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. II 37: "Ἔστι γὰρ τι καὶ τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως πρὸς συζυγίαν ἡμῶν εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς οὐκ ἀπόβλητον.

⁷ Ebendort II 112—116. AUGUSTINUS, op. cit. II 40, 60—61.

⁸ Vgl. etwa WA 56, 419; 1, 226 = Clemen 5, 279, 1 und 324, 8.

textes — Polytheismus, Idolatrie, Pantheismus — nicht verschwiegen werden. Bei den Vätern, die darin getreu die Linie des Neuen Testaments fortsetzen, findet sich beides: Unterscheidung und Benutzung, *Chrêsis*. Bei PANIKKAR fehlt beides.

In seinem Vorwort sagt PANIKKAR, er sei oft gebeten worden, ein Buch über Christus zu schreiben, „das den Hindus verständlich wäre“. Er fragt sich aber, „ob dieses Buch je geschrieben werden wird: denn *das* Buch über Christus liegt schon vor“ (S. 15). Aber müssen denn nicht, gerade weil dieses eine „Buch“ unerschöpflich ist, immer neue Bücher über Christus geschrieben werden? Was wäre aus dem Christentum geworden, wenn die Theologen des Altertums, statt in kritischer Unterscheidung vom Heidentum dessen Wahrheit in der Dynamik der Auslegung des Evangeliums fruchtbar zu machen, sich mit paganologisch-theologischen Zirkelquadraturen abgemüht hätten wie PANIKKAR?⁹

⁹ Vgl. auch meine Besprechung von PANIKKARS *Kultmysterium* ..., demnächst in der *Theologischen Revue*.

UT OMNES ERRANTES ...

von Fritz Bornemann SVD

Die Fürbitte ‚Ut omnes errantes ad unitatem Ecclesiae revocare et infideles universos ad Evangelii lumen perducere digneris ...‘ wurde auf den Vorschlag eines China-Missionars hin in die Allerheiligen-Litanei aufgenommen.

Frühjahr 1920 fragte P. Josef H e s s e r aus der Süd-Shantungmission in Steyl an: „Ob die hl. Kirche auch geneigt wäre, in die Allerheiligenlitanei neue Anrufungen einzufügen z. B.: Ut omnes paganos ad fidem catholicam convertere digneris; Te rogamus audi nos. — Ut omnes peccatores convertere digneris; Te rogamus audi nos“¹.

Der römische Generalprokurator P. Karl F r i e d r i c h ging auf das ‚Ut omnes peccatores ...‘ nicht ein, wohl auf das ‚Ut omnes paganos ...‘, bearbeitete aber den Text sehr selbständig. Anstelle von ‚paganos‘ setzte er ‚gentes paganas‘; das ‚ad fidem catholicam convertere‘ erweiterte er in ‚ad agnitionem veritatis perducere et Ecclesiae tuae coadunare digneris‘. — Außerdem fügte er noch eine zweite, ganz neue Bitte, nämlich um Vermehrung der Missionsberufe, hinzu: Ut operarios apostolicos in messem tuam mittere digneris ...

Zur Begründung seines Antrages wies er darauf hin, daß der Hl. Vater in seiner jüngst veröffentlichten Missionszyklika ‚Maximum illud‘ die Gläubigen auffordere, die Missionsarbeit durch Gebet zu unterstützen. Die christliche Heimat aber würde durch die Einfügung einer solchen Bitte in die Litanei stets daran erinnert, daß die Heiden Erben Christi sind.

Den eigentlichen Antragsteller, P. Jos. H e s s e r, nannte er in dem Gesuch nicht, dafür aber alle Steyler Missionare der Shantung- und Togo-Mission; alle Togomissionare und ein Teil der Shantungmissionare waren durch den Krieg aus ihren Missionsgebieten ausgewiesen worden. Um beide Missionsgebiete be-

¹ J. HESSER, Taikia, 9. März 1920 an J. B o d e m s, Steyl.

mühte sich der Generalprokurator gerade in diesen Wochen und Monaten. Indem er die unfreiwilligen Rückwanderer hier als Bittsteller nannte, brachte er sie und ihre Missionen den römischen Stellen wiederum in Erinnerung.

Das Gesuch lautete²:

Beatissime Pater,

Missionarii Societatis Verbi Divini in Vicariatu Apostolico Sciantom Meridionali et Vicariatu Togonensi ad pedes Sanctitatis Vestrae humillime prostrati, instanter et instantissime petunt, ut sequentes invocationes Litanis omnium Sanctorum inserantur, scilicet:

Ut gentes paganas ad agnitionem veritatis perducere et Ecclesiae tuae coadunare digneris, te rogamus audi nos!

Ut operarios apostolicos in messem tuam mittere digneris, te rogamus audi nos! Litteris etenim encyclicis „Maximum illud“ omnes christifideles admonentur, ut Evangelii propagatoribus laboriose in vinea Domini se exercentibus sanctorum precationum ope suffragentur.

Quibus desideris S. Matris Ecclesiae christifideles facile satisfaciant, si in quibusdam orationibus communibus quasi assidue inducantur, memores esse: „Gentes esse coheredes, et concorporales et comparticipes promissionis eius in Christo Iesu per Evangelium“ (Eph. 3, 6).

Instantiae missionariorum membra Consilii generalis omnesque Superiores Societatis accedunt.

Et Deus etc.

*Sanctitatis Vestrae filius obsequentissimus
Romae, 26 Maii 1920*

C. Friedrich

Die Bittschrift wurde von dem Sekretär der Propaganda, Erzbischof Laurenti, wohlwollend aufgenommen³, brauchte aber zwei Jahre für den langen amtlichen Weg. Erst die Gelegenheit des 300. Jahrestages (1922) der Gründung der Propaganda benutzte Kardinal van Rossum, der Präfekt der Propaganda, um die Bitte dem neuerwählten Papst Pius XI. vorzutragen. Der Text war wiederum bearbeitet.

Der Antrag des Prokurators hatte für die ‚gentes paganas‘ zweierlei erflucht: ‚ad agnitionem veritatis perducere et Ecclesiae tuae coadunare‘. Für das zweite, ‚Ecclesiae coadunare‘, wurde nun eine neue Gruppe Gnadenbedürftiger eingefügt: die ‚errantes‘, also die getrennten Brüder in Christus, an die ursprünglich gar nicht gedacht war: ‚Ut omnes errantes ad unitatem Ecclesiae revocare...‘. — Der Kreis der ‚pagani‘ wurde erweitert zu dem der ‚infideles‘, wozu gemäß der Aufteilung des Missionsobjekts auch die Moslem und Juden gehörten: ‚Ut infideles universos ad evangelii lumen perducere...‘.

Vielleicht hat gerade der Umstand, daß der Antrag für die Heiden außer der Anerkennung der Wahrheit auch noch die Vereinigung mit der Kirche nannte, zu dieser Erweiterung geführt. Wer das ‚lumen Evangelii‘ im Vollsinn hat, so mochte ein römischer Theologe sich sagen, kommt auch zur Kirche; in den festen Gleisen seiner Dogmatik suchte er darum für das ‚coadunare Ecclesiae‘ das spezifische Objekt, die ‚errantes‘. Die Unterscheidung von ‚Veritas‘ und ‚Ecclesia‘, die der Prokurator in den Text eingeführt hatte, ist vielleicht der Anlaß dafür

² Kopie im Archivum Generalatus SVD, Rom.

³ K. FRIEDRICH, Rom, 8. Juni 1920 an J. Bodems, Steyl.

gewesen, daß das ursprüngliche Anliegen der Heidenmission am Ende nur noch ein Teilanliegen einer viel umfassenderen Bitte geworden war. Das entsprach ganz der Missionsauffassung der Propaganda-Kongregation.

Die neue Anrufung wurde mit Angabe des Platzes in der Litanei, wie ihn der Papst bestimmt hatte, in den AAS 1922, pp. 200—201 veröffentlicht. Als formeller Antragsteller zeichnete das Festkomitee zum Dritten Zentnar der Propaganda.

P. Jos. Hesser war, noch ehe er von Steyl die Bestätigung seines Vorschlages erhalten hatte, als gut Fünfzigjähriger im Gesellschaftshaus der Steyler in Südshantung gestorben⁴.

⁴ Die Lebensdaten von P. Jos. Hesser und die Liste seiner Veröffentlichungen siehe *Bibliotheca Missionum* XIII (Freiburg 1959) pp. 15; 204—207; 425.

CHRONIK

1966

11. 8. Indonesien und Malaysia unterzeichnen in Djarkarta den Friedensvertrag.
- (2. 9.) Der Heilige Stuhl und Uganda nehmen diplomatische Beziehungen auf im Rang von Nuntiatur und Botschaft.
15. 9. Enzyklika „Christi matri“ bittet um Gebet für den Frieden, „besonders in Ostasien“ (Vietnam).
Msgr. PIGNEDOLI vom Staatssekretariat in Rom überbringt einen Brief des Papstes an den südvietnamesischen Episkopat.
- (28. 9.) Die Internuntiatur in Südkorea wird zur Nuntiatur erhoben.
29. 9. In Indien wird vom Erzbistum Bombay ein Gebiet abgetrennt und zum Bistum *Baroda* errichtet.
30. 9. Betschuanaland in Südafrika wird unabhängig und nimmt den Namen Botswana an.
4. 10. Basutoland in Südafrika wird unabhängig und nimmt den Namen Lesotho an.
21. 10. In Thailand wird das Bistum *Bangnokhuek* umbenannt in *Ratburi*.
27. 10. Rotchina zündet die 4. Atombombe.
15. 11. Auf Neuguinea und den Nachbarinseln wird die kirchliche Hierarchie in vier Kirchenprovinzen errichtet: in Irian (West-Neuguinea) das Erzbistum *Merauke* mit den Suffraganbistümern *Sukarnapura* und *Manokwari*, in Nordost-Neuguinea das Erzbistum *Madang* mit den Suffraganbistümern *Wewak*, *Aitape*, *Vanimo*, *Mount Hagen*, *Goroka* und *Lae*, in Papua (Südost-Neuguinea) das Erzbistum *Port Moresby* mit den Suffraganbistümern *Bereina*, *Mendi*, *Daru* und *Sideia*, auf dem Bismarck-Archipel und auf den Salomonen das Erzbistum *Rabaul* mit den Suffraganbistümern *Kavieng*, *Bougainville*, *Honiara* und *Gizo*.
28. 11. In Burundi wird König Ntaré durch einen Staatsstreich gestürzt und von Ministerpräsident Nicombero die Republik ausgerufen.
30. 11. Barbados, die östlichste Insel der karibischen Inseln wird unabhängig.
2. 12. Gespräch zwischen WILSON und SMITH auf dem Kreuzer „Tiger“ über die Rhodesien-Krise.

- 5. 12. SMITH lehnt den „Tiger-Plan“ ab.
- 6. 12. Das ostasiatische Generalseminar des Pariser Missionsseminars in Penang wird Regionalseminar für Malaysia.
- 16. 12. Der Sicherheitsrat der UNO beschließt die von London beantragten Sanktionen gegen Rhodesien.

1967

- 6. 1. PAUL VI. bietet bei den Erinnerungsfeiern an die Weihe der ersten chinesischen Bischöfe 1926 und an die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in China 1946 Gespräche mit Rotchina an.
- 8. 1. Zum vietnamesischen Neujahrsfest sendet PAUL VI. Friedensbotschaften an Präsident JOHNSON von USA, Präsident NGU YEN VAN THIU von Südvietnam und Präsident HO CHI MINH von Nordvietnam.
- 9. 2. In Thailand wird vom Erzbischof Bangkok ein Gebiet abgetrennt und zum Bistum *Nakhorn-Sawan* errichtet.
- (15. 2.) Die Antwort HO CHI MINHs auf die päpstliche Friedensbotschaft gibt wenig Hoffnung.
- (11. 3.) Der Heilige Stuhl und Lesotho in Südafrika nehmen diplomatische Beziehungen auf mit Rang von Nuntiatur und Botschaft.
- 26. 3. Enzyklika „*Populorum progressio*“.

Anmerkung: Die eingeklammerten Daten geben die Veröffentlichung der Nachricht in der *Fides-Agentur* oder im *Osservatore Romano* wieder.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

MITTEILUNGEN

EHRENVOLLE AUSZEICHNUNG

Am 3. April 1967 vollendete der Erste Vorsitzende des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen Herr Konsul Dr. h. c. GEORG FREY sein 65. Lebensjahr. Wegen seines großen Interesses für die Weltkirche verlieh ihm Seine Heiligkeit Papst PAUL VI. den Gregorius-Orden. Im Namen des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Augsburg Dr. JOSEF STIMPFLE überreichte P. Provinzial JOHANNES KLAHOLT SVD am 29. Juni dem Jubilar in seinem Landhaus in Tutzing die hohe Auszeichnung. Das Internationale Institut gratuliert seinem Ersten Vorsitzenden herzlich und wünscht ihm noch viele Jahre in ungebrochener Schaffenskraft.

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Missionswissenschaftliches Diplom — Im SS 1967 hat Sr. M. IRMGARDE FRANZ MSC das Abschlußzeugnis in Missionswissenschaft erhalten. Das Thema ihrer wissenschaftlichen Arbeit lautete: *Eucharistie und Mission*.

VORLESUNGSPLAN

Winter-Semester 1967/68

Für Studierende der Missionswissenschaft empfehlen sich folgende Vorlesungen und Übungen aus dem *Personal- und Vorlesungsverzeichnis* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (die Zahlen verweisen darauf):

129	Missionslehre: Die Missionsträger Di 11—12	<i>Glazik</i>
130	Missionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (ab Leo XIII.) Mi 11—12	<i>Glazik</i>
131	Missionskunde Asiens Do 11—12	<i>Glazik</i>
133	Missionswissenschaftliches Seminar: Die Ausführungs- bestimmungen zum Missionsdekret des Vaticanum II Di 16.30—18	<i>Glazik</i>
95	Das Problem „Antike und Christentum“ Mi 9—10	<i>Kötting</i>
1052	Von Willibrord zu Karl d. Gr. Mo Mi Fr 10—11	<i>Hauck</i>
132	Pluralität der Kulturen und das christliche Ethos Mo 11—12	<i>Dörmann</i>
83	Einführung in die Religionsethnologie Mi 10—11	<i>Dörmann</i>
1041	Methoden der Ethnologie Di Mi 15—16	<i>Schott</i>
1043	Seminar: Ethnologische Forschungen über die Indianer Nordamerikas Do 18—20	<i>Schott</i>
1044	Kolloquium über neuere ethnologische Literatur und Feld- forschungen (nach Vereinbarung)	<i>Schott</i>
84	Erscheinungsformen des Religiösen Do Fr 11—12	<i>Khoury</i>
1022	Upanishaden (auch für Hörer ohne Sanskritkenntnisse) Di 10—12 Do 11—12	<i>Hacker</i>
304	Die Rolle des Militärs in den Entwicklungsländern Fr 16—18	<i>Pfeffer</i>
305	Kolloquium: Soziologische Arbeiten aus den Entwick- lungsländern (nach Vereinbarung)	<i>Pfeffer</i>
913	Kolloquium zur Lateinamerika-Forschung Fr 16—18 (Hauptseminar)	<i>Mettmann/ Steger</i>

- | | | |
|-----|---|---------|
| 368 | Internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen
Do 16—17 | Denecke |
| 369 | Tropenhygiene
Fr 16—17 | Denecke |
| 370 | Tropische Viren und Bacteriosen
Fr 17—18 | Denecke |

Sprachkurse für Anfänger und Fortgeschrittene werden veranstaltet in Arabisch, Chinesisch, Japanisch, Sanskrit, Hindi, Bengali.

MISSIONSSTUDIENWOCHE

Löwen, 28.—31. August 1967 — Das Programm der 37. Löwener Missionsstudienwoche weist darauf hin, daß die Veranstaltung international ist, sich in den Sprachen abwickelt, die für ihre Arbeit am zweckdienlichsten sind, und lädt alle Länder zu ihren Forschungen (recherches) ein. Erstmals erscheint auf dem Programm der erweiterte Titel: „Semaine de Missiologie internationale“. De facto trug die Löwener Woche von jeher internationalen Charakter.

Am 28. August, um 9.30 Uhr, hält Prälat JEAN JADOT, der Nationaldirektor der Päpstlichen Missionswerke in Belgien, die Eröffnungsrede. Anschließend bietet Professor JOSEPH MASSON S.J., der Sekretär der Veranstaltung, eine Einführung in das diesjährige Thema: *Evangelisation en liberté — Vrijheid en missie*. Im Verlauf der Woche werden folgende Referate gehalten: Prof. B. OLIVIER O.P., *L'Eglise est mission*. — J. JADOT, *Le devoir missionnaire est de tous les chrétiens*. — Prof. H. BERGEMA (Rector van het Zendingseminarie te Baarn/Niederland), *Een protestantse visie op de noodzaak van de missionering*. — Bischof DE SMEDT (Brügge), *De godsdienstige vrijheid, recht van de mens. La liberté religieuse, droit de l'homme*. — Prof. J. M. DIÉZ ALEGRÍA (Gregoriana), *Derechos de libertad de la Iglesia frente al Estado*. — Prof. PHILIPS (Löwen), *De verkondiging met eerbied voor de vrijheid*. — HERTSENS P.A. (Pro Mundi Vita), *La situation concrète de l'Eglise devant les Etats*. — Prof. J. MASSON S.J. (Konsultor des Sekretariats für die Nichtchristen), *La situation concrète de l'Eglise devant les religions*. — Mère MARIE-BERNARD (Franciscaine Missionnaire de Marie), *Présence du Christ, là où l'annonce de l'Evangile est entravée*. — Bischof BLOMJOUS P.A., *Liberté et pureté des motifs dans la conversion*. — Prof. LADRIÈRE O.M.I. (Lumen Vitae), *Le catéchuménat, éducation à la liberté chrétienne*. — P. LÖFFLER (World Council of Churches, Secretary Division of Missions and Evangelisation), *The command to convert and individual freedom*.

Der Zugang zur Woche ist frei. Gute Unterkunft und Verpflegung zu mäßigen Preisen gewähren: (für jedermann) Centre Universitaire „Sedes Sapientiae“, Beriotstraat, Leuven; (für Ordensfrauen und Damen) Pédagogie d'Arras, Naamsestraat. Interessenten mögen sich unmittelbar an die genannten Institute wenden. Die Veranstaltungen finden im Collège Marie-Thérèse (St.-Michielsstraat) statt. Das Sekretariat führt P. Jos. MASSON S.J., St.-Jansbergsteeweg 95, Egenhoven, Leuven; Telefon 016 - 2 44 98.

Fátima, 3.—8. September 1967 — Die vom Portugiesischen Missionsseminar (Seminário das Missões, Cucujães) veranstaltete *VI Semana de Estudos missionários* handelt über das Thema: *Tensão missionária da vocação*. Portugiesische

Redner referieren über: Berufung und Person; Heilsgeschichte und Berufung; Das kirchliche Amt im Dienste der heilsvermittelnden Berufung (*vocação salvífica*) der Menschen; Missionarische Spannweite der Berufung der Laien; Missionsberuf und Welt von heute; Die missionarische Dimension des seelsorglichen Bemühens um Berufungen (*pastoral vocacional*) in den Diözesen. P. LIÉGÉ O.P. (*Parole et Mission*, Paris) behandelt die Themen: Kirche und Berufung; Mission durch die Kontemplation.

Mailand, 11.—15. September 1967 — Die Università Cattolica del Sacro Cuore (Largo Gemelli, 1, Milano) veranstaltet in Zusammenarbeit mit den Päpstlichen Missionswerken und allen italienischen Missionsinstituten die *VIII Settimana di Studi missionari* über *La formazione missionaria del Popolo di Dio*. Italienische Referenten behandeln folgende Themen: Der Heilsplan in der Bibel; Das gelebte Zeugnis; Das Zeugnis im Lichte der Katechetik und der Praxis; Das Zeugnis in Geschichte und Gegenwart; Begriff und Erfordernisse des Dialogs; Erziehung zum Dialog; Evangelisierung als wesentliche Aufgabe des Volkes Gottes; Evangelisierung heute; Teilnahme und Mithilfe am Werk der Evangelisierung; Die Bekehrung als Krönung der christlichen Missionstätigkeit ist das Werk der Gnade; Echtheit und Freiheit der Bekehrung. P. JOSEPH MASSON S.J. spricht über den Dialog mit den Nichtchristen.

Werner Promper

VON DER UNIVERSITÄT LÖWEN

De opvatting over de Missie in het Instituut voor Missiewetenschap te Münster war das Thema einer Lizentiatsdissertation, die P. ERIC DUHAMEL CICM (Scheut) 1966 an der Löwener Theologischen Fakultät bei Professor G. Philips einreichte (77 Seiten, maschinenschriftlich).

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

de Beaucueil, Serge, O.P.: *Nous avons partagé le pain et le sel*. Lettre-préface de Abdul-Ghafour Rawhân Farhâdi, avant-propos de Charles Avril O.P. (*Parole et Mission*, 9). Les Editions du Cerf/Paris 1965; 105 S.

Es ist kaum übertrieben zu behaupten, dieses schmale Heft zeuge von einem prophetischen Ereignis. In der Tat wird hier etwas existentiell realisiert und praktisch vorweggenommen, was in dem zukunftsweisenden Konzilsdokument über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen in Grundsätzen ausgesagt ist. Vf., früher in Kairo tätig, lehrt zur Zeit an der Universität von Kabul (Afghanistan), wohin ihn ursprünglich Forschungen über den großen islamischen Mystiker Ansâri geführt hatten. Doch nicht das ist wichtig; bedeutsam ist vielmehr, daß er sich den Afghanen mit letzter Konsequenz zum Bruder gemacht hat, wie es in der Geste des gemeinsamen Genusses von Brot und Salz zum Ausdruck kommt. Er ist durchdrungen von der Überzeugung: *Gott liebt die Heiden* (Titel eines von ihm zitierten Buches von JACQUES DOURNES, Paris 1963, Aubier). So lebt er unter diesem *seinen* Volk, wie er es immer wieder zärtlich nennt, entdeckt Gottes und Christi Gegenwart in den Menschen seiner Umwelt

und lernt von seinem großen Lehrer Ansâri das „Geheimnis der Transparenz“. Daraus leitet er für sich die Verpflichtung ab, nicht mit Worten zu predigen („davon haben sie so genug!“), sondern „in ihrer Mitte zu sein als lebendige Epiphanie Gottes“. — Ein solcher einsamer Moses auf dem Berg bedarf gewiß unserer für- und mitbittenden Hilfe, damit ihm die Arme nicht sinken!

Beuron

P. Paulus Gordan OSB

Bormann, Martin, MSC: *Zwischen Kreuz und Fetisch*. Die Geschichte einer Kongomission. Hestia/Bayreuth 1965, 386 S.

Es gibt kaum eine andere Einzelmission, die eine so gewichtige und interessante Darstellung erhalten hat wie die Mission der Herz-Jesu-Missionare in Coquilhatville und den davon abhängigen Gebieten in diesem Buch. Im Hinblick auf den Namen des Autors — Sohn des damaligen Leiters der Parteikanzlei der NSDAP — wie die Aktualität der Stadt Stanleyville, wo am 24. November 1964 die weißen Geiseln (unter ihnen auch P. BORMANN) von den belgischen Fallschirmjägern aus den Händen der Rebellen befreit wurden, konnte der Verlag die Herausgabe eines so umfangreichen Werkes mit so vielen Foto-Einlagen wagen. Zuerst wirft der Autor einen Blick in die geschichtliche Tiefe. Die Anfänge der Kongo-Mission, vor allem gestützt auf CUVELIER, der im deutschen Sprachraum noch weniger bekannt ist, werden detailliert, freilich auch lückenhaft, dargestellt. Die Tätigkeit der Jesuiten und Kapuziner kommt kaum zu Wort. Nach einem schnellen Lauf durch die Kolonialgeschichte wird der Blickkreis eingeschränkt auf Gründung und Entfaltung von Bamania 1895 durch die Trappisten und von Coquilhatville 1926, wo 10 Patres und 4 Brüder der Trappisten zu den Herz-Jesu-Missionaren übertraten. Die scheinbar langatmige Geschichte liest sich dank der konkreten Schilderungen wie ein Roman. Häufig werden auch allgemein gültige Probleme der Afrika-Seelsorge behandelt, z. B. die Ehe, das Verhältnis der Kirche zur Kolonialmacht usw. Den meisten Raum (150—375) nehmen die Ereignisse seit dem 4. Januar 1959 ein, wo die Aufstände in Léopoldville zu erkennen gaben, daß die alte Zeit vorbei sei. Wie sich im Leben und in der Konversion des Verfassers (vgl. seinen Selbstbericht bei BRUNO SCHAFFER OFM Cap, *Sie hörten Seine Stimme*. Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit. I, Luzern 1949, 168—176) Gottes Walten wunderbar zeigte, so auch im Auf und Ab der Geschichte dieser Mission und des ganzen Kongo. Das deutet ein sinnvolles Gedicht an, das als Epilog angeführt wird, gewidmet den Müttern der ermordeten Missionare von Kongolo, das mit den Versen aufhört: „Vielleicht stehen diese Schmerzensmütter / aufrecht unter Deinem Kreuz, o Herr, / damit Dein Reich wahrhaftig zu uns komme, / zu uns in Kongolo, zu uns in den Kongo.“

Freiburg/Schweiz

P. Walbert Bühlmann OFM Cap

Bieder, Werner: *Segnen und Bekennen*. Der Basler Mission zum Anlaß des 150jährigen Bestehens von ihrem Studienleiter gewidmet. Basileia Verlag/Basel 1965; 123 S., DM/sFr 8,80.

Vf., Studienleiter der Baseler Mission und Extraordinarius der Theologischen Fakultät der Universität Basel, behandelt in vorliegender Jubiläumsgabe das allgemein missionswissenschaftlich interessierende Thema *Die Verheißung des Segens Jesu für Welt und Kirche* (11—79) sowie das speziell die Basler Mission betreffende *Das Bekenntnisproblem in der Basler Mission* (80—118). Im letzteren

Teil bietet Vf. *Grundsätzliche Überlegungen an Hand geschichtlichen Materials aus dem 19. Jahrhundert*. Von dem sowohl für das reformierte als auch für das lutherische Bekenntnis offenen Bekenntnishorizont dieser Missionsgesellschaft ausgehend, befaßt er sich mit verschiedenen Kontroversen um die und in der Basler Mission, mit ihren Lehrern bzw. Theologen Ewald Rudolf Stier, Wilhelm Hoffmann, Wolfgang Friedrich Geß, Wilhelm Löhe, Friedrich Lücke und Alexander Beck, äußert dann Grundsätzliches zur (innerprotestantischen) Bekenntnisfrage, sieht (105—107) in der Trinität ein „Angebot zur Überwindung dreier Einseitigkeiten“ (Löhe, Lücke, Beck). Die interessantesten Ausführungen des zweiten Teils behandeln den *Apostolikumstreit des 19. Jahrhunderts und seine grundsätzliche Bedeutung* (107—109), die auch für einen dogmengeschichtlich und missionswissenschaftlich orientierten katholischen Theologen von Gewinn sein können. Hier bemüht sich Vf., das apostolische Symbol zunächst als notwendige „Schranke der subjektiven Schriftauslegung“ (108) aufzuzeigen, als „Hilfe für ökumenische Zusammenarbeit“ (ebd.), als Definition der „christlichen Grundwahrheiten in Bestimmtheit und Allgemeinheit“, eine Feststellung, in welcher „der Glaube an den bewahrenden Heiligen Geist, der die Wahrheit überliefert“, spricht (ebd.); hierbei „muß Raum bleiben für eine freie Bewegung der Theologie und der Lehre“ (ebd.), zumal sich „über dem Apostolikum... die Bibel mit ihrem Zeugnis“ erhebt (109). Daraus folgt, daß die Schranke des Apostolikums den Christen letztlich befähigt, „den freien Forschungsraum im Sachgebiet der Theologie für den Dienst des Zeugnisses in der Welt“ zu benutzen (ebd.); nach Klärung der grundsätzlichen Offenheit gegenüber der Welt können dann „praktische Fragen in Angriff genommen werden“ (ebd.), d. h. Rezitation des Apostolikums bei Taufe und Ordinationshandlungen. Ausführungen über den Kinzlerstreit (kirchliche Überlieferung und kritische Bibelwissenschaft) und Schlußfolgerungen beenden den zweiten (missionsgeschichtlichen) Teil der Untersuchungen.

Von größerem Interesse für den katholischen Leser ist indes ohne Zweifel der erste (bibeltheologische) Teil der Studie. Vf. untersucht nach einem knappen atl. Überblick über den Segen (11 f) eine große Anzahl von auf den Segen bezugnehmenden Stellen des NT, um sie auf ihre kerygmatische, missionstheologische Bedeutung hin zu befragen (12—79). Es sind zunächst Stellen, die vom gesegneten und segnenden Jesus handeln (12—39), so der Kindersegnung, der Speisung der Menge, dem lobpreisenden Jesus beim letzten Mahl, von Jesu Segen auf Geistempfang und Umkehr hin, der gesegneten Maria und den Gesegneten des Vaters. Sodann folgt eine gedrängte Darstellung der Segensbotschaft des Paulus (39—51), des Segenthemas im Hebräerbrief (52—56), im ersten Petrusbrief (56 f). Systematische und praktische Schlußfolgerungen, vor allem Überlegungen zu den Segenshandlungen der (evgl.) Kirche (missionarische Einsegnung, Einsegnung der Kinder, Eheeinsegnung, Schlußsegnen im Gottesdienst, Tischgebet, Beerdigungsfeier) schließen den ersten Teil der Untersuchung ab (58—73). Reichhaltige Anmerkungen (Belege), Namensregister und Bibelstellenverzeichnis erhöhen den wissenschaftlichen und praktischen Wert des Büchleins.

Wenn man sich auch des Eindrucks nicht ganz erwehren kann, daß Vf. die biblischen Texte hier und da aus kerygmatischem und missionstheologischem Interesse heraus überinterpretiert hat (z. B. Mt 25, 1—30: „Schwestern- und Bruderschaft der Kirche“, S. 34), so muß man doch weithin seine treffende, nicht selten theologisch tiefe Interpretation der Segenstexte anerkennen. Auch für die Stellung Marias in der Kirche, nach dem Neuen Testament (26—32), kommt er trotz seines protestantischen Vorverständnisses zu manchen bedeutsamen Aus-

sagen, die auch ein katholischer Theologe unterschreiben kann, z. B. das Urteil über Maria als „Typus der missionierenden Kirche, daß sie in Erwartung des Heiligen Geistes und seines Tuns darauf aus ist, daß Jesus der Welt geschenkt wird“ (32). Obwohl der katholische Leser den hier unternommenen Versuch begrüßen muß, Segen (Heil) und Bekenntnis (Dogma) als unzertrennliche Einheit zu sehen, das Bekenntnis trotz Aufgeschlossenheit der modernen Bibelwissenschaft gegenüber nicht aus falschem Ökumenismus (luth.-ref.) heraus zu verwässern, so wird man ihm sein Bedauern darüber nicht übelnehmen dürfen, daß Vf. über ökumenische Probleme sprechen kann, ohne die römisch-katholische Kirche nur zu erwähnen, wenn man von der etwas polemischen Bemerkung über die „Eigenmächtigkeit des römischen Papstes“ und die „Hierarchie seiner Kirche“ (61) absieht. Immerhin erblickt Vf. doch auch in allen pfingstlerischen Gruppen einen „Anspruch auf uns, eine Anrede, die wir nicht von vorneherein mit dem Verdacht zurückweisen können, daß es sich hier um Irrlehre handle“ (44). Dieser Umstand wirkt um so schwerer, als das Büchlein kurz vor dem Ende des II. Vatikanums erschienen ist. Übrigens werden katholische Autoren fast nicht erwähnt. — Trotz allem ist das Büchlein eine in vielem erfreuliche Veröffentlichung.

Münster

L. Ruppert

The Christian Challenge in Latin America. A Symposium Edited by the Maryknoll Fathers (= World Horizon Reports, 31). Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1964, 1965; 87 S., \$ 1,95. Library of Congress Catalog Card Number 64—16154.

Das zu besprechende Bändchen vereinigt die Referate eines Symposiums der *Catholic Association for International Peace* (National Catholic Welfare Conference Building, 1312 Massachusetts Avenue, N. W., Washington, D. C. 20005), das den sozialen Problemen Lateinamerikas gewidmet war. Ziel der 1926 gegründeten *Catholic Association for International Peace* ist „to further in accord with the teachings of the Church the ‚Peace of Christ in the Kingdom of Christ‘, through educating all men of good will as to their obligations in justice and charity in the cause of international peace“.

Referenten waren J. B. GREMILLON (Director of the Department for Socio-Economic Development of the Catholic Relief Services), DOUGLAS HYDE, Vice-president H. H. HUMPHREY, FRANK TANNENBAUM (Professor Emeritus of Latin American History at Columbia University), G. G. HIGGINS (Executive Secretary of the Catholic Association for International Peace), J. A. BEIRNE (Secretary-Treasurer of The American Institute for Free Labor Development), J. J. CONSIDINE, M. M. (Director of the Latin American Bureau, N. C. W. C., Washington).

GREMILLON und HUMPHREY erhofften sich damals noch Erfolge von der 1962 auf Anregung von Präsident Kennedy in Punta del Este ins Leben gerufenen *Alianza para el progreso*, über die sich seitdem kaum noch jemand Illusionen macht. In einer seiner letzten Erklärungen hatte Präsident Kennedy bereits dem Kongreß vorgehalten, daß bei seiner geizigen Einstellung die sowjetische Hilfe an Kuba der Unterstützung der USA an ganz Lateinamerika fast gleichkommen werde. Ungeachtet dieser Warnung wurden die öffentlichen für die Zwecke der Allianz bestimmten Gelder gekürzt. Mehrere Amerikaner haben inzwischen an der *Alianza para el progreso* nüchterne Kritik geübt (vgl. z. B. GARY MACEOIN, *Lateinamerika — Stunde der Entscheidung*. Paderborn 1965).

Den wertvollsten Beitrag lieferte wohl F. TANNENBAUM (*The Challenge of Social Revolution*, 56—63). CONSIDINE (*The Church Meets the Challenge*, 78—86) bringt nichts Neues.

Münster

Werner Promper

The Church in Mission. Edited by Robert E. Campbell, M. M. Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1965; X, 278 S., \$ 5,95.

In einem handlichen Leinenband legt ROBERT CAMPBELL (Dr. miss. der Gregoriana, Professor für Missionswissenschaft in Maryknoll) in elf Kapiteln ebensoviele Zeitschriftenartikel namhafter Autoren über grundlegende missions-theologische Fragen vor. Die Beiträge sind so geschickt ausgewählt und zusammengestellt, daß sie im Gesamt eine kleine missionstheologische Summe bilden. Zehn Aufsätze sind Zeitschriften aus dem französischen Sprachraum entnommen, der elfte den *Theological Studies* (Woodstock). CAMPBELL sagt im Vorwort, daß er fast ausschließlich Übersetzungen bietet aus dem einfachen Grunde, weil „scarce as theologically-oriented mission literature is in any language, it is even scarcer in English“. Dem Herausgeber gebührt Dank für diese nützliche Veröffentlichung, die gewiß über den englischen Sprachraum hinaus interessierte Benützer finden wird.

Folgende Titel werden geboten: *The Future of Missions* (1—41; = L'avenir des missions: *Informations catholiques internationales*, Paris, 15—9—1963, 15—27); RONAN HOFFMAN, O. F. M. Conv., *The Development of Mission Theology in the Twentieth Century* (42—78; = *Theological Studies* 23, 1962, 419—441); N. DUNAS, *Viewpoints on Mission Theology: External and Internal Missions* (79—108; = *Perspectives d'une théologie missionnaire: Parole et Mission* 1, Paris 1958, 342—366); P.-A. LIÉGÉ, O. P.: *Theology of the Church and Mission Pastoral* (109—123; = *Théologie de l'Eglise et pastorale missionnaire: La Maison-Dieu*, N. 34, Paris 1953); BERNARD BOTTE, O.S.B., *The Problem of Adaptation in the Liturgy* (124—158; = *Le problème de l'adaptation en liturgie: Revue du Clergé Africain* 18, Mayidi 1963, Juliheft); P.-A. LIÉGÉ, O. P., *Religious Liberty — A Mission Imperative* (159—186; = *La liberté religieuse, impératif de la mission: Parole et Mission* 7, Paris 1964, 529—553); R. BEAUPÈRE, O. P., *A Seminary Professor Asks Himself Some Questions* (187—205; = *Un professeur de séminaire s'interroge: Parole et Mission* 3, Paris 1960, 275—290); R. BEAUPÈRE, O. P., *Ecumenism and the Missions After the New Delhi Meeting* (206—223; = *Oecuménisme et Mission: Parole et Mission* 5, Paris 1962, 250—265); FRANÇOIS COUDREAU, *The Catechumenate from a Missionary Viewpoint* (224—253; = *Le catéchuménat dans une perspective missionnaire: Parole et Mission* 3, Paris 1960, 357—382); P.-A. LIÉGÉ, O. P., *Before the Catechumenate — The Missions* (254—265; = *Avant le catéchuménat, la mission: Parole et Mission* 5, Paris 1962, 23—32); THOMAS OHM, O.S.B., *Are Missions Coming to an End?* (266—278; = *La mission touchera-t-elle à sa fin?: Parole et Mission* 5, Paris 1962, 11—22 = *Ist die Mission heute am Ende?: Westfälische Nachrichten*, Münster 10./11. Dezember 1960).

Mancher Leser hätte sich wohl eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem so akuten Thema der nichtchristlichen Religionen und ihres spezifischen Heilswegcharakters gewünscht. Das Problem kann in missionstheologischen Veröffentlichungen wohl kaum mehr ausgeklammert werden.

Münster

Werner Promper

Eilers, Franz-Josef, SVD: *Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens.* Aschendorff/Münster 1965. 40 S. (= Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Heft 12).

Bei der vorliegenden Schrift handelt es sich um den unveränderten Sonderdruck eines Artikels dieser Zeitschrift (ZMR 1965, Heft 3, S. 161—190). Verf. hatte 1964 eine Studie über die christliche Publizistik in Afrika veröffentlicht. Diesmal widmete er acht Monate dem Studium der „Urpublizistik“ in Australisch-Neuguinea und besuchte in den folgenden drei Monaten die Philippinen, Japan, Taiwan, Hongkong, Macao und Indien, um auch dort Fragen der Publizistik, besonders der christlichen Publizistik zu studieren. Diese Reise muß ihm, — wenn man vorliegende Schrift betrachtet, kommt man zu diesem Urteil —, zu einem ernüchternden und oft auch niederdrückenden Erlebnis geworden sein. Die Massenmedien spielen in der Missionsarbeit im Fernen Osten und in Ozeanien durchaus nicht die Rolle, die ihnen zukommt.

Noch ist die „Marktlage“ den kirchlichen Stellen unbekannt. Es fehlen folglich klare publizistische Ziele und Methoden. Die Pressearbeit begegnet zahlreichen Hindernissen. Manche sind allgemeiner Art: Analphabetentum, mangelnde Leseerziehung, fehlende Weiterbildung, Armut. Der Vertrieb der Presseerzeugnisse muß mit großen Entfernungen rechnen. Druckereien fehlen oder werden nicht in den Dienst der Presse, sondern der Missionsfinanzierung gestellt. Dazu kommt das Versagen des Missionspersonals. Der Missionar ist überlastet. Er wurde für derartige Aufgaben nicht vorbereitet. Es fehlt an Weitblick und Geduld. Man hat stellenweise den Laien für diese Arbeit noch nicht „entdeckt“. Gibt es tatsächlich unter den Entwicklungshelfern noch keine Fachleute für die Presse- und Rundfunkarbeit? Leider muß Verf., wie immer, wenn es um kirchliche Stellen geht, auf die Notwendigkeit einer besseren Zusammenarbeit hinweisen. Wie steht es mit der Finanzierung der Presse in den Missionsländern? Das Beispiel des „Ruhrwortes“ (S. 21, Anm. 23) sollte Nachahmer finden.

Fast tragisch klingt es, wenn Verf. nach all den aufgezählten Schwierigkeiten — auch viele der „Aufgaben und Möglichkeiten“, die er beschreibt, ließen sich als unüberwundene Schwierigkeiten einordnen —, schließlich zum Optimismus aufruft und dabei auf die Anfangsschwierigkeiten der „Kölner Volkszeitung“ hinweist (S. 23). Gibt es noch so wenige Beispiele aus diesen Ländern selbst?

Der Hörfunk und das Fernsehen gewinnen im Fernen Osten und in Ozeanien an Bedeutung. Auch das haben manche kirchlichen Stellen in diesen Ländern noch nicht eingesehen. Oft paart sich viel guter Wille mit wenig echter Sachkenntnis. Privatsender fragen mancherorts nach religiösen Sendungen. Von kirchlicher Seite hat man jedoch nichts anzubieten. Dieser Mangel an dienender Mitarbeit ist durch ehrgeizige Pläne, eigne Sender aufzustellen, nicht wettzumachen.

Der Vollständigkeit halber wird auch die Filmarbeit erwähnt. Sie wäre, wie Verf. meint, einer eignen Studie wert. Vielleicht hätte man auch im Rahmen dieser Arbeit etwas mehr darüber sagen können.

Trotz des recht negativen Gesamtergebnisses berichtet P. EILERS auch von vielen Einzelerfolgen. Leider verschwinden sie etwas in den Anmerkungen. Ähnlich ergeht es der publizistischen Arbeit anderer christlicher Gruppen. Ihnen hätte man vielleicht ein eigenes Kapitel widmen können, statt sie nur in Fußnoten zu erwähnen. Hätte die Studie nicht gewonnen, wenn man sie nach Ländern gegliedert hätte? Die Situation ist — das geht aus den Beispielen hervor — von Land zu Land verschieden. Neuguinea und Japan liegen nicht nur räumlich

weit auseinander. Kann man schon jetzt zu einem Gesamturteil über so große Räume, wie es der Ferne Osten und Ozeanien sind, kommen? Aber dies wollte der Beitrag wohl gar nicht. Hier sollte auf eine Notlage aufmerksam gemacht werden, die eher den verantwortlichen Praktiker als den geruhsam einordnenden Theoretiker angeht. Gern hätte man noch etwas mehr über die Möglichkeiten etwa einer journalistischen Ausbildung erfahren; denn es wird jetzt zu fragen sein, wie man Laien gewinnen und wo man sie ausbilden kann, wenn erst einmal Bischöfe und Missionare eingesehen haben, worum es hier geht.

Bonn

P. Wolfgang Hoffmann SJ

Ignazio da Seggiano, O.F.M.Cap.: *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 163). Pontificium Institutum Orientalium Studiorum/Roma (Piazza Santa Maria Maggiore, 7) 1962; 515 p., Lire 5500, \$ 9,—.

L'histoire du christianisme et notamment des communautés uniates du Proche-Orient au XVII^e s. est intimement liée à l'activité missionnaire des Capucins français. En consacrant une étude vraiment exhaustive à ce sujet, le P. IGNAZIO DA SEGGIANO mérite la gratitude des historiens de l'Orient. Il était d'ailleurs préparé à ce travail par ses recherches d'archives et la publication de nombreux documents inédits.

Naturellement, il puise surtout dans les sources «capucines», qui se révèlent d'ailleurs copieuses et détaillées, sans délaisser les collections de documents romains ni ceux publiés au début de ce siècle par le P. RABBAT S.J. L'on peut suivre ainsi l'activité multiple et souvent fructueuse des Capucins à Constantinople et dans les îles grecques, en Perse et surtout auprès des communautés de langue arabe répandues en Haute-Mésopotamie, en Syrie-Liban et en Egypte. La Palestine demeurerait une «zone interdite», car réservée au monopole apostolique des Franciscains, leurs frères en religion, qui les voient d'ailleurs avec méfiance et non sans opposition s'installer là où ils avaient déjà une résidence. Mais partout ailleurs ils collaborent avec les jésuites et les carmes.

Les chapitres dédiés à la fondation et à l'organisation de la Mission orientale (pp. 53—143) sont révélatrices des vues du principal artisan de cette œuvre, le P. Joseph, connu universellement sous le nom de l'Eminence grise. Ainsi apparaissent le milieu et le contexte politique et social, où se développent les premiers centres de rayonnement missionnaire aux points névralgiques du christianisme dans l'empire ottoman. L'incidence de la guerre turco-perse et des projets d'autonomie et d'expansion militaire du prince libanais Fakh-el-Dinn en relation avec le projet de «croisade» envisagé par les Cours de Paris et de Rome, cette incidence est toujours sous-entendue sans être toutefois analysée. A cet égard l'illusion de la conversion des Druses au Liban et des Yézidis en Mésopotamie est à noter, car elle constitue comme un mirage qui éblouit chaque génération de nouveaux missionnaires jusqu'au XX^e siècle.

L'apostolat proprement dit s'étend d'abord au profit des Maronites, déjà catholiques et dévoués traditionnellement à la France. Auprès des autres communautés, les initiatives d'union avec le siège romain tentées auprès des patriarches ou d'autres membres de la hiérarchie prennent le meilleur de l'énergie missionnaire. Mais les deux chapitres relatifs à la production proprement intellectuelle et spirituelle: traduction d'ouvrages de théologie, de controverse ou de spiritualité, et publication d'enquêtes détaillées sur la situation de

l'empire ottoman et sur le royaume de Perse, ces deux chapitres (pp. 432—490) semblent particulièrement instructifs. Notons à ce propos l'opinion de l'auteur qui attribue décidément au P. Justinien de Neuvy-sur-Loire (sic) plutôt qu'au P. Jean-Baptiste de St-Aignan, comme le font la plupart des orientalistes et historiens, la paternité de l'ouvrage *Miroir ou description de la Turquie* ou encore plus communément *Théâtre de la Turquie* (pp. 159, 202 et surtout 474—477).

La méthode de travail très analytique n'attire pas assez l'attention sur les données essentielles de cette histoire. Les vues générales servant d'introduction à chaque chapitre sont assez élémentaires. Néanmoins prise dans son ensemble, cette contribution offre les éléments les plus riches pour la connaissance de l'activité des Capucins dans toute son ampleur et toute sa variété. On doit savoir gré au P. IGNAZIO DA SEGGIANO d'avoir réuni toute cette documentation qu'on ne peut plus ignorer, quoiqu'on doive y faire un tri judicieux des éléments qui entreront dans la synthèse des lignes de force de l'histoire du christianisme en Proche-Orient au XVII^e siècle.

Z. Z. Münster/W.

Joseph Hajjar

Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, hrsg. von Richard Konetzke und Hermann Kellenbenz. Bd. 1 (1964) VIII + 371 S., 1 Karte, 1 Abb., brosch. DM 38,—; Bd. 2 (1965) VIII + 438 S., 2 Tafeln, 5 Abb., 2 Karten, zahlreiche Tabellen und Darstellungen, brosch. DM 44,—; Bd. 3 (1966) VIII + 440 S., 1 Karte, brosch. DM 44,—. Böhlau-Verlag/Köln-Nippes 1964—1966.

Seit 1964 erscheint mit dem zu besprechenden *Jahrbuch* in Deutschland zum ersten Male eine periodische wissenschaftliche Veröffentlichung, die allein der Geschichte Lateinamerikas gewidmet ist. Das *Ibero-Amerikanische Archiv*, das 1944 sein Erscheinen eingestellt hat, war eine allgemeine wissenschaftliche Zeitschrift für die iberische und ibero-amerikanische Welt und diente einer weiter gespannten Thematik. Für diese neue Initiative gebührt den Kölner Professoren Richard Konetzke und Hermann Kellenbenz, die als Herausgeber zeichnen, ganz besonderer Dank. Bereits drei stattliche Bände legen von der Gediegenheit der neuen Publikation ein beredetes Zeugnis ab. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte Lateinamerikas liegt auf der Hand. Die Herausgeber betonen ausdrücklich in ihrem Geleitwort zum ersten Band, daß sie sich in dem *Jahrbuch* auf die politische, wirtschaftliche und soziale Geschichte Lateinamerikas beschränken, daß damit aber keine starren Fachgrenzen errichtet werden sollen. Die Beziehungen z. B. zwischen Staat und Kirche und die Missionen seien gar nicht aus der allgemeinen Geschichte Lateinamerikas herauszulösen (2). Das neue Jahrbuch stellt also eine willkommene Ergänzung zu jenen bekannten Zeitschriften dar, die ausschließlich der Geschichte (Gesamt-) Amerikas gewidmet sind, wie z. B. *The Americas* (Washington, seit 1944) und die *Revista de Historia de América* (Mexiko, seit 1938; vgl. ZMR 51, 1967, 61).

Die vorliegenden drei ersten Jahrgänge warten bereits mit mehreren missionsgeschichtlichen Beiträgen auf: BENNO BIERMANN O. P., *Missionsgeschichte der Verapaz in Guatemala*: 1 (1964) 117—156; DERS., *Der zweite Missionsversuch bei den Choles in der Verapaz (1672—1676)*: 2 (1965) 245—256; JOHANN SPECKER S.M.B., *Das Weiterleben des Heidentums in den peruanischen Missionen des 17. Jahrhunderts*: 3 (1966) 118—140. — Für Band 4, der 1967 in zwei Teilen als Festschrift für Richard Konetzke erscheinen soll, sind angekündigt: EDBERTO

OSCAR ACEVEDO, *Noticia sobre la expulsión de los jesuitas del Tucumán y su transcendencia*; ROBERT RICARD, *Les vertus chrétiennes d'un marchand tolédan: Don Gonzálo de la Palma*. Aber auch zahlreiche der übrigen Beiträge sind für die Missionsgeschichte und -kunde Lateinamerikas wichtig. Nur einige sollen hier besonders erwähnt werden: H. KELLENBENZ, *Einige Aspekte der frühen Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Nordostens von Brasilien*: 1 (1964) 27—71; R. KONETZKE, *Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas*: 1 (1964) 72—116; I. WOLFF, *Negersklaverei und Negerhandel in Hochperu 1545—1640*.

Die Herausgeber haben sich von Anfang an die Mitarbeiterschaft zahlreicher Fachlehrter aus Europa und Amerika gesichert. Bisher erschienen Beiträge in deutscher, englischer, französischer, portugiesischer und spanischer Sprache. Allen Beiträgen in romanischen Sprachen ist eine Zusammenfassung in deutsch beigegeben, allen deutschen Beiträgen (ab Band 2) eine Zusammenfassung in einer romanischen Sprache. Die orthographische und typographische Präzision in den fremdsprachigen Texten verdient besondere Hervorhebung. Die *Literaturberichte* (in Bd. 1 und 3) sind sehr willkommen. Als Redaktionssekretär zeichnet Günter Kahle (Iberische und Lateinamerikanische Abteilung des Historischen Seminars der Universität Köln). Er hat ohne Zweifel besonderen Anteil am guten Gelingen des Unternehmens. Dafür gebührt ihm Anerkennung. Jeder Band bringt zudem einen originellen Beitrag aus seiner Feder.

Allen kirchlichen Stellen, die sich unter gleich welchem Titel mit der von Jahr zu Jahr an Bedeutung gewinnenden Problematik Lateinamerikas befassen, kann das Studium mancher Beiträge dieses *Jahrbuches für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* nur von Nutzen sein. Auch und gerade in diesen Kreisen ist ihm eine stets weitere Verbreitung zu wünschen.

Münster

Werner Promper

Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XII^e s.). Texte établi, traduit et introduit par Paul Khoury. Beyrouth 1964. Collection «Recherches», t. XXIV.

Continuant une entreprise inaugurée au début de ce siècle, notamment par deux orientalistes célèbres, CHEIKHO et GRAF, PAUL KHOURY nous livre dans cet ouvrage le texte collationné d'un Corpus authentique d'un théologien arabe, qu'il place, selon toutes les probabilités, au XII^e s., Paul d'Antioche, évêque de Sidon.

Il s'agit des cinq traités suivants: *Court traité raisonné, Exposé aux nations et aux juifs, Lettre aux musulmans, Sectes chrétiennes, L'unicité et l'union*. Le texte arabe, dûment établi d'après plusieurs traditions manuscrites et différentes éditions contemporaines, est traduit «le plus rigoureusement possible» en français. Il est surtout introduit par une longue étude qui essaie de fixer la personnalité historique de ce théologien, de décrire son œuvre littéraire et d'analyser son «entreprise apologétique».

L'auteur manifeste une acribie remarquable dans la recherche, l'analyse et la comparaison. Quelques uns trouveraient le déploiement de son érudition parfois trop voyant, voire inutile pour les résultats positifs à retenir. Néanmoins, l'on est en présence d'un effort considérable pour livrer aux théologiens et aux missiologues une œuvre qui semble fondamentale de la pensée théologique du christianisme oriental melkite du moyen-âge. Car ce qui les intéressera, au

delà de l'édition critique du texte, paraît être surtout l'étude de «l'entreprise apologétique» de cet évêque-théologien de Sidon. KHOURY en profite pour esquisser une théorie du dialogue théologique islamo-chrétien.

Il semble que, malgré sa connaissance assez poussée du texte coranique et son souci de rédiger ses traités en arabe, l'évêque apologiste n'ait réussi «qu'à présenter aux musulmans un Coran de couleur chrétienne où il voudrait qu'ils reconnussent leur Coran». Car «son interprétation est commandée par le préjugé chrétien à prouver, non par une étude préalable de l'exégèse musulmane...» (109). Dans cette perspective, Paul de Sidon serait plutôt à classer «en toute première ligne dans la controverse islamo-chrétienne en langue arabe» (110).

Riche par ses références aux autres théologiens orientaux du moyen-âge, cette introduction contient aussi nombre d'aperçus méthodologiques, de théologie fondamentale et d'histoire proprement dite qui mériteraient une ample discussion. La pensée s'exprime parfois en périphrases assez obscures; elle subit surtout des flottements et peut-être des contradictions. Notons seulement à ce propos la question de la théologie négative et analogique (75 et 96), où la théologie orientale se distingue nettement de la voie analogique. Notons aussi la question du rattachement de l'église et de la théologie «melkite» au patrimoine romano-byzantin — les arabes soulignaient pertinemment cette appartenance en dénommant ces melkites constamment les *Roums*, pour les séparer des autres confessions chrétiennes qui avaient rompu avec cet héritage culturel. Mais c'est là un domaine qui déborde sa spécialité.

Il reste que la grande connaissance analytique que KHOURY possède des rapports théologiques des auteurs arabes, chrétiens et musulmans, le destine sûrement à nous livrer des monographies substantielles sur les grands thèmes dogmatiques du dialogue islamo-chrétien. Ne serait-ce pas là le meilleur moyen de concrétiser ses vues sur ce dialogue et de réaliser positivement l'entreprise où l'évêque de Sidon semble avoir échoué?

Z. Z. Münster

Joseph Hajjar

Urs von Balthasar, Hans: *Wer ist die Kirche?* Herder-Bücherei, Bd. 239, Freiburg i. Br. 1965; 175 S., DM 2,80.

In diesem Buch liegen uns vier schon bekannte Skizzen vor, die aus dem Werk des Vf. *Sponsa Christi* (1961) ausgezogen und hier mit einigen Abkürzungen und Ergänzungen wieder gedruckt sind. Als Beitrag zu einer zeitgemäßen Lehre von der Kirche stellt Vf. sehr aktuelle Aspekte der Kirche dar: Die Kirche Braut Christi (1), Heilige Hure (2), die Kirche und die Synagoge (3). In der Behandlung der ausgesuchten Themen fußen die theologischen Betrachtungen auf einer tiefen Kenntnis der Quellen des christlichen Glaubens und der patristischen Literatur. In der vierten Skizze versucht Vf., eine Theologie der Weltgemeinschaften (Säkularinstitute) zu entwickeln, welche die Inkarnation Christi in der Welt durch die Kirche zu verwirklichen anstreben.

Münster

Th. Khoury

Verstraelen, F.: *Le Nord-Est du Ghana.* Analyse d'une situation missionnaire. Oeuvres pontificales missionnaires/Bruxelles (29, rue du Moulin) 1966. 15 S., FB 15,—.

Wir begleiten VERSTRAELEN auf einer 14tägigen Reise durch die Diözese Nawrongo im Nordosten Ghanas und lernen dabei Verhältnisse kennen, die

heute für viele Gebiete im afrikanischen Hinterland typisch sein dürften. Von den insgesamt 800 000 Katholiken Ghanas wohnen in der Diözese nur 15 000, aber es ist erregend, wie die kleine Gemeinde sich zu behaupten weiß, ja noch Boden gewinnt in einem Wirrwar von Stämmen und Sprachen; in einer Umwelt, die noch belastet ist mit den Gewichten uralter Vergangenheit, aber erschüttert wird von den Boten des aufgeklärten Afrika an der Küste; im Widerstreit gegen den vordringenden Islam und im oekumenischen Gespräch mit den Protestanten. Die Gemeinden von Nawrongo und Bolgatanga haben ihre Schönheitsfehler, aber einen guten Glauben. Die rechten Schulen und sozialen Hilfen werden dazu beitragen, daß es den Weißen Vätern, die diese Mission vor sechzig Jahren begonnen haben, und den vierzehn einheimischen Priestern — einer für etwas mehr als tausend Christen — gelingen wird, mit der Welt in Unruhe und im Umbruch fertig zu werden.

Knechtsteden

P. Josef Rath CSSp

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Buddhism. Studia missionalia edita a Facultate Missiologica in Pont. Universitate Gregoriana, XII. Roma 1962; 181 S., Lire 1800

In vorliegendem Band der *Studia Missionalia* wurden Beiträge hervorragender Buddhistologen zu Einzelfragen der Buddhismus-Forschung neben Aufsätzen zu Problemen der modernen Mission buddhistischer Länder zu einer ausgezeichneten Anthologie zusammengestellt, die die grundsätzliche Problematik der Berechtigung und Möglichkeit christlicher Missionierung in Ländern fremder Hochkulturen für den aufmerksamen Leser deutlicher werden läßt.

Während MARCEL HOFINGER (*L'action missionnaire du bouddhisme ancien*) einen reichlich belegten Überblick über die im buddhistischen Kanon grundgelegten Missions- und Predigtprinzipien des alten Buddhismus gibt, beschäftigt sich E. LAMOTTE (*Asoka et les missionnaires bouddhiques*) mit der sehr erfolgreichen Missionstätigkeit des großen Maurya-Kaisers Asoka, jenes Praktikers einer politischen Rechtschaffenheit, dessen Wirken sich konsequent an seinem persönlichen Verständnis des Begriffes *Dharma* (Tugend, Sitte, Religion) orientiert, ihm einen universellen Wert beimißt und hieraus den Missions-Impuls empfängt. Die starke gesamt-kulturelle Wirksamkeit der buddhistischen Klöster Ceylons untersucht A. BAREAU (*Le rayonnement des anciens monastères bouddhiques de Ceylan*); eben diesem in Ceylon noch heute sehr lebendigen klösterlichen Buddhismus tritt V. Perniola SJ äußerst kritisch und ohne fühlbare Bereitschaft zum Verstehen historischer Notwendigkeit entgegen, wenn er die durch die politische Unabhängigkeit Ceylons im Jahre 1948 zum Tragen gekommene Wiederbelebung des alten Buddhismus durch einen ‚spirit of reaction‘ beseelt charakterisiert und darauf verzichtet, das anfängliche Versagen der Buddhisten (etwa auf dem Gebiet der Schulpolitik) in einen Zusammenhang mit jahrhundertelanger christlicher Kolonialherrschaft zu stellen. J. J. SPAE CICM (*Japanese Buddhism in twilight*) sieht sehr richtig die Gefährdung des Buddhismus im modernen Japan in seiner typischen dogmatischen Instabilität, die in Verbindung mit den Erschütterungen des Weltkrieges zu jener allgemeinen Krise führte, aus der sich heute der Buddhismus durch einen gewissen Ökumenismus und die Anzeigung praktischer und lehrmäßiger Elemente des Christentums

zu retten sucht. Den allgemeinen Ansatzpunkt für die Möglichkeit eines Vergleichs zwischen dem *Heilsweg des Zen-Buddhismus und der christlichen Spiritualität* sieht H. DUMOULIN S.J. in dem universellen Erlösungskonzept beider Religionsformen, das im Zen seine Verwirklichung findet im spirituellen Vorgang einer Transzendierung der Erfahrung in Richtung auf das Wissen um die universale Buddha-Natur des Seins, der sich auf dem Gebiet des Sittlichen im Sinne eines fürsorglichen Altruismus auswirkt und damit gewisse Bezüge zur christlichen Spiritualität zu haben scheint. A. FERNANDO O.M.I. (*The Buddhist and Christian Renunciation of Material Goods*) befaßt sich mit den verschiedenartigen dogmatischen Motivierungen des Armutsprinzips im Neuen Testament und im buddhistischen Kanon; eine verständliche Besprechung der Probleme der Japan-Mission, der Notwendigkeit der Anpassung ihrer Methoden und der hierzu erforderlichen theoretischen Fundierung durch ein rechtes Verständnis der katechetischen und kerygmatischen Funktion der Evangelisations-Mitteilung sowie der Bedeutung einer individuellen Prae-Evangelisation bietet J. M. NEBREDÁ S.J. mit seiner Studie *Japanese Mind and Christian Message*, der sich als eine Art programmatischer Ergänzung J. MASSON's *Eglise et bouddhisme face à face* anschließt.

Göttingen

Fritz Zangenberg

Höhlen, Klöster, Ashrams. Religiöse Gemeinschaften in Indien und Japan. Herausgegeben von Ursula von Mangoldt. Otto Wilhelm Barth-Verlag/Weilheim Obb. 1962; 198 S., DM 15,80

Zu den Merkmalen indischer Religiosität gehören gewisse Praktiken eines an soteriologischen Zielen orientierten Gemeinschaftslebens, das sich historisch aus der für den indischen Lehrbetrieb typischen engen Lehrer-Schüler-Gemeinschaft und aus der seit der Zeit der Alten Upanishaden geübten Praxis organisierter Versenkungsübungen herleitet. Dem Phänomen dieses religiösen Gemeinschaftslebens, das im heutigen Indien oft an sog. Ashrams, Lehr- und Andachtszentren einzelner Hinduismus-Propheten gebunden ist, widmen sich die in vorliegendem Buch gesammelten Aufsätze verschiedener Autoren und Qualität.

Savitri Devi (HANNA MARTENS) stellt eine Reihe persönlicher Erlebnisse, biographischer Notizen, Wundererzählungen und kultischer Details zu einem in merkwürdig barockem Stil gehaltenen, von der Faszination durch den „unbegreiflich wunderbaren Gottmenschen“ geprägten Bericht über Ramakrishna und sein Kulturzentrum zusammen (*Ramakrishna Math, Aus dem Meer göttlicher Liebe*) und erzählt von einem Besuch in der Höhle eines Ramakrishna-Jüngers, wobei man Andeutungen einer krausen Kali-Theologie als unbefriedigend empfinden muß. ARTHUR OSBORNE widmet sich der Gestalt und Gemeinde *Sai Baba's*, jenes wundertätigen Heiligen zwischen Hinduismus und Islam (*Das geistige Zentrum von Shirdi*) und *Ramana Maharshi's* und seinem Ashram in Tiruvannamalai. Leider vermag hierbei eine Fülle gefühlsmäßiger Kategorien wie ‚Heiterkeit, Gelassenheit, Wohlwollen‘ als Mittel einer allgemeinen Klimaschilderung den Mangel an verständlicher Information über die ‚Selbstverwirklichung‘, jenen zentralen Begriff jeder hinduistischen Erlösungstheorie, nicht aufzuwiegen. Über den *Ashram Sivananda's* berichtet GEBHARD FREI (*Verehrung der kosmischen Gottheit*) in recht anschaulicher Weise; über den *Aurobindo-Ashram* in Pondicherry URSULA VON MANGOLDT. K. RAMACHANDRA bestreitet seinen Bericht über die Lehre des *Swami Ramdas* im wesentlichen mit Zitaten aus dessen Werken. Sein Bericht über den Ashram der Heiligen *Ananda Mayi Ma* mit seinen

ans Komische grenzenden Angaben wie „selbst beim Kochen verfiel sie in einen Zustand des reinen Bewußtseins“ läßt beim ernsthaften Leser kaum ein anderes Gefühl als das des Wunsches nach einer vernünftigen Fixierung solcher dauernd strapazierten Termini wie etwas ‚reines Bewußtsein‘ wachwerden. Die beiden letzten Aufsätze gehen über den indisch-hinduistischen Bereich hinaus und beschäftigen sich mit Aspekten des Zen, jener japanischen Sonderform des klösterlichen Buddhismus. Während ERNST BENZ unter erfreulichem Abrücken von der psychologischen Zen-Interpretation das Phänomen Zen aus der notwendigen Gesamtheit der klösterlichen Tradition und Kultur Japans zu verstehen sucht, teilt TAKASHI HIRATA (*Ein Leben in Zen*) persönliche Erfahrungen und Erlebnisse eines Zen-Mönches mit.

Göttingen

Fritz Zangenberg

Manuel II Paléologue: *Entretiens avec un musulman, 7^e Controverse.* Introduction, texte critique, traduction et notes par Théodore Khoury (= Sources chrétiennes, 115). Editions du Cerf/Paris 1966; 233 S., F 27,—

THÉODORE KHOURY ist der Frage, wie sich die Byzantiner mit dem Islam auseinandergesetzt haben, in einläßlichem Studium nachgegangen. Als reife Frucht seiner intensiven Beschäftigung mit dieser Problematik hat er 1966 zunächst in drei Bänden seine „thèse principale pour le doctorat ès lettres“ an der *Faculté des Lettres et Sciences humaines* der Universität Lyon vorgelegt: *Les théologiens byzantins et l'Islam*. Nun bietet er uns in einem weiteren Band den 7. Dialog des MANUEL II. PALAIOLOGOS im Originaltext mit französischer Parallelübertragung und Kommentar. Die beiden ersten Dialoge edierte bereits C. B. HASE (PG 156, 111—175).

Im ersten Kapitel des einleitenden Teils der Arbeit, der mehr als die Hälfte des Gesamtumfangs einnimmt, befaßt sich K. mit der Persönlichkeit des Kaisers Manuel II. Palaiologos (1350—1425) und der geistig-politischen Lage von Byzanz im 14. Jahrhundert, die er zu Recht als „assez mal connue“ bezeichnet (9). Dies spürt man auch, wenn er für das Verständnis dieser Zeit und ihrer kulturellen Merkmale nur auf das knappe (z. T. nicht auf dem letzten Stand der Forschung stehende) Handbuch von B. TATAKIS, *La philosophie byzantine* (1949) und L. BRÉHIER, *Le monde byzantin, III: La civilisation byzantine* (1950) hinweist (14; vgl. die Bibliographie 131—133). Inzwischen erschien: H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur* (Graz 1965).

Die Datierung der Dialoge (das Wort *dialogos* gibt K. mit *entretien* wieder, 28) erfolgt in gemeinsamer Betrachtung der historischen Fakten und des Textes selbst, der 1390/1 oder 1391/2 entstand, während seine Veröffentlichung sich nicht mit Sicherheit genau feststellen läßt (27, vgl. S. 9). Bei der Behandlung der handschriftlichen Tradition des Werkes wird kurz über die vier Kodizes, die es überliefern, referiert (29—32): 1) *Ambrosianus graecus* L 74, 2) *Parisinus graecus* 1253, 3) *Coislin* 130, 4) *Parisinus suppl. gr.* 169. An Hand des *Ambrosianus* gibt K. eine kurze Inhaltsübersicht der unedierten Dialoge, bevor er etwas ausführlicher auf die von Hase herausgegebenen eingeht. Damit schafft er die Voraussetzungen für das Verständnis des 7. Dialogs, der so in der Gesamtkonzeption der 26 Dialoge des Kaisers mit dem gelehrten türkischen Quartierherrn betrachtet werden kann. Der inhaltlichen Analyse des 7. Dialogs folgt in zwei Kapiteln eine gelungene, systematische Darstellung der Hauptthesen beider Gesprächspartner unter dem Begriff des Gesetzes und zwar Moses', Christi und Mohammeds. Mit der Erörterung der Methode des Kaisers Manuel II. Palaiologos

und der Beschaffenheit des religiösen Dialogs schließt der erste Teil der Arbeit. Damit werden das Bild des Theologen Manuel und seine Stellung in der gesamtbyzantinisch-theologischen Literatur so klar gemacht, daß der im zweiten Teil der Arbeit folgende Text dem Leser keine Schwierigkeiten bereiten dürfte.

Die Edition zeugt vom Fleiß des Herausgebers, der einen zuverlässigen und einwandfreien Text darbietet, der von der in der Reihe *Sources chrétiennes* üblichen Parallelübersetzung begleitet wird. Der Leser vermißt ein Register der griechischen Begriffe, das die Benutzung des Dialogs und der Arbeit K.s erleichtert hätte. Doch ist dieser Band, der einen weiteren Dialog aus den unedierten Werken dieses bedeutenden Theologen des 14./15. Jahrhunderts auf dem byzantinischen Kaiserthron zugänglich macht, sehr willkommen und nicht nur Theologen und Byzantinisten zu empfehlen.

Münster

Dr. A. Kallis

Seufert, Karl Rolf: *Die vergessenen Buddhas.* Erzählungen aus China. Verlag Herder/Freiburg-Basel-Wien 1965, 288 S., Ln. DM 12,80.

Der Autor, der 1962 mit dem Friedrich-Gerstäcker-Preis für das beste Abenteuerbuch (*Die Karawane der weißen Männer*) ausgezeichnet wurde, hat, wie er im Nachwort mitteilt, verschiedene Chinaberichte der Feldforscher Thomas T. COOPER und Wilhelm FILCHNER sowie des Kunsthistorikers Friedrich PERZYŃYNSKI gelesen. Er kennt P. DRIES VAN COILLIE und Klaus MEHNERT. Man ist erstaunt, wie der Dichter die Stoffe aufgreift, phantasie reich wandelt und in zehn brillanten Erzählungen ausbreitet, spannend oder behaglich, bedrückend oder heiter, wie es jeweils dem Thema entspricht. Einiges ist kraß und grell, vielleicht verletzend, aber man darf dem Verfasser glauben, daß er aus einer tiefen Zuneigung zu China und seinen Menschen schreibt. Wie rätselhaft dieses China auch heute noch ist, zeigt die jüngste Geschichte.

Zu jeder Erzählung zeichnete Heiner Rothfuchs Illustrationen, die bildhaft etwas vom Geheimnis und von der Not des Reiches der Mitte einfangen.

St. Augustin/Siegburg

Joh. Fleckner SVD

VERSCHIEDENES

Blomme, Robert: *Widerspruch in Freiheit.* Eine Analyse des heutigen Sündenbewußtseins und der Sünde. Lahn-Verlag/Limburg 1965. 144 S. (= *Werdende Welt*, Bd. 5), DM 14,80.

Dieses aus dem Niederländischen übertragene Buch enthält eine Untersuchung über den sündigen Menschen, über die Bedeutung seiner Handlung als Sünder und deren Auswirkung auf die wesensmäßigen Beziehungen der menschlichen Person zu den anderen, zur umgebenden Welt und endlich zu Gott. Die Darlegung bringt nichts wesentlich Neues. Sie ist aber klar, sie geht vor sich mit vielen ausdrücklichen Anhaltspunkten und Wiederholungen, gleich wie ein Vortrag bzw. eine Vorlesung. Die Untersuchung über den Platz, den das Sündenbewußtsein im Gewissen des heutigen Menschen einnimmt, ist interessant, aber zu schnell geführt: Sie umfaßt viele Punkte, ohne jedoch daß die Zusammenhänge jedesmal deutlich erläutert werden. Man fragt sich an mancher Stelle, warum diese oder jene Geisteshaltung das Sündenbewußtsein schwächen soll.

Die aus verschiedenen Werken entliehenen Zitate bieten eine willkommene Illustration der Lehre, aber sie sind etwas zu zahlreich und zu lang. In der zitierten französischen Literatur finden sich manche Druckfehler.

Möge dieses von einem Spezialisten geschriebene Buch den heutigen Menschen helfen, sich ihrer Verantwortung für sich selber und für die gesamte Schöpfung, ihrer Verbundenheit untereinander im Guten wie im Bösen und schließlich ihrer wesensmäßigen Beziehung zu Gott bewußter zu werden und dementsprechend zu handeln.

Münster

Th. Khoury

Collier, Richard: *Der General Gottes William Booth*. Aus dem Englischen übersetzt von Hermann Thiemke. Titel der Originalausgabe: *General next to God*. Collins/London. Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart 1965, 291 S., 5 Tafeln, DM 19,50

Das in erzählendem Stil geschriebene Buch erschien anlässlich des hundertjährigen Bestehens der „Christlichen Ost-London-Mission“, die 1878 zur „Heilsarmee“ wurde. Es bringt gut fundierte biographische Angaben über ihren Gründer, weiß aber auch bekannt zu machen mit ihrer Geschichte und dem furchtbaren Elend und der grauenhaften sozialen Not, unter denen William Booth zu wirken begann, um Gefährdete und Gestrandete mit Leib und Seele zu retten. Den Schluß bilden kurze Hinweise über Grundsätze, Arbeitsweise und Stand der Armees.

Oeventrop

P. H. Wiedemann M.S.C.

Italiaander, Rolf: *Die Friedensmacher*. Oncken Verlag/Kassel 1965. 240 S., Paperback DM 12,80, Ln. DM 14,80.

ITALIAANDER befaßt sich mit den drei schwarzen Trägern des Friedens-Nobelpreises: Ralph Bunche, Martin Luther King und Albert John Luthuli. Das Buch ist zweifellos lesenswert, wenn man Material sucht über den Stand der Emanzipation der schwarzen Rasse in Amerika und Süd-Afrika. Dazu ist es ein Bekenntnis des Autors zum Frieden und zum Glauben an die Qualität der schwarzen Rasse und an ihren Beitrag zur Weltkultur von morgen. Selten hatte jemand den Mut, so klar auszusprechen, daß auch wir Weiße die Schwarzen brauchen.

Stilistisch wirkt das Buch zu wenig durchgearbeitet. Sollen drei Menschen geschildert werden, die einer Idee gedient haben? Dann ist die Zeichnung zu dürftig. Z. B. vermißt man eine Andeutung, wo R. Bunche religiös steht. Soll die Friedensidee oder die Idee von der gleichen Würde aller Menschen propagiert werden und durch die Illustration an drei Gestalten Leben bekommen? Dafür sind die Zitate zu lang und zu ermüdend. Das Ganze wirkt noch wie eine nicht abgeschlossene Stoffsammlung in einem Zettelkasten, durch einige wenige verbindende Worte des Autors zusammengehalten.

Über Kleinigkeiten muß man hinwegsehen. Etwa daß der Autor sich für einen schwarzen Staat in Amerika ausspricht und dabei vergißt, daß er damit seiner Lieblingsidee, daß wir Menschen miteinander leben müssen, Abbruch tut. Oder daß er sein eigenes Urteil über den gewaltlosen Widerstand von einer wissenschaftlichen Analyse abhängig machen will, die noch nicht geschehen sei; daß er Adenauer tadelt, weil dieser nicht gleich bei Errichtung der Mauer nach Berlin eilte, und vergißt, daß Adenauer nicht durfte. . . . Wenn man auch den Eindruck

hat: „Es mußte wieder ein Buch fertig werden“, bleibt doch das ehrliche und feurige Bekenntnis zur Humanität, zur Gleichheit der Menschen und zum Frieden ein großes Verdienst des Verfassers.

Köln

P. Franz Gybkens

Jobit, Pierre: *L'Eglise d'Espagne à l'heure du Concile*. Editions Spes/Paris 1965; 235 p., F 13,80.

Mit einer sehr freien Methode hat Vf. versucht, ein impressionistisches Porträt der Kirche Spaniens zur Stunde des Konzils mit der Schilderung der Etappen der Vergangenheit als Hintergrund zu malen. Ob man auf solche Weise ein deutliches Bild der Lage vermitteln kann? Das Buch ist leicht zu lesen, aber für den Durchschnittsleser wird es schwierig sein zu erkennen, wieviel jahrelang gesammelte Erfahrung und Überlegung in diesem Bericht steckt und wieviel Sachkenntnis notwendig war, um dieses Buch schreiben zu können. Möge diese Arbeit dazu beitragen, mehr Interesse für die Kirche Spaniens und ihren Kampf um eine wirksame Befreiung von einer bestimmten Vergangenheit zu wecken und diese Kirche dazu anregen, sich mehr und mehr zu öffnen zum heutigen Dialog mit dem Katholizismus jenseits der Grenzen, mit der ganzen Christenheit und schließlich mit der heutigen Welt überhaupt.

Münster

Th. Khoury

Zweites vatikanisches oekumenisches Konzil: Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“. Rex-Verlag/Luzern und München 1966. 94 S., 22,5 × 15,5 cm, DM 5,80.

In solide broschierten, geschmackvollen, preiswerten Bändchen bringt der Rex-Verlag sämtliche Dekrete, Konstitutionen und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus. Für die vorliegende Pastoralkonstitution wird die Übersetzung der KIPA geboten. Der Verlag besorgte Marginalien und ein Sachregister.

Münster

Werner Promper

Latin America. A Bibliography of Paperback Books (= Hispanic Foundation Bibliographical Series, N° 9), compiled by David H. Andrews, edited by T. H. Hillmon. Hispanic Foundation, Library of Congress/Washington 1964; 38 S., \$ 0,35. — Bestellanschrift: Superintendent of Documents, Government Printing Office, Washington, D. C. 20 402.

Dieser praktische Katalog bietet (in alphabetischer Folge nach Autoren geordnet) 240 Taschenbuchtitel. Reiseführer sind gesondert zusammengestellt (25 f.); Nachschlagewerke, Textbücher und Jugendschriften wurden nicht aufgenommen. Für jedes Bändchen sind angegeben: Autor, gegebenenfalls Übersetzer, Titel, Erscheinungsort und -jahr, Verlag, Seitenzahl, Preis.

Von Kochbüchern und Romanen bis zu Werken erstrangiger Historiker, Volkswirtschaftler, Politiker, Soziologen (z. B. Gilberto Freyre, Lewis Hanke, Claude Lévi-Strauss, Salvador de Madariaga, Frank Tannenbaum) ist sozusagen alles vertreten. Selbst ältere, schwer zugängliche Werke (z. B. Bernal Díaz del Castillo) sind in englischer Übersetzung als Taschenbücher für wenig Geld greifbar. Bei allen Publikationen, die im *Handbook of Latin American Studies* (bisher 28 Bde.) rezensiert wurden, ist die genaue Referenz angegeben. Sehr nützlich ist auch die Liste der *Travel Guides*, von denen ein Titel als Zweiwochenprogramm propa-

giert: *Puerto Rico, Trinidad, Lesser Antilles, Voodoo in Bahia*. Eine alphabetische Liste der Verlagsanschriften (29—31) und ein ausführliches Register (Autoren und Stichworte wie z. B. die einzelnen Länder, Communism, Conquest and conquistadores, Economics, Government and Politics, History, Latin America/general aspects, Literature, Natural history, Sociology, 33—38) vervollständigen diese willkommene Handreichung der *Hispanic Foundation* der *Library of Congress*, wo interessierte Besucher von Fachpersonal unter Leitung des gelehrten Direktors Howard F. Cline freundlich empfangen, sachlich orientiert und großzügig mit Schrifttum und Prospekten versehen werden, wie wir kürzlich erfahren durften.

Münster

Werner Promper

Pfeffer, Karl Heinz: *Welt im Umbruch*. Gesellschaftliche und geistige Probleme in den Entwicklungsländern. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1966; 258 S., DM 24,—.

L'auteur présente une vision synthétique des transformations apportées par l'introduction de la civilisation occidentale dans les pays en voie de développement. Il montre comment l'impact de l'Occident provoque dans ces pays une révolution politique, car elle suscite la volonté d'indépendance et la nécessité qui en résulte de créer un État suivant le modèle occidental, ce qui suppose la formation d'un personnel politique et des modèles valables d'intervention du pouvoir dans les divers domaines de la vie; une révolution économique, car elle oblige les nouveaux États à se constituer des circuits économiques capables de se défendre sur les marchés mondiaux, elle entraîne l'industrialisation, la capitalisation, toutes leurs conditions et conséquences; une révolution technique, qui commence par l'assimilation du sens de la technique et de la technicisation de la vie; une révolution sociale, car elle désorganise le clan traditionnel, crée de nouveaux groupements humains, pose des problèmes de formation de nouvelles loyautés et de nouvelles autorités sociales; une révolution mentale et spirituelle, car elle détruit les traditions pour implanter l'intellectualisme européen, la sécularisation, le nihilisme moral et religieux, bref la subversion de toutes les valeurs de la tradition. Cette exposition est complète et parfaite. Nous comptons déjà sur une littérature internationale abondante sur ces sujets. L'auteur termine en évoquant rapidement les problèmes que cette transformation pose à l'Église. En effet dans le passé l'Église s'est toujours sentie solidaire de l'Occident dans ses missions étrangères. Elle se sentait solidaire de ce qu'elle reconnaissait comme le progrès, c'est-à-dire la civilisation occidentale. Aujourd'hui sa relation avec le progrès et la civilisation occidentale a changé. Souvent elle paraît solidaire des forces du passé. Le propos de l'auteur, décrire les révolutions de tous les pays sous-développés en bloc, l'obligeait à s'en tenir à un niveau de généralité très élevé, ce qui fait que ses conclusions restent loin de la réalité concrète, assez diverse selon les régions. Par ailleurs, les Occidentaux ont l'habitude de parler des transformations des pays sous-développés à partir des catégories des pays développés. L'histoire ressemble ainsi à un mouvement du néant de valeurs occidentales à un plein de valeurs occidentales. Il serait peut-être plus intéressant de partir du passé des pays sous-développés pour voir les valeurs occidentales à partir de leur point de vue à eux. Mais les Occidentaux sont tellement convaincus d'être l'avant-garde de l'humanité, et que les retardés devront nécessairement passer par les mêmes chemins qu'eux. Or, ce n'est pas si certain.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Quenzer, Wilhelm: *Welt ohne Utopie*. Essay über einige Aspekte des Säkularismus. Kreuz-Verlag/Stuttgart-Berlin 1966; 70 S., DM 2,50.

Diese kleine Schrift, deren Verfasser wissenschaftlicher Referent der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* in Stuttgart ist, hält nicht, was der recht moderne Titel verspricht. Fast über alle Probleme der Gegenwart wird gehandelt: Technik, Massenmensch, Grenzen der Soziologie, Bildungsplanung, Religionskritik, Besinnung. Weniger, aber sorgfältiger dargestellt, wäre zweifellos mehr gewesen. Manchen Urteilen wird man nicht folgen können; vieles wirkt reichlich konventionell. Der Begriff Säkularismus wird nicht interpretiert, er soll wohl Säkularisierung bedeuten. Vf. spricht von einem „bedrohlichen Andrang von Studenten“ (35); ich sehe in diesem Andrang nichts Bedrohliches; schlimm ist der Zustand unserer Universitäten. Aber das weiß der Vf. alles selbst. Er formuliert geschickt, aber da er nirgendwo intensiver reflektiert, kommt er über — bisweilen interessante — Denkanstöße nicht hinaus. Hoffentlich werden die Zugehörigen der sog. „breiten Kreise“, für die das Büchlein wohl bestimmt ist, durch diese und jene treffliche Beobachtung zum Nachdenken angeregt werden.

Bonn

H. R. Schlette

Scharbert, Josef: *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (Stuttgarter Bibel-Studien, 19). Verlag Katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1966. 87 S., DM 5,80

Ausgehend von der nicht zu leugnenden Tatsache der Quellenscheidung im Pentateuch untersucht Vf. die in den vier Quellenschriften des sog. Jahwisten (J), des Elohisten (E), des Deuteronomiums (Dt) und der Priesterschrift (P) sowie in den älteren Sondertraditionen *Gen* 6, 1—4; *Gen* 49; *Ex* 15 und *Ex* 21—23 vorkommenden Begriffe *Fleisch* (bāšār), *Geist* (rûah) und *Seele* (nefeš). Es ergibt sich dabei, daß in der Wiedergabe dieser termini in den einzelnen Quellenschriften doch deutliche Unterschiede festzustellen sind. Vf. faßt jeweils am Ende seiner Einzeluntersuchungen sowie am Schluß der Abhandlung die Ergebnisse kurz zusammen. Die interessanten Ausführungen, die ihre Entstehung der Beschäftigung mit einer neuen Bibelübersetzung verdanken, stellen eine bedeutungsvolle Entwicklungsgeschichte der für die Anthropologie, die Theologie und die Religionsgeschichte so wichtigen Begriffe dar, deren hebräische Grundworte in den bisherigen Übersetzungen vielfach ohne besondere Unterscheidung wiedergegeben werden. Dankbar seien auch die zahlreichen Literaturangaben innerhalb des Textes sowie ein genaues Stellen- und Autorenregister am Schluß des Büchleins vermerkt.

Bamberg

G. Reinwald

Schillebeeckx, E.: *Besinnung auf das Zweite Vatikanum*. Vierte Session, Bilanz und Übersicht. Herder/Wien 1966; 83 S., kart. DM 6,50.

Unter den vielen Rückblicken auf das Konzilsgeschehen, die zur Zeit erscheinen, legt E. SCHILLEBEECKX OP eine Übersicht ganz eigener Prägung vor, die seine erste Schrift *Signatur des zweiten Vatikanums* (Herder 1965, 182 S.) ergänzen soll. Der Nimwegener Dogmatiker, obwohl nicht offizieller Peritus, kennt als theologischer Berater des holländischen Episkopates nicht nur die Grundstrukturen bestens, sondern er war auch gestaltend und prägend an ihnen beteiligt. So kann es nur interessieren, was er — thesenförmig in einzelne Punkte gruppiert — zu jedem Erlaß an entscheidend Neuem hervorhebt, auch dann, wenn

dabei einiges erstaunen läßt, wie z.B. die Bemerkung, das Dekret über die Priesterbildung sei „nicht besonders glücklich“ (20), während das in vielen Passagen lange und in der Formulierung oft recht barocke Dekret über Amt und Leben der Priester (die gebräuchliche Übersetzung von *servitium* als *Dienst* wäre wohl besser als die hier verwendete von *Amt!*) volle Anerkennung zu finden scheint (24 ff).

Ein zweiter Teil der Broschüre bietet die Zusammenstellung der Hauptergebnisse, die alle das spezifisch Religiöse ins Zentrum rücken, allem voran die Religionsfreiheit, wie die Zuordnung alles religiösen Lebens in der Welt auf die kirchliche Fülle, die als *Zeichen* in dieser Welt dienend zu stehen hat. Mag auch die Konstitution der *Kirche in der Welt* in vielem mangelhaft sein, so zeigt sie doch deutlich den vor uns liegenden Weg, wie denn das Konzil überhaupt nicht so sehr Ergebnis und Lösung sei als vielmehr Auftrag (59), Auftrag vor allem auch in bezug auf die „nachkonziliaren Schwierigkeiten“, denen der dritte und letzte Teil der Schrift gewidmet ist, nämlich dem allgemeinen Aggiornamento, das nicht in eine neue „Kanalisation“ und Verfestigung führen, aber auch nicht einer undogmatischen, im üblen Sinn „pastoralen“ Verwässerung Vorschub leisten darf. Was SCHILLEBEECKX genauer damit meint, zeigt er am Beispiel von „Kirchenrecht“ und dessen Anpassung an die konziliaren Ergebnisse, von „Integralismus“, von der zu wahren „Bewegungsfreiheit der Theologie“ und dem ja noch immer ungelösten Problem der „Ehemoral“.

Luzern

Franz Furger

Tournier, Paul: *Jeder hütet sein Geheimnis* [Le secret]. Aus dem Französischen übersetzt von Emilie Hoffmann. Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart 1965, 83 S., DM 7,—

Diese Schrift eines Psychotherapeuten behandelt die Bedeutung des Geheimnisses für die Personwerdung des Menschen, die der Verfasser sich in drei Stufen vollziehen sieht: 1) in dem Rückzug des jungen Menschen auf sich selbst zur Bewahrung seines Geheimnisses, 2) in der Mitteilung seines Geheimnisses an den erwählten Partner, insbesondere in der Ehe, 3) in der Erschließung des Geheimnisses vor Gott im Gespräch des betenden Menschen mit Gott. Das feine Büchlein bedeutet für jeden Leser eine wertvolle Bereicherung und kann dem Priester eine vorzügliche Wegweisung für seinen Dienst in der Seelsorge und in der Seelenführung sein.

Münster

Fr. 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.

Areopag. 1. Jg. (1966). Es handelt sich um eine neue „politisch-literarische Zeitschrift“, die viermal im Jahr erscheint. Verlag Dr. R. F. Edel/Marburg a. d. L. (Anschrift: 6251 Dauborn). Jahresabonnement DM 16,—.

Franck, Frederick: *Ein Outsider im Vatikan*. Mit 82 Zeichnungen des Autors. Vorwort von Mario von Galli. Aus dem Amerikanischen von Margot C. Munzer. Henry Goverts Verlag/Stuttgart 1966. 271 S.

- Hennig, Gerhard:** *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation.* Calwer Verlag/Stuttgart 1966. 183 S. (= Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd. 7), Ln. DM 18,—.
- MacEoin, Gary:** *Was geschah in Rom? Das Konzil und seine Bedeutung für die Welt von heute.* Schönigh/Paderborn 1966. 205 S., geb. DM 9,80.
- Ortkemper, Franz-Josef:** *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (= Stuttgarter Bibelstudien, 24). Verlag Katholisches Bibelwerk / Stuttgart 1967. 109 S., DM 6,80.
- Rahner, Karl:** *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube / Dantine, Wilhelm:* *Glaube und Wissenschaft, ihre kritische Funktion.* Herder/Wien-Freiburg-Basel 1966. 58 S., DM 5,80.
- Schering, Ernst:** *Leibniz und die Versöhnung der Konfessionen.* Calwer Verlag/Stuttgart 1966. 64 S. (=Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, Heft 28), DM 6,80.
- Schille, Gottfried:** *Die urchristliche Wundertradition.* Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus. Calwer Verlag / Stuttgart 1967. 56 S. (= Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, Heft 29), DM 5,80.
- Schott, Erdmann:** *Taufe und Rechtfertigung in kontroverstheologischer Sicht.* Calwer Verlag / Stuttgart 1967. 55 S. (= Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, Heft 30), DM 5,80.
- Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte.* Hrsg. von W. P. Fuchs. W. Kohlhammer Verlag / Stuttgart 1966. 220 S., kart. DM 13,80.
- Teixeira, Manuel:** *Miguel de Arriaga.* Imprensa Nacional/Macau 1966. 209 S.
- Teixeira, Manuel:** *A Confraria de N. Senhora do Rosário e a Igreja de S. Domingos.* Missão do Padroado / Macau 1965. 146 S.
- Teresa von Avila:** *Die innere Burg* (Castillo interior). Hrsg. und übersetzt von F. Vogelsang. Henry Goverts Verlag / Stuttgart 1966. 224 S. (= Goverts Neue Bibliothek der Weltliteratur).
- Tewes, Ernst:** *Briefe an die Gemeinde aus St. Laurentius München.* Verlag J. Pfeiffer / München 1966. 216 S., 4 Kunstdrucktafeln, kart. DM 9,80.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. JOHANNES BECKMANN, SMB, Torry, 1, Ch 1700 Fribourg · Sr. BENEDICTA WIRTH, CRSA, 43 Essen, Bardelebenstraße 9 · Prof. Dr. ARNULF CAMPS, OFM, Vermeerstraat 7, Nijmegen · Dr. KLAUS MYLIUS, X 402 Halle (Saale), Gr. Märkerstraße 13 · Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster, Besselweg 14 · P. FRITZ BORNEMANN, SVD, C. P. 5080, Rom · P. Dr. JOSEF ALBERT OTTO, SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5 · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Schmeddingstraße 50.

WANDEL IM GLAUBEN ALS MISSIONARISCHES ZEUGNIS

von Dr. Georg Schückler

In seinem Brief an die kleinasiatischen Heidenchristen, „die auserwählten Fremdlinge der Zerstreuung im Pontus, in Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien“, ermahnt der Apostel Petrus¹ die Gläubigen zum *missionarischen Zeugnis durch ihren Wandel*: „Geliebte, ich ermahne, ihr solltet euch als Beisassen und Fremdlinge der fleischlichen Begierden enthalten, die wider die Seele streiten. Führet euren Wandel gut unter den Heiden, damit sie, während sie euch als Übeltäter verleumden, aus euren guten Werken ersehen und Gott preisen am Tage der Heim-suchung“ (1 Petr 2, 11–12).

Wie ist diese missionarische Zeugniskraft des „Wandels im Glauben“ näherhin zu verstehen? Um in dieser Frage, die für das rechte Verständnis der Mission als der Seinsfunktion und dem Selbstvollzug des ganzen Volkes Gottes von Bedeutung ist, Klärung zu erhalten, sei die von Petrus gegebene Paränese einer näheren Betrachtung unterzogen, in der Hoffnung, daß durch eine solche Besinnung Weisung gewonnen werde für die Erfüllung des gebotenen Auftrags, *Wegführer zum Glauben durch den Wandel im Glauben* für die Nichtgläubigen zu sein.

I

Das Wort „Wandel“ (*ἀναστροφή*)² steht an vier von den im 1. Petrusbrief angeführten sechs Stellen im engen Zusammenhang des Zeugnisses für die Heiden, d. h. die Gläubigen werden von dem Apostel ermahnt, durch ihren christlichen Wandel beizutragen zur Gewinnung derer, die noch nicht zum Gehorsam des Glaubens gekommen sind (2, 12; 3, 1. 2. 16). Der rechte Ansatzpunkt zur Klärung der Frage, wie die missionarische Zeugniskraft des „Wandels im Glauben“ zu verstehen sei, scheint uns in 1 Petr 2, 11–12 gegeben zu sein.

¹ Zur Frage der Verfasserschaft des 1. Petrusbriefes vgl. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Freiburg 1961 11 ff.

² *ἀναστροφή* findet sich in 1 Petr sechsmal: 1, 15, 18; 2, 12; 3, 1. 2. 16; im übrigen NT nur siebenmal: Gal 1, 13; Eph 4, 22; 1 Tim 4, 12; Hebr 13, 7; Jak 3, 13; 2 Petr 2, 7; 3, 11. Das Substantiv kann die Bedeutung von „Wandel“ oder „Lebensführung“ im allgemeinen Sinne (Gal 1, 13; Eph 4, 22; 2 Petr 2, 7) und im besonderen Sinne des christlichen Wandels haben (1 Tim 4, 12; Jak 3, 13;

Petrus nennt die Christen in 2, 11 „*Beisassen und Fremdlinge in der Zerstreuung*“³. Sie sind als Menschen bezeichnet, die hier auf Erden nur wie Zugereiste sind, hier nur vorübergehend und als Gäste weilen; die kein „Bürgerrecht“ haben, weil sie durch Gottes gnädige Vorherbestimmung und Erwählung in Christus Bürger der himmlischen Stadt sind. Die Christen sind ein „Volk“ (2, 9. 10), das von Gottes Heilsratschluß und Liebeswillen auserwählt (2, 9; 5, 13) wurde, daß es durch die Versiegelung mit dem Heiligen Geiste eine Jesus Christus zu eigen gehörige Gemeinde bildet. Die Gnadenwahl Gottes hat die Christen zu einem „Volk Gottes“ gemacht, so daß sie jeder irdischen Polis gegenüber ihre eigentliche Heimat anderswo haben. Die Kirche ist fremd auf Erden, indem sie das „Bürgerrecht“ im Himmel besitzt (vgl. *Phil* 3, 20). Sie ist das wandernde, die himmlische Heimat suchende Gottesvolk (vgl. *Hebr* 11, 9; 13, 14). Die Christen haben, als sie erwählt und ausgesondert wurden durch Gottes Gnadenwahl, die Welt jedoch nicht verlassen: sie müssen auch weiterhin unter den Menschen leben. Aber ihr Wandel unter den Menschen und ihr Verhältnis zur Welt ist anders geworden: Sie verstehen ihr Wandeln auf Erden als eine „Fremdlingschaft“ (*παροιμία*; vgl. 1, 17). Das himmlische Jerusalem ist die Wahrheit ihres Daseins in der Welt und Zeit, ist die ihnen von Gott in Christus eröffnete und eingeräumte Dimension ihres Lebensraumes. Von diesem gnadenhaft erschlossenen Raum her verstehen und verhalten sie sich. So ist ihr Leben wurzelhaft geschieden und fundamental unterschieden von jedem Leben, das sich nur vom Irdischen und Innerweltlichen her versteht. Wie Gott, der sie in seiner liebenden Gnadenhuld vorhererkannte und vorbestimmte, „heilig“ ist, sollen auch sie „heilig“ in allem Wandel sein. Weil

1 Petr 1, 15. 18; 2, 12; 3, 1. 2. 16). — In LXX findet sich unser Wort in *Tob* 4, 14 und *2 Makk* 6, 23; auch hier bedeutet es „Wandel“ oder „Lebensführung“. Vgl. G. BERTRAM, Art. ἀναστροφή *ThWbNT* VII, 715 f. — Zu unseren Überlegungen siehe den Beitrag von W. BRANDT, Wandel als Zeugnis nach dem 1. Petrusbrief, in: *Verbum manet in aeternum*. Festschrift für O. Schmitz (Witten 1953) 10—25. Wir verdanken Brandt zahlreiche Anregungen, auch dort, wo wir ihm nicht immer zu folgen vermögen. Vgl. weiterhin N. BROX, *Der Glaube als Zeugnis* (München 1966), bes. 89—98.

³ Vgl. K. L. und M. A. SCHMIDT, Art. παροιμία *ThWbNT*, V, 849 ff.; K. L. SCHMIDT, Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdlings- und Beisassenschaft, in: *Judaica* 1 (1945/46), 269—296. — Es ist sehr konkret gemeint, wenn die christliche Gemeinde in Rom an die christliche Gemeinde in Korinth schreibt: „Die Kirche Gottes, die Beisassin in Rom ist, an die Gemeinde, die in Korinth Beisassin ist“ (1. Clemensbrief); vgl. den Eingangsgruß zum Martyrium des Polykarp: „Die Kirche Gottes, die als Beisassin in Smyrna lebt, der Kirche Gottes, die als Beisassin in Philomolium lebt“. In diesen Adressen drückt sich ein Verständnis und Verhältnis zur Welt aus, die zu der heute vielfach propagierten „Weltelei“ in deutlichem Gegensatz steht. Vgl. hier bes. *1 Kor* 7, 29—31, wo deutlich wird, daß der Glaubende „anders“ lebt, weil er sich als in der Endzeit lebend versteht: er lebt den Glauben in der Welt, jedoch in der eigentümlichen *Distanz des „als-ob-nicht“*.

sie „heilig“ sind, sollen sie ihr Heiligsein bewahren und bewähren im heiligen Wandel. „Als Kinder des Gehorsams seid nicht gestaltet nach den einstigen Begierden in eurer Unwissenheit, sondern gemäß dem Heiligen, der euch berufen hat, sollet auch ihr heilig werden in eurem ganzen Wandel. Denn es steht geschrieben: Heilig sollt ihr sein, weil Ich heilig bin“ (1, 14—16). — „Ihr wißt ja, daß ihr . . . losgekauft wurdet aus eurem nichtigen, von den Vätern überlieferten Wandel“ (1, 18).

Wenn die Christen auch radikal von der sie umgebenden Welt getrennt und abgegrenzt sind, ihr Wandel in der Welt nicht nach dem Muster dieser Welt verläuft und in die Gesetzhlichkeiten der Welt eingeebnet ist, so sind sie doch gehalten, durch ihren Wandel verleumderische Beschuldigungen, die gegen sie erhoben werden, zunichte zu machen. Aber dies nicht, um sich mit dieser Welt zu befreunden, daß ihnen Leiden und Verfolgungen erspart bleiben; ihr Wandel im Glauben soll vielmehr die Nichtgläubigen zum Gehorsam des Glaubens führen. Sie sollen durch ihren Wandel im Glauben gelebtes und lebendiges Zeugnis geben von den Heilstaten Gottes (2, 9) und so durch ihren Wandel Wegführer und Zugang sein zum Glauben.

Der Wandel im Glauben wird von den Nichtgläubigen als fremd, befremdlich und damit als beunruhigend empfunden. Sie haben keine plausible Erklärung für diesen christlichen Wandel, der sich exponiert, aussetzt und distanziert von dem „überlieferten“ Wandel. Gerade so ist es möglich, daß die Nichtgläubigen aufmerksam werden und, wenn Gott die Stunde gibt, überzeugt werden.

Das Getrenntsein von der Welt prägt nicht zuerst und direkt die Trennung, sofern sie nach außen gerichtet ist. Die Scheidung von der Welt ist nicht eine Scheidung im feindseligen Sinne, sondern sie richtet sich zuerst und entscheidend auf die „fleischlichen Begierden“. Die sarkischen Begierden sind die Mächte, von denen die Christen befreit sind (1, 14). Diese Befreiung geht dem Wandel voraus und gibt dem Wandel die inwendige Form. Das In-wendige — die Absage an die sarkischen Begierden — wird aus-wendig im Wandel. Das Aus-wendige muß, wenn es fruchtbar im Zeugnis werden soll, in-wendig gegründet sein. Von diesem Verständnis her ist in dem *Brief an Diognet* das Geheimnis des christlichen Seins und Wandels dargelegt: „Die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden . . . Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten wie alle anderen und zeugen Kinder, setzen aber die Geborenen nicht aus. Sie haben gemeinsamen Tisch, aber kein gemeinsames Bett. Sie sind im Fleisch, leben aber nicht nach dem Fleisch. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und übertreten in ihrem Lebenswandel die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch. Man tötet sie und bringt sie dadurch zum Leben. Sie sind arm und machen

viele reich. Sie leiden Mangel an allem und haben doch auch wieder an allem Überfluß. Sie werden mißachtet und in der Mißachtung verherrlicht. Sie werden geschmäht und doch als gerecht befunden. Sie werden gekränkt und segnen, werden verspottet und erweisen Ehre. Sie tun Gutes und werden wie Übeltäter gestraft; mit dem Tode bestraft, freuen sie sich, als würden sie zum Leben erweckt. Von den Juden werden sie angefeindet wie Fremde, und von den Griechen werden sie verfolgt: aber einen Grund für ihre Feindschaft vermögen die Hassler nicht anzugeben“⁴.

II

Der Apostel Petrus ermahnt die Gläubigen, daß ihr Wandel unter den Heiden „gut“ sei, damit die Heiden ihre „guten Werke“ erkennen und Gott preisen am „Tage der Heimsuchung“.

Unter den Kommentatoren unseres Briefes taucht die Frage auf, ob sich „aus den guten Werken“ auf „erkennen“ oder auf „preisen“ bezieht. Im ersten Falle müßte interpretiert werden: Die Heiden werden am „Tage der Heimsuchung“, wenn sie von den „guten Werken“ her den Wandel der Christen erkennen, Gott preisen. Vor dem Tag des Heils haben sie diese guten Werke nicht erkannt, sondern die Christen als Übeltäter verleumdet. Nun aber werden ihnen die Augen geöffnet. — Bezieht man die Stelle im zweiten Sinne, so besagt sie: die Heiden haben zwar immer schon die guten Werke der Christen gesehen und wahrgenommen, aber diese guten Werke waren für sie ein Grund zum Ärger und Anlaß zur Schmähung (3, 16; 4, 4). Am „Tage der Heimsuchung“ ändert sich dies: sie preisen Gott „wegen der guten Werke“ der Christen.

Wie immer man sich auch in dieser Frage entscheiden mag, deutlich wird jedoch in beiden Fällen, daß die „guten Werke“ nicht einfach schon durch sich selbst unmittelbar überzeugend wirken. Sie können als unangenehm fordernde und beunruhigend-störende Mahnung abgelehnt oder in „törichter Unkenntnis“ (2, 15) übersehen oder völlig verkannt werden. Sie werden von den Heiden verkannt, weil ihnen, obwohl sie die Werke der Christen „sehen“, die ungetrübte Sicht und Einsicht fehlt. Indem sie die „guten Werke“ in eigenwilliger Hinsicht auf ihr eigenes Maß hin an-sehen und in diesem An-sehen des Eigenen gebannt sind, wird ihr Sehen ein zwielfichtiges Sehen, wird ihre „Kenntnis“ der guten Werke ein Verkennen, ist ihr Wissen um diese guten Werke Unwissenheit. Indem sie ihre Vernunft zum alleinigen Maßstab machen und dem Zeugnis-Anspruch der guten Werke nicht im anerkennenden Gehorsam entsprechen, werden sie unvernünftig, eitel, töricht, wird ihr Eigen-sinn vereitelndes Sinnen und als Un-sinn und Torheit erwiesen⁵.

⁴ *Epistula ad Diognetum*, c. 5—6 (PG 2, 1175).

⁵ Damit ist kein „intellektuelles Urteil“ gefällt, sondern ein theologisches. „Erkenntnis der Wahrheit“ ist die das Leben umwandelnde und erneuernde

Die Folge solcher Empfängnisverhütung ist Götzendienst (der moralische Perversität nach sich zieht [4, 3 f.])⁶.

Sollen die „guten Werke“ der Christen auf die Nichtgläubigen werbend und überzeugend wirken, muß etwas anderes hinzukommen: sie müssen Erkennende und Anerkennende werden. Erst am „*Tag der Heimsuchung*“ gibt sich ihnen die Wahrheit der „guten Werke“ in die volle Erkenntnis, wird der „Wandel im Glauben“ für sie transparent auf den Glauben hin. Nun erst sind sie befähigt, die „guten Werke“, welche auf den einen und lebendigen Gott hinweisen, weil sie zuerst und entscheidend Gabe Gottes, Frucht Seiner erbarmenden Liebe im Erlösten sind, zu erkennen und zu verstehen. Das „Erkennen“ der guten Werke an sich und das Verstehen der gleichen guten Werke als auf Gott hinweisende Zeichen sind „gnoseologisch zwei qualitativ unterschiedene Akte“⁷.

Die „guten Werke“ enthüllen sich erst dem, dessen Blick zur unterscheidenden Wahrnehmung gnadenhaft befreit ist im Gehorsam des anerkennenden Lobpreises. Gott muß sich ihm erst in der Stunde der gnädigen Heimsuchung zuwenden, und so erst kann er sich Ihm zuwenden. Nur ein „humanistisches Christentum“ konnte diese in der ganzen Heiligen Schrift bezeugte Wirklichkeit verharmlosen und entschärfen, indem es den Bekehrungsvorgang als Ergebnis von Beweisführung, Disput und Schlußfolgerung auffaßte. Der Lobpreis geschieht nicht aus eigener Macht, sondern ist ein von Gottes Macht ermächtigtger Dank.

„*Tag der Heimsuchung*“ bedeutet an unserer Stelle wohl „Tag des gnädigen Kairos“, der Heimsuchung zum Heil und zur Erleuchtung (vgl. *Gen* 50, 24 f.; *Job* 10, 12; *Weish* 3, 7; *Lk* 1, 68; 19, 44), was daraus ersichtlich wird, daß an diesem „Tag der Gnade“ die Heiden Gott preisen. Sollen die guten Werke als „gute Werke“ erkannt werden, muß sich zuvor Gottes Gnadenstunde ereignet haben. Jeder Erkenntnis Gottes und Seiner von Ihm und durch Ihn gewirkten Werke geht eine Kundgabe Gottes voraus. Ohne die in dieser Gnaden-Heimsuchung erschlossene und freigegebene Sicht bleiben die „guten Werke“ für die Ungläubigen ohne Zeugniskraft. Erst durch die in der Heimsuchung wirkende Gnade werden sie erkannt und volles Zeugnis. Entscheidend ist nicht, daß die Heiden sehen, daß der „gute Wandel“ und die „guten Werke“ der Christen mit dem übereinstimmen, was auch nach ihren eigenen Vorstellungen für „gut“ gehalten wird, sondern entscheidend ist vielmehr,

Erfahrung des lebendigen Gottes. Die „Torheit“ ist kein philosophisches Fehlurteil. „Erkenntnis ist eine Erfahrung des Glaubens“, eine geistgewirkte „Erleuchtung des Herzens“, ein „in-der-Wahrheit-Gehen“ (*Ps* 26, 3). Sie birgt die Anerkennung des Erkannten in sich, die in einem davon bestimmten Wandel sich kundtut und auswirkt.

⁶ Vgl. *Röm* 1, 18 ff. Hier wird ersichtlich, daß sittliche Perversität nicht Ursache, sondern Folge der böswilligen Verweigerung der geschuldeten Ehrerweisung ist. Die Verweigerung der Anerkennung Gottes führt zur sittlichen Verderbnis, und nicht umgekehrt.

⁷ E. BERBUIR, *Der Weg zum Glauben* (Einsiedeln 1955) 18.

daß sich ihnen der Blick und das Verstehen für jene Wirklichkeit erschließt: die Christen handeln im Gehorsam gegen Gottes Willen (2, 15); die guten Werke der Christen sind Antwort auf Gottes zuerst ansprechende Liebe.

In der Stunde der gnädigen Heimsuchung haben die Heiden den neuen Blick empfangen, den erleuchteten Wahr-Nehmungssinn: sie erkennen und preisen in der durch die Gnade ermöglichten Anerkennung den lebendigen Gott wegen der guten Werke der Christen. Nicht aus eigener Kraft, nicht in der Ordnung des Fleisches und nicht nach dem Eigen-Maß erkennen die Heiden das im Gehorsam gegen den Willen Gottes gründende Zeugnis der guten Werke der Christen, sondern in der ihnen zubestimmten Stunde der Gnade.

Die „guten Werke“ der Christen mögen noch so sehr „Durchschlagskraft“ haben: sie vermögen nicht zum Gehorsam des Glaubens zu bewegen, wenn nicht die, die diese guten Werke sehen, sich in der von Gott gegnadeten Stunde des Heils der Umgesinnung ausliefern und erkennend Bekennende werden. Nun erst empfangen sie den befreiten Klarblick des Glaubens, die „neuen Augen des Glaubens“, die neue Vernehmungskraft und werden fähig, den Ruf der guten Werke zu hören in einem Horden, das sich im willigen Gehorsam des Preisens vollendet⁸.

III

Der „gute Wandel“ der Christen hat *missionarischen Charakter*. Das Missionarische ist nicht das erst Hinzukommende, nicht eine final angehängte Tendenz. Der „gute Wandel“ geschieht ja nicht, um den Beifall und die Anerkennung der Heiden zu gewinnen oder in Hinsicht auf das, was gerade opportun erscheint, sondern allein aus dem laueren Gehorsam gegen den alles bestimmenden Willen Gottes. „Als gelebter Glaube ist das Zeugnis einzig am Gehorsam gegen das Wort des Glaubens, nicht an Erfolgsaussicht und Effekt gegenüber den Heiden orientiert. Es ist ja Zeugnis nur, solange es den Glauben selbst zeigt“⁹.

Indem der Wandel ganz auf Gott hin sich vollzieht (1, 21), in Glaube und Hoffnung an Ihm allein orientiert, in Seinem Agape-Willen seinen Ort hat, gewinnt der gute Wandel, wenn Gott den Heiden die Heimsuchung zum Heil gewährt, seine eindeutige Zeugniskraft und Überzeugungsmächtigkeit. Bereitung und Gewinnung der Heiden geschieht nicht dadurch, daß man allerlei propagandistisch attraktive und spektakuläre Dinge „macht“, um so den Beifall der Heiden zu suchen und bei

⁸ Gegen jeden Pelagianismus und Semipelagianismus muß betont werden: alles ist Gnade. Auch das „initium fidei ipsumque credulitatis affectum“ schreibt das kirchliche Lehramt eindeutig dem „gratiae donum“ zu: „per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem...“ (2. Konzil von Orange; DS 375).

⁹ N. Brox, a.a.O. 95.

ihnen Anklang zu finden, sondern Bereitung und Gewinnung geschieht aus dem Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters, wie es den Christen als „Kindern des Gehorsams“ geboten ist (1, 14)¹⁰.

Die Frage, inwiefern der „Wandel aus Glauben“ auf die Heiden wirkende und überzeugende Kraft gewinne, ist in unserem Brief verbunden mit der nach der Bedeutung von „Gutes tun“ (2, 14. 15. 20; 3, 6.17; 4, 19)¹¹.

In 2, 13—17 ist das Verhalten der Christen zur Obrigkeit dargelegt. Ihr „gutes Handeln“ ist bestimmt durch das Gebot: „Seid untertan um des Herren willen“. Es ist eine „freiwillige Unterordnung“, die um die Freiheit weiß, die nur da Freiheit ist, wo sie sich an den Willen Gottes gebunden weiß und im Pneuma des Kyrios vollzieht. Die „Knechte Gottes“ (2, 16)¹², die darum wissen, daß alle Obrigkeit gottgesetzte Ordnungsmacht ist, und daß es Sein heiliger Wille ist, sich der Obrigkeit unterzuordnen, sind als „Freie“ — gehorchend dem Willen Gottes — „gut Handelnde“. Aus der Sicht der Obrigkeit erscheinen so die Christen als „Gute“.

Was aber der Obrigkeit verborgen bleibt, ist die Wurzel, der Beweggrund und Ursprung¹³ des „guten Handelns“. Die Unterordnung geschieht nicht einfach um der Obrigkeit und ihrer Autorität, sondern um Gottes willen, der diese Obrigkeit verfügt hat. Sie wird nicht in äußerer Abhängigkeit oder aus Berechnung und Taktik geleistet, sondern in jener Freiheit, wie sie wahrhaft nur von jenen vollzogen werden kann, die sich als „Beisassen und Fremdlinge“ wissen und verstehen¹⁴.

¹⁰ Mit der Zurückweisung „gemachter Propaganda“ ist nichts gegen eine sinnfällige Darstellung christlichen Glaubenslebens gesagt. Es wäre töricht, wollte man in einem „idealistischen Utopismus“ die grundsätzliche Legitimität „religiöser Propaganda“ leugnen. Es ist aber deutlich zu sehen, daß diese Propaganda ihren Sinn nur dann erreicht, wenn sie imstande ist, freie personale Entscheidung anzuregen. Sie muß letztlich eine Art „mystagogischer Einführung“ in den eigentlich religiösen Akt des freien Glaubens sein wollen (vgl. die Konzilsklärung *De libertate religiosa*, Nr. 4. 7. 8. 10—12). Stets wird man sich aber bewußt bleiben müssen, daß sich diese Darstellung nicht ohne weiteres „machen“ oder „organisieren“ läßt. Wo das Taufbewußtsein lebendig ist, wird der Christ vom Herzen her getrieben sein, Herold der Frohen Botschaft zu sein, der von dem Großen, das er an sich erfahren durfte, „einfach nicht schweigen kann“ (*Apf* 4, 20). — Ob wir nicht von dort her unsere *Missionspropaganda* einmal überprüfen müßten?

¹¹ Vgl. GRUNDMANN, Art. ἀγαθοποιέω: *ThWbNT* I, 17. — In der LXX ist es stets Wiedergabe der Hifilform hetib: „Realisierung des Guten durch Handeln“.

¹² Vgl. B. SCHWANK, *Wir Freie — aber als Sklaven Gottes* (*1 Petr* 2, 16), in: *Erbe und Auftrag* 36 (1960) 5—12.

¹³ „Ursprung bedeutet . . . von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist“ (M. HEIDEGGER, *Holzwege*. Frankfurt 1950, 7).

¹⁴ Die in *1 Petr* 2, 13 gegebene Weisung muß von 2, 11 her verstanden werden; d. h.: die Ermahnung, der Obrigkeit zu gehorchen, hat zur Begründung die „Parökenchaft“. Als „Knechte Gottes“ (2, 16) sind die Christen der inneren Abhängigkeit entzogen. „Ein Zeichen einer echten Welt-Fremdheit und einer

Daß sich unter Umständen Zusammenstöße mit der Obrigkeit ergeben können, ist durch den Vers angedeutet: „Gott fürchtet — den Kaiser ehrt“ (2, 17). Kommt es zu einem Konflikt (z. B. durch die Forderung, dem Kaiser „religiöse Verehrung“ zu erweisen), dann sind die Christen, die in der „Furcht Gottes“ bleiben, immer noch „gut Handelnde“, auch dann, wenn der Kaiser sie zu den „Übeltätern“ zählt. Aus diesem Verständnis legt Augustinus den Psalmvers: „Die Fürsten haben mich ohne Grund verfolgt und vor deinen Worten zittert mein Herz“ (*Ps* 118, 161) aus: „Gebietet er (Paulus) nicht, daß die Kirche für die Fürsten bete? Was also haben ihnen die Christen zuleide getan? Welche Pflichten haben sie nicht erfüllt? Worin haben die Christen den irdischen Herrschern nicht gehorcht? Also haben die irdischen Herrscher die Christen ‚ohne Grund‘ verfolgt. Aber achte auf das, was folgt! ‚Und vor deinen Worten zitterte mein Herz.‘ Auch jene hatten freilich drohende Worte: Vertreibung, Achterklärung, Tod, Marter mit der Krallen, Feuerrost, Vor-die-Tiere-Werfen, Zerfleischen der Glieder — aber viel eher ‚zittert vor deinen Worten mein Herz‘“¹⁵.

Auch die Mahnworte an die Sklaven stehen ganz unter der Verpflichtung zum guten Wandel, damit die Heiden am Tage der Heimsuchung zur wahren Erkenntnis kommen. Diese Mahnung wird erfüllt, wenn die Sklaven ihren Herren untertan sind „in aller Furcht“ (2, 17)¹⁶. Diese Unterordnung gilt nicht nur gegenüber den Herren, die „gut“ und „milde“ sind, sondern auch gegenüber denen, die ihnen Leiden bereiten. Entscheidend für ihr Verhalten gegenüber dem zugefügten Unrecht ist, daß sie ihre Leiden „in der Nachfolge Christi“ erleiden, in der „Fußspur“ Christi nachvollziehen (2, 21); nicht schmähend und ohne Rachegefühle, ohne ehr-geizigen Groll im Herzen¹⁷. So bezeugen sie durch ihr Verhalten zu ihren Vorgesetzten den Herrn Jesus Christus, der sie zur Nachfolge gnadenhaft berufen hat. Indem sie in dieser Agape bleiben und das zugefügte Unrecht und Leiden in dieser Agape tragen nach dem Vorbild Christi, der unsere Sünden an Seinem Leibe zum Holze des Kreuzes trug und opfernd austrug (2, 24), wird ihr nachbildlich vollzogener Opfer-Gang zum Segen für ihre Vorgesetzten (vgl. 3, 18). In ihrem Leiden wird das aus erbarmender Liebe vollzogene Opfer Christi

wahren Enthaltensamkeit ist es — dem Staate zu gehorchen“ (H. SCHLIER, Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament, in: *Die Zeit der Kirche*. Freiburg 1956, 7).

¹⁵ AUGUSTINUS, *Enar. in Ps 118, 31*: PL 37, 1591.

¹⁶ „in aller Furcht“ bezieht sich hier wegen der Nähe von „fürchtet Gott“ auf Gott, nicht auf die Vorgesetzten der Sklaven (vgl. 1, 17; 2, 17; 3, 2).

¹⁷ Auch diese Mahnung zeigt, daß die apostolische Mahnrede nicht „Gesellschaftskritik“ ist. Sie ist auch dort, wo das Verhältnis der Menschen untereinander angesprochen ist, „Anruf der in Christus schon längst in der himmlischen *οὐκία* und *πόλις* weilenden Glieder des Leibes Christi, auch und gerade in der irdischen *οὐκία* und *πολιτεία* ein ihrem Sein entsprechendes Leben zu führen“ (H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1957, 287).

gegenwärtig und fruchtbar. Er Selbst hat Sich für uns alle geheiligt, damit auch wir geheiligt seien, und durch Seine Kirche, die Raum, Zeichen und Präsenz Seiner Gnade ist, heiligt Er die Welt. Wenn für die, die den Sklaven Unrecht tun und ihnen Leiden bereiten, der Tag der gnädigen Heimsuchung kommt, werden sie erkennen, aus welcher Kraft und Tiefe die Sklaven die Leiden in Liebe und Geduld getragen haben.

Daß die Mahnungen in 2, 12. 15; 3, 1. 16, in denen sich die Hoffnung bekundet, daß durch die „guten Werke“ und durch den „Wandel im Glauben“ die Heiden zur Umgesinnung und Umkehr kommen sollen, nicht um der Christen willen gegeben sind, wird darin deutlich, daß den Christen Prüfungen, Leiden und Zerreißproben nicht erspart bleiben werden (vgl. 4, 12—14). Die Ermahnungen sind um der Heiden willen gegeben, daß diese nämlich zur Besinnung und Umgesinnung kommen und Gott bekennen und preisen in der „Stunde des Heils“.

Von welcher missionarischer Anspruchs- und Wirkkraft der „Wandel aus dem Glauben“ ist, zeigt sich schließlich, daß in 3, 1 dieser Wandel ausdrücklich dem „Wort“ (λόγος) gegenübergestellt wird.

Die Gewinnung der heidnischen Männer durch ihre christlichen Frauen geschieht durch „Wandel ohne Wort“ (ἀναστροφή ἄνευ λόγου). Dieser „Wandel ohne Wort“ ist ein Wandel in der Furcht Gottes durch „lauteren Wandel“ (3, 2). Anschauliches Vorbild sind die „heiligen Frauen“ (3, 5), die auf Gott ihre Hoffnung setzten und ihren Männern untertan waren; und deren Kinder und Erben ihrer Verheißungen sie geworden sind¹⁸, so wie Sara in ihrer Ehe Abraham als ihren Herrn anerkannte (Gen 18, 12),

Zu dem „Wort“¹⁹, dem die heidnischen Männer noch nicht gehorchten, tritt der „Wandel ohne Wort“. Hier konkret: das Zeugnis durch die aus dem Glauben gelebte Ehe. „Verschließt sich der Mann dem Wort, dann ist der Rat des Briefes, daß er nicht weiter durch Reden belästigt werden soll. Dann soll die Wirklichkeit des Evangeliums, das sich im Wandel der Frau darstellt, den Mann gewinnen. Ihr Leben soll dann unausgesprochenes, und doch überzeugendes Bekenntnis ihres Glaubens sein“²⁰.

Dieser heilige, lautere Wandel macht nicht die Verkündigung überflüssig. Aufgrund der ganzen neutestamentlichen Wort- und Glaubens-theologie wird man nicht sagen können, daß der Wandel das Wort jemals erübrigen könne. Gegenüber einer heute vielfach undifferenziert vorgetragenen *Zeichentheorie* ist zu betonen: „Nachdem der Glaube (im vollen Sinn) ‚aus dem Hören‘ kommt (Röm 10, 17), ist das Wort der Verkündigung immer unentbehrlich für den Glauben, der sich kirchlich mani-

¹⁸ Die auf Abraham bezogene Typologie, wie sie von Paulus formuliert wurde (vgl. Röm 4, 1—12; Gal 3, 6—29; vgl. auch Hebr 2, 16; 6, 13—15; Jak 2, 21) erscheint hier im Petrus-Brief fortgeführt durch eine solche der Sara.

¹⁹ Absolut gebrauchtes ὁ λόγος ist ein in der Urkirche gebräuchlicher terminus technicus für das Evangelium.

²⁰ K. H. SCHEKLE, a.a.O., 88.

festieren und also bekenntnismäßig artikulieren will, um nicht ‚anonym‘ zu bleiben. Der Wandel kann aber die Brücke bauen, kann hellhörig und aufmerksam machen, kann sogar den Glauben dort als auf der Ebene des menschlichen Vollzugs überzeugend ausweisen, wo er vom Gegenüber nicht oder noch nicht übernommen und existentiell nachvollzogen wird“²¹.

Der „Wandel aus dem Glauben“ steht in einem wesenhaften Zusammenhang mit dem „Wort“. Er ist eine „stumme Predigt“, die zum Wort hin-ruft, damit die, die diesen Wandel wahrnehmen, das Wahrgenommene in die Erkenntnis der Wahrheit hineinnehmen: im anerkennend-bekennenden Glauben. So wird der „Wandel im Glauben“ als gelebter Glaube, als lebendige Hoffnung und wirksame Liebe: *Weg und Wegführung zum Glauben*, missionarische Verkündigung im leibhaften Zeichen und Zeugnis.

IV

Der „Wandel im Glauben“ ist kein „Ersatz“ für das Wort, sondern die Form, in der das Wort den Ungehorsamen nachgeht: als ständiger Mahnruf und sprechende Gebärde, rufend und hinweisend auf das „Wort“ zur befreienden Besinnung und Umgesinnung.

Aber auch hier gilt wiederum, daß der „gute Wandel“ nicht einfach schon durch sich selber wirkt, sondern daß die „Stunde der Heimsuchung“ den bisher sich selber zugewandten und darum verschlossenen Blick für dieses leibhafte Zeugnis befreien und erschließen muß. „Am ‚Tage der Heimsuchung‘ klingen das gehörte Wort und der Wandel der Christen zu einer Einheit zusammen: Dann wird der Wandel die Bestätigung des Wortes und das Wort selbst im Wandel der Christen gehört“²².

In seiner für die Missionstheologie wie auch für die Missionspraxis gleich gewichtigen Schrift *Der Weg zum Glauben*, die um die Frage konzentriert ist, wie der Anspruch der Verkündigung zu geschehen habe, führt EUCARIUS BERBUIR OFM zu der von uns in dieser Betrachtung gestellten Frage aus: „Das Heil für die unchristliche Welt ist gebunden an die sichtbare Kirche, und die Kirche ist als Gemeinschaft sichtbar in ihren Gliedern. Der Weg zum Glauben und Heil für die Ungetauften und Ungläubigen ist gebunden an die getauften, glaubenden und in die Heilsgeheimnisse eingeweihten Menschen... Daß sich das so verhält, ist in dem heilsgeschichtlichen Gesetz begründet, wonach die Gnade des unsichtbaren Logos für die Menschen gebunden ist an den in seinem Leibe sichtbar gewordenen Logos (*Jo* 1, 14. 16). ‚Laßt euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist‘ (*Mt* 5, 16). Verkündendes Wort und gelebter Glaube gehören zusammen wie Licht und Werk.“ Und im Anschluß an

²¹ N. BROX, a.a.O., 97.

²² W. BRANDT, a.a.O., 25.

die von uns angeführte Stelle des 1. Petrus-Briefes 2, 11—12 gibt E. BERBUIR die Auslegung: „Das aus dem Glauben und der Glaubenserkenntnis geführte und vor den Heiden dargestellte Leben der Christen soll die Heiden bereiten, daß sie sich in der ihnen von Gott zubestimmten Heilstunde ihrer Erwählung von Gott erreichen und heimholen lassen“²³.

Alle Glieder des Gottesvolkes sind Zeugen Christi. Diese Seinstatsache ist sogleich Auftrag: das Gottesvolk muß sich allen Menschen gegenüber so verhalten, daß „auch für sie die Liebe Jesu Christi zum Strahlen kommt“ (Dekret *Christus Dominus*, Nr. 16). „Alle Christgläubigen, wo immer sie leben, müssen durch das Beispiel ihres Lebens und durch das Zeugnis des Wortes den neuen Menschen, den sie durch die Taufe angezogen haben, und die Kraft des Heiligen Geistes, der sie durch die Firmung gestärkt hat, so offenbaren, daß die anderen Menschen ihre guten Werke sehen, den Vater preisen (vgl. *Mt* 5, 16) und an ihnen den wahren Sinn des menschlichen Lebens und das alle umfassende Band der menschlichen Gemeinschaft vollkommener wahrnehmen können“ (Dekret *Ad gentes*, Nr. 11).

²³ E. BERBUIR, a. a. O., 80 f.

DIE ERNEUERUNG DES DIAKONATS

Ein Überblick über die Entwicklung vom Konzil bis heute

von Dr. Josef Hornef

Am 28. und 29. 9. 1964 wurden dem Konzil bei der Verhandlung des 3. Kapitels der Kirchenkonstitution — „Die hierarchische Verfassung der Kirche“ — fünf Einzelfragen über das Diakonat vorgelegt. Am 30. 9. 1964 fand — nach dem Ergebnis der vorausgegangenen Einzelbefragungen — eine GesamtAbstimmung über das 3. Kapitel (in zwei Teilen) statt. Die Erneuerung des Diakonats wurde mit 1704 Stimmen bejaht, 481 Ja-Stimmen mit Vorbehalt mußten noch überprüft werden, 53 Väter stimmten mit nein. Am 17. 11. 1964 wurde die endgültige Fassung des 3. Kapitels vom Konzil gutgeheißen. — Seit der Testabstimmung vom 30. 10. 1963 durfte man zuversichtlich auf den neuen Diakon hoffen. Seit der endgültigen Entscheidung sind mehr als zwei Jahre vergangen. Das ist keine lange Zeit. Immerhin: Wenn man sich vor Augen hält, welch gewaltige Diskussion die wenigen Zeilen des Kirchenschemas, die dem Diakonat gewidmet waren, in der 2. Sitzungsperiode auslösten — 45 Väter, die 795 andere mitvertraten, setzten sich für den Diakon ein, 25 Väter, die für 82 sprachen, waren *dagegen* —¹ so drängt es einen, nach dem Echo zu fragen, das die Entscheidung des Konzils bis heute geweckt hat. Welche ersten konkreten Folgerungen sind daraus gezogen worden? Lassen sich bereits gewisse Entwicklungslinien, gewisse Weichenstellungen erkennen? Wir wollen versuchen, diese Fragen zu beantworten.

I

Was hat das Konzil beschlossen?

Das Diakonat kann als eigenes Amt, als eigener, bleibender Stand erneuert werden, wenn die Bischofskonferenz mit Zustimmung des Papstes es will. Als Aufgaben werden genannt: der Dienst der Liturgie, des Wortes und der tätigen Liebe, auch der Verwaltung. Mit diesen Aufgaben dienen die Diakone — in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium — dem Volke Gottes. Zu Diakonen können geweiht werden: junge Männer, für die das Zölibatgesetz in Kraft bleibt, und Männer reiferen Alters, auch wenn sie in der Ehe leben. Auch für die Anordnung der Bischofskonferenz, daß Verheiratete zum Diakon geweiht werden dürfen, ist die Zustimmung des Papstes erforderlich. Indem das Konzil *verheiratete* Männer nur in *reiferem Alter* zur Weihe zuließ, hat es nicht alle unsere Hoffnungen erfüllt. Den *jungen verheirateten*

¹ B. KLOPPENBURG, Abstimmungen und letzte Änderungen der Konstitution, in G. BARAÚNA, *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des II. Vat. Konzils, I (Frankfurt am Main 1966) 106—136.

Diakon hat es abgelehnt. Immerhin hatten sich über 800 Väter für ihn ausgesprochen. Der *junge zölibatäre* Diakon dürfte seinen Platz in der Hauptsache in Ordensgesellschaften haben. In der Welt wird er kaum eine beachtliche Rolle spielen. Erklärlich ist die Anordnung des Konzils nur so, daß man ein zu starkes Abwandern von Priesterkandidaten zum Diakonat verhindern zu müssen glaubte. Wieweit diese Befürchtung begründet ist, mag hier offen bleiben.

Sicher hat das Konzil die Notwendigkeit der Erneuerung des Diakonats stark unter dem Gesichtswinkel des Priester-(Seelsorger-)mangels gesehen. Aber auch die ekklesiologische Sicht fehlte keineswegs. Die Kardinäle Döpfner, Suenens, Ricketts, Richaud, Maurer u. a. haben mit Nachdruck darauf hingewiesen: Es gibt Laien, die diakonische Funktionen ausüben. Wenn sie geeignet und bereit sind, soll die Kirche ihnen die Diakonenweihe spenden. Sie ist Teil des *Sakraments* des Ordo, sie verleiht eine gnadenhafte Ähnlichkeit mit Christus, dem Diakon. Darf die Kirche die besondere Berufsgnade, die Gott ihr vor allem um des Amts, um des Gottesvolkes willen, anbietet, ungenutzt lassen?! Schon das Konzil von Trient betonte: Wo eine Weihe für bestimmte Funktionen besteht, soll nur ein Geweihter diese Funktionen ausüben. So betrachtet, ist das Diakonat als Amt in der *ganzen* Kirche erforderlich — auch dort, wo kein Priesterangel besteht. Die Erneuerung darf nicht eine reine Repristination sein, nicht als bloße Restauration verstanden werden, sie muß eine Neuschöpfung sein, die uns in den verschiedensten Nöten und Notwendigkeiten der heutigen Seelsorge Hilfe bringt. Es bedarf einer Entfaltung des Amts, einer Arbeitsteilung, wie schon die Apostel sie vornahmen (*Apg* 6). Wenn evangelische Christen über das bei ihnen herrschende „Einmannsystem“ klagen, so können wir für unser Teil dem nur beipflichten. Auf alle Fälle: Das Konzil hat dem Diakon das Tor geöffnet. Ein Anfang ist gemacht. Ohne das Konzil wären wir nicht so schnell vorangekommen.

Noch vor Ende des Konzils fand in Rom im Oktober 1965 die Internationale Studienkonferenz „Der Diakon in Kirche und Welt von heute“ statt, veranstaltet von den „Internationalen Diakonatskreisen“, vorbereitet vor allem von dem damaligen Verantwortlichen der Deutschen Kreise, Johannes Kramer in Freiburg, und dem der französischen Kreise, René Schaller in Lyon. Die Konferenz, die sich zum Kongreß ausweitete, stand unter dem Präsidium der Kardinäle Döpfner, Šeper (Zagreb), Henríquez (Chile), sowie des Erzbischofs Cornelis (Lubumbashi, Kongo). Als Referenten waren Prof. Karl Rahner (München, seit 1967 Münster), P. Yves Congar (Straßburg) und P. Konstantin Koser (Rom) gewonnen. Mündliche Einzelberichte von Teilnehmern aus aller Welt, die Verhandlungen in den Arbeitskreisen und eine Gesamtausprache vertieften die Erkenntnisse. Die Teilnehmerliste weist 257 Eintragungen auf. Das Presseecho war gut. Den Abschluß der Tagung bildete die Audienz im Vatikan. In seiner sehr positiven Ansprache erklärte Paul VI.: „Die Stunde ist gekommen, die Beschlüsse des Konzils zum Diakonat zu verwirklichen“².

² Die Ansprache wurde — trotz Bitten — vom *Osservatore Romano* nicht wiedergegeben. Als einzige italienische Zeitung veröffentlichte sie einige Tage später

Kurz vor der Tagung in Rom hatte im September 1965 im Berneuchener Haus der Michaelsbruderschaft in Kirchberg eine Interkonfessionelle Studienwoche über Diakonie und Diakonat stattgefunden. Sie war angeregt vom Leiter des Diakonischen Werks (Stuttgart), Pastor H. Chr. von Hase. Eingeladen hatten das Diakoniewissenschaftliche Institut der Universität Heidelberg und das Caritaswissenschaftliche Institut der Universität Freiburg. In ökumenischem Geiste wurden die — beide Konfessionen berührenden — Fragen freimütig behandelt. Es zeigte sich, daß gerade auf dem Gebiet der Diakonie eine Zusammenarbeit durchaus möglich ist. — Mehrere evangelische Teilnehmer kamen alsbald danach zu unserem Diakonatskongreß in Rom. — Im Juli 1967 fand die 2. Tagung dieser Art in Heidelberg statt, gleichfalls in einer Atmosphäre gegenseitigen Verstehens. Beide Teile waren überzeugt, von der anderen Seite vieles lernen zu können. Weitere derartige Tagungen sollen folgen.

Zum Abschluß des Diakonats-Kongresses wurde noch in Rom von den Internationalen Diakonatskreisen das „Internationale Informationszentrum für Fragen des Diakonats“ in Freiburg (Wintererstraße 19) gegründet. Die Leitung übernahmen Prälat Hüßler, Generalsekretär des Deutschen Caritas-Verbands, Freiburg (als Vorsitzender), und Johannes Kramer (als Sekretär). Als Aufgabe sind dem Informationszentrum gestellt: Kontaktaufnahme, Information und Beratung. Bislang wurden vier Bände Dokumentationen herausgebracht: *Diaconia Christi*. Sie enthalten die zur Vorbereitung des Kongresses angeforderten Situationsberichte aus aller Welt (Bd. 1), den Bericht über den Kongreß in Rom samt den Referaten (Bd. 2), weiter eingegangene Berichte und Nachrichten über Ansätze zur Verwirklichung (Bd. 3), neue Nachrichten über den Stand der Entwicklung und den Bericht des Informations-Zentrums über seine Tätigkeit 1966 (Bd. 4/5). Die Reihe wird fortgesetzt. Dieser Dokumentation verdanke ich großenteils das Material für meine Ausführungen.

II

Was ist seitens der Bischofskonferenzen und der Bischöfe auf Grund der Konzilsbeschlüsse bereits geschehen?

Zahlreiche Bischofskonferenzen haben sich bereits *grundsätzlich* für die Erneuerung des Diakonats ausgesprochen. Man kann nur staunen, mit welcher hoher Mehrheit diese Beschlüsse (soweit man das überhaupt erfährt) gefaßt worden sind. So hat die französische Bischofskonferenz sich mit 99/4 Stimmen für die Weihe von Verheirateten ausgesprochen, mit 95/8 auch für ein Diakonat von Zölibatären. Wer sich an die Kontroverse unter indischen Bischöfen auf dem Kongreß für Mission und Liturgie in Nimwegen 1959 erinnert³, der ist gewiß überrascht, daß die indischen Bischöfe in geheimer Abstimmung sich mit 62/11 Stimmen für die Verwirklichung des Diakonats in ihrem Land ausgesprochen haben.

Avvenire d'Italia (nach einer Version in *Le Monde*). Deutscher Text in *Diaconia XP*, Bd. II, 4; französisch in *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, herausgegeben von P. WINNINGER und Y. CONGAR (Paris 1966) 11.

³ *Mission und Liturgie*, hrsg. von J. Hofinger SJ, mit dem Aufsatz von Erzbischof D'SOUZA: „Ständige Diakone in der Mission“ (Mainz 1960) 132—139.

Auch die deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Herbsttagung 1966 nach einem sehr positiven Referat von Bischof Janssen (Hildesheim) einen solchen Beschluß gefaßt. Eine Reihe von Bischofskonferenzen haben auch bereits in Rom um Genehmigung nachgesucht, das Diakonat zu erneuern und auch verheiratete Diakone zu weihen. (Sie werden das Gesuch nach den neuen Vorschriften meist wiederholen müssen.)

Eine Anzahl von Bischofskonferenzen haben eigene Kommissionen gebildet zur Prüfung der Frage, in welcher Form das Diakonat in ihrem Gebiet zweckmäßig einzuführen wäre. Auch in Deutschland ist eine besondere Unterkommission unter Führung von Weihbischof A. Frotz (Köln) im Rahmen der Kommission für Priesterfragen gebildet worden. Das dürfte gewiß der Gründlichkeit der Untersuchung und der Beschleunigung förderlich sein. Nach einem bedeutsamen Beschluß der Bischofskonferenz können übrigens die aus Bischöfen bestehenden Kommissionen Priester und Laien als Konsultoren oder als Sachverständige für den Einzelfall zuziehen. Wir Laien sind dankbar, daß von dieser Möglichkeit auch bei der Unterkommission für das Diakonat Gebrauch gemacht werden soll. Die Unterkommission soll wohl ständigen Charakter tragen.

Besonderes Interesse dürfte die Frage finden: Wo sind schon Ausbildungsmöglichkeiten angelaufen? Erinnert man sich an die Verhandlungen in der Konzilsaula (1963), so wird man nicht überrascht sein, daß die ersten Versuche in Lateinamerika und in Westafrika gestartet wurden.

In *Brasilien* hat man an mehreren Orten mit der Ausbildung von Diakonen begonnen: In São Salvador da Bahia (Erzbischof Eugenio Sales), in Goiânia (Erzbischof Fernando Gomes dos Santos), in Campinas (Bischof Campos) und in Pôrto Alegre (Erzbischof Scherer), inzwischen wohl auch in Olinda-Recife (Erzbischof Helder Câmara). In Bahia sind es 9, in Goiânia 13, in Pôrto Alegre 15 Anwärter, Männer aus den verschiedensten Berufen und aus verschiedenen Diözesen, verheiratet oder verlobt. Sie sollen nach der Ausbildung als nebenberufliche Diakone tätig werden. In einem Institut wird eine gemeinsame Ausbildung der Kandidaten von dreimal je einem Monat durchgeführt. Dazwischen tut der Kandidat am Samstag und Sonntag diakonische Dienste in der Heimatpfarre, bleibt aber sonst in seinem Beruf. In den Vereinigten Staaten hat sich unter dem Protektorat von Kardinal Cushing (Boston) die St. Stephan Society gebildet, die die Ausbildung von Diakonen in Lateinamerika finanziell unterstützen will. Auch P. Werenfried van Straaten (Kirche in Not) hat finanzielle Unterstützung zugesagt.

In *Kamerun* bestehen an zwei Orten Ausbildungsmöglichkeiten: im Seminar von Deido bei Douala (8 Teilnehmer) und neuerdings in Edea (Eseka; Bischof Mongo). Die Ausbildung erfolgt in mehreren Kursen verschiedener Dauer innerhalb von 2—3 Jahren. Für die Ehefrauen sind ebenfalls Kurse vorgesehen. Die künftigen Diakone sollen im Milieu und in ihrem seitherigen Beruf verbleiben. Sie haben alle der Missionskirche schon seit langem gedient, als Katechisten, als Schuldirektoren, u. ä.

Den bischöflichen Akademien, die für persönlich interessierte Männer Wochenendtagungen über das Diakonat veranstalten, teilweise der bischöflichen Behörde selbst, verdanken wir in Deutschland die Bildung neuer „Diakonatskreise“. Besonders in der Diözese Rottenburg (Hohenheim) und Paderborn (St. Meinolf) fanden solche Tagungen statt, aber auch in Köln (Bensberg) und Trier. Weitere werden folgen. Wenn dabei in Rottenburg (Hohenheim) auf erste Einladung 60, in Paderborn in zwei Tagungen 75 Interessierte sich einfanden, wenn in vier weiteren Städten der Diözese Rottenburg 160 Laien und über 30 Geistliche zu einer entsprechenden Einführung erschienen, so dürfte dies den Bischöfen zeigen, daß ihr Ruf nicht verhallen wird, wenn sie Diakone als Mitarbeiter suchen. Zu den in Freiburg, Köln, München und Trier (Koblenz) bestehenden Kreisen sind fünf weitere Kreise in der Diözese Rottenburg hinzugekommen. Frankreich meldet außer der ersten Gründung in Lyon weitere Gruppen in Lille, Orléans und Paris. Belgien weist Gruppen in Tournai und Antwerpen auf. In Österreich besteht ein Kreis im Anschluß an das Österreichische Seelsorge-Institut in Wien.

III

Die römische Diakonats-Kommission und das Motuproprio vom 18. 6. 1967

Als bald nach der Konzilsentscheidung über das Diakonat wurde bekannt, daß Rom Ausführungsbestimmungen herausgeben wolle. Alle Referenten des Diakonatskongresses in Rom baten und beschworen die Kirchenleitung, nicht durch enge Normen die notwendige Freiheit des Experimentents zu beschneiden. P. Congar vor allem hat sich für *langdauernde Experimente auf breiter Basis* eingesetzt, und der Kongreß machte dieses Anliegen zu dem seinen. Als die Normen ausblieben, hofften viele, Rom habe sich entschlossen, zuerst praktische Erfahrungen zu sammeln und erst dann eine rechtliche Regelung folgen zu lassen. Im Frühjahr 1967 wurde jedoch bekannt, daß der Papst eine aus zwanzig Bischöfen bestehende Kommission unter Leitung des ehemaligen Generalsekretärs des Konzils, des inzwischen zum Kardinal ernannten Erzbischofs Felici, berufen hatte, um ihn beim Erlaß der Normen zu beraten. Mitglieder der Kommission waren Bischöfe aus aller Welt, darunter auch zwei deutsche (Schröffer, Eichstätt; Aufderbeck, Erfurt)⁴. Die Kommission tagte vom 21.—23. Februar in Rom. Bei der Audienz am 24. 2. bekundete der Papst wiederum sein besonderes Interesse an der Erneuerung des Diakonats und seine Hochschätzung für den Diakon: „Wir werden deshalb mit Freude und spontan die Dispositionen des Konzils ausführen.“

⁴ Das Konzil hatte mehrfach empfohlen, zu Kommissionen — auch seitens der Kurie — Laien zur Beratung zuzuziehen. Wieweit die Hauptbetroffenen — Pfarrer und Laien — zu den Beratungen in dieser Sache zugezogen wurden, ist nicht bekannt.

Inzwischen sind die Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsbeschlüssen in Form des päpstlichen Motuproprio vom 18. 6. 1967 erschienen. Ohne hier auf den Inhalt im einzelnen eingehen zu können, sei folgendes gesagt: Wir sind dem Papst dankbar, daß er die vom Konzil vorgezeichnete Linie beibehalten hat. Es wird vor allem auch den *verheirateten* Diakon als Mann reiferen Alters geben. Zwar hatten wir gehofft und uns dafür eingesetzt, daß man von der Festsetzung eines Mindestweihalters absehen möge, weil die Reife eine individuelle Größe ist, und daß man die Entscheidung dem Ortsbischof überlasse. Das Motuproprio schreibt jedoch für Verheiratete ein Mindestalter von 35 Jahren vor⁵. Der junge Mensch, der Zölibatär bleiben will, kann mit 25 Jahren zur Weihe zugelassen werden. Wenn gefordert wird, daß der Verheiratete vor der Weihe schon mehrere Jahre in der Ehe leben soll, dann wird dies bei einem Alter von 35 Jahren in der Regel ohnehin gegeben sein. (Auch bei einem Weiealter von 30 Jahren wäre wohl eine Abwanderung von Theologiestudenten zum ständigen Diakonat nicht zu befürchten gewesen, da die Entscheidung, ob der Kandidat *Priester* werden will, bereits mit 25 Jahren gefallen ist.)

Ohne Zweifel wird der verheiratete Mann von 35 Jahren (und mehr!) einen wertvollen, gereiften Typ des Diakons abgeben. Doch fehlt, wenn wir die Dinge richtig übersehen, das jugendliche Element, das wir bei unseren Priestern, das wir auch bei den evangelischen Diakonen feststellen können. Es geht also viel jugendlicher Elan verloren. Aber wie ist es mit dem *zölibatären* jungen Diakon? Man darf hier keine großen Erwartungen hegen. Könnte nicht der junge Mann, der mit 22 Jahren die dreijährige Ausbildung zum Diakon beginnt und sich zutraut, den Zölibat durchzuhalten, in aller Regel *Priester* werden, wenn es ihm nicht an geistigen Fähigkeiten mangelt? (Man wird ja nicht sagen wollen, die Intelligenten seien zum *Priester*, die minus habentes zum Diakon berufen!) Den jungen *zölibatären* Diakon in der Welt dürfte es also nur in wenigen Exemplaren geben. Ist überhaupt der (junge) *zölibatäre* Mann eine so erstrebenswerte Form des Diakons? Uns will scheinen, daß gerade der *verheiratete* Diakon eine wertvolle Ergänzung des *zölibatären* Priesters darstellt.

Durch die Festsetzung des Weihemindestalters wird es aber auch Mangel an *hauptberuflichen* Diakonen geben. Welcher tüchtige Mann gibt mit 35 Jahren seinen weltlichen Beruf auf, um *hauptberuflicher* Diakon zu werden? Das werden einzelne opferfrohe Männer sein, die selbst eine soziale und finanzielle Minderung in Kauf nehmen, um Diakon im Hauptamt zu werden. In der Hauptsache wird es sich dabei um Männer handeln, die bereits im Dienst von Kirche oder Caritas stehen. Die Folge der derzeitigen gesetzlichen Regelung wird also sein, daß wir in der

⁵ Im Konzilsdekret ist von *virii maturioris* aetatis, in den Erläuterungen der Theologischen Kommission von *virii maturi* die Rede. Es fällt auf, daß es im Motuproprio *virii grandioris* aetatis (fortgeschrittenen Alters) heißt.

Hauptsache auf den *nebenberuflichen* Diakon angewiesen sind. Wir hätten aber auch hauptberufliche Diakone in genügender Zahl dringend nötig. Trotz allem wollen wir uns des Anfangs freuen. Die Entwicklung dürfte eindeutig verlaufen. Sollten aber, das mag rein vorsorglich gesagt sein, sich ernste Nachwuchsschwierigkeiten ergeben, dann darf man nicht sagen: „Seht, es ist nichts mit dem Diakonats!“ , sondern man möge in aller Ehrlichkeit fragen: „War das Startfeld nicht zu eng?“

Kap. III, 11 bestimmt, daß verheiratete Diakone nur mit Zustimmung der Ehefrau geweiht werden können. Das ist wichtig. Die Frau des Diakons wird durch die Beanspruchung ihres Mannes im weltlichen Beruf und im Diakonats manche Belastung — besonders in der Erziehung ihrer Kinder — auf sich nehmen müssen. (Ist das indes nicht auch bei anderen Berufen der Fall?)

Auch die Frage: Kann der verheiratete Diakon wieder heiraten, wenn seine Frau stirbt, hat ihr Gewicht. III, 16 dürfte keine klare Antwort geben. Gerade der Hinweis auf die „*tradita Ecclesiae disciplina*“ dürfte die Auslegung rechtfertigen, daß hier nur *der* Diakon gemeint ist, der *als Lediger* (sei er jünger oder älter) geweiht worden ist. (So auch: Konzil, Kirche, Welt: KNA [1967] Nr. 26/67, 11.) Eine Tradition bzgl. der *Wiederverheiratung* kann es nicht geben, wenn es keinen verheirateten Diakon gibt. Das aber ist in der Westkirche seit über einem Jahrtausend nicht mehr der Fall. P. Clement SJ, der lange in Ägypten lebte, schrieb dazu: „Das ist eine der dornenvollsten Fragen für Afrika. Wenn der verwitwete Diakon, der immer auch für Kinder Sorge zu tragen hat, nicht die Möglichkeit hat, sich wieder zu verheiraten, werden viele Kandidaten zögern, den Schritt zu tun, aus Angst, daß sie eines Tages in eine Sackgasse geraten beim evtl. Tod ihrer Ehefrau.“ Hoffen wir, das *Motuproprio* dürfe bei dem nach der Weihe Witwer gewordenen Diakon dahin verstanden werden, daß er wieder heiraten darf. Notfalls könnte man die Wiederheirat von der Genehmigung des Bischofs abhängig machen.

Junge Männer können heute als *Zölibatäre* zu *Diakonen in der Welt* geweiht werden. Sie werden älter und sehen dann neben sich die verheirateten Diakone, die sich erst in reiferem Alter weihen ließen. Sollte das nicht zu Schwierigkeiten führen?

Nach dem *Motuproprio* bleibt es bei der seitherigen Form der Diakonenweihe, bis der Papst etwas anderes bestimmt. Es gibt nur *ein* Diakonats. Daher sollte es auch nur *eine* Diakonenweihe geben. Sie könnte ohne weiteres auch dem Diakon neuen Stils erteilt werden. Ebenso sollen die Vorstufen (Niedere Weihen und Subdiakonats) in der seitherigen Weise erteilt werden, bis anderweite Weisung von Rom kommt. Es scheint wenig sinnvoll, dem werdenden Diakon *alle* Weihevorstufen zu erteilen. Indes haben wir uns stets dafür eingesetzt, daß diese oder jene Weihevorstufe (Lektor, Akoluth, Subdiakon) erteilt werden solle. Das erscheint um so nötiger, als es auf diese Weise gelingen könnte, die lange Wartezeit bis zu 35 Jahren zu überbrücken.

IV

Die Verschiedenheit der Situation

Die Situation ist von Land zu Land, ja von Bistum zu Bistum verschieden. Daher muß die Entscheidung schwerpunktmäßig dort liegen, wo der spezielle Plan verwirklicht werden soll, also bei den Bischofskonferenzen bzw. bei den einzelnen Bischöfen.

a) Verschieden ist *die religiöse Lage*, innerhalb wie außerhalb der Kirche. Sie kann starke „Unterernährung“ aufweisen, sie kann einigermaßen „normal“ sein. Anders ist die Situation in der Mission, anders in Lateinamerika. In buddhistischen Ländern (Indien, Laos) und in Gebieten Afrikas, wo das „Mutterrecht“ herrscht, scheint der verheiratete Diakon schwerer anzukommen. Man muß ihn mindestens aus seinem Heimatbezirk herausnehmen und anderswo verwenden (Clement, Denis). Unter den Katholiken dürften sich hier und da aus einer manichäischen Haltung Schwierigkeiten für den verheirateten Diakon ergeben⁶.

b) Verschieden ist auch *die seelsorgliche Struktur*. Oft sind geographische Verhältnisse und Bevölkerungsdichte im Spiel. Gibt es schon bei uns, besonders in der Diaspora, Pfarrgemeinden mit mehreren Filialen, so sind die Pfarreien in Lateinamerika oft so groß wie ein Bistum bei uns, die Außenstationen sehr zahlreich, häufig mit Kirchen und Kapellen versehen, aber ohne Priester! Auch in der Mission gibt es zahlreiche weit entfernte Außenposten. In Lateinamerika hat man erkannt, daß die Sekten ihre großen Erfolge u. a. dem Umstand verdanken, daß den Predigern kleine Bezirke zur Pastoration übertragen werden, die sie ganz intensiv betreuen. So wird vorgeschlagen, auch den Diakonen kleine Sektoren einer Pfarrei mit höchstens zweihundert Familien anzuvertrauen. Ebenso könnte man in Europa daran denken, in Teilbezirken von Großstadtpfarreien je einen Diakon einzusetzen. In Frankreich erwarten die Bischöfe von der Erneuerung des Diakonats die Möglichkeit, die Priester besser verteilen zu können. Man ist dort bemüht, die Priester mehrerer benachbarter Dörfer in einem Mittelpunkt zusammenzuziehen, um von hier (in Teamarbeit) die Gegend zu pastorieren. An den nicht mehr mit Priestern besetzten Orten könnte dann der Diakon die Hierarchie präsent machen.

c) Verschieden ist auch *die Bildungssituation der Bevölkerung* (Stadt und Land, Analphabetentum). Schwierig ist schon die Notwendigkeit, Männer mit ganz verschiedener Vorbildung zu demselben Bildungsziel zu bringen.

d) Auch die unterschiedliche *politische Situation* darf nicht übersehen werden. So stimmten die polnischen Bischöfe im Konzil für die Erneuerung des Diakonats, obwohl die Frage für sie selbst nicht akut zu sein scheint. Es ist eine Folge der politischen Verhältnisse, daß beispielsweise in Jugoslawien der Kirche gewisse Tätigkeitsbereiche versagt sind, etwa eine besondere Caritasorganisation oder katholische Schulen. Damit wird die Arbeit des Diakons eingeschränkt. Gleichwohl hofft man, in den Städten, auch in gewissen ländlichen Gebieten, den nebenberuflichen Diakon einsetzen zu können. Ähnliche Verhältnisse dürften die Bischöfe der DDR veranlaßt haben, in Rom die Genehmigung zu erbitten, daß vom Pfarrort gesandte Laien am Sonntag auf den Filialen den

⁶ Vgl. *Diaconia in Christo*, 488: Bericht aus Burundi. Dort denkt man daran, vorerst wenigstens den zölibatären Diakon einzuführen, ohne den verheirateten für später auszuschließen.

Wortgottesdienst halten und die Kommunion austeilten dürfen. Sie wurde erteilt, und man hat mit dem Experiment begonnen. Neuerdings ist die Erlaubnis auch für den Pfarrort selbst gewährt worden. Nirgends hat es dabei Schwierigkeiten seitens der Gläubigen gegeben. Die Maßnahme könnte ein Schritt auf das Diakonat hin sein, sie kann sich auch gegenteilig auswirken. In der Ostzone jedenfalls bejaht man den Diakon, trotzdem man den Laien so intensiv heranzieht. In Lateinamerika, das unter dem Priestermangel besonders leidet, hat man, besonders in Brasilien, Gruppen von Ordensschwwestern den „Pfarrdienst“ in einzelnen Pfarreien übertragen. Sie vollziehen alle Funktionen, die nicht dem Priester vorbehalten sind. Man könnte sie als „ungeweihte weibliche Diakone“ bezeichnen. Weitere Beauftragungen sollen folgen.

Auch in Westdeutschland sind Stimmen laut geworden, neben einigen hauptberuflichen Diakonen *Laien* in der genannten Weise heranzuziehen und so die Schaffung eines nebenberuflichen Diakonats aufzuschieben. Das wäre keine Lösung für unser Land! Hauptberufliche Diakone werden wir, wie gezeigt, bei der derzeitigen Regelung nur wenige finden. Nachdem das Konzil uns den Diakon geschenkt hat, können wir nicht umhin, das Diakonat zu erneuern, sobald sich die Erfüllung diakonischer Funktionen in breitem Ausmaß als erforderlich erweist. Nur im Notfall sollte man Laien vorübergehend in dieser Weise heranziehen⁷.

e) Schließlich wirken sich *die wirtschaftlichen Verhältnisse* sehr stark auf die Verwirklichung des Diakonats aus, und zwar sowohl für die Frage: hauptamtlicher und (oder) nebenberuflicher Diakon, wie auf die Wahl zwischen verheiratetem und zölibatärem Diakon. Wir wollen diese Zusammenhänge mit der finanziellen Seite bei der Betrachtung der tatsächlichen Situation nicht übersehen.

V

Hauptamtliches und nebenberufliches Diakonat

Das *Motuproprio* kennt auch den Diakon, „der einen zivilen Beruf ausübt“, also den „nebenberuflichen“ Diakon, neben dem hauptamtlichen. Auf Grund der gesetzlichen Regelung werden wir in der Hauptsache auf den nebenberuflichen Diakon angewiesen sein. Daneben gibt man aus *wirtschaftlichen Gründen* vor allem in Lateinamerika und in der Mission, dem *nebenberuflichen* Diakon den Vorzug. Er kommt hauptsächlich auf der Außenstation in Betracht. Meist genügt dort ein nebenberuflicher Diakon vollauf, wenn nicht schon ein Katechist die Filiale, allerdings in beschränktem Maße, seelsorglich betreuen kann. Auch bei uns wäre die Filiale ein wesentliches Arbeitsfeld des nebenberuflichen Diakons, das er unter Leitung des Pfarrers zu betreuen hätte. *Hauptberufliche Diakone* kommen mehr in den Städten und auf der Missionshauptstation in Betracht. Sie sind hier nötig. Der hauptberufliche Diakon braucht eine gediegene und damit teure Ausbildung. Er kann nicht in einem weltlichen Beruf einem Verdienst nachgehen. Die Kirche muß ihn familiengerecht besolden und im Alter versorgen. So auch das *Motuproprio*.

⁷ Näheres bei HORNEF, Die Stunde ist gekommen, das Diakonat zu verwirklichen: *Die lebendige Zelle* (München 1967) 20—24.

Indes werden von mancher Seite auch *grundsätzliche* Bedenken gegen den hauptberuflichen Diakon vorgebracht, z. B. hier und da in Lateinamerika, wo der Klerikalismus offensichtlich noch vorherrscht. Bischof Dammert Bellido (Cajamarca, Peru) lehnt den hauptberuflichen Diakon für sein Bistum ab, da er nicht neben dem Priester noch einen weiteren „Berufskleriker“ sehen möchte. François Lepargneur OP, der einige Jahre in Brasilien gelebt hat, sieht im neuen Diakon geradezu einen Testfall dafür, wieweit das „Ende des konstantinischen Klerikalismus“ gekommen sei⁸. Man wird das nicht verallgemeinern dürfen. Congar fürchtet den Klerikalismus in seiner herkömmlichen Gestalt kaum (Bildung eines soziologischen Standes mit Vorrechten, Verdrängung des Laien). Dagegen warnte er auf dem Kongreß in Rom vor einer anderen Form des Klerikalismus, der sich im Menschentyp, in der Mentalität, in der Sprache und in den Beziehungen zu anderen Menschen zeige⁹. Er meint, vom anthropologischen Standpunkt aus werde der Diakon einen *Originaltyp* entstehen lassen, der wahrscheinlich mehr als eine Variante aufweisen dürfte. Beim verheirateten Mann reiferen Alters vor allem müßten sich die Jahre des Berufs- und Familienlebens, auch die Erfahrungen im kirchlichen Bereich, positiv auswirken. Man muß zugeben, daß dieser Klerikalismus sich insbesondere beim hauptberuflichen Diakon zeigen könnte, und zwar umso eher, als man auch ihn in der Weise der überkommenen Priesterausbildung nur in einem Seminar heranbilden würde. Dazu wird noch etwas zu sagen sein. Im übrigen möchten wir doch erwarten, daß das Konzil auch beim Priester zu einem Abbau des Klerikalismus führen wird. (Oft genug ist ja — was nicht übersehen sei — der Laie an dieser Geisteshaltung mit schuld!)

VI

Zölibat und Ehe

Die wirtschaftliche Belastung wird für die Kirche umso schwerer, wenn der hauptberufliche Diakon verheiratet sein soll. Der *verheiratete* Diakon wird jedenfalls vorgezogen. „In dem verheirateten Diakon, wie das Vatikanische Konzil ihn vorsieht, sehen wir für unsere Schwierigkeiten die Lösung, die uns durch die Vorsehung geschenkt wurde“ (Bischof Méndez von Arcibo, Puerto Rico). — Hier beginnt die Versuchung, der

⁸ *Diaconia Christi* I (Freiburg 1966) (Privatdruck).

⁹ Eine Parallele: Auf der Suche nach neuen seelsorglichen Kräften erhofft man bei den Anglikanern eine Hilfe von ortsansässigen, unbezahlten, also nebenberuflichen Geistlichen (Priestern und Diakonen). Man erwartet, daß sie sich nach Herkunft und Horizont vom herkömmlichen Typ unterscheiden. Auf gewissen Gebieten bedeute das Vokabular, das Gehaben und die kulturelle Bildung der anglikanischen Geistlichen geradezu ein Hindernis für die Seelsorge. Das geht offenbar in dieselbe Richtung wie das Bedenken Congars. Vgl. *A Selfsupporting Ministry and the Mission of the Church*. Seabury House Conference (Greenwich 1964).

seelsorglichen Notwendigkeit auszuweichen. Man verzichtet notgedrungen auf den *verheirateten* Diakon, wenn man auf andre Weise *hauptberufliche* Diakone bekommen kann, also *hauptberufliche zölibatäre* Diakone. Man empfiehlt demgemäß, auf einzelne Diakone aus Ordensgemeinschaften zurückzugreifen. Das wäre möglich. Die Brüder einer Ordensgesellschaft können, wie bemerkt, mit 25 Jahren zum Diakon geweiht werden, sie sind ohnehin zum Zölibat verpflichtet.

Oder aber, man möchte zu hauptamtlichen zölibatären Diakonen dadurch kommen, daß man versucht, die Anwärter für die Bildung eines Säkularinstituts oder für den Eintritt in ein solches oder auch für eine diözesane Genossenschaft zu gewinnen. Auch daran wird gedacht, hauptberufliche zölibatäre *Diakone in der Welt* zu gewinnen, die in *vita communis* miteinander oder zusammen mit Priestern leben.

Als Beispiel, wie schwierig die Situation oft ist, diene ein Bericht aus Japan. Dort ist in Nagoya eine Katechistenschule, die bis vor kurzem männliche und weibliche Katechisten ausbildete. Seit Jahren stellen die Bischöfe keine verheirateten Katechisten mehr ein, weil sie sie nicht bezahlen können. Neuerdings haben auch die Ordensgesellschaften aufgehört, verheiratete Katechisten anzustellen. (Die Lage ist offenbar dadurch so schwer geworden, daß die Preise und Löhne dauernd steigen, die ausländischen Währungen aber auf dem alten Kurs gehalten werden.) Der Leiter des Katechistenseminars, P. Gemeinder SVD, hat sich daher entschlossen, die Abteilung für junge Männer zu schließen. Erst hatte man daran gedacht, die jungen Männer, ebenso wie die Frauen, in einem Säkular-Institut zusammenzuschließen. Aber man ist überzeugt, daß der *verheiratete* Diakon dort viel besser wirken könnte. So will P. Gemeinder jetzt folgendes versuchen: Die Mission soll auf den Außenstationen der Pfarreien ein „Werk“ einrichten, einen Kindergarten, ein Waisenhaus, Altersheim, Jugend- oder Wohnheim, oder auch eine Näh-, Musik- oder Sprachenschule, etwa auch eine Schule für Blumenstecken und Teezeremonien. Werk und Katechistenehepaar, das dort wirken soll, müssen derart aufeinander abgestimmt sein, daß die Eheleute in der Lage sind, das „Werk“ zu betreiben. Dann wäre für ihren Unterhalt gesorgt und der Katechist könnte — nebenberuflich — missionarisch tätig sein, ohne die Mission weiter zu belasten. Diesem gut ausgebildeten, verheirateten, unter dem Volk lebenden Katechisten traut man das zu, was dem zölibatären Priester in der Stadt versagt bleibt: im Umkreis Katechumenen in größerer Zahl zu gewinnen. P. Gemeinder will auf diese Weise fünfzig Katechisten einsetzen. Im Hintergrund steht die Hoffnung, sie nach einiger Zeit zu Diakonen weihen (und vielleicht später *hauptberuflich* in den Dienst der Kirche übernehmen) zu können.

Steht hier nicht in aller Schärfe ein Problem auf, eine Frage an die katholischen Christen der ganzen Welt: Wenn der verheiratete, hauptberufliche Diakon notwendig gebraucht wird, sollten wir dann nicht Mittel und Wege finden, für Ausbildung und (vorerst wenigstens) für den Unterhalt zu sorgen? Ein sehr beachtliches Mittel wären Patenschaften, wie man sie bereits seit langen Jahren vom Päpstlichen Werk für Glaubensverbreitung in Aachen durchführt. Seit fünf Jahren hat Aachen mehr als 4000 Katechistenpatenschaften für 107 Katechistenschulen vermittelt. Sicher wäre das Päpstliche Werk in Aachen bereit, auch *Diakonenpatenschaften* für die Mission zu vermitteln. Den Diakonen in Lateinamerika könnte durch „Adveniat“ und andere Aktionen geholfen werden.

VII

Die Bedeutung der Diakonenfrau

Erfreulich ist, daß nicht nur die Ehe des Diakons allgemein positiv gewertet wird, man erkennt auch durchweg, welche große Bedeutung die Frau des Diakons hat, für den Diakon selbst, für sein Amt und die Gemeinde. Ist nicht ein beispielhaftes Ehe- und Familienleben *auch* Zeugnis für Christus? Darum kommt es sehr darauf an, welche Frau der Diakon hat bzw. welche Frau sich der Diakonen-Anwärter erwählt. Die Frau muß das Amt des Mannes mittragen, einerlei, ob sie ihm in seinem Dienst unmittelbar hilft oder nicht. Auf dem Arbeitskreis „Der Diakon in der Mission“ in Rom wurde der Meinung Ausdruck verliehen, die Ehefrau des Diakons werde, indem ihr Mann die Gnade des Weisensakramentes erhalte, geradezu „mitgeweiht“! — Man mag es als weitgehend ansehen, wenn Clement für die Ehefrau des Diakons „mehr oder weniger den gleichen Bildungsgrad“ verlangt wie für den Diakon selbst. Man stelle sich immerhin vor, die Ehefrau des Diakons könnte etwa als Katechetin (Katechistin) oder im sozialen Sektor eine Ausbildung aufweisen. Wie könnten sich die Eheleute da im Beruf ergänzen. Jedenfalls muß der Ehefrau eine geistliche Formung und eine gewisse religiöse Ausbildung, zum mindesten eine Heranführung an die Lebensaufgabe ihres Mannes, vermittelt werden.

In der Diözese Karema (Afrika) hat die Katholische Landjugend Österreichs dem Bischof Msakila ein *Katechistendorf* gebaut. Dorthin beruft der Bischof die Katechisten-Familien zur Weiterbildung ein. Auf diese Weise ist es ohne weiteres möglich, auch der Ehefrau eine entsprechende Ausbildung zuteil werden zu lassen, nicht nur geistlicher Art, sondern auch etwa in Kinder- und Krankenpflege. Wann und wo werden wir das erste *Diakonendorf* erleben, in dem die besten Katechisten eine weitere Ausbildung zum Diakon erhalten? Mancherorts gewährt man dem Katechisten in Afrika auch eine Ausbildung in der Landwirtschaft, damit er mit Hilfe dieser Kenntnisse seine Landsleute belehren und seinen Unterhalt verbessern kann.

VIII

Das Diakonat, ein priesterliches Amt in der Gemeinde

Bei seinen Ausführungen über den Klerikalismus¹⁰ geht Lepargneur so weit, zu behaupten, daß es eine diakonische Berufung, parallel der Berufung des Priesters, nicht gebe. In den Kirchengemeinden müsse sich der Gedanke durchsetzen, daß sie die Männer selbst hervorbringen müßten, die sie einmal für die kirchlichen Ämter vorschlagen werden. Er meint, der Diakonen-Anwärter brauche sein Gewissen nicht zu prüfen, ob in ihm etwa eine „Berufung“ keime. Er solle die ihn ehrende Wahl durch die Gemeinde, die von der Hierarchie noch anerkannt werden müsse, frei annehmen. Folgerichtig nennt Clement den Diakon den „Delegierten der örtlichen Gemeinde zum Kult und zum Apostolat“. Dem muß entschieden widersprochen werden. Professor Medina, Dekan der Theologischen Fakultät in Santiago de Chile, ist mit vielen anderen

¹⁰ *Diaconia Christi* II (Freiburg 1966) 34.

der Auffassung, für die Berufung des Diakons gelte (*mutatis mutandis*) das gleiche wie für die Berufung des Priesters.

Es setzt sich wohl mehr und mehr die Auffassung durch, daß das Diakonat ein priesterliches Amt ist. Der Diakon ist gewiß nicht Priester im engeren Sinn („Opferpriester“). Aber er empfängt das *Sakrament* der Weihe (auf der 1. Stufe). Auch die Diakonenweihe verleiht einen bleibenden Charakter. Sie schafft eine gnadenhafte Ähnlichkeit mit Christus, dem Knecht Gottes, dem Diakon. Der Diakon ist hineingenommen in die organische Einheit des Ordo, des Amtspriestertums, dem in erster Linie die Auferbauung der Kirche, des Gottesvolks (der Gemeinde) anvertraut ist. Auch der Diakon, sagt Congar, repräsentiert den Herrn als Haupt der Kirche und formt das Volk nach dem Bilde Haupt-Leib¹¹. So ergibt sich auch eine Parallelität zur Berufung des Priesters.

Dagegen erscheint es beachtlich, daß Lepargneur empfiehlt, der aus der Gemeinde hervorgegangene und für sie bestellte Diakon solle von ihr *gewählt* und dem Bischof vorgeschlagen werden. Dieser Gedanke ist nicht neu. Schamoni hat ihn von Anfang an vertreten (1953)¹². An sich ist er auch nicht überraschend: In der frühen Kirche war das Volk gar an der Bischofs- und Papstwahl beteiligt. Gleichwohl wurde Schamonis Vorschlag zunächst sehr zurückhaltend aufgenommen. Doch muß festgestellt werden, daß Männer von Rang diesen Gedanken aufgegriffen haben. So vertritt Clement die Auffassung, die Gemeinde müsse sich ausdrücklich einen Diakon wünschen. Das Ideal wäre, daß die Gemeinde selbst einen Diakon auswähle und dem Bischof vorstelle. Eine Stimme aus Brasilien regt gleichfalls an, die örtliche Gemeinschaft an der Auswahl ihrer Diakone teilhaben zu lassen. Auch Bischof Dammert Bellido (Peru) meint, es sei wichtig, die Meinung der Gläubigen über Leben und Fähigkeit des Kandidaten zu berücksichtigen. Unwillkürlich denkt man an die Weihe des Diakons, bei der der Bischof zu den Versammelten sagt: „Wenn jemand etwas gegen den zu Weihenden hat, so trete er um Gottes Willen vor und sage es freimütig.“ Daß diese bislang lateinisch ausgesprochene Aufforderung zu öffentlichem Auftreten reine Formalität blieb, kann nicht überraschen. Aber wäre es nicht denkbar, daß der Pfarrer schon zu Beginn der Ausbildung die Gemeinde auffordern und im Gewissen verpflichten würde, etwaige ernste Bedenken dem Bischof unmittelbar zu melden! Dadurch könnten manche Schwierigkeiten innerhalb der Gemeinde von vornherein vermieden bleiben.

¹¹ Siehe dazu JEAN GIBLET, „Die Priester zweiten Grades“, in: Baraúna, a.a.O. II, 189—213 und AUG. KERKVOORDE OSB, „Elemente zu einer Theologie des Diakonats“: ebenda 214—253.

¹² *Familienväter als geweihte Diakone* (Paderborn 1961) 72.

Immer wieder kommt in den Berichten zum Ausdruck, daß Diakone aus Katechisten gewonnen werden können, wenn es gelänge, diesen eine entsprechende Bildung zu vermitteln. Es kommt uns heute zugute, daß eine soziale Hebung der Katechisten und eine bessere Ausbildung ohnehin als notwendig erkannt sind¹³. Für Lateinamerika hat ein Team von Theologen und Soziologen die Notwendigkeit von *Katechisten und Diakonen* betont¹⁴. Wäre es nicht eine *organische Entwicklung*, jungen Menschen zunächst eine gründliche Ausbildung als Katechisten angedeihen zu lassen, sie sodann mehrere Jahre als Katechisten in die Seelsorge zu schicken und danach den Besten von ihnen eine weitere Ausbildung zum Diakon zu geben? Das Missionsdekret sagt ausdrücklich, es sei angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonischen Dienst ausüben (Katechisten, Männer der Caritas), durch Handauflegung gestärkt und dem Altar enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können (Kap. 3, 16). Bisher scheint dieser Weg vom Katechisten zum Diakon weder in den Missionen noch in Lateinamerika näher ins Auge gefaßt worden zu sein, obwohl es dort sehr viele Katechisten und Katechistenschulen gibt. Ob nicht auch diese Möglichkeit ein erfolgreiches Experiment abgäbe, insbesondere für *hauptberufliche* Diakone, für die eine gründlichere Ausbildung nötig ist?¹⁵ Die Meldung, daß die Schüler von Katechistenschulen mit Aufmerksamkeit die Entwicklung des Diakonats verfolgen, läßt hoffen, daß auch von ihnen das Anliegen des Diakonats vorangetragen wird.

In Europa ist ein Zugang zum hauptberuflichen Diakonats nicht so einfach zu verwirklichen. Solange der junge verheiratete Mann nicht zum Diakonats zugelassen wird, muß man jungen Aspiranten den Rat geben, sich einer Ausbildung für soziale Aufgaben, als Katecheten (Ausbildungsmöglichkeiten für Männer gibt es in Deutschland kaum), als Lehrer (mit *missio canonica*) oder als Laien-Theologen, auch als Jugendpfleger, zu unterziehen, um wenigstens auf einem bestimmten Sektor eine Ausbildung für die spätere Tätigkeit als Diakon zu haben.

Weitere diakonische Berufungen könnten gewonnen werden aus den vielen, die das Kleine oder Große Seminar verließen, weil sie sich nicht zum Priester berufen fühlten. Würde nicht ein beachtlicher Prozentsatz

¹³ J. HOFINGER, *Katechetik heute*. Referate und Ergebnisse der Internationalen Studienwoche über Mission und Katechese in Eichstätt (Freiburg 1961). Siehe auch: Missionsdekret 3, 17.

¹⁴ *Les tâches de L'Église en Amérique latine* (Bogotá 1963) 76—97.

¹⁵ J. HORNEF, *Perspectives de restauration du diaconat en Amérique latine: Rythmus du monde* 39 (Brügge 1965) 239—250; dasselbe: *Criterio* 38 (Buenos Aires 1965) 165—169 und *Theol.-prakt. Quartalschrift* 115 (Linz 1967) 227—235.

zu einer zusätzlichen Ausbildung fähig und bereit sein und das Amt des Diakons in voller Hingabe auszuüben (Bischof Méndez, Arcibo)? Darf man hier (nach einer weiteren Entwicklung) auch auf die Priester hinweisen, die — oft aus Gründen des Zölibats — ihr priesterliches Amt nicht mehr ausüben?¹⁶ Könnten sie nicht herangezogen werden, wenn das Diakonat festen Fuß gefaßt hat?

X

Diakone in Ordensgesellschaften und Säkularinstituten

Es könnte *zölibatäre* Diakone, vor allem in Ordensgesellschaften, speziell in reinen Brüdergenossenschaften (vor allem von Einheimischen in der Mission) und in Säkularinstituten geben¹⁷. Die Zulassung des Diakonats in Orden hat sich der Papst ausdrücklich vorbehalten. Die Einstellung solcher Gemeinschaften zum Diakonat ist nach ihrer besonderen Lage und ihrer persönlichen Auffassung verschieden. Manche legen grundsätzlich Wert darauf, der Kirche weiter *als Laien* zu dienen. Einige Beispiele seien angeführt.

Großes Interesse für die Erneuerung des Diakonats zeigte von jeher P. Épagneul, der Gründer der *Frères Missionnaires des Campagnes*. Es handelt sich hier um eine Genossenschaft, die sich — je zur Hälfte aus Priestern und Brüdern bestehend — in den entchristlichten Gegenden Frankreichs der Seelsorge auf dem Lande widmet. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß gerade hier das Diakonat für die Laienbrüder eine besondere Bedeutung hätte. Ähnlich dürften die Dinge bei den *Auxiliaires du Clergé*, einem Säkularinstitut in Frankreich unter Führung von Père Dentin, liegen. — Am 21. 10. 1966 beschloß die Generalkongregation der Jesuiten in Rom, daß es auch in der abendländischen Kirche, soweit es an der Gesellschaft Jesu liege, keine Schwierigkeiten gebe, in Zukunft einige ihrer Brüder zum Diakonat zu führen. — Abt Johannes Hoeck von Scheyern spricht sich für den Diakon in klösterlichen Gemeinschaften der Benediktiner aus. Der Benediktiner-Orden kann sich dabei auf die Regel des hl. Benedikt berufen, in der vom Priester wie vom Diakon die Rede ist. Ein Unterschied in den Aufgaben ergibt sich aus der Tatsache, ob das Kloster (in der Umgebung) Seelsorge ausübt oder nicht. Abt Hoeck wäre mit wenigen Diakonen einverstanden, einen „dritten Stand“ im Kloster wünscht er nicht. Dieses Bedenken gegen ein durch die Weihe von Diakonen bedingtes „Zwei- bzw. Dreiklassensystem“ (bei reinen Brüdergenossenschaften bzw. bei solchen von Priestern und Brüdern) wird öfters vorgebracht. Sollte nicht die Ordensspiritualität mit den sich etwa ergebenden Schwierigkeiten fertig werden können? — Manche

¹⁶ Man könnte einwenden, diese Männer wären weihemäßig mehr als Diakone, sollten also nicht unter ihrem tatsächlichen Weihegrad tätig werden. Dieser Grundsatz gilt in der Ostkirche, ist jedoch bei uns nicht befolgt worden. Betrachtet man die Sache von der menschlichen und von der pastoralen Seite, dann dürfte dieses Bedenken nicht entscheidend sein.

¹⁷ Vgl. F. VANDENBROUCKE OSB, Die diakonische Aufgabe im Ordensstand: *Diaconia in Christo*, 389—397; M. D. EPAGNEUL, Der Diakon in den religiösen Instituten: *ebd.* 398—401; J. BEYER SJ, Die Säkularinstitute und die Erneuerung des Diakonats: *ebd.* 402—411.

möchten sich mit den diakonischen Diensten *ohne Weihe* begnügen, sehen aber ein (worauf Rahner und Congar auf dem Diakonats-Kongreß ausdrücklich hingewiesen haben), daß man hierbei die besondere Gnade des Weihesakramentes außer acht lasse. Mit Recht wurde auf dem Kongreß betont, daß die Weihe nur da in Frage komme, wo von dem Betreffenden ein wirklich diakonischer Dienst ausgeübt werde. — Bruder von Holzen SVD hält dafür, daß gerade bei einer *Missionsgesellschaft* der Bruder-Diakon von besonderem Wert für die Missionsarbeit wäre. Unter den Brüdern mache sich der Wille zu einer verstärkten apostolischen Tätigkeit geltend. Allerdings müsse der Beruf des Diakons als vollwertig gelten. Es dürfe nicht die Meinung aufkommen, er sei nur für solche da, die für das Priestertum nicht die nötige Intelligenz mitbrächten. Grundsätzlich sollte wohl jede apostolisch und missionarisch tätige Ordensgemeinschaft Platz haben *auch* für den Diakon. — Es macht den Söhnen des hl. Franz von Assisi alle Ehre, daß sich Mitglieder der Regular-Tertiären für das Diakonatsamt einsetzen. Auch der hl. Franz war ja Diakon und blieb es aus einer Haltung tiefer Demut bis zum Lebensende. Diese Regular-Tertiären widmen sich der Verbreitung des Glaubens in den Missionsländern, der Jugend-erziehung, dem Religionsunterricht. Andere sind in der Kranken- und Wohlfahrtspflege tätig. (Dabei wäre durchaus erwägenswert, ob nicht auch Brüder aus dem in der Krankenpflege tätigen Zweig mit Recht zur Diakonenweihe zugelassen werden könnten. Auch die Leibsorge ist ja Heilssorge!) Das Generalkapitel der Missionsbrüder vom hl. Franz (deutsche Niederlassungen in Haselünne und Bug bei Bamberg), die in Indien und neuerdings in Paraguay missionieren und deren *sämtliche* Brüder in diakonischen Funktionen tätig sind, hat im Februar 1967 im Mutterhaus bei Bombay beschlossen, *alle jüngeren* Brüder sollten zu Diakonen geweiht werden, den älteren solle es überlassen bleiben, ob sie es wollen. Damit könne bei ihnen die Frage der Klassenbildung nicht aufkommen.

Man hört jedoch auch gegenteilige Stimmen. So lehnte Bruder Raymundus Schmitt, General-Sekretär der Vereinigung von Ordensoberen der Brüdergenossenschaften (Aachen), eine Weihe zum Diakon ab, obwohl bei diesen Genossenschaften weithin typisch diakonische Funktionen ausgeübt werden. Die Weihe „verfälsche“ die Struktur der Brüdergemeinschaften und führe ein Zweiklassensystem ein. Er befürchtet eine zu starke Eingliederung in die Diözese. — Wir möchten der Hoffnung Ausdruck geben, daß nicht von den Vereinigungen der verschiedenen Brüdergemeinschaften der einzelnen Gemeinschaft die Möglichkeit genommen wird, sich in der Frage des Diakonats nach ihrer speziellen Situation zu entscheiden. Jedenfalls sollte sich, dem Geist des Konzils entsprechend, das Verhältnis Bischof - Ordensgesellschaft weniger auf die Erhaltung möglicher Unabhängigkeit, als auf eine segensreiche Mitarbeit in der Seelsorge ausrichten.

P. Cuyle (Antwerpen) schlägt vor, man möge eine Ordensgesellschaft gründen, deren Mitglieder *verheiratete* Diakone seien, die gruppenweise in bestimmten Milieus missionarisch eingesetzt würden, etwa im Arbeiter- oder Schiffermilieu. Eine Ordensgesellschaft von verheirateten Männern sei heute nichts Neues mehr. Die Mitglieder der Gemeinschaft müßten sich gegenseitig unterstützen. Die Gelübde sollten sich auf den Gehorsam und eben diese brüderliche Hilfe beschränken. Das Recht auf Privateigentum könne der Familie nicht beschnitten werden. Fünf Ehepaare haben bereits den Bischof von Antwerpen gebeten, ihnen zu diesem Ziel zu verhelfen. — Ähnlich will man in Laos ver-

heiratete Katechisten zum Diakonat führen und sie zu einem Säkular-Institut vereinigen, das auch Verheiratete aufnimmt. Es zeigt sich jedenfalls, welche breiten Möglichkeiten der Entwicklung sich hier bieten. Immerhin sollte man die Schwierigkeiten nicht übersehen, die sich bei den evangelischen Diakonen aus der zweifachen Bindung an ihre Brüderschaft und an die Gemeinde (bzw. an die Kirchenleitung) ergeben.

XI

Zur Ausbildung der Diakone

Für den jungen zölibatären Diakon schreibt das Motuproprio eine Ausbildung von 3 Jahren vor. Sie soll in einem (Regional-)Seminar stattfinden und Wissensvermittlung wie geistliche Formung gewährleisten. Auch die Männer über 35 Jahre sollen eine Zeitlang in dieser Bildungsstätte ausgebildet werden. Es sei zu wünschen, daß sie mit nicht geringeren Kenntnissen ausgerüstet werden als die jungen Anwärter. Wo sich der Besuch des Seminars nicht verwirklichen lasse, sollen sie einem erfahrenen Priester zur Ausbildung übergeben werden. — So würde die vortridentinische Ausbildungsform wieder zu Ehren kommen! — Wenn man heute in Versuchung sein mag, die Ausbildung zu bescheiden zu gestalten, so ist das Motuproprio eine Mahnung zur sorgfältigen Bildung und Formung. Er verlangt in jeder Beziehung viel von dem Kandidaten fürs Diakonat.

Eine eingehendere Behandlung ist bei der Vielgestaltigkeit der Verhältnisse hier nicht möglich. Bei der erstrebten Spiritualität sollte auf den priesterlichen Charakter des Diakonenamts wie auf den Ehestand der Diakone Rücksicht genommen werden. Die Ausbildung sollte nicht zusammen mit den Priesterkandidaten erfolgen.

XII

Aufgaben des Diakons

Das Motuproprio bringt hier kaum Neues. Das Schwergewicht der diakonischen Aufgaben ruht, besonders in Lateinamerika und in der Mission, auf *Liturgie* und *Verkündigung*. Von der Missa cum diacone ist in den Berichten selten die Rede, leider auch im Motuproprio nicht. Das mag damit zusammenhängen, daß der Diakon auf Außenstation zur Assistenz beim hl. Opfer nur in den seltenen Fällen Gelegenheit hat, wenn der Priester zur Feier der hl. Messe auf die Filiale kommt, oder wenn der Diakon die hl. Kommunion in der Pfarrkirche holt. Es fällt auf, daß die *karitativ-soziale* Aufgabe des Diakons häufig kaum erkannt, bisweilen aber doch sehr dringend gefordert wird (Lepargneur, Brasilien;

Clement, Beirut). Es geht ja hier nicht darum, daß der Diakon Almosen austeilte. Es geht um einen Dienst am Menschen, zu dem auch das kirchliche Amt verpflichtet ist. Und es geht darum, daß dieser Dienst in der Weise moderner Sozialarbeit geleistet wird, die natürlich eine entsprechende Ausbildung erfordert. Auch darum, daß der Diakon diese Arbeit nicht etwa allein leisten soll, sondern daß er die Gemeinde und ihre Glieder zur gegenseitigen Verantwortung erweckt. Man sollte meinen, daß gerade in den Entwicklungsländern die Umstände den Blick ernstlich auch auf dieses Aufgabengebiet hinlenken müßten¹⁸.

Eine besondere Note gibt man der Arbeit des Diakons in Frankreich. Sie wird — entsprechend der Haltung der französischen Katholiken — stark *apostolisch-missionarisch* gesehen. Frankreich betrachtet sich als eine „Kirche im Missionszustand“. Für diese Aufgabe, meint René Schaller, müßten die meisten Diakone eingesetzt werden: Diakonische Arbeit im Arbeitermilieu, Teilhabe am Leben und Lebenskampf der Armen, der Menschen in den Slums, überhaupt der „Entrechteten“. Es leuchtet ein, daß hier der Blick offen ist ebenso für die karitativ-soziale Arbeit wie für die Evangelisation.

Fast auf der ganzen Linie wird die Mittlerstellung des Diakons anerkannt. Sie ist eine wesentliche Aufgabe des Diakons. Er ist Brücke, Bindeglied, Klammer zwischen Priester und Volk, zwischen Altar und Gläubigen, zwischen Kirche und Welt. Gewiß ist der Diakon selber Kleriker, steht (weihemäßig und rechtlich) nach einem Wort Pius' XII. auf der Seite des Priesters. Andererseits steht er durch seine Ehe und (als nebenberuflicher Diakon) durch seinen weltlichen Beruf den Gläubigen näher als der Priester. Wie immer die Grenze theoretisch verlaufen mag, in der Seelsorgepraxis ist er wahrer Mittler. Wenn die 1. Holländische Diakonatskommission meint, man fürchte, der Diakon werde sich als neue Schicht zwischen Kleriker und Gläubige schieben, und die Distanz zwischen Priester und Gläubigen werde dadurch noch größer werden, so dürfte sie mit dieser Auffassung ziemlich allein stehen. Gerade der Gedanke der Mittleraufgabe hat doch fast überall lebhafteste Zustimmung gefunden. Daß die Dinge im Einzelfall anders aussehen können, wird niemand bestreiten. Der Diakon ist Ferment der Einheit. Erzbischof Cornelis (Kongo) betont, Afrika sei ein Land der Gemeinschaft, des Gemeinnsinns. Es müßte den Diakon gerne aufnehmen, der doch dazu berufen sei, der Einheit der Kirche zu dienen.

¹⁸ Wie man in dem Plan, die (alle?) kirchliche Caritas dem Diakon anzuvertrauen, eine „Diskriminierung der Gläubigen“ sehen kann, die sich der Caritasarbeit widmen, ist unerfindlich. (Stellungnahme der 1. Holländischen Diakonatskommission.)

XIII

Die Behandlung der Frage im Schrifttum

Die Literatur über das Diakonat ist überall im Wachsen¹⁹. Daß auch einige Bischöfe sich in Interviews und Aufsätzen zu Wort meldeten, ohne sich hinter noch ausstehenden Entscheidungen der Bischofskonferenz zu verschanzten, sei dankbar vermerkt. Ebenso sei an eine gute Sendung des 2. Deutschen Fernsehens am 15. Januar 1967 erinnert.

Es ist wohl unvermeidlich, daß sich im Schrifttum auch Beiträge finden, die sich durch wenig Sachverstand auszeichnen. Mancher, der sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten kaum oder gar nicht mit der Materie befaßt haben dürfte, glaubt plötzlich, seine Stegreif-Meinung der Welt nicht vorenthalten zu sollen. Man kann die beste Sache zerreden! Wie oft hätte man andererseits in Aufsätzen und Büchern, aber auch in offiziellen oder offiziellen Äußerungen, deren Thematik es dringend nahegelegt hätte, eine Stellungnahme zum Diakonat oder doch eine bescheidene Erwähnung erwartet. Statt dessen Schweigen! War es Unachtsamkeit oder Ablehnung?

In dem Chor der Stimmen zur Erneuerung des Diakonats erheben sich auch Stimmen von Frauen und Frauenzeitschriften. An sich ist es nichts Neues, daß auch an eine Amtsweihe für Frauen gedacht wird. Früher jedoch waren solche Äußerungen reichlich theoretisch. Durch das Konzil sind sie vordergründiger geworden. Die vertretenen Ansichten gehen in ganz verschiedene Richtungen. Entweder wird gesagt: Alles (!), was dem Diakon als Aufgabe gestellt wird, haben wir katholischen Frauen schon seit mehr als fünfzig Jahren im Dienst der Kirche getan! Wozu also den geweihten Diakon?²⁰ Es hat den Anschein,

¹⁹ *Neuere Literatur*: K. RAHNER - H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Diaconia in Christo*. Über die Erneuerung des Diakonates. *Quaestiones disputatae* 15/16 (Freiburg 1962); P. WINNINGER - Y. CONGAR (Hrsg.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*. Unam Sanctam, 59 (Paris 1966); Le diaconat et sa rénovation: *Vocation*, Nr. 234 (Paris 1966); *Das Diakonische Amt der Kirche*. Hrsg. von H. K r i m m. Stuttgart ²1965 (Neubearbeitung); *Das Amt der Diakone*. Studien des Ökumenischen Rats, Nr. 2, mit dem Kommissionsbericht: „Neun Erwägungen über das Amt der Diakone in der Kirche“ (Genf 1965); *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution über die Kirche, hrsg. von G. B a r a ú n a, mit Aufsätzen zum Thema von J. GIBLET, A. KERKVOORDE und P. WINNINGER (Freiburg und Frankfurt 1966); H. VORGRIMLER, Erneuerung des Diakonats nach dem Konzil: *Der Seelsorger* (Wien 1965) 102—115; Der Gemeindediakon: *Die innere Mission* 54 (Berlin 1964) Heft 10/11. Erneuerung des Diakonats auf dem 2. Vatikanischen Konzil: *ebd.* 56 (1966) Heft 2; Diakonie der Gemeinde: *ebd.* 57 (1967) Heft 5. H. FLECKENSTEIN Die Erneuerung des Diakonates, in: *Umkehr und Erneuerung*, hrsg. v. Th. Filthaut (Mainz 1966) 65—91; J. HORNEF, Das Diakonat in der Ökumene: *Stimmen der Zeit* 90 (1964/65) 697—711; DERS., Liturgische Aspekte des eigenständigen Diakonats: *Heiliger Dienst* (Salzburg 1965) 84—93; DERS., Der Diakon in der Pfarrei: *Miscellanea Fuldensia* (Fulda 1966) 237—249; dasselbe: *Klerusblatt* 47 (München 1967) 54—58; DERS., Testfall Diakonat: *Echo der Zeit* (11. 9. 1966); dasselbe: *Caritas* 44 (Luzern 1966) 302—306; H. DENIS — R. SCHALLER, *Diacres dans le monde d'aujourd'hui* (Lyon 1967).

²⁰ Anmerkungen zu einer Fernsehsendung „Über den Diakonat“: *Frau und Beruf* (Düsseldorf 1967) Nr. 3.

daß das Amt als solches, selbst Amt und Weihe des Priesters, mancherorts z. Z. nicht sehr hoch im Kurs stehen. Wie könnte man sonst schreiben: „So befürworten es alte Missionare, den Katechisten doch zu erlauben, die Beichte der Gläubigen zu hören, da gerade dieses Sakrament in seiner praktischen Durchführung für den Weihpriester eine oft übergroße Belastung bedeutet. Man könne den Katechisten (also Laien! d. Verf.) die Spendung der Beichte nicht nur zutrauen und zumuten, versichern sie, Laienmissionare seien sogar besser als Beichtväter geeignet als irgendein anderer, weil sie die Sprache und Mentalität ihres Volkes weit besser verstünden“ usw.²¹. Muß man nicht fürchten, daß solche, die für das Amt des Diakons kein Verständnis aufbringen, bald auch dem Amt des Priesters ohne das rechte Verständnis gegenüberstehen? Oder aber es wird von seiten der Frauen argumentiert: Wenn es schon den geweihten Diakon geben soll, dann wünschen auch wir Frauen die Diakonenweihe zu erhalten²². Es ist bekannt, daß Frauen schon vor längeren Jahren in Rom darum baten, man möge Frauen auch zur *Priesterweihe* zulassen. Ida Friederike Görres hat darauf eine wohlabgewogene Antwort erteilt²³.

EDITH STEIN hat sich in *Frauenbildung und Frauenberufe* zur Frage der Berufsweihe der Frau geäußert. Sie hält es für durchaus möglich, daß die Kirche den Bestrebungen, den verschiedenen „diakonischen“ Betätigungen der Frau wieder den Charakter eines geweihten kirchlichen Amts zu geben, eines Tages Gehör schenken wird. Auch in *Diaconia in Christo* ist diese Frage mehrfach angeschnitten. Das rechte Wort dürfte hierzu Professor Fleckenstein (Würzburg) gesagt haben: „Praktischerweise wird man erste Erfahrungen mit dem Amtdiakon abwarten, um diese Frage dann evtl. rascher entscheiden zu können“ (430). Im Augenblick dürfte ein Drängen in dieser Richtung nur Verwirrung schaffen.

Was hier geboten wurde, ist ein Mosaik aus vielen Berichten, Aufsätzen und Einzelmeldungen. Es kann und will keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Aber es darf wohl als Skizze gelten, die gewisse Konturen der Entwicklung erkennen läßt. Man muß sich wundern, daß trotz der stark angewachsenen Literatur die Kenntnis vom Wesen und von den Aufgaben des Diakonats unter Klerikern wie Laien weithin noch recht dürftig zu sein scheint. Wir müssen uns weiter bemühen, für den kommenden Diakon die nötige Publizität und eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen. Prälat Freiburger erhebt warnend seine Stimme: Wenn der Diakon nicht bald komme, werde (durch die Heranziehung von Ordensschwestern und Laien) eine Bewußtseinslage geschaffen, die die Erneuerung des Diakonats als *überflüssig* könnte erscheinen lassen²⁴. Das läßt auffordern! Als *vorübergehende* Maßnahme in konkreten *Notsituationen* erscheinen solche Schritte gerechtfertigt. Aber es müssen zuletzt Schritte auf den Diakon hin sein, wenn wir dem Willen des Konzils gerecht werden wollen. Dies ist die Stunde der Bischofskonferenzen und der Bischöfe. Ihnen ist mit dem *Motuproprio* grünes Licht für ihre Entscheidungen gegeben. Gott schenke uns bald den Diakon! Die Kirche braucht ihn.

²¹ A. ALTENHÖFER-MONS, Gesicht der Kirche wandelt sich. Gedanken über das Laienpriestertum . . . : *Die Allgemeine Sonntagszeitung* 12 (Würzburg 18. 6. 1967).

²² s. Anm. 3.

²³ Über die Weihe von Frauen zu Priesterinnen, in: *Be-Denkliches* (Donauwörth 1966).

²⁴ Klosterfrauen als Pfarrverwalter: *Münchener katholische Kirchenzeitung* (München 1967) Nr. 6.

IMPERIALISTISCHE ÜBERSEE- UND MISSIONSPOLITIK

dargestellt am Beispiel Chinas *

von Sr. *Benedicta Wirth CRSA*

DAS DEUTSCHE REICH

In bezug auf das Verhältnis deutscher imperialistischer Politik und Missionspolitik in China stellen sich der Untersuchung zwei Fakten: die Übernahme des Protektorats über die deutsche katholische Mission in Süd-Shantung durch das Deutsche Reich 1890 und die Besetzung von Kiautschou 1897, nach der Ermordung zweier deutscher Missionare. Über beide Ereignisse existiert eine nicht geringe Zahl quellenmäßiger und publizistischer Zeugnisse, die jedoch wegen der tendenziösen Färbung, an der sie ausnahmslos alle krankten, nur mit Vorbehalt als aufschlußreiches Material gewertet werden können¹. Es gilt, das, was auf französischer Seite im Gefühl nationaler Gekränktheit dramatisiert, aus deutscher katholischer Feder auf den Ton apologetischer Rechtfertigung gestimmt, in deutschen protestantischen Äußerungen polemisch vergrößert, von deutscher Regierungsseite propagandistisch ausgewertet und in kommunistischen Kommentaren ideologisch determiniert ist, auf seinen historischen Sachverhalt zu reduzieren, um das Ausmaß der Inanspruchnahme und aktiven Beteiligung der deutschen katholischen Mission in Shantung² bei Deutschlands chinesischen Unternehmungen festzustellen.

* Vgl. ZMR 51 (1967) 105—132, 209—231

¹ Auf Anfrage beim Archiv der *Gesellschaft des Göttlichen Wortes* in Rom, deren Missionare hauptsächlich mit den deutschen Unternehmungen in China in Verbindung zu bringen sind, wurde mitgeteilt, daß erhebliches Material zu dem ganzen Komplex, vornehmlich zur Protektoratsfrage, vorhanden sei, man eine Publikation aber nicht für opportun halte, da ergänzende vatikanische, französische und chinesische Dokumente noch nicht freigegeben seien. Die anhand der zugänglichen einander z. T. widersprechenden zeitgenössischen Missionsliteratur versuchte Herstellung von Kausalitätsbeziehungen innerhalb der Komplexe „Mission der Steyler in China“, „Kulturkampf“, „Deutsches Missionsprotektorat“, „Besetzung von Kiautschou“ könnte daher u. U. bei genauerer Aktenkenntnis das Wie dieser Beziehungen modifizieren und anders akzentuieren. An ursächlichen Zusammenhängen als solchen darf aber wohl festgehalten werden.

² Es handelt sich hier um die Mission der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, nach ihrem holländischen Gründungsort auch als Steyler bekannt. Die Gesellschaft war 1875 von dem Deutschen Arnold Janssen gegründet worden und hatte 1879 zwei ihrer Mitglieder, Johann Baptist Anzer und Joseph Freinademetz, nach China geschickt, wo ihnen 1882 das Gebiet von Süd-Shantung als Vikariat zugeteilt worden war. Mit der deutschen Chinapolitik ist lediglich dieses Vikariat von Süd-Shantung in Verbindung zu bringen.

Das Vorspiel zum deutschen Protektorat über die katholische Mission in Shantung wie der Akt der Übernahme als solcher sind im größeren Bezugsrahmen einerseits der von den verschiedensten Seiten versuchten Durchlöcherung des französischen Missionsprotektorats in China, andererseits der religionspolitischen Lage im Deutschen Reich zu sehen. Bismarck ließ 1882 das Pariser Auswärtige Amt wissen, das Deutsche Reich werde in Zukunft den Schutz der deutschen katholischen Mission der Steyler in Shantung selbst übernehmen³. Bismarck, seit Ende der 70er Jahre auf der Suche nach Möglichkeiten zum Abbau des Kulturkampfes, mag in diesem Protektionsangebot eine Gelegenheit erblickt haben, ohne allzu viel Prestigeverlust dem Vatikan wie dem deutschen Katholizismus eine relativ unverbindliche und doch nicht unwirksame Konzession zu machen. Dieser erste Schritt blieb jedoch zunächst nur eine Episode, noch ohne politische Konsequenzen, da man dem französischen und vatikanischen Widerstand von deutscher Seite her keine weiteren Initiativen in dieser Angelegenheit entgegenbrachte. Mehr als eine diplomatische Demarche „pro forma“ darf in ihm zunächst wohl nicht gesehen werden, denn angesichts der noch wenig entwickelten Steyler Mission wäre ein missionspolitisches Engagement Deutschlands in China, vom politischen Ertrag her gesehen, mehr ein nominelles denn ein substanzielles Unternehmen gewesen. Zudem war die deutsche Chinapolitik von Anfang an auf Vorsichtigkeit und Zurückhaltung gestimmt und vornehmlich kommerziell orientiert. Bzgl. der Missionare äußerte man noch 1884 den Grundsatz, ihre Bestrebungen in Ostasien „amtlich nicht zu fördern“, aus Furcht vor einem „unerwünschten Verhältnis zur dortigen Regierung“ infolge der häufigen Missionszwischenfälle⁴.

Bei aller Reserve gegenüber der Missionsfrage scheint jedoch das Protektoratsprojekt weder von Berlin noch vom deutschen Diplomatenstab in China fallengelassen worden zu sein. Offensichtlich versprach man sich zumindest einen Prestigezuwachs von der Sache.

Die vornehmlich in Erscheinung tretenden Akteure bei den ab 1886 energischer einsetzenden Bemühungen auf ein deutsches Protektorat in China hin waren einmal der deutsche Gesandte in Peking, Max von Brandt, zum anderen der Leiter der katholischen Mission in Shantung, der Steyler Bischof Johann Baptist Anzer. Brandt, dessen Helfershelferdienste bei den diversen Versuchen anderer europäischer Regierungen, das französische Missionsprotektorat zu durchlöchern, zwar nicht schlüssig bewiesen, aber doch auf Grund seiner anerkannten Gallophobie angenommen werden können, begann ab 1886 Verhandlungen mit dem

³ Vgl. H. STOECKER: *Deutschland und China im 19. Jahrhundert* (Berlin 1958) 243. — Das Buch steht ideologisch unter kommunistischem Vorzeichen — der Verfasser stammt aus Ost-Berlin —, bietet aber eine in sachlicher Hinsicht einwandfreie Materialsammlung.

⁴ So der Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt, Busch, an den deutschen Gesandten in Peking, von Brandt. Vgl. ebd. 244 f

Tsungli Yamen zu führen zwecks Ausstellung deutscher Pässe für deutsche katholische Missionare. Die deutschen Pässe sollten dieselbe rechtliche Schutzgarantie für Reisen ins Landesinnere geben wie die im Artikel 8 des französisch-chinesischen Vertrags von Tientsin erwähnten französischen. Im August 1888 stimmte die Pekingener Regierung zu und gab entsprechende Anweisungen an die Lokalbehörden⁵. Wirksam konnte eine deutsche Protektion aber erst werden, wenn die deutschen Missionare ihrerseits zur Annahme deutscher Pässe bereit waren. Französischer Widerstand gegen die deutschen Protektionspläne und Druck auf den Vatikan ließen Anzer und seine Missionare hinsichtlich der Annahme deutscher Pässe zögern, zumal auch das Tsungli Yamen auf französische Intervention hin seine zugesagten Schutzgarantien zurückgezogen hatte⁶. Brandt appellierte daraufhin an das patriotische Pflichtgefühl der deutschen Missionare, die, nach vorangegangenem Abwägen des Für und Wider, schließlich „einstimmig“ zu der Ansicht kamen, „es sei gewiß wünschenswert und den Verhältnissen der Mission, der Nationalität der Missionare und der Missionsfreunde, die sie unterstützten, entsprechender, daß die Mission nicht unter fremdländischem, sondern unter deutschem Schutz stehe“⁷.

Auf den ersten Blick mag es aussehen, als sei Anzers Antrag auf Schutz durch das Deutsche Reich vom November 1890 — die offizielle Übernahme des deutschen Protektorats erfolgte am 24. November — ganz folgerichtig aus patriotischen und nationalen Rücksichten heraus geschehen, zumal der Gesandte von Brandt diesen Aspekt herausstrich und Anzers Entschluß als „eine ebenso patriotische, wie aner kennenswerte Tat“ honorierte und die chinesische Regierung zur Dekoration des Bischofs veranlaßte⁸.

In Wirklichkeit scheinen auf seiten der Regierung wie der Mission nicht nur prestige- und nationalpolitische Momente mitgespielt zu haben, sondern in erheblichem Maße auch solche, die sich aus der innenpolitischen Situation des Deutschen Reiches ergaben, vornehmlich aus dem trotz der offiziellen Beendigung des Kulturkampfes 1887 noch fortbestehenden spannungsgeladenen Verhältnis zwischen Regierung und Katholizismus.

Vom 22. November 1890 ist ein aufschlußreicher Brief Anzers an den französischen Gesandten in Peking, L e m a i r e, überliefert, worin der

⁵ Vgl. M. VON BRANDT, *Dreiunddreißig Jahre in Ostasien* (Leipzig 1901), 76 f

⁶ Vgl. J. BECKMANN: *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit* (Immensee 1931) 24

⁷ A. HENNINGHAUS: *Pater Joseph Freinademetz* (Yenchowfu 1926) 245. — Freinademetz und Henninghaus waren enge Mitarbeiter Anzers. — Vgl. zum Standpunkt der Steyler Missionare in der Protektoratsfrage ferner J. THAUREN: *Die Missionen in Schantung* (Kaldenkirchen 1931) 42 f

⁸ a. a. O., 77. — Über die Erhebung Anzers in chinesischen Rang vgl. ferner H. AUF DER HEIDE: *Die Missionsgenossenschaft von Steyl* (Steyl 1900) 260 f und H. FISCHER: *Arnold Janssen* (Steyl 1919), 251 ff

Bischof sein gutes Verhältnis zum französischen Protektorat beteuert und die Errichtung eines deutschen bedauert. Zur Annahme des letzteren habe ihn leider die unglückliche Entwicklung der deutschen Verhältnisse bewogen⁹. Schon einige Monate vorher, am 23. Juni 1890, hatte Anzer an dieselbe Adresse geschrieben: „Infolge wiederholten Drängens meiner Obern bin ich bereit, neue Schutzherren anzunehmen“¹⁰.

Deutlicher zeichnen sich die Beweggründe für die Annahme der deutschen Protektion in einer 1889 von Anzer gemachten Bemerkung ab: Der Augenblick sei gekommen, wo Deutschland die neue Pflanzstätte katholischer Missionen werden, wo das Deutsche Reich seine Pforten den Missionsgesellschaften wieder öffnen müsse¹¹. Vollends unmißverständlich klärt ein Artikel des von den Steylern herausgegebenen *Michaelskalenders* die Hintergründe der missionarischen Erwägungen: „So wiesen . . . manche Verhältnisse unserer Missionare auf die Annahme des deutschen Schutzes hin, wie auch das Interesse unserer ganzen Gesellschaft darauf hinführte. Denn jedem Einsichtigen muß es doch klar sein, daß eine Missionsgesellschaft, die ihre Candidaten, ihre Gaben bisher fast ganz oder doch zum weitaus größten Teil aus Deutschland erhalten hat, nicht dauernd von der deutschen Erde verbannt bleiben darf, daß sie im Vaterland eine Niederlassung haben muß. Die Erlaubnis der Regierung zu einer solchen Niederlassung und zwar unter den für eine Missionsanstalt nöthigen Bedingungen konnte aber am ehesten durch die von der deutschen Regierung so sehr gewünschten Annahme des deutschen Protektorats erlangt werden . . .“¹².

Diese Äußerungen, gegen den Hintergrund der religionspolitischen Situation im Deutschen Reich gehalten, erlauben mit einiger Berechtigung den Schluß auf einen „Handel“ zwischen der Steyler Missionsgesellschaft und der Berliner Regierung: Für das Zugeständnis des Protektorats über ihre Mission verlangte die Steyler Gesellschaft ihre Zulassung auf deutschem Boden, wo sie wegen des Kulturkampfes nicht hatte gründen können. Die zeitliche Koinzidenz der Beendigung des Kulturkampfes durch die sog. *Friedensgesetze* von 1886/87 und der Beginn der Protektionsverhandlungen ist sicher kein Zufall. In die Revisionsgesetze war nominell die Aufhebung des *Verbannungsgesetzes* — Aufenthalts- und Betätigungsverbot für Ordensleute auf deutschem Boden — noch nicht einbezogen, stand aber nach Lage der Dinge für die nähere Zukunft in Aussicht. Das Protektionsangebot an die Regierung mag den Verantwortlichen der Steyler Gesellschaft als eine Art „Akzelerationsmittel“ für ihre Zulassung im Deutschen Reich erschienen sein. Es widerspricht dem Gedanken des „do ut des“ nicht, daß die Revokation des

⁹ Vgl. H. CORDIER: *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales 1860—1900*, 3 Bde, (Paris 1901/02) III 184 f

¹⁰ Zit. nach BECKMANN: *Katholische Missionsmethode*, 24 f

¹¹ Vgl. J.-L. DE LANESSAN: *Les missions et leur protectorat* (Paris 1907), 204

¹² Jg. 13 (1892) Sp. 187

Verbannungsgesetzes, Mai 1890, zeitlich vor dem offiziellen Protektionsgesuch Anzers an die deutsche Regierung, November 1890, lag, also von Regierungsseite das erste Zugeständnis gemacht wurde. Daß die Regierung in der Verbannungsfrage die Initiative ergriff, mag als *captatio benevolentiae* dem Vatikan gegenüber gedacht gewesen sein, der in der deutschen Protektionsfrage eine zögernde Haltung einnahm und den man durch ein Entgegenkommen sich verpflichten wollte. An der Kurie stand die frankreich-freundliche Partei unter dem Kardinalstaatssekretär Rampolla gegen die in der deutschen Sache engagierte unter dem Präfekten der Propaganda Simeoni und den beiden deutschen Kurienkardinälen Melchers und Ledochowski. Leo XIII. selbst schwankte, welchem seiner beiden Konzepte, der *Ralliement*-Politik gegenüber Frankreich oder der Entspannungspolitik gegenüber dem Deutschen Reich, er den Vorrang geben sollte. Der Ausweg, Anzer in einem Brief vom 23. Oktober 1890 die Wahlfreiheit zwischen dem Verbleib unter dem französischen und der Unterstellung unter das deutsche Protektorat zu lassen, war, politisch gesehen, geschickt. Indem Leo XIII. Anzer die Entscheidung überließ, nahm er etwaigen französischen Vorwürfen gegen sich im voraus den Wind aus den Segeln. Im Hinblick auf das Deutsche Reich verblieb ihm der Aktivposten manifestierten Versöhnungswillens¹³.

Anzers Beweggründe für die Annahme der deutschen Protektion sind im Komplex der schon erwähnten Interessen seiner Genossenschaft zu suchen, die mit der formalen Aufhebung des Verbannungsgesetzes nur erst eine vorläufige Befriedigung gefunden hatten. Die praktische Durchführung der Gründung auf deutschem Boden begegnete noch erheblichen Verzögerungen durch Schwierigkeiten vornehmlich finanzieller und technischer Art. Die ersten Wieder- bzw. Neugründungen von Missionsgesellschaften in Deutschland — darunter auch ein Haus der Steyler in Neiße/Oberschlesien — erfolgten 1892¹⁴. 1890 war also das Protektionsangebot an die Regierung nicht nur ein Akt der Honorierung erhaltener Zugeständnisse, sondern hatte durchaus noch Zukunftsdimensionen.

Zu den praktischen Erwägungen kam, sozusagen als ideologische Untermauerung, ein gut Teil ehrlichen Patriotismus, eben die Überzeugung, daß eine deutsche Mission nur unter deutschem Schutz stehen könne, und die Freude über die Tatsache, daß „der deutsche Reichsadler . . . schützend

¹³ Über die Haltung der Kurie bzgl. der Errichtung eines deutschen Protektorats in China vgl. zum Teil einander widersprechende Hinweise bei BECKMANN: *Katholische Missionsmethode*, 24 f; CORDIER, a. a. O. III, 84 ff; G. M. FIAMINGO: Die Politik Leos XIII. und seine Diplomatie. *Deutsche Revue* Jg. 23,2 (Stuttgart 1898); PINON-MARCILLAC: *La Chine qui l'ouvre* (Paris 1900) 88 ff; STOECKER, a. a. O., 249 f

¹⁴ Vgl. die statistischen Angaben über Gründungen von katholischen Missionsgesellschaften in Deutschland ab 1892 bei R. STREIT: *Die katholische deutsche Missionsliteratur* (Aachen 1925) 55 f

seine Fittiche über Süd-Shantung ausgebreitet“ hatte, war eine wirklich empfundene¹⁵. Zudem scheint für Anzer, einen Mann mit ausgeprägtem Sinn für „publicity“, die Rolle eines „vaterländischen Helden“ viel Verlockendes gehabt zu haben, worauf sehr geistreich der ehemalige preußische Diplomat und für die Protektionsangelegenheit zuständige Mitarbeiter im Auswärtigen Amt, Ludwig Raschdau, in seinen Erinnerungen hinweist: „Der genannte Bischof war jetzt nach Berlin gekommen, um sich in seinem neuen Verhältnis vorzustellen. Er fühlte sich sehr in dieser Rolle und schien sich mit großen Plänen zu tragen. Ich taufte ihn den deutschen Lavigerie; wie dieser in Nordafrika, so glaubte jener in Ostasien und darüber hinaus zu einer großen Zukunft berufen zu sein“¹⁶.

1891 lohnte Wilhelm II. Anzer die „patriotische Tat“ durch Verleihung des Kronenordens Zweiter Klasse mit Stern; der bayrische Prinzregent — Anzer war gebürtiger Bayer — zeichnete ihn mit dem Michaelsorden aus¹⁷.

Es ist eine Überbewertung, Deutschlands Interesse an einem partiellen Missionsprotektorat in China als die Suche nach einem „moralischen Prinzip“ zur Überhöhung militärischer und wirtschaftlicher Ambitionen auszulegen und die Steyler Missionare, die „évadés du Kulturkampf“, als die „meilleurs pionniers de la grandeur allemande“ in Ostasien zu apostrophieren¹⁸. Solch weltpolitische Perspektiven sind der Protektorats-

¹⁵ So Anzers Mitarbeiter Freinademetz. Zit. nach BECKMANN: *Katholische Missionsmethode*, 25

¹⁶ *Unter Bismarck und Caprivi* (Berlin 1939) 240

¹⁷ Vgl. HENNINGHAUS, a. a. O., 566, 1. — Mit Bezugnahme auf die Verleihung eines bayrischen Ordens an Anzer vermutet ein protestantischer Kommentator, Anzer sei überhaupt durch den bayrischen Prinzregenten in Berlin eingeführt worden. Vgl. F. NIPPOLD: *Bischof Anzer, Berliner amtliche Politik und die evangelische Mission* (Berlin 1905) 31. — Für das Jahr 1891 lassen sich tatsächlich bayrische Initiativen bzgl. eines deutschen Missionsprotektorats in China nachweisen. So führte der Nuntius in München, Agliardi, Verhandlungen mit Anzer in dieser Sache, während der bayrische Gesandte beim heiligen Stuhl, Baron von Cetto, dem Kardinalstaatssekretär Rampolla den Wunsch seiner Regierung vortrug, die ganze deutsche Chinamission unter deutschem Schutz zu sehen. Vgl. CHAO-KWANG WU: *The International Aspect of the Missionary Movement in China* (London 1930), 92; Pinon-Marcillac, a. a. O., 101

¹⁸ Vgl. PINON-MARCILLAC, ebd., 85 und 97. — Das Anzer um die deutsche Protektion nachgesucht habe, weil die französische Gesandtschaft in Peking die von ihm gewünschte Missionsgründung in Jentschoufu, der Geburtsstadt des Konfuzius, mit nicht genügend Nachdruck betrieben, er sich von einer deutschen Intervention durch Brandt dagegen schnelleren Erfolg versprochen habe, kommt als vordergründige Erwägung und persönliches Motiv Anzers durchaus auch in Betracht, zumal er selbst sich später in dieser Weise äußerte: „Wer weiß, wie oft ich um Jentschoufu nach Peking... gelaufen bin! Stöße von Briefpapier wurden verschrieben, aber alles vergebens!... Das war einer der Gründe, warum ich mich endgültig entschloß, die deutsche Protektion anzu-

angelegenheit allenfalls aus der Retrospektive, von den späteren Ereignissen um die deutsche Festsetzung in Kiautschou her, zu unterlegen. 1890 hatte das deutsche koloniale Konzept durchaus noch keine imperialistischen Dimensionen, in denen die Missionare eine Formulierung als Pioniere deutschen Einflusses hätten finden können. Bismarck¹⁹, in kolonialpolitischen Dingen ohnehin nicht mit viel Enthusiasmus und wiklichem Engagement bei der Sache, hätte zudem bei seiner Abneigung gegen alle ethische Verbrämung realpolitischen Kalküls für eine Verquickung missionarischer und politisch-wirtschaftlicher Interessen kaum Sympathien gehabt. Ausschlaggebend für die Errichtung des deutschen Protektorats über die katholische Mission in Shantung waren die aufgeführten innenpolitischen Spekulationen.

Der „Handel“ zwischen der deutschen Regierung und der Steyler Missionsgesellschaft entbehrt sicher nicht eines politischen Anstrichs. In bezug auf das Zusammengehen deutscher imperialistischer und Missionsinteressen in China hatte er jedoch weniger Aktualitäts- als Zukunftsbedeutung, und zwar im Hinblick auf den Zusammenhang der deutschen Festsetzung in China mit der Ermordung zweier Steyler Missionare.

Die Ereignisse um die deutsche Besetzung von Kiautschou am 14. November 1897 bieten sich einer oberflächlichen Lesart in folgendem Ablauf dar: Am 1. November 1897 wurden in Shantung die beiden Steyler Patres Nies und Henle von Anhängern einer chinesischen Sektierergruppe ermordet. Die Nachricht erreichte am 4. November den in Steyl sich befindenden Anzer, dessen Reaktion — laut eigenem Zeugnis — einmal ein Gebet zu Gott, zum anderen ein Appell an den deutschen Kaiser mit Bitte um wirksamen Schutz für die Missionare und ihre Herde war²⁰. Am 5. November reiste Anzer nach Berlin, wo er sowohl Wilhelm II. als auch dem Reichskanzler Hohenlohe „aufs unzweideutigste erklärte“, daß die deutsche Festsetzung in Kiautschou „eine Lebensfrage sei, nicht nur für das Gedeihen, sondern geradezu für den Fortbestand der chinesischen Mission“²¹. Die Besitzergreifung Kiautschous erfolgte am 14. November ausdrücklich unter dem Motiv der

nehmen...“ Zit. nach Ph. HORBACH: *Bischof von Anzers China-Mission in ihren Beziehungen zur Politik* (Marburg 1901) 15; vgl. ferner R. ALLIER: *Les troubles de Chine et les missions chrétiennes* (Paris 1901), 70 f

¹⁹ Die offizielle Übernahme des Protektorats geschah zwar unter Bismarcks Nachfolger Caprivi, die Vorverhandlungen hatten aber noch unter der Kanzlerschaft Bismarcks stattgefunden. — Über Bismarcks innenpolitische Sicht kolonialer Unternehmungen vgl. FRAUENDIENST: *Deutsche Weltpolitik. Die Welt als Geschichte* Jg. 19 (Stuttgart 1959), 5

²⁰ Vgl. seinen Brief an die Redaktion der *Annales de la Propagation de la Foi*, abgedruckt im Jg. 71 (Lyon 1899) 205 ff. — Dort heißt es wörtlich: „Mon premier mouvement fut une prière à Dieu, mon second fut un appel à l'Empereur de l'Allemagne, le priant de soutenir efficacement mes collaborateurs et mon troupeau.“

²¹ So Bülow im Reichstag am 8. Februar 1898. RT Bd. 160, 895

Sühneforderung für den Mord an den Missionaren²². Diesen Aspekt stellte auch Wilhelm II. in der Thronrede zur Eröffnung des Reichstags am 30. November 1897 in den Vordergrund: „Die Ermordung deutscher Missionare und die Angriffe auf eine der unter Meinem Kaiserlichen Schutze stehenden und Mir am Herzen liegenden Missionsanstalten in China haben Mich genötigt, Mein ostasiatisches Geschwader in die dem Tatort nächstgelegene Kiautschou-Bucht einlaufen und Truppen dort landen zu lassen, um volle Sühne und Sicherheit gegen Wiederkehr ähnlicher beklagenswerter Ereignisse zu erlangen²³.“

Mit dem Ton moralischer Entrüstung über die wieder einmal klar zutage getretene Verquickung katholischer und politischer Interessen nahmen sich protestantische Stimmen der Ereignisse an und rekonstruierten aus ihrem Ablauf eine maßgebliche, wenn nicht hauptamtliche Beteiligung Anzers an der Besitzergreifung von Kiautschou. Der Bischof habe das Deutsche Reich für seine Mission engagiert, statt mit evangelischen Mitteln das Reich Gottes auszubreiten. Die Aktion sei ein „diplomatischer Meisterzug“ gewesen, eine Desavouierung der fundamentalsten Grundsätze christlicher Missionstätigkeit. Nicht nur habe Anzer sich politisch mißbrauchen lassen, seine in Berlin abgegebenen Erklärungen seien vielmehr die Hauptstimulantia zur Kiautschou-Aktion gewesen²⁴.

Angesichts dieser Polemik mag Rankes Definition der historischen Methode, sie müsse sehen, wie es wirklich gewesen ist, zum Leitfaden werden: es gilt, die so evidente Kooperation Anzers mit der deutschen Regierung bei der Besetzung von Kiautschou auf das Ausmaß ihres kausalen Zusammenhangs hin zu untersuchen, d. h. nach rückwärts hin die Gründe für Anzers stimulierende Rolle einerseits und die Beanspruchung des Missionarmordes als Vorwand für die deutsche Festsetzung in China andererseits zu verfolgen.

Mit dem chinesisch-japanischen Krieg 1894/95 rückte das ostasiatische und speziell das chinesische Problem ins Rampenlicht der weltpolitischen Bühne, wurde zum „fait capital“²⁵ des ausgehenden Jahrhunderts. Angesichts des allgemeinen Wettrennens der Großmächte, sich in China eine wie auch immer geartete Position zu verschaffen, gab es für Deutschland, wollte es sich an Weltpolitik und Welthandel beteiligen, keine andere Alternative, als sich unter die Wettläufer zu mischen und sich bei der

²² Vgl. die Besitzergreifungsproklamation des Admirals von Diederichs bei A. J. IRMER: *Die Erwerbung von Kiautschou 1894 bis 1898* (Diss. Köln 1930), 5.

²³ RT Bd. 159, 3

²⁴ Vgl. Ph. HORBACH: *Offener Brief an Herrn Bischof von Anzer über die Stellung der Mission zur Politik, zugleich eine Denkschrift an die deutsche Regierung* (Gütersloh 1900); G. WARNECK: *Politik und Mission in China. Allgemeine Missionszeitschrift 25* (Berlin 1898); Ders.: *Die chinesische Mission im Gerichte der deutschen Zeitungspressen*, ebd. 27 (Berlin 1900); Ders.: *Die christliche Mission und die überseeische Politik* (Berlin 1901)

²⁵ Pinon-Marcillac, a. a. O., 5.

„Fellverteilung des großen chinesischen Bären“²⁶ seinen Anteil zu sichern. Waren bei Wilhelm II. selbst prestigepolitische Motive vorherrschend, nämlich der Gedanke, sich mit einem Überraschungscoup in die Reihe der Großen hochzuspielen und die Etikette des weltpolitischen „Parvenu“ abzuschütteln, so stellten seine Freunde von Militär und Marine ihm den Erwerb eines ostasiatischen Stützpunkts als unerlässlich in militärisch-maritimer wie handelspolitischer Hinsicht vor Augen. Die Stützpunktpläne, mittlerweile auch vom Auswärtigen Amt gebilligt und von der konservativen Presse kräftig unterstützt²⁷, wurden zum ausschlaggebenden Argument für Deutschlands Einspruch gegen das japanische Friedensdiktat von Shimonoseki zugunsten Chinas. Wilhelm II. wies in einem Telegramm vom 31. August 1895 den Reichskanzler Hohenlohe an: falls Rußland sich als Kompensation für seine China in Shimonoseki geleisteten guten Dienste einen Hafen in Korea aneignen sollte, möge Deutschland sich „möglichst harmlos in den Hafen von Weihai-wei hineinmogeln und ihn besetzen“; eine solche Aktion würde dem freudig begeisterten deutschen Volk einen vorzüglichen Eindruck machen und „das Selbstgefühl der Nation wesentlich heben“! Ein „fait accompli“ würde zudem von anderen Staaten immer mehr respektiert als Rekrimationen²⁸.

Die Realisierung der Erwerbspläne verzögerte sich einmal durch die mangelnde Bereitschaft Chinas zu territorialen Zugeständnissen, zum anderen wegen der Uneinigkeit auf deutscher Seite in bezug auf die Ortswahl. Zur Diskussion standen Amoy, Quemoy, der Tschusan-Archipel und die Kiautschou-Bucht. Gegen Amoy sprach sein Status als Vertragshafen, Quemoy war wenig entwicklungsfähig und die Tschusan-Inseln mit britischem Vorbehalt belastet²⁹. Blieb Kiautschou, für das gewichtige Persönlichkeiten eintraten: als Geograph Ferdinand von Richthofen, als Politiker der ehemalige Gesandte von Brandt, als

²⁶ A. FREITAG: *Die neue Missionsära* (Kaldenkirchen 1953), 20

²⁷ Vor allem von der *Kreuzzeitung*, die 1897, nach der Besitzergreifung von Kiautschou, schrieb: „Wir haben gegen die Aktion unserer Regierung nur den einen Einwand zu erheben, daß sie außerordentlich spät erfolgt. Der richtige Zeitpunkt war der Sommer 1895, da nach dem Frieden von Shimonoseki Rußland und Frankreich ohne viel Geräusch ihren Preis holten... Seit dem Januar 1895 hat die *Kreuzzeitung* ... diesen Standpunkt mit Nachdruck vertreten und ist seither stets darauf zurückgekommen. Kohlenstation und befestigter Hafen, das war unser *ceterum censeo* seit bald drei Jahren.“ Zit. nach *Deutsche Weltpolitik* in China und die Flottenvorlage. *Historisch-politische Blätter* Bd. 121 (München 1898), 148

²⁸ Nach Ch. HOHENLOHE: *Denkwürdigkeiten der Reichskanzlerzeit* (Stuttgart 1931), 95; vgl. ferner *Die Große Politik der europäischen Kabinette* (= GP) 14,1, Nr. 3648

²⁹ Vgl. O. Franke: *Die Großmächte in Ostasien von 1894—1914* (Braunschweig 1923), 126 f.

Marinefachmann von Tirpitz³⁰. Als Vorteil am Rande — „nebenher“ — erschien in einer Aufzeichnung des stellvertretenden Staatssekretärs im Auswärtigen Amt, von Rotenhan, am 9. September 1895 auch die bessere Schutzmöglichkeit der katholischen Mission in Shantung, das bei der Erwerbung von Kiautschou an Deutschland fallen würde³¹.

Nachdem Kiautschou einmal als zu erwerbender Stützpunkt konzipiert war, galt es, einerseits sich der russischen Zustimmung zu vergewissern³², andererseits einen Anlaß für die Besitzergreifung zu finden. Der Gedanke, diesen in missionarischen Verhältnissen zu suchen, lag nicht fern, wie sich aus einer Notiz des Vortragenden Rats im Auswärtigen Amt, Klehmet, vom 28. November 1896 ergibt: „Auf Vorwände werden wir aller Voraussicht nach nicht allzu lange zu warten haben. Auch in den letzten Jahren hätten sich mehrfach, zum Beispiel in den Verhältnissen unserer Missionare . . ., Anlässe zum Vorgehen gefunden. Von der Benutzung solcher Anlässe hat bisher lediglich deshalb abgesehen werden müssen, weil die Marine . . . mit ihren . . . schwierigen Erwägungen über die Frage des zu wählenden Platzes noch nicht zu einem sicheren Ergebnis gekommen war“³³.

Der deutsche Gesandte in Peking, Schenk zu Schweinsberg, hatte ebenfalls als Vorwand „die Verschleppung der Erledigung der Beschwerden unserer katholischen Missionare“ angeraten³⁴.

Anzer ließ nicht nur durchblicken, daß ein weiteres Zögern der deutschen Regierung ihn gezwungenermaßen wieder unter die französische Protektion treiben würde, er gab sich auch als uneigennütigen Patrioten, dem eine Festigung des durch die laue Politik in der Stützpunktfrage gesunkenen deutschen Prestiges in Ostasien sehr am Herzen lag: Es sei der letzte Augenblick für das Deutsche Reich, in Asien überhaupt noch zu einem Besitz zu gelangen. Dieser könne aber nur Kiautschou sein, weitaus der beste und entwicklungsfähigste Stützpunkt in jeder Hinsicht³⁵.

³⁰ Über die Vorverhandlungen bzgl. der Ortswahl vgl. GP 14,1, Nr. 3650, 3665; F. VON HOLSTEIN: *Geheime Papiere I* (Göttingen 1956), 179; F. LEUTWEIN: *Kiautschou. Dreißig Jahre Deutsche Kolonialpolitik* (Berlin 1922), 238 und 247; W. LOHMANN: *Denkwürdige Tage aus der deutschen Marine-, Kolonial- und Seekriegsgeschichte* (Berlin 1928), 229; A. VON TIRPITZ: *Erinnerungen* (Leipzig 1920), 61 f.; W. VON TIRPITZ: *Kiautschou. Deutschlands Weg zur Kolonialmacht* (Berlin 1934), 80; WILHELM II.: *Ereignisse und Gestalten 1878—1918* (Berlin 1922), 55

³¹ Vgl. GP 14,1, Nr. 3650

³² Der russische Außenminister Murawiew und der russische Gesandte in Peking Cassini hielten deutschen Ansprüchen auf Kiautschou russische Rechte auf das Gebiet aus den Jahren 1895/96 entgegen. Vgl. W. LANGER: *The Diplomacy of Imperialism* (New York 1956), 450 f

³³ GP 14,1, Nr. 3669

³⁴ Vgl. ebd., Nr. 3662.

³⁵ Vgl. ebd., Nr. 3694, Anmerkung

Der ersehnte Zwischenfall „in den Verhältnissen unserer Missionare“ trat mit dem Mord an den beiden Steyler Patres am 1. November 1897 programmgemäß ein³⁶. Man muß den kaiserlichen Verlautbarungen im Anschluß an den Zwischenfall nachgehen, will man ein anschauliches Bild deutscher imperialistischer Denk- und Aktionsweise und ihrer kompensatorischen Überlautstärke — der französische Orientalist *Cordier* nennt sie „plus pompeux qu'agressif“³⁷ — bekommen. Der Zusammenhang der katholischen Mission mit der deutschen Expansion nach China ist eher in diesen imperialistischen Reden als in den eigentlichen „Taten“ zu suchen.

Am 6. November, nachdem er die Nachricht von der Ermordung der Missionare erfahren hatte, schrieb Wilhelm II. an das Auswärtige Amt: „Hierfür muß ausgiebige Sühne durch energisches Eingreifen der Flotte geschafft werden. Das Geschwader muß augenblicklich nach Kiautschou fahren, dort befindliche chinesische Ortschaft besetzen und mit schwersten Repressalien drohen... Ich bin fest entschlossen, unsere hypervorsichtige... Politik nunmehr aufzugeben und mit voller Strenge und wenn nötig mit brutaler Rücksichtslosigkeit den Chinesen gegenüber endlich zu zeigen, daß der Deutsche Kaiser nicht mit sich spaßen läßt und es übel ist, denselben zum Feind zu haben“³⁸. An den Staatssekretär des Äußeren, *von Bülow*, schrieb er einen Tag später: „Also endlich haben uns die Chinesen den... so lang ersehnten Grund und ‚Zwischenfall‘ geboten.“ Die Besorgnis des Zaren bzgl. negativer Folgen für das Ansehen des Westens in China teile er nicht. „Tausende von deutschen Christen werden aufatmen, wenn sie des Deutschen Kaisers Schiffe in ihrer Nähe wissen, Hunderte von deutschen Kaufleuten werden aufjauchzen, in dem Bewußtsein, daß endlich das Deutsche Reich festen Fuß in Asien gewonnen hat, Hunderttausende von Chinesen werden erzittern, wenn sie die eiserne Faust des Deutschen Reiches schwer in ihrem Nacken fühlen werden, und das ganze Deutsche Volk wird sich freuen, daß seine Regierung eine mannhaftige Tat getan... Möge die Welt aber aus diesem Vorfall ein für alle Mal die Moral ziehen, daß es bei mir heißt: ‚Nemo me impune lacessit‘“³⁹.

Als am 15. Dezember 1897 aus St. Petersburg die Nachricht kam, die russische Regierung gebe den Widerstand gegen die deutsche Festsetzung in Kiautschou auf und nehme sich als Kompensation Port Arthur, fühlte sich Wilhelm II., von einem Alpdruck befreit, zu neuen Drohungen gegen China ermutigt und verabschiedete in Kiel seinen mit einem Geschwader

³⁶ Einem kommunistischen Autor ging der Mord allzu programmgemäß vor sich, so daß er sich bemüßigt fühlt, zwischen den Zeilen eine „gelenkte“ Provokation der Mörder durchblicken zu lassen. Vgl. A. S. JERUSSALIMSKI: *Die Außenpolitik und die Diplomatie des deutschen Imperialismus Ende des 19. Jahrhunderts* (Berlin 1954), 508

³⁷ a. a. O. III, 352

³⁸ GP 14,1, Nr. 3686

³⁹ Ebd., Nr. 3690

nach Kiautschou gehenden Bruder Heinrich mit der Weisung: „... und sollte je einer es unternehmen, uns an unserem guten Rechte zu kränken, dann fahre darein mit gepanzerter Faust“⁴⁰. Der Dank des Prinzen war nicht minder tönend: was ihn locke, sei, „das Evangelium Euer Majestät geheiligter Person im Ausland zu künden, zu predigen jedem, der es hören will, und auch denen, die es nicht hören wollen“⁴¹.

An Bülow schrieb Wilhelm II. zum Jahreswechsel: „Ich bin ganz beside myself vor Glück! Sie haben sehr recht, wenn Sie bemerken, wie groß die Hilfe und die Gnade des Herrn für uns gewesen ist, ohne sie wäre es nicht gelungen. Aber weil es um des Kreuzes willen geschah, darum war Er mit uns... A good innings! Im übrigen: In hoc signo vinces!“⁴²

Dem Zaren lohnte Wilhelm II. am 4. Januar 1898 die Zustimmung durch die Übersendung eines von ihm selbst gemalten Bildes: „Möchtest Du freundlichst eine Zeichnung annehmen, die ich für Dich entworfen habe, mit den symbolisierenden Gestalten Rußlands und Deutschlands als Schildwachen am Gelben Meer zur Verkündigung des Evangeliums der Wahrheit und des Lichtes im Osten. Ich habe die Skizze in der Weihnachtswoche unter dem Glanz der Kerzen des Weihnachtsbaums gezeichnet“⁴³. Schon am 19. Dezember 1897 hatte der Kaiser dem Zaren in einem Gratulationsschreiben zur russischen Festsetzung in Port Arthur die Kooperation in der Schutzherrschaft über das Christentum in Ostasien vorgeschlagen: „Rußland und Deutschland am Eingang des Gelben Meeres mögen dargestellt werden als St. Georg und St. Michael, die das Heilige Kreuz im Fernen Osten beschützen und die Eingangstore zum Kontinent bewachen“⁴⁴.

Die Vorstellung von Kreuzfahrermentalität — „Deus vult“⁴⁵ — drängt sich unwillkürlich angesichts der kaiserlichen Äußerungen über Deutschlands fernöstliche Mission auf. Vordergründig gesehen, schien diese in der Tat vornehmlich religiöse Aspekte zu haben. In der Kieler Rede vom 15. Dezember 1897 hatte Wilhelm II. den Schutz der Missionare geradezu als Hauptmotiv für die Festsetzung in China formuliert: „Die deutschen Brüder kirchlichen Berufs, die hinausgezogen sind zu stillem Wirken, und die nicht gescheut haben, ihr Leben einzusetzen, um unsere Religion auf fremdem Boden, bei fremdem Volke heimisch zu machen, haben sich unter Meinen Schutz gestellt, und es gilt, diesen mehrfach gekränkten und auch oft bedrängten Brüdern für immer Halt und Schutz zu verschaffen“⁴⁶.

Segenstelegramme des Kardinals K o p p / Breslau und des Erzbischofs Stablewski / Posen mit Wünschen für das Gelingen der Reise des

⁴⁰ Zit. nach Deutsche *Weltpolitik* in China, 151

⁴¹ Zit. nach B. VON BÜLOW: *Denkwürdigkeiten* (Berlin 1930), 205.

⁴² Zit. ebd., 210

⁴³ *Briefe an den Zaren*, hg. W. Goetz (Berlin 1921), 45

⁴⁴ GP 14,1, Nr. 3739

⁴⁵ KÜ HUNG-MING: *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen* (Jena 1921), 2

⁴⁶ Zit. nach *Germania*, 17. Dezember 1897

Prinzen Heinrich ⁴⁷ legten den Gedanken einer kirchlichen Sanktion nahe und verstärkten den Eindruck, daß der deutsche Kaiser das Schwert Karls des Großen gezogen habe zur Verteidigung seiner Missionare ⁴⁸.

In einem Gottesdienst in Kiautschou, in Gegenwart des Prinzen Heinrich und seiner Mannschaft, vermischte ein übereifriger Prediger die religiösen und politischen Motive der deutschen Festsetzung in China in noch naiver Weise: Es sei zwar nicht christlich, für die Ermordung der Missionare Rache zu nehmen. Aber diese „kleine Veranlassung“ scheinere offensichtlich „im Plan der göttlichen Vorsehung zu liegen, um den tausendjährigen Widerstand Chinas gegen das Christentum endgültig zu brechen“. Er — der Prediger — begrüße „in allen Helden und Kriegerndes deutschen Vaterlandes ebenso viele Missionare und Streiter gegen den Drachen, den Teufel...“ Die Missionare bedürften bei ihrem Werk eines stärkeren Armes als sie tatsächlich hätten; denn die Geschichte beweise, „daß nur da Erfolge in größerem Maßstab für die Christianisierung der Völker erzielt würden, wo der weltliche Arm der Kirche sein Schwert geliehen.“ Der deutsche Kaiser habe nun eine solche Initiative ergriffen und ganz im Sinne seines „schönen Wortes“ gehandelt: „Völker Europas, wahrte eure heiligsten Güter!“ ⁴⁹

Angesichts dieser — zumindest phraseologisch — so evidenten weltanschaulichen Übereinstimmung fragt es sich, wieviel an realer Interessenskoizidenz dahinter stand.

Schon während des dreijährigen Vorspiels zu „Kiautschou“ hatten sich die Motive auf Regierungsseite deutlich abgezeichnet: Deutschland brauche aus kommerziellen, militärischen und prestigepolitischen Gründen in China seinen „Platz an der Sonne“. Auf diese drei Argumente liefen auch alle nach der Besitzergreifung im Reichstag abgegebenen Regierungserklärungen hinaus. Die missionarischen Angelegenheiten, speziell die Ermordung der beiden Steyler Patres, erschienen in ihnen lediglich als Anlaß. Der Schutz der Missionare fand allenfalls seine Erwähnung als Erfüllung einer einmal übernommenen Pflicht, wenn diese auch als Ehrenpflicht bezeichnet wurde ⁵⁰. Die Missionare wurden zwar bzgl. der zu

⁴⁷ Vgl. PINON-MARCILLAC, a. a. O., 107. — Für die Verfasser sind die Telegramme der evidente Beweis für das Zusammengehen der katholischen Kirche mit der deutschen Regierung in der Chinafrage und gewissermaßen die „Taufe“ der *Neuen Ära*.

⁴⁸ Vgl. A. KANNENGIESER: *Les missions catholiques. France et Allemagne* (Paris 1900), 30

⁴⁹ Inhaltliche Wiedergabe der Predigt des Pater Erlemann SVD im *Michaelskalender* Jg. 20, 1899, Sp. 198 ff. — Das „schöne Wort“ ist die Beschriftung einer Skizze Wilhelms II. zum Problem der *Gelben Gefahr*. Vgl. H. GOLLWITZER: *Die Gelbe Gefahr* (Göttingen 1962), 206 f

⁵⁰ Vgl. Bülow im Reichstag am 8. Februar 1898: „Die Entsendung unseres Kreuzergeschwaders nach Kiautschou war ... nicht eine Improvisation, sondern ... das Ergebnis reichlicher Erwägung und Abwägung aller Verhältnisse... Wir waren uns schon vorher nicht im Zweifel darüber, daß wir in Ostasien einen

stellenden Sühneforderungen konsultiert sofern es sich um ihre Belange handelte⁵¹, an der Formulierung der territorialen und wirtschaftlichen Forderungen waren sie nicht beteiligt, zeigten sogar einige Bestürzung über die Verquickung ihrer Angelegenheiten mit rein materiellen Interessen⁵². Im Pachtvertrag vom 6. März 1898, in dem China dem Deutschen Reich auf 99 Jahre alle Rechte über das Gebiet von Kiautschou abtrat, fand die Mission überhaupt keine Erwähnung mehr⁵³, hatte lediglich noch als Druckmittel für seinen beschleunigten Abschluß gedient⁵⁴.

Es bleibt festzuhalten: Die deutsche Expansion nach China war vor dem Missionszwischenfall beschlossene Sache. Ausschlaggebend waren politische und wirtschaftliche Gesichtspunkte. Daß die Aktion dennoch zu einer Art christlichen Kreuzzugs gegen die gelbe Rasse wurde, lag haupt-

territorialen Stützpunkt brauchten. Ohne einen solchen würden wir dort in wirtschaftlicher, maritimer und in allgemeiner politischer Hinsicht in der Luft schweben... Außer der allgemeinen Pflege unserer politischen und wirtschaftlichen Interessen in Ostasien liegt uns dort auch der Schutz der... Missionare ob... nachdem das Reich den Schutz über die christliche und katholische Mission in Shantung übernommen hat, und wo wir die Ausübung dieses Schutzes nicht allein als eine Pflicht betrachten, sondern auch als eine Ehre...“ RT Bd. 160, S. 894 f. — In der Thronrede Wilhelms II. am 6. Mai 1898 erschien die Missionsfrage nunmehr als Anlaß zur Kiautschou-Aktion: „Die Aktion, zu welcher Ich Mich genötigt sah, einen Teil Meiner Kriegsflotte nach Kiautschou zu entsenden, um für das vergossene Blut deutscher Missionare gerechte Sühne zu heischen, hat Mich in den Stand gesetzt, den langehegten Wunsch nach einem kommerziell entwicklungsfähigen und militärisch gesicherten Stützpunkt in Ostasien... zur Erfüllung zu bringen.“ RT Bd. 161, S. 2232. Vgl. ferner E. REVENTLOW: *Deutschlands auswärtige Politik 1888—1914* (Berlin 1918), 112 f

⁵¹ Die Missionare verlangten und erhielten: 1. Bestrafung der Mörder und Absetzung des Gouverneurs von Shantung sowie Entfernung von sechs weiteren Mandarinen aus der Provinz; 2. eine Geldentschädigung von 3000 Tael; 3. sieben Wohnhäuser für die Missionare und drei Sühnekirchen, letztere versehen mit je einer kaiserlichen Schutztafel. Vgl. AUF DER HEIDE, a. a. O., 281; *Germania*, 26. Januar 1898

⁵² Vgl. HENNINGHAUS, a. a. O., 381 f. — Die missionarischen Sühneforderungen (s. Anmerkung 51) hatte, da Anzer sich noch in Europa befand, sein Stellvertreter Freinademetz gestellt. Was darüber hinaus von der deutschen Regierung gefordert wurde — Pacht der Kiautschoubucht, Eisenbahn- und Bergwerkskonzessionen — hatte, so schreibt Henninghaus, „mit der Sühne für den Missionarmord höchstens einen nur äußerlichen Zusammenhang. Meines Wissens sollten dieselben eine Kompensation sein für den Beistand, welchen Deutschland nach dem Frieden von Shimonoseki... zugunsten Chinas geleistet hatte... Ob es für das Wohl der Mission gut war, daß die Sühneforderungen so hoch gestellt... wurden, ist eine Frage, deren Beantwortung jetzt, *post factum*, nicht viel praktischen Wert hat. Jedenfalls haben diejenigen nicht unrecht, welche es als einen Schaden für die Mission betrachten, wenn sie als ein der Politik dienender Faktor erscheint.“

⁵³ Vgl. den Vertragstext bei LOHMANN, a. a. O., 49 f; vgl. ferner A. ZIMMERMANN: *Geschichte der deutschen Kolonialpolitik* (Berlin 1914), 229

⁵⁴ Vgl. E. VON HEYKING: *Tagebücher aus vier Weltteilen 1886/1904* (Leipzig 1926), 249

sächlich an den bombastischen Demonstrationen Wilhelms II. und seiner Vorliebe für Dramatisierungen, wozu ihm der Mord an den Missionaren reichlich Stoff bot. Wie Cordier es ausdrückt: „C'était faire beaucoup de tapage pour enfoncer une porte ouverte!“⁵⁵

Daß Anzer, dem der Gedanke, im Fernen Osten eine politische Rolle für Deutschland spielen zu können, sicher nicht fernlag, sich in der Kiautschou-Angelegenheit zum Sekundanten Wilhelms II. machte, mußte den Eindruck engen Zusammengehens von Politik und Mission hervorrufen⁵⁶.

Bei der Frage nach dem Ausmaß der Verquickung deutscher offizieller und missionarischer Interessen in China ist bisher ein Komplex noch nicht zur Sprache gekommen, der zumindest wegen der interessanten Schlaglichter, die er auf imperialistische Propagandamanöver und ihre politische Wirksamkeit wirft, noch kurz Erwähnung finden soll: der Zusammenhang der chinesischen Missionsfrage mit der Politik Wilhelms II. gegenüber dem deutschen Katholizismus.

In der Order Wilhelms II. an das Auswärtige Amt, vom 6. November 1897, in der die Anweisung zur alsbaldigen Besetzung von Kiautschou gegeben wurde, tauchte u. a. als Begründung der Aktion auf: „Es ist das energische Auftreten umso mehr geboten, als ich dadurch meinen katholischen Untertanen inklusive der Ultramontanen von neuem beweisen kann, daß mir ihr Wohl genauso am Herzen liegt und sie ebenso auf meinen Schutz rechnen können als meine übrigen Untertanen“⁵⁷.

Dem Zaren gegenüber äußerte sich der Kaiser: „Ich bin der katholischen Partei in Deutschland gegenüber verpflichtet zu zeigen, daß ihre Missionen unter meinem Protektorat wirklich sicher sind“⁵⁸. Und in seinen *Ereignissen und Gestalten* schrieb er rückblickend: „Die ganze deutsche katholische Welt, besonders die ‚Kolonialen‘ in der Zentrumspartei, verlangten energische Maßnahmen“⁵⁹.

⁵⁵ a. a. O. III, 352

⁵⁶ Anzer machte noch einmal von sich reden zu Beginn der Boxerunruhen, da Stimmen laut wurden, die die Berechtigung des Schutzes der chinesischen Christen durch die westlichen Mächte in Zweifel zogen und solche Stimmen sich auch in Deutschland vernehmen ließen. Nicht nur wurde Anzer im Auswärtigen Amt und bei Wilhelm II. vorstellig mit dem Ansinnen, man möge sich der durch die Boxer bedrängten Christen und Missionare annehmen, denn das Deutsche Reich habe letzten Endes durch die Besitzergreifung von Kiautschou das Signal zu den Unruhen gegeben, er wandte sich auch, unterstützt vom Leiter der Steyler Gesellschaft, Janssen, an die Zentrumsfraktion in dieser Angelegenheit, damit sie sich im Reichstag ihrer annähme. Im März 1900 erhielt Anzer durch Bülow die Zusicherung, daß das Deutsche Reich auch in Zukunft seinen Protektionspflichten den chinesischen Christen gegenüber in vollem Umfange nachkommen werde. Vgl. ANZER: Neujahrsgruß, *Katholische Familienblätter* 1900 Nr. 5, 6; AUF DER HEIDE, a. a. O., 247 und 299; HENNINGHAUS, a. a. O., 461 ff; Fischer, a. a. O., 293 f

⁵⁷ GP 14,1, Nr. 3686

⁵⁸ Ebd., Nr. 3690

⁵⁹ a. a. O., 57

Ähnlich drückte sich später auch Bülow in seinen *Denkwürdigkeiten* aus: „... die ruchlose Ermordung deutscher Missionare und gerade katholischer Missionare“ habe man sich unmöglich gefallen lassen können, allein schon „aus Gründen der inneren Politik“ nicht ⁶⁰.

Sicherlich kam Wilhelm II., dem der Ausgleich mit den Katholiken am Herzen lag, die Kiautschou-Aktion als Sympathieumgebung für den Katholizismus sehr gelegen. Darüber hinaus hatte sie aber ganz aktuelle Bezugspunkte und bot effektvollen Propagandastoff, um das Zentrum — im Reichstag das Zünglein an der Waage — für das Ende November 1897 eingebrachte Flottengesetz zu gewinnen ⁶¹.

Es wird eine Anekdote überliefert, nach der Wilhelm II. Anzer in einer Audienz am 17. November 1897 sein Bild überreicht habe, auf dem geschrieben stand: „Tamen“. Nach Auslegung der *Münchener Neuesten Nachrichten* habe das geheißen: „Obwohl das Centrum mir die Marinekreuzer versagte ⁶², schicke ich dennoch zum Schutz deutscher Missionare Schiffe nach China“ ⁶³.

Selbst wenn dieses „Histörchen“ nur eine journalistische Sensationsmeldung gewesen wäre, der Gedanke als solcher, die Kiautschou-Aktion als eine Art „moralischen Zwangs“ im Hinblick auf die Haltung des Zentrums in der Flottenfrage zu interpretieren, scheint den Zeitgenossen geläufig gewesen zu sein. Wie Pinon-Marcillac es formulieren: Der Kaiser gebe sich nach außen als Vorkämpfer des Katholizismus und Beschützer der Mission, um im Inneren das Zentrum seinen Flottenplänen zu verpflichten ⁶⁴.

Tatsächlich zeigte das Zentrum immer mehr Neigungen, der Flottenvorlage zuzustimmen mit der Begründung, es habe die überseeische Politik von jeher unter dem Gesichtspunkt der Missionierung unterstützt und die Ereignisse in Kiautschou sowie „neue Hoffnungen für... die Missionen“ hätten die Opferwilligkeit für die Marine gesteigert ⁶⁵.

⁶⁰ a. a. O., 185

⁶¹ Einzelheiten über das Flottengesetz bei C. OLDENHAGE: *Die deutsche Flottenvorlage von 1897 und die öffentliche Meinung* (Diss. Gütersloh 1935), 19

⁶² Im Frühjahr 1897 hatte das Zentrum eine Flottenvermehrung abgelehnt.

⁶³ Zit. nach *Germania*, 25. Dezember 1897

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 93. — Ähnlich äußerte sich Bebel am 23. November 1900 im Reichstag anlässlich der Diskussion um das zweite Flottengesetz: „... der Herr Reichskanzler ist so sehr auf die Unterstützung des Zentrums angewiesen, und das Zentrum hat so notwendig, seine Haltung in der Kolonialpolitik seinen Wählern... dadurch verdaulich und genießbar zu machen, daß man das Hauptgewicht auf die Missionstätigkeit legt und auf die Unterstützung, die das Reich dem Missionswesen zu Teil werden läßt, daß nur dadurch ein Zusammengehen des Zentrums und der Reichsregierung in der Kolonialfrage möglich ist... Der Reichskanzler weiß genau, was er am Zentrum hat, und das Zentrum weiß genau, was es am Reichskanzler hat. Das ist das politische Handelsgeschäft...“ RT Bd. 179, 116

⁶⁵ So die partei-offizielle *Zentrums-Korrespondenz*. Hier nach OLDENHAGE, a. a. O., 74; vgl. ferner *Germania*, 2. März 1898

In der Presse liefen Andeutungen um, nach denen der Vatikan das Zentrum — hauptsächlich durch Anzer und Kopp — habe wissen lassen, seine Opposition gegen die Flottenvorlage sei wegen des wirksamen Schutzes, den das Deutsche Reich den katholischen Missionen zukommen lasse — Kiautschou habe es wieder bewiesen —, ungerechtfertigt⁶⁶.

Die protestantische *Christliche Welt* sah sich angesichts dieser päpstlichen Einmischung in deutsche Angelegenheiten geradezu ins Mittelalter zurückversetzt. Wie damals versuche der Papst auch jetzt wieder „mit einem kleinen Umwege die Macht des Reiches in den Dienst der kirchlichen Propaganda zu stellen“. Hier liege der Schlüssel für die „Bewilligungslust“ des Zentrums⁶⁷. Am 5. Januar 1898 dementierte die *Germania* jeglichen Druck des Vatikans auf die Zentrumsabgeordneten bzgl. der Flottenfrage. Gegenteilige Verlautbarungen seien aus Gründen der Propaganda „in politischen Kreisen Berlins ventilirt worden“.

Mag auch im einzelnen die Einflußnahme des Vatikans in der Flottenfrage aus verständlichen propagandistischen und konfessionellen Gründen überdimensional gesehen worden sein, von der Hand zu weisen ist sie nicht. Wenn das Zentrum aber irgendeinem Druck gewichen ist, so vornehmlich dem der eigenen weltanschaulichen Konzeption. Wie sich seine Haltung innenpolitisch in der Hauptsache von Schul- und Kirchenfragen her bestimmte, so traten im Hinblick auf die überseeische Politik die Missionsangelegenheiten in den Vordergrund: Die Förderung der religiösen Mission wie ihrer kulturellen Nebenbetätigungen war von jeher die vorherrschende Komponente im kolonialen Programm des Zentrums⁶⁸.

⁶⁶ Vgl. *Frankfurter Zeitung*, 7. Januar 1898. Hier nach OLDENHAGE, a. a. O., 70; ferner Pinon-Marcillac, a. a. O., 110. — Von offizieller Seite scheint tatsächlich eine Beeinflussung des Zentrums über den Vatikan versucht worden zu sein. Bülow schrieb am Tag nach seiner Audienz bei Leo XIII. (15. November 1897) an Wilhelm II.: „Als der Papst Eurer Majestät Huld für Bischof Anzer berührte, benutzte ich diesen Anlaß, um ihm auseinanderzusetzen, wie notwendig in jeder Beziehung die von Eurer Majestät beschlossene Verstärkung unserer Flotte sei. Die Flottenverstärkung liege auch im Interesse des den katholischen Missionen zu gewährenden Schutzes, also der Ausbreitung der katholischen Kirche und des Ansehens des heiligen Vaters. Ich denke, damit wird eventuellen Intrigen, um den Papst gegen unsere Flottenvorlage einzunehmen, ein Riegel vorgeschoben sein.“ Zit. nach HOHENLOHE, a. a. O., 405. Nach Wilhelm II. habe Leo XIII. ihm schon 1893 versichert: „... er werde sich angelegen sein lassen, ... dem Zentrum ... auf das bestimmteste seinen Willen kundzutun. Die Loyalität gegen ihren Kaiser verlange er vor allem von ihnen. Diese ließe sich sehr gut vereinigen mit dem Wirken für die Kirche...“ *Diktat Wilhelms II. über seine Unterredung mit dem Papst Leo XIII.*, 23. April 1893. Zit. ebd., 610

⁶⁷ Jg. 1900, Nr. 30, 709

⁶⁸ Vgl. K. BACHEM: *Vorgeschichte und Politik der deutschen Zentrumsparterie V* (Köln 1929); E. KEHR: *Schlachtflottenbau und Parteipolitik 1894—1901* (Berlin 1930); H. PEHL: *Die deutsche Kolonialpolitik und das Zentrum 1884—1914*, (Limburg 1934); H. SPELLMEYER: *Deutsche Kolonialpolitik im Reichstag* (Stuttgart 1931); STREIT, a. a. O.

Der Komplex der Flottenfrage fügt sich vorzüglich in den propagandistischen Rahmen, in dem die Kiautschou-Aktion vor allem zu sehen ist. Wie August Bebel es am 8. Februar 1898 im Reichstag ausdrückte: „Meine Herren, dieser Mord, der an den beiden Missionaren verübt wurde, kam wieder einmal außerordentlich gelegen“⁶⁹. Gelegen kam er tatsächlich, um stimmungsmäßig politisches Kapital aus ihm zu schlagen. Ein bloßer Zufall — eben der Missionarmord — war Anlaß, die chinesische Missionsfrage, das ostasiatische Stützpunktprojekt und die Flottenvorlage zu einem Gesamtkomplex zusammenzuschmieden und den Eindruck kausaler Zusammenhänge zu vermitteln.

Der politische Ertrag für das Deutsche Reich war, wenn auch fragwürdig, so doch nicht gering — wie der Londoner *Daily Chronicle* boshaft kommentierte: „Selten haben zwei Menschenleben dem ‚Vaterlande‘ so viel Vorteil gebracht“⁷⁰.

Wilhelm II., Anzer, die Presse — sie alle spielten mehr oder weniger *fortissimo*, dabei in sachlicher Beziehung höchst unsolide und mißverständlich, auf dem propagandistischen Instrumentarium. Ein Minimum an wirklicher Kooperation und gemeinsamer Planung in der Kiautschoufrage bekam hochpolitische Dimensionen auf Grund propagandistischer Manipulationen — das ist der eigentlich missionspolitische Aspekt von „Kiautschou“.

IV. Abschließende Bemerkungen

Die Frage nach dem Ort, den die christliche Mission im Gesamtkomplex der imperialistischen Politik der Westmächte China gegenüber innehatte, ist vom Phänomen der chinesischen antichristlichen Bewegung des 20. Jahrhunderts her aufgegriffen worden. Es wurde versucht, die ideologischen und propagandistischen Vordergründe zu durchstoßen und die Beschuldigungen gegen die Mission als Interventionsinstrument des Westens in China auf das Maß ihrer historischen Sachgegebenheit hin zu untersuchen. Für die einzelnen westlichen Staaten — Frankreich, Großbritannien, die Vereinigten Staaten, das Deutsche Reich —, an deren Beispiel der Verwobenheit imperialistischer und missionarischer Interessen in China nachgegangen wurde, ergaben sich unterschiedliche Ergebnisse. Der Begriff *Missionspolitik*, verstanden als Inanspruchnahme der Mission zu politischen und der Politik zu missionarischen Zwecken, trifft in seiner eigentlichsten Bedeutung nur auf Frankreich zu, für das das Missionsprotectorat die vornehmlichste Basis seiner ostasiatischen Politik darstellte. Den anderen Staaten waren zwar missionspolitische Praktiken durchaus geläufig, sie fanden auch bei Gelegenheit nachdrücklich Anwendung, ein im eigentlichen Sinn missionspolitisches Programm formulierte jedoch keiner von ihnen. Die Benutzung von Missionszwischenfällen

⁶⁹ RT Bd. 160, 900

⁷⁰ Zit. nach *Germania* 4. Dezember 1897

durch die Regierungen zur Ausdehnung der eigenen Einflußsphäre einerseits und die Beanspruchung des weltlichen Arms durch die Missionare in der Hoffnung auf größere Sicherheit und materielle Förderung andererseits waren eine politische Opportunitäts-, keine Prinzipienfrage. Missionspolitisch bedeutsamer als dieses Zusammengehen im praktischen politischen Handeln war die Konformität der Missionare mit der imperialistischen Bewegung und ihren jeweiligen patriotischen und nationalen Ausdrucksformen. Nationalismus, Patriotismus, Europäismus, Amerikanismus waren den Missionaren geläufige Denkkategorien, die sie als Kinder ihrer Zeit bejahten und für verbindlich hielten.

Das Mit- und Ineinander von Politik und Mission hat sich angesichts der afro-asiatischen Emanzipation als Dilemma erwiesen. Alle ehemaligen Kolonialländer betreiben heute der Mission gegenüber eine mehr oder weniger artikulierte Restriktionspolitik. In keinem dieser Länder ist aber die Fragwürdigkeit dieses Zusammengehens so evident zutage getreten wie in China.

Der Begriff *Imperialismus* ist heute nur noch eine schimpfwortartige Etikette, die die Schattenseiten einer Politik heraufbeschwört, deren Aktiva, nämlich Anstoß und Material zur Emanzipation der afro-asiatischen Völker geliefert zu haben und Vehikel ihrer Verselbständigung gewesen zu sein, einfach geleugnet werden. Ebenso wird der engen Verbindung von Mission und imperialistischer Politik die moralische oder affektische Bewertung von Schuld und Versäumnis zuteil. Eine „Gewissensforschung“ und Revision der Methode, gerade für die Seite der Mission, ist sicher unerlässlich, wie auf der anderen Seite die Politik des Westens den Schritt zur Partnerschaft vollziehen muß. Was aber in der Mitte des 20. Jahrhunderts als Versagen, als anmaßendes Machtstreben, als ausbeuterische Unterdrückung apostrophiert wird, hatte im Zeitalter des Imperialismus nicht dieselben schuldhaften Dimensionen. Die ethischen Impulse, die humanitär-missionarische Verpflichtung waren nicht zu unterschätzende Antriebe, die ernst genommen wurden. Daß das „Heil“ nicht nur in seiner westlichen Prägung zu finden ist, wurde dabei übersehen.

Mehr als in der praktischen Politik waren die europäischen und amerikanischen Missionare in dieser imperialistischen Ideologie engagiert, deren Überlegenheitsmentalität sie *bona fide* teilten. An der Integrität ihrer rein religiösen Intention ist nicht zu zweifeln. Die Solidarität mit der westlichen Politik war im Grunde genommen eine nur periphere. Der religiöse Kern als solcher wurde nicht betroffen, doch bot die Art seiner Darbietung Angriffsflächen für politische Verdächtigungen und Mißdeutungen.

Um den Blick wieder auf China zu lenken: Sobald eine aggressive Ideologie, eben die kommunistische, sich dieses in der Tat fragwürdigen, wenn auch, in seine historischen Vergangensdimensionen eingebaut, erklärlichen Verhältnisses von imperialistischer Politik und Mission

bemächtigt, bietet sich ihr Stoff genug, *Imperialismus* und *Mission* synonym zu setzen und die letztere als subtilere Erscheinungsform des ersteren auszudeuten.

Es besteht kein Zweifel, daß die Verquickung von Weltpolitik und Mission der kritischen Beleuchtung bedurfte und noch bedarf, um aktuelle Problemstellungen besser in den Blick zu bekommen. Aber es bleibt festzuhalten: beide Stränge waren in der imperialistischen Ära nicht zu trennen. Sicher wird in Zukunft, sobald die heute noch vorherrschenden Affekte und Ressentiments mehr in den Hintergrund getreten sind, auch auf seiten der betroffenen Völker die Wechselwirkung von imperialistischer und missionarischer Bewegung eine objektivere, emotionslosere Beurteilung finden.

erstmalig vollständig übersetzt und erläutert

von Klaus Mylius

I, 4

1. Wenn beim agnyādheya¹²⁶ (der hotar) sich zum Verzehren des für die Brahmanen (bereiteten) Reismuses anschickt, (soll) der brahman¹²⁷ (jenes Platz einnehmen)¹²⁸.

2. Vom bahiṣpavamāna (-stotra) im Soma (-ritual) zurückgekehrt, –

3. sowie nach der prasarpaṇa¹²⁹- (Prozession nimmt) der hotar (wieder seinen Platz ein).

4. Im Paśu (-Ritual), wenn er veranlaßt, daß der Opferlöffel (dem adh-varyu) übergeben wird.

5. Beim patnīsaṁyāja¹³⁰ (setzt sich der hotar) nicht.

6. Niemand¹³¹ anders als der hotar (soll diese Zeremonie des Niederlassens ausführen, sagt) Kautsa¹³².

7. Nachdem er sich niedergesetzt hat, (spricht der hotar:) „O Gott Opferstreu, ich möchte mich auf dich als auf eine gute Sitzgelegenheit setzen“.

8. „Auf der Opferstreu sitzend, o hotar, sei künftig überlegen“. (So spreche er,) nachdem er mit der Kniescheibe¹³³ die Opferstreu berührt¹³⁴ hat. Von da ab flüstere er das Folgende.

9. „Verehrung dem Erdenherrn, Verehrung dem Weltenherrn, Verehrung dem Herrn der Geschöpfe, Verehrung dem Heile¹³⁵. Zum Atem gelange ich, zum apāna gelange ich, zum vyāna gelange ich, zur Sprache gelange ich¹³⁶, zum Sehsinn gelange ich, zum Gehör gelange ich, zum Geist gelange ich, zum Selbst gelange ich, zur gāyatrī gelange ich¹³⁷, zur triṣṭubh gelange ich¹³⁸, zur

* Vgl. ZMR 51 (1967) 246–258.

¹²⁶ Die Anlegung der Opferfeuer durch einen jungen Hausherrn.

¹²⁷ S. die Anm. zu I, 1, 16.

¹²⁸ S. Anm. 131 zu I, 4, 6.

¹²⁹ Die Erklärung der Kategorien des Somarituals soll den entsprechenden Stellen der Sūtra-Übersetzung vorbehalten bleiben.

¹³⁰ Ein Ritus der Gattin des Opferveranstalters im Rahmen des darśapūrṇamāsa bzw. des paśu-Zeremoniells. Vgl. I, 10, 2ff.

¹³¹ Die Sūtras I, 4, 1–6 stellen deutlich einen Exkurs dar. Erst mit dem folgenden sūtra wird der bisherige Gang der Darstellung wieder aufgenommen.

¹³² S. die Anm. zu I, 2, 5.

¹³³ Es muß jānuśiras heißen.

¹³⁴ Es muß upaspr̥śya heißen.

¹³⁵ Vgl. bhūtyai namaḥ MS II, 7, 12; III, 2, 4; ĀpŚrS XVI, 16, 1; MānŚrS VI, 1, 5.

¹³⁶ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 4, 5; ĀpŚrS II, 15, 1; XXIV, 11, 2.

¹³⁷ Vgl. gāyatrīm chandaḥ prapadye MS IV, 9, 2.

¹³⁸ Analog Anm. 137.

jagatī gelange ich ¹³⁹, zur anuṣṭubh gelange ich ¹⁴⁰, zu den Metren gelange ich ¹⁴¹. Die Sonne möge uns vor dem Himmel schützen ¹⁴². Verehrung den Mächtigen, Verehrung den Schwachen ¹⁴³. Ihr Götter alle, belehrt mich, wie ich hier ¹⁴⁴, zum hotar gewonnen, der sich niedergesetzt hat, zum besser Opfernden (werden kann) ¹⁴⁵. Daran will ich heute als erstes bei dem Liede denken ¹⁴⁶. Nachdem (diese Rezitation) vollbracht und das Opferholz entflammt ist, veranlasse er (den adhvaryu), die beiden Opferlöffel zu nehmen, (und zwar) mit (folgendem) nigada:

10. „Agni als hotar möge das hotar-Amt des Agni kennen, kennen möge er die Obhut; gut (gesonnen sei) dir, o Opferer, die Gottheit ¹⁴⁷, der du den Agni“ – hier macht er eine Pause – „zum hotar wähltest“ ¹⁴⁸; dies (letztere) flüstere er.

11. Dann vollende er (den nigada:) „Nimm auf ¹⁴⁹ den Schmelzbutter enthaltenden Opferlöffel des adhvaryu ¹⁵⁰, den gottgefälligen, den alle Schätze enthaltenden ¹⁵¹. Anbeten wollen wir die anbetungswürdigen Götter, verehren die verehrungswürdigen, opfern den opferwürdigen“ ¹⁵².

12. Wenn dieser nigada vollendet ist, spricht der adhvaryu: om śrāvaya.

13. Der ¹⁵³ āgnīdhra ¹⁵⁴ soll (zu diesem Zuruf) respondieren. Beim utkara ¹⁵⁵ stehend, versehen mit dem Opferspan ¹⁵⁶ und dem mit einer Graskordel ¹⁵⁷ umgürteten Opferholz, hat er nach śātyāyana sein Antlitz nach Süden zu wenden. (Er respondiert mit) astu śrauṣaṭ, wobei er das au plütiert ¹⁵⁸.

Ende der 4. kaṇḍikā

¹³⁹ Analog Anm. 137.

¹⁴⁰ Analog Anm. 137.

¹⁴¹ Analog Anm. 137.

¹⁴² Vgl. RV X, 158, 1; AB IV, 9, 9; Āśv VI, 5, 18; ŚāṅkhGrS IV, 6, 4.

¹⁴³ Vgl. RV I, 27, 13; AB VII, 16, 8; ŚāṅkhŚrS I, 6, 13; ŚāṅkhGrS I, 4, 2; ĀpŚrS XXIV, 13, 3; Nir. III, 20.

¹⁴⁴ Vgl. RV X, 52, 1; ŚB I, 5, 1, 26; ŚāṅkhŚrS I, 6, 13; ĀpŚrS XXIV, 13, 3.

¹⁴⁵ Vgl. RV X, 53, 2.

¹⁴⁶ S. Anm. 38 zu I, 2, 1.

¹⁴⁷ Vgl. TB III, 5, 4, 1; ŚB I, 5, 2, 1; ŚāṅkhŚrS I, 6, 14; KātyŚrS III, 2, 15.

¹⁴⁸ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 6, 15.

¹⁴⁹ S. EGGELING SBE XII, S. 139, Anm. 2.

¹⁵⁰ Vgl. TS II, 5, 9, 6; ŚB I, 5, 2, 1; TB III, 5, 4, 1; ŚāṅkhŚrS I, 6, 16; KātyŚrS III, 2, 16.

¹⁵¹ Vgl. TS II, 5, 9, 6; ŚB I, 5, 2, 3; TB III, 5, 4, 1; ŚāṅkhŚrS I, 6, 16.

¹⁵² S. Anm. 151.

¹⁵³ Der anusvāra in āgnīdhraṁ ist fehl am Platze.

¹⁵⁴ S. Anm. 114 zu I, 3, 26.

¹⁵⁵ S. Anm. 7 zu I, 1, 4.

¹⁵⁶ sphyā, s. KātyŚrS I, 3, 33. 39; VaitS XI, 7; APar XXIII, 2, 1; speziell zum Ritual des Neu- und Vollmondopfers ĀpŚrS I, 8, 8. 25, 14; II, 2, 4; III, 8, 5.

¹⁵⁷ sarīnahana, s. ĀpŚrS I, 5, 5; II, 9, 1.

¹⁵⁸ Der Opferprozeß tritt nunmehr in ein neues Stadium, das der prayājas.

1. Man bringt (nunmehr) die Voropfer dar.
2. Diese sind fünf (an der Zahl).
3. Er ¹⁵⁹ opfert ¹⁶⁰ sie einzeln, wenn dazu aufgefordert ¹⁶¹.
4. Am Anfang einer (jeden) yājyā ¹⁶² steht der āgur-Ruf ¹⁶³; ausgenommen beim anuyāja ¹⁶⁴.
5. Der āgur-Ruf besteht aus ye3 yajāmahe ¹⁶⁵. Stets erfolgt zum Ende (der yājyā) der vaṣaṭ-Ruf.
6. Dieser ist lauter und kräftiger als die yājyā.
7. Die Anfänge beider ¹⁶⁶ plutierte er ¹⁶⁷.
8. Ebenso das Ende der yājyā.
9. Aus Diphthongen trenne er den a-Laut heraus, sofern die Diphthonge nicht etwa unveränderlich ¹⁶⁸ oder von Konsonanten gefolgt sind.
10. Ein visarga wird, wenn der vorletzte Laut (des Wortes) ein Vokal außer a ist, zu r.
11. (Er wird es auch dann,) wenn der vorletzte Laut a ist ¹⁶⁹, das repha-Charakter trägt.
12. Hat das a vor einem visarga keinen repha-Charakter, so fällt der visarga aus ¹⁷⁰.
13. Der erste (Konsonant einer jeden Lautreihe wird) in den dritten (der jeweiligen Reihe verwandelt ¹⁷¹).
14. Beim m (vor Halbvokalen ¹⁷²) wird stets nasalisiert ¹⁷³.

¹⁵⁹ Der hotar.

¹⁶⁰ D. h. rezitiert.

¹⁶¹ Vom adhvaryu.

¹⁶² Eine Rezitation des hotar, womit eine vom adhvaryu ausgeführte Opferhandlung begleitet wird; vgl. ŚāṅkhŚrS I, 1, 38; KātyŚrS I, 9, 15.

¹⁶³ Eine aus einem Zustimmungsausruf des hotar bestehende Präliminarie zur yājyā; s. das folgende sūtra; AB II, 28; KB VII, 2; EGGLING SBE XLIV, S. 32.

¹⁶⁴ Eine Reihe von Nachopfern; im Neu- und Vollmondopfer drei an Barhis, Narāśamsa Sviṣṭakṛt; vgl. TS II, 6, 1, 4. 6. 9, 4; KS IX, 1. 14; KKS IX, 4; ŚB I, 3, 2, 9. 8, 2, 1. 7. 3, 27; ŚāṅkhŚrS I, 1, 40. Auch bei anderen Opfern gebräuchlich, dann jedoch von abweichender Zahl.

¹⁶⁵ Vgl. Anm. 174 zu I, 5, 15.

¹⁶⁶ Des āgur und des vaṣaṭ.

¹⁶⁷ Also ye3 yajāmahe und vaṣaṭ.

¹⁶⁸ Komm. umschreibt vacana mit pragṛhya. Ferner ist nach dem Komm. das a zu plutieren und etwa ai oder e am Schluß einer yājyā als āṣi zu sprechen. S. ŚāṅkhŚrS I, 2, 4-5.

¹⁶⁹ Nach dem Komm.: itaraḥ avarṇopadhaḥ, sa ca rephisaṁjñī cet riphyaṭe.

¹⁷⁰ Insgesamt nach dem Komm.: avarṇopadho yo visarjanīyaḥ rephisaṁjñāśca na bhavati sa lupyate.

¹⁷¹ Also etwa in der Gutturalreihe k in g; in der Palatalreihe c in j usw.

¹⁷² Komm.

¹⁷³ I, 5, 7-14 stellen einen Exkurs dar, der sich lediglich mit Ausspracheregeln befaßt. Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 2, 1-12.

15. (Nun rezitiert der hotar:) „Wir opfern¹⁷⁴ für die zum Entflammen vorgesehenen Hölzer¹⁷⁵; mögen, o Agni, die Brennholz die Butter verspeisen¹⁷⁶! Vauṣṣaṭ!“ – dies ist der vaṣaṭ-Ruf.

16. So (lautet) der erste (prayāja).

17. Jedesmal nach dem vaṣaṭ-Ruf spreche er die Formel: „Kraft ist die Stimme¹⁷⁷; Macht, Kraft (sein) in mir Einatmen und Ausatmen¹⁷⁸.“

18. Der vaṣaṭ-Ruf ist (nur) bei Tage auszuführen.

19. Ebenso das anumantraṇa¹⁷⁹.

20. Dies¹⁸⁰ ist das Beispiel für eine yājyā¹⁸¹.

21. Der zweite (prayāja) lautet: Tanūnapāt, o Agni, verzehre die Butter¹⁸²; (dies gilt aber nur,) wenn es sich nicht um Leute handelt, die von Vasiṣṭha, Śunaka, Atri oder Vadhyrāśva (abstammen) oder Angehörige des zweiten varṇa¹⁸³ sind.

22. Deren (prayāja lautet:) „Narāśamsa, o Agni, verzehre die Butter¹⁸⁴.“

23. Die Opferspeisen mögen, o Agni, die Butter verzehren¹⁸⁵, so (lautet) der dritte (prayāja).

24. Die Opferstreu¹⁸⁶ verzehre, o Agni, die Butter¹⁸⁷; so (lautet) der vierte (prayāja). Beim fünften (prayāja) nach dem āgur-Ruf geht er mit jedemmaligem svāhā-Ruf die Gottheiten in der Reihenfolge ihrer Heranführung durch, wobei auch die (vorher irrümlicherweise) nicht herangeführten wie festgesetzt (zu berücksichtigen sind). (Dann spricht der hotar:) „Heil den buttertrinkenden Göttern! Erfreut, o Agni, sollen sie die Butter verzehren¹⁸⁸.“

¹⁷⁴ ye3 yajāmahe, vgl. VS XIX, 24; TS I, 6, 11, 1–4; III, 3, 7, 2–3; KS XXXI, 13; MS I, 4, 11; IV, 1, 11; AB II, 28, 4; KB III, 5; ŚB I, 5, 2, 16. 18. 20; XII, 3, 3; GB I, 3, 10; Āśv I, 5, 5. 6, 3; II, 11, 4; ŚāṅkhŚrS I, 1, 36. 39–40; II, 2, 19; ĀpŚrS XXIV, 13, 5–6; MānŚrS II, 4, 2, 11 etc.; VaitS XIX, 8.

¹⁷⁵ samidh, vgl. APar XXI, 2, 3; XXIII, 6, 4. 9, 4; ĀpŚrS I, 5, 11; II, 9, 9.

¹⁷⁶ Zum mantra vgl. Āśv II, 8, 6; ŚāṅkhŚrS I, 7, 1; MānŚrS V, 1, 2, 6; ferner KS XX, 15; MS IV, 10, 3; TB III, 5, 5, 1.

¹⁷⁷ VS XXXVI, 1; AB III, 8, 9; GB II, 3, 6; VaitS XIX, 9.

¹⁷⁸ S. Anm. 177.

¹⁷⁹ S. Anm. 22 zu I, 1, 20.

¹⁸⁰ Nämlich: āgur, pluti am Ende der yājyā und am Anfang von āgur, vaṣaṭkāra mit pluti am Anfang und das anumantraṇa (Komm.).

¹⁸¹ Der erste prayāja ist hiermit abgeschlossen.

¹⁸² Vgl. KS XX, 5; MS IV, 10, 3; TB III, 5, 5, 1; ŚB I, 6, 1, 8; Āśv II, 8, 6; ŚāṅkhŚrS I, 7, 2; MānŚrS V, 1, 2, 6.

¹⁸³ Vgl. Anm. 70 zu I, 3, 3 sowie ŚāṅkhŚrS I, 7, 3.

¹⁸⁴ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 7, 3.

¹⁸⁵ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 7, 4 sowie Anm. 182 zu I, 5, 21.

¹⁸⁶ barhis.

¹⁸⁷ Vgl. Āśv II, 8, 6 sowie ŚāṅkhŚrS I, 7, 5 und Anm. 182 zu I, 5, 21.

¹⁸⁸ Vgl. VS XXVIII, 11; KS XV, 13; XX, 15; MS IV, 10, 3; KB III, 4; ŚāṅkhŚrS I, 7, 6.

25. (Der hotar rezitiere) alles Bisherige¹⁸⁹ mit leiser Stimme¹⁹⁰.
26. Ebenso nach der (Rezitation des) śaṃyuvāka¹⁹¹.
27. Mit mittlerer (Stimme rezitiere er) zwischen den havis- und den Sviṣṭakṛt-Opfern¹⁹².
28. Der Rest¹⁹³ wird mit lauter Stimme (rezitiert).
29. „Agni töte die Vṛtras“¹⁹⁴, so (lautet) die anuvākyā¹⁹⁵ beim ersten ājyabhāga, (während sie) beim zweiten „Du, o Soma, bist der Herr des Guten“¹⁹⁶ (lautet). „Erfreut möge Agni die Butter verzehren“¹⁹⁷, ist die yājyā des ersten (ājyabhāga). „Erfreut möge Soma die Butter, das havis verzehren“¹⁹⁸ (ist die yājyā) des zweiten (ājyabhāga). Bei beiden (ājyabhāgas) rezitiere er nach dem āgūr die Anrufung (der einzelnen Götter).
30. Alle (Götter), die Objekt einer anuvākyā sind, aber keinen praīṣa¹⁹⁹ erhalten (bekommen aber eine Nennung²⁰⁰); eine Ausnahme bilden die zusätzlich (verehrten Gottheiten).
31. Von den zum soma-Ritual gehörenden (Gottheiten gilt dies) für die zwischen vaiśvanariya und patniśaṃyāja (Auftretenden)²⁰¹.
32. Die beiden (ājyabhāgas) im Vollmondopfer (heißen) Vṛtra-tötend.
33. Wegen der Verschiedenartigkeit im Charakter der anuvākyā ist auch der Name (des ājyabhāga) einer Veränderung (unterworfen). Daraus (ergibt sich) eine Unterscheidung.
34. Die beiden yājyās sind (jedoch) unveränderlich.

¹⁸⁹ So versteht der Komm. ataḥ. Über die diversen Tonstärken und ihre Abstufungen gibt der Komm. an dieser Stelle Näheres.

¹⁹⁰ I, 5, 25–28 sind identisch mit ŚāṅkhŚrS I, 14, 22–24.

¹⁹¹ Ein vom hotar auszuführender Segensspruch zum Ende des Gesamttopfers; vgl. ĀpŚrS III, 7, 10.

¹⁹² Also in den nunmehr folgenden Zeremonien.

¹⁹³ Mit dem śaṃyuvāka am Schluß. – Das Opfer tritt nunmehr in das Stadium der beiden ājyabhāga; s. Anm. 86 zu I, 3, 8.

¹⁹⁴ Vgl. RV VI, 16, 34; SV I, 4; II, 746; VS XXXIII, 9; TS IV, 3, 13, 1; V, 5, 6, 1; KS II, 14; XX, 14; MS IV, 10, 1–2. 5. 11, 2. 13, 5; AB I, 4, 6; KB I, 4; TB III, 5, 6, 1; Āśv IV, 8, 8; ĀpŚrS XVII, 7, 4; MānŚrS V, 1, 1, 20. 4, 1; ŚāṅkhŚrS I, 8, 1; XIV, 52, 5. 9.

¹⁹⁵ = puronuvākyā, Einladungsformel: die Gottheit wird von der ihr zuge-dachten Opferspeise in Kenntnis gesetzt. Vgl. etwa KS VIII, 10; KKS VII, 6; MS I, 4, 11; ŚB I, 4, 2, 18. 6, 3, 27. 7, 2, 7. 11–12. 15. 17. 18. 20; HīrŚrS I, 1, 35; KātyŚrS I, 9, 13.

¹⁹⁶ Vgl. RV I, 91, 5; TS IV, 3, 13, 1; KS II, 14; MS IV, 10, 1. 5. 11, 2. 13, 5; AB I, 4, 6; TB III, 5, 6, 1; Āśv IV, 8, 8; ŚāṅkhŚrS I, 8, 1; MānŚrS V, 1, 1, 20.

¹⁹⁷ Vgl. ŚB I, 5, 3, 23; II, 2, 3, 20; TB III, 5, 6, 1.

¹⁹⁸ Vgl. TB III, 5, 6, 1; ŚāṅkhŚrS I, 8, 3.

¹⁹⁹ Aufforderung des maitrāvaruṇa an den hotar, die yājyā zu rezitieren; vgl. Āśv V, 4, 3.

²⁰⁰ ādeśa (Komm.).

²⁰¹ D. h. diesen Gottheiten ist nach der Anrufung nicht besonders zu opfern (Komm.).

35. Die beiden (ājyabhāgas) beim Neumondfest heißen vṛdhanvant: „Agni mit dem alten Lied“²⁰² (und) „O Soma, dich mit Gesängen wir“²⁰³. Bis hierher (hat) ein Zurückhalten der Stimme (zu erfolgen)²⁰⁴.

36. Ebenso zwischen yājyā und anuvākya. Von Anfang bis Schluß der nigada-Rezitation und des Lobpreisungsspruch-Murmels.

37. Das gilt nicht, (wenn ein Zurückhalten der Stimme) für die Vollbringung eines Opferritus (schädlich wäre).

38. Bei einem Verstoß²⁰⁵ flüstere er: „Mögen uns die Götter hier heraus-helfen!“²⁰⁶

39. Oder (er rezitiert) einen anderen auf Viṣṇu bezüglichen Vers²⁰⁷.

Ende der 5. kaṇḍikā

I, 6

1. Die Gottheiten wurden genannt. Für sie (gelten folgende) yājyās und anuvākya: „Agni ist das Haupt“²⁰⁸, „Des Luftgebietes und des Opfers“²⁰⁹, „Dieser, Agni, tausendfältig“²¹⁰; bzw. „Viṣṇu durchschritt diese (Welt)“²¹¹, „Dreimal der Gott durch diese Erde“²¹², „Von gleicher Habe, Agni und Soma“²¹³, „Ihr an den Himmel diese Gestirne“²¹⁴, „O Indra und Agni, kommt mit Labung“²¹⁵, „Der Sänger, Schutz durch Lieder suchend“²¹⁶, „Herbei, o Indra, den gewinnreichen Besitz“²¹⁷, „Du hast, o Vielgerufener, die Feinde überwältigt“²¹⁸, „Der große Indra, der an Stärke“²¹⁹, „Mächtig bist du, o

²⁰² Vgl. RV VIII, 44, 12; SV II, 1061; KS II, 14; MS IV, 10, 1. 5; AB I, 4, 3; TB III, 5, 6, 1; MānŚrS V, 1, 1, 37; ŚāṅkhŚrS I, 8, 2.

²⁰³ Vgl. RV I, 91, 11; PB I, 5, 7; LāṭyŚrS II, 5, 6; ferner KS, MS, AB, TB, MānŚrS, ŚāṅkhŚrS wie in Anm. 202.

²⁰⁴ D. h. er hat außerhalb seiner Priesterpflichten zu schweigen.

²⁰⁵ Gegen das Schweigegebot.

²⁰⁶ Vgl. RV I, 22, 16; SV II, 1024; ĀśvŚrS I, 11, 13; VI, 7, 2; IX, 11, 17; ĀśvGrS II, 3, 11; ŚāṅkhŚrS XIII, 7, 5; VāsudevaUp II.

²⁰⁷ Es beginnt nunmehr die Darstellung der hotar-Pflichten bei den Hauptopfern.

²⁰⁸ RV VIII, 44, 16 u. a., hier pratika aus a. m. divaḥ kakut.

²⁰⁹ RV X, 8, 6 u. a., hier pratika aus bh. y. rajasaśca netā.

²¹⁰ RV VIII, 75, 4 u. a.

²¹¹ RV I, 22, 17 u. a.

²¹² Vgl. RV VII, 100, 3; MS IV, 14, 5; TB II, 4, 3, 5. 5, 5, 4, 8, 3, 3; Āśv III, 8, 1.

²¹³ RV I, 93, 9 u. a.

²¹⁴ RV I, 93, 5 u. a.

²¹⁵ Vgl. RV VII, 94, 7; Āśv II, 17, 5; ŚāṅkhŚrS I, 8, 11; XII, 2, 8.

²¹⁶ RV VII, 93, 4 u. a.

²¹⁷ RV I, 8, 1 u. a.

²¹⁸ RV X, 180, 1 u. a.

²¹⁹ RV VIII, 6, 1 u. a.

Indra, durch heilige Weisheit“²²⁰. Ist der upāmsūyāja²²¹ an Agni-Soma gerichtet²²², (ist zu rezitieren:) „O Agni-Soma, der heute euch“²²³ und „Den einen trug vom Himmel Mātariśvan“²²⁴.

2. Nun zum Sviṣṭakṛt (-Opfer). „Erfreue die verlangenden Götter, o Jüngster“²²⁵ (lautet hier) die anuvākya.

3. „Die wir den ein gutes Opfer bereitenden Agni²²⁶ verehren“²²⁷; „Agni gewähre“²²⁸. Nachdem er das gesagt und die Gottheit im sechsten Kasus²²⁹ apostrophiert hat, verbinde er damit: „Er gewähre angenehme Wohnstätten“²³⁰.

4. So wird (auch) bei den folgenden (Gottheiten verfahren), aber vor ihren (Namen) steht jedesmal (nur) ayāt.

5. Nachdem er bis zu den „Buttertrinkern“ aufgezählt hat, (spricht er:) „Er verehere die angenehmen Wohnstätten der buttertrinkenden Götter²³¹, die angenehmen Wohnstätten Agnis, des hotars²³². Er verehere die eigene Macht²³³. Durch Opfer möge er die Tränke opferwürdig machen²³⁴. Er, Jātavedas, nehme die Opfertgaben²³⁵, das havis, an²³⁶. O Agni, wenn heute zu den Stämmen, o hotar des Opfers“²³⁷ – so rezitiert er, ohne Atem zu holen.

6. Oder der Norm entsprechend²³⁸.

Ende der 6. kaṇḍikā

²²⁰ RV X, 50, 4 u. a.

²²¹ S. Anm. 90 zu I, 3, 12.

²²² Statt an Viṣṇu.

²²³ RV I, 93, 2 u. a.

²²⁴ RV I, 93, 6 u. a. – Es folgt nunmehr die Opferspende an Agni Sviṣṭakṛt.

²²⁵ RV X, 2, 1 u. a.

²²⁶ Vgl. TB III, 5, 7, 5, 6, 12, 1.

²²⁷ S. Anm. 174 zu I, 5, 15.

²²⁸ pratika aus ayāḍ agnir agneḥ priyā dhāmāni KS XVIII, 21; XXXII, 1; MS IV, 13, 7; ŚB I, 7, 3, 10; TB III, 5, 7, 5; ŚāṅkhŚrS I, 9, 2; MānŚrS V, 1, 3, 27.

²²⁹ Also im Genitiv.

²³⁰ S. Anm. 91 zu I, 3, 14.

²³¹ Vgl. KS XXXII, 1.

²³² Vgl. VS XXI, 47; KS XVIII, 21; MS IV, 13, 7; ŚB I, 7, 3, 11; TB III, 5, 7, 6, 6, 11, 4, 12, 2.

²³³ Vgl. ŚB I, 7, 3, 13, sonst wie in Anm. 232.

²³⁴ Vgl. ŚB I, 7, 3, 14, sonst wie in Anm. 232. Im übrigen ist dieser mantra nicht ganz klar.

²³⁵ S. Anm. 232, doch ohne die ŚB-Stelle. Es ist adhvarāḥ zu lesen.

²³⁶ Vgl. VS XXI, 46–47; KS XVI, 21; XVIII, 21; MS IV, 13, 5, 7; ŚB I, 7, 3, 15; TB III, 5, 7, 6, 6, 8, 2, 11, 4, 12, 2.

²³⁷ Vgl. RV VI, 15, 14; TS IV, 3, 13, 4; MS IV, 10, 1, 4, 13, 7; ŚB I, 7, 3, 16; TB III, 5, 7, 6, 6, 12, 2; ŚāṅkhŚrS I, 9, 2; MānŚrS V, 1, 1, 22.

²³⁸ D. h. er schaltet nach jeweils einer halben ṛc eine Atempause ein. – Es beginnt jetzt das sog. Abschneiden der iḍā.

1. Nachdem er sich die beiden obersten Glieder des Zeigefingers hat salben lassen²³⁹, wischt er sie in Richtung auf sich selbst an beiden Lippen ab.

2. (Er spricht:) „Von dir, dem von Vācaspati Geopferten, esse ich für Labung, für Atem“²⁴⁰. (Damit wischt er) das obere (Fingerglied) an der Oberlippe ab. „Von dir, dem von Manasapati Geopferten, esse ich für Kraft, für Ausatmen“²⁴¹; (damit wischt er) das untere (Fingerglied) an der Unterlippe ab.

3. Nachdem er Wasser berührt, mit gefalteten Händen die idā²⁴² entgegengenommen und sie in die linke Hand getan hat, umschließt er sie dahinter mit der (anderen) Hand, deren Finger nach Norden gerichtet sind, und läßt die avāntareḍā²⁴³ abschneiden²⁴⁴.

4. Zwischen Daumen und Finger nehme er für sich selbst eine zweite (Portion).

5. Die angefaßte (idā) ergreift er mit dem Daumen und zieht sie heran.

6. Nachdem²⁴⁵ er die Öffnung der Finger vollzogen hat²⁴⁶, ergreift er mit der rechten (Hand) die idā, (führt sie) in die Höhe des Mundes oder der Nase und macht (dabei folgende) Anrufung²⁴⁷.

7. „Idā²⁴⁸ ist herbeigerufen²⁴⁹ mit dem Himmel, dem bṛhat (-sāman) und Āditya. Herbei möge uns Idā rufen mit dem Himmel, dem bṛhat (-sāman) und Āditya. Idā ist herbeigerufen mit dem Luftraum, dem vāmadevya (-sāman) und Vāyu. Herbei möge uns Idā rufen mit dem Luftraum, dem vāmadevya (-sāman) und Vāyu. Idā ist herbeigerufen mit der Erde, dem rathantara (-sāman) und Agni. Herbei möge uns Idā rufen mit der Erde, dem rathantara (-sāman) und Agni. Herbeigerufen sind die Kühe mit der Milch²⁵⁰. Herbei

²³⁹ Vom adhvaryu. Vgl. zum Folgenden ŚāṅkhŚrS I, 10.

²⁴⁰ Vgl. ŚB I, 8, 1, 14; ŚāṅkhŚrS I, 10, 2.

²⁴¹ S. Anm. 240.

²⁴² Allgemein ein Milch- oder Butteropfer bzw. dessen Substanz KS VII, 1, 8; KKS V, 1; VS XII, 74; AB II, 9–10, 30; KB III, 7; PB VI, 9, 23; ŚB II, 2; ŚB I, 7, 4, 9, 19, 8, 1, 1; GB I, 3, 10; TA III, 11, 12; ĀpŚrS III, 1, 1.

²⁴³ Ein bestimmter Teil der idā ĀpŚrS III, 2, 5; HirŚrS II, 3, 19; vgl. ŚāṅkhŚrS I, 10, 4.

²⁴⁴ Vom adhvaryu.

²⁴⁵ Der Sinn dieses sūtras ist nicht ganz klar; die Übersetzung hält sich an die Auslegung des Kommentars.

²⁴⁶ amuṣṭi und der Kommentar sind in dieser Weise zu deuten.

²⁴⁷ Diese führt die Bezeichnung idāhvāna.

²⁴⁸ Gemeint ist jetzt die Göttin Idā als Personifikation der idā-Spenden; vgl. TS I, 7, 1, 1–4; MS I, 4, 5; KB III, 7; V, 7; TB II, 8, 7, 5; III, 6, 13, 1; ŚB VII, 2, 3, 8; TA IV, 8, 1; V, 7, 1.

²⁴⁹ Vgl. TS I, 7, 1, 2; MS IV, 13, 5, 7, 10; KS XXXVII, 5; ŚB I, 8, 1, 24–25; TB III, 5, 8, 2, 13, 2; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1; ĀpŚrS XXIV, 14, 18; KātyŚrS III, 4, 13. Im übrigen ist diese ausführliche Idā-Anrufung in der geschilderten Weise einzig in der vedischen Literatur.

²⁵⁰ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 11, 1.

mögen mich die Kühe mit der Milch rufen²⁵¹. Herbeigerufen ist die Milchkuh mit dem Stier²⁵². Herbei möge mich die Milchkuh mit dem Stier rufen²⁵³. Herbeigerufen ist die schmelzbutterfüßige Kuh; herbei möge mich die schmelzbutterfüßige Kuh rufen. Herbeigerufen sind die himmlischen sieben hotar; herbei mögen mich die himmlischen sieben hotar rufen. Herbeigerufen sind Freund und Genosse²⁵⁴. Herbei mögen mich Freund und Genosse rufen²⁵⁵. Herbeigerufen ist Iḍā als Regen²⁵⁶; herbei möge mich Iḍā als Regen rufen“²⁵⁷. Dieses leise; jetzt mit erhobener Stimme: “Iḍā ist herbeigerufen²⁵⁸, herbeigerufen ist Iḍā²⁵⁹; herbei möge uns Iḍā rufen²⁶⁰. Iḍā ist herbeigerufen²⁶¹. Die Manu-Tochter, die schmelzbutterfüßige, Mitra und Varuṇa Zugehörige²⁶², das von Gott Brahman Geschaffene, sind herbeigerufen²⁶³; die göttlichen adhvaryus sind herbeigerufen²⁶⁴, herbeigerufen sind die menschlichen²⁶⁵, die dieses Opfer fördern und den Opferherrn gedeihen lassen sollen²⁶⁶. Herbeigerufen sind Himmel und Erde, die beiden erstgeborenen, rechtwandelnden, göttlichen, mit Göttersöhnen ausgestatteten²⁶⁷. Herbeigerufen ist dieser Opferveranstalter zur höheren Götterverehrung²⁶⁸, herbeigerufen zu reichlicherer havis-Bereitung²⁶⁹. An diesem meinem havis sollen die Götter sich erfreuen²⁷⁰; dazu ist eingeladen²⁷¹.”

8. Nach dieser Anrufung verzehre er die avāntareḍā, (wobei er spricht:)
„O Iḍā, freue dich an unserem Anteil²⁷²; segne die Kühe und erquicke die

²⁵¹ S. Anm. 250.

²⁵² Vgl. TS II, 6, 7, 2; TB III, 5, 8, 1. 13, 1; ŚāṅkhŚrS I, 11, 1.

²⁵³ Vgl. TB III, 5, 8, 1. 13, 1; ŚāṅkhŚrS I, 11, 1.

²⁵⁴ Vgl. TS II, 6, 7, 3; ŚB I, 8, 1, 23; TB III, 5, 8, 2. 13, 2; ŚāṅkhŚrS I, 11, 2.

²⁵⁵ S. Anm. 250.

²⁵⁶ S. Anm. 250.

²⁵⁷ S. Anm. 250.

²⁵⁸ S. Anm. 249.

²⁵⁹ S. Anm. 250.

²⁶⁰ Vgl. MS IV, 13, 5; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1.

²⁶¹ S. Anm. 249.

²⁶² Vgl. TS II, 6, 7, 3; MS IV, 13, 5; ŚB I, 8, 1, 26; TB III, 5, 8, 2. 13, 2; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1.

²⁶³ Vgl. TS II, 6, 7, 4, sonst wie Anm. 262 ohne die ŚB-Stelle.

²⁶⁴ Vgl. TS II, 6, 7, 4; MS IV, 13, 5; TB III, 5, 8, 3. 13, 3; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1; ĀpŚrS III, 2, 8.

²⁶⁵ Vgl. TS II, 6, 7, 4; MS IV, 13, 5; ŚB I, 8, 1, 27; TB III, 5, 8, 3. 13, 3; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1.

²⁶⁶ S. Anm. 265.

²⁶⁷ Vgl. TS II, 6, 7, 5; MS IV, 13, 5; ŚB I, 8, 1, 29. 41; TB III, 5, 8, 3. 13, 3; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1.

²⁶⁸ Vgl. TS II, 6, 7, 5; MS IV, 13, 5; ŚB I, 8, 1, 29; TB III, 5, 8, 3; Āśv IV, 2, 8; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1; V, 3, 7; ĀpŚrS III, 2, 8.

²⁶⁹ Vgl. MS IV, 13, 5; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1.

²⁷⁰ Vgl. TB III, 5, 8, 3. 13, 3; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1.

²⁷¹ Vgl. MS IV, 13, 5; TB III, 5, 8, 3. 13, 3; ŚāṅkhŚrS I, 12, 1.

²⁷² Vgl. TB III, 7, 5, 7; ĀpŚrS III, 2, 11.

Pferde²⁷³. Du herrschst über die Fülle des Reichtums. Verleih uns davon, gib uns davon²⁷⁴. Möchten wir an dir einen Anteil erlangen²⁷⁵, mit ganzem Selbst, mit ganzem Körper²⁷⁶, mit allen Helden, mit allen Menschen“, (wobei man sarvapūruṣāḥ oder sarvapuruṣāḥ sagt.

Ende der 7. kaṇḍikā

I, 8

1. Man²⁷⁷ reinigt sich und bringt nun die Nachopfer²⁷⁸ dar.
2. Er (der hotar) legt seine gefalteten Hände inmitten der Streuhalme und läßt auf sie Wasser zu ihrer Reinigung gießen.
3. Die Nachopfer haben als Anfang (das Wort) „Gott“.
4. Die Satzschlüsse enthalten (eine Form des Wortes) „genießen“²⁷⁹.
5. (Es gibt) drei²⁸⁰ (anuyājas).
6. Aufgefördert, rezitiert er sie einzeln.
7. „Gott Barhis genieße für reichlichen Erhalt der Reichtumsgabe²⁸¹. Gott Narāśamsa genieße für reichlichen Erhalt der Reichtumsgabe²⁸². Gott Agni Sviṣṭakṛt²⁸³, der mit Schätzen wohl versehene, der freundliche Dichter²⁸⁴, der wahr denkende, huldigende hotar²⁸⁵, besser verehrend als irgendein (anderer) hotar²⁸⁶, o Agni, welche Götter du verehrtest, welche du erquicktest, welche sich bei dem von dir (ausgeführten) hotar-Amt begeisterten, laß dieses hotar-Amt, das (Gaben) gespendet hat und zu den Göttern in den Himmel geht, bei den Göttern dieses Opfer erreichen²⁸⁷. Und, o Agni Sviṣṭakṛt, hotar wurdest du²⁸⁸, genieße für reichlichen Erhalt der Reichtumsgabe beim Verehrungs-

²⁷³ Vgl. RV I, 118, 2; KS XVII, 18.

²⁷⁴ Vgl. AV VI, 79, 3; MS I, 5, 3. 10; KS VII, 3; ĀpŚrS VI, 25, 10.

²⁷⁵ Vgl. MS I, 4, 3; KS V, 4; TB III, 7, 5, 7; ĀpŚrS III, 2, 11; IV, 13, 7.

²⁷⁶ Vgl. TB III, 7, 5, 7; ĀpŚrS III, 2, 11.

²⁷⁷ Mit den anuyājas beginnt jetzt ein neuer Abschnitt des Opfers.

²⁷⁸ Diese kommen in verschiedenen Opfern und in unterschiedlicher Zahl vor. Beim Neu- und Vollmondopfer sind es drei; vgl. ŚāṅkhŚrS I, 1, 40. 13, 1–4.

²⁷⁹ Wz. vi.

²⁸⁰ Die Dreizahl nur im darśapūrṇamāsa-Ritual.

²⁸¹ Vgl. MS IV, 10, 3. 13, 8; KS XX, 15; TB III, 5, 9, 1. 6, 14, 1; ŚB I, 8, 2, 15; ŚāṅkhŚrS I, 13, 1; MānŚrS V, 1, 2, 9. 3, 10.

²⁸² Vgl. TB III, 6, 14, 2; ŚāṅkhŚrS I, 13, 2; MānŚrS V, 1, 2, 9.

²⁸³ Vgl. VS XXI, 58; XXVIII, 22. 45; MS III, 11, 5; IV, 10, 3. 13, 8; KS XIX, 13; XX, 15; ŚB II, 2, 3, 25; TB II, 6, 10, 6. 14, 6. 20, 5; III, 5, 9, 1. 6, 13, 1; ŚāṅkhŚrS I, 13, 3.

²⁸⁴ Vgl. MS IV, 10, 3; KS XIX, 13; TB III, 5, 9, 1. 6, 13, 1. 14, 3; ŚāṅkhŚrS I, 13, 3.

²⁸⁵ S. Anm. 284.

²⁸⁶ S. Anm. 284.

²⁸⁷ S. Anm. 284.

²⁸⁸ S. Anm. 284.

spruche²⁸⁹. (Er soll dies) ohne Pause (hersagen oder bei amatsata eine Pause machen²⁹⁰).

Ende der 8. kaṇḍikā

I, 9

1. Zum sūktavāka²⁹¹ aufgefordert²⁹², (rezitiert er:) „Dies, o Himmel und Erde, ist gut geworden²⁹³. Wir förderten den sūktavāka wie den Verehrungs-spruch²⁹⁴. Möchten wir die Sprücherede vollbringen²⁹⁵. O Agni, du bist die Stimme des Hymnus beim Zuhören von Himmel und Erde²⁹⁶. Freundlich seien dir bei diesem Opfer, o Opferer, Himmel und Erde²⁹⁷; die den Hausstand segnen, spendenreich sind²⁹⁸, unerschrocken, unergründlich²⁹⁹, eine geräumige Weide haben und furchtlos machen³⁰⁰; die den Regenhimmel besitzen, Wasser strömen lassen³⁰¹, wohlätig und erquickend sind³⁰², reich an Kraft und Milch-trank³⁰³ mit gutem Wandel auf allen Wegen³⁰⁴. Mit dem Vorwissen dieser beiden³⁰⁵ – hier macht er eine Pause. Dann redet er die Gottheiten³⁰⁶ im ersten Kasus an³⁰⁷. „An diesem Opfer erfreute er sich³⁰⁸, wuchs³⁰⁹ und erlangte höhere Macht³¹⁰“, fügt er hinzu.

2. So (auch) die übrigen (Gottheiten).

²⁸⁹ S. Anm. 284 ohne die Stelle aus ŚāṅkhŚrS.

²⁹⁰ Diese Deutung gibt der Kommentar. – Nach diesen drei Nachopfern folgt nun der sog. sūktavāka.

²⁹¹ Bestimmte Sprüche im darśapūrṇamāsa- und paśu-Ritual, s. ĀpŚrS III, 6, 6.

²⁹² Vom adhvaryu.

²⁹³ Vgl. TS II, 6, 9, 5; MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 4; TB III, 5, 10, 1; ŚāṅkhŚrS I, 14, 2.

²⁹⁴ S. Anm. 293.

²⁹⁵ S. Anm. 293 ohne TS und ŚB.

²⁹⁶ S. Anm. 293.

²⁹⁷ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 14, 3, sonst wie Anm. 293.

²⁹⁸ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 5; TB III, 5, 10, 1; ŚāṅkhŚrS I, 14, 4.

²⁹⁹ S. Anm. 298.

³⁰⁰ Vgl. ŚB I, 9, 1, 6, sonst wie Anm. 298.

³⁰¹ Vgl. RV V, 68, 5; SV II, 817; TB III, 5, 10, 2; ŚB I, 9, 1, 6; ŚāṅkhŚrS I, 14, 5.

³⁰² Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 7; TB und Śāṅkh wie in Anm. 301.

³⁰³ Vgl. AV IX, 3, 16; ŚāṅkhŚrS I, 14, 5. Varianten s. Vedic Concordance.

³⁰⁴ Etwas frei übersetzt; vgl. TS II, 6, 9, 6; MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 8; TB III, 5, 10, 2; ŚāṅkhŚrS I, 14, 5.

³⁰⁵ S. Anm. 304.

³⁰⁶ Im Text steht der Singular; s. das folgende sūtra.

³⁰⁷ Also im Nominativ.

³⁰⁸ Nämlich Agni. Im übrigen muß es ajuṣata heißen.

³⁰⁹ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 9–10; TB III, 5, 10, 2–4; Āśv III, 4, 15; VI, 11, 5; ŚāṅkhŚrS I, 14, 6–8. 13. 15; VI, 1, 5; MānŚrS V, 1, 4, 28.

³¹⁰ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 9–10; TB III, 5, 10, 2–4; Āśv I, 9, 5; ŚāṅkhŚrS I, 14, 6–8.

3. „Die beiden machten“, „sie machten“ (ist) je nach dem Sinn (zu rezipieren³¹¹).

4. Von einem upāṁśu (-Opfer) ist (das Notwendige schon) gesagt³¹².

5. Nachdem er die Hauptgottheiten³¹³ rasch hergesagt hat, (spreche er:) „Die buttertrinkenden Götter erfreuten sich an der Butter³¹⁴; sie wuchsen³¹⁵ und erlangten höhere Macht³¹⁶. Agni³¹⁷ erfreute sich durch das hotar-Amt an diesem havis³¹⁸, er wuchs³¹⁹ und erlangte höhere Macht. Er möge gedeihen bei dieser zu den Göttern gehenden Anrufung³²⁰. Dies erhofft dieser Opferveranstalter N. N.³²¹“ Nachdem er dessen beide Namen leise in der Nähe des Lehrers genannt hat³²², (fährt er fort:) „Leben erhofft er³²³, gute Nachkommenschaft erhofft er³²⁴, Reichthumsfülle erhofft er, Überlegenheit über seine Standesgenossen erhofft er³²⁵, künftige Götterverehrung erhofft er³²⁶, reichlichere havis-Bereitung erhofft er³²⁷, himmlische Wohnstatt erhofft er³²⁸, alles Angenehme erhofft er³²⁹, was er durch dieses Opfer erstrebt, möchte er das erlangen³³⁰, darin gedeihen³³¹, mögen ihm das die Götter geben³³², möge Gott Agni das von den Göttern erbitten³³³ (und) wir Menschen von Agni³³⁴. Was

³¹¹ Bei Götterpaaren (Dual) oder mehreren Göttern (Plural) ist obiger sūktavāka entsprechend zu verändern.

³¹² S. I, 3, 14.

³¹³ S. Anm. 97 zu I, 3, 22.

³¹⁴ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 10; TB III, 5, 10, 4; ŚāṅkhŚrS I, 14, 14.

³¹⁵ S. Anm. 314.

³¹⁶ S. Anm. 310 zu I, 9, 1.

³¹⁷ Statt agnihotreṇa ist besser agnir hotreṇa zu lesen, wie auch außer TB alle Parallelstellen haben.

³¹⁸ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 10; ŚāṅkhŚrS I, 14, 15. agnihotreṇa hat TB III, 5, 10, 4.

³¹⁹ Es ist avivṛdhata zu lesen.

³²⁰ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 12; TB III, 5, 10, 4; ŚāṅkhŚrS I, 14, 16.

³²¹ S. Anm. 320 und ferner TS II, 6, 9, 7; Āśv IV, 2, 9; MānŚrS I, 3, 4, 17.

³²² Nach dem Komm. geschieht das dann, wenn der Opferveranstalter Lehrer des hotar war.

³²³ Vgl. TS II, 6, 9, 7; MS IV, 13, 9; TB III, 5, 10, 4; ŚāṅkhŚrS I, 14, 17.

³²⁴ S. Anm. 323 zuzügl. ŚB I, 9, 1, 14.

³²⁵ Vgl. TS II, 6, 9, 7; ŚB I, 9, 1, 15; TB III, 5, 10, 4.

³²⁶ Vgl. ŚB I, 9, 1, 14; TB III, 5, 10, 5; ŚāṅkhŚrS I, 14, 17.

³²⁷ Vgl. ŚB I, 9, 1, 15; sonst wie Anm. 326.

³²⁸ Vgl. ŚB I, 9, 1, 16; TB III, 5, 10, 5; ŚāṅkhŚrS I, 14, 17; ĀpŚrS VIII, 3, 4–5, 7, 8, 12, 5, 21.

³²⁹ Vgl. MS IV, 13, 9; TB III, 5, 10, 5.

³³⁰ Vgl. Anm. 329 zuzügl. ŚB I, 9, 1, 16; ŚāṅkhŚrS I, 14, 18. Es ist mit den Parallelstellen aśyāt zu lesen.

³³¹ Vgl. Anm. 330.

³³² Vgl. ŚB I, 9, 1, 19, sonst wie Anm. 330.

³³³ Vgl. TS II, 6, 9, 8; MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 19; TB III, 5, 10, 5; ŚāṅkhŚrS I, 14, 18. Der avagraha ist zu streichen.

³³⁴ Wie in Anm. 333 ohne ŚB und Śāṅkh.

geopfert und genossen ist³³⁵, Himmel und Erde mögen uns beide vor der Not schützen³³⁶. Hierher (führe) der Weg des Heils³³⁷! Diese Verehrung den Göttern!“³³⁸

Ende der 9. kaṇḍikā

I, 10

1. Zum śaṁyuvāka³³⁹ aufgefordert³⁴⁰, (rezitiert der hotar:) „Wir wünschen uns Glück und Segen“³⁴¹ in der Art einer anuvākā, doch ohne om³⁴².

2. Der³⁴³ adhvaryu überreicht ihm (nun) den veda³⁴⁴.

3. Den nehme er entgegen (und spreche:) „Ein Grasbüschel bist du³⁴⁵, als Grasbüschel möge ich erlangen³⁴⁶!“

4. „Auf mit dem Leben“³⁴⁷, damit aufgestanden, setzt er sich westlich des gārhapatya (-Feuers) nieder; (dort) opfern sie³⁴⁸ Butter für Soma, Tvaṣṭar, die Devānām Patnyaḥ und Agni Gṛhapati.

5. „Schwill an, mit dir vereinige sich“³⁴⁹. „Mit dir zusammenkommen sollen die Milchtränke, die Güter“³⁵⁰. „Hierher den erstgeborenen Tvaṣṭar“³⁵¹. „Diesen unseren Samen, der gedeihlich ist“³⁵². „Der Götter Gattinnen sollen willig uns behüten“³⁵³, (in) zwei (Versen). „Agni ist der hotar, der Hausherr,

³³⁵ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚB I, 9, 1, 20; TB III, 5, 10, 5; ŚāṅkhŚrS I, 14, 19. Es ist mit den Parallelstellen vītaṁ zu lesen.

³³⁶ S. Anm. 335. Es ist amhasaspātām zu lesen.

³³⁷ Vgl. MS IV, 13, 9; ŚāṅkhŚrS I, 14, 9.

³³⁸ Vgl. MS IV, 13, 9. – Es folgt jetzt der śaṁyuvāka.

³³⁹ Vgl. zu diesem Segensspruch ĀpŚrS III, 7, 10.

³⁴⁰ Vom adhvaryu.

³⁴¹ Vgl. RVKh X, 191, 5; TS II, 6, 10, 2; ŚB I, 9, 1, 26; TB III, 5, 11, 1; TA I, 9, 7; ĀśvGrS III, 5, 9; ŚāṅkhGrS IV, 5, 9; Rvidh IV, 24, 6; Nir. IV, 21.

³⁴² Nach dem Komm. in aikaśrutya-Manier, s. Anm. 51 zu I, 2, 8.

³⁴³ Hiermit beginnt die Beschreibung der patnīśaṁyājas; vgl. ŚāṅkhŚrS I, 15.

³⁴⁴ Grasbüschel, in verschiedenen Opfern zum Fegen der Opferstätte und anderen Obliegenheiten gebraucht; s. ĀpŚrS I, 6, 5; KātyŚrS I, 3, 23.

³⁴⁵ Vgl. TS I, 6, 4, 4, 7, 4, 6; KS V, 4; MS I, 4, 3; VS II, 21; VSK I, 7, 5; ŚB I, 9, 2, 23; BU VI, 4, 25; Āśv I, 11, 1; ŚāṅkhŚrS I, 15, 12; KātyŚrS I, 3, 22; III, 8, 1; ĀpŚrS III, 10, 3; IV, 13, 5; MānŚrS I, 3, 5, 15, 4, 1, 18.

³⁴⁶ Die Stelle ist – auch wegen des mit veda betriebenen Wortspiels – nicht ganz klar.

³⁴⁷ pratika aus ud āyuṣā svāyuṣā; vgl. AV III, 31, 10; TS I, 2, 8, 1; VI, 1, 11, 1; KS II, 6; MS I, 2, 6; VS IV, 28; VSK II, 7, 5; ŚB III, 3, 3, 14; TA IV, 42, 5; Āśv I, 3, 23; ĀpŚrS X, 27, 9; PārGrS III, 2, 14; ĀpMP II, 5, 11; VaitS XIII, 10; KātyŚrS VII, 9, 3; MānŚrS II, 1, 4, 19; Kauś XXIV, 31; HirGrS I, 7, 10, 20, 5; II, 17, 10.

³⁴⁸ hotar, adhvaryu und āgnīdhra.

³⁴⁹ RV I, 91, 16; IX, 31, 4 u. a.

³⁵⁰ RV I, 91, 18 u. a.

³⁵¹ RV I, 13, 10 u. a.

³⁵² RV III, 4, 9; VII, 2, 9 u. a. Zu lesen ist tan nas turīpam.

³⁵³ RV V, 46, 7, u. a.

er ist der König“³⁵⁴. „Agni ist der Opferführer, unser nicht alternder Vater“³⁵⁵. So lauten die patniśamāyājas³⁵⁶.

6. Wenn man Nachkommenschaft wünscht, möge man für Rākā, Sinīvālī, Kuhū vor (Agni) Gṛhapatī opfern.

7. „Die Rākā“³⁵⁷, „o Sinīvālī“³⁵⁸, „Die Kuhū ich“³⁵⁹. Dies sind jeweils als Paar die yājyā und anuvākyā.

8. „Kuhū, die gut wandelnde, die mit Wissen handelnde³⁶⁰, rufe ich bei diesem Opfer an, die gut anzurufende³⁶¹. Sie gebe uns den (guten) Ruf der Ahnen³⁶². Dich, o Göttin, wollen wir mit havis verehren³⁶³. Kuhū, die Gattin der Götter, der Unsterblichkeit³⁶⁴, verehrungswürdig, möge sie hören von unserer havis-Gabe³⁶⁵. Dem Frommen verleihe sie reiches Glück³⁶⁶, dem Opferer gebe sie Reichumsfülle.“ Er lasse die Butter auf seine Handfläche hinab geben³⁶⁷ und, nachdem er die Iḍā angerufen hat, esse er die ganze (Opferspeise) auf.

9. Ein śamīyuvāka³⁶⁸ kann erfolgen oder auch nicht.

Ende der 10. kaṇḍikā

I, 11

1. Nach der Übergabe des Grasbüschels an die Gattin³⁶⁹ veranlasse entweder der hotar oder der adhvaryu sie zu sprechen: „Ein Grasbüschel bist du³⁷⁰. Erwerb bist du³⁷¹. Möchte ich erwerben³⁷². Du bist die Tat³⁷³, du bist das

³⁵⁴ RV VI, 15, 13 u. a.

³⁵⁵ RV V, 4, 2 u. a.

³⁵⁶ Das Hauptanliegen der p. ist die Gewinnung von Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft; s. auch ĀpŚrS III, 8, 1. Die mantras 1 und 2 sind anuvākyā und yājyā für Soma, 3 und 4 für Tvaṣṭar, 5 mit der durch dve angedeuteten Fortsetzung für die Devānām Patnyaḥ, 6 und 7 für Agni Gṛhapatī.

³⁵⁷ pratika aus rākām ahaṁ suhavām suṣṭutī huve RV II, 32, 4.

³⁵⁸ pratika aus sinīvālī pṛthustuke RV II, 32, 6.

³⁵⁹ pratika aus kuhūm ahaṁ sukṛtaṁ vidmanāpasam AV VII, 47, 1; vgl. TS III, 3, 11, 5 u. a.

³⁶⁰ Vgl. AV VII, 47, 1; TS III, 3, 11, 5; KS XIII, 16; MS IV, 12, 6; ŚāṅkhŚrS IX, 28, 3; VaitS I, 16; Nir. XI, 33.

³⁶¹ S. Anm. 360 ohne VaitS.

³⁶² S. Anm. 361 ohne AV und KS.

³⁶³ S. Anm. 361 ohne AV.

³⁶⁴ S. AV VII, 47, 2, sonst wie in Anm. 360 ohne VaitS und Nir.

³⁶⁵ S. Anm. 364.

³⁶⁶ Vgl. TS III, 11, 5; MS IV, 12, 6; ŚāṅkhŚrS IX, 28, 3.

³⁶⁷ Vom adhvaryu.

³⁶⁸ S. I, 10, 1.

³⁶⁹ Des Opferveranstalters.

³⁷⁰ S. Anm. 345 zu I, 10, 3.

³⁷¹ Vgl. TS I, 6, 4, 4, 7, 4, 6; KS V, 4; XXXIX, 5; ŚāṅkhŚrS I, 15, 12; ĀpŚrS XVI, 29, 2; KauśS CVI, 6.

³⁷² Vgl. TS I, 6, 4, 4, 7, 4, 6; KS V, 4; ĀpŚrS IV, 13, 6.

³⁷³ Vgl. TS I, 6, 4, 4; KS XXXIX, 5; ŚāṅkhŚrS I, 15, 12; ĀpŚrS XVI, 29, 2.

Tun³⁷⁴. Möchte ich handeln³⁷⁵. Du bist Gewinn, du bist Gewinner; möchte ich gewinnen³⁷⁶. Schmelzbuttreichen, häuserreichen³⁷⁷ Reichtum, tausendfältigen³⁷⁸, starken, gebe das Grasbüschel³⁷⁹. Durch den viele existieren, der ein Herrscher über die Menschen sei, den will ich gewinnen, Nachkommenschaft möge ich gewinnen; dich zum Wunsche³⁸⁰.

2. Sie berühre mit der Spitze des Büschels die Nabelgegend, wenn sie Nachkommenschaft wünscht.

3. Dann löse er ihren Gürtel (und spreche:) „Dich löse ich von Varuṇas Fessel“³⁸¹.

4. Westlich vom gārhapatya (-Feuer) legt er (den Gürtel) zweifach mit der Schlaufe nach Osten und tut darauf die Büschelgräser, deren Spitzen nach Norden (gerichtet sind).

5. Davor (stellt er) ein gefülltes³⁸², mit den Büschelgräsern in Kontakt stehendes Gefäß.

6. Nachdem sie³⁸³ es ergriffen³⁸⁴ hat, lasse er sie sprechen: „Gefüllt bist du³⁸⁵, bitte sei gefüllt für mich³⁸⁶; gut gefüllt bist du, bitte sei gut gefüllt für mich; gut bist du³⁸⁷, bitte sei gut für mich³⁸⁸; alles bist du³⁸⁹, bitte sei alles für mich³⁹⁰; unvergänglich bist du, vergehe nicht für mich“³⁹¹.

7. Dann, während er aus dem gefüllten Gefäß Wasser in die Himmelsgegenden sprengt, läßt er die (ebenfalls) Sprengende sagen: „In der östlichen

³⁷⁴ Vgl. ŚāṅkhŚrS I, 15, 12.

³⁷⁵ S. Anm. 373.

³⁷⁶ S. Anm. 373 zuzügl. PārGrS III, 16, 1.

³⁷⁷ Vgl. TS I, 6, 4, 4, 7, 4, 6; KS V, 4; MS I, 4, 3; ŚāṅkhŚrS I, 15, 13.

³⁷⁸ S. Anm. 377 zuzügl. TB III, 7, 5, 13. 10, 8, 1; ĀpŚrS II, 20, 5; MānŚrS I, 3, 2, 21.

³⁷⁹ Vgl. TS I, 6, 4, 4; ŚāṅkhŚrS I, 15, 13.

³⁸⁰ Vgl. TS III, 4, 2, 1. 3, 4; KS XIII, 11–12; TB II, 5, 3, 2; Āśv I, 13, 5; ŚāṅkhŚrS I, 15, 12; ĀpŚrS XIX, 17, 9; KauśS V, 7.

³⁸¹ Vgl. RV X, 85, 24 u. a.

³⁸² Nach I, 11, 7 mit Wasser.

³⁸³ Nach dem Komm. kann es sich nur um die Frau handeln: tāñcābhimṣāntīm vācayet.

³⁸⁴ Ob Gefäß oder Wasser, bleibt unklar.

³⁸⁵ Vgl. TS I, 6, 5, 1; KS V, 5; XXXII, 5; MS I, 4, 2. 7; BU VI, 3, 9; ŚāṅkhŚrS IV, 11, 3.

³⁸⁶ S. Anm. 385 ohne BU.

³⁸⁷ S. Anm. 386 zuzügl. TS I, 7, 5, 2; MS II, 6, 12; IV, 4, 6; ŚāṅkhŚrS IV, 11, 3; VIII, 21, 3; ĀpŚrS IV, 14, 3; XVIII, 18, 4; MānŚrS I, 4, 3, 7; KauśS CXXXVI, 3.

³⁸⁸ S. Anm. 387 außer MS II, 6, 12; IV, 4, 6.

³⁸⁹ S. Anm. 385 ohne KS XXXII, 5 und BU.

³⁹⁰ S. Anm. 389.

³⁹¹ pratika aus akṣitir asi mā me kṣeṣṭhā amutrāmuṣmimlloka iha ca; vgl. KS V, 5; VSK II, 3, 8; Āśv I, 13, 4; ŚāṅkhŚrS IV, 9, 4. 11, 3; KātyŚrS III, 4, 30. Āśv hat eine leicht abweichende Fassung.

Himmelsrichtung sollen sich Götter (und) Opferpriester reinigen³⁹², in der südlichen Himmelsrichtung sollen sich Monate (und) Ahnen reinigen³⁹³, in der westlichen Himmelsrichtung sollen sich Häuser (und) Vieh reinigen³⁹⁴, in der nördlichen Himmelsrichtung sollen sich die Wasser, Gewächse (und) Bäume reinigen³⁹⁵, im Zenit soll oder sollen sich Opfer, Jahr (und) Prajāpati reinigen³⁹⁶.

8. Nachdem er dann die gefalteten und aufwärts gerichteten Hände der (Gattin) und seine eigene linke (Hand) unter den Gürtel gelegt hat, lasse er, während er das volle Gefäß ausgießt, (sie) sagen: „Nicht möchte ich die Nachkommenschaft weggießen³⁹⁷. Die ihr uns begleitet, euch möge ich ins Meer gießen. Euren Weg wandelt ihr.“

9. Nachdem er die Halme des Büschels an der Spitze ergriffen hat, streut er sie mit der Linken ununterbrochen und ohne sie aus der Reihe zu bringen³⁹⁸; dabei geht er vom gārhapatya zum āhavanīya (-Feuer; dabei spricht er:) „Das Gewebe des Luftraums ausspannend, folge dem Glanze³⁹⁹ nach“⁴⁰⁰.

10. Nachdem er den Rest⁴⁰¹ niedergelegt hat, hält er sich nordwestlich vom āhavanīya auf. Er bringe aus der Butterschüssel⁴⁰² mit dem Opferlöffel⁴⁰³ die Allsühneopfer dar mittels (solcher) mantras, die am Schluß den svāhā-Ruf enthalten (müssen), wenn er nicht schon im mantra (selbst) angeführt ist.

11. Auch wenn irgendeine (Zeremonie) ohne Aufforderung (praiṣa) ist, opfere er in dieser Weise⁴⁰⁴.

12. Ebenso⁴⁰⁵ (geschieht es) bei einem nicht näher bestimmten Opfer, beim Anlegen⁴⁰⁶ und beim (unmittelbaren) Gottesdienst.

13. „Flink bist du, o Agni, und frei von Tadel⁴⁰⁷. Wahrhaftig, du bist flink⁴⁰⁸. Durch flinke Kraft getragen⁴⁰⁹, hast du flink die Opfergabe ge-

³⁹² Vgl. TS I, 6, 5, 1. 7, 5, 3; KS V, 5; XXXII, 5; MS I, 4, 2. 7; ŚāṅkhŚrS IV, 11, 4; ĀpŚrS IV, 14, 4; MānŚrS I, 4, 3, 8.

³⁹³ Vgl. KS V, 5; MS I, 4, 2; ŚāṅkhŚrS IV, 11, 4.

³⁹⁴ Vgl. TS I, 6, 5, 2, sonst wie in Anm. 393.

³⁹⁵ S. Anm. 394.

³⁹⁶ S. Anm. 394.

³⁹⁷ Vgl. VI, 12, 11.

³⁹⁸ Etwas frei übersetzt.

³⁹⁹ bhānum ist zu lesen.

⁴⁰⁰ Vgl. RV X, 53, 6. – Hiermit schließen die patniśamīyājas ab. Es folgt eine Sühnezereemonie.

⁴⁰¹ Der Grashalme.

⁴⁰² sthāli.

⁴⁰³ sruva, vgl. ĀpŚrS I, 15, 10; KātyŚrS I, 3, 32. 38.

⁴⁰⁴ Also mit svāhā am Schluß der Rezitation (Komm.).

⁴⁰⁵ Nämlich das Schöpfen mit dem sruva nordwestlich vom āhavanīya (Komm.).

⁴⁰⁶ Von Holz ins Feuer.

⁴⁰⁷ Vgl. KS V, 4; XXXII, 4; XXXIV, 19; MS I, 4, 3. 8; ŚāṅkhŚrS III, 19, 3; KātyŚrS XXV, 1, 11; ĀpŚrS III, 11, 2; XIV, 16, 1; MānŚrS I, 3, 5, 20; KauśS V, 13; XCVII, 4; ĀpGrS II, 5, 18; HirGrS I, 26, 13; PārGrS I, 2, 8.

⁴⁰⁸ Vgl. KS V, 4; XXXIV, 19; MS I, 4, 3; ĀpMP I, 5, 18 sowie Śāṅkh, Kāty, ĀpŚrS III, KauśS und Hir nach Anm. 407.

⁴⁰⁹ Vgl. ŚāṅkhŚrS III, 19, 3; KauśS V, 13; XCVII, 4. Die weiteren Paralleltexte nach Anm. 407 haben übrigens manasā.

fahren⁴¹⁰. Als Flinker⁴¹¹ gib uns Medizin⁴¹². Heil! Mögen uns die Götter hier heraus helfen“⁴¹³. Und (dann) mit zwei vyāhrtis⁴¹⁴: bhūr heil, bhuvaḥ heil, svar heil, bhūr bhuvaḥ svar, heil!“

14. Nachdem er geopfert, mit dem Schlußgebet⁴¹⁵ verehrt und auf dem tīrtha⁴¹⁶ (die Opferstätte) verlassen hat, (ist er) von Verpflichtung frei.

15. „Om sei mir und svara sei mir; dir, o Opfer, sei Hinzufügung und Minderung. Was an dir zu wenig ist, das sei dir hinzugefügt; was an dir überflüssig ist, daran sei dir Minderung“, so (lautet) das saṁsthā-Gebet⁴¹⁷.

16. Dies (sind die Pflichten) des hotar.

Ende der 11. kaṇḍikā

I, 12

1. Nun (folgen die Aufgaben⁴¹⁸) des brahman⁴¹⁹.

2. Die für das hotar-Amt über Mundausspülen, Opferschnur und Sauberkeit (gegebenen Vorschriften gelten auch hier).

3. Bei allen Zeremonien, ob (die Priester) einen festen Standort haben oder sich umherbewegen, (schaut er) immer von Süden aus (zu).

4. Die Himmelsrichtung außerhalb des Altars, wohin sie (die Priester) wandeln mögen, ist die östliche.

5. Bei Handlungen ohne mantra (besteht) die Wahl des Stehens oder Sitzens.

6. Bei stehend (dargebrachten) Opfern, die ohne vaṣaṭ-Ruf sind, (kann er stehen oder sitzen⁴²⁰).

7. Ansonsten möge er sitzen.

8. Mit an den Daumen zusammengelegten Händen geht er an der Außenlinie des āhavanīya (-Feuers) entlang und setze sich im Süden auf kuśa-Gräser.

9. Nachdem er sich gesetzt hat, flüstere er: „Bṛhaspati setzte sich als brahman auf den brahman-Sitz⁴²¹. Bṛhaspati, schütze das Opfer“⁴²².

⁴¹⁰ Vgl. KS V, 4; XXXIV, 19; MS I, 4, 3; TB II, 4, 1, 9; ŚāṅkhŚrS III, 19, 3; ĀpŚrS III, 11, 2; KauśS V, 13; XCVII, 4; ĀpMP I, 4, 16; HirGrS I, 3, 6.

⁴¹¹ Im Text fehlt der avagraha.

⁴¹² S. Anm. 410 zuzügl. KātyŚrS XXV, 1, 11; ĀpMP I, 5, 18; HirGrS I, 26, 13.

⁴¹³ S. Anm. 205 zu I, 5, 38.

⁴¹⁴ Gemeint sind hier die drei Ausrufe bhūr, bhuvaḥ, svar. Mitunter bezeichnet das Wort auch fünf andere Formeln, s. ŚB I, 5, 2, 16.

⁴¹⁵ Nach dem Komm. als Sühnezereemonie dienend.

⁴¹⁶ S. I, 1, 7.

⁴¹⁷ Die Übersetzung dieses mantras ist nicht ganz sicher; sie folgt dem Vorgang HILLEBRANDS.

⁴¹⁸ Die Parallelstellen ŚāṅkhŚrS III, 21 und VIII, 15 weichen vom Folgenden nicht unerheblich ab.

⁴¹⁹ S. die Anm. zu I, 1, 16.

⁴²⁰ Diese Deutung gibt der Komm.

⁴²¹ Vgl. KauśS III, 8; CXXXVII, 40.

⁴²² Vgl. TB III, 7, 6, 3; ĀpŚrS III, 18, 4; MānŚrS V, 2, 15, 2 sowie Anm. 421.

10. Dieses gemurmelte Gebet des brahman (gilt) bei allen Opferhandlungen, wo sein Sitz beim Feuer ist.

11. Von dem Niedergelassenen läßt er ⁴²³ sich die Erlaubnis erteilen ⁴²⁴.

12. Nachdem er ⁴²⁵ vernommen hat: „O brahman, die Wasser werde ich vorantragen“ ⁴²⁶, soll er flüstern: „bhūr bhuvaḥ svar, von Bṛhaspati angetrieben“ ⁴²⁷. Dann soll er stets mit om praṇaya die Erlaubnis geben.

13. Entsprechend dem jeweiligen Ritus soll er ⁴²⁸ die Erlaubnis ⁴²⁹ geben.

14. Das praṇava usw. (ist) laut (zu sprechen).

15. Oder das, was nach dem praṇava (gesagt wird).

16. Von hier an bis zum Aufruf an den Opferspeisenbereiter soll er schweigen.

17. Im paśu-Ritual bis zur Waschung.

18. Im soma-Ritual in den mit einem Opfer von heißer Milch ⁴³⁰ und den mit einer „Über-Aufforderung“ ⁴³¹ beginnenden (Zeremonien) bis zur subrahmaṇyā (-Formel).

19. (Sowie) vom prātaranuvāka ⁴³² bis zum antaryama ⁴³².

20. Bei der Indra-Nachpressung bis zum Opfer ⁴³³.

21. Bei stotras vom Aufruf bis zum vaṣaṭ-Ruf.

22. Während der pavamāna (-stotras) bis zum Schluß ⁴³⁴.

23. Und bei allen (Zeremonien), in denen mantras vorkommen.

24. Im übrigen (verhält er sich) wie der hotar.

25. Und bei der āpatti (genannten Sühnezereemonie ⁴³⁵ schweigt er auch).

26. Aber auch, wenn das Feuer ⁴³⁶ mit dem soma vorwärtsgeführt wird ⁴³⁷ usw., dort (herrscht) Schweigen ⁴³⁸.

27. Von Süden her wandelnd, flüstert er die mit „Der Schnelle, sich schärfend“ ⁴³⁹ beginnende Hymne.

28. Nach vollzogenem Sichniederlassen ⁴⁴⁰ usw. wie gesagt ⁴⁴¹.

⁴²³ Der adhvaryu.

⁴²⁴ Zum Forttragen der praṇitā-Wasser, s. Anm. 8 zu I, 1, 4.

⁴²⁵ Der brahman.

⁴²⁶ Vgl. KātyŚrS II, 3, 2; ĀpŚrS I, 16, 5; III, 18, 9; MānŚrS I, 2, 1, 13; VaitS II, 1.

⁴²⁷ Vgl. I, 13, 7, Anm. 425.

⁴²⁸ Der brahman.

⁴²⁹ Eigentl.: Anweisung.

⁴³⁰ gharma.

⁴³¹ atipraiṣa; vgl. ŚāṅkhŚrS X, 1, 11.

⁴³² S. Anm. 129 zu I, 4, 3.

⁴³³ der puroḍāśa-Kuchen (Komm.).

⁴³⁴ Komm. glossiert udṛc mit samāpti.

⁴³⁵ Komm.

⁴³⁶ Vom āhavanīya zum Hochaltar.

⁴³⁷ Diese Zeremonie heißt agniṣomapraṇayana, s. ŚāṅkhŚrS V, 6, 9; ĀpŚrS XI, 16.

⁴³⁸ Also bei allen mit dieser Prozession zusammenhängenden Riten.

⁴³⁹ pratika aus āsuḥ śiśāno vṛṣabho na bhīmaḥ ṚV X, 103, 1 u. a.

⁴⁴⁰ Am Feuer in der in Anm. 437 zu I, 12, 26 erwähnten Zeremonie.

⁴⁴¹ Wiederholt er die Hymne aus dem letzten sūtra.

29. Es gibt aber beim soma-Transport kein (Gebets-) Flüstern⁴⁴² des brahman.

30. Im übrigen (kann auch) ein Nichtschwatzhafter, der das Schweigen bricht, als gegenüber dem Opferhergang aufmerksam (gelten).

31. Wenn in einer Zeremonie bei einer mantra (-Rezitation) eine Verwechslung festgestellt oder bemerkt oder erkannt wird, so vollziehe er während der Rede eine Opferung (āhuti).

32. Wenn (der Fehler) bei einer ṛc (vorkommt), mit bhūr⁴⁴³ ins gārhapatya (-Feuer); wenn bei einem yajus, mit bhuvah⁴⁴⁴ ins Südfeuer, bei Somaopfern ins āgnidhriya.

33. Wenn (der Fehler) bei einem sāman (vorkommt), mit svar⁴⁴⁵ ins āhavanīya (-Feuer); wenn bei allen (Veden) oder unerkant (geblieben), mit bhūr bhuvah svar⁴⁴⁶ ebenfalls ins āhavanīya⁴⁴⁷.

34. Wenn vor den Voropfern⁴⁴⁸ Kohle außerhalb der Umlegehölzer⁴⁴⁹ niederfällt, dann belege er sie mit dem Stiel des Opferlöffels⁴⁵⁰ (und spreche:) „Versenge nicht, nicht versenge das Opfer⁴⁵¹, nicht versenge der Opferherr⁴⁵². Verehrung sei dir, wenn du kommst⁴⁵³, Verehrung, o Rudra, wenn du hinweggehst⁴⁵⁴, Verehrung, wo du dich niedersetzest“⁴⁵⁵.

⁴⁴² brahmajapa.

⁴⁴³ Vgl. KS XXII, 8; XXXV, 17; AB II, 31, 4, 32, 1, 37, 17; V, 32, 5, 34, 4–5; VIII, 7, 6; KB VI, 10; TB I, 1, 5, 2; III, 7, 1, 3, 2, 1; ŚB II, 1, 4, 11–13; XI, 1, 6, 3, 5, 8, 4, 6; GB I, 1, 17; JUB I, 1, 3, 23, 6; IV, 28, 1; Āśv V, 2, 12, 9, 11; ŚāṅkhŚrS II, 7, 7; ĀpŚrS IX, 1, 11, 2, 4, 16, 4; XIV, 32, 7; XVI, 23, 1; XX, 15, 10; XXI, 17, 11; MānŚrS I, 5, 3, 15; KātyŚrS XVII, 4, 16; XXV, 1, 5, 4, 11; ŚāṅkhGṛS I, 16, 4; GobhGṛS II, 7, 5; IV, 6, 1; KhādGṛS IV, 1, 19; MānGṛS II, 1, 16; ĀpMP II, 14, 11.

⁴⁴⁴ Vgl. KS VII, 13; XXII, 8; AB V, 32, 5, 34, 4–5; KB VI, 10; TB I, 1, 5, 2; ŚB II, 1, 4, 11–13; XI, 1, 6, 3, 5, 8, 4, 6; GB I, 1, 18; JUB I, 1, 4, 23, 6; IV, 28, 2; Āśv V, 2, 13; ĀpŚrS IX, 16, 4; XIV, 32, 7; XVII, 1, 12; XX, 15, 10; XXI, 17, 11; MānŚrS I, 5, 4, 5; KātyŚrS XXV, 1, 6; VaitS XVII, 5; GobhGṛS II, 7, 5; ĀpMP II, 14, 12.

⁴⁴⁵ Vgl. KS XXII, 8; AB V, 32, 5, 34, 4–5; KB VI, 10; TB I, 1, 5, 2; ŚB II, 1, 4, 11–13; XI, 1, 6, 3, 5, 8, 4, 6; GB I, 1, 19; Āśv V, 2, 13; ŚāṅkhŚrS I, 1, 39; LātyŚrS VII, 13, 7; ĀpŚrS IX, 16, 4; XIV, 32, 7; XVII, 3, 8; XX, 15, 10; XXI, 17, 11; MānŚrS I, 5, 4, 14; KātyŚrS XXV, 1, 8; VaitS XVII, 5; JUB I, 1, 5; II, 3, 6; IV, 28, 5; GobhGṛS II, 7, 5; ĀpMP II, 14, 13.

⁴⁴⁶ S. die überaus häufigen Parallelstellen zu dieser Formel in der *Vedic Concordance*.

⁴⁴⁷ I, 12, 31–33 gehören zu den somaprāyaścittas.

⁴⁴⁸ prayāja, s. I, 5, 1ff.

⁴⁴⁹ Um das āhavanīya-Feuer gelegte Hölzer, meist drei; sie werden als paridhi bezeichnet.

⁴⁵⁰ sruva, s. Anm. 403 zu I, 11, 10.

⁴⁵¹ Vgl. TB III, 7, 2, 7; ĀpŚrS IX, 2, 9.

⁴⁵² S. Anm. 451.

⁴⁵³ S. Anm. 451 und AV XI, 2, 15, 4, 7.

⁴⁵⁴ S. Anm. 451.

⁴⁵⁵ S. Anm. 451 und MānŚrS III, 1, 25.

35. „Schädige jenen nicht, schädige jenen nicht“⁴⁵⁶ (spreche er) ferner, wobei er, die Himmelsrichtungen durchgehend, den adhvaryu und den Opferveranstalter (anführt, wenn die Kohle) nach Osten (gefallen ist); den brahman und den Opferveranstalter, wenn nach Süden; den hotar, die Gattin (des Opferveranstalters) und den Opferveranstalter, wenn nach Westen; den āgnīdhra⁴⁵⁷ und den Opferveranstalter, wenn nach Norden.

36. Dann schleudere er diese (Kohle ins Feuer und spreche:) „Ich ergreife⁴⁵⁸ das Opfer aus dem Schoß des Verderbens⁴⁵⁹ und übergebe es als Wissender den Göttern⁴⁶⁰. Hundertfacher Besitz trefflicher Nachkommen soll uns hier erfreuen⁴⁶¹; o Götter, gewährt mir Schutz^{462!}“

37. Er begieße es⁴⁶³ (mit Opfersubstanz⁴⁶⁴): „Der tausendhörnige Stier Jātavedas⁴⁶⁵, dessen Rücken aus stomas besteht, der Schmelzbutter hat, der Wohlansehnliche⁴⁶⁶ soll uns als Verletzter nicht schädigen. Ich beschließe, ich verlasse dich nicht⁴⁶⁷. Rindergedeihen und Heldengedeihen gewähre uns⁴⁶⁸. Heil!“

Ende der 12. kaṇḍikā

I, 13

1. Auf das herbeigebrachte prāśītra⁴⁶⁹ schaut er⁴⁷⁰ (mit den Worten:) „Mit Mitras Auge schaue ich dich an⁴⁷¹. Auf des Gottes Savitar Antrieb ergreife ich dich mit den beiden Armen der beiden Aśvins, mit den beiden Händen Pūṣans⁴⁷².“ Nachdem er es mit gefalteten Händen erhalten hat, (spreche er:) „Auf der Erde Nabel setze ich dich, in der Aditi Schoß⁴⁷³.“ Nachdem er es auf den kuśa-Gräsern mit nach Osten gerichtetem Stiel niedergesetzt hat, (es) mit Daumen und viertem Finger (haltend), verzehre er es, ohne es mit den Zähnen zu kauen, (wobei er spricht:) „Mit Agnis Rachen verzehre ich dich, mit Bṛhaspatis Mund⁴⁷⁴.“ Nachdem er (den Mund) gespült hat, soll er (ihn) erneut spülen (und dann sprechen:) „Mit Wahrheit besprengte ich dich⁴⁷⁵. Welche Gottheiten innerhalb der Wasser sind, die sollen dies beschwichtigen⁴⁷⁶.

⁴⁵⁶ Vgl. TB III, 7, 2, 7.

⁴⁵⁷ Ein Hilfspriester des adhvaryu (nach der brahmanischen Theorie des brahman).

⁴⁵⁸ Es ist dade zu lesen.

⁴⁵⁹ Vgl. ĀpŚrS IX, 2, 10; MānŚrS III, 1, 27.

⁴⁶⁰ S. Anm. 459.

⁴⁶¹ Vgl. MānŚrS III, 1, 27. Die Stelle ist verderbt überliefert.

⁴⁶² S. Anm. 461.

⁴⁶³ Das betreffende Kohlestück.

⁴⁶⁴ ājya.

⁴⁶⁵ Vgl. AV XIII, 1, 12; KS XXXV, 18; ĀpŚrS IX, 3, 1; MānŚrS III, 1, 28.

⁴⁶⁶ S. Anm. 465 außer AV und MānŚrS.

⁴⁶⁷ Vgl. entfernt TB III, 7, 2, 7; ĀpŚrS IX, 3, 1.

⁴⁶⁸ Vgl. Anm. 465 außer KS.

⁴⁶⁹ Ein Kuchenstück für den brahman; s. ĀpŚrS III, 1, 1; °haraṇa das dafür bestimmte Gefäß KātyŚrS I, 3, 40; vgl. VaitS XI, 8.

⁴⁷⁰ Der brahman.

Auge, Gehör und die Atemarten verletze mir nicht.“ „In Indras Leib setze ich dich“⁴⁷⁷, (damit) berührt er den Nabel. Nachdem er das präšitra-Gefäß⁴⁷⁸ abgewaschen hat, giesst er damit dreimal das Wasser in Richtung auf sich selbst aus.

2. Nachdem er sich abgewischt hat, lege er den brahman-Anteil⁴⁷⁹ in dieses⁴⁸⁰.

3. Westlich davon auf kuša-Gräsern den Anteil des Opferherrn.

4. Er blicke auf den anvāhārya⁴⁸¹ (und spreche:) „Prajāpatis Anteil bist du, strotzend, milchreich⁴⁸², Unvergänglichkeit bist du, vergehe mir nicht in dieser Welt und in jener⁴⁸³!“

5. „Beschütze mein Ein- und Ausatmen⁴⁸⁴! Dich zum Wunsche⁴⁸⁵!“ Damit riecht er (am anvāhārya), ohne zu berühren, ergreift mit Daumen und viertem Finger das Übriggebliebene und dann lege er es zum brahman-Anteil.

6. Nachdem er „O brahman, wir werden vortreten“⁴⁸⁶ gehört hat, flüstert er: „Bṛhaspati setzte sich als brahman auf den brahman-Sitz nieder. O Bṛhaspati, du beschütztet das Opfer. Als solcher schütze das Opfer, schütze den Opferherrn; als solcher schütze mich⁴⁸⁷!“

⁴⁷¹ Vgl. TS I, 1, 4, 1; KS I, 4; XXXI, 3; VSK II, 3, 4; KB VI, 14; TB III, 2, 4, 5; Aśv VIII, 14, 18; ŚāṅkhŚrS IV, 7, 4; LātyŚrS IV, 11, 10; ĀpŚrS I, 17, 9; III, 19, 5; MānŚrS V, 2, 15, 15; KātyŚrS II, 2, 15; AśvGrS I, 24, 14.

⁴⁷² Vgl. TS II, 6, 8, 6; KS IX, 9; MS I, 9, 4; VS II, 11; VSK II, 3, 4; KB VI, 14; PB I, 8, 1; JB I, 173; ŚB I, 7, 4, 13; TA III, 10, 1; ŚāṅkhŚrS IV, 7, 5; ĀpŚrS XIV, 11, 2; AśvGrS I, 24, 15. S. zahlreiche ähnliche mantras in der *Vedic Concordance*.

⁴⁷³ Vgl. VS II, 11; VSK II, 3, 4; KB VI, 14; ŚB I, 1, 2, 23; ŚāṅkhŚrS IV, 7, 6; KauśS XCI, 4; div. ähnliche mantras in der *Vedic Concordance*.

⁴⁷⁴ Vgl. VSK II, 3, 5; KauśS LXV, 14.

⁴⁷⁵ Vgl. TS I, 6, 1, 2; MS IV, 1, 12; MānŚrS V, 2, 15, 19.

⁴⁷⁶ Vgl. VSK II, 3, 5; ĀpŚrS III, 20, 1.

⁴⁷⁷ Vgl. VSK II, 3, 7; KB VI, 14; GB II, 1, 2; ŚāṅkhŚrS IV, 7, 14; LātyŚrS IV, 11, 14; ĀpŚrS III, 19, 7, 20, 1; KauśS LXV, 14.

⁴⁷⁸ S. Anm. 469.

⁴⁷⁹ Also seinen eigenen Anteil an der idā.

⁴⁸⁰ Nämlich in das präšitraharaṇa.

⁴⁸¹ Gekochter Reis als Opfergabe für die Priester, s. KātyŚrS II, 5, 27.

⁴⁸² Vgl. TS I, 6, 3, 3, 7, 3, 4; KS V, 5; VIII, 13; VSK II, 3, 7; GB II, 1, 7; ŚāṅkhŚrS IV, 9, 4; LātyŚrS IV, 11, 20–21; MānŚrS I, 4, 2, 12; KātyŚrS III, 4, 30; VaitS III, 20.

⁴⁸³ Vgl. VSK II, 3, 8; ŚāṅkhŚrS IV, 9, 4, 11, 3; KātyŚrS III, 4, 30.

⁴⁸⁴ Vgl. TS I, 6, 3, 3, 7, 3, 4; KS V, 5; VIII, 13; VSK II, 3, 8; GB II, 1, 7; LātyŚrS IV, 11, 21; MānŚrS I, 4, 2, 12; KātyŚrS III, 4, 30; VaitS III, 20.

⁴⁸⁵ S. Anm. 380 zu I, 11, 1.

⁴⁸⁶ Vgl. TS II, 6, 9, 1; KB VI, 12; ŚB I, 7, 4, 19, 21; II, 5, 2, 41, 6, 1, 44; GB II, 1, 4; ŚāṅkhŚrS IV, 7, 16; ĀpŚrS III, 4, 5, 20, 8; VII, 26, 8; MānŚrS I, 3, 4, 1, 8, 6, 1; KātyŚrS III, 5, 1; VI, 9, 7.

⁴⁸⁷ Vgl. TS II, 6, 9, 3; GB II, 1, 4; ŚāṅkhŚrS IV, 6, 9; ĀpŚrS III, 20, 8; VaitS IV, 16.

7. bhūr bhuvaḥ svaḥ, von Bṛhaspati angetrieben⁴⁸⁸. Mit „Om, tritt vor!“⁴⁸⁹ gestatte er die Holzseicht (-Anlegung). Ist (die gesamte Opferprozedur) vollendet, bringe er als Letzter der Priester die Allbußenopfer dar. Die anderen⁴⁹⁰ mögen ihn (dann) anfassen.

8. Oder den hotar.

9. Für diese beiden⁴⁹¹ ist eine Opfergabe obligatorisch.

10. (Nun) verehren, verehren alle mit dem Schlußgebet.

Ende der 13. kaṇḍikā

Ende des I. adhyāya

ANHANG: INDICES

Alle hier genannten Belegstellen beziehen sich auf Adhyāya I des *Āśvalāyana-Śrautasūtra*; es wird daher nach kaṇḍikās und sūtras zitiert. Ein m bedeutet, daß die betreffende Stelle einem mantra angehört.

A. Index der Sachen und Begriffe

aṁsa	3, 25	atarjana	12, 21
aṁhas	2, 1m; 9, 5m	adhara	7, 2m
akāra	5, 9	adhyardhakāra	2, 19. 24
akṣiti	13, 4m	adhvara	2, 7m; 3, 6m;
agni	12, 10. 26		6, 5m
agniṣṭoma	3, 22m	adhvaryu	3, 23m. 24m. 25m;
agnyādheya	1, 2; 4, 1		4, 11m. 12; 7, 7m;
agra	2, 1; 11, 9; 12, 8		10, 2; 11, 1; 12, 35
aṅka	1, 23	anukhyātar	2, 1m
aṅkadeśa	3, 26	anudātta	2, 9
aṅkadhāraṇā	1, 9	anunāsikā	2, 17
aṅga	1, 12	anumantraṇa	1, 20; 5, 19
aṅgāra	12, 34	anuyāja	5, 4; 8, 1. 3
aṅguli	1, 23; 2, 1;	anuvacana	2, 23; 5, 36
	7, 3–4. 6	anuvākya	5, 29m. 30. 33. 36;
aṅguṣṭha	3, 31; 7, 4–5;		6, 1–2
	12, 8; 13, 1. 5	anuṣṭubh	4, 9m
aṅjali	7, 3; 8, 2; 11, 8;	anusavana	12, 20
	13, 1	anusvāra	2, 18
atipraiṣa	12, 18	anta	2, 10. 15

⁴⁸⁸ Vgl. Anm. 427 zu I, 12, 12.

⁴⁸⁹ Vgl. VS II, 13; ŚāṅkhŚrS IV, 7, 17; ĀpŚrS III, 20, 8; HirGrS I, 26, 8.

⁴⁹⁰ Hier der āgnīdhra (Komm.).

⁴⁹¹ Die sich anfassen.

antarikṣa	7, 7m	āhavanīya	1, 4; 11, 9–10;
antaryāma	12, 19		12, 33
antastha	2, 17	āhuti	12, 31
anyatva	5, 33	iḍ	5, 23m
anvāhārya	13, 4	iḍā	7, 3. 7m. 8m;
ap	2, 1m; 8, 2;		12, 20
	11, 7m; 12, 12m;	idhma	1, 5; 4, 9. 13
	13, 1m	iṣ	6, 5m; 7, 2m
apavāda	1, 22	utkara	1, 4; 4, 13
apāna	4, 9m; 7, 2m	udaka	3, 30; 7, 3; 11, 7
abhiṣṭavana	2, 23; 5, 36	udātta	2, 9
abhihīnkāra	2, 4. 24. 26	udṛc	12, 22
abhyādhāna	11, 12	upakaniṣṭhikā	3, 31; 13, 1. 5
abhyāsa	2, 24	upadraṣṭar	2, 1m
amāvāsī	3, 10. 13; 5, 35	upadha	5, 10
amṛta	10, 8m	upaveśana	3, 32; 12, 28
ara	3, 6m	upastha	3, 31; 12, 36m;
artha	3, 19		13, 1m
arvant	7, 8m	upasthāna	1, 20; 11, 12
avacheda	2, 25	upānśu (yāga)	3, 12. 14; 9, 4
avas	6, 1m	upānśuyāja	6, 1
avasāna	2, 11. 13–14	urvī	2, 1m
avāntareḍā	7, 3. 8	ūrj	7, 2m
avipramoha	2, 12	ūṣman	2, 18
ahar	2, 1m	ṛc	1, 17; 2, 10
ākāśa	1, 23	ṛta	3, 25m
āgur	5, 4–5. 24. 29	ṛtvij	11, 7m; 13, 7
āgnīdhra	3, 26; 4, 13; 12, 35	ṛṣabha	7, 7m
āgnīdhriya	12, 32	ṛṣi	3, 6m
ācamana	12, 2	aikaśrutya	2, 9
ājya	3, 22m;	ojas	5, 17m; 6, 1m
	5, 15m. 21m. 22m.	oṣadhi	2, 1m; 3, 23m;
	23m. 24m. 29m;		11, 7m
	9, 5m; 10, 4. 8	oṣṭha	7, 1
ājyabhāga	3, 8; 5, 29m	aukāra	4, 13
ātman	4, 9m	karaṇa	11, 1m
ādāna	2, 12	karman	1, 11. 14. 21; 3, 29;
ādi	3, 6; 5, 7		11, 1m; 12, 31
ādeśa	1, 13; 5, 29; 12, 13	kavi	3, 6m; 8, 7m
āpatti	2, 15; 12, 25	kāma	11, 1m; 13, 5m
āpyāyana	1, 20	kīrti	3, 23m
āyus	3, 23m; 9, 5m;	kuśa	12, 8; 13, 1. 3
	10, 4m	gati	9, 5m
ārṣeya	3, 1	gāyatrī	3, 22m; 4, 9m
āvahana	3, 17	gārhapatya	10, 4; 11, 4. 9;
āvāpika	3, 22		12, 32
āvid	9, 1m	gir	5, 35m; 6, 1m
āśir	7, 7m	guru	9, 5
āsana	1, 25; 12, 5	gṛha	11, 7m
āspātra	3, 6m	gṛhapati	10, 4. 5m. 6
āsya	13, 1m	go	7, 7m. 8m

gopoṣa	12, 37m		3, 23m; 7, 7m;
grahaṇa	1, 17		9, 1m. 5m
gharma	12, 18	dhāman	3, 14m. 23m;
ghṛta	3, 6m		6, 3m. 5m; 9, 5m
cakṣus	4, 9m; 13, 1m	dhenu	7, 7m
camasa	3, 6m	nama	2, 1m; 4, 9m;
cātvāla	1, 6		9, 5m; 11, 15m;
ceṣṭā	1, 8; 12, 5		12, 34m
codanā	1, 14	namovāka	8, 7m; 9, 1m
chandas	2, 1m; 3, 22m;	nābhi	13, 1m
	4, 9m	nābhideśa	11, 2
jagatī	4, 9m	nāmadheya	5, 33
jaṭhara	13, 1m	nāman	2, 1; 9, 5
jana	11, 1m	nigada	2, 23. 27; 4, 9. 12;
japa	1, 20; 2, 24; 5, 36		5, 36
jānu	3, 22	nigama	3, 19. 21
jānuśiras	4, 8	nidarśana	5, 20
juhū	3, 6m	nirṛti	12, 36m
tantu	11, 9m	nemi	3, 6m
tantra	1, 3	pati	4, 9m
tiraścika	2, 1m	patnī	10, 4. 5m. 8m;
tīrtha	1, 7; 11, 14		11, 1; 12, 35
turīpa	10, 5m	patnisamṃyāja	5, 31; 10, 5
ṭra	1, 19	path	3, 25m; 11, 8m
ṭṛṇa	3, 22. 28. 31	padānta	8, 4
trivṛt	3, 22m	payas	10, 5m
triṣṭubh	4, 9m	paristarāṇa	8, 2
dakṣiṇa (Feuer)	12, 32	parvan	7, 1
darśapūrṇamāsau	1, 3-4	paśu	2, 1m; 3, 28m;
div	2, 1m; 3, 27m;		4, 4; 11, 7m;
	4, 9m; 6, 1m;		12, 17
	7, 7m; 8, 7m	pāka	3, 24m
diś	11, 7m; 12, 4	pāṇi	1, 23; 3, 25; 7, 3;
dūta	2, 7m		10, 8; 12, 8
deva	3, 6m. 22m.	pātra	11, 4. 6. 8
	23m. 27m;	pāda (Fuß)	1, 23
	4, 7m. 9m. 11m;	pāda (Versteil)	1, 17-18
	5, 24m. 38m;	pārṣṇi	1, 23
	6, 1m. 2m. 5m;	pāśa	3, 24m; 11, 3m
	7, 7m; 8, 3. 7m;	pitar	3, 23m; 10, 5. 8m;
	9, 5m;		11, 7m
	10, 4. 5m. 8m;	purohita	3, 27
	11, 7m. 13m;	pṛthivī	2, 1m; 6, 1m;
	12, 36m; 13, 1m		7, 7m; 13, 1m
devatā	3, 6-7. 19. 22m;	poṣa	7, 8m; 9, 5m;
	4, 10m; 5, 24;		10, 8m; 11, 1m
	6, 1. 3; 9, 1;	paurṇamāsī	3, 9. 13; 5, 32
	13, 1m	prakṛti	6, 6; 2, 24
devayajyā	7, 7m; 9, 5m	prajā	3, 28m; 11, 1m. 8m
daidhiṣavya	3, 30	praṇaya	12, 29
dyāvapṛthivī	1, 23; 2, 1m;	praṇava	2, 13. 27

pranītāḥ	1, 4-5	mātar	3, 22m
praticodana	3, 17	mānuṣa	3, 23m; 9, 5m
pradāna	3, 18	mārjana	8, 2; 12, 17
pradeśinī	7, 1	māsa	11, 7m
prapada	1, 23	mukha	3, 28; 13, 1m
pramati	6, 1m	mūrdhan	6, 1m
prayāja	5, 1; 12, 34	yajamāna	1, 15; 3, 1. 6m; 4, 10m; 7, 7m; 9, 1m. 5m; 10, 8m; 12, 35
pravaktar	2, 1m	yajamānabhāga	13, 3
prasaṅga	1, 22	yajña	2, 1m; 3, 6m. 22m. 23m; 5, 37; 6, 1m; 8, 7m; 9, 1m; 10, 8m; 11, 7m. 15; 12, 9m. 34m. 36m; 13, 6m
prasava	13, 1m	yajñapati	7, 7m; 12, 34m; 13, 6m
prāṇa	4, 9m; 7, 2m; 13, 1m	yajñopavīta	1, 10; 12, 2
prāṇāpānau	5, 17m; 13, 5m	yajñopavītin	1, 4
prātaranuvāka	12, 19	yaśas	3, 23m
prādeśa	3, 22	yājyā	2, 23; 5, 4. 6. 20. 29. 34. 36; 6, 1
prāyaścitta	1, 16	yājyānuvākya	10, 7
prāvitra	4, 10m	yājyānta	5, 8
prāśitra	13, 1	yoktra	11, 3. 8
prāśitraharaṇa	13, 1	yogāpatti	1, 1
barhis	1, 23; 4, 7m. 8; 5, 24m	yos	10, 1m
bahiṣpavamāna	4, 2	rajas	11, 9m
bāhu	13, 1m	rathantara	3, 22m; 7, 7m
bṛhat (sāman)	7, 7m	rathī	3, 6m
brahmajapa	12, 10. 29	rayi	6, 1m
brahman n.	3, 6m; 6, 1m	rasa	3, 23m
brahman m.	1, 16; 4, 1; 12, 1. 9m. 12m. 35; 13, 6m	rājan	3, 3-4; 10, 5m
brahmavarcasa	13, 2. 5	rājanya	5, 21
brahmaudana	3, 23m	rājarṣi	3, 4
brāhmaṇa	12, 9m; 13, 6m	rātri	2, 1m
brahmabhāga	4, 1	rai	7, 8m; 9, 5m; 10, 8m; 11, 1m
brahmasadana	2, 27m	rocana	6, 1m
bhakṣa	7, 7m	liṅgaviśeṣa	5, 33
bhāga	7, 8m; 13, 4m	loka	13, 4m
bhānu	11, 9m	vacana	1, 12. 26; 3, 15; 5, 9
bhuvanapati	4, 9m	vajra	3, 22m
bhūta	4, 9m	vanaspati	11, 7m
bhūti	4, 9m	vayas	11, 13m
bhūpati	4, 9m	varman	2, 1m
manuṣya	3, 22		
bhūmi	11, 13m		
bheṣaja	5, 14		
makāra	4, 9m		
manas	3, 23m		
mantra	1, 21; 3, 29; 11, 10; 12, 31		
manman	5, 35m		
mahas	3, 14m; 9, 1m. 5m		
mahiman	3, 22m; 6, 5m		

vaśin	11, 1m	saṁsthājapa	11, 14–15; 13, 10
vaṣaṭkāra	3, 22m; 5, 5. 15. 17–18; 12, 21	sakhi	7, 7m
vasu	3, 31m	sajāta	9, 5m
vasudheya	8, 7m	satpati	5, 29m
vāgyamana	5, 35; 12, 26	satya	13, 1m
vāc	2, 1m; 4, 9m; 5, 17m; 12, 31	sadana	3, 30m. 31m
vāja	2, 7m; 10, 5m	sani	11, 1m
vāma	10, 8m	sanitar	11, 1m
vāmadevya	7, 7m	sandhi	1, 23
vārtraghna	5, 32	sandhyakṣara	5, 9
vikalpa	12, 5	sannikarṣa	2, 9
vicāra	5, 33	samāmnāya	1, 1
vitāna	1, 1	samidh	5, 15m; 13, 7
vitti	11, 1m	samudra	11, 8m
viparyāsa	12, 31	sarvaprāyaścitta	11, 10; 13, 7
vipra	3, 6m; 6, 1m	sahas	5, 17m
vibhakti	3, 6; 6, 3; 9, 1	sādhana	5, 37
viś	3, 3; 6, 5m	sāman	3, 22m; 12, 33
visarjaniya	5, 10	sāmidenī	2, 2. 7. 27
vihāra	1, 4. 11	suprajātva	12, 36m
viti	2, 7m	subrahmaṇyā	12, 18
vīrapoṣa	12, 37m	sūkta	1, 18; 12, 27
vṛṣabha	12, 37m	sūktavāka	9, 1. 1m
vṛṣṭi	7, 7m	sūktavāc	9, 1m
veda (Gras)	10, 2; 11, 1. 1m	sūktocya	9, 1m
vedatṛṇa	11, 4–5. 9	sūrya	4, 9m
vedaśiras	11, 2	soma	12, 18. 32
vedi	3, 22; 12, 4	stotra	12, 21
vedīśroṇi	1, 23	stoma	3, 22m
vyañjana	5, 9	sthāna	1, 24; 3, 10; 12, 5
vyāna	4, 9m	sthāli	11, 10
vyāvṛtti	1, 11	sparśa	2, 16
vyāhṛti	11, 13m	sphya	4, 13
śaṁ	10, 1m	sruc	4, 4. 9. 11m
śaṁyuvāka	5, 26; 10, 1. 9	sruva	11, 10
śatru	6, 1m	sruvadaṇḍa	12, 34
śarman	12, 36m	svar	3, 27m
śastra	2, 23. 26; 5, 36	svara	2, 10
śeṣa	5, 28; 11, 10; 12, 24	svarita	2, 9
śauca	1, 10; 12, 2	svāhākāra	11, 10
śravaṇa	10, 8m	haviṣkaraṇa	7, 7m; 9, 5m
śrotra	4, 9m; 13, 1m	haviṣkṛt	12, 16
saṁnahana	4, 13	havis	1, 4; 3, 12. 14m; 5, 27. 29m; 6, 5m; 7, 7m; 9, 1m. 5m; 10, 8m
saṁmārga	3, 28m	havya	11, 13m
saṁvatsara	11, 7m	havyavāh	3, 6m
saṁśaya	3, 5	hasta	13, 1m
saṁstavana	2, 23	hṛdaya	1, 23
		hotar	1, 4. 14. 24;

3, 6m. 23m. 24m. 25m;	hotṛvūrya	3, 27m
4, 3. 6. 8m. 9m. 10m;	hotṛṣadana	3, 30-31
6, 5; 7, 7m; 8, 7m;	hotra	3, 22m. 23m; 4, 10m; 8, 7m; 9, 5m
10, 5m; 11, 1. 16;	hotraka	2, 26
12, 2. 24. 35; 13, 8	homa	11, 12; 12, 6; 13, 9

B. Index der Eigennamen

Agni	2, 1m. 7m. 27m; 3, 6m. 7m. 8m. 9. 22m. 23m. 24m; 4, 10m; 5, 15m. 21m. 22m. 23m. 24m. 29m. 35m; 6, 1m. 3m. 5m; 7, 7m; 8, 7m; 9, 1m. 5m; 10, 4. 5m; 11, 13m; 13, 1m	Pūṣan	13, 1m
Agniṣomau	3, 9-10; 6, 1m	Prajāpati	11, 7m; 13, 4m
Āngirasah	3, 27m	Barhis	8, 7m
Atri	5, 21	Bṛhaspati	12, 9m. 12m; 13, 1m. 6m. 7m
Aditi	3, 22m; 13, 1m	Bhārata	2, 27m
Aśvinau	13, 1m	Manasaspati	7, 2m
Āditya	7, 7m	Manu	3, 6m
Idā	7, 7m; 10, 8	Mahendra	3, 11
Indra	3, 11. 27m; 6, 1m; 13, 1m	Mātariśvan	6, 1m
Indrāgnī	3, 10; 6, 1m	Mānava	3, 5
Aitareyaṇah	3, 12	Mitra	13, 1m
Kuhū	10, 6. 7m. 8m	Rākā	10, 6. 7m
Kautsa	2, 5; 4, 6	Rudra	12, 34m
Gautama	3, 33	Vadhryaśva	5, 21
Jātavedas	2, 1m; 3, 22m; 6, 5m; 12, 37m	Varuṇa	11, 3m
Tanūnapāt	5, 21m	Vasiṣṭha	5, 21
Tvaṣṭar	10, 4. 5m	Vācaspati	7, 2m
Narāśansa	5, 22m; 8, 7m	Vāyu	7, 7m
Parjanya	3, 23m	Viṣṇu	3, 12; 6, 1m
		Vṛtra	5, 29m
		Vaiśvānara	3, 23m
		Śātyāyana	4, 13
		Śunaka	5, 21
		Savitar	3, 23m; 13, 1m
		Sinivālī	10, 6. 7m
		Sūrya	2, 1m
		Soma	3, 8m; 5, 29m. 35m; 10, 4
		Sviṣṭakṛt	5, 27; 6, 2. 3m; 8, 7m

C. Index der Mantras

akṣitir asi mā me kṣeṣṭhā asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca	13, 4
akṣitir asi mā me kṣeṣṭhāh (pratīka aus 13, 4)	11, 6
agna āyāhi vitaye gr̥ṇāno	2, 7
agna āvaha	3, 7

agnim dūtam vṛṇīmahe	2, 7
agnim somam	3, 8
agnim sviṣṭakṛtam	6, 3
agnim hotāram antarā vivṛttāḥ	3, 24
agnim hotrāyāvaha	3, 22
agnir mūrdhā	6, 1
agnir vṛtrāṇi jaṅghanat	5, 29
agnir hotā gṛhapatih sa rājā	10, 5
agnir hotā vetvagnerhotārah vetu prāvitraṁ sādhu te yajamāna devatā	4, 10
agnir hotāham mānuṣaḥ	3, 23
agnir hotreṇedaṁ havir ajuṣata	9, 5
agnih pratnena manmanā	5, 35
agnīṣomā yo adya vām	6, 1
agnīṣomā savedasā	6, 1
agne tvaṁ sūktavāg asy upaśruti divas pṛthivyoḥ	9, 1
agne mahāñ asi brāhmaṇabharata	2, 27
agne yad adya viśo adhvarasya hotaḥ	6, 5
agne yān devān ayāḍ yāñ apiprer ye te hotre amatsata tāṁ sasanūṣim hotrām devaṅgamām divi deveṣu yajñam erayemam	8, 7
agner hotuḥ priyā dhāmāni	6, 5
agneṣ tvāsyena prāśnāmi bṛhaspater mukhena	13, 1
atūrto hotā	3, 6
ato devā avantu naḥ	5, 38; 11, 13
atrasnū apravede	9, 1
anuṣṭubhaṁ prapadye	4, 9
apānaṁ prapadye	4, 9
apāvyaṁ vāco aśāntim vaha	2, 1
abhihiṣa hotaḥ pratarām barhiṣad bhava	4, 8
amuṁ mā hiṁsir amuṁ mā hiṁsiḥ	12, 35
ayam agnih sahasriṇa	6, 1
ayāṭ priyā dhāmāni	3, 14
ayāḍ agnih	6, 3
ayā no dhehi bheṣajam	11, 13
ayās cāgne 'sy anabhiśastiś ca	11, 13
ayā san havyam ūhiṣe	11, 13
ayāsā vayasā kṛtaḥ	11, 13
arāñ ivāgne nemiḥ	3, 6
arādhi hotā niṣadā yajiyān	4, 9
avivṛdhata	9, 1
avivṛdhanta	9, 5
asmin yajñe suhavām johavimi	10, 8
asyām ṛdhed dhotrāyām devaṅgamāyām	9, 5
ahe daidhiṣavyod atas tiṣṭhānyasya sadane sīda yo 'smat pākatarah	3, 30
ātmānaṁ prapadye	4, 9
ādītir mātāsyāntarikṣānmā chetsiḥ	3, 22
ānyaṁ divo mātariśvā jabhāra	6, 1
ā pyāyasva sam etu te	10, 5
āyajatāmejyā iṣaḥ	6, 5
āyur āśāste	9, 5
ārdhma sūktavākam uta namovākam	9, 1
āvaha jātavedaḥ suyajā yaja	3, 22

āvaha devān yajamānāya	3, 6
āśāste 'yaṁ yajamāno 'sāvasau	9, 5
āśuḥ śiśānaḥ	12, 27
āśrāvaya yajñāṁ deveṣvāśrāvaya mām manuṣyeṣu kirtyai yaśase brahmavarcasāya	3, 23
āspātraṁ juhūr devānām	3, 6
āham yajñāṁ dadhe nirṛter upasthāt	12, 36
iḍe bhāgam juṣasva naḥ	7, 8
iḍo agna ājyasya vyantu	5, 23
iḍopahūtā etc.	7, 7
idam aham agninā devena devatayā trivṛtā stomena rathantareṇa sāmñā gāyatreṇa chandasā 'gniṣtomena yajñena vaṣaṭkāreṇa yo 'smān dveṣṭi yaṁ ca vayanṁ dvīṣmastaṁ hanmi	3, 22
idam ahamarvā vasoḥ sadane sīdāmi	3, 31
idam dyāvapṛthivi bhadrām abhūt	9, 1
idam namo devebhyaḥ	9, 5
idam me devā havir juṣantām	7, 7
idam viṣṇur vi cakrame	6, 1
idam havir ajuṣata	9, 1
idam havir maho jyāyaḥ	3, 14
indram anvārabhāmahe	3, 27
indrasya tvā jaṭhare dadhāmi	13, 1
indrāgni avasā gatam	6, 1
iṣṭam ca vittam ca	9, 5
iha tvaṣṭāram agriyam	10, 5
iha no devā mayi śarma yacchata	12, 36
iḍamahai devāñ iḍenyān namasyāma namasyān yajāma yajñiyān	4, 11
iḍenyo namasyas tiraḥ	2, 7
uttarām devayajyām āśāste	9, 5
ut parjanyaṣya dhāmabhiḥ	3, 23
ud asthām amṛtān anu	3, 23
ud āyuṣā	10, 4
ud āyuṣā svāyuṣā	3, 23
udīcyām diśy āpa oṣadhayo vanaspatayo mārjayantām	11, 7
ud oṣadhīnām rasena	3, 23
upa mā bṛhat saha divā hvayatām	7, 7
upa mām iḍā vṛṣṭir hvayatām	7, 7
upa mām gāvaḥ sahāśirā hvayatām	7, 7
upa mām gaur ghṛtapadī hvayatām	7, 7
upa mām divyāḥ sapta hotāro hvayatām	7, 7
upa mām dhenuḥ sahā ṛṣabhā hvayatām	7, 7
upa mām sakhā bhakṣo hvayatām	7, 7
upa mā rathantaram saha pṛthivyā hvayatām	7, 7
upa mā vāmadevyam sahāntarikṣeṇa hvayatām	7, 7
upahūtaḥ sakhā bhakṣaḥ	7, 7
upahūtā gāvaḥ sahāśirā	7, 7
upahūtā gaur ghṛtapadī	7, 7
upahūtā divyāḥ sapta hotāraḥ	7, 7
upahūtā dhenuḥ saha ṛṣabhā	7, 7
upahūtā manuṣyāḥ	7, 7
upahūteḍā	7, 7

upahūteḍā vṛṣṭiḥ	7, 7
upahūte dyāvāpṛthivi pūrvaje ṛtāvare devī devaputre	7, 7
upahūto 'yam yajamāna uttarasyām devayajyāyām	7, 7
upahūto bhūyasi haviṣkaraṇe	7, 7
upāsmāñ iḍā hvayatām	7, 7
upāsmāñ iḍā hvayatām saha diva bṛhatādityena	7, 7
upāsmāñ iḍā hvayatām sahāntarikṣeṇa vāmadevyena vāyuna	7, 7
ubhe ca no dyāvāpṛthivi amhasas pātām	9, 5
urugavyūti abhayaṁkṛtau	9, 1
ūrjasvatī payasvatī	9, 1
ūrdhvāyām diśi yajñañ samvatsaraḥ prajāpatir mārjayatām mārjayantām	11, 7
ṛtasya panthām anvemi hotā	3, 25
ṛdhyāsma sūktocyam	9, 1
ṛṣiṣṭuto viprānumaditaḥ	3, 6
endra sānasiṁ rayim	6, 1
eha gatiṛ vāmasya	9, 5
omanvatī te 'smin yajñe yajamāna dyāvāpṛthivi stām	9, 1
om ca me svaraś ca me yajñopa ca te namaś ca	11, 15
om pratiṣṭha	13, 7
ka idam anuvakṣyati sa idam anuvakṣyati	2, 1
karaṇam asi	11, 1
karmāsi	11, 1
kaviśasto brahmasaṁsito ghṛtāhavanaḥ	3, 6
kāmāya tvā	11, 1; 13, 5
kuhūm aham	10, 7
kuhūm ahaṁ suvṛtaṁ vidmanāpasam	10, 8
kuhūr devānām amṛtasya patnī	10, 8
kṛṇotu so adhvarā jātavedā	6, 5
kriyāsam	11, 1
gāyatrīm prapadye	4, 9
gīrbhir vipraḥ pramatim icchamānaḥ	6, 1
gopoṣaṁ ca no vīrapoṣaṁ ca yaccha	12, 37
ghṛtavatiṁ adhvaryoḥ srucaṁ āyasva	4, 11
ghṛtavantaṁ kulāyinaṁ	11, 1
caḥṣuḥ prapadye	4, 9
caḥṣuḥ śrotiraṁ prāṇān me mā himsiḥ	13, 1
camaso devapānaḥ	3, 6
chandāmsi prapadye	4, 9
jagatiṁ prapadye	4, 9
jātavedo ramayā paśūn mayi	2, 1
juṣatām haviḥ	6, 5
juṣāṇaḥ soma ājyasya haviṣo vetu	5, 29
juṣāṇo agnir ājyasya vetu	5, 29
tac chaṁ yor ā vṛṇīmahe	10, 1
tad agnir devo devebhyo vanate	9, 5
tadadya vācaḥ prathamāṁ masiya	2, 1; 4, 9
tad asmaṁ devā rāsantām	9, 5
tad ṛdhyāt	9, 5
tanūnapād agna ājyasya vetu	5, 21
tantuṁ tanvan rajaso bhānum anvihī	11, 9
tan nas turīpam adha poṣayitnu	10, 5

taṁ deveṣu paridadāmi vidvān	12, 36
tayor āvidi	9, 1
tasminn upahūtaḥ	7, 7
tasya no rāsva tasya no dāḥ	7, 8
tasyās te bhāgam aśimahi	7, 8
tasyai te devi haviṣā vidhema	10, 8
tūrṇir havyvavāṭ	3, 6
trir devaḥ pṛthivīm eṣa etām	6, 1
triṣṭubhaṁ prapadye	4, 9
tvaṁ somāsi satpatiḥ	5, 29
dakṣiṇasyām diśi māsāḥ pitaro mārjayantām	11, 7
divyaṁ dhāmāśāste	9, 5
deva barhiḥ svāsasthaṁ tvādhyāsadeyam	4, 7
devaṁ barhir vasuvane vasudheyasya vetu	8, 7
devayuvaṁ viśvavāre	4, 11
deva savitar etaṁ tvā vṛṇate 'gnim hotrāya saha pitrā vaiśvānarena	3, 23
devasya tvā savituḥ prasave 'śvinor bāhubhyām pūṣṇo hastābhyām pratigrhṇāmi	13, 1
devā aṅgirasō divam	3, 27
devā ājyapā ājyaṁ ajuṣanta	9, 5
devāṁs tvaṁ paribhūr asi	3, 6
devāñ ājyapāñ āvaha	3, 22
devānām ājyapānām priyā dhāmāni yakṣat	6, 5
devānām patnir uśatir avantu naḥ	10, 5
deveddho manviddhaḥ	3, 6
devo agniḥ sviṣṭakṛt	8, 7
devo narāśaṁso vasuvane vasudheyasya vetu	8, 7
daivyā adhvaryava upahūtāḥ	7, 7
dyāvāpṛthivī mām pātām	3, 23
nama upadraṣṭre	2, 1
namas te astv āyate	12, 34
namaḥ pravaktre	2, 1
namo 'nukhyātre	2, 1
namo mahadbhyo namo arbhakebhyaḥ	4, 9
namo yatra niśidasi	12, 34
namo rudra parāyate	12, 34
narāśaṁso agna ājyasya vetu	5, 22
nirastaḥ parāvasuḥ	3, 31
pinva gā jinvārvataḥ	7, 8
piprihi devāñ uśato yaviṣṭha	6, 2
pūrṇam asi	11, 6
pṛthivyās tvā nābhau sādāyāmy adityā upasthe	13, 1
prajāpater bhāgo 'sy ūrjasvān payasvān	13, 4
praṇir yajñānām	3, 6
praticyām diśi gṛhāḥ paśavo mārjayantām	11, 7
pra tvā muñcāmi varuṇasya pāsāt	11, 3
pra vo vājā abhidyavaḥ	2, 7
pra sasāhiṣe puruhūta śatrūn	6, 1
prācyām diśi devā ṛtvijo mārjayantām	11, 7
prāṇaṁ prapadye	4, 9
prāṇāpānau me pāhi	13, 5

priyā dhāmāny ayāt	6, 3
barhir agna ājyasya vetu	5, 24
bṛhaspatir brahmā brahmasadana āsiṣṭa	13, 6
bṛhaspatir brahmā brahmasadana āsiṣyate	12, 9
bṛhaspate yajñam ajūgupaḥ	13, 6
bṛhaspate yajñam gopāya	12, 9
brahmadevakṛtam upahūtam	7, 7
brahmann apaḥ praṇeṣyāmi	12, 12
brahman prasthāsyaṃmaḥ	13, 6
bhuvanapataye namaḥ	4, 9
bhuvāsva tvam indra brahmaṇā mahān	6, 1
bhuvāḥ	12, 32
bhuvo yajñasya	6, 1
bhūtaye namaḥ	4, 9
bhūtānām pataye namaḥ	4, 9
bhūte bhaviṣyati jāte janiṣyamāṇa ābhajāmi	2, 1
bhūpataye namaḥ	4, 9
bhūyo haviṣkaraṇam āśāste	9, 5
bhūr bhuvāḥ svar om	2, 3
bhūr bhuvāḥ svar bṛhaspatiprasūtaḥ	12, 12; 13, 7
bhūr bhuvāḥ svaḥ	2, 5; 12, 33
bhūr bhuvāḥ svaḥ svāhā	11, 13
bhūḥ	12, 32
manasaspatinā te hutasyorje 'pānāya prāśnāmi	7, 2
manaḥ prapadye	4, 9
mayi prāṇāpānau	5, 17
mahāñ indro ya ojasā	6, 1
maho jyāyo 'kṛta	9, 1. 5
mā tapo mā yajñas tapat	12, 34
mānavi gṛtapatī maitrāvaruṇī	7, 7
mā no hiṃsiddhiṃsito dadhāmi na tvā jahāmi	12, 37
mā yajñapatis tapat	12, 34
māham prajāñ parāśicam	11, 8
mitrasya tvā cakṣuṣā pratikṣe	13, 1
ya imāñ yajñam avān ye yajñapatiñ vardhān	7, 7
yakṣat svañ mahimānam	6, 5
yat te 'tiriktañ tasmai te namaḥ	11, 15
yat te nyūnañ tasmai ta upa	11, 15
yad anena haviṣāśāste tad asyam	9, 5
yañ bahava upajīvanti yo janānām asad vaśi tañ videya prajāñ videya	11, 1
yā apsv antar devatās tā idañ śamayantu	13, 1
yā naḥ sayāvarī sthana	11, 8
yuvam etāni divi rocanāni	6, 1
yenāyann uttamañ svaḥ	3, 27
ye3 yajāmahe	5, 5. 15; 6, 3
yo agniñ hotāram avṛthāḥ	4, 10
rathīr adhvarāṇām	3, 6
rākām ahañ	10, 7
rāyas poṣam āśāste	9, 5
rāyas poṣam yajamāne dadhātu	10, 8
rāyas poṣam sahasriṇam	11, 1

rāyas poṣasyeśiṣe	7, 8
vayam agner mānuṣāḥ	9, 5
varma me dyāvapṛthivī	2, 1
varma me santu tiraścikāḥ	2, 1
varmāgnir varma sūryo	2, 1
vasuvane vasudheyasya namovāke vihi	8, 7
vāksamasthitayajñāḥ sādhu chandāmsi prapadye 'ham eva mām amum	2, 1
vāg ojaḥ	5, 17
vācaṁ prapadye	4, 9
vācaspatinā te hutasyeṣe prāṇāya prāśnāmi	7, 2
vittir asi	11, 1
videya	11, 1
viśvaṁ priyam āśāste	9, 5
viśve devāḥ śāstana mā yatheha	4, 9
vṛṣṭidyāvā rityāpā	9, 1
vedo 'si	10, 3; 11, 1
vedo dadātu vājinam	11, 1
vedo videya	10, 3
vyānaṁ prapadye	4, 9
śāṅgayī jīradānū	9, 1
śāmbhuvau mayobhuvau	9, 1
śrotraṁ prapadye	4, 9
ṣaṇ morvir aṁhasas pāntu dyaus ca pṛthivī cāhaś ca	
rātriścāpaścauśadhayaśca	2, 1
ṣaṣṭiścādhvaryornavatiśca pāśā	3, 24
saṁ te payāmsi sam u yantu vājāḥ	10, 5
saṁ daśuṣe kiratu bhūri vāmam	10, 8
saṁmārgo 'si sam mām prajayā paśubhir mṛḍḍhi	3, 28
sajātavanasyām āśāste	9, 5
satyamanmāyaji hotā	8, 7
satyam it tvam ayā asi	11, 13
satyena tvābhijigharmi	13, 1
sad asi	11, 6
sanir asi sanitāsi saneyam	11, 1
san me bhūyāḥ	11, 6
samidho agna ājyasya vyantūḥ	5, 15
samidhyamāno adhvare	2, 7
samudre vo ninayāni	11, 8
sa yajñāṁ pāhi yajñapatiṁ pāhi sa mām pāhi	13, 6
sarvam asi	11, 6
sarvaṁ me bhūyāḥ	11, 6
sarvavirāḥ sarvapūruṣāḥ	7, 8
sarvātmānaḥ sarvatanavaḥ	7, 8
saha ojaḥ (statt sa ha ojaḥ im Text)	5, 17
sahasraśṛṅgo vṛṣabho jātavedāḥ	12, 37
sā no dadātu śravaṇaṁ piṭṛṇām	10, 8
sinanti pākam atidhīra eti	3, 24
sinivāli	10, 7
sudraviṇā mandraḥ kavīḥ	8, 7
supūrṇam asi supūrṇaṁ me bhūyāḥ	11, 6
suprajāstvam āśāste	9, 5

suprajāstvaṁ śataṁ hi māmadataḥ	12, 36
sūpacaraṇā ca svadhicaraṇā ca	9, 1
sūryo no divas pātu	4, 9
soma gīrbhiḥ tvā vayaṁ	5, 35
stomaṇṣṭho gṛtavāntsupratikaḥ	12, 37
svaṁ pātho apītha	11, 8
svaṁ mahimānamāvaha	3, 22
svāhā devā ājyapā juṣāṇā agna ājyasya vyantu	5, 24
svaḥ	12, 33
sviṣṭakṛc cāgne hotā bhūḥ	8, 7
havyavāḍ agnir ajaraḥ pitā naḥ	10, 5
havyā no asya haviṣaḥ śṛṇotu	10, 8
hoturhotur āyajīyān	8, 7
hotṛvūrye purohitam	3, 27

KLEINE BEITRÄGE

HEILSBOTSCHAFT — KIRCHE — WELTFRIEDEN

von Franz Furger

Am 11. April 1963 gab ein Mann, der wie kaum ein zweiter von allen Menschen guten Willens, gleichgültig welcher Konfession, Nationalität oder Rasse verehrt wurde, schon vom Tode gezeichnet der Welt sein Testament — Papst Johannes XXIII. veröffentlichte seine Enzyklika *Pacem in Terris*, worin er festhielt, daß dieser Friede vorerst in der Natur des Menschen begründet sei und so auch zu einem schönen Teil von ihm selber abhängt.

Der belgische Priester Professor Dr. JOSEPH COMBLIN, vom gleichen Anliegen bewegt, verließ nicht nur seine Heimat, um in den ärmsten Teilen Nordbrasilens diesem Frieden durch seinen persönlichen Einsatz zu dienen, sondern veröffentlichte auch eine bibeltheologische Studie zum Problem des Friedens, die nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt:

Comblin, Joseph: *Theologie des Friedens*. Biblische Grundlagen. Verlag Styria/Graz 1963; 448 S., DM 25,—.

Beachtlich ist in diesem Versuch, daß er in einem eher meditativen Stil leicht lesbar bleibt und auch niemals darauf verfällt, billige Rezepte für die internationale Politik anzubieten (52), noch die simplizistische Lösung des Pazifismus vorzuschlagen (77). Ebenso verzichtet der Vf. auf bloße Wortexegese (etwa von „Schalom“ oder „Eirene“), sondern geht heilsgeschichtlich, aus der gelebten Offenbarung deutend, vor.

Die etwas lange Einleitung macht mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß die Christen durch die Päpste (leider sind deren Erlasse im Gegensatz zu den übrigen reichen Belegen ungenau zitiert) zur Genüge auf die brennenden Probleme des Friedens hingewiesen worden seien und sich daher neben dem konkreten praktischen Einsatz auch Gedanken machen müßten, was diesbezüglich die frohe Botschaft sage.

In diesem Sinn wird festgehalten, daß im Gegensatz zum pessimistischen Mythos der Antike und seiner letztlichen Verzweiflung an einem dauernden Frieden schon das AT auf diesen hofft, wenn auch eine eigentliche Lösung sich erst im NT findet. Zu beachten ist, daß die Interventionen Gottes in Kämpfen des jüdischen Volkes nicht so sehr kriegerischer Art sind, als daß sie vielmehr den besonderen Machtschutz Gottes für dieses Volk erweisen (97) bzw. als Strafgericht für begangene Untreue und Frevel zu verstehen sind, was übrigens dem Volk durch seine Propheten immer wieder klar gemacht werden muß. Friede aber erscheint auch hier schon als der eigentliche, wahre Zustand der Schöpfung in der von Gott gewollten Ordnung, die mit dem kommenden Reich vollends wieder hergestellt werden wird. Verwirrung und Unfriede erscheinen so als das Werk der Menschen und ihrer Sünde, während der Friede letztlich ein Geschenk Gottes ist, und zwar zunächst an sein auserwähltes Volk.

Aber auch der Weltfriede ist dem AT nicht fremd: kennen doch seine Propheten, besonders Isaias, einen Universalismus, in den alles Partikuläre verwandelt werden wird: durch die kleine Gruppe wird allen Heil, mit dem kleinen Volk werden einst alle Völker und Reiche zum heiligen Tempel ziehen. Scharfsinnig zeigt COMBLIN in diesem Zusammenhang, wie sowohl der Bericht von der

Erschaffung des Menschen, wie auch der konsequente Monotheismus diese letzte den Frieden sichernde Einheit aller Menschen unter dem einen Schöpfergott hervorhebt. Dabei läßt diese Einheit aber Raum für individuelle Vielfalt, mehr und entscheidender als die berühmte, nur menschliche „Pax Romana“, die immerhin alle unter die eine Verwaltung römischer Legionäre zwang (176).

Eigene menschliche Macht genügt also nicht, um den Frieden endgültig zu sichern, und doch ist in der Schrift auch von Macht die Rede. Gemeint ist aber damit letztlich immer die Macht über die Erde, die der Mensch kraft göttlichen Auftrags sich untertan zu machen hat und die sich unter bestimmten historischen Umständen auch auf einen, besonders begabten Menschen konzentrieren kann. Vor allem aber ist es die Macht des Wortes, das von Gott ausgeht und so Frieden stiftet: Dies gilt für das Wort durch die Propheten und natürlich in besonderer Weise für das Wort Gottes, für Christus selber, der trotz vieler Gelegenheiten zu einem Messiaskönigtum den Gebrauch der äußeren Macht und Gewalt ablehnte, zu Gunsten der Macht der Demütigen, von denen in den Seligpreisungen der Bergpredigt die Rede ist. So bedeutet auch die Friedensbotschaft des NT eine Botschaft von der Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung im einzelnen Menschen, so wie Jesus sie darlegt und seine Jünger sie halten lehrt. Mit Recht stellt sich aber hier die Frage, ob unter solchen Umständen die Heilsbotschaft mit dem konkreten internationalen Weltfrieden noch etwas zu tun hat. COMBLIN bejaht diese Frage, indem er einerseits auf die im NT noch wesentlich intensiviertere Universalität dieser Botschaft hinweist und andererseits aufzeigt, wie nicht politische und diplomatische Arrangements, sondern allein der je einzelne in seiner Friedensbereitschaft den Frieden der Welt garantieren kann.

Besonders dieser letzte Zug wird anhand des Evangelienberichtes von Johannes und der Geheimen Offenbarung näher entfaltet und aus der paulinischen Theologie und Moral belegt. Die Lösung der Konflikte zwischen Juden- und Heidendchristen, zwischen „Starken und Schwachen“ bezüglich des Genusses von heidnischem Opferfleisch in Korinth ist beispielhaft und zeigt deutlich, was unter einer solchen inneren friedfertigen Haltung zu verstehen sei und wie sich diese im konkreten Alltag manifestieren kann und soll (336 ff). Das Friedenswerk der Urkirche, die auf und mit der Basis der Pax Romana die ihr eigene Friedensmission beispielhaft für alle Zeiten erfüllte, bildet unter bes. Bezugnahme auf das Lukasevangelium die Thematik des letzten Kapitels des Werkes.

Dankbar vermerkt so der Leser, wie er meditativ an die biblischen Grundlagen einer Friedenstheologie herangeführt worden ist. Wenn COMBLIN selber darauf hinweist, daß diese Theologie, bes. bei Paulus, die Bezüge zu den rabbinischen Gesetzen nicht nur nicht aufhebt, sondern vertieft fortsetzt, wenn er so oft auf die Schöpfungsordnung verweist und die Enzyklika Johannes' XXIII. zitiert, wo für den Frieden gesagt wird, daß er letztlich im Wesen, in der Natur des Menschen, d. h. in der dort gründenden Gerechtigkeit eingeschrieben ist, so sind dies Zeichen dafür, daß zu einer gesamten Theologie des Friedens, die der deutsche Titel zunächst erwarten läßt, noch vieles erarbeitet werden müßte, damit die Botschaft der Kirche als Ganze von der Welt vernommen werden kann. COMBLIN liefert aber, dies sei nochmals ausdrücklich gesagt, einen entscheidenden Beitrag dazu.

Sind aber dazu im allgemeinen die Voraussetzungen erfüllt, sind die christlichen Kirchen zu einer solchen zeitbedingten Schau und Verkündigung des Friedens überhaupt fähig, und wenn ja, sind sie hörbar, das sind Fragen, die sich jeder Christ stellen müßte und die sich zumindest implizit, aber doch sehr dringlich der evangelische Theologe HANS LUTZ stellt:

Lutz, Hans: *Die Wirklichkeit der Kirche. Sein und Sollen.* Kreuz-Verlag/ Stuttgart 1966; 210 S., Ln. DM 14,80.

Wer dieses Buch in die Hand nimmt, tut gut daran, nicht nur das programmatische Vorwort, wo von der Frömmigkeit des Fragens die Rede ist, zuerst zu lesen, sondern auch den Epilog. Dort erfährt er die eigentliche Absicht des Vf.: Nicht ein exakt dokumentiertes wissenschaftliches Werk sollte hier geschrieben werden, sondern ein — wie die allgemeinen Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln und die Register zeigen — wohl wissenschaftlich fundierter Aufruf an den kirchlichen Bürger sollte erfolgen, an jenen Bürger, dessen Pflicht es keinesfalls mehr sein kann, die Ruhe zu bewahren, sondern der rufen muß, wo er einen Notstand sieht, nämlich überall dort, wo die Kirche in ihrer heutigen konkreten Wirklichkeit in ihrem Sein hinter ihrem Sollen zurückbleibt.

Mit Kirche sind vom protestantischen Vf. offenbar die Kirchen der Reformation in Deutschland gemeint, die in der heutigen Industriegesellschaft sich nicht mehr zurechtfinden und so in ihrer Verkündigung diese Gesellschaft auch nicht mehr zu erreichen vermögen. Im Gegensatz zur katholischen Kirche, die im 19. Jahrhundert staatsunabhängiger war und in Ketteler und Leo XIII. zur Industrialisierung Stellung bezog, vermochte die staatskirchlich organisierte evangelische Kirche dies nicht, was ihr heute die große Chance einer unbelasteten Problemschau gibt. Wie wird sie sich dieser Aufgabe stellen, fragt der Soziologe und Theologe LUTZ.

Da die menschliche Existenz in einer neuen kulturellen Wirklichkeit steht, erfordert dies von der Kirche neue Haltungen (auf Akademien, Fabrikarbeit Geistlicher und Sozialpfarreien wird hingewiesen) und eine Modernität, die sich nicht im Phänomenalen erschöpfen darf. Als Mittel sieht LUTZ vor allem die Überwindung der Gleichgültigkeit, die an althergebrachten Formeln klebt, dann die intellektuelle Redlichkeit, die der Kirche so oft abging und die ihren Rückzug aus der modernen Welt nicht nur mitbedingte, sondern auch so erbärmlich gestaltete. Heute steht die Kirche nun vor einer Welt, die sich dem Atheismus oder dem Humanismus verpflichtet meint und sich der Freiheit verschrieben hat. Hinter diesen Tatsachen aber erhellt trotz allem immer wieder Gott der Geheimnisvolle als letzter Grund und trotz einer Kirche, die soziologisch gesehen nur zu oft an ihrer eigentlichen Aufgabe vorbeisieht, erweist sich die befreiende Botschaft des Evangeliums als das eine Notwendige, welches Lutz verkündigen möchte, weil er nicht eine leere Freiheit, sondern eine Freiheit in Verantwortung vor Gott will.

Diese kurze Übersicht erschöpft den überaus reichen auf großer persönlicher und sachlicher Erfahrung beruhenden Inhalt des leicht lesbaren Werkes bei weitem nicht. Sie mag aber trotz aller Verschiedenheit auch den katholischen Leser zu einer Gewissenserforschung in seiner Kirche (deren Theologie und Leben Lutz alles andere als fremd sind) einladen, was den Hinweis auf dieses Buch in dieser Zeitschrift denn auch voll rechtfertigt.

Wenn LUTZ so an der konkreten Realität der Kirche, an ihrer Verkündigung und ihrem Auftrag zu verantworteter Freiheit und damit auch zu echtem Frieden zweifelt und daher zu Besinnung und Metanoia ruft, wie es schließlich auch schon COMBLIN in seiner Studie tat, so zeigt sich ein Lichtblick des Erreichens (wenigstens in der Theorie) in einem eben erschienenen Werk ebenfalls reformierten Ursprungs, nämlich der Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift:

Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, hrsg. von F. Christ. Herbert Reich Evangelischer Verlag / Hamburg 1967; 394 S., Ln. DM 40,—.

Daß die Theologie unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte näher betrachtet zu werden verdient, ist auch dem katholischen Theologen, zumindest seit dem Konzil, eine Forderung, so sehr, daß im Anschluß daran Papst Paul VI. das Anliegen um ein ökumenisches heilsgeschichtliches Institut zum seinigen machte. Diese Tatsache ist denn auch im protestantischen Raum, wo diese Thematik schon länger heimisch ist, nicht unbeachtet geblieben, hat doch gerade der Herausgeber dieser Festschrift, der als Sekretär Cullmanns und Konzilsberichterstatter verschiedener schweizerischer Blätter das Konzil aus der Nähe erlebt hatte, im Rückblick einen Aufsatz veröffentlichen können unter dem Titel „Die Wendung zur Heilsgeschichte“ (sc. in der katholischen Kirche, in: J. C. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967).

Für den katholischen Leser wird so der Einstieg in die von der Festschrift gebotenen Fülle am besten bei dem Artikel von J. S. ARRIETA SJ, *Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil* (im Abschnitt „Ökumenik“ S. 322 ff) erfolgen, um so der gesamten Problematik näher zu kommen. Diese wird in sechsenddreißig Beiträgen, allesamt von Schülern Cullmanns, erörtert. Die Vf. stammen aus fünfzehn Ländern und schreiben in drei Sprachen — deutsch, englisch und französisch —, was bei der Lehrtätigkeit Cullmanns in Rom, Basel, Paris und Straßburg auch nicht weiter verwundert. Die Idee, nur Schüler beizuziehen, hat allerdings auch den Nachteil, daß die ökumenische Sicht der *Oikonomia* mehr in protestantischer Sicht zur Sprache kommt. Dort sind aber die verschiedensten Denominationen vertreten. Immerhin werden für Fragen der Heilsgeschichte in der byzantinischen Liturgie (140) und in der Hochscholastik (155) zwei Benediktiner, LANNE und SCHMIDT, sowie O'CONNOR für die Belange der Mariologie (273) beigezogen. Vom Artikel ARRIETA war schon die Rede; zu ihm gesellt sich der bekannte orthodoxe Konzilsbeobachter N. A. NISSIOTIS. Auch außerhalb des strikt der Ökumene gewidmeten Teils ist so die ökumenische Vielfalt, die man von einer Schriften-sammlung dieser Art heute erwarten darf, trotzdem gewahrt. Die Ankündigung, daß sich in diesem Band nicht eine theologische Schule, wie sie Cullmann auch nie beabsichtigt hätte, vorstelle, bewahrheitet sich, und das Werk dient so dem innerkirchlichen Dialog, der allein Einheit, Friede und damit Glaubwürdigkeit der Kirche anzubahnen vermag.

Wenn so ein gemeinsames Anliegen die Einheit des Gebotenen deutlich erkennen läßt, so zeugt dies aber auch von der prägenden Kraft und Liebe zur Einheit der Christen des Lehrers, die jeder spürt, der je das Glück hatte, Vorlesungen von Cullmann zu folgen, wie auch — wohl noch in vermehrtem Maß — von der gestaltenden Kraft, die der heilsgeschichtlichen Sicht selber innewohnt. Schließlich unterstreicht die geschickte Anordnung der Beiträge durch den Herausgeber ebenfalls die Einheitlichkeit, die aus dem Werk nicht eine bloße Sammlung, sondern ein Übersichtswerk zu machen verstand.

Da eine Besprechung unmöglich sechsenddreißig einzelne Arbeiten würdigen kann, seien deshalb hier wenigstens noch die großen Abschnitte genauer vorgestellt, nämlich die Heilsgeschichte, wie sie sich im AT und NT erschließt, ihre Entfaltung in der Kirchengeschichte und Theologie in „Patristik und Dogmengeschichte“, während spezielle Fragen den Abschnitten Ethik und Dogmatik vorbehalten bleiben. Der schon genannte Abschnitt „Ökumenik“ schließt

sich an, um denjenigen zur praktischen Theologie folgen zu lassen; dabei sei auf den allerletzten Artikel von D. J. BOSCH: *Heilsgeschichte und Mission* in dieser Zeitschrift immerhin noch eigens hingewiesen, da er bei aller für Cullmann typischen Betonung der Bedeutung der gegenwärtigen Herrschaft Christi das eschatologische Moment besonders herausgearbeitet hat: Der „Blick aufs Ende“ verbiete es der Gemeinde nicht nur, in ein bestimmtes Volk und dessen Kultur aufzugehen, sondern ebenso ihr „Kirchentum“ als Endziel Gottes anzusehen. (393/4). Sie müsse daher zwischen einem „schon“ und einem „noch nicht“ in steter Hoffnung leben.

Dieser Hinweis muß hier genügen — daß ein Dialog mit der katholischen Missionswissenschaft gerade hier anheben müßte, braucht kaum besonders gesagt zu werden. Wenn er da und überall anhöbe, könnte sich wohl die Kirche nirgends wie hier als Ort des Heiles und damit des Friedens in und aus Gott einer ihrer letztlich immer bedürftigen Welt zeigen, was ja das tiefste Anliegen aller drei eben genannten und auf den ersten Blick recht verschiedenen theologischen Werke ist.

NEUES FORSCHUNGS- UND AUSBILDUNGSZENTRUM FÜR FRAGEN DES APOSTOLATES IN INDIEN

Die Katholische Bischofskonferenz Indiens (CBCI) und die Religiosenkonferenz Indiens (CRI) planen die Gründung eines eigenen Forschungs- und Ausbildungszentrums für Fragen des Apostolates. Das Institut, das sich auch um Mitarbeit von Laien bemühen wird, soll das „aggiornamento“ der indischen Kirche konkret verwirklichen, ihrer kulturellen Integration dienen, ihre Aktivitäten koordinieren und die Apostolatstätigkeit auf lange Sicht planen. Das Expertenteam des Instituts wird sich darum mit Fragen indischer Kultur, indischer Philosophie und indischer Religionen befassen. Es soll modernen Strömungen in der indischen Gesellschaft und ihrer Bedeutung für das Christentum nachspüren und Missionsmethoden wissenschaftlich untersuchen. Außerdem soll das Institut als Ausbildungszentrum für das Apostolat in Indien dienen.

Das neue Zentrum, das Abteilungen für Theologie und Missionswissenschaft, für indische Religionen und für Religionssoziologie, für Geschichte, Anthropologie und Pastoraltheologie umfassen wird, soll bestehende Institute mit ähnlicher Aufgabenstellung keineswegs ersetzen, sondern allenfalls zu engerer Zusammenarbeit anregen. Das Institut wird neben dem Zentrum in einer der großen Städte, wahrscheinlich in Bombay, in verschiedenen Teilen des Landes Zweigniederlassungen errichten. Aufgabe dieser Niederlassungen wird es sein, Forschungsergebnisse zu publizieren, regelmäßige Seminare auf breiterer Basis abzuhalten und Kurse zu veranstalten, die zu einem Diplom führen können. Diese Kurse sind als Sommerkurse oder bei einer größeren Anzahl von Interessenten als ganzjährige — unter Umständen sogar mehrjährige — Schulung konzipiert, für die qualifizierte Angehörige des Klerus, der Ordensgenossenschaften sowie Laien in Frage kämen. In den Priesterseminarien sollen Mitglieder des Instituts Vorlesungsreihen halten, da für solche Spezialfächer den Seminaren oft geeignete Dozenten fehlen. Man denkt zudem an eine kursmäßige Ausbildung in einzelnen Landessprachen.

Das neue Zentrum wird sich um eine enge Zusammenarbeit mit ähnlichen nationalen oder internationalen Instituten bemühen, wie den Forschungszentren der Protestanten in Bangalore und Rajpur oder den verschiedenen Gruppen von

„Pro Mundi Vita“. Bis zur endgültigen Verwirklichung dieser Pläne soll ein kleines Vorbereitungskomitee mit einem vorläufigen Direktor ernannt werden. Dieses Komitee soll die verschiedenen Zweigniederlassungen planen und deren Aufgabenstellung umreißen; es soll zudem schon den Dialog mit dem Hinduismus aufnehmen. Die Leiter der einzelnen Niederlassungen sollen sich regelmäßig treffen, um mit dem provisorischen Direktor den einzuschlagenden Kurs zu beraten. Nach zwei oder drei Jahren, so hofft man, kann dann das Zentrum die verschiedenen Bestrebungen koordinieren und das volle Programm in eigene Regie übernehmen. (Nach einem Bericht von P. E. Zeitler SVD/Poona.)

Jos. Müller SVD

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Amalorpavaddas, D. S.: *L'Inde à la rencontre du Seigneur*. Editions Spes / Paris 1964; 367 S.

Das Buch gibt ein vielseitiges Bild von der katholischen Kirche Indiens: einen historischen Abriss, Statistisches, Angaben über den Stand der biblischen, katechetischen und liturgischen Erneuerung, über das Laienapostolat, über die Hierarchie, den Klerus und die Orden, über die Einrichtungen der Bildung, der Presse, der ökumenischen und der sozial-karitativen Arbeit. Am meisten ist der Verf. an pastoralen Problemen interessiert. Er unterzieht die indische Kirche einer kundigen und gründlichen Kritik. Sie ist zu institutionalistisch, zu klerikal, zu wenig lebendig; Mangel an Entscheidungsfreudigkeit verbirgt sich hinter einer Neigung zu buchstäblichem Gehorsam, Mangel an geistiger Weite hinter starrem Traditionalismus. Die Problematik einer äußerlich florierenden Institution wie der der katholischen Schulen (deren Schüler meist Hindus sind und die deshalb nicht eigentlich christliche Schulen sein dürfen, zumal da sie mit Unterstützung der Regierungen rechnen) wird jedoch nicht gesehen; den Schulen wird, wie üblich, hohes Lob gespendet. Trotz aller Mängel und trotz der Mißerfolge der bisherigen Evangelisation sieht der Verfasser die Zukunft der indischen Kirche hoffnungsvoll. Die erste *étape* der Evangelisation sei jetzt abgeschlossen; es komme nun darauf an, daß die indische Kirche, ohne Unterstützung durch auswärtige Missionare, das Werk vollende. Für ein Studium der heutigen katholischen Kirche Indiens und ihrer Probleme kann das Buch zweifellos als gute Grundlage dienen, zumal da es auch mit reichlichen Literaturangaben ausgestattet ist.

Münster

Paul Hacker

Amérique latine et conscience chrétienne: Esprit 33 (Juillet-Août 1965) 1—139. Editions du Seuil / Paris; F 6,40.

Das vorliegende Heft der bekannten (von Emmanuel Mounier 1932 gegründeten) Zeitschrift *Esprit* will die Referate, die um Weihnachten 1964 während einer *Studienwoche für lateinamerikanische Studenten in Europa* gehalten wurden, einem größeren Publikum zugänglich machen. Über die Woche

berichteten die *Informations catholiques internationales* (Paris) am 1. Oktober 1964 (p. 32) und am 1. März 1965 (p. 31 s.).

ENRIQUE DUSSEL (Mendoza, Argentinien), der Organisator der Woche, behandelte die Themen *Chrétientés latino-américaines* (2—20) und *Vers une histoire de l'Eglise d'Amérique latine* (53—65). Der durch sein (in viele Sprachen übersetztes) Buch *Geopolítica da fome* (1952; deutsch: *Weltgeißel Hunger*, Göttingen 1959) bekannt gewordene brasilianische Soziologe JOSUÉ DE CASTRO betitelte seinen Vortrag *A la recherche de l'Amérique latine* (66—77). Viele Lateinamerikaner wurden sich bisher der Verwandtschaft und der Gemeinsamkeiten, welche die verschiedenen Regionen ihres Kontinents aufweisen, erst in europäischen oder nordamerikanischen Studienzentren bewußt. In diesem Sinne sagte DE CASTRO: „Als ich Kind war, wußte ich nicht, daß es ein Land gibt, das Venezuela heißt, während ich wohl wußte, daß es Frankreich, England, Portugal und Spanien gab, Länder von denen man täglich in der Schule sprach“ (67). Die realistischen Ausführungen DE CASTROS kreisten um die lapidare Feststellung: «Le problème fondamental de l'Amérique latine, c'est la résistance au changement dans un monde qui fait du changement sa raison d'être» (67).

Neben den beiden lateinamerikanischen Rednern bemühten sich namhafte Gelehrte aus dem französischen Sprachraum, den jungen lateinamerikanischen Akademikern durch klare Formulierung aktueller Problemstellungen aus einer gewissen Not der Begriffsverwirrung, die sich heute vielerorts bemerkbar macht, herauszuhelfen. Es sprachen R. REZSOHAZY (Löwen) über *Les facteurs socio-culturels du développement* (21—44); F. HOUTART (Löwen) *Sur le concept de révolution* (42—52); P. RICŒUR (Sorbonne) über *Tâches de l'éducateur politique* (78—93). Zum Abschluß hielten zwei erstrangige französische Theologen grundlegende Referate über *Tâches de la pensée chrétienne aujourd'hui* (CLAUDE TREMONTANT, 94—120) und *Théologie et sciences humaines* (YVES CONGAR, 121—137).

Münster

Werner Promper

Berkhofer, Robert F.: *Salvation and the Savage. An Analysis of Protestant Missions and American Indian Response, 1787—1862.* University of Kentucky Press / Lexington, Kentucky 1965; 186 p., \$ 6.

Ce livre n'est pas une histoire; il suppose l'histoire, en groupe les éléments selon les lignes de force d'une analyse culturelle, et c'est extrêmement éclairant pour ce qui regarde les méthodes missionnaires.

Les quatre premiers chapitres exposent les axiomes des missionnaires en ce domaine: christianiser et civiliser à l'américaine sont deux tâches inséparables; l'instrument privilégié de cette civilisation, matérielle et morale, est sans contredit l'éducation et plus particulièrement l'école; l'école ouvre sur l'instruction religieuse, la conversion, la formation d'une communauté; cette communauté gardera le mieux son idéal religieux et humain si elle s'adonne à l'agriculture. On voit combien ces axiomes sont proches de ceux de beaucoup d'autres entreprises missionnaires traditionnelles: des Réductions du Paraguay aux fermes-chapelles de l'Afrique moderne.

Le chapitre 5 trace l'image culturelle des autres blancs: administrateurs et soldats, marchands de fourrures, de fusils ou d'eau de vie. Le chapitre 6 relève l'opposition globale manifestée par la culture indienne de nomades chasseurs plus ou moins animistes et superstitieux à la culture américano-chrétienne de sédentarisme agricole nettement monothéiste. C'est bien pourquoi, comme il

appert du chapitre 7, les Indiens ont dû choisir non seulement entre deux perspectives religieuses mais entre deux cultures totales.

Pour la plupart, cette transformation totale s'est d'ailleurs révélée impossible; ils s'y sont refusés, et c'est pourquoi les moissons missionnaires ont été maigres: les espoirs se sont brisés sur la dure réalité du conflit culturel. Leçon amère mais bien instructive.

Ce volume est le fruit d'un contact direct avec les affaires indiennes, avec les rapports des missionnaires du temps, et avec les sources ethnographiques. Il ne cherche que l'exactitude, mais l'abondance et la précision des traits rapportés le rend passionnant. De plus et surtout, les exposés, les constatations et les conclusions de l'auteur conduisent naturellement le lecteur, ainsi que le désireait la préface, à appliquer le même esprit de recherche à d'autres cas qui le toucheraient de près. On souhaite que d'autres analyses culturelles soient menées de la même façon; elles profiteraient non seulement à la connaissance des faits, mais aussi au renouvellement des méthodes. Donc: un livre stimulant.

Louvain/Rome

J. Masson S.J.

Dunne, George H., SJ: *Das große Exempel.* Die Chinamission der Jesuiten. Schwabenverlag/Stuttgart 1965, 496 S., Ln. DM 32,80.

In dieser Zeitschrift (1962, 296—302) habe ich bereits zu der englischen Ausgabe dieses Werkes (= D.) Stellung genommen. Ich hatte gehofft, damit eine deutsche Ausgabe in der vorliegenden Form zu verhindern; aber die Kritik ist unbeachtet geblieben, abgesehen von der Änderung des Titels und der Unterdrückung der Kapitelüberschriften.

Ich möchte deshalb hier noch einmal auf den Artikel: „Notizen zum Ritenstreit“ hinweisen. S. 298 habe ich meinen Beweistext zu dem Verhalten der Jesuiten bei der Rücksendung der Franziskaner von Peking im Jahre 1637 nur portugiesisch wiedergegeben. Ich lasse den Text hier deutsch folgen, da das Portugiesische bei uns kaum verstanden wird. Der Vizeprovinzial FRANCISCO FURTADO schreibt aus Peking am 8. oder 18. August 1637 an den Visitor Manuel Dias in Makao: „Ich vergaß zu bemerken, was E. H. wohl wissen müssen, daß nämlich die Brüder nicht wußten noch ahnten, daß der Mandarin, der sie befehligte und fortbrachte, ein Christ war; vielmehr glaubten sie, von heidnischen Mandarinen befehligt und fortgebracht zu werden, und daß diese als Beamte des Hofes Auftrag hatten, sie gefangenzunehmen. Noch weniger wußten sie, daß die Unseren damit zu tun hatten. Vielmehr waren sie sehr dankbar für die Wohltaten, die sie von diesem Hause empfangen. Von der Sache wußten nur einige Christen, und zwar nur die wenigen, die damit zu tun hatten. Diese nahmen daran kein Ärgernis, wohl aber an ihrem Kommen und an dem, was sie sagten, und an der Art und Weise, wie sie das Gesetz Gottes predigen wollten. Um den Mandarinen in Fukien keine Schwierigkeiten zu bereiten, deshalb ist es angebracht, es so in Makao zu sagen wie nach Europa zu schreiben: daß die Mandarine, als sie von ihnen hörten, sie nach Fukien schicken ließen mit dem Befehl, sie nach Manila fahren zu lassen, und daß sie dem Könige nicht huldigen wollten — was alles der Wahrheit entspricht.“ Das also war die ganze Wahrheit in den Angaben von Schall, die verbreitet wurden, trotzdem die Franziskaner inzwischen doch diese Wahrheit erkannt hatten und gerade deshalb geschmäht werden bis heute — trotz ihrer ernststen und eidlichen Versicherungen. Damit sind natürlich die Unklugheiten der beiden Franziskaner und die Nöte der Jesuiten, soweit wir ihren Berichten trauen dürfen, nicht geleugnet.

Dem Gesagten möchte ich noch einige Bemerkungen hinzufügen, da ich 1962 dazu keine Gelegenheit hatte. Vor vierzig Jahren schrieb ich mein Buch: *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China* (Münster 1927), in dem ich die gleiche Zeitepoche der chinesischen Mission behandelte (im folgenden unter B. angeführt). Das Buch wird von D. (467) in den Anmerkungen 22—24 in einer völlig gleichgültigen Nebensache erwähnt. Den dort erhobenen Vorwurf verstehe ich nicht, so wenig wie offenbar die Übersetzerin, die das englische Wort *understatement* stehen ließ. Ich möchte noch auf einige in dem Buch behandelte Punkte aufmerksam machen, die mir von größerer Wichtigkeit scheinen.

1. Es werden alle mit dem Lob Valignanos, wie es bei D. zum Ausdruck kommt, einverstanden sein. Dennoch scheint mir, daß der Ausschluß der anderen Orden von Japan und China ein schwerer Mißgriff war. Er bedeutete für sie eine unmögliche, ja unmenschliche Forderung. Die beiden volkreichsten und nach allgemeiner Ansicht aussichtsreichsten Länder des Fernen Ostens waren es doch vor allen Dingen, die sie zu den Philippinen gezogen hatten. Schon in den vierziger Jahren des 16. Jhs. hatte Erzbischof Zumárraga mit Franziskanern und Dominikanern (darunter Las Casas) eine Expedition dorthin vorbereitet, um die Länder friedlich zu gewinnen. Immer wieder versuchten die Orden, dort Fuß zu fassen. Den Jesuiten gelang es, — und nun Schluß! Der heilige FRANZ XAVER hatte anders gedacht, als er 1552 von Kagoshima aus schrieb: „Zugleich aber werden wir alle frommen, gottgefälligen Ordensfamilien, welche von Eifer für die Verbreitung des Evangeliums erfüllt sind, inständig bitten, nach Japans Inseln und in das noch größere chinesische Reich zu kommen und ihren Durst nach Seelen zu stillen“ (KM 1909/10, 85). Der Plan Valignanos war überlegt, vermied manche Schwierigkeiten — gewiß. Aber, wenn die Jesuiten ihre guten Ideen, vielleicht unter Mithilfe der päpstlichen Autorität, propagiert hätten, um auch andere dafür zu gewinnen, wäre wahrscheinlich mancher Fehler unterblieben, und auf die Dauer wäre mehr erreicht worden. Kein Soldat steht im Kampf allein. Er muß auf den Feind achten, aber genau so auf Kameraden und sich ihnen anpassen.

2. Das Breve GREGORS XIII. vom 28. Januar 1585 betraf ausschließlich Japan. China wurde den Jesuiten durch einen gleichzeitigen Brief des Vizekönigs von Goa reserviert (D. 284; B. 17, n. 62 f).

3. Nach D. 286 wollten die Spanier wegen ihres Europäismus nichts von anderen lernen. Das ist nicht wahr (vgl. B. 39 den Brief von COCCHI, der allerdings von BENTÓ MATTOS Brief scharf zurückgewiesen wurde). Von Anfang an sind die Mendikanten gleich den Jesuiten als chinesische Literaten aufgetreten und haben sich an das chinesische Zeremoniell gehalten, wenn auch MORALES es zunächst als pharisäische *traditiones patrum* ablehnen wollte, wogegen der Provinzial DOMINGO GONZÁLES es zur Vorschrift machte (vgl. seine Anweisungen: B. 155 f, 52 n. 12, 150 ff). Es könnte noch manches angeführt werden, wo die Mendikanten dem Wort und Beispiel der Jesuiten folgten. Aber die Folgsamkeit hatte ihre Grenzen in der Gewissensentscheidung.

4. Nach D. 357 wollten die Mendikanten den Chinesen sämtliche Bräuche wie in Spanien auflegen, auch unter Androhung der Exkommunikation (die nicht mit der Verweigerung der Absolution verwechselt werden darf). Tatsächlich ging es um die Frage, ob man berechtigt sei, die Gesetze zu verschweigen oder Dispens zu erteilen. Darum handelte es sich in der ersten Frage von 1645, die im Sinne des MORALES entschieden wurde (vgl. B. 165 ff).

5. Die Lehre und Praxis Riccis steht nicht so fest, wie D. es darstellt. Erlaubte er das *Ch'i*? Die über fünfzig Akten der Kontroversschriften der

Jesuiten vor dem Eintritt der Mendikanten, deren Liste im Archiv von Makao (Ajuda-Bibliothek in Lissabon) noch erhalten ist, sind sämtlich verschwunden, einschl. der Anweisungen von VALIGNANO und RICCI; wahrscheinlich sind sie vernichtet, wie es dort von der Schrift des LANGOBARDO ausdrücklich heißt: „ad extinguendas oppinionum dissensiones“ (*Jes. na Asia* 49 V 17, 145r). Die Festlegung stützte sich nicht auf Erfahrung und die Klarheit der Sache, sondern auf den Entscheid der römischen Jesuitentheologen, die für die Mendikanten keine letzte Autorität waren. Die Grundlage Riccis, nach der die Ahnenopfer ursprünglich und deshalb wesentlich zivil und nicht animistisch waren, ist falsch, wie auch der Jesuitensinologe LÉON WIEGER nachweist (B. 183 f). Gewiß waren die ersten Mendikanten Anfänger in der Sinologie; aber FRANCISCO VARO, der für NAVARRETE gegen die bedeutenden Sinologen BRANCATI und LEFÈVRE eintrat (Bibl. Casanatensis in Rom), muß unbedingt bei der Beurteilung der Ritenfrage beachtet werden, wie auch andere Sinologen unter den Dominikanern und Franziskanern. „Niemals nehmen wir (oder verbieten wir)“, sagt NAVARRETE, *Tratados* (1676) 472, „noch wollen wir das Politische und Zivile verbieten, noch gibt es einen Grund oder ein Fundament dafür. Wir verbieten das Religiöse einer falschen Sekte und beweisen, daß es solches ist.“ Der ganze Streit war deshalb im Grunde kein Akkommodationsstreit, sondern ein Streit um sinologische Fragen (B. 169; vgl. auch 158). Man kann kaum behaupten, daß die Sinologie von heute den Auslegungen der alten Jesuiten zustimme!

6. Die Darlegungen des MARTINI sind uns einzig aus dem Dekret von 1656 bekannt. Danach sind sie keineswegs eine „bündige und klare Beschreibung der verschiedenen Riten“ (D. 367 f). Die harte Kontroverse darum hätte erwähnt werden sollen (B. 56, 182 ff). Was die feierliche Verehrung des Konfuzius angeht, die am klarsten ihren Sinn offenbart, so haben die Jesuiten sie wohl allgemein verboten, aber den Beichtvätern wurde die Vollmacht gegeben, in Sonderfällen die Erlaubnis zur Teilnahme zu geben (B. 193 n. 244). Sie hätte deshalb wohl erwähnt werden dürfen.

Was die Jesuiten tatsächlich zustande brachten, war, daß man Religiöses und Ziviles zu unterscheiden lernte, daß man die tatsächlich vorhandene zivile Bedeutung hervorhob, und so 1929 wegen der veränderten Umstände eine Neuordnung der kirchlichen Bestimmungen erfolgen konnte.

Ich möchte noch einmal hinweisen auf die Vorzüge des Buches, dessen Autor als guter Kenner der Geschichte Chinas und der Mission uns darüber viel Gutes zu sagen weiß. Ricci wie viele andere Jesuitenmissionare (ALeni, Schall etc.) sind wirklich hervorragende Beispiele für die moderne Zeit des Dialogs, wie er vom Konzil gefordert wird; doch sind sie nicht *Das große Exempel* schlechthin. Den Triumphalismus sollten wir beiseite lassen, um nur der Wahrheit zu dienen.

Walberberg

B. M. Biermann OP

Um die Einheit in Botschaft und Gestalt der Kirche. Auswahl aus den Lehrgesprächen zwischen der Kirche von Südindien und lutherischen Kirchen in Südindien (1948—1959). Eingeleitet und in deutscher Übersetzung herausgegeben von Felix M o d e r o w . Evangelische Verlagsanstalt/Berlin 1964. 67 S., DM 3,30.

Die fünf in dem Heft übersetzten *Gemeinsamen Erklärungen indischer Lutheraner und der Kirche von Südindien* sind das Ergebnis von Lehrgesprächen, für die 1951 ein Themenplan entworfen worden war. Die Themen sind: „Gesetz

und Evangelium“, „Die Lehre von der Erwählung“, „Die Beziehung von Lehr- und Bekenntniserklärungen zum Sein der Kirche“, „Das Heilige Abendmahl“ und „Kirche und Amt“. Der Erklärung über das letztgenannte Thema gehen sechs Dokumente voraus, die die Diskussion widerspiegeln. „Abschließende Empfehlungen“ aus dem April 1959 stellen fest, „daß das Maß der Übereinstimmung in der Lehre derartig ist, daß es die Gewähr gibt für eine engere Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen, als sie zur Zeit besteht“ (56). Seit 1961 haben Einigungsverhandlungen begonnen. Der Herausgeber fragt jedoch, „ob insbesondere bei den praktischen Verhandlungen über Stellung und Gestaltung des Bischofsamts und der Ordination erneut Grundsatzprobleme aufbrechen“ werden (11). Aus dem Lehrgehalt sei herausgehoben, daß der Verdienstgedanke abgelehnt (16) und das Bischofsamt als wertvoll, aber nicht „wesenhaft für die Existenz der Kirche“ erklärt wird (55); ferner aus der Abendmahlslehre: „Wir glauben, daß wir, wenn wir das Brot und den Wein nach seinem Gebot empfangen, den Leib und das Blut Christi auf geistliche Weise empfangen auf Grund der sakramentalen Einigung, die er durch sein Wort gesetzt hat“ (29).

Münster

Paul Hacker

Van Straelen, H., SVD: *The Catholic Encounter with World Religions.* With a preface by H. Em. Paul Card. Marella. Burns & Oates/ London 1966, 202 S.

Vf. bietet der Öffentlichkeit eine neue Publikation an, die allein durch ihre äußere Aufmachung schon verblüfft. Das hier angezeigte Buch trägt nämlich genau das gleiche Kleid wie das im Vorjahr herausgebrachte: *Our Attitude Towards Other Religions*, erschienen bei Enderle-Herder/Tokyo, 115 S. Des Rätsels Lösung findet sich in einer kurzen Notiz am untersten Rand der S. 6: „A considerable part of this book has been published for distribution in Japan under the title: *Our Attitude Towards Other Religions.*“ Bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß es sich um eine Zweitaufgabe unter anderem Titel handelt, die die Kapitel 1—4 um etwa zwanzig Seiten erweitert, ein 5. Kapitel über „Das Konzil und die Missionen“ anfügt und schließlich als 6. Kapitel die englische Übersetzung des Konzilsdekrets „Über die Missionstätigkeit der Kirche“ bietet. Es scheint mir aus bibliothekstechnischen und bibliographischen Gründen angebracht, hierauf hinzuweisen, zumal das Buch mit dem Titel *The Catholic Encounter with World Religions* — im Widerspruch zu der Notiz auf S. 6 — auf der Rückseite des Titelblattes den Vermerk trägt: This(!) edition first published 1966. Mit der inhaltlichen Aussage dieser Veröffentlichung hat sich die ZMR bereits auseinandergesetzt (1967, 183—185).

Münster

Glazik

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. GEORG SCHÜCKLER, 51 Aachen, Hermannstr. 14 · Dr. JOS. HORNEF, 64 Fulda, Marienstr. 27 · Sr. BENEDICTA WIRTH CRSA, 43 Essen, Bardelebenstr. 9 · Dr. KLAUS MYLIUS, Halle/Saale, Gr. Märkerstr. 13 · Prof. DDr. FRANZ FURGER, Kapuzinerweg 2, 6000 Luzern · P. JOS. MÜLLER SVD, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100.

23. OKT. 1975

24. JULI 1978

6. 12. 79

27. OKT. 1980

20. FEB. 1981

22. 12. 81

22. 12. 81

11.82