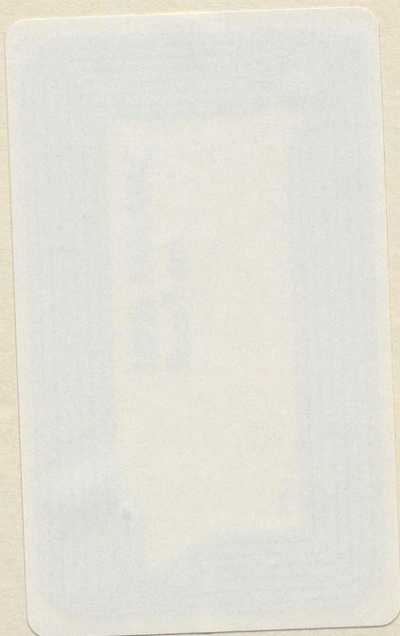




N12<522893692 021



ubTÜBINGEN



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

20. - epl. 70.
268/931
622
Funktref.
Prof. Habbe v

ZEITSCHRIFT

FÜR

MISSIONSWISSENSCHAFT

UND

RELIGIONSWISSENSCHAFT

52. JAHRGANG

JANUAR 1968 · HEFT 1

Inhalt

E. C. MEYER, C. P.: *What About the Missions . . . After "the Death of God"?* 1
J. A. OTTO, SJ: *Zur Situation der Missionspresse in Deutschland* 15 · A. D'COSTA,
S. J.: *Christianity in India* 28 · A.-Th. KOURY: *Die Christologie des Korans* 49

Berichte: Der Katedhist nach dem Konzil 63 · Literaturbericht 69

Mitteilungen: 79

Besprechungen: Weltgeschichte 79 · DESAL — Zur Entwicklung Latein-
amerikas 89 · Missionswissenschaft 91 · Religionswissenschaft und Völkerkunde 96

Anschriften der Mitarbeiter: 96



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

119-72
- 2. FEB. 1968

GK I 85

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin
in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Josef Glazik MSC
unter Mitarbeit von
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 6,— (im Inland inkl. 5 % USt)

Für die Redaktion bestimmte Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tauschexemplare u. a.) werden erbeten an die *Redaktion der ZMR, 44 Münster (Westf.), Johannisstraße 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.), 1968 • Printed in Germany

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

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

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

52. Jahrgang
1968



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



gk I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 . Printed in Germany

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

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

Inhalt des 52. Jahrgangs 1968

Abhandlungen

<i>D'Costa, A.</i> : Christianity in India. An Ecumenical Approach	28
<i>Khoury, A.-Th.</i> : Die Christologie des Korans	49
<i>Laufer, C.</i> : Die Naturreligionen in heutiger Sicht	111
<i>Meyer, E. C.</i> : What About the Missions . . . After "the Death of God"? . .	1
<i>Otto, J. A.</i> : Zur Situation der Missionspresse in Deutschland	15
<i>Rauscher, F.</i> : Hundert Jahre Weiße Väter	257
<i>Schlette, H. R.</i> : Säkularisierung und Mystik — Bemerkungen zu zwei neuen Büchern	104
<i>Unger-Dreiling, E. †</i> : Was ist eine Theologie der Weltgeschichte?	177
<i>Waldenfels, H.</i> : Kritisches zu neuen missiologischen Begriffen	97
<i>Willeke, V.</i> : Die Neubelebung der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz	277

Kleine Beiträge

<i>Aoyama, P.</i> : Reflexion über die eigenen Erlebnisse. Ein Aspekt der japanischen Assimilation fremden Kulturgutes	129
<i>Beckmann, J.</i> : Luis de Granada in chinesischer Übersetzung	200
<i>Ziegler, J. G.</i> : Zur Problematik des Selbstmords	203

Berichte

<i>Antweiler, A.</i> : Weltgeschichte	79, 307
<i>Hendrick, V.</i> : Katechetisches Institut in Lubumbashi	289
Der Katechist nach dem Konzil	63
<i>Promper, W.</i> : DESAL — Zentrum zur Förderung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Lateinamerikas	89
<i>Promper, W.</i> : Neues Institut für Religionswissenschaft in Paris	133
X. Tagung des Deutschen Zweiges der I. A. H. R. in Bonn	290

<i>Literaturbericht</i> (Promper)	69
---	----

Mitteilungen

P. Dr. Anton Freitag SVD †	208
P. Dr. Theodor Grentrup SVD † (Kraus)	127
Von der Universität Münster	79
Vorlesungsplan	134, 290
Zur Neu-Planung der Löwener Missionsstudienwochen (Promper)	207

Besprechungen

Activité missionnaire et moyens de communication sociale (F. Rauscher) .	212
<i>Alfaro, C.</i> : Guía apostólica latinoamericana 1965 (Promper)	91

<i>América Latina y desarrollo social I—II (Promper)</i>	89
<i>Anderson, G. H.: Christianity in Southeast Asia (Rath)</i>	225
<i>A New China Policy (Fleckner)</i>	169
<i>Barbers, M.: Toleranz bei Sebastian Franck (L. Wiedenmann)</i>	148
<i>Benz, E.: Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens (J. Müller)</i>	235
<i>Beumer, J.: Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II (Kasper)</i>	245
<i>Blinzler, J.: Johannes und die Synoptiker (Rusche)</i>	245
<i>Boletín Bibliográfico de Antropología Americana 1960—65 (Glazik)</i>	94
<i>Boros, L.: Im Menschen Gott begegnen (Waldenfels)</i>	161
<i>Branley, B. R.: Christianity and the Japanese (Spae)</i>	135
<i>Brosseder, J.: Ökumenische Theologie (Hoegerl)</i>	310
<i>Bühlmann, W.: Pionier der Einheit — Bischof Anastasius Hartmann (Furger)</i>	135
<i>Bühlmann, W.: Sorge für alle Welt (Waldenfels)</i>	135
<i>Bürklee, H.: Dialog mit dem Osten (Hacker)</i>	226
<i>Cammann, K.: Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātman (Hacker)</i>	236
<i>Chatzimichalis, N.: Ὁρθόδοξια καὶ ἐξωτερικὴ ἱεραποστολή (de Halleux)</i>	292
<i>Chatzimichalis, N.: Ὁρθόδοξος μοναχισμὸς καὶ ἐξωτερικὴ ἱεραποστολή (de Halleux)</i>	292
<i>Chatzimichalis, N.: Orthodox Ecumenism and External Mission (de Halleux)</i>	292
<i>Christenheit, Israel und Islam, hrsg. v. Kaufmann (Schlette)</i>	149
<i>Communicatio Socialis 1 (1968), Nr. 1 (Promper)</i>	137
<i>Cornelis, E.: Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes (Antweiler)</i>	150
<i>Dahinden, J.: Bauen für die Kirche in der Welt (Gordan)</i>	137
<i>Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, hrsg. v. Glazik (Booz)</i>	216
<i>Dournes, J.: Le Père m'a envoyé (Gatzweiler)</i>	138
<i>Drevet, C.: Gandhi interpelle les chrétiens (Gordan)</i>	229
<i>Dumoulin, H.: Östliche Meditation und christliche Mystik (Schlette)</i>	107
<i>Engelmann, H.: Ich kann nicht mehr glauben (Khoury)</i>	161
<i>L'enseignement catholique au service de l'Afrique (F. Rauscher)</i>	223
<i>Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon (Dreier)</i>	246
<i>Etudes sur les instituts séculiers, tome III (Comblin)</i>	161
<i>Fonction du laïc en milieu non chrétien. Löwener Woche 1966 (Gregorius)</i>	293
<i>Franzen, A.: Kleine Kirchengeschichte (Dephoff)</i>	161
<i>Gaechter, P.: Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium (Rusche)</i>	162
<i>Greinacher, N.: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Comblin)</i>	163
<i>Haag, H.: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (Gatzweiler)</i>	247
<i>Häring, B.: Macht und Ohnmacht der Religion (Grunert)</i>	237
<i>Hair, P. E. H.: The Early Study of Nigerian Languages (Promper)</i>	151
<i>Hallencreuz, C. F.: Kraemer towards Tambaram (Masson)</i>	138

Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. Jedin, III/1, IV (H. Wiedemann)	294
Hartmann, A.: The Augustinians in Seventeenth Century Japan (Aoyama)	141
Heinz-Mohr, G./Bahr, H. E.: Brüder der Welt (Held)	248
Hellberg, C. J.: Missions on a Colonial Frontier West of Lake Victoria (Rath)	139
Henkel, W.: Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry Newman (van de Pol)	296
Hoffmann, G./Wille, W. (Hrsg.): Weltmission und Weltkommunismus (Masson)	297
Iglesia, población y familia (Promper)	90
L'incontro cristiano con le culture. Mailänder Woche 1965 (Bettray)	220
Jaffé, A.: Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung (Hostie)	165
Jahrbuch Evangelischer Mission 1966 (Jaspers)	91
Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 1967 (Promper)	91
Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1965, 1966, 1967 (Promper)	237
Justin: Die erste Apologie, hrsg. v. Bayer (Khoury)	248
Kamstra, J. H.: Encounter or Syncretism (Spae)	304
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1966, 1967 (Promper)	92
Konstitution über die Kirche, hrsg. v. Ratzinger (Gatzweiler)	165
Kraemer, H.: Weshalb gerade das Christentum? (Grunert)	151
Kreider, T.: Was sagt das Konzil über die Kirche? (Comblin)	166
Kremer, J.: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (Comblin)	249
K'uan Yü: Geheimnisse der chinesischen Meditation (Masson)	152
Lampart, A.: Ein Märtyrer der Union mit Rom, Joseph I., 1681—1696 (Hajjar)	298
Larraín, M.: Desarrollo — Exito o fracaso en América Latina (Promper)	141
van Leeuwen, A. Th.: Christentum in der Weltgeschichte (Schlette)	104
Lehmeier, L.: The Ecclesial Dimension of the Sacrament of Penance from a Catechetical Point of View (Furger)	249
Lelong, M.: Dialog mit den Atheisten (Schlette)	238
Lexikon für Theologie und Kirche X (Graf)	166
Liturgie en mission. Löwener Woche 1963 (Maas-Ewerd)	219
Lope de Vega: Triunfo de la Fee en los Reynos del Japón (Jos. Schütte)	142
Lutherisches Missionsjahrbuch 1966 (Jaspers)	92
Lutherisches Missionsjahrbuch 1967 (Masson)	92
Masson, J.: L'attività missionaria della Chiesa (Glazik)	212
Mission et liberté religieuse. Löwener Woche 1967 (Auf der Maur)	300
Le missioni alla luce del Concilio. Mailänder Woche 1966 (Waldenfels)	222
Mukarovski, H.: Afrique d'hier et d'aujourd'hui (F. Rauscher)	96
Navascués, M.: Valores educativos comparados de la radio, cine y TV en América Latina (Promper)	250

<i>Neill, S. C.</i> : Schöpferische Spannung. Mission gestern und morgen (Plattner)	301
<i>Niebuhr, H. R.</i> : Radikaler Monotheismus (Schlette)	240
<i>Nys, H.</i> : Le salut sans l'Evangile (Schlette)	301
Orita — Ibadan Journal of Religious Studies, Vol. I, N. 1, June 1967 (Promper)	153
<i>Panikkar, R.</i> : Religionen und die Religion (Grunert)	154
<i>Parpert, F.</i> : Der monastische Gedanke (Friessenegger)	251
Perspectivas del Decreto «Ad Gentes». Woche von Bériz 1966 (Glazik)	302
<i>van de Pol, W. H.</i> : Het Anglikanisme in œcumenisch perspectief (Smits)	310
<i>van de Pol, W. H.</i> : Das Ende des konventionellen Christentums (Neuner)	317
Reich Gottes. Auswahlbibel für katholische Schüler (Kubina)	170
<i>Rennhofer, F.</i> : Bücherkunde des katholischen Lebens, 1960—1965 (Promper)	251
Repenser la mission. Löwener Woche 1965 (Schlette)	93
Reportaje DESAL 1—2, 1966—1967 (Promper)	90
Revista de Historia de América 1963—65 (Glazik)	94
<i>Rupp, J.</i> : Brésil, espoir chrétien? (Promper)	144
Saeculum-Weltgeschichte I, II (Antweiler)	79
Saeculum-Weltgeschichte III, IV (Antweiler)	307
<i>Santos Hernández, A.</i> : Bibliografía Misional I—II (Promper)	144
<i>Santos Hernández, A.</i> : Decreto «Ad Gentes» sobre la actividad misional de la Iglesia (Glazik)	209
<i>Santos Hernández, A.</i> : Derecho misional (Jaßmeier)	145
<i>Schamoni, W.</i> : Die Zahl der Auserwählten (Rütti)	252
<i>Scheffczyk, L.</i> : Von der Heilsmacht des Wortes (Gatzweiler)	170
<i>Schlette, H. R.</i> : Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute (Hacker)	94
<i>Schlette, H. R.</i> : Epiphanie als Geschichte (Comblin)	171
<i>Schlette, H. R.</i> : Kirche unterwegs (J. Müller)	172
<i>Schmauch, J.</i> : Herrschen oder helfen? Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe (Comblin)	253
<i>Schreiner, L.</i> : Das Bekenntnis der Batak-Kirche (Rath)	94
<i>Schüepf, G.</i> : Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung (Kasper)	145
<i>Schütte, J. (Hrsg.)</i> : Mission nach dem Konzil (Masson)	217
<i>Schulte, H.</i> : Der Beginn. Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient (Khoury)	302
<i>Schwarz, L.</i> : Ohren für Pachamana (Promper)	229
<i>Semmelroth, O./Zerwick, M.</i> : Vaticanum II über das Wort Gottes (Gatzweiler)	253
<i>Sharpe, E. J.</i> : Not to Destroy But to Fulfill (Bettray)	145
<i>Siegmund, G.</i> : Sein oder Nichtsein. Das Problem des Selbstmords (J. G. Ziegler)	203
Sinica Franciscana VII (Biermann)	230

<i>Söderblom, N.</i> : Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. (Antweiler)	241
<i>Spae, J. J.</i> : Christian Corridors to Japan (Waldenfels)	97
<i>Spicq, C.</i> : Der Christ, wie Paulus ihn sieht (Gatzweiler)	254
<i>Stewart, W.</i> : India's Religious Frontier (Plattner)	303
Steyler Missions-Chronik 1968 (Promper)	147
<i>Stöhr, W./Zoetmulder, P. J.</i> : Die Religionen Indonesiens (Antweiler)	154
<i>van Straelen, H.</i> : Botsing, vervreemding en ontmoeting (Promper)	303
Temenos. Studies in Comparative Religion, Vol. 2 (Grunert)	242
Tradition et modernisme en Afrique Noire (F. Rauscher)	156
<i>Trapp, E.</i> : Manuel II. Palaiologos — Dialoge mit einem Perser (Khoury)	243
<i>Türk, H. J.</i> : Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz? (Schlette)	147
<i>Ueda, Shizuteru</i> : Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit (Dumoulin)	156
<i>Unger-Dreiling, E.</i> : Die Psychologie der Naturvölker als historische Grund- lagendisziplin (Gregorius)	198
<i>Vicedom, G.</i> : Mission im ökumenischen Zeitalter (Masson)	232
Viêt-Nam. N. 1—3, 1966—67 (Promper)	158
<i>Visser't Hooft, W. A.</i> : Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? (Rütti)	243
Vocation asiatique. N. 3—4, 1967—68 (Promper)	244
<i>de Vries, W.</i> : Orthodoxie und Katholizismus (Remmers)	228
<i>Warren, M.</i> : The Missionary Movement from Britain in Modern History (Rath)	232
<i>Welker, K. E.</i> : Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher (Grunert)	159
Who's Who in the Catholic World. Vol. I: Europe (Promper)	174
<i>Wilson, J.</i> : A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean 1796—1798 (Jaspers)	233
<i>Wiltgen, R. M.</i> : The Rhine Flows into the Tiber. The Unknown Council (Hoegerl)	175
<i>Wolff, O.</i> : Christus unter den Hindus (Hacker)	234
Der Zukunftsbezug in der Verkündigung (Exeler)	176
<i>Zenetti, L.</i> : Heiße (W)eisen. Jazz, Spirituals, Beatsongs, Schlager in der Kirche (Tegethoff)	254
<i>Eingesandte Bücher</i>	256, 320
<i>Anschriften der Mitarbeiter</i>	96, 176, 256, 320

WHAT ABOUT THE MISSIONS...AFTER "THE DEATH OF GOD"?

by Eric C. Meyer, C. P.

What happens in the heart of theology with regard to how we try to explicate our faith about the relation of Christ and God will gradually affect our ecclesiology and missiology. Theology is now being challenged to face up to "the death of God" by the proclamation of "Christian atheists" that Christianity must embrace a Jesus without God if the Christian faith is to be meaningful in a totally immanent world. In this article, I would like to point out what I believe some of the effects of "the death of God" on missiology are likely to be, even though theology has only begun to come to grips with the problem of increasing atheism *within* Christianity.

If God is dead, it would seem clear enough that the people of God is dead and that Christianity has no divine mission in and for the world. However, neither the problem is so simple nor the result so drastic. The real question is: *in what sense* may we say God has died? And if we can more nearly determine that, then we can attempt to say in what sense the Christian mission is affected. It will be necessary first to outline how various meanings of God's death have affected the missiological thinking of some of the radical theologians who merit the paradoxical title of "Christian atheist"¹.

¹ Our sketch will be limited to the three acknowledged leaders of Christian atheism: WILLIAM HAMILTON, PAUL VAN BUREN and THOMAS J. J. ALTIZER. We will note their principal works as each is treated. A longer summary and critique of their systems, as well as a consideration of the movement as a whole, may be found in *Is God Dead?* by THOMAS W. OGLETREE, SCM Press, London, 1966. William Hamilton gives a considerable bibliography of works he considers pertinent to the development of radical theology at the end of *Radical Theology and The Death of God* by THOMAS J. J. ALTIZER and WILLIAM HAMILTON, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1966. Two of the best studies of the historical background for this movement are: *The New Christianity*, edited by WILLIAM R. MILLER, Delacorte Press, New York, 1966, and *The Roots of the Radical Theology* by JOHN C. COOPER, The Westminster Press, Philadelphia, 1967. Two anthologies of critical reactions to the God-is-dead theologians and further considerations of the theological problems involved are: *The Meaning of the Death of God*, edited by BERNARD MURCHLAND, Random House, New York, 1967, and *Radical Theology: Phase Two*, edited by C. W.

Hamilton: God's Death

With the phrase "the death of God", WILLIAM HAMILTON² intends to describe the theological meaning of a radical change in human experience. Formerly, because of man's feeling of awe before everything mysterious in life, because of his needs and his own seeming incapacity to fill these, he experienced a real sense of belief in the existence, presence and activity of a God to whom adoration and trust were possible, even fitting and necessary. This experience has slowly withered and vanished — in Jesus and the Cross, in the scientific and political and industrial revolutions, especially in the irresistible development of atheism in every aspect of life throughout the 19th and 20th centuries. Today we experience only the absence or death of what we once felt was God. HAMILTON has even given up waiting for a new God whose presence we might enjoy as opposed to the God we once needed and used (an earlier Hamiltonian solution to "the death of God" experience). God's death is not the result of a scientific demonstration, it is "an emotional event, in the guts"³, composed of elements that are overwhelming when taken together. One of these elements is that God is less and less needed. As we solve our own problems and increasingly look to ourselves, we look away from the irrelevant God whose help we once felt we required. Another factor is the problem of suffering. This problem was always there, but the 20th century has magnified the problem until it has become impossible to believe in the monster that such an all-powerful God would have to be to allow these things. Further, he believes *we* can replace all that we once summed up under "God". This is the other experience that has arisen in connection with the demise of God, or better, the positive side of one and the same development in human experience. Technological man is in the process of

CHRISTIAN and GLENN R. WITTIG, Lippincott, New York, 1967. Two of the newest examinations of the debate are: *The Death of God Movement*, by CHARLES N. BENT, S.J., Paulist Press, 1967, and *Religion in Contemporary Debate* by ALAN RICHARDSON, The Westminster Press, Philadelphia, 1967. Further matter is added from the side of the God-is-dead theologians in: *Toward a New Christianity*, edited by THOMAS ALTIZER, Harcourt, Brace and World, 1967, and *The Death of God Debate*, edited by JACKSON LEE ICE and JOHN J. CAREY, The Westminster Press, Philadelphia, 1967.

² Formerly a Baptist minister, WILLIAM HAMILTON, became well known during his years as Professor of systematic theology at Colgate Rochester Divinity School in Rochester, New York. Recently he became a member of the faculty of New College in Sarasota, Florida. His principal works are: *The New Essence of Christianity*, Association Press, New York, 1966, and a collection of major articles with Altizer, *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1966. Two very important articles are: "The Shape of a Radical Theology", *Christian Century*, vol. LXXXII: 40, Oct. 6, 1965, p. 1219—1222 and especially "The Death of God", *Playboy*, vol. 13: 8, August, 1966, p. 84 f.

³ "The Death of God", *Playboy*, vol. 13: 8, August, 1966, p. 137, column 3.

increasingly mastering the world. There is still awe, mystery and the "sacred", but we can celebrate these more adequately in the arts, in the human sanctity of affirmed sexuality and in the power of positive human living to face death, thereby robbing it of the ability to surprise and hurt us. Since all we have known as God is gone, we, the human community, must take over the "divine" functions of rebuking and correcting — with unconditional healing, consolation and forgiveness. But decisive for us as *the* focus and center of obedience, trust and loyalty is the *man* Jesus, his way with others.

Hamilton: Mission after God's Death

For HAMILTON, "the death of God" is not the death of mission, for it issues in an emphatic moving away from "monastery" and "church" into the world. The Christian is to be totally in and for this world on the pattern and inspiration of the man Jesus. The Christian man involves himself fully in the arts and politics, in social and economic revolution, in science and everything human in order to live for and love all his neighbors. One must push the movement from church to world as far as it can go, becoming a frankly worldly man — without religion or God, but alive for others. One must take this world with ultimate seriousness. We are called on to "unmask" or find and serve Jesus in our neighbor but even more to become Christ for our neighbor. Hamilton ends two of his most important essays with a missionary emphasis:

"We dechristianize no one, we make no virtue of our defects, and we even dare to call men into the worldly arena where men are in need and where Jesus is to be found and served⁴."

"It (the death of God) is a real event; it is a joyous event; it is a liberating event, removing everything that might stand between man and the relief of suffering, man and the love of his neighbor. It is a real event making possible a Christian form of faith for many today. It is even making possible church and ministry in our world⁵."

van Buren: God's Death

PAUL VAN BUREN⁶ approaches the problem of God in the modern world by asking how a Christian who is himself a secular man may understand the Gospel in a secular way. By "secular man" he means one who is

⁴ "The Death of God Theologies Today", *The Christian Scholar*, Spring, 1965, p. 48. (This article is reprinted in *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1966.)

⁵ "The Death of God", *Playboy*, vol. 13: 8, August, 1966, p. 139, column 3.

⁶ PAUL M. VAN BUREN, ordained an Episcopalian clergyman, is the Associate Professor of Religion at Temple University in Philadelphia, Penn. His theory is explained in *The Secular Meaning of the Gospel*, Macmillan, New York, 1963. Quotes are taken from the SCM Press edition, London, 1966. Besides the summary

frankly empirical and pragmatic minded, interested and involved in this life, not in the "beyond" of a transcendental metaphysics or some post-mortem world. However, he wishes to find a way that will be responsive to the major concerns of both the theological right and left, to Barth and to Bultmann and Ogden, to the New Testament and Church tradition (especially Chalcedon) as well as to the demands of the modern empirical mind. Van Buren brings the method of linguistic analysis to the language of faith in order to discover what effective functions this language can have for the secular Christian today. His system is not completely synonymous with Logical Positivism in that he attempts to apply a "modified verification principle" (which judges the actual meaning of the words we use according to the realistic possibilities within the particular context in question). His major linguistic and philosophical sources are Ludwig Wittgenstein and Antony Flew⁷. He also calls on kindred studies of Christianity from T. R. Miles, R. B. Braithwaite, Ian T. Ramsey and R. M. Hare⁸. Van Buren's conclusions may justly be

and critique of Ogletree mentioned in our first footnote, there is a very fine critical review of the book in the *Journal of Religion*, vol. XLIV: 3, July, 1964, p. 238—243 by LANGDON B. GILKEY, who is one of the earliest and finest commentators on Death-of-God theology (cfr. also: "The God is Dead Theology and the Possibility of God-Language", *The Voice*, January, 1965). A more extended and very critical reaction to VAN BUREN may be found in E. L. MASCALL's *The Secularization of Christianity*, Darton, Longman and Todd, London, 1965. An interesting summary and reaction to van Buren's translation of God-talk into talk about one's basic 'blik' on life appears in Bishop ROBINSON's *Exploration into God*, SCM Press, London, 1967, p. 63—72.

⁷ LUDWIG WITTGENSTEIN: *The Blue and Brown Books* (Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'), B. Blackwell, Oxford, 1958, and *Philosophical Investigations*, B. Blackwell, Oxford, 1953. ANTONY FLEW and ALASDAIR MACINTYRE: *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London, 1955. In a more recent book by FLEW, *God and Philosophy*, Hutchinson of London, 1966, he makes only two references to van Buren (both disapproving), N. 1.16 (p. 16—17) and N. 2.16 (p. 33—34), without trying to show that van Buren has misused FLEW's own earlier observations about God-talk and verification in *New Essays* (p. 96—99). It would seem that FLEW considers his answer there (p. 106—108) to R. M. HARE's theory of 'blik' (p. 99—103), which VAN BUREN has adopted, as sufficient. His arguments were two: 1) Such a view is "entirely unorthodox" (Flew thinks it clear that orthodox Christianity has intended to make some cosmological assertions about the nature and activities of a supposed personal creator) and 2) If religious statements intend only to talk about a 'blik' and say nothing about cosmos and the way it really is, then religious activities are made redundant — even fraudulent. Theological reasoning, e.g., becomes like trying to clear an overdraft by writing one's Bank a cheque for the same amount.

⁸ T. R. MILES, *Religion and the Scientific Outlook*, Allen and Unwin, London, 1959; R. B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*,

described as a radical translation of the New Testament and traditional Christian theology into completely secular terms. The word God is judged meaningless, unless it is boiled down to mean logically that one is speaking of some ultimate attitude on his own part. Commenting on G. BORNKAMM's consideration in *Jesus von Nazareth* of the two most important commandments, van Buren writes:

"He (Bornkamm) asks, 'Are love toward God and love toward the neighbor one and the same?' and answers, 'Certainly not... Whoever equates in this fashion the two commandments knows nothing of God's sovereignty and will very soon turn God into a mere word or symbol with which one might as well dispense.' In passing, we might say that this is closing the barn door several centuries too late. Bornkamm continues: 'Surrender to God means... being awake and ready for God, *who claims me in other men*. In this sense, love for the neighbor is the test of love for God.' Precisely. If love for the neighbor is the test of 'love for God', then by the verification principle it is the meaning of 'love for God'.⁹"

VAN BUREN contends that we have no need for the problematic God symbol, because we can find our ultimate in the historical man Jesus. Jesus and the pattern of his freedom to live and die for others is decisive for the Christian. The resurrection is interpreted as an event which happened to the Apostles rather than to Jesus. It was the very real experience of coming to see Jesus in a new way, a "contagious" way, that brought them to share in his wonderful freedom for others. A bodily resurrection would be incapable of any real empirical description and is not even essential for faith (one can assert a bodily resurrection without really being grasped by Christ's example). But the "Easter experience" is necessary for faith. Language about faith, then, for the secular Christian is language about the "blik" that has definitively claimed him — a view of himself and his fellow man that is a sharing in the contagious freedom for others which Jesus of Nazareth had.

van Buren: Mission after God's Death

VAN BUREN believes that once the Church and the known world became coextensive, the Church began to claim the world for herself rather than for Christ. And in order to retain the New Testament Church-world distinction, she found it necessary to distinguish secular from sacred, "this-worldly" from "otherworldly". The biblical "God in history" became ever more "above history" and "otherworldly", until today we no longer

Cambridge U. Press, Cambridge, 1955; IAN T. RAMSEY, *Religious Language*, SCM Press, London, 1957; R. M. HARE, *New Essays in Philosophical Theology*, edited by ANTONY FLEW and ALASDAIR MACINTYRE, SCM Press, London, 1955, p. 99—103.

⁹ *The Secular Meaning of the Gospel*, p. 182—183.

know how to use the word God. But Christians can stand on their own feet and help their neighbor without the "God-hypothesis". The Christian mission can no longer be spoken of in any logical sense as really divine, but Christians are still grasped by the freedom of the man Jesus to take his perspective in their lives.

"The contemporary meaning of 'claiming the world for Christ' cannot be a return to medieval metaphysics and the confusion of the power of the church with the contagious power of the freedom of Jesus. The meaning of that claim now is simply that the whole world may be seen with the Christian's perspective. He need not ask nor expect the world to understand itself as he understands it. Since he has acquired this perspective in connection with a freedom which is contagious, he should be content to let this contagion work its own way in the world, without his taking thought for the morrow, especially the morrow of the church.

The mission of the Christian is the way of love upon which he finds himself, the way toward the neighbor, not the way of trying to make others into Christians. His mission is simply to be a man, as this is defined by Jesus of Nazareth . . . It is quite enough that he practices the liberty for which he has been set free¹⁰."

Altizer: God's Death

THOMAS J. J. ALTIZER's¹¹ explanation of God's death is more difficult to summarize than that of Hamilton or van Buren. His explicit concerns are not the growing lack of any need for a God and the problem of evil

¹⁰ Ibid, p. 191—192.

¹¹ THOMAS J. J. ALTIZER, an Episcopalian layman, is the Associate Professor of Bible and Religion at Emory University, Atlanta, Georgia. His principal works are: *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, The Westminster Press, Philadelphia, 1961; *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963; *The Gospel of Christian Atheism*, The Westminster Press, Philadelphia, 1966; *Radical Theology and the Death of God* (a collection of essays in conjunction with William Hamilton), Bobbs Merrill, Indianapolis, 1966, and *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (actually written before *The Gospel of Christian Atheism*, but ranking with it in importance for the thought of Altizer), Michigan State University Press, 1967. Other important works include: "Nirvana and Kingdom of God", p. 150—168, in *New Theology No. 1*, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, Macmillan, New York, 1964; "Creative Negation in Theology", p. 77—85, *Frontline Theology*, edited by DEAN G. PEERMAN, SCM Press, London, 1967; the very significant article: "Catholic Theology and The Death of God", which was given as a paper at Catholic University in Washington, D. C., during a conference on *The God-problem Today* in the summer of 1967 and has appeared in *Cross Currents*; the book *Toward a New Christianity*, edited by THOMAS J. J. ALTIZER, Harcourt, Brace and World, 1967. A sharp attack by ROBERT MCAFEE BROWN on ALTIZER's *Gospel of Christian Atheism* can be found in *THEOLOGY TODAY*, vol. XXIII: 2, July, 1966, p. 279—

nor the requirements of empirical thinking and linguistic analysis. He contends that Christianity must be completely contemporary or "non-religious", i. e. it must reject every retreat into the past and any effort to transcend or devalue the world. All such maneuvers are betrayals of the Incarnation, which is the specific difference of Christianity's faith. To realize what such a fully contemporary and incarnate Christianity is, he calls for a radical acceptance of atheism's critique of Christianity's religious nature. Altizer uses Mircea Eliade's studies of religion only to identify and attack traces of religion within Christianity. His thought develops in strenuous opposition to his own Episcopalian background and to Barth. He protests the remainder of transcendence in Bultmann and Tillich, both of whom he does not find radical enough. He incorporates many 19th century atheistic ideas: Nietzsche's fury against the Christian God and his concept of Eternal Recurrence, Hegel's logic and ontology, especially Blake's Christo-atheistic theories (generally masked over with the esoteric symbolism of his poetry) about man as artist. He also employs what he can of Teilhard's evolutionary Christology. Altizer manages to mold his borrowings and inspirations into a surprisingly original and unified whole. He reports the death of God in a more ontological manner than Hamilton or van Buren. The latter two are talking about how all experience of responsible God-reflection has perished and how a critically reconstructed picture of Jesus without God can still definitively claim us as *the* inspiration for the way to treat our fellow man. Altizer contends that God has really died in the sense that all reality is a process of kenotic and dialectic evolution from a primordial simplicity through continuing complexification toward an entirely new coincidence or at-oneness. "The Original Totality" (or God as the primordial and simple whole of reality) denied himself by creative fall into evolution. "The Transcendent God" (God as other than world) appears with evolution's initiation, rather than being the presupposition of creation (Altizer rejects the idea of a transcendent God alone in eternity and the concept of "creatio ex nihilo"). The whole of reality, God included, is evolving and the entire course of its history has been a process of Incarnation, because a new kind of coincidence or identity is being reached. In this evolutionary Incarnation, God continues to deny himself and becomes identified with man. The process reaches a focal

290. A most lucid summary and reaction to ALTIZER appears in WILLIAM BRADEN's *The Private Sea*, Quadrangle Books, Chicago, 1967, p. 155—177. In: *America and the Future of Theology*, edited by WILLIAM A. BEARDSLEE, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, there is another article of ALTIZER's: "Theology and the Contemporary Sensibility", p. 15—31, followed by two critical reactions: Rabbi RICHARD L. RUBENSTEIN (a Jewish God-is-dead theologian, cfr. *After Auschwitz*, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1966), "Thomas Altizer's Apocalypse", p. 32—40, and CHARLES H. LONG's article, "The Ambiguities of Innocence", p. 41—51.

point and conscious stage in Jesus of Nazareth. God became Jesus to the decisive extent that he died definitively to his otherness in the life and death of Jesus of Nazareth. Resurrection means that what Jesus became (the total expression of God — the incarnate Word) continues in man universally (in *all* men) and completely (i. e., since Jesus of Nazareth, the Word exists in no other way except as incarnate). On-goingly one with us in our every now, the incarnate Word (also referred to as "Spirit", "Jesus" or "Christ") is bringing us progressively closer toward a final God-man identity. The name of Jesus as savior, therefore, is not simply to be identified with Jesus of Nazareth, but is used as a symbol of the innermost reality of faith: the present and continuing unification of God and man. The final identity or *coincidentia oppositorum* is a fully dialectical one. It will be at the furthest dialectical remove from either God as the Original Totality or God as other than man. It is not a mere juxtaposition or harmony nor even a close unity in which the opposites somehow retain their own identities. There is not a simple denial of one opposite (as Altizer claims is the case in a pure form of religion, such as Eastern mysticism, where the world and all conscious activity is simply reversed in order to achieve oneness with the perfect still that is before all motion, even that of thought). In true dialectical coincidence, both God and man cease to be what they were as separated. They become a new identity. Altizer is insistent that God as separate was real, that he has really died to this separateness in the process of evolutionary Incarnation. By this evolution man also is radically different from what he used to be — so different that he no longer depends on a God separate from himself, that he can no longer even realistically conceive of such a God. In a sense, God is still alive, *but not as separate from man*. The position is at least as much pantheistic as atheistic, though it is quite different from the classical forms of pantheism and atheism. Finally, he accuses traditional Christianity of being "religious" in that it tries to resist this incarnational evolution toward God-man identity by resurrecting Jesus as a cosmic Lord. It negates man's real present and future, because it returns to the past by trying to cling to the image of a separate and eternal God, by closing off revelation with the Apostolic times and by claiming that faith remains unchanged and autonomous despite the changing world. Altizer claims we are in a "Third Age", an apocalyptic time or the time of the death of God — one as different from the New Testament as the New Testament is from the Old Testament. The images of a transcendent God and a resurrected Christ are increasingly empty and dead, precisely in as much as the only real Word of revelation and faith is incarnate in man and steadily approaching the full apocalyptic identity of God and man. "The Apocalyptic Totality" (Altizer's "Omega Point") will be "the Great Humanity Divine".

Altizer: Mission after God's Death

ALTIZER has been less concerned with morality or mission than Hamilton and van Buren. One reason is that their systems are largely moralities. Another is that Altizer has been intent on developing the theoretical basis of his incarnational evolutionism. What is perhaps most discouraging for mission in Altizer's system is the idea that the body of Christ is rather automatically the entire world, with the added assertion that the Word is even more present and active outside of the Churches than within them (because of their "religious" nature). However, since all of reality is a process of Incarnation by which "the Great Humanity Divine" arises, we should not retreat from the process nor obstruct this goal but should give ourselves completely to the evolving actuality of our present (which is the incarnate Word).

"The very name of Jesus embodies the promise of these final things while simultaneously calling for a total identification with our neighbor. Truly, to pronounce his name is to give oneself to Jesus as he is manifest in the weak and broken ones about us, and as he is present in the darkness, the anonymity, and the chaos of a fallen history; for the repetition of the name of Jesus is a repetition of God's eternal death for man, a reliving of an ultimate cosmic reversal, a participation even now in the End which he has promised"¹².

"The Death of God"

In what sense *has* God died? First of all, it is obviously true that Christendom has been collapsing since the time of the Renaissance¹³. In a growingly exclusive manner, our culture has become this-world centered, empirical-minded and scientized, positivistic and secular, pragmatic and humanistic. In inverse proportion with this, belief in God, Trinity, Virgin-birth, Incarnation, soul, afterlife, miracles and resurrection has diminished. None of the isolated elements of this increasing disbelief, perhaps even all taken together, is completely new, but there does seem to be forming an ever wider and more convinced and more sophisticated consensus that traditional Christian faith and theology is dead or dying. What is especially new about the death-of-God atheism is that now atheism has arisen not only among those who began as Christians but then chose to become "outside" opponents of Christianity; today we have the phenomenon of *Christian atheists*. Radical Christian

¹² *The New Apocalypse*, p. 146.

¹³ Outstanding on this theme are the books of GABRIEL VAHANIAN: *The Death of God*, George Braziller, New York, 1961 and *Wait Without Idols*, George Braziller, New York, 1964. For VAHANIAN's condemnation of radical theology's proposal of Christian atheism as the solution for our situation, cfr. *No Other God*, George Braziller, New York, 1966.

atheists stay more or less within Christianity¹⁴. They want to be atheists or totally secular — but remain as explicitly Christian as their viewpoint will allow. Even this is not altogether new. One can consider Blake, Hegel and others as precursors. Schweitzer, Bultmann, Tillich and even Bonhoeffer and Teilhard de Chardin prepared part of the more immediate scriptural and speculative groundwork for this development. In saying this, we intend merely to grant that the God-is-dead theologians appeal with some logic to these earlier thinkers as seminal for radical Christian atheism. An even more important preparation, however, has been the considerable number of church Christians who are *practical* agnostics, if not atheists. Radical theologians have gathered all of these factors together and systematized them around the man and symbol Jesus — without the God-baggage. This, then, is the sense in which “God” has died, and there are two principal sides to the event. The first is that

¹⁴ A summary of their theological reactions to Christianity as organized Church would require a much more ambitious paper than this intends to be, even though there is little developed ecclesiology in Hamilton, van Buren and Altizer. The important point for our purposes here is to take note that they concur in making the individual Christian the direct and principal bearer of mission. Van Buren may be the most churchy of the three leaders of radical theology, and we have seen that he advises the Christian to act without thought for the morrow of the church. In a recent article (A Response: Good-by Chalcedon, Hello What?) in *Commonweal*, vol. LXXXVII: 8, November 24, 1967, p. 275—278, Hamilton (probably making a small bow to the chorus of critics who have complained of his subjectivism and extreme antidurchism) almost appears to revert his stance on the Church — but does not. He says that the big question today is the relation of Christology and ecclesiology, the question of how Christology can be liberated from ecclesiology. Then he says the answer is *in part* that it cannot and must not be, and that the problem is not one of individualism versus community. He says Protestantism will not again revert to its “perennial temptation” to construe Christology as the rendering of the relation of the solitary believer to Christ. However, as a Christian atheist, he immediately “falls into temptation” (the perennial one) by saying the Christian must seek and serve “the community prepared to be conformed to Christ”, and he implies that the “visible church” is neither the seeker nor the sought (but the Christian and the world). We think he has not departed essentially from his earlier position of saying that the Christian must move out of the church into the world (pushing that movement as far as it can go) in order to find Jesus there in the neighbor and “be Christ” to him. For his view of the church, cfr. “Thursday’s Child”, p. 87—93, *Radical Theology and the Death of God*, especially p. 91, where he gives three understandings of the church, opting for the third: “But somehow he (the theologian) has had to come to define the church in a third way. The church is present whenever Christ is being formed among men in the world. This is a very vague way of describing his feelings about the community, even though it has no outlines, no preaching, sacraments or liturgy.” The traditional Church (and its claim to be the body of Christ) plays a very important, *fully negative* role in the thought of Altizer. Unfortunately, the *Gospel of Christian*

our evolving culture has thrust us into the complicated process of losing the joints to what was a more or less unified and viable thought-structure for the understanding and expression of the faith. Empirical thinking seems to reduce our faith and theology to a collection of pious stories and metaphysical assertions. That besieged faith remains alive and active, but our efforts to bring it to speculative understanding and expression in a way that is both responsible to it and for it in the modern world have fallen into many earnest but overly inadequate theological pieces. Christianity, however, has been in like, even if less serious, situations before. The second side is more important. Not only has our culture undeniably become more and more secular, but Christian theologians¹⁵ have reacted to this situation by trying to transform Christianity into an atheism, a Christian atheism centering its attitude toward the world around the *man* Jesus without God. The novelty is their clear intention to be atheists *within* Christianity, their systematic efforts to maintain and develop this choice as *Christology*.

Missiology after "The Death of God"

If this is the sense in which we may and indeed must acknowledge "the death of God", then we can begin to see how it should affect our missiology. The problem is a uniquely Christian one. Only Christians

Atheism is not indexed, but the reader will find the essence of Altizer's theory of Church on pages: 9—10, 12, 19—20, 24—27, 43, 132—133, 136—138, 151. (We apologize for the confusion of church appearing now with a capital and now with a small letter. Hamilton and van Buren speak of "church" and Altizer of "Church".) For a positive and practical death-of-God ecclesiology, cfr. ERNEST HARRISON's *A Church Without God*, Lippincott, Philadelphia/New York, 1966.

¹⁵ There has been a tendency (passing now in the United States and Canada, but still strong in Europe) to represent "the death of God" movement as a small and ephemeral sensationalism spawned by its dramatic title and the Press fanning of the flames. That is a false "hope", or rather, an unhealthy kind of wishful thinking. The identification of Christ and the problem of God have dominated theology for a very long time. Some solutions to these problems have been inching toward this radical position. Bultmann and Tillich are certainly among its more immediate predecessors (Altizer names Tillich the "father" of modern radical theology — meaning Christian atheism. Cfr. *The Gospel of Christian Atheism*, p. 10—11). In Germany, Herbert Braun may be numbered among the Christian atheists. In England, various Christian philosophers of religion (whose background is that of logical positivism or linguistic analysis) have stood close to this radical position also — and R. B. Braithwaite and T. R. Miles are indistinguishable from Christian atheists. In Canada, there is Ernest Harrison. In the United States, one must add Henry Malcolm, Maynard Kaufmann, Robert W. Jenson and John A. Phillips to the Christian atheist camp, besides Hamilton, van Buren and Altizer.

concern themselves with theologizing about Christ as our salvation and about the relation of Christ to God. The God-is-dead theologians are proposing various forms of what may be justly characterized as a kind of monophysitism in reverse, i. e. whatever God was supposed to be or mean is swallowed up in the *man* Jesus. They are right to return theology radically again to Christology¹⁶ and to emphasize Christian mission and morality as streamlined Christ-witness and Christ-imitation. But they are wrong in reducing Christ to a mere humanistic model of the best way to treat our neighbor. We are simply not dealing with the real Jesus, when we claim to choose him, to judge and select about him what we will¹⁷. There is no Jesus without the Father, and the Father is not just another word for Jesus. Christian mission cannot be based on what becomes a humanistic "Jesusology" or "Christosophy", because on one hand it ceases to be meaningfully Christian and on the other hand it retains an exclusive symbolism and commitment that its mere humanism no longer logically justifies. Speculative theology will have to come to grips not only with the general condition of man today but also with this peculiar problem of a missionary-minded, Christological

¹⁶ Some of the theologians addressing themselves to the God-problem today enjoy the appearance of greater orthodoxy than the God-is-dead theologians, because they remain theistic. However, when they consider theology as something above or other or prior to Christology, they tend to regard God less as the Father *Christ reveals* and more as "the Ground of being" or the ultimate "Thou" character of being or some other philosophical or psychological construct *which reveals itself* everywhere — also in Christ. The result of this is a reduction of Christ that *also* issues in considering him merely a man and finds it difficult to defend the uniqueness of his saving revelation of God. Representative of this position are the bishops J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, SCM Press, London, 1963, and JAMES A. PIKE, *A Time for Christian Candor*, Harper and Row, New York, 1964. Robinson exemplifies this stance even more clearly in *Exploration into God*, SCM Press, London, 1967, in which Christology is virtually absent on the plea that in a time of God's death we must first explore further the meaning of 'God' before we can develop the theme of 'God was in Christ' (p. 9). What? Know God first — and then we can know how God was in Christ? We find this the very opposite of the 4th Gospel, that Jesus Christ is the way, the light and the truth. Jesus alone knows and reveals the Father (John 1:18). In all earnestness, we believe it may well be more Christian *in our time*, as the God-is-dead theologians have done, to throw over all such separate efforts to discover a God-concept (and then show it is active in Christ) and simply take Jesus alone as enough.

¹⁷ John 15, 16; Matthew 12, 30 and Luke 11, 23. When one's commitments to a certain contemporary estimation of philosophy, linguistic analysis, science, evolution etc. require that he reconstruct the Jesus of Nazareth whom the Gospels witness as Christ on the pattern of these branches of learning (so that he can accept "Jesus" as the pattern for his life), what happens to the *logic* of his claim that it is Jesus who is the *ultimate focus* of his obedience, trust and loyalty?

atheism. This encounter should eventually impress on missiology with new force that sound Christology must be more than ever the touchstone of authentic Christian missionary thinking. Christians share in and continue the divine mission of their founder and head. They have no other mission that is not subordinate to this. The Christian is *not* sent merely to serve the world. This is a particularly widespread and well-meant but sadly humanistic and non-Christological idea. It is true that the Church's goal is to serve and not to dominate the world. *But the character of that service must be the extension of Christ's own servanthood.* In faithfulness to Christ that service must always remain in the end a "folly" and a "stumbling block", crucified to the world and an eschatological challenge to a merely world-centered present and future, because the world is not to dominate man either. Without ceasing to take the fact of his fallenness any less earnest, the Christian must embrace the world as created good and recreated in Christ, i. e. he must accept the world as sacramental (its reality and value is Father-ward through Christ) and not act as though he could be an imitator of and witness to Christ and still believe that the *whole* of salvation lies in "authentic existence" now or some distant but this-side-of-death future for a lucky generation to come. Every good work should and must be assumed by Christian mission: medicinal, educational, economic, social, cultural — even to the extent of supporting political revolution where justice and practical charity cry for its necessity. *But as Christ worked no sign for the sake of the sign*, but for faith in him and in the Father who sent him — that must be the source and goal of our continuation of Christ's mission. Missiology must be totally and soundly Christological, faithful to the real Christ of the kerygma.

But in order that missiology be totally and soundly Christological in this time "of the death of God", we must realize anew where Christological reflection and mission begin. It should not be so surprising that we have atheists within Christianity today. The cause does not lie alone in the collapse of Christendom and the steady rise of pervasive and one-sided secularistic thinking. The condition of the Christian *Church* is a dealy one¹⁸. And it is especially within the very heart of the Church, in the *liturgy*, that the Church has long been so lifeless. The Protestant character of the death of God movement up to this time might even indicate in part that this is truer in these Christian Churches. Christian reflection can only begin from Christian living. One of the most obvious characteristics of the death of God theologies in general is that they see no Christian life in the gathered community in liturgy — but only in the immediate secular service of the neighbor. Why have we allowed this

¹⁸ In *The Grave of God: Has the Church a Future?*, Burns and Oates, London, 1967, ROBERT ADOLFS argues that the problematics about God and Christ are symptoms of a deeper problem: the sorry state of the Church. Cfr. esp. p. 26—27.

mortal separation between what we say and do "in church" and "in the world"? Christian liturgy must live — and it must be one with our total life. The seriousness of this can hardly be overstressed, for it is in the living experience of the Christian community come together in liturgy that Christianity is constituted, that the New Testament witness itself began to take oral shape, that sound Christological living and thinking and mission arise. One of Paul's most exalted Christological reflections (*Phil.* 2, 6—11) exemplifies this well. From prison he writes to the liturgical gathering, calling on words of their liturgical witness of Christ, to emphasize the moral and missionary meaning of their total situation (cfr. especially the wider context of *Phil.* 1, 1 — 2, 18). Christian mission originates with basic Christian witness. This emphasizes that mission is the fundamental business of every believer — even and especially as he is simply witnessing his faith within the gathered Christian community. Here is present the power of the risen Christ, in whose life and mission we are incorporated. Mission is communicated and received and shared in Word and Sacrament. If the members of the Christian body fail here, *they fail in mission to one another — they fail where mission begins*, at the living center from out of which Christian witness must be continually moving.

Summary

What about missiology, then, after "the death of God"? 1) It must seriously and sympathetically reckon with atheism *within* Christianity. 2) And to do this, it must be thoroughly and soundly Christological. 3) Finally, to be thoroughly and soundly Christological, missiology in the time of God's death must spring more than ever before from a *vital* liturgical experience of our communal knowledge and witness of Christ.

ZUR SITUATION DER MISSIONSPRESSE IN DEUTSCHLAND

von Jos. A. Otto SJ

Mein Referat¹ soll ein Situationsbericht über die Missionspresse in Deutschland sein. Wie die gesamte Kirchenpresse zeigt auch die Missionspresse nach Thematik, nach räumlicher Verbreitung, nach sozialer Zugehörigkeit der Leserschaft eine Fülle von Überschneidungen. Das macht es nicht leicht, in die Darstellung eine saubere Ordnung zu bringen, wie sie für ein Urteil über die heutige Situation der Missionspresse wünschenswert wäre.

Ich will zunächst die *Aufgabe* der Missionspresse darlegen. Ist doch die Aufgabe zugleich das entscheidende Kriterium, nach dem Eigenart und Wert der Missionspresse zu beurteilen sind. Dann möchte ich einen *Überblick* über die Missionszeitschriften und eine kurze Kennzeichnung der Eigenart einiger Blätter und einiger Gruppen dieser Blätter geben. Endlich sollen die heutigen *Tendenzen* in der Neuorientierung der Missionspresse aufgezeigt werden.

I. Aufgabe der Missionspresse

1. Die *Wichtigkeit* und *Notwendigkeit* einer Missionspresse ergibt sich aus der Eigenart der Missionsaufgabe der Kirche. Diese Missionsaufgabe liegt im Spannungsfeld zwischen „Heimat und Mission“, zwischen „Missionstätigkeit draußen“ und der „Missionshilfe daheim“, wie man früher sagte, oder, wie man heute richtiger sagt: zwischen den „jungen Kirchen“ und den „alten Kirchen“. Die Missionsarbeit in Asien, Afrika, Ozeanien und Lateinamerika², eben weil *Missionsarbeit*, d. h. Arbeit an den „neuen Kirchen“, die noch nicht aus landeseigenen Kräften allein leben und wirken können und darum auf die vielfältige — geistige, personelle, finanzielle — Hilfe aus den Ländern der alten Kirchen angewiesen ist, braucht darum eine verbindende Brücke. Dieses „*Brückesein*“, das ist die Funktion der Missionspresse im Rahmen der Missionshilfe. Die Missionspresse soll räumlich und geistig ferne-fremde Völker und die missionarische Arbeit unter ihnen den Christen der alten Kirchen nahe bringen. In welcher Weise die Missionspresse diese Aufgabe auch immer zu erfüllen sucht, niemals will sie in erster Linie die Neugier oder die Erbauung der *Leser* befriedigen, sondern in erster Linie will sie der Missionsarbeit „*draußen*“ helfen. Missionspresse ist ein Stück der *Missionshilfe*! Hier liegt Eigenart und Schwierigkeit der Missionspresse: Sie beschäftigt sich

¹ Gehalten auf der Sitzung der „Bischöflichen Kommission für Weltmission“ am 13. Oktober 1967 in Mainz.

² Aus praktischen Gründen wurde Lateinamerika mit berücksichtigt.

nicht mit Fragen aus dem unmittelbaren Lebens- und Interessenbereich der Leser, sondern mit den Lebensfragen anderer Kontinente. Wenn ferner heute die weltliche Presse, wenn die anderen Massen-Medien (Rundfunk, Fernsehen) die profanen Fragen dieser Kontinente und Völker täglich in die Familien unserer Christen bringen, wenn durch die Entwicklungshilfe — wie früher durch die Kolonialbewegung — eine innerweltliche Aufgabe an den fernen-fremden Völkern auch an unsere Christen als Bürger von Wohlstandsländern herangetragen wird, dann brauchen wir um so mehr eine Missionspresse, die dafür sorgt, daß über diesen innerweltlichen Aufgaben an den fernen-fremden, meist noch nicht-christlichen Völkern die kirchliche Missionsaufgabe nicht aus dem Bewußtsein unserer alten Kirchen verdrängt oder auch nur an den Rand des Interesses abgedrängt wird.

2. Demnach kann man von einer dreifachen Aufgabe der Missionspresse sprechen: Erstens: *Meinungsbildung*. Wir brauchen in der „Heimat“, in den alten Kirchen, ein grundsätzlich überzeugendes und ein tatsächlich umfassendes Wissen und Verstehen von den Missionen. „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß“. Zweitens: *Gewissensbildung*. In unseren Gläubigen muß ein christliches Verantwortungsbewußtsein für die Missionen gebildet werden, ein missionarisches Gewissen: daß man nicht Christ sein kann, ohne missionarisch zu sein. Drittens: *Werbung*. Das missionarische Wissen und Gewissen muß zur Tat werden, muß sich in konkreter Hilfe und Mitarbeit für die Missionen auswirken: geistig, personell, finanziell. Missionarische Meinungsbildung, missionarische Gewissensbildung, missionarische Werbung sind die dreifache Aufgabe der Missionspresse in Wort und Bild.

3. Dazu sagt das Zweite Vatikanum im Missionsdekret (n. 35): Wenn „die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist“, dann ist jemand nur soweit Christ als er missionarisch ist und irgendwie dem Missionswerk der Kirche dient. Darum heißt es weiter im Missionsdekret (n. 36): „Als Glieder des lebendigen Christus, durch Taufe, Firmung und Eucharistie ihm eingegliedert und gleichgestaltet, ist allen Gläubigen die Pflicht auferlegt, an der Entfaltung und an dem Wachstum seines Leibes mitzuwirken, damit dieser so bald wie möglich zur Vollgestalt gelange (Eph 4, 13). Deshalb mögen alle Kinder der Kirche ein lebendiges Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Welt hegen und ihre Kräfte für das Werk der Evangelisation einsetzen . . . Damit aber die Christgläubigen, einzeln und insgesamt, über die gegenwärtige Situation der Kirche in der Welt gut unterrichtet sind und die Stimme der Scharen hören, die da ruft ‚Hilf uns‘ (vgl. *Apg* 16, 9), sollen ihnen die Nachrichten über die Missionen, auch durch Einsatz der modernen publizistischen Mittel, so dargeboten werden, daß sie die missionarische Aufgabe als ihre eigene erfassen, für die unermesslichen und tiefen Nöte der Menschheit ihre Herzen öffnen und sich gedrängt fühlen, ihnen zu Hilfe zu kommen.“ Mit diesen Worten hat das Konzil Aufgabe

und Wichtigkeit und Eigenart auch der Missionspresse deutlich herausgestellt.

II. Überblick und Kennzeichnung der deutschen Missionszeitschriften

Damit komme ich zum zweiten Punkt: Überblick und Kennzeichnung der deutschen Missionszeitschriften.

1. Zunächst eine Vorbemerkung. Sie scheint mir nicht unwichtig für eine sachgemäße Beurteilung dessen, was wir „Missionspresse“ nennen. Nicht jede Zeitschrift, nur weil sie von einem Missionsorden herausgegeben wird, ist deshalb schon eine „Missionszeitschrift“. Nur dann kann sie „Missionszeitschrift“ genannt werden, wenn ihr *Inhalt* ganz oder hauptsächlich die Missionen betrifft. Einige Beispiele. Die *Stadt Gottes* der Steyler Missionare will keine Missionszeitschrift sein, sondern eine allgemeine katholische Familienzeitschrift, die in ihrem reichen Inhalt auch den einen oder anderen Missionsbeitrag bringt, wie es auch andere katholische Zeitschriften tun. Oder *Der Weinberg* der Oblaten, *Der Volksmissionar* der Redemptoristen, u. a. Diese Blätter wollen religiöse Familienzeitschriften sein, die das Apostolat des betreffenden Ordens in seiner ganzen Vielfalt durch die Zeitschrift im gedruckten Wort weiterführen, wobei natürlich auch die Missionsarbeit des betreffenden Ordens eingeschlossen ist.

Wenn ich hier und jetzt von Missionspresse und Missionszeitschrift spreche, dann meine ich nur Zeitschriften, deren Inhalt ganz oder doch hauptsächlich über Missionen handelt. Diese Vorbemerkung deutet schon an, daß es einfach nicht stimmt, wenn man immer wieder von den „vielen Missionsblättern“ redet und schreibt. Es sind gar nicht so viele, die das Thema Mission zum Hauptinhalt haben. Und darum scheint die Frage einer Zusammenlegung von Missionsblättern auch gar nicht so akut, wie es zuweilen dargestellt wird.

2. Wie hoch ist die *Zahl* der Missionszeitschriften und wie hoch ihre Auflage? Das letzte *Kirchliche Handbuch* (1961) gibt 479 katholische Zeitschriften an mit einer Gesamtauflage von 18,5 Millionen. Eigentliche Missionszeitschriften, die ihren Inhalt ganz oder hauptsächlich den Missionen widmen, hatten wir bisher vielleicht etwa zwanzig. Sie hatten eine Gesamtauflage von gut drei Millionen oder 16 % der Gesamtauflage der katholischen Zeitschriften. Von dieser Dreimillionaufnahme nahmen die vier Zeitschriften des Päpstlichen Werks der Glaubensverbreitung, des Päpstlichen Missionswerks der Kinder — also *Weltmission* (Aachen und München), *Christi Reich* und *Sternsinger* — allein gut 2,5 Millionen in Anspruch. Der Rest von einem Sechstel (d. h. von einer halben Million) verteilt sich auf die übrigen Missionsblätter.

3. Ihrem Inhalt nach kann man die Missionszeitschriften in zwei Gruppen einteilen: die *allgemeinen* Missionszeitschriften, die sich über die Grenzen der Missionsinstitute hinweg mit dem gesamten Missionswerk

der Kirche befassen, und die *besonderen* Missionszeitschriften die ihren Inhalt auf bestimmte Missionsgebiete begrenzen.

Allgemeine Missionszeitschriften haben wir in Deutschland sieben: Die vierteljährliche *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster). Dann die Gruppe der Zeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke: die zweimonatlichen *Sternsinger* für Kinder, die *Weltmission* (Aachen) als zweimonatliche Missionszeitung für Erwachsene im Bereich der Aachener Missionszentrale (d. h. außerhalb Bayerns), die *Weltmission* (München) als zweimonatliches Missionsmagazin für Erwachsene innerhalb der bayerischen Diözesen, *Christi Reich* als zweimonatliche Missionsillustrierte vor allem für die Jugend nach dem Sternsinger-Alter, *Die katholischen Missionen* als zweimonatliche Zeitschrift für den Klerus (zumal im „Priester-Missionsbund“) und für geistig mehr interessierte und darum auch mehr verantwortliche Laien, die meistens zugleich Mitglieder des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung sind. Ergänzend zu diesen Zeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke treten noch vierteljährliche Werkblätter: *Priester und Mission*, theologisch-pastorale Mitteilungen und Anregungen des Priester-Missionsbundes und *Schule und Mission*, missionspädagogische Werkhefte des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder für Priester, Lehrer und Katecheten. Als siebente allgemeine Missionszeitschrift seit 1966 ist noch zu nennen *Kontinente* als zweimonatliches volkstümliches Missionsmagazin herausgegeben von 23 Orden und Instituten, die deutsche Missionare aussenden. Das gute Dutzend anderer volkstümlicher Missionszeitschriften sind partikuläre Zeitschriften verschiedener Missionsorden und Institute mit partikulärem Inhalt über die Missionsarbeit dieser Gemeinschaften.

Dazu muß noch eine starke Gruppe von Missionsblättern genannt werden. Ich möchte sie kurz als *Kontaktblätter* kennzeichnen. Es sind Jahresberichte, Werbeblätter, hektographiert oder gedruckt, nicht umfangreich, nicht kostspielig, zuweilen aber recht geschmackvoll, mit oder ohne Bilder. Sie werden von Missionsprokuren, von einzelnen Missionsgebieten, von einzelnen Missionaren, von einzelnen Missionswerken herausgegeben, meist kostenlos, also nicht im Abonnement, in zwangloser Folge oder auch periodisch an Verwandte, Freunde, Bekannte versandt. Sie sollen zwischen den betreffenden Herausgebern und ihren Helfern und Freunden den Kontakt pflegen. Die Zahl dieser „Kontaktblätter“ ist unzählbar, zumal wenn man noch die „Missionskalender“ hinzurechnet, die aber meist allgemeinen Inhaltes sind, während die Missionen darin nur einen mehr oder weniger großen Anteil am Inhalt haben.

4. An der dreifachen Aufgabe, die ich für die Missionspresse nannte (missionarische Meinungsbildung, missionarische Gewissensbildung, missionarische Werbung) nehmen diese Missionszeitschriften teil, allerdings mit unterschiedlicher Akzentsetzung. Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* dient der fachwissenschaftlichen Missions- und Religionsforschung. *Die katholischen Missionen* dienen der

missionarischen Bildung beim Klerus und bei den geistig mehr interessierten und darum auch mehr verantwortlichen Laien. Darum wird diese Zeitschrift vom Priester-Missionsbund als Jahresgabe übernommen und den Laienmitgliedern des Päpstlichen Werks der Glaubensverbreitung angeboten. Die übrigen Missionszeitschriften dienen ebenfalls dieser Meinungs- und Gewissensbildung, aber auf volkstümlicher Ebene. Das gilt für die Blätter der Päpstlichen Missionshilfswerke und für die Blätter der Missionsinstitute. Darüber hinaus setzen diese volkstümlichen Missionsblätter einen starken Akzent auf die missionarische Werbung um Berufe und finanzielle Hilfe. Doch wäre es falsch, in diesen Missionsblättern, zumal denen der Päpstlichen Missionshilfswerke, ausschließlich Werbeblätter für Geldsammlungen zu sehen. Ausdrücklich sagt das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums: Den Päpstlichen Missionshilfswerken mit ihren Zeitschriften „gebührt mit Recht der erste Platz, da sie Mittel darstellen, die Katholiken von Kindheit an mit einer wahrhaft universalen und missionarischen Gesinnung zu erfüllen und zur tatkräftigen Sammlung von Hilfsmitteln zum Wohl aller Missionen gemäß den jeweiligen Bedürfnissen anzueifern“ (n. 38). Fast ausschließlich der Werbung, zumal der Geldwerbung, dient dagegen die Masse der „Kontaktblätter“. Für die Geldwerbung sind sie vielleicht gewinnbringender als die Zeitschriften, die selber viel Arbeit und Geld kosten.

III. Heutige Tendenzen in der Neuorientierung der Missionspresse

Ich komme jetzt zum dritten Teil meines Referates: die heutigen Tendenzen in der Neuorientierung der Missionspresse. Soweit ich sehe, zeichnen sich zwei Tendenzen ab, nicht nur in der deutschen Missionspresse: Expansion und Konzentration. Beide Tendenzen haben das gleiche Ziel: das Missionsanliegen wirksamer zur Geltung zu bringen.

1. *Expansion* — Das Missionsthema hat heute die Grenzen der eigentlichen Missionszeitschriften überschritten. Immer mehr Blätter der Kirchenpresse öffnen sich dem Missionsanliegen. Das ist eine sehr erfreuliche Entwicklung. Hier zeigt sich an, wie die Missionen der Kirche immer mehr aus einer Art „Privatsache“ von Orden und Missionsinstituten zu einer Sache oder — wie das Zweite Vatikanum im Missionsdekret sagt — zu einer „Grundpflicht“ des ganzen Gottesvolkes geworden sind. Das gilt für die Kirchenzeitungen der Bistümer, aber auch für die Vereinspresse und sonstige katholische Zeitschriften und Wochenblätter. Das Missionsanliegen beginnt, sich in die übrige Kirchenpresse zu „integrieren“. Über das ganze Jahr hin sind mehr oder weniger auch die Missionen Gegenstand der Darstellung, entsprechend der Thematik der betreffenden Zeitschriften, vor allem aber an den drei überdiözesanen Höhepunkten der Missionshilfe: Sonntag der Weltmission im Oktober, Misereor in Fasten- und Osterzeit, Adveniat in Advent- und Weihnachtszeit. Hinzu kommen noch die Höhepunkte für Sonderaktionen einzelner Bistümer, Pfarreien

und Vereine: z. B. Tokio-Kollekte des Erzbistums Köln, Patenschaften von Bistümern, Pfarreien, Vereinen usw.

So segensreich diese Ausweitung, ja diese „Integration“, des Missionsanliegens in die gesamte Kirchenpresse ist, so sehr es dadurch nicht mehr als Werk der Übergebühre, sondern als selbstverständlicher Wesensteil des gesamten kirchlichen Lebens erscheint, in das gesamte kirchliche Leben integriert wird, so kann diese Expansion und Integration doch die eigentliche Missionspresse nicht voll ersetzen; denn die anderen Zeitschriften berücksichtigen das Missionsanliegen doch meist nur unter der Thematik der eigenen Zeitschrift, daher also nur mit „Auswahl“, wir brauchen aber eine systematische Pflege des Missionsgedankens und der Missionsbewegung, wenigstens bei einem Teil unserer Katholiken. Und das kann nur durch eine eigene Missionspresse geschehen³.

2. *Konzentration* — In der deutschen Missionspresse herrscht teilweise eine Tendenz zur Konzentration. Diese Tendenz hat zum Ziel, mit weniger Zeitschriften zu höherer Auflage und dadurch zu einer besseren Qualität nach Inhalt und Aufmachung zu kommen. Die Tendenz zeigte sich schon gleich nach dem Ende des zweiten Weltkrieges. Man stand vor der Frage: Sollen alle früheren Missionsblätter wiedererstehen? Manche fragten sich sogar, ob man nicht ganz auf eine eigene Missionspresse verzichten und das Missionsanliegen in die gesamte Kirchenpresse „integrieren“ solle.

a) Einige bekannte Missionsblätter wurden nach dem zweiten Weltkrieg *nicht wieder herausgegeben*. Interessant ist, daß z. B. die größte deutsche Missionsgesellschaft mit den meisten deutschen Missionaren auf ihre eigene Missionszeitschrift verzichtet hat: die Steyler geben ihren früheren *Steyler Missionsboten* nicht mehr heraus. Sie beschränken sich auf *Stadt Gottes* und *Jesusknaben*, die beide ihrem Inhalt nach keine eigentlichen Missionszeitschriften sind, auch wenn der finanzielle Gewinn (z. B. aus *Stadt Gottes*) laut Untertitel der Zeitschrift „der Unterstützung des Missionswerkes“ dient. Auch Pallottiner, Dominikaner, Kapuziner, Schwestern vom kostbaren Blut, Dominikanerinnen von Schlehdorf haben nach dem Krieg ihre früheren Missionsblätter nicht wieder begonnen. Von den 108 Orden und Instituten, die deutsche Mitglieder in den Missionen haben, gibt heute kein Dutzend mehr eigene eigentliche Missionszeitschriften heraus. Sie suchen, auf andere Weise für ihre Missionsarbeit um Berufe und finanzielle Hilfe zu werben. Zunächst durch die schon genannten „Kontaktblätter“. Die meisten Orden und Institute, die ja meist keine ausschließlichen Missions-Institute sind, suchen die Werbung um Interesse,

³ Eine eigene Art „Expansion“ in der Missionspresse geschieht seit einigen Jahren in der Missionspresse *Italiens*. Statt die vielen kleinen, oft wenig attraktiven Missionsblättchen zusammenzulegen, hat man diese Blätter massiv vergrößert und verbessert. Aus kleinen Blättchen wurden umfangreiche moderne Magazine, umfangreich in Format und Seitenzahl, modern und aufwendig in der Aufmachung. Es gibt Missionszeitschriften, die monatlich bis sechzig Seiten im Format des amerikanischen *Life-Magazine* umfassen.

um Berufe, um Finanzhilfe für ihre Missionen in ihre gesamte apostolisch-caritative Arbeit zu integrieren, so daß sie glauben, auf eine eigene Missionszeitschrift verzichten zu können, zumal wenn nur ein geringer Prozentsatz ihrer Mitglieder in den Missionen wirkt ⁴.

b) Eine andere Form der Konzentration der Missionspresse ist die Umwandlung von Monatsblättern in *Zweimonatsblätter*, also die Herausgabe von nur sechs statt zwölf Heften im Jahre. Diesen Weg sind z. B. alle Zeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke nach dem zweiten Weltkrieg gegangen. Sie haben dadurch an Personal und Material gespart, ohne an Wirksamkeit zu verlieren. Dadurch wird überdies die Leserschaft entlastet und Raum geschaffen auch für andere Zeitschriften. Diese Art der Konzentration zeigt sich auch dadurch gerechtfertigt, daß das Missionsanliegen heute immer mehr auch von der übrigen katholischen Presse übernommen wird.

c) Eine dritte Konzentration nach dem zweiten Weltkrieg war der Verzicht des *Priester-Missionsbundes*, der ca. 85% des ganzen Klerus in Deutschland umfaßt, auf sein bisheriges *Missionsjahrbuch* und die Übernahme der *Katholischen Missionen* als Jahresgabe an alle Mitglieder des Bundes. Man ging von der Überzeugung aus, daß der Klerus und die geistig mehr interessierten und darum auch mehr verantwortlichen Laien über die Missionsthematik ziemlich in gleicher Weise angesprochen werden können. Warum also zwei verschiedene Missionspublikationen mit gleicher Zielsetzung? Was der Klerus an theologischen und pastoralen Missionsfragen im Unterschied zu den Laien braucht, wird ergänzend für den Klerus in den vierteljährlichen Werkheften *Priester und Mission* geboten. Konzentration muß es auch genannt werden, daß an den *Katholischen Missionen* Vertreter aller Missionsinstitute, auch Ausländer, mitarbeiten.

d) Hier könnte man fragen, ob es nicht zweckmäßig wäre, wenn die beiden deutschen Zentralen des PWG in Aachen und München ihre Volks-

⁴ Das muß für eine sachgerechte Beurteilung der Missionspresse berücksichtigt werden. Von den 108 Orden und Instituten, die deutsche Missionskräfte stellen, sind nur ganz wenige, die ausschließlich oder wenigstens hauptsächlich ihre Mitglieder in die äußeren Missionen schicken. Tatsächlich haben nur 13 von diesen 108 Gemeinschaften die Hälfte oder mehr ihrer deutschen Mitglieder in den äußeren Missionen; vier männliche Institute: Weiße Väter mit 73 % ihrer deutschen Mitglieder, Franziskaner-Missionsbrüder (Haselünne) mit 65%, Maristen-Schulbrüder mit 64%; Gemeinschaft St. Johannes mit 54%; ferner neun weibliche Institute: Dominikanerinnen-Schlehdorf mit 84%, Dominikanerinnen-Strahlfeld mit 84%, Dominikanerinnen-Neustadt mit 80%, Benediktinerinnen-Tutzing mit 62%, Missionsschwester von der Unbefl. Empfängnis mit 58%, Internationale Missionshelferinnen mit 55%, Schwestern vom Kostbaren Blut mit 50%, Franziskanerinnen von der Unbefl. Empfängnis mit 50%, Weiße Schwestern mit 50%, zusammen etwa ein Viertel des deutschen Missionspersonals (nach den Angaben des PWG-Aachen berechnet. Vgl. H. J. THEYSSEN, *In alle Welt* (Köln 1965).

blätter mit dem gleichen Titel *Weltmission* zusammenlegten? Zwar gibt es zwischen beiden Zeitschriften keine Konkurrenz, keinen Wettlauf um Abonnenten, auch keinen Doppelbezug, weil das Verbreitungsgebiet der beiden Blätter klar getrennt ist. Doch bliebe zu fragen, ob eine Zusammenlegung nicht Einsparen von Leuten und Geld für Verwaltung und Redaktion bedeuten würde? Man könnte dazu folgende Überlegungen anstellen:

I. Bei Neuordnung der Werke der Glaubensverbreitung nach dem ersten Weltkrieg übernahm München 1918 die *Weltmission* von Aachen. Soweit ich sehe, gab München erst 1926 wieder ihre *Weltmission* in eigener Regie mit eigener Redaktion heraus.

II. In *Frankreich* haben die beiden Zentralen des PWG in Lyon und Paris auch nur eine einzige Mitgliedszeitschrift: *Annales de la propagation de la foi*.

III. Soweit die beiden Zentralen in Aachen und München eigenständig bleiben und über die gemeinsamen Anliegen des Päpstlichen Werkes hinaus von der römischen Zentrale des Gesamtwerkes mit Sonderaufgaben betraut sind oder in eigener Regie Sonderaktionen durchführen (z.B. die Katechistenaktion Aachens), müßte das bei einer gemeinsamen Mitgliederzeitschrift berücksichtigt werden, indem man entweder diesen Sonderaufgaben und Sonderaktionen beider Zentralen in der gleichen Zeitschrift Raum gibt oder vielleicht noch einfacher diese Sonderaufgaben und Sonderaktionen auch zusammen durchführt im Bereich aller deutschen Bistümer.

IV. Es müßte überlegt werden, welche Form des publizistischen Mediums wirksamer für das Anliegen des gemeinsamen Organs wäre: *Missionsmagazin*, wie jetzt in München, oder *Missionszeitung*, wie jetzt in Aachen.

V. Wichtig scheint mir auf jeden Fall, daß ein solches gemeinsames Blatt der beiden Zentralen nicht einseitig und vordergründig auf *Werbung um Geld* abgestellt wird. Das könnte den falschen Eindruck nur verstärken, als sei Mission vor allem eine Geldsache und nicht zuerst eine Sache katholischer Gesinnung. Die gemeinsame Zeitschrift müßte nach dem Auftrag des Konzils (vgl. Missionsdekret n. 38) gerade auch der missionarischen Meinungs- und Gewissensbildung dienen, wenn die Missionsbewegung nicht zu einer reinen Bettelbewegung werden und sich nicht allmählich aus Mangel an geistig-religiösem Tiefgang totlaufen soll. Diese missionarische Meinungs- und Gewissensbildung, die selbstverständlich zu helfender Tat drängen muß, durch die Päpstlichen Missionshilfswerke als der kirchenamtlich organisierten Missionshilfe in Bistum und Pfarrei scheint also ein dringendes Anliegen dieser gemeinsamen Volks-Missionszeitschrift zu sein.

VI. Sollte man, wie bisher, auf *zwei Ebenen* arbeiten: für die Masse des Volkes und für die geistig mehr Interessierten und darum auch mehr Verantwortlichen. In die letzte Gruppe wäre auch der Klerus eingeschlossen. Würde man diese geistig-gesellschaftliche Unterscheidung in der Leserschaft nicht berücksichtigen, liefe man Gefahr, den Erwartungen und Wünschen beider Gruppen nicht gerecht zu werden. Auch über die Missionen der Kirche kann für den Mann aus dem Volke und für den Akademiker oder sonstwie studierten Beruf nicht in gleicher Weise geschrieben werden.

e) Eine neue Form der Konzentration in der volkstümlichen Missionspresse versucht seit 1966 das neue Missionsmagazin *Kontinente*. Herausgeber sind 23 deutsche Missionsinstitute, von denen drei ihre Zweig-

institute in Luxemburg, Schweiz, Österreich angegliedert haben. Ein halbes Dutzend Missionszeitschriften sind in *Kontinente* aufgegangen. Nach ihrem Inhalt sind *Kontinente* vor allem eine allgemeine Missionszeitschrift, die über das gesamte Missionswesen der Kirche berichtet und ihren Akzent auf volkstümliche missionarische Meinungs- und Gewissensbildung legt.

Die Auflage beträgt ⁵ rund 220 000. Davon übernimmt jedes der 23 Institute, die von sehr unterschiedlicher Größe und von sehr unterschiedlicher Teilnahme am Missionswerk sind, eine feste Anzahl und fügt ihren Heften eine vier- oder auch achtseitige Beilage über die „eigenen“ Missionen bei. Die Übernahme von *Kontinente* schließt nicht aus, daß diese Institute auch weiterhin Kontaktblätter über „ihre“ Missionen herausgeben.

Von diesen 23 Instituten sind 10 männliche und 12 weibliche, dazu das Missionsärztliche Institut von Würzburg. Von den 108 deutschen Orden und Instituten, die Missionare und Missionarinnen aussenden, macht also etwa nur ein Fünftel mit. Hinter diesem Fünftel steht etwa ein Viertel der deutschen Missionskräfte: Priester, Brüder, Schwestern, Laienhelfer.

Interessant ist ⁶, daß fünf dieser 23 Institute in den Missionen mit weniger als je einem halben Dutzend deutschen Missionskräften vertreten sind, daß nur fünf dieser 23 Institute über die Hälfte ihrer deutschen Mitglieder in den Missionen haben, daß ferner von den sechs großen Missionsgesellschaften, die die meisten deutschen Missionskräfte stellen, nur die Weißen Väter bei *Kontinente* mitmachen, nicht aber — nach der Reihenfolge der Zahl ihrer deutschen Missionare — die Steyler, Franziskaner, Pallottiner, Jesuiten, Oblaten, daß endlich fast die Hälfte der Auflage von *Kontinente* allein von Weißen Vätern und Spiritanern übernommen wird, während die übrigen 21 Institute sich die restliche Hälfte teilen.

Manche Schwesterngenossenschaften, die nur wenige Missionarinnen stellen, scheinen durch das Angebot einer attraktiven Missionszeitschrift wie *Kontinente*, trotz ihres allgemein-missionarischen Inhalts mit einem Kontaktblatt als Beilage über die „eigenen“ Missionen sich eine größere Resonanz für eben dieses ihr Kontaktblatt zu erhoffen, zumal wenn sie über sehr wenige eigene Missionarinnen sechsmal im Jahr auch wenig Wissenswertes zu erzählen vermögen.

Hier stellt sich die Frage: *Warum machen nicht alle mit*, ja die Mehrzahl (vier Fünftel) der Missionsinstitute, auch dann nicht, wenn sie keine eigene Missionszeitschrift haben? Ich will versuchen, die mannigfaltigen Überlegungen dieser Institute, die nicht mitmachen, in folgende Punkte zusammenfassen:

I. Die meisten der 108 Institute haben überhaupt keine eigene Missionszeitschrift, weil sie glauben, ohne sie auskommen zu können, ihre Mitarbeit

⁵ Nach Angaben auf der Tagung des „Katholischen Missionsrats“ am 9./10. August 1967 in Würzburg.

⁶ Diese Angaben sind berechnet nach THEYSEN, a. a. O; vgl. Anmerkung 4.

an den Missionen in ihre gesamte apostolisch-caritative Arbeit integrieren, und für die allgemeinen Missionsanliegen sorgen nach ihrer Meinung ja schon die Päpstlichen Missionshilfswerke. Sie sehen sich darum nicht veranlaßt, bei *Kontinente* mitzumachen, und ihre eigene Ordenszeitschrift (z. B. *Stadt Gottes*, *Der Weinberg* u. a.) ist derart allgemeinen Inhalts, daß sie nicht in einer Zeitschrift mit exklusivem Missionsinhalt aufgehen kann.

II. Man fragt, warum *zusätzlich* zu den allgemeinen Missionszeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke (für Kinder, Jugend, Erwachsene, Klerus, gebildete Laien) eine neue allgemeine Missionszeitschrift herausgegeben werden soll, da die allgemeinen Missionsanliegen, einschließlich jener der Orden, ja bei den Zeitschriften der Päpstlichen Werke in guten Händen sind und die Päpstlichen Werke mit ihrem Schrifttum eigens für die allgemeine missionarische Meinungs- und Gewissensbildung gegründet sind. Diese Gedanken bekämen ein neues Gewicht, wenn Aachen und München ihre *Weltmission* zusammenlegten zu einem großen Volks-Missionsblatt von 1,5 Millionen Exemplaren.

III. Man hat den Eindruck, daß *Kontinente* in erster Linie von der Publizistik her konzipiert zu sein scheint und nicht so sehr von den konkreten Erfordernissen der Missionshilfe. Man will — warum nicht? — ein gutes, volkstümliches, modernes Missionsmagazin, das aber nur dann existenz- und leistungsfähig ist, wenn sich Missionsinstitute finden, die die Abnahme und Verteilung einer festen Anzahl von Heften garantieren; denn durch den Buchhandel läßt sich eine solche Zeitschrift nicht existenzfähig vertreiben.

IV. Man fragt — wohl etwas überspitzt —: Wird dadurch aber nicht die Ordnung auf den Kopf gestellt? Dient die Zeitschrift den Missionsinstituten, oder dienen die Institute als Abnehmer und Verteiler der Zeitschrift? Diese Frage scheint nicht so ganz abwegig. Kann doch eine allgemeine Missionszeitschrift niemals über die Missionare und Missionarinnen von 108 Instituten und ihre Missionsarbeit mit einer persönlich-familiären Note schreiben wie partikuläre Zeitschriften oder Kontaktblätter, die gerade durch ihre stark persönlich-familiäre Note so wirksam sind und die Missionsbewegung so tief in der Masse des Volkes verwurzelt haben. Gerade in dieser persönlich-familiären Note und Verbundenheit mit den Missionaren liegt der Eigenwert der partikulären Missionsblätter und ihre Existenzberechtigung neben den allgemeinen Missionsblättern.

Man darf die Sorge für diese "eigenen" Missionen nicht als Instituts-Egoismus mißverstehen. Die wirkliche Situation ist doch diese: Die konkreten Träger der Missionsarbeit sind eben doch die Institute. Ihnen werden von der Kirche zu treuen Händen bestimmte Missionsaufgaben übertragen, für die sie der Kirche verantwortlich sind, die sie also im Namen nicht ihres Instituts als eine „Privatsache“, sondern im Namen der Gesamtkirche als Sache und Sorge der Gesamtkirche durchführen. So haben die Missionsinstitute *in erster Linie* die Pflicht, nicht für die

Allgemeinheit der Missionen zu sorgen, sondern für *den Teil* der Gesamtmissionen, mit dem sie die Kirche betraut hat. Die allgemeine Sorge und Hilfe liegt in Händen der Päpstlichen Missionshilfswerke. Diese sind die kirchenamtliche Organisation der Missionshilfe in Bistum und Pfarrei. Diese kirchenamtliche Organisation der Missionshilfe in Bistum und Pfarrei, die das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums erneut herausgestellt hat, sollte grundsätzlich so umfassend und so ausreichend sein, daß die Missionsinstitute selbst, die die Missionare ausbilden, aussenden und die Missionsarbeit durchführen, der Sorge um die Missionshilfe möglichst enthoben wären. Die Soldaten, die in den Kasernen ausgebildet werden und an der Front kämpfen, müssen doch nicht selber auch noch für die Kosten aufkommen, sondern Staat und Volk, in dessen Auftrag sie an der Front stehen, haben diese Versorgungspflicht. Missionare sind keine Landsknechte, die auf eigene Faust Mission treiben und darum selber zusehen müssen, wie sie für ihren Privat-Kampf an Geld kommen. Tatsächlich ist es aber doch so, daß die Hilfe der Päpstlichen Werke bei weitem nicht ausreicht. Auch die großen Bischöflichen Werke *Misereor* und *Adveniat* reichen nicht aus, auch deshalb nicht — was oft zu wenig bedacht zu werden scheint —, weil ihre Hilfe zweckgebunden ist: *Misereor* nur für sozial-caritative Arbeit und *Adveniat* nur für Lateinamerika. Es gibt aber ungezählte und dringendste Missionsaufgaben, zumal nach dem Zweiten Vatikanum, gerade auch seelsorglicher Art, für die keines dieser Hilfswerke zuständig ist und auch die allgemeinen Päpstlichen Hilfswerke viel zu wenig *nicht-zweckgebundene* Gelder zur Verfügung haben.

So müssen also die Missionsinstitute wohl oder übel in erster Linie sich selber umsehen um Hilfe für die „eigenen“ partikulären Missionsaufgaben, die ihnen von der Amtskirche zur Betreuung übertragen wurden und keineswegs ihre ordenseigenen Privat-Unternehmen sind. Auch darf man nicht übersehen, daß z. B. die Gebäulichkeit einer Missionsstation — Kirchen, Schulen, Hospitäler usw. — meist zwar von den Missionsinstituten gebaut und betrieben werden und zwar größtenteils mit von *ihnen* gesammelten Geldern, aber nicht als ordenseigene, sondern als bistumseigene Sache der jungen Missionskirchen.

Darum möchten die meisten Missionsinstitute die Sorge für die *allgemeinen* Missionsanliegen, in die ihre eigenen partikulären Anliegen eingeschlossen sind als Teile dieser allgemeinen Missionen, den Päpstlichen und Bischöflichen Hilfswerken überlassen, die dafür ja gegründet sind. Darum wollen auch die meisten Institute offenbar nicht in *Kontinente* einsteigen als eine allgemeine Missionszeitschrift, zumal sie ja bei den allgemeinen Zeitschriften der Päpstlichen Werke und deren anderen Aktionen mitarbeiten können.

V. Eine andere Überlegung, die bisher die meisten Missionsinstitute davon abhielt, bei *Kontinente* mitzumachen, scheint die Befürchtung zu sein, daß die dringenden, konkreten Anliegen der ihnen zu treuen Händen — nicht als Privatsache — anvertrauten Missionsarbeiten, die in einer

kleinen, wenig attraktiven Beilage untergebracht sind, gegenüber dem allgemeinen Hauptteil von *Kontinente* im Interesse des Lesers in den Hintergrund abgedrängt werden. Ja, man kann auch hören: Durch das Aufgehen der eigenen Missionszeitschrift in ein allgemeines Blatt könnte das Missionsinstitut sein Eigengesicht verlieren und dadurch auch seine Werbekraft für Berufe mindern.

VI. Auch fürchten manche, daß *Kontinente* sich selber immer mehr Selbst-Konkurrenz macht, je größer die Auflage und die Zahl der Missionsinstitute werden, die mitmachen, zumal wenn Institute mit ganz wenigen Missionskräften Tausende von Familien mit *ihrer* Ausgabe von *Kontinente* für sich beschlagnahmen und dadurch für andere Institute blockieren, die vielleicht viel mehr Missionare haben. Nehmen wir an: eine Familie hatte bisher drei Missionszeitschriften von drei verschiedenen Instituten abonniert. Die Blätter waren nicht sehr umfangreich und daher schnell gelesen. Jetzt bieten diese drei Institute statt ihrer bisherigen verschiedenen Zeitschriften die gemeinsamen *Kontinente* an. Die betreffende Familie wird selbstverständlich *nur einmal* „Kontinente“ beziehen und bezahlen mit der Beilage *nur eines* Institutes. Die beiden anderen Institute werden sich jetzt damit begnügen müssen, dieser Familie nur ihre wenig attraktive Beilage zu geben, während sie bisher der gleichen Familie eine kleine, aber oft recht attraktive (wenigstens im Vergleich mit der Beilage) Zeitschrift bieten konnten.

So könnte man über Vorteile und Nachteile einer Mitarbeit an *Kontinente* und über den Verzicht einer eigenen Missionszeitschrift bis zum Überdruß hin und her diskutieren. Leichter wäre die Frage zu entscheiden, wenn es sonst keine allgemeinen Missionszeitschriften gäbe⁷.

⁷ In anderen Ländern haben wir ähnliche Tendenzen in der Missionspresse. Während *Italien* den Weg einer massiven Expansion geht, soll in *Holland* 1968 eine gemeinsame Missionszeitschrift von Missionsinstituten herausgegeben werden. Die teilnehmenden Institute verpflichten sich, künftig keine eigene Missionszeitschrift im Abonnement herauszugeben, höchstens ein kostenloses „Kontaktblatt“. — In *Frankreich* erscheint seit 1967 die gemeinsame, allgemeine Missionszeitschrift „peuples du monde“. Herausgeber ist eine ad hoc gegründete „Zentralstelle für Informationen“. Mitglieder sind: die Bischöfliche Missionskommission, die Päpstlichen Missionswerke, 103 Missionsinstitute, davon 22 männliche und 73 weibliche, ferner 7 Laien-Institute. Von den 103 Instituten lassen 19 ihre eigene Missionszeitschrift in dem gemeinsamen Blatt aufgehen und können eine Beilage über die eigenen Missionen beifügen. Doch können sie auch ihre bisherigen Blätter weiter erscheinen lassen, wie es selbstverständlich die Päpstlichen Missionswerke tun. Auch die allgemeinen *Missi* kommen weiter heraus. — In der *Schweiz* geben die Päpstlichen Werke und 9 Missions-Institute fünfmal im Jahre die illustrierte Missionszeitung *Herz im Angriff* heraus. Jedem Herausgeber stehen ein bis zwei Seiten zur Verfügung. Hier haben also die Leser nicht die Möglichkeit, sich die Ausgabe desjenigen Instituts auszuwählen, mit dem sie besonders verbunden sind.

Wie dieser Überblick zeigt, ist die Entwicklung der Missionspresse noch im Fluß, ohne daß sich eine eindeutig und allseitig befriedigende Lösung abzeichnet. Man wird es also jedem Missionsinstitut überlassen müssen, wie es glaubt am wirksamsten die konkreten Missionsaufgaben erfüllen zu können, die die Kirche ihm anvertraut hat. Man könnte den ganzen Trend in der Missionspresse wie in der gesamten Missionshilfe auf folgende Formel bringen: *Durch Integration* (d. h. organisch-organisatorische Einfügung der Missionshilfe in das Gesamtleben von Bistum und Pfarrei) *zur Konzentration* (d. h. wirksamer Zusammenfassung und Zusammenarbeit — nicht notwendig Zusammenlegung — aller missionarischen Kräfte) *und zur Expansion* (d. h. Ausweitung des Missionsanliegens über die Grenzen von Instituten und Vereinen hinaus als Anliegen der gesamten Kirche: Bischöfe, Klerus, Laien).

Vielleicht werden in Zukunft die Fragen leichter und wirksamer zu lösen sein, wenn die gesamte Missionshilfe lebendiger und organischer in die gesamte Seelsorge integriert wird und wenn — wie das Missionsdekret sagt (n. 39) — die Seelsorge in den alten Kirchen so ausgerichtet wird, „daß sie der Ausbreitung des Evangeliums unter den Nichtchristen“ im Raum der neuen Kirchen „dient“ und wenn (vor allem durch den wirksameren Einbau der Päpstlichen Missionswerke als der kirchenamtlich organisierten Missionshilfe von Bistum und Pfarrei) die „Diözesan- und Pfarrgemeinschaften“ — wie das Missionsdekret in n. 37 schreibt — den „Raum ihrer Liebe bis an die Grenzen der Erde hin ausweiten und eine ähnliche Sorge für jene tragen, die in der Ferne leben, wie für jene, die ihre eigenen Mitglieder sind.“

CHRISTIANITY IN INDIA

An Ecumenical Approach

by Anthony D'Costa, S. J.

By now Christians have, chiefly through the influence of their educational institutions and hospitals, become an accepted part of Indian society. When one remembers the problems that confronted Christian evangelists in the sixteenth and seventeenth centuries, one is able to appreciate the magnitude of the change that this implies in the country's outlook. But there still remains the essential task of convincing India that it is God's plan to unite all men in a divine fellowship through Jesus Christ. The degree of dedication which our young men and women bring to this task will be a measure of how earnest their own religious conviction is.

On the one hand this survey provides a sad glimpse here and there of how divisions arose among Christians in the past, but on the other it takes note of the hopeful signs of re-union in our own day. To this end, considerable space has been devoted to the sincere efforts of other Christian bodies to make Christ known and loved in India; a truer understanding of them can only make Catholics intensify their quest for re-union. But at the same time some of the basic differences that separate us from each other have also been clearly stated. For true re-union cannot result from merely human bargaining; it consists first and foremost in all Christians identifying themselves with the mind of Christ as communicated by him to the Apostles and transmitted by these to the Church. Knowledge of the differences will serve as a guide to the questions which demand special study in this regard.

In the fifth century there occurred two divisions in the Church which have lasted till our own days, and closely concern the history of Christianity in India. The first of these was caused by Nestorius, the Patriarch of Constantinople, who taught that Christ was just a man in whom God dwelt in a special way. The second was caused by Eutyches, a clergyman of Constantinople, who held that though Christ was God he was not truly man. The latter view, called Monophysitism, was adopted by a section of the Patriarchate of Antioch whose control extended over the Church of Persia.

In the sixth century the Monophysites were firmly organised by Bishop Jacob Baradai, and hence their name 'Jacobites'. But before that, the Persian Church had broken away from Antioch. For Antioch formed part of the Byzantine Empire, which was frequently at war with Persia, and that exposed the Christians of Persia to having their loyalty suspected. Whatever the ultimate reason, at the end of the fifth century the Church of Persia made itself autonomous by establishing its own Patriarchate at

Seleucia-Ctesiphon, and adopted Nestorianism in opposition to the Monophysitism of Antioch.

I

Christianity Comes to India

In the sixth century we have from the Alexandrian traveller Cosmas Indicopleustes the first unequivocal reference to the existence of Christians in Kerala, and at Kalayan near Bombay. Several Christian writers of the fourth century say that St. Thomas, one of the original disciples of Jesus, preached the Gospel in India. Their references to conditions in India, brief and vague though they are, sometimes make it clear that they have our India in mind. There is also the Indian tradition, attested in the Middle Ages by Marco Polo and some Franciscan friars, that a church on the East Coast was the tomb of the apostle St. Thomas, so that the indigenous Christians called themselves after him. At any rate, Christianity was already established in India by the time of Cosmas Indicopleustes, and the St. Thomas tradition indicates that its origin went further back, for it was precisely a characteristic tendency of early Christian Churches to claim apostolic origin. A Syriac text of the early third century actually speaks of St. Thomas's apostolate in the land of King Gundaphor and of his death in the land of King Misdai. Numismatic finds in North-West India have now revealed the existence of the Sáka king Gondopharnes A. D. 19—45. Several scholars see in this a strong argument to prove that St. Thomas did in fact come to India.

Our information about these Christians is very scanty. They received their bishops from Chaldea, their liturgical language was Syriac, and their sacred texts embodied the doctrine of the Chaldean Church. They were reinforced on a few occasions by immigrants from the Middle East, but at the same time that gave rise to new social divisions. They held an influential position by their control of the pepper trade, and in course of time by their becoming suppliers of loyal soldiers to the king of Cochin. The Hindu kings made them grants of land and conferred privileges on their leaders. Under the influence of their Hindu environment, caste distinctions came to be emphasized to the extent of setting up separate churches for certain castes. According to the Synod of Diamper (1599), they even adopted the idea of transmigration and the view that each one must be faithful to the religion of his birth.

II

India Meets the Latin Church

The friars who came to India in the Middle Ages represent the first meeting between India and the Latin Church that we know of for certain. Four of them, who were actually on their way to China, met their death

at Thana in the neighbourhood of Bombay in 1321. As a result of the campaigns of Ala-ud-din Khalji (1296—1316) Bombay was then included in the Muslim empire of Delhi. The friars had to appear in court as witnesses in a private quarrel, and were questioned directly about their religion. It was an age still far from that respect for another's personal sincerity which has gradually come to be the mark of culture. They replied according to their honest conviction, which was hurtful to Muslim sentiment; and, equally according to his honest conviction, the judge sentenced them to death.

With them had come the Dominican Jourdain Catalani de Séverac, who was not on the scene at the time of the tragedy. On his return to Thana, he was permitted to gather the remains of his companions. He remained on to preach on the West Coast, from Gujarat to Kerala. Neither the Hindu nor the Muslim authorities appear to have put obstacles in his way, and he found the response of non-Christians as well as local Christians encouraging. He returned to Europe in 1328 to give an account of his experiences, and such was the impression made in Avignon, which was then the seat of the Papacy, that Pope John XXII created the bishopric of Quilon with Friar Jourdain as bishop. Quilon was thus the first Latin bishopric of India. However matters ended there, and we do not even know whether Friar Jourdain ever occupied his see.

As for the Syrian Christians of Kerala, though some of the Latin friars just mentioned moved in their midst and were welcomed hospitably by them they failed to record the presence of any bishop. When in 1490 bishops were sent from Chaldea, we learn that Kerala had seen no bishop for a long time. Indeed, as a result of a change in the attitude of the Mongol rulers of Persia, the Chaldean Church had previous to this passed through a period of great trials, which must have prevented it from attending to the needs of India. In 1504 one of these recently arrived Chaldean bishops informed his Patriarch that 'the Franks our brethren' had arrived on the West Coast of India and had established themselves at Cannanore.

III

The Epoch of St. Francis Xavier

With the arrival of the Portuguese — for it is to them that the bishop referred — begins a new chapter in the history of Indian Christianity. Within fifty years of their appearance, by agreement with the local rulers or by conquest, they established footholds along the Indian coastline, the most important of these being Goa which in 1530 became the capital of Portugal's eastern empire. Thereafter the Portuguese settled down to a policy of maintaining their acquired positions, renouncing all territorial extension at the expense of peace.

In accordance with the principles of the *Padroado*, in areas of

Portuguese sovereignty temples and mosques were pulled down; laws were passed severely forbidding public non-Christian worship and protecting those who became Christians from the social disabilities they would incur under Hindu law; it was laid down that Christians should be preferred in Government appointments; at certain periods Hindu intellectuals were here and there obliged to attend religious discussions; and the Inquisition was established at Goa in 1560 in order to prevent deviation in doctrine among Christians. But all this does not explain sufficiently the movement towards Christianity. This was mainly due to the preaching and charity of the evangelists, foremost among whom was Francis Xavier. By his holiness, kindness towards the poor in their difficulties, and care in providing for the continuous instruction of the Christians, Xavier became the inspiration and model of those who came after him. We have a touching illustration of the effect of Christ's message in the person of an old Hindu woman of Goa who in 1564 at the approach of death sent for a priest and asked for baptism. When questioned as to who had suggested it to her, she replied that through good health and bad she had constantly invoked the names of Jesus and his Mother, and now felt their irresistible promptings in her heart. The contemporary account which has preserved this episode concludes: "We have daily many such examples, which manifestly show how God has care of his chosen ones." It is also to be noted that Xavier accepted on behalf of the Jesuit Order to which he belonged, the charge of a seminary at Goa for training Indian boys to the priesthood. Four Religious Orders, the Franciscans, the Dominicans, the Jesuits, and the Augustinians played a part in establishing the Catholic Church in India in this period. The Franciscans for a time conducted a seminary for Syrian Christian boys at Cranganore.

Special significance attaches to the Portuguese layman Miguel Vaz, who was versed in Canon Law and from 1532 till his death in 1547 filled the post of Vicar General of the diocese of Goa, which then stretched from the Cape of Good Hope to Indonesia and Japan. No doubt he contributed to the demolition of temples in the Goa Islands in 1540. But we also learn that when he died, Hindus and Christians lamented that they had lost their best friend. The reason is that he incessantly strove to ensure social justice by protecting the fisherfolk of Tuticorin against the unjust demands of Portuguese captains, by protesting against the custom of forced labour, by advocating the abolition of monetary fines, since they meant a great hardship for the poor, by insisting that prison conditions should conform to standards of sanitation, and by obtaining for Hindu wives and daughters a share in the property of a man dying without a male heir, since according to Indian custom women could not inherit. This little known lay Vicar General was therefore a pioneer of Indian social reform.

IV

Under the Mughals

Beyond the Portuguese coastal enclaves there lay the Mughal Empire, the Muslim Sultanates of the Deccan and the Hindu Kingdoms of the South. The opportunity for Christianity to enter the heart of the Mughal Empire under Portuguese influence was provided by the religious curiosity of Emperor Akbar (1556—1605), who in 1579 requested priests from Goa saying, "I wish to learn the Law, and what is best and most perfect in it". Jesuits were sent, and over the years small churches and Christian communities sprang up at Lahore, Agra, Patna and Ahmedabad. Among the Jesuits who moved in the circle of the Moghul court, Jerome Xavier, grand-nephew of St. Francis, has to be singled out for mention. At Akbar's own request he learnt Persian, which was the literary language of the Mughal Empire, and, with native help, produced a life of Christ which he dedicated to the Emperor. He also brought out a Persian translation of the psalms. From Franciscan sources we learn that that Order laboured at Agra, Surat, Raichur, Tanjore and even entered Central India in the company of the Christian contingent serving under the Maratha flag. The Augustinians laboured in or near the city of Golconda.

Mughal policy towards Christianity depended very much on how strictly the Emperor adhered to orthodox Islam, but at the same time the Emperor could not disregard the strength of orthodox Islam if he wished to avoid civil dissensions. Thus Akbar, though personally on friendly terms with the Jesuits, maintained throughout an attitude of benevolent reserve. When he accorded permission to build a church first at Lahore (c. 1595) and then at Agra (c. 1603), on both occasions it was due to the intervention of Prince Salim, who was to succeed Akbar as Emperor Jahangir. Again, Akbar indeed expressed by word of mouth as early as 1580 his willingness to see Christianity preached; but written permission to do so was given only in 1602, and even then only at the request of a friendly noble. Akbar himself summed up the result of this combination of reserve and benevolence when he told Jerome Xavier that, because of it, Christian could now profess their faith in Christ's divinity "in all security and without danger".

Jahangir (1605—1627), though devoid of his father's intellectual curiosity, continued the policy of benevolent reserve, with the exception of the years 1613—1615, when strained relations between the Empire and the Portuguese brought forth measures against the Christian establishments at Lahore, Agra, and Ahmedabad. Emperor Shah Jahan (1627—1658) was a stricter Muslim than his two predecessors. Accordingly, a justified punitive expedition against the Portuguese settlement at Hugli became the occasion for subjecting Christian captives to sufferings in order to make them change over to Islam. At the same time it was forbidden to preach Christianity to Muslims. To that, Emperor Aurangzeb

(1658—1707), whose orthodoxy was stricter than that of Shah Jahan, added in 1679 the 'jizya', a capitation tax imposed on all non-Muslim adult males. At the request of the Portuguese Viceroy, the Emperor in 1686 granted relief to the Christians throughout the empire, but his subordinates restricted the concession to Agra alone.

V

In the Hindu Kingdoms

In the far South, the Jesuit Roberto de Nobili renounced all Portuguese protection and established himself at the Hindu university centre of Madurai. He lived like a sannyasi in an āśram, mastered Sanskrit, Tamil, Telugu, and made an effort to understand Hindu thought and customs. He became convinced that caste rules and many domestic ceremonies were compatible with Christianity. This sympathetic approach to Hindu culture gradually led many Brahmins to respond by seeking to know his religious message. Other members of the intelligentsia from time to time created difficulties for him, but on the whole the Nayaks of Madurai maintained an attitude of benevolence. More serious was the opposition from within the Church. However, in the matter of the specific points in debate, de Nobili's method was approved by the Pope.

And so at Madurai there sprang up a Christian community whose social habits in the main continued to be those of their ancestors, and whose European priests divided themselves along lines prevailing among the Hindu priesthood. From Madurai the movement spread to Tiruchirapalli, Salem, Tanjore and Mysore. De Nobili has been variously judged by historians. However, his own disciples appreciated him for having taught them to make allowance for European habits which used to repel them. He is therefore not without social significance in Indian history. For, more than others before him, he came to learn, and thereby showed that cultured Indians would reciprocate understanding with understanding.

Among the successors of de Nobili were John de Britto and Constantius Beschi. Britto came in 1673 and evangelized the regions of Tanjore and Ramnad. In 1693 a feudatory of the Raja of Ramnad proved the sincerity of his desire to become a Christian by conforming to the Christian teaching on monogamy. Britto, who had already consulted his Christians and found them prepared to face the consequences of their obligation to admit to their fellowship one who sincerely desired to be a Christian, thereupon baptised him. One of the women dismissed was the niece of the Raja himself, who in anger subjected some Christians to torture and had Britto executed. The impression Britto made on his people is touchingly illustrated by an incident which took place in the Andhra country about the year 1735. It was a time of dire famine, and a rich Hindu offered help to the Christians if they would give up their Faith. One of these had been baptised by John de Britto, and he now

replied to the man: "I consider your invitation a gross insult. We... shall rather die today, if that must be, than accept your rice... The great man who baptised me has been martyred by order of an Indian prince. Happy should I be if, together with my family, I could share that lot with my father in Jesus Christ."

Beschi came to India in 1710 and till his death in 1747 ministered most of the time to the Christians of Tamilnad. It was no easy task, for the region was then the battleground of Hindu chiefs and Muslim nobles, and not even places of worship were safe from the warring armies. Beschi secured the favour of the Muslim nobles, so much so that later a legend grew up that he had been made a *diwan* or chief minister by one of them. He mastered Tamil and wrote a classic work called *Thembavani*, with St. Joseph for its hero. He also composed a dictionary and grammars of Tamil. He is therefore ranked high in the history of Tamil literature.

In 1674 the French established a settlement at Pondicherry, which was at that time included in the Sultanate of Bijapur. From here French Jesuits moved forward to preach in the area then known as the Carnatic, comprising the region where the present States of Madras, Andhra Pradesh and Mysore border on each other. Following de Nobili's school, they modelled their lives on that of Brahmin sannyasis, and in the course of their journeyings through areas in which there were no Christians they experienced the hospitality of Hindu temples and Hindu homes. Their message met with a fair response, so that by 1733 there were 10 000 Christians and sixteen churches. Here and there influential Hindus generously stood by the Christians when there were signs of trouble. One of these was the Raja of Anantapur who even declared his wish to become a Christian had it not been for fear of losing his caste.

To the south of Goa lies the coastal tract of Kanara. After the fall of the Vijayanagar Empire (1565), the Nayaks of Ikkeri in the Western Ghats made themselves independent and gradually extended their sway over this area. The Portuguese here possessed some trading ports and controlled the seas. The Nayaks therefore needed to be on good terms with the Portuguese in the interests of their maritime commerce. But the Portuguese too stood in need of the Nayaks, for Kanara supplied them with rice for Goa and wood for their navy. The establishment of the Catholic Church in Kanara seems to have been due in the first instance to emigration from Goa, which was encouraged by the Portuguese since that meant there would grow up in the region a population bound to Goa by ties of kinship. The Nayaks also welcomed the immigrants because they saw them applying themselves industriously to cultivation. Numbers of the Tulu speaking people of the region also entered the Church. There were moments when relations between the Nayaks and the Portuguese were strained, and consequently the Christians must have been eyed with disfavour. But on the whole, the Christians remained grateful to the Nayaks, who gave them freedom to build their churches,

demanding in return only that none should be made a Christian against his will — a demand that was perfectly in accord with the Christian belief that faith in Jesus Christ must be a free act.

VI

Syrians and Latins

There remain the ancient Christians of Kerala. Their meeting with the Catholic Church through Lisbon is a subject of much controversy. Throughout the greater part of the sixteenth century they welcomed the Latin priests in their midst in the same way as they had the friars of the Middle Ages. They accepted their ministrations, and were even willing to let them train their priests. But all the while, in spite of the Pope's wish that they should continue to receive bishops from Chaldea without any Portuguese interference, it was the steady policy of Lisbon and Goa to claim for the Crown in virtue of Padroado the right to appoint their bishops. A study of their liturgical texts resulted in the charge that they contained doctrinal errors. The Archbishop of Goa, Aleixo de Menezes, personally visited Kerala in 1599, and at the Synod of Diamper secured from the Syrians a promise under oath to accept a bishop only from the Pope. They received in succession several Jesuit bishops, and relations between these and the Syrian clergy were strained from time to time. At length in 1653, by what has come to be known as the Coonen Cross Revolt, the Syrians broke with the Jesuits. But many wished to continue as members of the Catholic Church, and so the Pope independently of the Portuguese sent them a Carmelite ecclesiastical superior. But a section remained separated, and in 1663 entered into union with the Jacobite Church of Antioch which had, like the Nestorians, separated itself from the Catholic Church in the fifth century.

VII

The Coming of the Protestants

In the meantime Western Europe had experienced an upheaval similar to that which had given rise to Nestorians and Monophysites centuries before in the East, and which was to be of greater consequence to India than the earlier divisions. In Europe there was a long period of strife between Protestants and Catholics, till the conviction emerged that mutual toleration was the only alternative to continued unrest. The strife in a measure affected India, for in the latter half of the seventeenth century the Dutch Calvinists dislodged the Portuguese from Malabar and obliged the European Catholic priests to leave. It is this that afforded a section of the Syrian Christians the opportunity of establishing a link with the Jacobite Church of Antioch. Between the English Protestants and Catholics there was better understanding at times, even though in

England itself Catholics were subject to severe disabilities. Thus, when in 1610 Emperor Jahangir for reasons of political expediency temporarily permitted three of his nephews to be brought up as Catholics, the English ambassador William Hawkins, a Protestant, rode at the head of the baptismal procession carrying aloft the flag of St. George.

It was not till the end of the seventeenth century that the Protestant bodies experienced the impulse to propagate their particular beliefs. At this time, two missionary associations, the *Society for the Propagation of Christian Knowledge* (1698) and the *Society for the Propagation of the Gospel* (1701), came into existence within the Anglican Communion. Others followed at the end of the eighteenth century among different Protestant bodies both in Europe and America. But the British *East India Company* decidedly opposed the propagation of Christianity in its territories for fear it would create unrest among Indians. So it was in the Danish settlement of Tranquebar, on the South-East Coast, that the Protestant effort began with the arrival in 1706 of two Danish Lutherans, of whom Bartholomew Ziegenbalg was one. His name deserves to be singled out, because owing to his gift for languages he was able to announce the Christian message in Tamil. We have seen how Jerome Xavier rendered the psalms into Persian. But on the whole the Catholic Church was not too particular about placing alone the text of the Bible in the hands of her members. Instead she emphasized the translation and teaching of the catechism, in which the main articles of belief and norms of conduct are set forth briefly in an organised form. In contrast to that, Ziegenbalg, believing as he did that the text of the Bible alone is the source of the Christian faith, thought it his immediate duty to translate the Bible into Tamil, and it was one of the chief concerns of the Protestant evangelists after him to make the Christian Scriptures available to Indians in their own languages. Today the Churches possess a number of presses which continue to produce Christian literature in Indian languages as well as in English.

From Tranquebar the work extended to Tanjore, Tiruchirapalli and Palamcottah. Orphanages and free schools were established, and, before long, Indian ministers were ordained. The mission's most flourishing period was between 1750 and 1798, when C. F. Schwartz by his transparent sincerity and spirit of self-sacrifice won respect for the Christian name. Haidar Ali the ruler of Mysore, on being told at one time of the intentions of the English to enter into negotiations with him, is reported to have said of Schwartz, "Let them send me the Christian, he will not deceive me".

English Protestant apostolate may be said to date from 1800 when, because of the East India Company's continued opposition to the preaching of the Gospel, a small band of Englishmen started a mission centre in the Danish settlement of Serampore in Bengal. Among them William Carey stands out by his spirit of enterprise and wide vision. "Expect great things of God, attempt great things for God", was his

high-souled motto. Because of his knowledge of Bengali he was in 1801 appointed to teach that language at the College of Fort William, founded just then by the Governor-General, Lord Wellesley, to train European officials. Pandits of the regional languages were brought here from all parts of India. The presence of all this talent enabled Carey, who had already published his Bengali translation of the New Testament, to set afoot translations of the Bible into Persian, Panjabi, Marathi, Oriya, Telugu and Kanarese. In 1819 the Serampore College was opened where Indians could widen their horizon by joining the knowledge of Western science to that of classical Indian culture, and where Indian Christians could prepare themselves for the ministry and for leadership by acquiring the necessary secular and religious culture. Through his letters Carey communicated his enthusiasm to people not only in England but also in the United States. And it was due to him that the first American missionary association, the *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, came into existence in 1810.

In 1813 the British Parliament, disregarding the fears of unrest, reversed the East India Company's policy and established the Anglican Church in India by appointing a bishop at Calcutta and an archdeacon at Calcutta, Madras, and Bombay. Parliament also obliged the Company to permit persons wishing to preach the Gospel to enter the country. The result was that the centre of Serampore extended its activities to Central and North India, and other Protestant bodies not only from England but also from Europe and America established themselves in various parts of India: American Presbyterians in the Panjab and Uttar Pradesh, German Lutherans in Bihar and Tamilnad, American Congregationalists in Maharashtra and Tamilnad, Irish Presbyterians in Gujarat, American Baptists in Assam and Andhra Pradesh, American Lutherans in Andhra Pradesh, the Swiss *Basel Mission* in South Kanara, the *Church Missionary Society* (Anglican) in Kerala.

Among the better known evangelists of this period is the Scotsman Alexander Duff. Arriving in Calcutta in 1830, he was befriended by Carey, who also encouraged him to found a school with English as the medium of instruction. The plan received the support of Raja Ram Mohan Roy, one of the makers of modern India. The willingness with which Indians availed themselves of this opportunity of giving English education to their children is said to have decisively influenced the Government when in 1835 it espoused the cause of English education. Thus Duff contributed towards giving this multi-lingual country what in the latter day has come to be called its 'link language'. But Duff was not interested in secular education for its own sake; for him it was a means of spreading the message of Jesus. Hence, Bible classes were made obligatory at all levels. Duff's lead was taken up by other Protestants in Bombay and Madras, which witnessed the establishment of the institutions which later developed into the Wilson College and the Christian College

respectively. When the need for rest obliged Duff to go on leave in 1850, he took the opportunity to visit the United States and Canada and promoted there interest in evangelization.

The response to Christ's message has been particularly wide among the tribes of Assam and Central India, and among the socially weaker groups of Andhra Pradesh. American Baptists first entered Assam in 1836, in the hope of entering China from there. But the attempt to establish the Church here had to be given up for the moment, and was resumed only in 1905. The variety of dialects presented a challenge which was boldly taken up, and very soon schools were started and books printed. The German Lutherans commenced evangelization in Chota Nagpur in 1844, and the extent to which Christ's appeal fell on willing ears may be estimated from the fact that at the turn of the nineteenth century the membership of their Church, including those who were preparing for baptism, stood at well beyond 100 000. And this, in spite of considerable numbers having left to unite themselves with the Catholic Church. The American Baptist evangelization of Andhra Pradesh where the language spoken is Telugu, dates from 1840, when a centre was established at Nellore. The big movement towards Christianity began first among the weavers and leather workers in 1870, so that in the beginning of the twentieth century their Church numbered 60 000 communicants. The birth in 1891 of an Indian missionary association, the *Telugu Baptist Convention*, is evidence of the vitality of this Church. The association soon issued Christian publications at its own cost, and even sent forth evangelists to the Telugu indentured labourers of Natal.

The coming of the *Church Missionary Society* to Kerala has an interest of its own. It will be remembered that after the Coonen Cross revolt a section of the ancient Christians entered into union with the Jacobite Church of Antioch. Now the *Church Missionary Society* entered Kerala in 1816 first of all in order to associate itself with the Jacobites. It expressly instructed its evangelists just to explain the Scriptures without openly seeking to change the beliefs and liturgy of the Jacobites. However, the British Resident Colonel Munro (1810—1819), who had taken the initiative in inviting the Society to Kerala, did aim at bringing the Jacobites into the Anglican Communion. The Jacobite bishops were cautious, but welcomed Anglican help and even permitted the Society to take charge of a new seminary of theirs. But relations became strained when an attempt was made in 1818 to introduce the Anglican liturgy. Eventually in 1837 the majority of the Jacobites, following the lead of their bishop Mar Dionysios IV (1825—1855), officially broke with the Anglicans. A minority however now formally entered into the Anglican Communion.

Anglican influence continued even after the break, for several of the Jacobite clergy and laity retained what they had learnt from the *Church Missionary Society*. They found a leader in a priest called Abraham

Malpan who employed a liturgy revised in accordance with Anglican ideas. He and his associates were therefore excommunicated by Mar Dionysios. However, he secured the consecration of a nephew of his as bishop by the Patriarch of Antioch. With the support of the Government the new bishop established himself as the head of the Jacobites of Kerala, and in 1868 he consecrated a coadjutor bishop with the title of Mar Thomas Athanasios. However, those who were opposed to the changes in their turn appealed to the Patriarch of Antioch, who personally visited India in 1875 and convoked a synod in which those who favoured Anglican ideas were not represented. In 1877 Mar Thomas became the head of the anglicanizing group, which separated itself from the Jacobites and constituted itself into the Mar Thoma Syrian Church.

VIII

Troubles Within

Meanwhile the Catholic Church was passing through a troubled period, for Portugal's ecclesiastical policy opposed any change which would limit the wide claims made on behalf of the Crown in the name of Padroado — the privilege accorded by the Popes in the age of discovery. But in the meantime, in the wake of the religious divisions in the West, the Papacy had emerged from the Tridentine Reform as more than ever the effective centre of the Catholic Church. It followed from this that the Papacy itself should now assume direction of the Churches of the East and of evangelization. For this purpose the *Propaganda* was set up in 1622. But Portugal's ecclesiastical policy failed to take note of this development, and opposed Rome when in 1637 it appointed the Goan priest, Matheus de Castro, Vicar-Apostolic of the area covered by the Deccan Sultanates. The difference between a bishop and a vicar-apostolic is that a bishop rules in his own name, whereas a vicar-apostolic is a person with episcopal powers but acting as a delegate of the Pope. This device technically respected Portugal's claim that no new bishopric could be created except under the Padroado system, but at the same time it enabled the Pope as Supreme Pastor to act independently for the good of the Church. Sections of Goan Catholics, too, failed to understand this development in the position of the Papacy and refused to acknowledge the authority of ecclesiastical superiors appointed by Rome. This led to unedifying divisions, strifes over the possession of churches, and appeals to courts of law. Rome on its part followed up Matheus de Castro's appointment of 1637 by setting up vicariates apostolic all over India.

Finally in 1886 Portuguese ecclesiastical policy accepted Rome's action, and agreed to have the rights of Padroado confined to the dioceses of Goa, Cochin, Mylapore and Daman — the only four then extant out of those that had been set up at Padroado initiative, since that for the Syrian Christians became extinct after the Coonen Cross Revolt. After India

became independent there was another agreement in 1950 by which Portugal relinquished its Padroado claims over Cochin and Mylapore, retaining only Goa and Daman, which had been constituted into one diocese in 1927. After Goa's merger with the Indian Union in 1962, the Archbishop of Goa left for Portugal, and the diocese is actually ruled by his Auxiliary Bishop. We have seen how in the past good sense at length prevailed; it will surely do so again.

There was also a revival of the dispute of de Nobili's days. The Jesuits who carried on his tradition and established the Church in Salem, Tanjore, Mysore, and the Carnatic, had adapted the liturgy to Indian etiquette and permitted usages not envisaged in the approval that had been granted by the Pope to de Nobili. In 1704 the papal legate, Mgr. Maillard de Tournon, who was on his way to China to inquire into the affairs of the Church there, halted at Pondicherry and issued an order forbidding these practices. The Jesuits appealed to the Popes, who approved at first conditionally, and then in 1744 definitively, Tournon's order. The dispute disturbed the Christians for whom the impugned practices were a matter of caste and social etiquette, and possibly even caused some to dissociate themselves from the Church.

Next, the Jesuits became the object of the combined attack of the Governments of France, Spain, and Portugal, in whose affairs they had been not seldom involved as spiritual advisers. They were expelled from Portuguese territories in 1759, and at the insistence of these three Powers the Pope suppressed the Order altogether in 1773. Portugal's action of 1759 meant their departure from Portuguese areas in India, and the papal suppression of 1773 meant that they could no longer continue evangelization corporately in other parts of the country. Diocesan priests from Goa replaced them specially in Portuguese areas. By commission of the Pope, the *Foreign Missions Society of Paris* took their place in the South, and the Carmelites and Capuchins in the North. However, a Carmelite report of the end of the eighteenth century painfully shows that many churches were left without pastors. In the South some of the Catholics turned to Schwartz and the Lutherans of Tranquebar in their need.

Lastly, the death of Haidar Ali of Mysore (1782) and the accession of his son Tipu brought great trial for the Christians. In the wars between the English and Mysore, some Christians of Kanara had helped the English with provisions. Haidar had contented himself with punishing some of them. But Tipu in 1784 expelled the priests, did damage to churches, and deported about seventy thousand Christians from Kanara and other parts of his kingdom to Seringapatam. The men were required to profess Islam and submit to circumcision. A large number seem to have done so without any outward protest. But they continued to meet in secret for Christian worship, and when later they found themselves free they expressed bitter regret at their conduct declaring that, deprived as they were of spiritual guidance, they had acted out of ignorance. However

when the English troops, now joined by the Marathas and the Nizam, once more advanced against Mysore in 1789, Tipu sought to conciliate the Christians and even wrote to the Viceroy of Goa asking that the priests should return to Kanara and promising to rebuild the churches. But the very next year Tipu's troops irrupted into Travancore, whose Hindu ruler had allied himself with the English. Jacobite and Catholic churches alike were destroyed and adult Christians subjected to circumcision.

After the fall of Tipu in 1799 the Abbé J. A. Dubois of the *Paris Foreign Missions Society* settled the Christians in agricultural colonies. He also earned for himself a place in India's social history by persuading the people to submit to vaccination against small-pox. In the manner of de Nobili he lived like an Indian ascetic, and the Hindus reciprocated by admitting him freely into their homes. He recorded his observations of Hindu manners and customs in a book which is still regarded as a valuable source of information by indologists. It must however be added that at the end of a 30 years' sojourn the Abbé came to rather pessimistic conclusions about the future of Christianity in the country.

IX

In the Footsteps of the Good Samaritan

We have seen how in the early nineteenth century the British Parliament reversed the East India Company's policy and adopted the principle of giving India the opportunity to hear the message of Jesus. That enabled other Catholic associations to take up evangelization alongside the Carmelites, the Capuchins, and the *Foreign Missions Society of Paris*, who had borne the burden since the eighteenth century. Among the newcomers were the Jesuits, whose Order was restored by the Pope in 1814. Similar to the mass movements towards the Protestant Churches there occurred one towards the Catholic Church in Chota Nagpur. The Belgian Jesuits entered here in 1869, but nothing remarkable happened till the arrival of Father Constant Lievens in 1885. It was some Indian Lutherans who first approached him for help in their difficulties. The Father decided that the best remedy was to appeal to the courts of law for redress of what he believed to be injustices. His willingness to help and his success in the courts prompted a number of Lutherans to seek union with the Catholic Church. Desire to be similarly helped soon moved large numbers of non-Christians to ask for admission into the Church, so that by the end of 1889 the Catholics numbered 80 000. The encouragement given by Lord Curzon's Government in 1904 to cooperative credit societies as a means of freeing the peasantry from the money-lender was availed of to launch a *Cooperative Credit Society*, a *Cooperative Stores Society*, and a *Grain Savings Bank*. These institutions enabled the people to improve their condition through their own thrift and industry.

A rapid sketch such as this can only give a passing hint of the witness, heroic for all its unobtrusiveness, of Christian women. They comprise those who renounced family ties, as well as those who did not. The former class brings to one's mind Catholic nuns, but similar generosity has not been lacking in the Protestant Churches. The first nuns in India were those established at the beginning of the seventeenth century in Goa by Archbishop Aleixo de Menezes. He built for them the monastery of St. Monica, by which name they came to be known. In the middle of the eighteenth century was established at Pondicherry the *Congregation of St. Aloysius Gonzaga*, which still exists and devotes itself to education of children and the care of homeless girls. Among the women who have promoted evangelization without renouncing family ties, one thinks in the first place of the wives of the many Protestant evangelists. It was often through them that Indian women first gained access to the message of Jesus. Especially by their patience and understanding in relieving distress specially, all these Christian women have been embodiments of Christ's teaching about the Good Samaritan.

Mention of the Good Samaritan calls for at least a brief reference to the Christian hospitals, dispensaries and homes for those who suffer from afflictions which render them unwanted by their own families. The first hospital for Indians, where Western surgery was applied, was established in Goa about 1542 and put in charge of the Jesuits. Appreciation of this evangelical activity was not limited to Goa, so that when later in the century a Bijapur army invaded Goa it left the hospital intact. Since the latter part of the nineteenth century the Churches have increasingly witnessed to Jesus' healing sympathy towards his fellow-men by multiplying such institutions. The more outstanding of them are the Protestant institutions at Ludhiana, Miraj, Vellore, and the Tuberculosis Sanatorium at Arogyavaram.

Meanwhile the rising of 1857, till recently known as the Sepoy Mutiny, had revived the controversy as to the wisdom of permitting evangelization. The soldiers of the Bengal army in seeking to throw off British control killed some European evangelists and Indian Christians. To the latter, choice was sometimes offered between renunciation of Jesus Christ and death. Some took this as proof that fear of the spread of Christianity was the cause of the rising. John Lawrence, who as Chief Commissioner of the Panjab had endeared himself to the people, questioned the argument and expressed his considered opinion as follows: "Christian things done in a Christian way will never . . . alienate . . . It is when unchristian things are done in the name of Christianity, or when Christian things are done in an unchristian way, that mischief and danger are occasioned." In the midst of the disturbance other European evangelists lived unmolested among the people without any British protection, and an English eye-witness has recorded that "if any Europeans are trusted, the missionaries are at present." There was no return to the early days of the *East India*

Company, but there was a firm assurance from Queen Victoria that "We disclaim alike the Right and the Desire to impose Our convictions on any of Our subjects".

X

Towards Reunion

The twentieth century is characterised among the Protestant Churches by a movement towards unity, born of the conviction that only through union can Christians witness adequately to Christ. As the Anglican Bishop of Bombay, H. A. Douglas (1868—1876) said, "... our divisions are not only our worst scandal, but our deadening weakness". And he prayed for an end to "that spirit of division and self-will which is not from above". Thus came into existence the *National Christian Council* which fosters discussion and mutual sharing of experience through the *National Christian Council Review*. This has led to increasing practical cooperation, and institutions like the Christian Medical College at Vellore, financed by several bodies, are the result of it. But there is more than that. This drawing closer together of the Protestant bodies is part of a world (ecumenical) movement for healing divisions among Christians, and in India it has actually led to the formation of two unified Churches: the *Church of South India* and the *United Church of North India*. Both began as unions of bodies which do not admit the authority and ministry of bishops (Presbyterians and Congregationalists), but the former in 1947 went a step beyond and admitted Anglicans as well, on the understanding that ministers of the constituent bodies can conduct services anywhere, unless objected to by the local congregation.

The Catholic Church welcomes the movement for healing divisions, but sees no way of entering into organic union with bodies which do not share with it the original Christian conviction that the unity of the Church is the fruit of the unreserved acceptance of the principles of Christian fellowship deriving from Christ, not the result of human compromise. The appreciation of this position by members of the Jacobite section of the ancient Christians of Kerala has since 1930 led to the re-union of many of them with the Catholic Church. In that year their bishop Mar Ivanios gave the lead, and today the uniats exceed 90 000. At the same time the various dioceses have become more closely knit through the *Catholic Bishops' Conference* of India, established in 1944, which ensures unity of action on common issues, St. John's Medical College at Bangalore being a tangible manifestation of such cooperative effort. On the other hand the Church's understanding of the nature of Christian fellowship — she has always held that the baptism of the various Christian bodies, when duly administered, is valid — has permitted her to participate in joint meetings with Protestants and others in a common prayer for unity.

XI

National and Universal

At the time of the advent of the Portuguese, Christianity was mainly confined to Kerala and counted about 30 000 families. We have seen how since then West European and American Christians promoted the spread of the message of Jesus and organised and directed Churches, so that today Christians number about 10 000 000. That this was not unconnected with Western colonialism will be readily admitted. But they also showed concern, as the example of Francis Xavier on the Catholic side and that of Ziegenbalg on the Protestant side shows, for the formation of Indian ministers. The latest developments, marked by the devolving of responsibility for Church affairs on Indians, were no doubt hastened by the country's independence, but it would be ungenerous not to see in these developments the fruit of the long and patient labour of Western Christians. Indeed the process had begun some time before independence, for the first Indian Catholic Latin bishop was created in 1923 in the person of Mgr. Tiburtius Roche of Tuticorin, and the Protestant Churches were moving in the same direction about the same time. In the Catholic Church this process has further brought with it the appointment of Mgr. Valerian Gracias as the first Indian Cardinal. There is now no more room for the charge that Indians are just subordinate partners in the Christian fellowship; and ministers from abroad are to Indians not foreigners but their equals and companions in bearing witness to Jesus' gift of universal divine fellowship to mankind. The almost universal goodwill manifested towards Pope Paul VI, when at the invitation of the Indian Government he attended the XXXVIII International Eucharistic Congress at Bombay in 1964, was expressive of the country's refusal to be suspicious of Jesus and his message, thus conclusively belying the fears of some early British administrators.

A historical survey of this kind will not be complete unless something is said of the way in which India and Christianity have mutually influenced each other. India has been impressed by the devotedness and self-sacrifice with which the Churches have witnessed to Christ; so much so that when a task demands exceptional effort, non-Christian leaders have been known to issue a call for it to be taken up with 'missionary zeal'. There is appreciation of the ministry of healing through the numerous Christian hospitals and dispensaries; and the example of Christian women taking to the exacting profession of nursing has not been without influence on others. It was the Christian concern for the less fortunate, expressed through orphanages and rescue homes and through criticism of caste segregation and customs like widow burning, that influenced the Indian social reform movements of the nineteenth century to establish similar institutions and to eliminate or modify practices that were being questioned. The Christian initiative in the education of women

enabled India to return to what many consider to be her very ancient ideal of woman as the equal and companion of man in social life. Carey's vision of an educated India combining knowledge of its own culture with that of the West found its fulfilment in the rise of the class which guided India to independence, and in the technological revolution which the country began experiencing from the latter half of the nineteenth century.

Christian educational institutions comprise university colleges, high schools, technical and industrial schools. Non-Christians have often paid generous tributes to the efficiency of these institutions and to the discipline they maintain, and this shows that their contribution to the country is particularly valued. All the present vocational training institutions date from the last century, but the Christian concern for preparing people to contribute to their country's economic welfare can be traced back to the sixteenth century, when the Jesuits established in Bombay, in the region of the present Vihar and Pawai Lakes, a colony where training was given in agriculture and dairy farming.

Western evangelists have also made an important contribution to Indian vernaculars. Accustomed to learn languages through systematic study of grammar, with Indian help they devised grammars and composed dictionaries. Tribal dialects which till then lacked a written literature were thereby the chief beneficiaries. This led to a comparative study of the vernaculars, the first example of it being the sixteenth century Portuguese Jesuit Henrique Henriquez who composed a Tamil and a Konkani grammar, and comparing the two languages wrote: "A few words are similar in both languages, but the construction is very much alike; nevertheless, Konkani is the more difficult of the two."

We have earlier seen Mughal policy towards Christians. Truth requires we admit that difficulties have been sometimes experienced by Christians at the hands of Hindu kings and Hindu organisations. But we have also seen the kindness shown them by the Nayaks of Madurai and Ikkeri, while the sympathy shown by individual Hindus to Christian evangelists in distress would make a touching story. Today, the position of religious freedom in the country is at least partly due to Christian influence. The legal profession, trained as it is in the British Common Law tradition, has been influenced by the Christian social philosophy of the Middle Ages in which that tradition has its source. It is the Christian conviction that the Church is in duty bound to bear witness to Jesus, and admit to its fellowship those who are convinced by his appeal. Jesus does not compete with the claims of race and country on men's allegiance; as the Universal Divine Saviour he identifies himself with these particular natural claims and gives them a place in the divine brotherhood of which he is the fountainhead. Those who give their allegiance to him continue therefore to belong to their race and country just as before, so that religious freedom is for them in no wise at variance with the demands of social order. In keeping with this, the new India is a cooperative effort of

equal citizens who respect one another's conscience. This became significantly clear in a test case in Bombay almost on the eve of the XXXVIII International Eucharistic Congress, when the High Court heard a petition seeking an injunction to restrain the Government from extending facilities to the Congress. The Government argued that it had acted exactly as it had done for similar gatherings of Hindus and Buddhists, and the Court rejected the petition.

On a smaller scale, in the field of art the barroque has influenced the architecture of the Hindu temples of Goa.

On the Christian side, the message of Jesus found newer and richer ways of expressing itself through elements of Indian culture. Thus, certain Hindu ceremonies have been given a place in the Christian liturgy. This is so with some of the rites connected with childhood among the ancient Christians of Kerala, the practice of tying the 'tali' round the neck to signify the sacred bond of marriage in Kerala and Tamilnad, the harvest feast in Goa and other places of the West Coast. The literary form of the 'Purana' was employed in the seventeenth century in a few Portuguese areas to convey Christian teaching by a rich use of Indian comparisons and metaphors, and thus arose the earliest Christian Marathi literature, for whose unearthing Christians owe a deep debt of gratitude to the Hindu savant Anant K. Priolkar. The most widely known Purana is that of the English Jesuit Thomas Stephens. De Nobili in his turn utilised Indian logic for the same purpose, while some of the early Christian Tamil poetry ranks among the classics.

In the field painting, Christian themes were given expression through Mughal technique, and more recently through classical Hindu technique. And a charming old wooden miniature of the Child Jesus, sitting pensively cross-legged in Indian fashion, suggests early attempts to do the same in the field of sculpture. Our own days have witnessed here and there the rise of churches in Hindu and Indo-Saracenic style.

Christian devotion expressed itself through Tamil music already in de Nobili's time. Goa witnessed the development of a unique kind of music, which blends Western and Indian elements. And today a special effort is being made to give a larger place to Indian music in Christian worship, and to convey Christian ideas through the 'kirtan', which is a blend of musical composition and dramatic speech. There have also been notable essays at representing biblical episodes through Indian dance. Christmas joy took over the idea of Divali illuminations and, drawing inspiration from the story of the Magi, expressed itself in the lighted star, which has now begun to figure at the windows of Hindu homes during Divali celebrations.

The paradox of the 'aśram' whereby the sage diffuses his message by a life of simplicity retirement and prayer, has found a rightful place in Christian spirituality. It moulded the apostolate of de Nobili, and in our own days it has given rise to Christian monastic establishments and

indigenous Religious Congregations modelled after it. And in Goa there is a charming custom that the youngest child of the family should come forward to give a measure of rice to a person who stands on the doorstep praying for alms, after which the child in turn prays for the person's blessing — perhaps a continuance of the veneration once shown to the wandering ascetic as he went from door to door with his begging bowl, but now deriving a new meaning from Jesus' teaching that in the person of those in need he himself comes to enrich the giver.

BIBLIOGRAPHY

General

- D'SA, Rev. M., *History of the Catholic Church in India*, Vols. I—II, Bombay 1910, 1922 — Includes information on the activity of the Religious Orders.
- FIRTH, C. B., *An Introduction to Indian Church History*, Madras 1961 — Combines judiciously the histories of the Syrian, Catholic and Protestant Churches. Gives a good summary of the movement towards re-union.
- MORAES, G. M., *A History of Christianity in India, from Early Times to St. Francis Xavier: A. D. 52—1542*, Bombay 1964 — Discusses the St. Thomas tradition with the aid of all the known material that can be brought to bear on the point. From the Middle Ages onwards, makes ample use of primary sources.
- SMITH, G., *The Conversion of India, from Pantaenus to the Present Time A. D. 193—1893*, London 1893 — Expresses an early Protestant view of the Catholic Church in India, and describes the beginnings of several Protestant Churches.
- SOARES, A., *Catholic Church in India, a Historical Sketch*, Bombay 1964 — Deals rather fully with the Padroado troubles of the 18th and 19th centuries; ranks as a primary source for the most recent difficulties of the Church in India.

Special

- ASHLEY-BROWN, W., *On the Bombay Coast and Deccan*, London 1937 — Is a history of the Anglican Church in Gujarat and Maharashtra.
- BESSE, L., S.J., *Father Beschi, His Times and Writings* — Gives a good picture of a missionary's life in the troubled conditions of the 18th century.
- BOWEN, F. J., *Father Constant Lievens, S.J., the Apostle of Chota-Nagpur*, London 1936 — Describes a mass movement towards the Church.
- CRONIN, V., *A Pearl to India, The Life of Roberto de Nobili*, London 1959 — A sympathetic interpretation of de Nobili's approach, but oversimplifies the controversy about his method.
- D'COSTA, A., S.J., *The Christianisation of the Goa Islands 1510—1567*, Bombay 1965 — Discusses the cultural outlook of the 16th century evangelists, the problems they had to face, and the character of their Christians.
- DUBOIS, Abbé J. A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, tr. and ed. H. K. Beauchamp, 3rd ed. Oxford, repr. 1959 — Max Müller's preface and the editor's introduction give a balanced estimate of the Abbé.

- FERROLI, D., S.J., *The Jesuits in Mysore*, Bangalore 1955 — Quotes first hand accounts of the sufferings of the Christians who were taken captive by Sultan Tipu.
- GANDHI, M. K., *Christian Missions*, Ahmedabad 1941 — reveals, in the writer's person, how Christian evangelisation appears to most Hindus.
- History of the Telugu Christians* — Describes the beginnings of the Church in the Carnatic.
- MACLAGAN, E., *The Jesuits and the Great Mogul* — Describes the beginnings of the Church in North India.
- MATEER, Rev. S., *The Gospel in South India, or The Religious Life, Experience, and Character of the Hindu Christians* — Tells of early Protestant evangelization in Kerala.
- MAYHEW, A., *Christianity and the Government of India*, London 1929 — Discusses the British policy towards Christian evangelisation; in particular, estimates how far the fear of Christianity influenced the rising of 1857.
- PANIKKAR, K. M., *Asia and Western Dominance, A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History 1498—1954*, 2nd impr. London 1954 — Expresses a westernised Hindu's verdict on Christian evangelization.
- PICKETT, J. W., *Christ's Way to India's Heart*, Lucknow — Analyses the mass movement towards the Protestant Churches in Andhradesh.
- POTHAN, S. G., *The Syrian Christians of Kerala*, Bombay 1963 — States the Syrian view of the Synod of Diamper.
- SAULIÈRE, A., S.J., *Red Sand, a Life of St. John de Britto, Martyr of the Madura Mission*, Madura — Narrates the evangelical activity of Britto against the background of the political conditions of the time.
- SPEAR, P., ed., *The Oxford History of India*, 3rd ed. 1958 — Contains a secular historian's estimate of the influence of Christianity on Indian life.

DIE CHRISTOLOGIE DES KORANS

Stellungnahme des heiligen Buches des Islam über Jesus, den Sohn der Maria

von Dr. Adel-Théodore Khoury

Was der Koran von Jesus Christus, seiner Sendung und seiner Person, berichtet und lehrt, findet man schon in zahlreichen Büchern und Aufsätzen zusammengefaßt und kommentiert. Es kann daher für uns in diesem Beitrag nicht darum gehen, die Stellungnahme des Korans in derselben Perspektive wie in der eben erwähnten Literatur noch einmal darzustellen. Wir wollen nicht noch einmal den Text lesen, um die Sätze des christlichen Dogmas im Koran wiedergegeben zu finden. Auch wenn diese Haltung die Forschung zu hochinteressanten Fragestellungen und zu einigen wertvollen Ergebnissen bezüglich des jüdisch-christlichen Einflusses auf die Entstehung des Islam geführt hat, so hat sie dennoch das richtige Verständnis der koranischen Lehre in mancher Hinsicht beeinträchtigt, indem man versucht war, dem Koran das aufzuzwingen, was er in vielen Versen ausdrücklich verneint. Hier wird versucht, die Lehre des Korans über Jesus aus dem schlichten Wortlaut des Textes und mit der Hilfe der exegetischen und theologischen Tradition des Islam herauszustellen. Es geht uns also an erster Stelle nicht um eine wissenschaftliche Untersuchung, die die Hintergründe eines literarischen Werkes erforscht, die bewußten und unbewußten Motive aufdeckt und die direkten und indirekten Quellen bestimmt. Wir wollen nur klar darstellen, was im Koran deutlich ausgedrückt wird und als die wirkliche und ausgesprochene Lehre des Islam über Christus gelten muß.

Für die deutsche Wiedergabe des arabischen Textes benutzen wir im allgemeinen die Koranübersetzung des Tübinger Professors Rudi Paret (Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966).

Die Angaben des Korans über Jesus, den Sohn der Maria, können in zwei Teile eingeordnet werden: ein Teil berichtet über das Leben, die Tätigkeit und das Ende Jesu, und ein anderer Teil enthält die Stellungnahme zur Person Christi.

I. DAS LEBEN JESU, DES SOHNES DER MARIA

a) Maria, die Mutter Jesu

Daß Gott mit Jesus große Dinge vorhatte, zeigt sich nach dem Koran schon in der wunderbaren Weise, in der Gott seine Mutter von ihrer Kindheit an beschirmte und geheimnisvolle Wege führte. Ihr Vater hieß 'Imrān, und Allah bekundet, daß die Sippe 'Imrans, gleichwie Adam, Noah und die Sippe Abrahams, begnadet ist; er zeichnet sie mit einer

besonderen Auserwählung aus (3, 33). Ihre Mutter ist eine fromme Frau, die ihr Kind schon vor seiner Geburt dem Dienste Gottes weiht: „(Damals) als die Frau ‘Imrāns sagte: ‚Herr! Ich habe dir gelobt, was (als Frucht) in meinem Leib ist! (Es soll dir und deinem Dienst) geweiht (sein). Nimm es von mir an! Du bist der, der (alles) hört und weiß.“

Das Ehepaar hoffte auf die Geburt eines Knaben, der die Herzen seiner Eltern mit Freude und Stolz erfüllen sollte. Die Enttäuschung der Mutter war um so schmerzlicher, als sie statt des erhofften Knaben ein Mädchen zur Welt brachte: „Herr! Was ich zur Welt gebracht habe, ist ein weibliches Wesen“ (3, 36). Die Mutter wußte nicht, welche Absichten Allah mit ihrem Kind hatte. Sie wußte nicht, daß Maria dazu berufen war, ein großes Zeichen der Herrlichkeit Gottes vor allen Menschen zu werden, indem sie zur Mutter Jesu wurde (3, 42; 23, 50). Der Plan Gottes wird im Koran in einer naiv klingenden Bemerkung angedeutet: „Dabei wußte Gott (selber) sehr wohl, was sie zur Welt gebracht hatte, und männlich und weiblich sind zweierlei“ (3, 36).

Die fromme Mutter betet weiter: „Und ich habe sie Maria genannt. Und ich möchte, daß sie und ihre Nachkommen bei dir Zuflucht (und Schutz) finden vor dem gesteinigten Satan“ (3, 36). Zur Erklärung dieses Verses weiß die Überlieferung einen Spruch Muhammads zu zitieren: Der Prophet hätte gesagt: Jedes Kind wird im Augenblick seiner Geburt von Satan berührt; nur Maria und ihr Sohn Jesus wurden von ihm nicht berührt. Aus dem koranischen Vers und dem überlieferten Spruch Muhammads haben manche Autoren, besonders unter den Gelehrten des Abendlandes, herzuleiten versucht, daß der Islam Anhaltspunkte für die Lehre von der Erbsünde und der unbefleckten Empfängnis Marias bietet. Muhammad hätte diese Lehre von christlichen Gesprächspartnern oder Gewährsmännern erhalten. Mag es noch sein, daß Muhammad von der christlichen Lehre gehört und eine vage Vorstellung davon behalten habe, so kann man dennoch keine Schlußfolgerungen daraus ziehen, weil eben der Islam, Koran und Tradition, die Lehre von der Erbsünde ausdrücklich ablehnt. Nach den Exegeten und den Theologen des Islam geht es hier nicht um Folgen einer Erbsünde, sondern um die Frage der Sündenfreiheit, die als Privileg aller Propheten gelten muß. Man vergleiche hierfür die Stelle des Korans (38, 82—85), wo eine Auseinandersetzung zwischen Allah und Satan wiedergegeben wird: „Iblis (d. h. Satan) sagte: ‚Bei deiner (All)macht! Ich werde sie allesamt abirren lassen mit Ausnahme deiner auserlesenen (?) Diener, (die es) unter ihnen (gibt).‘ Gott sagte: ‚Es wird wirklich und wahrhaftig so sein — was ich sage, ist wahr —: Die Hölle werde ich mit dir und allen denen von ihnen, die dir folgen, anfüllen.“ Unter diesen auserlesenen Dienern Gottes sind die Propheten, und unter den Propheten nimmt Jesus eine besondere Stelle ein. Darum erklärt der Koran, von der Tradition unterstützt, daß Satan, der alle Neugeborenen berührt, keine Möglichkeit gehabt hat, Maria und

Jesus zu verführen, weil sie eben dank des schirmenden Schutzes Gottes dem Bösen unzugänglich waren¹.

Nicht nur aus einem auserwählten Haus stammt Maria, nicht nur bei ihrer Geburt wird sie unter den Schutz Gottes gestellt, sondern sie bleibt der Gegenstand des ständigen Wohlwollens Allahs: Gott nimmt sie gnädig an und läßt sie auf wunderbare Weise unter der Obhut des Zacharias im Tempel heranwachsen (3, 37). Er ernährt sie mit einem vom Himmel herbeigeschafften Brot, und Zacharias konnte nur darüber staunen. Der Koran berichtet wörtlich: „Er sagte: ‚Maria! Woher hast du das?‘ Sie sagte: ‚Es kommt von Gott. Gott beschert (Unterhalt), wem er will, ohne abzurechnen“ (3, 37).

Diese Zeichen der besonderen Auserwählung Marias durch die Gnade Gottes hatten einen so tiefen Eindruck nicht nur auf Zacharias sondern auch auf andere Gefährten des Tempeldieners gemacht, daß sie sich in ihrem Eifer bereit erklärten, Maria zu betreuen. Sie warfen sogar Lose mit ihren Schreibrohren und stritten miteinander, wem von ihnen diese Aufgabe wohl anvertraut werden sollte (3, 44). Sogar die Engel eilten zu Maria zur von Gott bestimmten Zeit, um ihr das Wohlwollen Gottes zu bestätigen: „Und (damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott hat dich auserwählt und rein gemacht! Er hat dich vor den Frauen der Menschen in aller Welt auserwählt. Maria! Sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich (vor ihm) nieder und nimm (beim Gottesdienst) an der Verneigung teil!“ (3, 42).

Bevor wir in den Bericht des Korans über die Verkündigung an Maria und über die Geburt Jesu weitergehen, muß hier eine Frage geklärt werden. Der Koran nennt den Vater 'Imrān. Wie kam er auf diesen Namen? Die christliche Tradition nennt den Vater Marias Joachim und ihre Mutter Anna. Der Koran schweigt über den Namen der Mutter und findet für den Vater Marias einen unbekannten Namen. Um die gestellte Frage zu beantworten, hat man eine im Alten Testament angegebene Information herangezogen: Der Vater des Propheten Moses heißt in der Bibel Amram (Num 26, 59). Wenn man dazu bemerkt, daß der Koran berichtet, wie die Leute Maria schalten: „Schwester Aarons!“ (19, 28), dann wird man den Verdacht nicht allzu leicht los, Muhammad verwechsle auf unverständliche Weise Maria, die Mutter Jesu mit Maria, der Schwester Aarons und der Tochter Amrams.

Daß dieser Verdacht nicht unbegründet ist, bezeugen die mühevollen Versuche von seiten der islamischen Exegeten, eine annehmbare Auslegung dieser Verse zu finden. Ich fasse hier einige von den vorgelegten Lösungen kurz zusammen². — 'Imrān, der Vater Marias, ist nicht mit Amram, dem Vater des Moses, gleichzustellen. — Der Ausdruck: „Schwester Aarons“ ist im übertragenen Sinn zu verstehen: Maria ist die Schwe-

¹ Vgl. TABARI, *Tafsīr al-Kur'ān*, Ausg. Shākir (Kairo 1374 H./1955 ff.), VI, 336—343; — FAKHR AL-DIN AL-RAZI, *Mafātīḥ al-ghayb* (Kairo 1308 H.), II, 459; — BAYDAWI, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl* (Istanbul 1296 H.), I, 203.

ster Aarons dank ihrer Tugend und ihrer von allen bezeugten Frömmigkeit. — Außerdem, warum soll dieser Aaron unbedingt derselbe sein wie der Bruder des Propheten Moses? Der Name Aaron war sehr üblich, und der gemeinte Mann ist wahrscheinlich ein für seine Frömmigkeit bekannter Verwandter von Maria. Daher wird Maria dazu eingeladen, seiner Tugend zu gedenken und seinem Beispiel zu folgen; oder dieser Aaron war ein schlechter Mensch, und man wirft Maria vor, sie sei wie ihr Verwandter geworden, indem sie ihrer Sippe ihren Sohn Jesus vorstellt, der ohne Mitwirkung eines Vaters geboren ist. So könnten die Anspielungen des folgenden koranischen Verses verstanden werden: „Maria! Da hast du etwas Unerhörtes begangen. Schwester Aarons! Dein Vater war doch kein schlechter Kerl und deine Mutter keine Hure“ (19, 28).

Meiner Meinung nach ist der hier gemeinte Aaron tatsächlich der Bruder des Propheten Moses; der koranische Ausdruck ist aber im übertragenen Sinne zu verstehen: Maria ist die „Schwester Aarons“, weil sie ihr Leben bei den frommen Übungen im Tempel Gottes verbracht hat, in dem die Nachfolger Aarons ihren heiligen Dienst verrichteten. Der Text läßt also nicht die sichere Schlußfolgerung zu, der Koran habe die grobe Verwechslung begangen, obschon es ungeklärt bleiben muß, wie es dazu kam, den Vater Marias 'Imrān zu nennen.

b) Verkündigung und Geburt Jesu

In der Sure (oder Kapitel) 19, die den Titel „Maria“ trägt, lesen wir den ausführlichsten koranischen Bericht über die Verkündigung an Maria. Allah sandte seinen Geist, den man mit dem Erzengel Gabriel identifiziert, und er stellte sich Maria dar als ein wohlgestalteter Mensch (19, 17). Maria, die sich von ihren Angehörigen an einen östlichen Ort zurückgezogen hatte (19, 16), erschrak vor der plötzlichen Erscheinung und sagte: „Ich suche beim Erbarmer Zuflucht vor dir. (Weiche von mir), wenn du gottesfürchtig bist!“ (19, 18). Der Engel verkündete dann Maria die Absichten Gottes, ihr „einen lauterer Jungen“ zu schenken, den Gott zu einem Zeichen seiner Barmherzigkeit zu den Menschen machen will (19, 19.21). Auf den Einwand Marias, sie sei eine unverheiratete, reine Jungfrau, antwortete der Engel, indem er sich auf die Allmacht Allahs berief; außerdem ist es „eine beschlossene Sache“ (19, 20.21). Und so durch eine göttliche Schöpfungstat, oder nach einigen Kommentatoren durch das Einhauchen des Geistes, empfing Maria das Kind Jesus (19, 22).

Der Koran erwähnt Joseph mit keinem Wort. Die islamische Tradition weiß aber zu berichten, daß er ein Verwandter Marias war und als erster bemerkt hatte, was mit Maria geschehen war³.

² Vgl. RAZI, *op. cit.*, V, 550; — KARAFI, *al-Adjwiba al-fākhira* (Kairo 1322 H.) 86—88.

³ Vgl. TABARI, *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk*, Ausgabe De Goeje (Leiden), I (1879), 3: 724—726 = Ausg. Ibrāhīm (Kairo), I (1960) 593—595; — RAZI, *op. cit.*, V, 546.

Um sich dem verleumderischen Verdacht ihrer Sippengenossen zu entziehen, hatte Maria beschlossen, sich zu einem fernen Ort zu begeben (19, 22). Der nun folgende Bericht des Korans über die Geburt Jesu steht nicht mehr dem Text des Evangeliums so nahe wie der Bericht über die Verkündigung. Hier wird eine deutlich im Stil der apokryphen Legenden aufgefaßte Erzählung der Geburt Christi vorgetragen⁴.

Einsam mit ihren schweren Sorgen, weilte Maria in dem von ihr gewählten fernen Ort. Da überkamen sie die Wehen; sie war dabei so bedrückt, daß sie ihrer Not Ausdruck verlieh und sprach: „Wäre ich doch vorher gestorben und ganz in Vergessenheit geraten!“ (19, 23). Doch kam ihr Gott mit seiner Hilfe entgegen. Durch den Mund des Engels oder ihres gerade geborenen Kindes verwies er sie auf das erfrischende Wasser, das für sie da zu fließen begann, und auf die Datteln von der dürren Palme, an deren Stamm sie sich gelehnt hatte. „Iß und trink und sei frohen Mutes!“ (19, 26), denn Allah hat sich deiner Sache angenommen, er wird dafür sorgen, daß die Geburt deines Kindes dir nicht zur Schande wird sondern zu großer Ehre. Maria sollte sich in Schweigen hüllen und warten, bis Gott seine versprochene Hilfe zeigt (19, 26). Voll neuen Mutes kam sie mit ihrem Kind zu ihrer Familie zurück, und als sie ihre Scheltworte hörte, wies sie auf das Kind. Alle waren voll bitterer Verwunderung über das Geschehene und das seltsame Verhalten Marias. Da sprach das Kind Jesus vor aller Augen, und es verkündete seine göttliche Sendung: „Ich bin der Diener Gottes. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht“ (19, 30). Dieses Wunder brachte mit der ersten Botschaft Jesu an die Menschen die Rechtfertigung seiner Mutter.

Aus dieser Darstellung geht eindeutig hervor, daß der Koran mit aller Bestimmtheit an der jungfräulichen Geburt Christi festhält. An einer anderen Stelle verteidigt er Maria gegen die Verleumdung der Juden mit scharfen Worten: „Weil sie ungläubig waren und gegen Maria eine gewaltige Verleumdung vorbrachten“ (4, 156). Der Koran bezeichnet Maria wiederholt als die, welche „sich keusch hielt“ (21, 91; 66, 12).

c) Die Sendung Jesu

Jesus ist ein Prophet, von Gott gesandt, das Evangelium zu verkünden. Allah hat ihn mit dem heiligen Geist gestärkt (2, 87.253; 5, 110...) und ihn beauftragt, den Kindern Israel die Thora zu bestätigen und das Gesetz zu erleichtern (3, 50). Jeder Religionsstifter unter den Propheten hat nach dem Koran die Aufgabe, die strenge Einzigkeit Gottes, die die vorangegangenen Propheten schon verkündet hatten, wieder zu bestätigen, eventuelle Unklarheiten in der Lehre zu beseitigen, über Streitfragen zu entscheiden und endlich eine Erleichterung des Gesetzes zu bringen: so geht der Fortschritt der Offenbarung von Moses bis Jesus und von Jesus bis Muhammad (vgl. 3, 50; 43, 63; — 16, 64; 4, 26; 5, 9; 22, 78).

⁴ Für die Angabe der hier zu vergleichenden Apokryphen siehe H. MICHAUD, *Jésus selon le Coran* (Neuchâtel 1960) 26.

Zur Beglaubigung seiner Sendung bewirkte Jesus verschiedene Zeichen, die als Beweis dienen sollten für die göttliche Herkunft seiner Botschaft. Beispiele von den von Jesus gewirkten Wundern gibt der Koran an zwei parallelen Stellen: Die erste (3, 48—49) ist eine Erklärung, die er Jesus in den Mund legt, die zweite wird als offizielle Bestätigung der Sendung Christi von Allah selber ausgesprochen: „(Damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Gedenke meiner Gnade, die ich dir und deiner Mutter erwiesen habe, (damals) als ich dich mit dem heiligen Geist stärkte, so daß du (schon als Kind) in der Wiege zu den Leuten sprachst und (auch später) als Erwachsener, und (damals) als ich dich die Schrift, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehrte, und (damals) als du mit meiner Erlaubnis aus Lehm etwas schufst, was so aussah wie Vögel, und in sie hineinbliesest, so daß sie mit meiner Erlaubnis (schließlich wirkliche) Vögel waren, und (als du) mit meiner Erlaubnis Blinde und Aussätzige heiltest, und als du mit meiner Erlaubnis Tote (aus dem Grab wieder) herauskommen ließest, und (damals) als ich die Kinder Israel von dir zurückhielt (so daß sie dir nichts anhaben konnten), als du mit den klaren Beweisen zu ihnen kamst, worauf diejenigen von ihnen, die ungläubig waren, sagten: ‚Das ist ganz offensichtlich Zauberei‘“ (5, 110).

Trotz der klaren Beweise haben also die Ungläubigen unter den Juden an die Botschaft Jesu nicht glauben wollen. Auf solchen Widerstand bei einem Teil ihres Volkes sind alle Propheten gestoßen. Aber Gott gibt immer seinen Gläubigen den endgültigen Sieg über ihre Widersacher: so hat es sich auch zur Zeit Jesu verhalten: „Jesus, der Sohn der Maria, hat zu den Jüngern gesagt: ‚Wer sind meine Helfer (auf dem Wege?) zu Gott?‘ Die Jünger sagten: ‚Wir sind die Helfer Gottes.‘ Und eine Gruppe der Kinder Israel war gläubig, eine andere ungläubig. Da stärkten wir diejenigen, die gläubig waren, gegen ihre Feinde, so daß sie die Oberhand (über sie) bekamen“ (61, 14; vgl. 3, 55). Der Glaube der Jünger an Jesus wird im Koran als eine Folge ihres Glaubens an Gott und einer besonderen Empfehlung von Allah dargestellt: „Und (damals) als ich den Jüngern eingab: ‚Glaubt an mich und an meinen Gesandten!‘ Sie sagten: ‚Wir glauben. Bezeuge, daß wir (dir) ergeben sind!‘“ (5, 111). Diese Jünger aber verlangten von Jesus, daß er ihnen einen Tisch vom Himmel herabsenden ließ. Allah möge doch ihnen dieses Zeichen geben, damit sie Gewißheit haben, daß Christus ihnen die Wahrheit gesagt hat (5, 112—113). Nach einer Ermahnung über diese unangemessene Bitte (5, 112), bekam Jesus von Allah, daß er den verlangten Tisch hinabsende. Allah aber erklärte dazu: „Und wenn einer von euch nachträglich nicht glaubt, werde ich ihn (dereinst) auf eine Weise bestrafen, wie (sonst) niemand in der Welt“ (5, 114—115).

In dieser Erzählung mischen sich Einzelheiten, die an das Abendmahl, an die liturgische Eucharistiefeier, an die Vision des Apostels Petrus in Joppe (Apg 10, 9—16) erinnern. Die Kommentatoren haben sich viel

Mühe gegeben, um zu bestimmen, was an Speisen auf dem Tisch lag⁵. Auf solche erfundenen Details wollen wir hier nicht eingehen.

Wenn die Jünger voll aufrichtigen Glaubens sich an die Seite Jesu gestellt haben, so haben sich die Ungläubigen auf der anderen Seite zusammengetan, um der Verkündigung Christi ein Ende zu bereiten.

d) *Wie endete das irdische Leben Christi?*

Daß Jesus dem Tod unterworfen ist, kann man aus manchen koranischen Stellen schließen. Schon das neugeborene Christkind erklärt: „Heil sei über mich am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich wieder zum Leben auferweckt werde!“ (19, 33). In einer späteren Sure (3, 55) wird berichtet: „(Damals) als Gott sagte: ‚Jesus! Ich werde dich (nunmehr) abberufen und zu mir (in den Himmel) erheben und rein machen, so daß du den Ungläubigen entrückt bist.‘“ An einer anderen Stelle erklärt Jesus vor Gott im Himmel: „Und ich war Zeuge über sie, solange ich unter ihnen weilte. Nachdem du mich abberufen hattest, warst du es, der auf sie aufpaßte“ (5, 117). Das Wort „abberufen“ (*tawaffā*) in den zwei letzteren Stellen bedeutet nach den parallelen Versen des Korans: sterben lassen. Es steht also fest, daß der Koran den Tod Jesu lehrt. Wann und wie ist oder soll dieser Tod geschehen? Auf diese Frage gibt es verschiedene Antworten.

Die meisten Kommentatoren des orthodoxen Islam wollen, daß Jesus nicht am Kreuze gestorben sei. Der entscheidende Beleg ist hierfür der folgende Vers: Allah stellt eine Liste von den Vergehen der ungläubigen Juden auf; unter anderem wird erwähnt: „Weil sie sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ — Aber sie haben ihn nicht getötet und nicht gekreuzigt. Vielmehr schien es ihnen nur so . . . Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet. Nein, Gott hat ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig und weise“ (4, 157—158).

So hat Gott, meinen einige Exegeten, Jesus aus den Händen seiner Feinde errettet; er ist aber danach gestorben und nach sehr kurzer Zeit wieder von den Toten auferweckt und in den Himmel erhoben worden. Andere meinen, daß die Erhebung in den Himmel ohne vorherigen Tod erfolgt sei; Christus werde aber wiederkommen am Ende der Zeit und dann sterben⁶.

Wie stellen sich aber die islamischen Exegeten die Vorgänge am Kreuze vor?

Die einen meinen, die Juden wurden damals getäuscht; sie glaubten, daß sie Jesus an das Kreuz hängten, in Wirklichkeit aber haben sie keinen Menschen gekreuzigt, es schien ihnen nur so. Allah hat Jesus zu sich in den Himmel erhoben.

⁵ Vgl. TABARI, *Tafsir*, XI, 226—232; — RAZI, *op. cit.*, III, 484—485; — THA'LABI, *'Arā'is al-madjalīs* (Kairo 1370 H./1951) 397—399; — IBN AL-ATHIR, *al-Kāmil fī l-tārikh*, Ausg. Tornberg, I, 224—225.

⁶ Vgl. BAYDAWI, *op. cit.*, I, 316. Siehe Fußnote 9.

Die meisten Kommentatoren aber behaupten, ein Mensch sei wirklich gekreuzigt worden. Dieser Mensch war auf jeden Fall nicht Jesus. Wer war dieser Ersatzmann? Ein Text vom Kommentator Rāzī wird uns eine kurze Zusammenfassung der verschiedenen vorgetragenen Lösungen geben: „Die Gelehrten sind sich darüber nicht einig. Sie haben verschiedene Erklärungen erwähnt. Als erste Erklärung haben viele Theologen vorgetragen, daß Gott ihn (*Jesus*) zu sich erhoben hat, als die Juden ihn zu töten beschlossen hatten; da fürchteten sich die Vorsteher der Juden vor einem Aufruhr unter dem Volk: so haben sie einen (anderen) Menschen genommen, ihn gekreuzigt und den Leuten vorge täuscht, er wäre Christus. — Die zweite Erklärung besagt, daß Gott einem anderen Menschen eine Ähnlichkeit mit ihm verliehen hat. Wie aber? Darüber gibt es verschiedene Möglichkeiten: 1. Titeus der Jude ist in ein Haus eingetreten, in dem sich Christus aufgehalten hatte. Er fand ihn dort nicht; Gott aber verlieh ihm seine Ähnlichkeit. Als er hinausging wurde er für Jesus gehalten; er wurde gefangen und gekreuzigt. 2. Man hatte einen Mann bestellt, um Jesus zu überwachen; Jesus aber wurde in den Himmel erhoben, und Gott verlieh seine Ähnlichkeit jenem Aufpasser, den man tötete, während er beteuerte: Ich bin doch nicht Jesus. 3. Einer seiner Anhänger meldete sich freiwillig: Gott verlieh ihm dann die Ähnlichkeit Jesu, und so wurde er herausgeholt und getötet, Jesus aber wurde erhoben. 4. Einer seiner Begleiter heuchelte und verriet ihnen Jesus, damit sie ihn töteten. Als er mit den Juden eintrat, um ihn wegzunehmen, verlieh ihm Gott seine Ähnlichkeit, und er wurde getötet und gekreuzigt.

„Diese Möglichkeiten, bemerkt Rāzī dazu, widersprechen und widerlegen sich. Aber Allah weiß besser die Wirklichkeit der Dinge“⁷.

Hier muß eine andere, nichtorthodoxe Auslegung dieser Verse berücksichtigt und dargestellt werden: Den Juden sei es zwar gelungen, den Leib Jesu am Kreuze zu töten, aber nicht seine Botschaft und den Geist seiner Sendung zu vertilgen. Geistlich bleibt Jesus immerfort lebendig, genauso wie die Märtyrer des Glaubens, die nicht als Tote betrachtet werden dürfen. Darum betont der Koran: „Und sie haben ihn nicht mit Gewißtheit getötet“, d. h. nicht im wirklichen und vollen Sinne des Wortes (4, 157)⁸.

e) Die eschatologische Rolle Christi

Es gibt im Koran keine eindeutige Stelle über die eschatologische Rolle Christi in der Endzeit. Die Exegeten verweisen dennoch auf folgende Verse:

43, 61: „Und er ist ein Erkennungszeichen der Stunde (des Gerichts).“ Einige Kommentatoren behaupten zwar, daß es sich hier um den Koran handelt, die meisten aber erklären, daß zweifellos Jesus damit gemeint ist. Der Koran sagt nicht, worin die Rolle Christi bestehen wird. Da

⁷ RAZI, *op. cit.*, III, 350; — vgl. BAYDAWI, *op. cit.*, I, 315.

⁸ Siehe darüber L. MASSIGNON, „Le Christ dans les Evangiles, selon Ghazali“, in: *Revue des Etudes Islamiques* 6 (1932) 523—536.

kommt die Tradition zu Hilfe und liefert eine Fülle von Handlungen, die Christus dereinst vollbringen wird: Zuerst wird Jesus vom Himmel ins heilige Land herabkommen. Da wird er sich als ein vollkommener Anhänger des Islam verhalten: nachdem er den Antichristen vernichtet hat, wird er das vorgeschriebene Morgengebet in Jerusalem verrichten, dabei wird er sich hinter dem Gebetsvorsteher in die islamische Gemeinde einreihen; er wird alles abschaffen, was gesetzwidrig ist: so wird er das Schwein töten; er wird alle Zeichen und Dinge beseitigen, die nicht zum streng orthodoxen Islam passen: so wird er das Kreuz zerbrechen, die Synagogen und die Kirchen zerstören und damit Zeugnis ablegen gegen die Christen und die Juden; er wird sogar alle Christen töten, die nicht an den Islam glauben (vgl. 4, 159). Sodann wird Jesus über ein in der Einheit vervollkommenes Reich herrschen, als gerechter König regieren und aller Schöpfung einen 40 Jahre andauernden Frieden schenken. Damit er aber den anderen Propheten in allem ähnlich wird, wird er auch heiraten und Kinder haben. Dann wird er sterben und in Madina neben Muhammad und den ersten Khalifen Abu-Bakr und 'Umar beigesetzt werden.

Dann kommt die Stunde des Gerichts, das seine Wiederkunft verkündet hatte. Am Tage des Gerichts sitzt Allah allein als Weltenrichter. Gott bestimmt in seiner unbeschränkten Allmacht, wem er erlauben will, für die Menschen eine Fürsprache einzulegen. Die Kommentatoren des Korans ziehen hier eine Stelle heran, die folgenden Wortlaut hat: „Er (*Jesus*) wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahestehen“ (3, 45). Das Ansehen im Diesseits bedeutet nach der allgemein gültigen Auslegung die prophetische Sendung, und das Ansehen im Jenseits bedeutet die Fürsprache. Außerdem wird Jesus am Tag der Auferstehung über die Leute der Schrift Zeuge sein (4, 159)⁹.

So stellt der Koran die Lebensgeschichte Jesu, seine Sendung und seine prophetische Rolle dar. Mit keinem Wort wird das Erlösungswerk Christi erwähnt. Der Islam glaubt nämlich nicht, daß Christus der Heiland, der Erlöser ist. Die Menschheit braucht nicht Erlösung, sondern Barmherzigkeit von Allah. Die Theologie des Islam lehnt die Lehre von der Erbsünde entschieden ab: „Und keiner wird die Last eines anderen tragen“, steht im Koran geschrieben (39, 7). Außerdem ist eine stellvertretende Erlösung unmöglich, jeder Mensch steht allein vor Gott: „Und jeder begeht nur zu seinem eigenen Nachteil, (was er sich an Sünden zuschulden kommen läßt). Und keiner wird die Last eines anderen tragen“ (6, 164).

Jesus ist nicht der Erlöser der Menschen, er ist für den Koran einer der größten Propheten, ein Prophet, den Gott mit einer besonderen Gnade und einer wunderbaren Auserwählung ausgezeichnet hat.

Damit kommen wir zum zweiten Teil dieser Darstellung: Wer ist Jesus nach dem Koran?

⁹ Vgl. BAYDAWI, *op. cit.*, 411. Man findet eine französische Übersetzung der interessantesten Texte über die Wiederkunft Jesu bei M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam* (Paris 1959) 244—271.

II. DIE PERSON JESU

A. Die koranischen Titel Jesu

a) *Jesus, Prophet und Gesandter Gottes*

Der Koran verleiht Jesus verschiedene Titel, von denen einige hier zu erwähnen sind.

1. Jesus, der Sohn der Maria, ist der Knecht Gottes. Noch als neugeborenes Kind bezeugt er selbst: „Ich bin der Diener Gottes . . .“ (19, 30), und Gott sagt von ihm: „Er ist nichts anderes als ein Diener (von uns)“ (43, 59). Darum kann Muhammad seinerseits versichern: „Christus wird es nicht verschmähen, ein Diener Gottes zu sein“ (4, 172).

2. Jesus ist zwar Diener Gottes, aber ein Diener, dem besondere Gnade erwiesen wurde (43, 59), ein lauterer Junge (19, 19), ein Gesegneter (19, 31), den Gott „zu einem Beispiel für die Kinder Israel gemacht hat“ (43, 59). Er wird sich großen Ansehens erfreuen im Diesseits und im Jenseits, und er wird zu denen zählen, die Gott nahe stehen (3, 45).

3. Alle diese Auszeichnungen ergeben sich aus der Sendung Christi, denn Gott hat ihn auserwählt, um ihn zum Propheten zu machen (19, 30). Der Koran nennt ihn in einer Liste, auf der nur die Namen der größten Propheten stehen: „Und (damals) als wir von den Propheten ihre Verpflichtungen entgegennahmen, und von dir, und von Noah, Abraham, Moses und Jesus, dem Sohn der Maria!“ (33, 7).

4. Mehr noch als bloßer Prophet, ist Jesus als Religionsstifter von Gott gesandt. Ihm wurde der Auftrag erteilt, zu den Kindern Israel eine Schrift zu tragen: Wie Moses die Thora gebracht hatte und wie später Muhammad mit dem Koran kam, so sollte Christus das Evangelium verkünden. Seine Lehre, seine religiösen Kenntnisse und vor allem seine Offenbarungsschrift hat er unmittelbar von Gott erhalten. So ist Christus nicht nur ein Prophet, sondern auch ein großer Gesandter Gottes (3, 48—49; 4, 171; 5, 110. 111 usw.).

b) *Jesus der Messias*

Der Koran läßt die Engel bei der Verkündigung zu Maria sagen: „Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus (oder der Messias), der Sohn der Maria, ist!“ (3, 45; vgl. zahlreiche Verse). Nach den Exegeten wird Jesus der Messias, der Gesalbte, genannt aus verschiedenen Gründen¹⁰:

1. — Er wurde mit dem Segen Gottes gesalbt.
 - Die Salbung bestand darin, daß Gabriel ihn mit seinen Flügeln bedeckte, so daß Satan an ihn nicht herankommen und ihn bei seiner Geburt nicht berühren konnte.
 - Die Salbung Jesu bedeutet seine Sündenlosigkeit.
 - Die Salbung ist der Segen, den er in der Nachkommenschaft

¹⁰ Vgl. RAZI, *op. cit.*, II, 471.

Adams erhielt, vor allem aber durch seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau Maria, was sogleich eine Ausnahme vom Gesetz der menschlichen Zeugung bedeutet.

- Jesus wurde mit der Salbe der Propheten gesalbt.
 - 2. — Im positiven Sinne ist Jesus der Messias, der Salbende, weil er die Kranken und die Blinden salbte und heilte und weil er die Häupter der Waisen salbte als Opfer für Gott.
- Auf andere Deutungen wird hier nicht eingegangen.

c) *Jesus, Wort Gottes*

Wir haben eben einen Vers zitiert, in dem Jesus als ein Wort von Gott bezeichnet wird (3, 45). An einer anderen Stelle sagt der Koran: „Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat . . .“ (4, 171).

Die christlichen Apologeten haben immer wieder auf diese Stellen verwiesen, um daraus zu schließen, der Koran habe die Gottheit Jesu, des ewigen Logos, wenn auch indirekt, anerkannt. Daß ein Echo der christlichen Lehre hier zu hören ist, kann man nicht bezweifeln. Aber es scheint genau so sicher zu sein, daß Muhammad nur die Vokabel „Wort“ übernommen hat, ohne einen dogmatischen Inhalt damit zu verbinden. Darum muß diese vage Erinnerung an das christliche Dogma nicht so sehr betont und ausgenutzt werden; denn der Koran hat an zahlreichen Stellen ausdrücklich verneint, daß Jesus Sohn Gottes sei.

Wie verstehen aber die islamischen Kommentatoren diese Bezeichnung Jesu als Wort Gottes?

— Die einen erklären, daß Jesus ein Wort von Gott ist, das an Maria entbotene Wort Gottes, und zwar in dem Sinne, daß Jesus kraft eines schöpferischen Wortes von Gott im Schoße Marias gebildet wurde. Der Koran sagt ja selber: „Jesus ist vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei!, da war er“ (3, 59). Im gleichen Sinne antworten die Engel auf die Frage Marias nach dem Wie einer jungfräulichen Geburt: „Das ist Gottes Art (zu handeln). Er schafft, was er will. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie“ (3, 47; vgl. 19, 35).

— Ohne sich auf bestimmte koranische Stellen zu berufen, meinen andere Kommentatoren, daß Jesus das Wort Gottes ist, indem er durch das prophetische Wort, das von Gott ausging und von den vorangegangenen Propheten verkündet wurde, vorhergesagt worden ist.

— Jesus hat zu den Menschen das Wort Gottes getragen. Als Verkünder dieser Botschaft wird er als Wort Gottes bezeichnet. Das ist die dritte Erklärung.

— Die vierte Auslegung betont, daß Jesus das Wort Gottes ist, weil er nicht nur das Wort verkündet sondern auch in seiner eigenen Person eine Frohbotschaft von Gott an die Menschen ist ¹¹.

¹¹ Vgl. TABARI, *Tafsir*, VI, 411—412; — RAZI, *op. cit.*, II, 470.

Auch wenn sie verschiedene Meinungen vertreten, so sind sich jedoch alle Kommentatoren darüber einig, daß der Titel Wort Gottes überhaupt keine Andeutung an eine für den Islam undenkbare Gottessohnschaft Jesu enthält.

d) Jesus, Geist Gottes

Letztere Bemerkung gilt auch für den Titel „Geist von Gott“, den der Koran Jesus verleiht (4, 171). Die Exegeten sagen dazu, Jesus ist durch das Einhauchen des göttlichen Geistes von Maria empfangen worden: „Und (weiter Maria), die sich keusch hielt. Da bliesen wir ihr Geist von uns ein und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Menschen in aller Welt“ (21, 91; vgl. 66, 12). In dieser Hinsicht ist Jesus wiederum dem ersten Menschen Adam gleich, der durch die Einhauchung des Geistes Gottes erschaffen wurde (vgl. 15, 29; 32, 9; 38, 72)¹².

B. Jesus, Gottes Sohn

Nun kommen wir zum Hauptproblem der koranischen Christologie. Die Christen glauben, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Welches ist gegenüber dieser Lehre die Stellungnahme des Korans?

a) Jesus ist nur ein Mensch

In verschiedenen Stellen betont der Koran mit polemischem Nachdruck, daß Jesus nur ein Mensch ist. Um die Leidenschaft dieser Verse nachspüren zu können, ist es angemessen, hier ihren vollen Wortlaut zu zitieren:

- 4, 171: „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, außer der Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes...“
- 4, 172: „Christus wird es nicht verschmähen, ein (bloßer) Diener Gottes zu sein, auch nicht die (Gott) nahestehenden Engel.“
- 5, 17: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria.‘ Sag: Wer möchte gegen Gott etwas auszurichten, falls er (etwa) Christus, den Sohn der Maria, und seine Mutter und (überhaupt) alle, die auf Erde sind, zugrunde gehen lassen wollte?“
- 5, 72: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria.‘ Christus hat (ja selber) gesagt: ‚Ihr Kinder Israel! Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!‘ Wer (dem einen) Gott (andere Götter) beigestellt, dem hat Gott (von vornherein) den Eingang in das Paradies versagt.“

¹² Vgl. TABARI, *Tafsir*, IX, 419—422; — RAZI, *op. cit.*, III, 357.

- 5, 79: Ein Beweis gegen die Gottheit Jesu ist sein menschliches Auftreten: „Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter. Vor ihm hat es schon (verschiedene andere) Gesandte gegeben. Und seine Mutter ist eine Wahrhaftige (*eine Heilige*). Sie pflegten (wie gewöhnliche Sterbliche) Speise zu sich zu nehmen.“
- 43, 59: Gott sagt von Jesus: „Er ist (in Wahrheit) nichts anderes als ein Diener (von uns), dem wir (besondere) Gnade erwiesen haben.“
- 19, 93: So ist Christus kein besonderer Fall, vor Gott steht er in der Sklavenhaltung, gleichwie alle anderen Geschöpfe: denn „es gibt niemand im Himmel und auf Erden, der nicht als Diener zum Barmherzigen kommen würde.“
- 5, 116—117: Daß Christus für sich keine andere Haltung in Anspruch nimmt, bestätigt er in feierlicher Form vor Gott im Himmel: „Und (dann), wenn Gott sagt: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: Nehmet euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern?‘ Er sagt: ‚Gepriesen seist du! Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es (tatsächlich doch) gesagt hätte, wüßtest du es . . . Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast (nämlich): Dienet Gott, meinem und eurem Herrn.“

b) Jesus ist nicht Sohn Gottes

Nicht nur betont der Koran, daß Jesus nur ein Mensch ist, sondern er wendet sich auch gegen alle, die Jesus Sohn Gottes nennen, mit scharfen Vorwürfen.

1. Der Koran leugnet jede Möglichkeit der Zeugung in Gott: „Sag: Gott ist ein Einziger, Gott ist der Ewige. Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er (selber) gezeugt worden. Und keiner kann sich mit ihm messen“ (112, 1—4).

2. Kein Geschöpf kann mit Gott in ein Verhältnis von Sohn zu Vater kommen:

- 2, 116: „Und sie sagen: ‚Gott hat sich ein Kind zugelegt.‘ Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.) Nein! Ihm gehört (ohnehin alles), was im Himmel und auf Erden ist. Alle (Geschöpfe) sind ihm demütig ergeben.“
- 19, 88—93: „Sie sagen: ‚Der Barmherzige hat sich ein Kind zugelegt.‘ (Sag:) Da habt ihr etwas Schreckliches begangen. Schier brechen die Himmel (aus Entsetzen) darüber auseinander und spaltet sich die Erde und stürzen die Berge in sich zusammen, daß sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben. Dem Barmherzigen steht es nicht an, sich ein Kind zuzulegen. Es gibt niemand im Himmel und auf Erden, der nicht als Diener zum Barmherzigen kommen würde.“

3. Außerdem wie soll Gott einen Sohn haben? Die Zeugung kann nur durch bestimmte leibliche Vorgänge erfolgen. Jesus Sohn Gottes zu nennen, ist deshalb eine ungeheure Behauptung:

- 19, 35: „Est steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen“, denn das einzig denkbare Verhältnis Gottes zu den Menschen ist das Verhältnis des allmächtigen Schöpfers.
- 6, 101: „(Er ist) der Schöpfer von Himmel und Erde. Wie soll er zu Kindern kommen, wo er doch keine Gefährtin hatte, (die sie ihm hätte zur Welt bringen können) und (von sich aus) alles geschaffen hat, (was in der Welt ist)?“
- 72,3: „Unser Herr, der Inbegriff von Glück (und Segen), ist erhaben. Er hat sich weder eine Gefährtin noch ein Kind zugelegt.“

4. So kann Jesus nicht Sohn Gottes sein. Der Koran weist die christliche Lehre mit Empörung zurück: „Die Christen sagen: ‚Christus ist der Sohn Gottes.‘ So etwas wagen sie offen auszusprechen. Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute)! Wie können sie nur so verschoben sein! Sie haben sich ihre Mönche sowie Christus, den Sohn der Maria, an Gottes Statt zu Herren genommen. Dabei ist ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt. Gepriesen sei er! (Er ist erhaben) über das, was sie (ihm an anderen Göttern) beigesellen“ (9, 30).

Die christliche Lehre ist also unhaltbar. Sie stammt jedenfalls nicht von Jesus, der als Prophet ein treuer Diener Gottes und ein unfehlbarer Verkünder der göttlichen Botschaft ist: „Es darf nicht sein, daß Gott einem Menschen die Schrift, Urteilsfähigkeit und Prophetie gibt und dieser daraufhin zu den (anderen) Menschen sagt: ‚Wendet eure Verehrung mir zu, statt Gott‘“ (3, 79).

5. Nicht einmal von Gotteskindschaft im übertragenen Sinne darf man sprechen. Solche Ausdrücke sind wegzuräumen, damit der strenge Monotheismus des Islam in seiner ganzen Reinheit von den Menschen angenommen wird. Der Koran wirft Juden und Christen vor, daß sie sich Formulierungen bedienen, die verwerflich und unerträglich sind: „Und die Juden und die Christen sagen: ‚Wir sind Gottes Söhne und seine Günstlinge.‘ Sag: Warum bestraft er euch dann für eure Schuld? Nein! Ihr seid Menschen (wie alle anderen, Menschen), die er geschaffen hat“ (5, 18).

Um diese kompromißlose Haltung besser zu verstehen, lesen wir den folgenden Vers, der die Befürchtung Muhammads zum Ausdruck bringt: „Aber sie machen ihm von seinen Dienern einen Teil (seiner selbst)“ (43, 15). Gott teilen bedeutet von Gott keinen richtigen Begriff haben und damit Gott verleugnen. Gott andere Götter beigesellen ist gleich Gott teilen. Darum kann Muhammad, der Prediger des strengen Mono-

theismus, es nicht dulden, daß man von Jesus als Gottessohn spricht. Jede Vielfalt muß der Gottheit fern bleiben.

Auch wenn Muhammad sich sehr scharf gegen den christlichen Glauben an die Gottessohnschaft Jesu ausspricht, so bleibt Christus für ihn immer der große Prophet, der durch eine besondere Gnade ausgezeichnete Gesandte Allahs, das Zeichen der Barmherzigkeit Gottes zu den Menschen in aller Welt.

BERICHTE

DER KATECHIST NACH DEM KONZIL

Internationale Konferenz:

11. bis 17. September 1967, PWG-Aachen

Wie das Konzil im Missionsdekret Art. 17 feststellt, hat der Katechist in Missionsländern „einen einzigartigen und unersetzlichen Beitrag zur Verbreitung des Glaubens und der Kirche zu leisten.“ Darum, so betont das Konzil, „muß die Ausbildung der Katechisten... vervollkommenet und dem kulturellen Fortschritt angepaßt werden“ (edb.).

Auf Einladung des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung, Aachen, befaßten sich Teilnehmer aus 13 Ländern Afrikas und Asiens während dieser ersten internationalen Konferenz „Der Katechist nach dem Konzil“ mit Fragen der Ausbildung und Arbeit der Katechisten. Nach sechstägigem Meinungs- und Erfahrungsaustausch kam die Konferenz zu folgenden Ergebnissen:

1. Aufgabe und Tätigkeit des Katechisten innerhalb der christlichen Gemeinde

Der Katechist als Mitarbeiter des Priesters ersetzt diesen nicht; der Katechist hat vielmehr seinen eigenen Platz und seine besondere Aufgabe in der Kirche und ihrer missionarischen Arbeit. Der Katechist ist der Mitarbeit des Priesters in der Seelsorge mit den im folgenden aufgezählten besonderen Verantwortlichkeiten:

1. *Er gibt Zeugnis von Christus, er gibt den Menschen seiner Umgebung Wegweisung zur Kirche und Hilfe in der Entfaltung ihres christlichen Lebens.*

Er sorgt für die Prä-Evangelisation, d. h. er schafft die Atmosphäre, in welcher der Glaube sich entwickeln kann; er bereitet die Begegnung mit Christus vor und nimmt Verbindung auf zu den Nicht-Christen. — Er gibt den Katechumenen Anleitung in der Entfaltung ihres Glaubens und in der Vorbereitung auf die Taufe. Er leitet die Gläubigen innerhalb der Kirche unter der geistlichen Führung des Priesters und in Zusammenarbeit mit ihm.

2. *Er leitet die Entwicklung einer lebendigen christlichen Gemeinde von Erwachsenen, in welche die Kinder organisch hineinwachsen sollen und in der ihr christliches Leben sich entfalten und reifen kann.*

Es scheint, daß in manchen Ländern die religiöse Unterweisung fast ausschließlich den Kindern und Jugendlichen gilt, während der Katechese der Erwachsenen wenig oder gar keine Beachtung geschenkt wird. So kommt es, daß viele Pfarreien nicht wahrhaft lebendige Gemeinschaften des Glaubens und der Liebe sind. — Der Katechist hilft den Gläubigen, ihre eigenen Charismen zu entdecken und im Dienst der Gemeinde zu entfalten. — Der Katechist gibt Hilfen zur Gemeindebildung durch sogen. Nachbarschaftsgruppen, in denen in einer Atmosphäre brüderlicher Zusammenarbeit der Glaube in Verbindung mit praktischen Problemen des Alltags (induktive Methode) diskutiert wird. Er ist Berater der verschiedenen Gruppen der Katholischen Aktion und des Laien-Apostolats. — Er sollte den Priester entlasten in Aufgaben, die grundsätzlich die Laien angehen, von diesen aber hic et nunc nicht erfüllt werden können (Subsidiaritäts-Prinzip).

3. *Indem er in der Gemeinde das Bewußtsein christlicher Solidarität mit allen Menschen weckt und entwickelt, leitet er sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe in der heutigen Welt.*

4. Wir empfehlen daher, daß in der Planung missionarischer Arbeit größerer Wert auf Ausbildung und Unterhalt qualifizierter Führungskräfte als auf den Bau von Kirchen und Schulen gelegt werde.

5. Wir betonen auch, daß die Katechistenfrage eine der schwerwiegendsten in der missionarischen Arbeit ist. Die Versammlung bittet die Bischöfe, den Ausbildungszentren für Katechisten einen offiziellen Status ähnlich demjenigen der Priesterseminare zu geben.

II. Ausbildung der Katechisten

1. *Lehrpersonal* — In dankbarer Anerkennung der großen Hilfen, die die verschiedenen Bischofskonferenzen den Missionen bereits gewährt haben, unterbreitet diese Versammlung den Bischofskonferenzen respektvoll die Bitte, jeweils etwa 1% des jungen und qualifizierten Klerus die Anregung und Erlaubnis zum Missionsdienst zu geben. Diese Priester könnten, ausgerüstet mit praktischen seelsorglichen Erfahrungen einiger Jahre, besonders gute Dienste leisten in der personellen Bestückung Katechetischer Ausbildungszentren und sonstiger Bildungs-Institutionen sowie in der Handhabung der Massenmedien, usw.

Dem Missionarischen Einsatz wie auch den internationalen Beziehungen zwischen den Interessierten käme es zugute, wenn in Priesterseminarien derjenigen Länder, die Priester zum Missionsdienst entsenden, die Theologen zur Vervollkommenung in einer Fremdsprache angeregt würden.

Den Bischöflichen Missions-Kommissionen resp. dem Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung wird nahegelegt, auch die Entsendung und den Unterhalt qualifizierter Laien zu fördern, die Missionaren in der pastoralen Arbeit helfen und sie entlasten können bei anderen Aufgaben, z. B.: Errichtung von Bauten, Unterrichtung in akademischen Lehrfächern, publizistische Arbeiten usw. Gleichzeitig aber sollten die Missionsoberen das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung auf dem laufenden halten über evtl. Einwanderungs- oder Aufenthaltsbeschränkungen in den einzelnen Ländern. Die Bedeutung von Ausbildung, Ausrüstung und Unterhalt eines qualifizierten Lehrpersonals der katechetischen Institute wird der besonderen Aufmerksamkeit der HH. Ordinarien und Ordensoberen empfohlen. Die Ausbildung eines solchen Lehr-

personals erfordert dringend die Errichtung Höherer Pastoral-Institute in jeweils einem Kulturgebiet; dabei müßte besonderer Wert auf Katechetik gelegt werden.

2. *Spirituelle Ausbildung* — Da die spirituelle Bildung die Seele der ganzen Katechisten-Ausbildung ist, sollte man ihrer Entfaltung die größte Sorgfalt angedeihen lassen. So müssen die Katechisten während ihrer Ausbildung lernen, ihr Gebetsleben mit Tiefe und Substanz zu füllen, gespeist durch Liturgie und Bibel. Daraus muß der Wunsch erwachsen, all dies anderen Menschen mitzuteilen. Was die Methodik anbelangt, so sollte man beachten, daß die in Priesterseminarien übliche Form der Ausbildung nicht ohne weiteres auf Katechisten übertragen werden kann. Auf diesem Gebiet müßte man sich intensiver mit der Entwicklung einer echten Laien-Spiritualität beschäftigen. Bei aller notwendigen Pflege des Gemeinschaftsgeistes sollte nicht minder große Sorgfalt auf die Entfaltung des persönlichen geistlichen Lebens der Katechisten sowie auf die Entwicklung ihrer Eigenverantwortlichkeit gelegt werden.

3. *Intellektuelle Ausbildung* — Der Syllabus sollte vom Lehrpersonal der Katechistenschule nach gründlichen Überlegungen und Beratungen aufgestellt werden, damit jedes der Fächer im Zusammenhang mit der zentralen Idee des ganzen Ausbildungskurses gelehrt werde. — Das Mysterium der Gegenwart Christi in Seiner Kirche könnte sehr wohl diese zentrale Idee des ganzen Ausbildungskurses sein. — Die Darstellung dieses Mysteriums könnte sich aus der Entwicklung der folgenden drei Gesichtspunkte ergeben:

- a) Durch die Liturgie der Kirche werden wir in lebendigen Kontakt mit dem Auferstandenen Herrn gebracht. Er ist die Antwort Gottes auf die Fragen und Nöte der Menschheit. Mit der Auferweckung Christi von den Toten hat Gott die „nova creatura“ begonnen. Christus ist die Saat, welche die Welt umwandeln muß in eine brüderliche Gemeinschaft.

Der Katechist soll dem Fortschritt in der ihn umgebenden Welt positiv gegenüberstehen und mit aktivem Interesse daran mitarbeiten; d. h. er muß nach seinen Kräften dazu helfen, daß jedermann in die Nutznießung der materiellen Güter kommt, deren es zu einem der Würde der Kinder Gottes entsprechenden Leben bedarf. Gott hat uns zur Mitarbeit an Seinem Heilswerk berufen. Unsere Antwort ist der Glaube.

- b) Das Studium des Alten Testaments soll dem besseren Verständnis der neutestamentlichen Gemeinde (hic et nunc) dienen. Es soll also nicht nur angesehen werden als Vorbereitung auf den historischen Christus, der vor 2000 Jahren lebte und starb.
- c) Die eschatologische Vollendung wird gesehen als die treibende Kraft in unserem gegenwärtigen Leben mit Christus; sie darf nicht nur als ein bloßes Lehrstück am Ende des Syllabus stehen. Die Syllabi der Katechisten-Schulen sollten die allumfassende christliche Sicht des Lebens widerspiegeln, die das Leben des Katechisten prägen und die er weitergeben soll an die getauften Gläubigen. Gleich von Beginn der Ausbildung an sollten die Kandidaten verstehen lernen, wie die verschiedenen Disziplinen im Rahmen des Syllabus sich ergänzen und aufeinander beziehen. Die theologische Ausbildung unserer Katechisten bietet eine einmalige Gelegenheit, einen Beitrag zu leisten zur Entwicklung einer neuen pastoral-theologischen Konzeption, die sich freimacht vom traditionellen Schema scholastischer Theologie.

Man sollte dabei jede negative und defensive Apologetik vermeiden zugunsten einer den anderen Religionen und Kulturen gegenüber aufgeschlossenen und positiven Haltung, gemäß dem Missionsdekret: „Sie müssen auch mit ihren nationalen und religiösen Traditionen vertraut sein; mit Freude und Ehrfurcht sollen sie die Saatkörner des Wortes aufspüren, die in ihnen verborgen sind“ (Art. 1). Das entspricht der Aufgabe der Prä-Evangelisation. Die Lehre einer soliden Theologie und klaren Konzeption ihrer Leitgedanken ist in der Ausbildung unerlässlich; dazu gehört die praktische Katechese. Die Aufgabe, das Evangelium lebensnah zu verkünden, obliegt ebenso den Professoren wie den Katechisten.

4. *Entlassung und Beratung* — Es wurde der Hoffnung und dem Wunsch Ausdruck gegeben, daß die Bischöfe die Entscheidung der Leiter von Katechisten-Schulen in bezug auf die Aufnahme und Entlassung von Kandidaten respektieren möchten. Falls ein mit einer „Patenschaft“ von Aachen bedachter Kandidat sich als unfähig erweist, sollte der Direktor nicht zögern, ihn zu entlassen — ungeachtet des für seine Ausbildung bereits investierten Geldes. In einem solchen Falle sollte Aachen sofort verständigt werden. Wenn das zu Beginn der Ausbildung geschieht, sollte die verbliebene Summe der Patenschaft für einen Ersatz-Kandidaten gebraucht werden.

5. *Evtl. Ausweitung der Katechisten-Aktion* — Das PWG-Aachen wird gebeten erwägen zu wollen, ob die Gewährung von Patenschaften zur Ausbildung von Katechistinnen nicht ausgedehnt werden kann auch auf Schwestern, Brüder und Angehörige von Säkular-Instituten, die keine internationalen Niederlassungen (v. a. in westlichen Ländern) haben.

Da außer hauptamtlichen Katechisten allenthalben eine größere Anzahl nebenberuflich tätiger (part-time) Katechisten benötigt wird, bittet die Konferenz den Generalsekretär des PWG-Aachen ebenfalls um wohlwollende Erwägung der Möglichkeit, eine gewisse Unterstützung auch der Einrichtung von kürzeren (3—6monatigen) Lehrgängen speziell zur Ausbildung von part-time Katechisten zu gewähren. Solche Kurzlehrgänge würden außerdem eine bessere Möglichkeit der Rekrutierung solcher Kandidaten bieten, die für eine zweijährige Ausbildung als hauptberuflich tätige Katechisten qualifiziert sind.

Wo es sich um verheiratete Kandidaten handelt, haben auch die Ehefrauen eine wichtige Rolle zu spielen und sollten eine entsprechende Ausbildung erhalten. Die spezielle Ausbildung der Ehefrauen sollte mit derjenigen der Ehemänner parallel laufen.

III. Engagement und Anstellung

1. Es wird empfohlen, einen Vertrag zu machen, in dem die Pflichten des hauptamtlich tätigen Katechisten klar dargelegt werden wie auch die Garantie seiner Besoldung. Die einzelnen Punkte dieses Vertrags sollten am besten von der Bischofskonferenz wie auch vom Leiter der Katechisten-Schule gutgeheißen und genehmigt werden.

Es versteht sich, daß jeder wohlausgebildete Katechist in die Nutznießung eines solchen Vertrages kommen soll.

2. In Anbetracht der Notwendigkeit, daß die jungen Kirchen sich ohnehin in fortschreitendem Maße auf einer soliden Grundlage finanziell selbst tragen müssen, zumal man die Möglichkeit in Betracht ziehen muß, daß nicht auf unbegrenzte Zeit mit der Unterstützung der Länder zu rechnen ist, die dazu heute

noch nicht in der Lage sind, sollten die Gemeinden der jungen Kirche schon heute ihr mögliches tun, den Unterhalt ihrer Katechisten selbst zu finanzieren.

3. Die Versammlung bittet die Bischöfe der einzelnen Nationalen Bischofskonferenzen, im Hinblick auf Besoldung und soziale Sicherung der Katechisten eine einheitliche Linie zu erarbeiten.

4. Gemäß der Feststellung des Vatikanischen Konzils, daß denjenigen, die sich ganz dieser Arbeit (als Katechist) zur Verfügung stellen, durch ein angemessenes Gehalt auch eine gewisse soziale Sicherung und ein entsprechender Lebensstandard ermöglicht werden soll, betont diese Versammlung die Verpflichtung, für eine gerechte Besoldung der ausgebildeten und hauptamtlich tätigen Katechisten Sorge zu tragen, damit die Kirche nicht der Vorwurf treffe, sie handele ihren eigenen Prinzipien sozialer Gerechtigkeit zuwider. Ein gerechtes Gehalt muß berücksichtigen, was zum Unterhalt einer Familie gehört, so zum Beispiel ausreichende Ernährung und Wohnung, Kranken- und Altersversicherung, Erziehung der Kinder usw. Die Katechisten-Gehälter müssen auch von Zeit zu Zeit entsprechend den sich ändernden allgemeinen Lebenshaltungskosten überprüft werden.

5. In Anbetracht verschiedentlicher Klagen, daß die vom Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung gewährten finanziellen Mittel für Ausbildung oder Unterhalt von Katechisten mitunter nicht für diesen Zweck verwandt wurden, erhebt die Versammlung mit allem Nachdruck die Forderung, daß solche Gelder von den für die Verteilung Verantwortlichen in keinem Falle — und sei es für noch so gute und dringende andere Projekte — zweckentfremdet verwandt werden dürfen.

6. Bei aller dankbaren Anerkennung der vom römischen Zentralrat des PWG schon gewährten Hilfe für die Besoldung von Katechisten, empfiehlt diese Versammlung dringend eine weitere Intensivierung der Hilfeleistung für dieses für die gesamte missionarische Arbeit wie für die Zukunft der jungen Kirche so lebenswichtige Anliegen.

7. Die Versammlung empfiehlt auch dringend, im Falle des Versagens eines bereits in der Missionsarbeit tätigen Katechisten alle Möglichkeiten einer Korrektur und Rehabilitierung sorgfältig zu prüfen, ehe man die Entlassung aus dem Dienst beschließt. Es wird daher vorgeschlagen, daß über die Frage einer evtl. Entlassung in letzter Instanz der Bischof entscheidet, nachdem dieser das Gutachten eines speziellen Priester- und Katechisten-Rates eingeholt hat, dessen Priester-Mitglieder vom Klerus und dessen Katechisten-Mitglieder vom Katechisten-Personal der Diözese gewählt sind. Man sollte sich in einem solchen Falle der geheimen Abstimmung bedienen.

8. In Anbetracht der den Laien übertragenen größeren Verantwortung nach dem Konzil, bitten die Teilnehmer dieser Konferenz um die Aufnahme von Katechisten in die verschiedenen Gremien auf Pfarr- und Diözesanebene.

IV. Weiterbildung

1. Da eine fortwährende Auffrischung und Weiterbildung ebenso wichtig ist wie eine solide Grundausbildung, empfiehlt diese Versammlung mit größtem Nachdruck allen, die Verantwortung für Katechisten tragen, (Bischöfen, Ordensoberen, Direktionen von Schulen), ihr Mögliches zu tun, um die berufliche Hingabe wie auch das Leistungsniveau der bereits tätigen Katechisten auf der Höhe zu erhalten durch

- a) Anregung zu persönlicher Lesung und zu weiterem Studium durch Bereitstellung der nötigen Bücher und Zeitschriften sowie durch entsprechende Anleitung und Wegweisung in diesem Bemühen;
- b) Gewinnung der Mitarbeit der Pfarrgeistlichen, die ihre Katechisten als nächste Freunde und Mitarbeiter betrachten sollten;
- c) Ernennung eines oder mehrerer Priester, die den Katechisten besonderes Interesse entgegenbringen, sie besuchen und beraten und mit ihnen korrespondieren;
- d) durch die Einrichtung periodisch stattfindender Auffrischungs-Kurse, Studienwochen, Arbeitsgemeinschaften usw. Diese Auffrischkurse sollten nicht der privaten Initiative überlassen bleiben, vielmehr sollte allen klargemacht werden, daß diese Kurse vom Bischof angeordnet sind und daß die Teilnahme obligatorisch ist. Entsprechende Mittel sollten zur Verfügung gestellt werden, die es den Katechisten ermöglichen, an diesen Kursen teilzunehmen.

In vielen Fällen könnten diese Auffrischungs-Kurse von katechetischen Instituten durchgeführt werden.

2. Die Versammlung begrüßt die Initiative einiger Bischofskonferenzen, die darauf zielen, einer Auswahl besonders bewährter Katechisten nach entsprechender zusätzlicher Schulung und Vorbereitung die Diakonatsweihe zu spenden.

V. Katechetische Hilfen

1. Katechetische Ausbildungszentren wie auch die Katechisten selbst sollten sich dessen bewußt sein, daß die Sprache unserer Zeit weitgehend eine visuelle ist. Man sollte sich daher noch stärker darum bemühen, die christliche Botschaft auch in der audio-visuellen Sprache zu verkünden.

2. Es wäre wünschenswert und notwendig, daß alle Organisationen (einschl. der Katechisten Institute), die an der Herstellung audio-visueller Hilfen und anderen katechetischen Materials interessiert sind, ihre Bemühungen auf diesem Gebiet koordinieren würden. Es wäre gut, wenn die PWG-Aachen die nötigen Initiativen ergreifen würde, um diese Koordinierung zustandezubringen.

3. Diese Koordinierung wird gebeten zu überlegen, wo u. a. ein Informationszentrum eingerichtet werden könnte, an das sich alle Interessierten wegen audio-visuellen u. a. katechetischen Materials wenden könnten und wo solches Material eingesehen werden könnte.

4. Neues katechetisches Material sowie neue Seelsorgsmethoden könnten im Missionsfeld wirksamer eingeführt werden durch sogenannte „Fliegende Teams“, bestehend aus einheimischen und ausländischen Experten.

5. Der Syllabus der Katechisten-Schulen sollte auch eine Ausbildung im Umgang mit audio-visuellen Hilfsmaterial beinhalten (wie Tafeln, Flanellbilder usw.) sowie mit audio-visuellen technischen Material (Projektoren, Tonbänder usw.).

6. Wir schlagen vor, daß an einigen ausgewählten Orten in den Missionen, z. B. in Nationalen oder Regionalen Katechisten-Schulen, katechetische Forschungszentren eingerichtet werden. In diesen Zentren könnte audio-visuelles Material vorbereitet, in Experimenten auf Brauchbarkeit geprüft und nach der Gutheißung durch Fachkräfte akzeptiert und allgemein verbreitet werden.

7. Um Katechisten im Missionsfeld mit katechetischem Material zu versorgen, könnte das PWG-Aachen Projekte dieser Art im kleineren Rahmen propagieren.

8. Katechetische Ausbildungszentren sollten sich der weiten Streuwirkung der Mass-Media bewußt sein; sie sollten daher diese Mittel wo immer möglich einsetzen und die Katechisten so ausbilden, daß sie die heutigen Möglichkeiten der Kommunikationsmittel zu nutzen verstehen.

VI. Weitere Förderung

1. Die Teilnehmer dieses Kongresses haben den Wunsch ausgesprochen, daß die verschiedenen Katechisten-Schulen untereinander Verbindung aufnehmen und Texte, Syllabi, Unterrichtsbücher sowie Erfahrungen austauschen sollten über Erfolg oder Mißerfolg der gebräuchlichen Kurse und Methoden. Dieser Austausch könnte von Aachen organisiert werden und zwar zunächst auf regionaler Basis und später auf nationaler und internationaler Ebene.

2. In den Ländern der jungen Kirche sollten sowohl Seminaristen während der Studienjahre wie auch Priester in Auffrischkursen mit der modernen Katechese vertraut gemacht werden, wobei es insbesondere auch gälte, ihr Verständnis für die Rolle des Laien-Katechisten in der Kirche und ihre Bereitschaft zur Mitarbeit mit ihm zu wecken und zu vertiefen.

3. Die Katechisten-Aktion des PWG-Aachen hat sich in der Sammlung von Patenschaften zur zweijährigen Ausbildung von Katechisten als sehr erfolgreich erwiesen. Die Konferenz würde es daher begrüßen, wenn andere Nationaldirektionen des PWG, ermutigt von der Obersten Missionsleitung in Rom, ebenfalls die Möglichkeit der Durchführung solcher bzw. ähnlicher konkreter Aktionen erwägen würden.

4. Die Teilnehmer danken dem Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung, Aachen, für die Initiative zu dieser erstmaligen Zusammenkunft von Direktoren von Katechisten-Schulen, die einen so fruchtbaren Austausch ermöglicht hat. Gleichzeitig wird der Wunsch ausgesprochen, es möchten von Zeit zu Zeit weitere Konferenzen dieser Art auf kontinentaler oder überkontinentaler Ebene organisiert werden.

LITERATURBERICHT

von Werner Promper

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.

E. O. ACEVEDO, *Noticia sobre la expulsión de los Jesuitas del Tucumán y su transcendencia*: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 4 (Köln 1967) 521—542.

J. ACKERMANN, *Zum Dialog zwischen Christen und Nichtchristen*: Geist und Leben 39 (Würzburg 1966) 354—368.

After the Australian Catechism: Herder Correspondence 4 (1967) 222—225.

A. CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE, *Liturgiereform und Kirchenmusik in Brasilien*: Concilium 3 (1967) 142 f.

L'année missionnaire: La Documentation cath. 49 (Paris 1967) 1780—1784.

- Le dixième anniversaire de l'appel „Fidei donum“*: La Documentation catholique 49 (Paris 1967) 861—863.
- La aplicación efectiva de las enseñanzas conciliares en el Perú*. Declaración pastoral del episcopado peruano: Criterio 39 (Buenos Aires 1967) 38—41.
- MARY AQUINA, *A Sociological Study of a Religious Congregation of African Sisters in Rhodesia*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 3—32.
- P. ARRUPPE, *Los jesuitas y la justicia social*. Carta a los provinciales jesuitas de América Latina: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 126—130.
- Arzt und Mission*: Arzt und Christ (Salzburg 1966) Nr. 2 (Sonderheft) 65—124.
- La Xe Assemblée du CELAM*. Que s'est-il passé à Mar del Plata?: Informations catholiques internationales (Paris, 15-11-1966) 5—8.
- B. AVALOS, *Nueva orientación para la universidad católica en América Latina*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 108—111.
- R. CARAMURU DE BARROS, *Balanço da situação atual da Igreja no Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 27 (Petrópolis 1967) 350—366.
- W. BECKER, *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*: Catholica 20 (Münster 1966) 108—135.
- E. BENZ, *Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen heute*: Kairos 8 (Salzburg 1966) 170—178.
- Beiträge der österreichischen Katholiken zur Missions- und Entwicklungshilfe*: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 452 f.
- E. J. BERBUSSE, *The Unofficial Intervention of the United States in Mexico's Religious Crisis, 1926—1930*: The Americas 23 (Washington 1966—67) 28—62.
- H. BERGEMA, *De missiologie in nieuwe banen*: De Heerbaan 20 (Amsterdam 1967) 198—212.
- H. BERNARD-MAÎTRE, *La correspondance Becker-Brucker sur la question des rites chinois (1885—1907)*: Recherches de science religieuse (Paris 1966) 417—425.
- H. BERNARD-MAÎTRE, *Die Frage der chinesischen und malabarischen Riten*: Concilium 3 (1967) 551—558.
- H. BERNARD-MAÎTRE, *L'œuvre historique du P. Georg Schurhammer*: Revue d'Histoire ecclésiastique 62 (Louvain 1967) 75—81.
- PH. BERRYMAN, *Die Kindertaufe in städtischen Verhältnissen Lateinamerikas*: Concilium 3 (1967) 244—250.
- B. BIERMANN, *Don Fray Juan Ramírez de Arellano O. P. und sein Kampf gegen die Unterdrückung der Indianer*: Jahrb. für Gesch. von Staat, Wirtschaft u. Gesellsch. Lateinamerikas 4 (Köln 1967) 318—347.
- B. BIERMANN, *Missionsgeschichte der Verapaz in Guatemala*: Jahrb. für Gesch. von Staat, Wirtsch. und Gesellschaft Lateinamerikas 1 (Köln 1964) 117—156.
— *Der zweite Missionsversuch bei den Cholos in der Verapaz (1672—1676)*: ebd. 2 (1965) 245—256.
- P. BIGO, *El Congreso extraordinario del CELAM*: Mensaje 15 (Santiago de Chile 1966) 690 f.
- J. BLOMJOUS, *Menschliche Freiheit und (missionarische) Sendung der Kirche*: Theol.-prakt. Quartalschrift 113 (Linz 1965) 217—227.
- J. BLOMJOUS, *La signification chrétienne du pluralisme religieux et la mission de l'Eglise*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 462—470.

- F. BONTINCK, *Répercussions du conflit entre le Saint-Siège et le «Padroado» sur l'évangélisation de l'ancien royaume de Congo au XVII^e siècle*: Archivum Historiae Pontificiae 4 (Rom 1966) 197—218.
- P. BORGES, *En torno a los comisarios generales de Indias entre las órdenes misioneras de América*: Archivo Ibero-Americano 25 (1965) 173—221.
- P. BOUCHARD, *Les missions catholiques en Afrique noire en 1966*: Comptes-rendus de l'Académie des sciences d'outre-mer (Paris 1966) 212—228.
- R. H. S. BOYD, *Indian Christian Thinking in Relation to Christ*: Scottish Journal of Theology (Edinburgh 1966) 446—456.
- D. BROWN, *Christian Encounter with Islam*: Theology (London 1967) 23—29.
- N. BROX, *Juden und Heiden bei Irenäus*: Münchener Theol. Zeitschrift. (München 1965) 89—106.
- A. BRUNNER, *Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen*: Stimmen der Zeit 92 (Freiburg i. B. 1967) 379—383.
- A. BRUNNER, *60 Jahre „Anthropos“*: Stimmen der Zeit 92 (Freiburg i. B. 1967) 69 f.
- W. BÜHLMANN, *Das Phänomen der Krankheit im Leben von Bischof Anastasius Hartmann (1803—1866)*: Collectanea Franciscana 36 (1966) 392—414.
- H. BÜTTNER, *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls des Großen*. In: W. Braunsfels (Hrsg.), *Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben*, I (Düsseldorf 1965) 454—487.
- G. BULCKE, *La formation des 'Balami' (catéchistes responsables des communautés chrétiennes)*: Orientations pastorales (Kinshasa 1966) 309—316.
- H. CÂMARA, *Presença da Igreja no desenvolvimento da América Latina*: Vozes 61 (Petrópolis 1967) 5—24.
- H. CÂMARA, *Presencia de la Iglesia en el desarrollo de América Latina*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 59—64.
- A. CAMPS, *Theologische beschouwing over missionary planning*: De Kloosterling 34 (1966) 330—337.
- G. CARRIÈRE, *Le père Albert Lacombe o.m.i. et le Pacifique canadien*: Revue de l'Université d'Ottawa 37 (1967) 510—539.
- BUENAVENTURA DE CARROCERA, *La misionología en España durante los últimos veinticinco años*: Naturaleza y Gracia 12 (Madrid 1965) 245—289.
- Carta fraterna do Bispo de Vila Cabral aos muçulmanos da sua diocese a propósito do cinquentenário de Fátima* (vollständiger Wortlaut): Boletim de Informação Pastoral 8 (Lisboa 1966) 202—205.
- M. VAN CASTER, *Le christianisme face au pluralisme religieux*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 447—461.
- C. M. DE CÉSPEDES, *Sacerdocio y situación en Cuba*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 246 f.
- F. CHAMBERLAIN, *The Catholic High Schools in Latin America*: America (New York, April 2, 1966) = *Los Colegios católicos en América Latina*: Proyección 13 (Granada/España 1966) 177—180.
- M. CHEN, *Bekenntnis des Glaubens im heutigen Asien*: Concilium 3 (1967) 422—426.
- M. Y. CHO, *Korea: Problems of a Divided Country*: Logos 8 (Kandy, Ceylon 1967), No. 2, 33—38.
- Les chrétiens à Madagascar*: Informations cath. internationales (Paris, 1-10-1966) 17—25.

- Cinq cents missionnaires d'un type nouveau sont passés par Cuernavaca*: Informations cath. internationales (Paris, 15-7-1967) 21—23.
- J. COMBLIN, *Situação histórica do catolicismo no Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 26 (Petrópolis 1966) 574—601.
- Confessing the Faith in Asia Today*: South East Asia Journal of Theology (Singapore 1967), Januarheft (Sondernummer zum Thema).
- J. J. CONSIDINE, *The Papal Program for Latin America*: The American Ecclesiastical Review, Vol. 154 (Washington 1966) 153—169.
- B. COOKE, *Die existentielle Bedeutung der Religion*: Concilium 2 (1966) 668—673.
- M. P. COSTELOE, *The Administration, Collection and Distribution of Tithes in the Archbishopric of Mexico, 1800—1860*: The Americas 23 (Washington 1966—67) 3—27.
- Crisis en la Iglesia argentina*: Mensaje 15 (Santiago de Chile 1966) 174—176.
- J. A. CUTTAT, *Die Spiritualität Asiens*: Hochland 59 (1966) 97—110.
- The Great Debate in Contemporary Islam*: Herder Correspondence 4 (1967) 103—107.
- Declaración del episcopado chileno sobre la planificación de la familia*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 256—262.
- La déclaration de Mar del Plata. Le Conseil épiscopal latino-américain et le développement*: La Documentation catholique 48 (Paris 1966) 1970—1972.
- G. DEELEN, *O episcopado brasileiro*: Revista Eclesiástica Brasileira 27 (Petrópolis 1967) 310—331.
- G. J. DEELEN, *La sociologie religieuse au Brésil*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 53—57.
- J. DEHERGNE, *La Chine centrale vers 1700, III: Les vicariats apostoliques de l'intérieur. Etude de géographie missionnaire*: Arch. Hist. S.J. 36 (Rom 1967) 32—71.
- J. DEJEUX / R. CASPAR, *Bibliographie sur le dialogue islamo-chrétien*: Proche-Orient chrétien 16 (Jerusalem 1966).
- D. DELANOTE, *La préparation des élèves païens au baptême*: Orientations pastorales (Kinshasa 1966) 317—325.
- Dialogue insolite à Shanghai*: Informations cath. internationales (Paris, 15-1-1967) 30—32.
- M. DILWORTH, *The First Benedictine Mission to Scotland*: The Downside Review 83 (1965) 60—72.
- G. DREKONJA, *Der Priester, der in die Berge ging. Soziale Gärung und Katholizismus in Kolumbien*: Wort und Wahrheit 22 (Freiburg i. B. 1967) 119—128.
- H. DUMOULIN, *Dialog im Aufbau. Über ein zwischenreligiöses Gespräch in Oiso (Japan) vom 27. 3. bis 1. 4. 1967*: Concilium 3 (1967) 763—771.
- E. DUSSEL, *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Jehová*: Ciencia y Fe 20 (Buenos Aires 1964) 419—464.
- N. EDELBY, *Der Islam und die Religionsfreiheit*: Concilium 2 (1966) 599—603.
- Politische und kirchliche Entwicklung in Guinea*: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 286—289.
- Evangelisation und Katechumenat in der Weltkirche* (Frankreich, Spanien, Afrika, Japan, Vietnam, Formosa, Lateinamerika): Concilium 3 (1967) 148—167.
- A. EXELER, *Die Mission der Kirche*: Katechetische Blätter 92 (München 1967) 65—89.

- J. O. FARREL, *La acción pastoral de la Iglesia en la Argentina. Su evolución: Teología*. Revista publicada por la Universidad Católica (Buenos Aires, Dez. 1966).
- J. DE FÉLIGONDE, *Paroisse et mission*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 69—83.
- H. FENNING, *Some Problems of the Irish Mission 1733—1774*. Documents from Roman Archives: Collectanea Hibernica, N. 8 (1965) 58—109.
- F. B. FÈVRE, *La dimension religieuse dans le roman latino-américain*: Informations cath. internationales (Paris, 1—10—1966) 31 f.
- R. FRIEDLI, *Die Christen vor den asiatischen Religionen*: Freiburger Zeitsch. für Philosophie u. Theologie 12 (1965) 329—338.
- F. GALLENBRUNNER, *Bekämpfung des Atheismus in Asien*: Der große Entschluß (1967) Heft 11.
- F. GALLENBRUNNER, *Die Kirche unter den Auslandschinesen*: Der große Entschluß (1966), Heft 12.
- A. GILLES DE PÉLICHY, *L'œcuménisme dans le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*: Irénikon 39 (Chevetogne 1966) 355—361.
- J. GLAZIK, *Der Missionsauftrag in der einen Welt*: Theol.-prakt. Quartalschrift 115 (Linz 1967) 217—226 (= Istina 11 [Boulogne-sur-Seine 1966] 77—92).
- J. GLAZIK, *Missionswissenschaft*. In: S. Neuhäusler und E. Gössmann (Hrsg.), *Was ist Theologie?* (München 1966) 369—384.
- E. GÖSSMANN, *Christentum in Japan*: Wort und Wahrheit 21 (Freiburg i. B. 1966) 657—666.
- L. A. GÓMEZ DE SOUZA, *Presencia de la Iglesia en el mundo universitario de América Latina*: Educación Latinoamericana 1 (Bogotá 1967) 54—64.
- J. GRECO, *De momento missionali Litterarum Motu proprio datarum «Ecclesiae Sanctae» Pauli VI* (6 Aug. 1966): Periodica de re morali 56 (Rom 1967) 428—455.
- G. GRECO, *Organismo direttivo e ordinamento dell'attività missionaria nel decreto conciliare «Ad gentes»*: Civiltà Cattolica 117/II (Rom 1966) 350—366.
- J. GREMILLION, *World Justice and the Church's Mission*: The Ecumenical Review 19 (1967) 149—151.
- R. VAN DER GRIJP, *Carlos Eduardo Pereira en de emancipatie der Presbyteriaanse Kerk in Brazilië*: De Heerbaan 19 (1966) 242—262.
- A. GRUSON, *Apuntes de geografía socio-religiosa de Caracas*: Sic 30 (Caracas 1967) 330—333.
- G. GUARDA, *Itinerario del paganismo en la cristianización de América*: Teología y Vida 8 (Santiago de Chile 1967), N. 2.
- J. GUENNOU, *Monseigneur Pallu et la liturgie chinoise*: Revue d'Histoire ecclésiastique 61 (Louvain 1966) 820—836.
- H. HAAS, *Political Aspects of the Encounter of Buddhism and Christianity in South East Asia*: Logos 7 (Kandy, Ceylon 1966) 55—61.
- H. HAAS, *Responsibility of the Christians Towards the Future of the World Religions*: Logos 8 (Kandy, Ceylon 1967) No. 2, 39—43.
- J. HAMER, *Religionsfreiheit und Wort Gottes*: Una Sancta 21 (Niederaltaich 1966) 319—329.
- A. HASTINGS, *Okumene in Mission*: Theologie der Gegenwart (Gars am Inn 1967), Heft 3.

- M. P. HEBGA, *For and Against the Emancipation of Churches Under Tutelage*: World Justice 8 (Louvain 1966—67) 176—193.
- R. HENDRICKY, *Le missionnaire et le temporel*: Orientations pastorales (Limete-Kinshasa 1967) 85—101.
- A. HILCKMAN, *Toumliline*: Begegnung (Köln 1967) 168 f.
- E. HILLMAN, «Anonymous Christianity» and the Missions: Downside Review (Bath 1966) 361—379.
- M. J. NGUYỄN VĂN HOAT, *Die Kirche in Vietnam*: Erbe und Auftrag 43 (Beuron 1967) 132—139.
- E. HOORNAERT, *O Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 27 (Petrópolis 1967) 43—54.
- J. HORNEF, *Wiedergeburt des Diakonates in Lateinamerika*: Theol.-prakt. Quartalschrift 115 (Linz 1967) 227—235.
- F. HOUANG, *Les richesses spirituelles de l'Orient et l'originalité du christianisme*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 693—704.
- La Iglesia en el mundo de hoy. Un enfoque latinoamericano*: Mensaje 15 (Santiago de Chile 1966) 487—605 (= Sonderheft Okt. 1966).
- J. HUMBERT, *Some Answers of the Generals of the Society of Jesus to the Province of Goa*: Arch. Hist. S.J. 35 (1966) 322—346, 36 (1967) 72—103.
- N. HUNTER, *Christian China*: Logos 8 (Kandy, Ceylon 1967), No. 2, 17—32.
- H. JACOBS, *The First Locally Demonstrable Christianity in Celebes 1544*: Studia (Lissabon 1965) 251—305.
- J. JOBLIN, «L'Eglise dans le monde»: un apport au pluralisme: Revue internationale du Travail, Vol. 93 (Genève, mai 1966), Sonderdruck (19 p.).
- J. JOMIER, *L'Eglise et les religions non chrétiennes*: La Vie spirituelle (1967/II), 6—26.
- R. G. JONES, *Towards a New Theology of Mission?*: London Quarterly and Holborn Review (London 1967) 53—63.
- B. JULIÁ ROSSELLÓ, *Acción litúrgico-pastoral de Fray Junípero Serra, O.F.M., en las misiones de California*: Verdad y Vida 20 (1965) 509—545.
- K. KADOWAKI, *Ways of Knowing: A Buddhist-Thomist Dialogue*: International Philosophical Quarterly (New York, Dec. 1966).
- M. KEARNY, *Liturgiereform und Kirchenmusik in Südafrika*: Concilium 3 (1967) 137 f.
- C. KELLER, *Ein westfälischer Missionar in Chile. Das Werk Pater Bernhard Havestadts (1714—1781)*: Auf Roter Erde. Heimatbeilage der Westfälischen Nachrichten 22 (Münster, Aug., Sept., Okt. 1966), N. 87, 88, 89.
- A.-TH. KHOURY, *Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamischen Welt nach dem Fall von Konstantinopel*: Concilium 3 (1967) 538—543.
- Die katholische Kirche in Australien*: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 37—42.
- Die christlichen Kirchen in den baltischen Ländern*: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 42—46.
- Ostasiatische Kirchenkonferenz in Honkong*: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 26—28.
- K. KLOSTERMAIER, *Kristvidyā. Versuch einer indischen Christologie*: Kairos 9 (Salzburg 1967) 2—21.
- ST. KLUTZ, *Wir und die Ungläubigen*: Der große Entschluß (1967), Heft 9.

- Erster Kongreß des lateinamerikanischen Laienapostolates*: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 121—124.
- H. KRUSE, *Die „anonymen Christen“ exegetisch gesehen*: Münchener Theol. Zeitschrift (München 1967) 2—29.
- Die neue Lage in Argentinien*: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 411—414.
- Le laïc africain au lendemain du concile*. Lettre des évêques de la République centrafricaine: La Documentation catholique 48 (Paris 1966) 1603—1610.
- J. LARRAÑAGA, *Sacerdotes obreros en Chile*: Mensaje 15 (Santiago de Chile 1966) 258—260.
- F. LEPARGNEUR, *Das christliche Bewußtsein und die kulturelle und menschliche Unterentwicklung in Brasilien*: Concilium 3 (1967) 718—721.
- Une lettre à l'épiscopat de deux cent vingt missionnaires au Chili*: Informations catholiques internationales (Paris, 1-10-1967) 27—32.
- A. LIÉGÉ, *Au seuil de la nouvelle mission*: Lumière et Vie (1966) 59—73.
- P. LÖFFLER, *De plaats van de leek in het apostolaat van de Kerk in India*: De Heerbaan (Amsterdam 1967) 43—52.
- J. LÓPEZ GAY, *Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del Japón*: Arch. Hist. S.J. 36 (1967) 3—31.
- A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: Les Pères et les religions non chrétiennes*: Nouvelle Revue théologique 99 (Tournai 1967) 821—841; 914—939.
- L. J. LUZBETAK, *L'Eglise et les cultures*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 29—42.
- La main tendue à Pékin*: Informations cath. internationales (Paris 1-2-1967) 5 f.
- Le manifeste des évêques du Nord-Est brésilien*: La Documentation catholique 48 (Paris 1966) 1972—1974.
- TH. MAERTENS, *Liturgie et missions*: Orientations pastorales (Kinshasa 1966) 345—353.
- M. M. MARTÍNEZ, *De la sensibilidad estética del Padre Las Casas*: Revista de Indias 26 (Madrid 1966) 497—505.
- J. MASSON, *L'activité missionnaire réponse au monde d'aujourd'hui*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 9—28.
- J. MASSON, *Die Religionsfreiheit aus hinduistischer Sicht*: Concilium 2 (1966) 607—612.
- SŒUR MATTHIAS, *Qu'est-ce qui nous prend de parler de ce nègre?*: Informations cath. internationales (Paris, 1-2-1967) 30—32.
- J. MAZLOUM, *Les catéchistes volontaires du Liban du Sud*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 550—554.
- F. MERTENS, *Ghana: Renouveau catéchétique et pastoral en 1966*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 729—732.
- METODIO DA NEMBRO, *Sviluppi del pensiero missionario nell'Ordine Cappuccino dal 1830 al 1884*: Collectanea Franciscana 36 (Rom 1966) 5—55.
- V. MIANO, *Le dialogue avec les non-croyants*: Informations cath. internationales (Paris 1-2-1967) 19—25.
- E. MILCENT, *Aperçu du catholicisme japonais*: Terre entière (Juli-August 1966) 34—43.
- Die Mission im Kongo*: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 381—384.
- CH. MOELLER, *La déclaration conciliaire sur les religions non-chrétiennes et le décret sur l'œcuménisme*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 424—446.
- M. MÖRNER, *The Cédula Grande of 1743*: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 4 (Köln 1967) 489—505.

- J. MOFFIT, *A Christian Approach to Hindu Beliefs*: Theological Studies 27 (Woodstock, Maryland 1966) 58—78.
- M. MOLEDO, *Los católicos argentinos*: Criterio 39 (Buenos Aires 1967) 12 f.
- The Modern Irish Missionary Movement*: Herder Correspondence 4 (1967) 202—213.
- C. MUDALIAR, *State and Religion in India*: Social Compass 13 (Den Haag 1966) 391—399.
- P. MURAMBA, *La portée bantou du baptême chrétien*: Orientations pastorales (Limete-Kinshasa 1967) 14—29.
- B. NACHBAHR, *Christianisme et Islam*: Lumen Vitae 21 (Brüssel 1966) 471—486.
- J. NEUNER, *Arche der einen Welt. Die Verwurzelung der Kirche in den Kulturen und ihre Menschheitsaufgabe*: Wort und Wahrheit 22 (Freiburg 1967) 409—427.
- H. NIEDERHUBER, *Mission — einmal anders*: Der große Entschluß (1967) Heft 2.
- G. OBERHAMMER, *Die Begegnung Indiens mit dem Christentum*: Kairos (Salzburg 1966) 33—43.
- J. OCHAGAVÍA, *Iglesia misionera: ser o no ser de la Iglesia*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 209—216.
- J. O'CONNEL, *La liturgie de la messe et la société africaine contemporaine*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 84—91.
- E. O'GORMAN, *La idea antropológica del Padre Las Casas*: Historia Mexicana 16 (México 1967) 309—319.
- J. ORTEGA Y MEDINA, *Bartolomé de las Casas y la historiografía soviética*: Historia Mexicana 16 (México 1967) 320—340.
- M. OSSA, *La Comunidad Teológica Evangélica de Chile*: Mensaje 15 (Santiago de Chile 1966) 172.
- M. OSSA, *Esperanza en la Iglesia argentina*: Mensaje 15 (Santiago de Chile 1966) 320—322.
- D. PACHECO, *Los mártires de Koboshi no Ura*: Arch. Hist. S.J. 36 (1967) 141—155.
- C. PALIARD, *Die Katechumenatskatechese*: Concilium 3 (1967) 102—105.
- C. PAPE, *Reflexión sobre el esquema conciliar y decreto de la actividad misionera de la Iglesia*: Teología y Vida 7 (Santiago de Chile 1966) 67—81.
- PAUL VI, *Allocution pour la Chine*: La Documentation cath. 49 (Paris 1967) 217—222.
- PAUL VI, *Le cinquantenaire de la mort de Charles de Foucauld*: La Documentation cath. 48 (Paris 1966) 2117—2121.
- K. PAUSPERTL, *Christen und Mohammedaner*: Der große Entschluß (1967), Heft 9.
- K. PAUSPERTL, *Kunst und Kultur im Dienst der Glaubensverbreitung in den Missionen*: Der große Entschluß (1967) Heft 5.
- J. PRATS, *Situation religieuse et formation des catéchistes-animateurs en Bolivie*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 139—143.
- W. PROMPER, *Beunruhigendes Lateinamerika*: Theol.-prakt. Quartalschrift 115 (Linz 1967) 259—263.
- K. RAHNER, *Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche*: Handbuch der Pastoraltheologie, II/2 (Freiburg i. B. 1966) 46—80.
- V. RAZAFIMAHATRA, *La pastorale catéchétique à Madagascar*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 539—543.

- A. RÉTIF, *Religions et civilisations d'Afrique: Justice dans le monde* 8 (Louvain 1966) 211—225.
- R. RICARD, *Les vertus chrétiennes d'un marchand tolédan: Don Gonzalo de la Palma: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4 (Köln 1967) 374—385.
- J. M. RITCHIE, *The Missionary Significance of the Sacraments: Scottish Journal of Theology* (Edinburgh 1967) 37—49.
- R. G. VAN ROSSUM, *Missiologie-gedachten in de katholieke Kerk: De Heerbaan* 20 (Amsterdam 1967) 259—281.
- M. ROUSSEAU, *Mission et formation des catéchistes dans un monde en développement: Lumen Vitae* 21 (Brüssel 1966) 627—662.
- L. SATOSCHI NAGAE, *Difficulté pour introduire au Japon une langue chrétienne: La Maison-Dieu*, N. 86 (Paris 1966) 55—59.
- Brazilian Schizophrenia: A Church and People at Odds: Herder-Correspondence* 4 (1967) 48—52. — Dazu die Stellungnahme eines Weihbischofs von Rio de Janeiro: ebd. 161
- E. SCHLOESING, *Une candidature missionnaire refusée: Correspondance entre. A.-N. Bertrand, Alfred Boegner et Jean Blanquis: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Paris 1967) 21—48.
- X. SEUMOIS, *La christianisation des langues dans les civilisations orales: La Maison-Dieu*, N. 86 (Paris 1966) 43—54.
- G. SIEGMUND, *Begegnung mit dem Buddhismus. Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch: Concilium* 3 (1967) 753—762.
- G. SIEGMUND, *Der Dialog mit dem Buddhismus: Sein und Sendung* (1967) Hefte 4 bis 10.
- G. SIEGMUND, *Problematic der Mission heute: Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 76 (Freiburg 1967) 444—446.
- L. A. DE SILVA, *The Bouddhist Challenge and the Christian Response: Logos* 8 (Kandy, Ceylon 1967), No. 2, 1—16.
- Le sort des écoles chrétiennes en Syrie: La Documentation cath.* 49 (Paris 1967) 1999—2004.
- J. SPECKER, *Das Weiterleben des Heidentums in den peruanischen Missionen des 17. Jahrhunderts: Jahrb. für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 3 (Köln 1966) 118—140.
- D. STAFFA, *L'Eglise catholique et l'Islam: Seminarium* (Città del Vaticano 1966) Heft 3.
- P. STEINFELS, *Das christliche Bewußtsein Amerikas und der Vietnamkrieg: Concilium* 3 (1967) 714—717.
- TH. F. STRANSKY, *Ecumenical Action for the Missions: Unitas* (Rom 1967) N. 2.
- J. SUDBRACK, *Christliche und buddhistische Meditation: Geist und Leben* 40 (Würzburg 1967) 144—154.
- T. SZMITKOWSKI, *La discrimination raciale et l'intolérance religieuse devant les organes des Nations Unies: Lumen Vitae* 21 (Brüssel 1966) 535—553.
- K. TAKIZAWA, *Jesus und das asiatische Denken: Die Zeichen der Zeit* (Berlin 1967) 16—19.
- P. TANNENWALD, *Burundi, of de sprong van het Oude Testament in de 20^e eeuw: De Maand* (Den Haag Aug.-Sept. 1967).
- R.-M. TCHIDIMBO, *L'Angola de Monsieur Salazar: Informations cath. internationales* (Paris, 15-11-1967) 4—6.

- M. THARAKAN, *Les catholiques en Inde vingt ans après l'indépendance*: Informations cath. internationales (Paris 1-3-1967) 17—25.
- G. THILS, *L'idée missionnaire dans l'enseignement de la théologie dogmatique*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 36 (Gembloux 1960) 478—481.
- M. M. THOMAS, *Kerk en maatschappij in India*: De Heerbaan (Amsterdam 1966) 19—26.
- E. DE LA TORRE VILLAR, *Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán*: Jahrb. für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 4 (Köln 1967) 410—439.
- Ch. W. TROLL, *Die Chinamission im Mittelalter*: Franziskanische Studien 48 (Werl 1967) 22—79.
- Der Umschwung in Indonesien und die Katholiken*: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 569—575.
- J. G. VALLES, *El problema religioso en el idealismo apologético japonés*: Studium 6 (Madrid 1966) 31—74.
- V. VETRANO, *La Iglesia en Bolivia*: Criterio 40 (Buenos Aires 1967) 14—17, 78—82.
- V. VETRANO, *La Iglesia en Uruguay*: Criterio 39 (Buenos Aires 1966) 366—368, 410—412.
- CARD. VEUILLLOT, *L'Eglise de Paris, Eglise missionnaire. Homélie prononcée à Notre-Dame de Paris le 22 septembre 1967*: La Documentation cath. 49 (Paris 1967) 1769—1774.
- J. VOGEL, *Bouddhisme vivant*: Informations cath. internationales (Paris, 15-10-1966) 15—26.
- I. VRANCKEN, *Pour une présentation catéchétique des richesses spirituelles des religions orientales*: Lumen Vitae 22 (Brüssel 1967) 43—68.
- J. VROEMEN, *Einige Aspekte der Religionsfreiheit in Schwarz-Afrika*: Concilium 2 (1966) 603—606.
- VU-VAN-THIÊN, *Je suis apprenti-missionnaire chez les Jo'rai*: Informations cath. internationales (Paris, 15-10-1967) 24—25.
- H. WALDENFELS, *Zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt*: Kairos 8 (Salzburg 1966) 179—192.
- H. WALDENFELS, *Das geistige Klima Japans und das Christentum*: Concilium 2 (1966) 730—739.
- H. WELTE, *Eine asiatische Theologie*: Wort und Antwort (1967) Heft 2.
- Weltmission nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*: Lutherische Monatshefte 6 (Hamburg 1967) 30—32.
- Weltmissionssonntag*: Praedica Verbum (1967), Heft 10.
- L. WIEDENMANN, *Buddhismus und Katholizismus in Südvietnam*: Stimmen der Zeit 91 (Freiburg i. B. 1966) 332—344.
- V. WILLEKE, *Die erste Franziskanerkustodie Brasiliens (1584—1657)*: Franziskanische Studien 48 (Werl 1966) 150—160.
- CH.-M. DE WITTE, *Aux origines de la «Congrégation» indienne de l'Ordre des Frères Prêcheurs (1546—1580)*: Arch. Fratrum Praedicatorum 36 (1966) 457—492.
- Y a-t-il une théologie du paganisme?*: Informations cath. internationales (Paris, 15-9-1966) 31 f.

MITTEILUNGEN

P. DR. GEORG LAUTENSCHLAGER CMM, von 1962 bis 1966 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, ist vom Generalkapitel der Mariannhiller Missionare in die Generalleitung der Gesellschaft gewählt worden.

SR. EVA MARIA KREMER hat am 20. Juli 1967 die missionswissenschaftliche Abschlußprüfung abgelegt und das Diplom in Missionswissenschaft erhalten. Ihre wissenschaftliche Arbeit behandelte das Thema: *Die innere Entwicklung der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut (1885—1907)*.

BESPRECHUNGEN

WELTGESCHICHTE

Eine vergleichende Besprechung über *Saeculum-Weltgeschichte*, herausgegeben von Herbert Franke, Helmut Hoffmann, Hubert Jedin, Oskar Köhler, Peter Meinhold, Eberhard Otto, Bertold Spuler, Georg Stadtmüller, Gerd Tellenbach, Hermann Trimborn, Joseph Vogt. Band 1: Ursprünge und Frühkulturen, Primäre Zentren der Hochkultur, Weltgeschichtliche Berührungszonen. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1965, 696 S., 17 Karten, 119 Abbildungen auf 40 Tafeln. Lexikonoktav, Subskriptionpreis in Leinen DM 73,—

von Anton Antweiler

Wer es unternimmt, ein solches Werk wie dieses zu besprechen, wird spätestens dann verlegen werden, wenn er beginnt, seine Gedanken und Eindrücke niederzuschreiben. Entweder versucht er, durch einen kurzen Überblick über den Inhalt Absicht und Leistung des Bandes deutlich zu machen, und dann muß er weniger bieten als das Inhaltsverzeichnis; oder er bemüht sich, Grundriß und Aufbau des Werkes zu prüfen, und dann muß er mehr können als die Mitarbeiter des Bandes und muß außerdem einen Maßstab vorlegen, an dem er mißt; oder er wählt diejenigen Tatsachen und Deutungen aus, die ihm am meisten bemerkenswert waren, und dann weiß er nicht, ob er damit anderen dienlich ist; oder er wählt einen Abschnitt, dem er sich zugeordnet fühlt, und dann muß er die anderen vernachlässigen und gibt er ein verzerrtes Bild; oder er beschränkt sich auf das Technische und Sprachliche, und dann bleibt der Inhalt vernachlässigt; oder endlich er vergleicht diese Darstellung der Weltgeschichte mit anderen ähnlichen und versucht, das Eigentümliche dieser neuesten Arbeit zu verdeutlichen, und das soll hier geschehen.

Um das im Rahmen zu sehen, ist es nützlich, zu überblicken, wie oft und wie vielfältig man versucht hat, Weltgeschichte darzustellen. Dabei wird nur der deutsche Sprachraum berücksichtigt; außerdeutsche Darstellungen werden nur insoweit berücksichtigt, als sie in den deutschen Raum hineingewirkt haben. Der erste Weltkrieg bedeutet einen solchen Einschnitt in die Geschichte, daß er auch

als Einschnitt in die Geschichtsschreibung zu erkennen ist, und von da ab sollen die erschienen Darstellungen vorgelegt werden.

Gleich das erste ist dasjenige, das wie kein anderes Werk unserer Zeit die Gemüter erregt, die Gedanken geweitet, die Besinnung vertieft und die Forschung kritisch gemacht hat: SPENGLER, OSWALD, *Der Untergang des Abendlandes* (Bd 1 1918, 1950^{74,75}; Bd 2 1922, 1950^{61,62}). Nun folgen: CARTELLIERI, ALEXANDER, *Grundzüge der Weltgeschichte* (378—1914) 1919. HELMOLT, H. F. (Herausgeber), *Weltgeschichte*, 1920—1922² (1900—1907¹). DELBRÜCK, HANS, *Weltgeschichte*, 1924—1931, 1931². WELLS, HERBERT GEORG, *Die Grundlinien der Weltgeschichte*, 1924. MANITIUS, MAX / RUDEL, THEODOR / SCHWAHN, WALTER, *Illustrierte Weltgeschichte*, 1924⁴ (1901¹). CORNELIUS, FRIEDRICH, *Die Weltgeschichte und ihr Rhythmus*, 1925. WELTER, TH. B., *Lehrbuch der Weltgeschichte*, 1926. PIPER, HARTMUT, *Die Gesetze der Weltgeschichte*, 1928.1929. BRAUN, FRANZ, *Weltgeschichte im Aufriß auf geopolitischer Grundlage*, 1930. LEHMAN, EDVARD u. PETERSEN, PETER, *Illustrierte Weltgeschichte*, 1930. FINKE, H. / JUNKER, H. / SCHNÜRE, G., *Geschichte der führenden Völker, von 1932 an*. TOYNBEE, ARNOLD K. S., *A Study of History*, 10 vol., 1. 1934, 1955⁶, 10. 1954, 1955². DURANT, WILL, *The Story of Civilisation*, von 1935 an; deutsch: *Geschichte der Zivilisation*, 1. 1946, bis 5. 1955. MÜLLER, K. A., u. ROHDEN, P. R., *Knaurs Weltgeschichte*, 1935, 1959². ZECHLIN, EGMONT, *Maritime Weltgeschichte, Altertum und Mittelalter*, 1947. FRAUENHOLZ, EUGEN, *Weltgeschichte* 1948. *Benzigers Illustrierte Weltgeschichte*, 1949. TOYNBEE, ARNOLD, K.G., *Studie zur Weltgeschichte, Aufstieg und Verfall der Kulturen* (Zusammenfassung von *A Study of History*), 1949¹ (unter dem Titel *Studie zur Weltgeschichte*), 1954⁴. VALENTIN, VEIT, *Weg, Völker, Männer, Ideen*, 1950. *Orell Füßlis Weltgeschichte*, 1952. *Historia Mundi*, Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden, begründet von Fritz Kern, hrsg. von Fritz Valjavec, 1952—1961. *Oldenbourgs Abriß der Weltgeschichte, Politik und Kultur in der Geschichte der Menschheit*, 1953. *Weltgeschichte in Einzeldarstellungen, von 1953 an*. YORCK VON WARTENBURG / MAXIMILIAN GRAF, *Weltgeschichte in Umrissen*, Bibliothek der Weltgeschichte 1, 1954 (1922²², 1897¹). Rimli, E. Th. (Herausgeber), *Illustrierte Weltgeschichte*, 1954³. RANDY, ALEXANDER, *Handbuch der Weltgeschichte*, 1954—1958. *Weltgeschichte in zehn Bänden*, hrsg. v. d. Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Moskau 1955; deutsch von 1961 an. Meyer, Hermann (Herausgeber), *Weltgeschichte im Aufriß, Arbeits- und Quellenbuch*, 1955.1956. VENZMER, GERHARD, *Krankheit macht Weltgeschichte*, 1956. MEYER, KARL, *Weltgeschichte im Überblick*, 1959. *Weltgeschichte der Gegenwart*, begründet von Fritz Valjavec, herausg. v. Felix von Schwade, 1962.1963. MEYER, HERMANN, *Weltgeschichte, Schicksale der Menschheit von der Frühgeschichte bis ins Atomzeitalter*, 1963. Bertelsmann Lexikonredaktion u. Herbert Michaelis, *Die große illustrierte Weltgeschichte*, von 1964 an. *Weltgeschichte in Daten*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965.

Von diesen zahlreichen Werken sollen miteinander verglichen werden: TOYNBEE, DURANT, *Historia Mundi*, *Propylaenweltgeschichte*, die sowjetische *Weltgeschichte* und die im Erscheinen begriffene *Saeculum-Weltgeschichte*.

Allen ist gemeinsam, daß sie sich bemühen, einen Überblick über das Gewesene zu gewinnen, die gegenwärtige Lage der Menschen zu erkennen und sich auf die mögliche oder notwendige Entwicklung zu besinnen. „Das Interesse für die Vergangenheit war von jeher mit dem Bedürfnis der Menschen verbunden,

sich besser in der Gegenwart zurechtzufinden, die Ursachen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Erscheinungen zu begreifen, und vorauszusehen, in welcher Richtung sich diese Erscheinungen in Zukunft entwickeln werden“ (*Sowjetische Weltgeschichte* 1, 5).

Ferner ist gemeinsam, daß das Material der Darstellung lückenhaft und unüberschaubar ist. Lückenhaft ist das Material deswegen, weil vieles nicht haltbar ist: Holz, Fasern und Gewebe sowie das meiste Organische; und deswegen, weil der größte Teil des Erdbodens noch unerforscht ist, was besonders für den Meeresboden gilt; und endlich deswegen, weil vieles absichtlich oder unabsichtlich zerstört oder verfälscht wurde. Unüberschaubar ist das Material, weil es nicht in gleichen Verhältnissen zerstört oder verfälscht oder erforscht wurde; weil es die Fassungskraft eines einzelnen übersteigt und weil es nicht jedem zugänglich ist.

Gemeinsam ist endlich, daß man versucht, aus dem Lückenhaften und Unüberschaubaren das Beste zu machen: man bemüht sich, das Zugängliche zu ordnen. Das kann man nach räumlichen oder zeitlichen oder sachlichen oder menschlichen Gesichtspunkten versuchen, bei welchen letzteren wieder dynastische oder standesmäßige oder klassenhafte zu unterscheiden sind. Kaum wird sich vermeiden lassen, daß man auch wertet, obwohl man sich bemüht, nur die Tatsachen auszubreiten. Aber jede Auswahl und Ordnung schließt Wertung ein.

Von diesem letzten Gemeinsamen her wird es leicht als notwendig erkannt, daß die Darstellungen sich unterscheiden, und zwar in vielerlei Hinsicht.

Der erste Unterschied beruht darauf, ob sich ein einzelner Verfasser ans Werk gemacht hat oder eine Gruppe von Verfassern. Einzelne sind TOYNBEE und DURANT, Gruppen haben sich für die übrigen zusammengetan. Diese wieder sind entweder national bestimmt, wie bei der *Saeculum-Weltgeschichte* (mit bisher einer Ausnahme) und bei der *Sowjetischen Weltgeschichte* (bei der man darüber streiten kann, ob der Sowjetblock als eine nationale Einheit angesehen werden darf), oder aber international, wie es bei der *Propylaen-Weltgeschichte* der Fall ist und bei der *Historia Mundi*, von der hervorgehoben wird, daß sie „das erste internationale Gemeinschaftsunternehmen auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung nach dem Zweiten Weltkrieg ist“ (1, 9).

Diese Unterscheidung ist beträchtlich. Ein einzelner Verfasser kann sein Werk zu einer Einheit formen, die mindestens ihn und seine Auffassung sowie seine Überzeugung erkennbar macht. Er vermag zu werten, ohne deswegen anmaßend sein zu müssen, und er wird dadurch, daß er sich stets um das Ganze müht, davor bewahrt, sich in einzelnes zu verbeißen. Umgekehrt kann er sich nicht in allem so auskennen, wie er es selbst von sich fordern muß. Die Geschichte sollte sowohl als Nebeneinander wie als Miteinander betrachtet, synthetisch und analytisch geschrieben werden. Die ideale Historiographie müßte versuchen, in jedem Zeitraum den gesamten Komplex der Errungenschaften, Einrichtungen, Unternehmungen und Schicksale eines Volkes darzustellen. Aber die Anhäufung des Wissens hat die Geschichte, wie die anderen Wissenschaften, in tausend voneinander getrennte Spezialfächer aufgeteilt, und die Gelehrten vermeiden vorsichtigerweise den Blick auf das Ganze, sei es das materielle Universum oder die lebendige Vergangenheit des menschlichen Geschlechts. Denn die Wahrscheinlichkeit, einen Irrtum zu begehen, wächst mit der Größe des Unternehmens, und jeder, der eine Synthese wagt, wird das tragische Opfer zahlloser Spott Pfeile der Fachkritik... Eine Geschichte der Kultur ist, wie jedes andere philosophische

Unternehmen, eine Anmaßung: sie bietet das lächerliche Schauspiel eines Fragmentes, das alles enthalten sollte (DURANT, 1, 5). Dennoch wird keiner, der Sinn dafür hat, auf SPENGLER oder DURANT oder TOYNBEE verzichten wollen, mit ihrem Ernst, ihrer Inbrunst ihrem Humor und ihrer Menschenfreundlichkeit.

Eine Gruppe dagegen kann bei jedem Gebiet mehr ins einzelne gehen, den neuesten Stand bringen, die letzten Feinheiten ausfeilen. Sie ist aber auch gefährdet, das Gleichgewicht zu stören, den Blick auf das Ganze zu verlieren und die Einheit zu sprengen. Dafür freilich ist oder kann ihr Vorzug sein, daß sie den unausschöpfbaren Spielraum des Menschen und das Geheimnis des Werdens im unabsehbaren Dasein, absichtlich oder unabsichtlich, deutlicher machen kann, als einzelne es vermögen. Zauber und Elend der Beziehungen zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft wird hier besonders eindringlich spürbar.

Die *Saeculum-Weltgeschichte* wird von einer Gruppe von Verfassern dargeboten. —

Ein weiterer Unterschied wird durch die Gliederung gegeben. Zwar liegt das Grundgerüst, und damit der entscheidende Spielraum fest: Anfang, Fortsetzung, heutiger Stand, mögliche Zukunft. Aber innerhalb dieses Spielraumes sind doch Unterschiede möglich.

Durant macht schon durch die Überschriften der Bände deutlich, daß ihn fasziniert, wie, wann und wo Europa sich aus dem Kreis der Kulturen so herausgelöst hat, daß es für die ganze Erde geschichtsmächtig wurde: Die Entstehung der Zivilisation, Das Lebensgeheimnis, Cäsar und Christus, Das Zeitalter des Glaubens, Die Renaissance.

TOYNBEE, der durch die Geschehnisse hindurch das Gesetz zu finden versucht, nach dem Geschichte abläuft, gliedert entsprechend: Die Entstehung der Zivilisationen, Der Spielraum von Herausforderung und Antwort, Das Wachstum der Zivilisationen, Der Zusammenbruch der Zivilisationen, Die Zersetzung der Zivilisationen, Universalstaaten und Universalkirchen, Heroische Zeitalter, Kontakte zwischen Zivilisationen im Raum und in der Zeit, Gesetz und Freiheit in der Geschichte, Die Aussichten der westlichen Zivilisation.

Die *Historia Mundi* gliedert ähnlich wie DURANT und ist nur in der Formulierung weiter gespannt: Frühe Menschheit, Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen, Der Aufstieg Europas, Römisches Weltreich und Christentum, Frühes Mittelalter, Hohes und spätes Mittelalter, Übergang zur Moderne, Die überseeische Welt und ihre Erschließung, Antike und Revolution, Das 19. und 20. Jahrhundert.

Ähnlich ist die *Propylaen-Weltgeschichte* aufgebaut: Vorgeschichte und frühe Kulturen, Hochkulturen des mittleren und östlichen Asiens, Griechenland und hellenistische Welt, Rom und die römische Welt, Islam und die Entstehung Europas, Weltkulturen, Renaissance und Europa, Absolutismus, Beginn der Renaissance, Das 19. Jahrhundert, Das 20. Jahrhundert, Die Welt von heute.

Anders dagegen sieht die sowjetische Geschichtsschreibung die Weltgeschichte: Die Entstehung der menschlichen Gesellschaft, Die Urgesellschaft, Der Verfall der Urgesellschaftsordnungen und die ältesten Sklavenhalterstaaten im Niltal und im Zweistromland, Die Zunahme der Sklaverei in Ägypten und im Zweistromland und die Entstehung von weiteren Sklavenhalterstaaten, Die Entwicklung in Vorderasien und im Mittelmeerraum, Die Völker und Staaten Ost- und Südasiens, Die Sklavenhalterstaaten, Völker und Stämme Europas, Vorderasiens und Mittelasiens, Das spätrömische Reich, Der Zusammenbruch der Sklaven-

halterordnungen; die anschließenden Bände liegen noch nicht vor; in Band 8 folgt: Die große sozialistische Oktoberrevolution, Die Bildung der Union der Sozialistischen Sowjetischen Republiken, Der Leninsche Plan des Aufbaus des Sozialismus.

Die *Saeculum-Weltgeschichte* liegt vor in Band 1: Ursprung und Frühkulturen, Primäre Zentren der Hochkultur und ihre Ausstrahlungen, Die Entstehung weltgeschichtlicher Berührungszonen; in Band 2, der soeben erschienen ist: Hochkulturen in neuen Räumen und Randvölker, Hochreligionen und soziaethische Systeme, Die Verbindung der vorderasiatisch-ägyptischen Welt mit dem Hellenentum, Das Imperium Romanum und die Einigung der Mittelmeerwelt. Für die folgenden Bände sind geplant: Völkerbewegungen in Asien und Europa, Das chinesische Imperium, Die Weltreligionen, Byzanz, Islam, Abendland; Die Epoche des Mongolensturms, die Formation Europas, Die neuen islamischen Reiche; Die Entdeckung der Welt durch Europa, Selbstbehauptung asiatischer Kulturen, Absolutismus und Aufklärung in Europa; Das Zeitalter der Religionen, Die konservativen Kräfte, Der europäische Imperialismus, seine Niederlage und seine Leistung; Die eine Welt.

Man erkennt unschwer, wie sich in diesem Entwurf die Gedanken von TOYNBEE und DURANT, von *Propyлаen-Weltgeschichte* und *Historia Mundi* miteinander verbinden und wie man versucht, eine große Synthese zu schaffen. — Ein dritter Unterschied wird daran ersichtbar, ob man versucht, eine These zu finden und zu rechtfertigen.

Die *Propyлаen-Weltgeschichte* verzichtet darauf, einen übergreifenden Gedanken zu suchen, außer dem einen, daß eben Geschichte geboten werden soll. „Ein Werk wie das unsere entwickelt keine These, keine bestimmte Geschichtsphilosophie, schon allein darum nicht, weil das Denken so vieler Beitragender sich nicht auf eine einzige Bahn hätte zwingen lassen“ (Golo Mann, 8, 13). Damit wird nicht nur gesagt, daß man auf einen Grundgedanken verzichtet hat, sondern mindestens auch angezweifelt, ob es überhaupt möglich ist, nach einem solchen zu suchen.

Die anderen Darstellungen aber bemühen sich um einen roten Faden und ein umschließendes Band.

Nach DURANT „will die Kulturgeschichte der Menschheit in einer fortlaufenden Darstellung eine Gesamtschau des menschlichen Wirkens auf jedem Gebiete vermitteln, indem sie alle Bereiche des Lebens in ihrer gegenseitigen Durchdringung erfaßt“ (Die Renaissance, 5). Seine Darstellung läßt auf jeder Seite erkennen, wie sehr dieses Anliegen sein eigenes gewesen ist und wie sehr er sich den vielen verpflichtet weiß, die, ohne forschen zu können, doch nicht unterlassen können zu fragen, und die von diesen Fragen bedrängt werden. Das macht seine Schilderung und Auffassung so faszinierend, daß man davon gefangen wird, sobald man sich ihr zuwendet, und Mühe hat, sich loszureißen.

TOYNBEE will den Mechanismus erkennen, nach dem Geschichte abläuft. Dieser ist nicht als physikalisch zu verstehen, aber doch als biologisch, als Reiz-Reaktionszusammenhang, dessen Ablauf durch die Träger und Umstände des Geschehens bestimmt wird. Freilich wird weder die Freiheit der Handelnden noch die der Betrachtenden aufgehoben, woran die Verantwortung ebenso erkennbar wird wie die Ungewißheit.

Was die *Historia Mundi* erstrebt, wird von FRITZ KERN in der Einführung zum ersten Band in den „Lehren der Kulturgeschichte über die menschliche

Natur“ ausgesprochen. „Die Geschichte ist das Gedächtnis der Menschheit. Unser Historikerauftrag erschöpft sich in der Bemühung, die gemeinsamen Erinnerungen unseres Geschlechtes zu reinigen und wachzuhalten. Selten hört man auf uns, denn das private Glück, das von der Menge gesucht wird, ist ungeschichtlich. Geschichte erwächst im Leiden. Die Krisen, Kriege und Katastrophen wecken den geschichtlichen Sinn sogar im breiten Publikum und führen auch zum Nachdenken über die menschliche Natur, die man erst dann in ihren Falten und Schlünden kennenlernt, welche zur Überprüfung leichtherziger und bequemer Illusionen nötigen. So hat denn auch die Krise des gegenwärtigen Europa angstvolle Blicke auf die Geschichte gelenkt oder auf die Philosophie, die sich müht, aus der Geschichte die Spannweite unserer Natur zu erkennen“ (1, 11). „Tiefere Forschung führt zu größerer Einfachheit und Klarheit, das darf auch der Geschichtsforscher bekennen, dem das Geschenk zuteil wird, die Erfassungen seines Lebens und des Lebenslaufes der Menschheit im Licht einer Wissenschaft zu erleben, welche das Persönliche und das Allgemeine widerspruchlos verbindet“ (1, 13). „Das wird sich erweisen, daß die nach objektiven Kriterien festgestellte Aufeinanderfolge der wichtigsten Kulturschichten zugleich auf solche Gründe des Kulturwandels hinführt, welche die echte Natur des Menschengeschlechtes erhalten“ (1, 17). Ebenso „wird mit der vertieften Überzeugung von der übernatürlichen Macht [des Christentums] auch die Natur des Menschen in ihrer geschichtlichen Entfaltung notwendig klarer hervortreten“ (1, 12).

Scharf hebt sich davon die Auffassung der sowjetischen Weltgeschichte ab: „Diese Elaborate, die zum Nutzen der reaktionärsten Kreise und zum Schaden der Lebensinteressen der Völker geschrieben sind, stellen eine kaum verhüllte und zum Teil ganz offene und grobe Verfälschung der Tatsachen dar“ (1, 7). Demgegenüber will sie „der erste großangelegte Versuch einer umfassenden marxistisch-leninistischen Darstellung vom Verlauf der Weltgeschichte“ sein (1, 1). Das wird gesichert durch „die klare und konsequente Position des Autorenkollektivs in bezug auf die Anwendung der wissenschaftlichen Methoden des dialektischen und historischen Materialismus“ (1, 1). Man will „die hinter den archäologischen Funden und den überlieferten Schriftquellen stehenden Menschen, die einst wirksamen Triebkräfte und die objektiven Gesetzmäßigkeiten des historischen Prozesses begreifen“ (1, 1). Demgemäß „entspricht es den marxistisch-leninistischen Grundzügen der Geschichtswissenschaft, daß in jedem Kapitel die sozialökonomischen Fragen von ihrer Grundlage her beantwortet werden“ (1, 2). „Der Leser lernt an Hand von instruktiven Beispielen sehen, welche Beziehungen zwischen der ökonomischen Basis der Gesellschaft und deren politischen, rechtlichen, weltanschaulichen und anderen kulturellen Ausdrucksformen bestehen“ (1, 2).

Zu fragen ist, ob „die wissenschaftliche Methode des dialektischen und historischen Materialismus“ so zu verstehen ist, daß diesem Materialismus eine wissenschaftliche Methode zugeordnet ist — neben anderem, oder daß dieser Materialismus selbst als Methode bezeichnet wird. Letzteres ist gewiß nicht unbestritten, weil der Materialismus weit mehr Weltanschauung, also Glaube, denn Wissenschaft ist und sich nur der Wissenschaft bedient, um sich anzubieten und zu rechtfertigen. Das so aufzufassen, wird auch dadurch nahegelegt, daß von einer „klaren und konsequenten Position des Autorenkollektivs“ gesprochen wird, was nicht betont zu werden brauchte, wenn es um reine Wissenschaft ginge. Auch im „Autorenkollektiv“ bekundet sich eine Entscheidung, nämlich die gegen die

Bedeutung des Individuums. Ob die Ökonomie die Basis der Gesellschaft ist, das eben ist strittig und nicht nur von der Weltanschauung her anfechtbar. Und wenn man die Überwindung der Sklavenhalterstaaten als den Sinn der Geschichte ansieht, so ist zu fragen, ob nicht auch hierbei die Dialektik wirksam ist, und man den Namen Sklaven abschafft, aber die Fesselung beibehält und indem die Ausbeuter sich unter einem anderen Namen verstecken.

Die *Saeculum-Weltgeschichte* ist „durch zwei Prinzipien bestimmt: durch das Kontaktprinzip, das die Kulturbegegnungen und -trennungen zu Schlüsselpunkten im Aufbau ihrer Darstellung der Weltgeschichte macht; und durch eine alle Abschnitte beherrschende Thematik, in der die sozialen und geistigen Möglichkeiten des einen Menschen in der Geschichte dargestellt werden sollen“ (I, XI). „Die Herausgeber der *Saeculum-Weltgeschichte* sind sich darüber im klaren, daß es eine Frage der Wertung ist, zu bestimmen, was eine bedeutende neue Möglichkeit ist. Der Horizont einer solchen Wertung muß in einer Darstellung der Menschheitsgeschichte sehr weit sein. Aber die Erfahrungen gerade des deutschen Volkes warnen, bei aller Skepsis gegenüber einer „engagierten“ Auffassung der Geschichte, vor einem Relativismus, in dem die Perversion zur „Norm“ wird, wenn sie nur häufig genug auftritt... Es hängt von der Welterfahrung und von der Kraft ethischer Entscheidungen ab, ob der Mensch seiner Geschichte fähig ist oder nicht“ (I, XIII).

Nur eines sei an dieser Stelle schon gesagt: daß nämlich Norm nur dadurch bestimmt ist, wie oft sie vorkommt, so daß man sagen könnte und auch gesagt hat, der Mensch sei eine Perversion des Tieres. Ebenso ist zu fragen, ob die Geschichte dazu geeignet ist, „objektive“ Normen, besonders unwandelbare, erkennbar zu machen, und wenn, sie auch als verbindlich aufzuerlegen. —

Also: die *Saeculum-Weltgeschichte* hat einen — bisher — deutsch-sprachigen Mitarbeiterstab; ist so gegliedert, daß sie alles Erreichbare zu überblicken versucht, aber die Bedeutung Europas schon früh kenntlich macht, und sie betrachtet es als Leitgedanken, den Spielraum des Menschen zu erkennen, um zu der Frage beizutragen, ob der Mensch überhaupt geschichtsfähig ist. —

Im ersten Band wird behandelt: *Ursprünge und Frühkulturen* von KARL J. NARR; *Primäre Zentren der Hochkultur, im Zweistromland* von DIETZ OTTO EDZARD, *im Niltal* von EBERHARD OTTO, *im Indusdal* von HELMUT HOFFMANN, *im Tal des Gelben Flusses* von HERBERT FRANKE, *in Polynesien* von HANS NEVERMANN, *im alten Amerika* von HERMANN TRIMBORN; *Die Entstehung weltgeschichtlicher Berührungszonen, im Ostmittelmeeerraum* von WOLFGANG HELCK, *dessen Fernwirkungen* von GERNOT WIESSNER, *Die minoische Kultur, Kykladen, Mykenai* von ERICH BAYER, *die Bronzezeit im Westmittelmeeer* von EDWARD SANGMEISTER, *Die europäisch-asiatischen Kontakt- und Außenzonen und die frühen Indogermanen* von KARL J. NARR, *die frühen Beziehungen Amerikas zu Asien und Polynesien* von HEINZ KELM. Ein Literaturverzeichnis, das den einzelnen Kapiteln zugeordnet ist, Zeittafeln und ein Register beschließen den Band. Über den Band verteilt sind 40 zweiseitig bedruckte Tafeln auf Kunstdruckpapier und 17 Karten als Strichzeichnungen.

Von einer Gemeinschaftsarbeit darf man nicht erwarten, daß sie, wie bei einer Einzelarbeit, den Verfasser und den Leser bei dem Gang durch die Geschichte und durch die Darstellung wachsen läßt; nicht erwarten, daß sie menschlich in dem Sinn ist, Kenntnisse und Unkenntnisse, Überlegenheit und Bescheidenheit, Verwunderung und Gewohnheit aufeinander abzustimmen und miteinander aus-

zugleichen; nicht erwarten, daß sie einen so gefangen macht, daß man Mühe hat, mit dem Lesen aufzuhören, wenn man einmal angefangen hat, deswegen, weil man sich als miteinbezogen empfindet.

Die Karten wären hilfreicher, wenn man sie ausfalten könnte, oder wenn sie in einem Faszikel zusammengefaßt wären. Die Karte auf S. 24 ist überlastet; warum reicht sie nur bis zum Kaspischen Meer (vgl. 64, 92). Die Landkulturen auf S. 582 sind zu schwach (vgl. auch 92).

Sicherlich hat man auf Anmerkungen deswegen verzichtet, weil man das Satzbild angenehm machen wollte — was es in der Tat ist. Aber dann hätte man auch darauf verzichten sollen, die Anmerkungen als Klammern in den Text zu schmuggeln: 43 154 157 162 168 174 189 ... 575 583 596 598 602. Außerdem ist man nicht imstande, einen Beleg rasch zu finden, wenn eine Behauptung bemerkenswert ist; das Literaturverzeichnis ist dafür zu allgemein gehalten. Auf Tafel IV, bei S. 49, müssen unten rechts und links vertauscht sein.

In den einzelnen Beiträgen wird ein umfassendes Material vorgelegt, relativ und absolut unterschiedlich, je nach Lage der Objekte und Erkenntnisse. Man wird mit dem neuesten Stand der Forschung bekanntgemacht und kann sich mit Hilfe des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses und des gewissenhaften Sachverzeichnisses leicht orientieren. Freilich wird man auch manchmal den Blick auf die Parallelvorgänge, seien es sachliche, seien es zeitliche, vermissen. Nur an einer Stelle, bei den Indogermanen (610), wird auf das physisch-biologische Substrat hingewiesen, womit ein wichtiges Beziehungsfeld meist nicht beachtet wird.

Viele Einzelheiten sind bemerkenswert und erhellend, und gerade an ihnen wird erkennbar, wie beklagenswert es ist, sie nicht besprechen zu können. Es seien genannt: daß man statt der Rohstoffe oder der Formen von Werkzeugen und Waffen eher die innere Rangordnung der Kulturerscheinungen als Maßstab der Epochengliederung nehmen solle (93); daß spätestens um die Mitte des 3. Jahrtausend v. Chr. die wichtigsten Räume von bäuerlichen Wirtschaftsformen erfaßt waren (201); daß die Idee von den kulturschöpferischen potamischen Zentren dazu geführt hat, die Erforschung der anderen Gebiete zu vernachlässigen (141); daß Gewerbe und Kunsthandwerk einen entscheidenden Aufschwung den gehobenen Ansprüchen einer Oberschicht von Dynasten, geistlichen und weltlichen Würdenträgern verdankten (406); daß die Flucht in die Wüste oder ins Ausland eine wirksame Waffe war (486); daß zwischen dem Zusammenbruch von Reichen und der Entwicklung von Städten ein enger Zusammenhang besteht (296); daß Hochkulturen stets eine Aufgliederung der egalitären Gesellschaft in Klassengemeinschaften bedeuten (408); daß die Gliederung von Heer- und Staatswesen einander entsprechen (527); daß in Israel zum ersten Mal das Problem des unschuldigen Leidens auftaucht (272); daß sich die Schrifterfindung in zwei Phasen vollzog (274), womit ein entscheidendes Hilfsmittel zur Weiterentwicklung der Kultur gefunden war (459); daß das Problem der Erziehbarkeit schon früh auftauchte (323); daß Metallgewinnung und -verarbeitung kulturformend und geschichtsbildend wirkten (450), so daß es auffällt, weshalb dem Kupferfuß so wenig Bedeutung beigemessen wird (vgl. 165 173 174 179 181 201 216 218 226); daß zum ersten Mal in der Weltgeschichte im 16. Jahrhundert eine Konstellation mit einander gleichwertigen Partnern entstanden ist, in der Weltpolitik mit den Mitteln des Handels, des Krieges, der Bündnisse und Verträge getrieben wird (305); daß der Gedanke auftaucht, die Schöpfung sei eigent-

lich um des Menschen willen erfolgt (321) und daß sich in der Person Zarathustras die endgültige Ablösung des funktionellen asiatischen Pantheons und die Herauslösung eines ethischen dualistischen Gottesglauben vollzieht (530).

Einige Fremdwörter überschätzen den Wortschatz dessen, der nicht Spezialist für Kreuzworträtsel ist: Tierprotome (528), Stierrhyton (546), Silbertoreutik (558).

Zu hoffen bleibt, daß die *Saeculum-Weltgeschichte* in den späteren Bänden zur Beantwortung der Frage beiträgt, die G. A. REIN in der *Historia Mundi* (7,9) so formuliert hat „wie kam es dazu, daß die Weltentdeckung und die daraus hervorgegangene Verbindung aller Völker und Kulturen der Erde durch die Europäer und nicht durch andere Völker- und Kulturengruppen herbeigeführt worden ist“. Das führt zu der schwierigeren Frage, inwieweit der Mensch oder Teile der Menschheit der Geschichte fähig sind oder nicht, die besonders dringlich heute an uns gestellt ist (XIII). Das wiederum läßt danach fragen, welche verschiedenen Möglichkeiten des Menschseins oder der Kultur im Laufe der Geschichte ausgeschaltet worden sind und weshalb oder wodurch. Jedenfalls wird es nicht möglich sein, von einer „unendlich langen Menschheitsgeschichte“ (8) zu sprechen, da wir schon im Vergleich zum Auftreten des Lebens, noch mehr der Bildung der Erdoberfläche, noch mehr der Entwicklung des Sonnensystems und am meisten der „Geschichte“ der Welt Spätlinge, oder im Hinblick auf die wahrscheinliche Zukunft winzige Anfänger sind. Insofern ist es berechtigt, danach zu fragen, woher wir es begründen können, von unserer Geschichte als „Weltgeschichte“ zu sprechen, und daß es zwar vom Selbstgefühl des Menschen, nicht aber von genauer Kenntnis der Tatsachen zeugt, wenn der Mensch glaubt, seinetwegen sei die Schöpfung da.

Das jedenfalls zu erforschen, ist das gute Recht des Menschen und sogar Lebensnotdurft zu erfahren: seinen Spielraum als des verschlagenen und vertrackten, des grausamen und unheimlichen, des liebenswerten und bezaubernden, des erfinderischen und schöpferischen, des phantastischen und schmarotzenden Wesens, das durch die Erfahrung sich selbst erkennt und verbaut.

Man kann es als Zeichen dafür ansehen, daß wir gesund und wach sind, wenn wir nicht nur zusammenrücken und uns anpassen, sondern auch darum wissen, daß es geschieht, wozu auch gehört, daß wir zu erkennen versuchen, warum es geschieht und wozu es führen kann. Wir erleben nicht nur Geschichte, sondern wir machen sie, auch dadurch, daß wir darüber schreiben. (5. 1. 1967)

Band 2: *Neue Hochkulturen in Asien, Die ersten Hochreligionen, Die griechisch-römische Welt*, von ERICH BAYER, MARY BOYCE, KARL CHRIST, HERBERT DONNER, OTTO EISSFELDT, HERBERT FRANKE, HELMUT HOFFMANN, KARL JETTMAR, KARL J. NARR, RAINER STADELMANN, JOSEPH VOGT, GERNOT WISSNER, mit 14 Karten und 40 Tafeln. 1966, 677 S., DM 73,—.

Der zweite Band der *Saeculum-Weltgeschichte* ist von dem ersten Band dadurch deutlich abgehoben, daß er für die Verfasser leichter zu schreiben war und für die Leser eingängiger aufzunehmen ist. Für die Verfasser war er leichter zu schreiben, weil sie nicht das Material mühsam zusammenklauben, gewagt kombinieren und nur lückenhaft deuten konnten; für die Leser leichter, weil er in Zeiten und Räume hineingeführt wird, in denen er sich mehr heimisch fühlt, weil sie schon Grundformen erproben und festlegen, in denen sich unsere Geschichte gestaltet.

Daß die Beiträge wiederum unterschiedlich sind, braucht nicht gesagt zu werden: einige mehr trocken und zuweilen umständlich, andere lebhaft und beinahe mitreißend; einige mehr begrenzt auf eine erkennbare Überzeugung vom Weltlauf, andere weit und offen, mit dem Blick auf das Mögliche. Der Band ist zu reichhaltig, als daß man versuchen dürfte, die Beiträge einzeln vorzuführen. Nur zwei seien hervorgehoben: der von ERNST BAYER über die Griechen und den Hellenismus sowie der von KARL CHRIST über das Imperium Romanum. Wer die *Griechische Kulturgeschichte* von JAKOB BURCKHARDT gelesen hat, ist überrascht und erfreut, wie lebendig und bewegend, wie frisch und neu das Griechentum geschildert ist; und wer an MOMMSEN und SEECK denkt, empfindet Entsprechendes in bezug auf das Römische Reich.

Einiges wenige sei angeführt: Die Griechen konnten den Geist kantonaler Enge und nationaler Rivalitäten nicht überwinden (185) und bildeten schon von etwa 190 vor Christus an das Armenhaus des römischen Reiches (352). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts erschien erstmals echte chinesische Seide auf den Märkten des Mittelmeeres (371). „Der Makedone Konon unter parthischer Herrschaft in syrischer Kleidung dem babylonischen Bel opfernd und von semitischen Priestern assistiert, in einem Stil dargestellt, der bereits auf die spätantike Frontalität vorausweist, läßt erkennen, daß die Auflösung des hellenistischen Griechentums in den Städten des Ostens unter dem Signum der Religion erfolgte“ (378). Der Eisenguß wurde anscheinend in China erfunden (314). „Die Sonderstellung der römischen Rechtswissenschaft liegt darin begründet, daß in ihr erstmals das Recht um seiner selbst willen mit wissenschaftlichen Methoden gepflegt wurde“ (524). Die manichäischen Miniaturen bilden den Hintergrund der islamischen Buchmalerei (573), und das Bewässerungssystem in der Ebene von Ch'eng-tu in Ssu-ch' nan, das um 300 ins Werk gesetzt wurde, funktioniert in seinen Grundzügen noch heute.

Doch genug. Nur noch einige Hinweise: Die Karte 299 ist zu klein, die von 194.195 zu überladen; Karten vermißt man zu den Phönikern (27), zu den Nomaden (69), zu China (301). Zitierte Autoren fehlen im Literaturverzeichnis: PALLOTTINO (387), REITZENSTEIN (391), SYME 403; 622 fehlt: WIDENGREN GEO, *Die Religionen Irans*, 1965. *Cataphracti* ist erst 559 erläutert, aber schon vorher gebraucht. Auf Seite 173, 2. Abschnitt, Zeile 10 von unten muß es *eleatisch* statt „elastisch“ heißen.

Die Beschriftung der Bilder ist gut, und der Band ist typographisch ansprechend. Mögen auch die weiteren Bände von glücklichen Händen gemeistert werden. Der zweite Band jedenfalls bietet ein eindrucksvolles Bild von dem Kampf zwischen dem Zwang zur Ordnung und dem Drang zur Unordnung, zwischen Recht und Gewalt, zwischen dem einen und den vielen, zwischen Absterbenden und Aufsteigenden, zwischen denen, die Geschichte machen, und denen, die dafür den Namen hergeben.

(19. 4. 1967)

DESAL

Zentrum zur Förderung der
wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Lateinamerikas

Bericht von Werner Promper

DESAL¹ ist 1961 entstanden. Es war zunächst nur ein Sekretariat mit einigen Experten, die (unter der Leitung des belgischen Soziologen Roger Vekemans SJ und des chilenischen Architekten Prof. Ramón Venegas) für ganz Lateinamerika Projekte von *Misereor* begutachten sollten. Diesem Team wurde aber angesichts der großen Aufgaben und der unzureichenden Hilfsmaßnahmen bald klar, daß es sich über diese passive Rolle hinaus eigene Aufgaben stellen mußte. So entwickelte sich DESAL zu einer (privaten und autonomen) Stiftung auf internationaler Ebene mit der Zielsetzung, die Integration der lateinamerikanischen Volksmassen in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß wirksam zu fördern.

Im Hinblick auf die Unterstützung geeigneter Projekte betrachtet es DESAL als eine seiner vordringlichsten Aufgaben, gediegene Analysen lateinamerikanischer Entwicklungsprobleme zu erarbeiten. Hier sollen die beiden wichtigsten der bisher erschienen Veröffentlichungen kurz vorgestellt werden. Ihre Bedeutung angesichts der ekklesial-missionarischen Situation Lateinamerikas braucht nicht erst aufgezeigt zu werden.

América Latina y desarrollo social. Tomo I, XIII + 424 p.; tomo II, IX + 427 p. Ediciones DESAL/Santiago (Casilla 9990) 1965, ²1967. US\$ 10.—.

Die beiden Bände stellen eine wirkliche Summe der Entwicklungsprobleme Lateinamerikas dar. Über die dringende Notwendigkeit einer grundlegenden gesellschaftlichen Zuständereform im amerikanischen Südkontinent bestehen keine Zweifel. Ein dreifacher Impakt zwingt dazu, die lateinamerikanische Wirklichkeit in einem ganz neuen Lichte zu betrachten: 1. Der Bevölkerungsfaktor: Die Menschheit zählt heute drei Milliarden, die nächste Generation sechs Milliarden und die darauffolgende Generation zwölf Milliarden. Die armen und betrogenen Volksmassen werden stets zahlreicher, jedoch nicht mehr in Proportionen, wie sie aus der jüngsten Vergangenheit bekannt sind, sondern in einem Verhältnis, das nur solchen einsichtig wird, deren Verstand und Vorstellungsvermögen ganz und gar auf die Zukunft gerichtet sind. — 2. Durch die modernen Kommunikationsmittel werden die Volksmassen aufmerksam auf die durch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik bisher ungeahnten Möglichkeiten, bisher unbekannte Bedürfnisse zu befriedigen. Himmelschreiende Ungerechtigkeiten, die im verflossenen anderthalb Jahrhundert vertuscht werden konnten, erscheinen heute in grellem Licht. — 3. Das beschleunigt zunehmende Ungleichgewicht zwischen entwickelten und unterentwickelten Regionen, zwischen den herrschenden Schichten und den Volksmassen sowie das gleichzeitig wachsende

¹ *Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina*, Almirante Barroso 6, Casilla 9990, Santiago, Chile.

Bewußtsein, daß die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik allen gehören und daß die Staatsführung im Dienste des Allgemeinwohls stehen muß. Ohne die dynamische Teilnahme des ganzen Volkes als des Vorkämpfers für Erneuerung und Entwicklung ist keine Reform — mag sie noch so genial konzipiert werden — wirklich lebensfähig, sondern wird stets einem Immediatismus und Opportunismus ohne Kohärenz verhaftet bleiben. Die Art gerade dieser dynamischen Teilnahme des Volkes an der dringenden Reform zu definieren, hat den Autoren des Werkes als Ziel vor Augen gestanden.

In diesem Sinne werden die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens von ebensovielen Fachleuten behandelt: Wirtschaft (Außenhandel, etc.), Gesellschaft (Rassenprobleme, Stadt- und Landbevölkerung, Demographisches, Führungsschichten und Mittelstand), Politik, Kultur und Bildungswesen, Gesundheitswesen, Wohnungsproblem, Beruf und Beschäftigung, Verwaltungs- und Steuerprobleme, Sozialversicherung, Landreform. — Die Literaturangaben zu den einzelnen Themen umfassen sechzehn Seiten (II, 405—421). Es wird auf Veröffentlichungen aufmerksam gemacht, die sonst in Europa kaum bekannt werden.

Ein grundlegendes Werk, das den Leser durch seine nüchterne, realistische Konzeption wirklich überzeugt. Gewiß bleiben viele Fragen offen. Es werden keine Patentlösungen geboten; aber vieles wird geklärt. Wer auch immer sich irgendwo unter gleich welchem Titel mit der Entwicklung Lateinamerikas beschäftigt, sollte dieses Werk meditieren und assimilieren — mit Verstand und Herz. Daß die Veröffentlichung nach zwei Jahren bereits in zweiter Auflage erscheinen mußte, spricht für ihre Bedeutung.

Da das Problem der demographischen Explosion und der verantworteten Elternschaft für Lateinamerika so vorrangig ist, brachte DESAL in einem Sammelband dreizehn Stellungnahmen anerkannter Persönlichkeiten zu diesem Thema heraus:

Iglesia, población y familia. Ediciones DESAL/Santiago (Casilla 9990) 1967; 262 p.

Neben den Konzilsinterventionen der Kardinäle LÉGER und SUENENS (vom 29. Oktober 1964) werden Übersetzungen von Beiträgen folgender Autoren geboten: JUAN GARCÍA VICENTE, Dr. med., Professor der Academia Alfonsiana (*La Vie Spirituelle*. Supplément. Paris 1965, 315—338); F. BÖCKLE (*Concilium* 1, 1965, 411—426); JAKOB DAVID, SJ (*Orientierung*. Zürich 30, 1966, 3—7); JOSEPH MARIA REUSS (*La Vie Spirituelle*. Supplément. Paris 1964, 103—123); ALBERT DONDEYNE (*Réflexions sur la crise actuelle de la morale conjugale*. Privatdruck. Löwen 1965); LOUIS DUPRÉ (*Cross Currents*. New York, Vol. 14, 1964, 63—85); JAKOB DAVID, SJ (*Theologie der Gegenwart*. Gars am Inn 1964, 71—79, 226—231); WILLEM VAN DER MARCK, OP (*Tijdschrift voor Theologie*. Utrecht 1963, 378—413); GUSTAVO PÉREZ RAMÍREZ (*Concilium*. Madrid 1, 1965, 134—151; in der deutschen Ausgabe 1965, 863—872); LOUIS JANSSENS (*Justice dans le Monde*. Löwen 5, 1963, 22—42); EDWARD SCHILLEBEECKX, OP (*Jaarboek der katholieke Theologen*. Hilversum 1963, 5—51).

Schließlich sei noch aufmerksam gemacht auf

Reportaje DESAL,

eine periodische Veröffentlichung in der Form einer Bildzeitung, die über die Arbeit des DESAL eingehend informiert und auch grundlegende Beiträge nam-

hafter Autoren über lateinamerikanische Entwicklungsprobleme bietet. Bisher erschienen zwei Lieferungen: Nr. 1 (Juli 1966), 8 p.; Nr. 2 (April 1967), 12 p.

Die Liste der Veröffentlichungen des DESAL sowie Prospekte etc. werden Interessenten auf Anforderung zugeschickt.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Alfaro, Carlos: *Guía apostólica latinoamericana*. Editorial Herder/Barcelona 1965; 608 p., pesetas 275,—.

Bis zu einer Neubearbeitung, die leider noch nicht in Aussicht gestellt wird, bleibt diese zweite (vervollständigte) Auflage des kirchlichen Handbuchs für den „katholischen“ Kontinent ein unentbehrliches Vademecum für alle, die seinen vielschichtigen Problemen ihr Interesse zuwenden oder ihn bereisen.

Münster

Werner Promper

Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, hrsg. von Richard Konezke und Hermann Kellenbenz, Bd. 4 (1967). Böhlau-Verlag/Köln 1967; XXXII + 746 S., brosch. DM 82,—.

Auf die Bedeutung dieser neuen periodischen Veröffentlichung für das bessere Verständnis auch der ekklesial-missionarischen Situation Lateinamerikas wurde schon hingewiesen (ZMR 1967, 276 f.). Die religiöse Problematik eines Gebietes kann eben nur im Lichte der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten in der rechten Weise verstanden, beurteilt und angegangen werden.

Neben den bereits (1967, 277) vor angekündigten missionsgeschichtlichen Beiträgen bringt der vorliegende Band noch zwei weitere: BENNO BIERMANN, OP, *Don Fray Juan Ramírez de Arellano O.P. und sein Kampf gegen die Unterdrückung der Indianer* (318—347); ERNESTO DE LA TORRE VILLAR, *Algunos aspectos acerca de las Confradías y la propiedad territorial en Michoacán* (410—439).

Münster

Werner Promper

Jahrbuch Evangelischer Mission 1966. Verlag der deutschen evangelischen Missionshilfe/Hamburg 1966. 112 S., DM 3,—.

Das Jahrbuch ist in zwei Teile gegliedert. Der Textteil bringt einige Referate, die auf der zweiten Königsfelder Missionswoche 1965 über das Thema *Zeugnis und Dienst* gehalten wurden. Ganz bewußt wollen sie aus der Erfahrung im Raum der jungen Kirchen sprechen. Es gelingt den Referenten, interessante Nuancen des Zeugnisgebens im missionarischen Dienst aufzuzeigen. Diesen Referaten vorangestellt ist eine „Rundschau über die Arbeit der Deutschen Evangelischen Missionen 1965“ aus der bewährten Feder von Niels-Peter MORITZEN. Der Arbeitsteil des Jahrbuches ist Statistiken und Übersichten gewidmet. Moritzen gebührt Dank dafür, daß er einen höchst informativen Überblick über den Aufbau des heimatlichen Missionslebens (97—110) zusammengestellt hat, der ein wirkliches Desideratum erfüllt.

Münster

Rainer Jaspers MSC

Lutherisches Missionsjahrbuch 1966. Hrsg. von Walther Ruf. Selbstverlag der Bayrischen Missionskonferenz/Nürnberg 1966. 200 S., kt., DM 4,—.

Auf zwei Beiträge dieses Jahrbuches sei besonders aufmerksam gemacht. W. MEYER-ROSCHE legte eine Untersuchung vor über *Die Bedeutung der lutherischen Bekenntnisschriften für die ökumenische Diskussion* (19—34) und Horst BÜCKLE über den *Neuhinduismus* (35—51). Neben diesen wissenschaftlichen Beiträgen stehen sechs Berichte über verschiedene Missionsgebiete, die anschaulich die Missionsprobleme junger Kirchen darlegen. Eine *Statistik der deutschen evangelischen Mission* rundet das Missionsjahrbuch ab. Diese Statistik (179—184) weist kleine Abweichungen auf zu der Statistik, die laut Anmerkung (179) auch im *Jahrbuch Evangelischer Mission 1966* abgedruckt ist und vom selben Autor stammt. Warum stimmen beide Statistiken nicht überein?

Münster

Rainer Jaspers MSC

Lutherisches Missionsjahrbuch 1967. Hrsg. von Walter Ruf. Selbstverlag der Bayerischen Missionskonferenz/Nürnberg (Wodanstr. 57); DM 4,—.

Édité au 450^e anniversaire de la Réformation, ce volume montre à quel point les luthériens ont voulu, selon le conseil d'un de leurs chefs, marquer cet anniversaire non pas tant par des fêtes que par un redoublement de zèle religieux; tous les chrétiens s'en réjouiront. Le volume compte trois parties. L'une est descriptive et éclaire, sous divers angles, les divers champs d'activité luthériens dans le monde: jeunes églises de l'Inde, de l'Éthiopie, de la Tanzanie, de l'Afrique du Sud de la Nouvelle-Guinée. L'analyse globale des mutations et inquiétudes de l'Afrique est particulièrement bien exprimée, soit en général, soit de façon précise pour l'Afrique du Sud avec ses problèmes raciaux. La seconde partie de l'Annuaire est bibliographique; elle est judicieusement composée, et ouverte aussi à d'autres confessions, notamment la catholique. La troisième partie, statistique, est minutieusement établie; on souhaiterait posséder de pareilles vues d'ensemble pour les missions catholiques. Bref, voici un document informé, éclairant.

Louvain/Rome

J. Masson S.J.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 33 (1966), 34 (1967). Schweizerischer Katholischer Missionsrat — Schweizerischer Katholischer Akademischer Missionsbund/Fribourg (Reichengasse 34), je 112 S., je F 4,—.

Thema des Missionsjahrbuches 1966 war *Die Neubewertung der Weltreligionen durch die christliche Kirche*. Die Beiträge sind zum Teil Abdrucke von Referaten, die im Sommer 1965 auf der *Fünften Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche* gehalten wurden. Sie stellen eine solide Einführung in die für die Missionswissenschaft in den letzten Jahren so aktuell gewordene und doch so alte Problematik dar. Anschließend werden für die Jahre 1964/65 eine *Chronik der missionarischen Schweiz* und eine *Missionsbibliographie der katholischen Schweiz* geboten. Die Bebilderung ist lehrreich und ansprechend.

Die Ausgabe 1967 bietet die Referate (nebst Ergebnissen der Arbeitsgruppen) der Studienwochen, die 1966 für die deutschsprachige und 1967 für die fran-

zösischsprachige Schweiz zur intensiven Auswertung des Missionsdekrets *Ad gentes* durchgeführt wurden (vgl. ZMR 1967, 57). Der statistische Teil enthält eine Übersicht *Ausreise von Schweizer Missionskräften 1965/66* und einen *Nekrolog 1965/66*. — Für 1968 wird als Thema angekündigt: *Die missionarische und pastorale Funktion der Missionskirche*.

Münster

Werner Promper

Repenser la Mission. Rapports et compte rendu de la XXXV^e Semaine de Missiologie Louvain 1965 (= Museum Lessianum — Section missiologique, 46). Desclée de Brouwer/Brugge 1965; 344 p., FB 200,—.

Der anzuzeigende Band enthält die Referate (und auch kurze Resumés der Diskussionen) der Missiologischen Woche von 1965, über welche in dieser Zeitschrift bereits ein Bericht von J. MÜLLER erschienen ist: 49 (1965) 300—303. Es ist längst kein Geheimnis mehr, daß Theorie und Praxis der Mission neu durchdacht werden müssen. Die hier veröffentlichten Arbeiten wollen diesem Desiderat in zweifacher Weise gerecht werden: durch die Reflexion über eine heute mögliche „Theologie der Mission“ und durch die kritische Untersuchung der Situation, in der sich die Mission praktisch befindet. Die letztere Thematik wird relativ kurz behandelt: in Studien über die Konturen der modernen Welt, über den Islam, Indien und Japan, über Probleme der Ordensleute und der Laienaktivität und speziell in einem Aufsatz von G. THILS über den heilsvermittelnden Wert („*valeur salvifique*“) der nichtchristlichen Religionen (212—228). Die „Theologie der Mission“ wird eingehender behandelt; es wird ein gedrängter Überblick über die gesamte theologische Problematik geboten: Mission, Glaube und Taufe im NT (GIBLET, DE LA POTTERIE); der ekklesiologische Sinn der Mission (CONGAR); die Bedeutung des „*Extra ecclesiam nulla salus*“ (MASSON); die gesellschaftlich-sichtbare Wirklichkeit des Volkes Gottes (DEJAIFVE); ferner werden die Notwendigkeit einer missionarischen Spiritualität (K. MÜLLER) sowie der Zusammenhang von Mission und Ökumenismus (LE GUILLOU) erörtert. Der Band stellt somit in seiner Breite und Fülle einen wichtigen Beitrag zu sehr verschiedenartigen Themen der Missionswissenschaft dar und bestätigt damit die Aktualität und das Engagement der Löwener Bemühungen.

Wegen der Vielzahl der behandelten Themen ist es nicht möglich, hier auf Details einzugehen; nur eine naheliegende Bemerkung zur „Theologie der Religionen“ sei gestattet. Es ist bedauerlich, daß die auf der Grundlage von K. RAHNERS Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte entwickelte Kennzeichnung der nichtchristlichen Religionen als „ordentlicher Heilswege“ auch in diesem Buch in einer simplifizierenden Verkürzung referiert wird (vgl. CONGAR, 67; präziser ist THILS, 202—204). Die Unterscheidung „ordentlicher — außerordentlicher Heilsweg“ stellt in der Theologie bekanntlich ein bloßes Theologumenon dar, ist also durchaus modifizierbar. Freilich kann man das Prinzip der „Ordentlichkeit“ (das sehr deutsch klingt, es in diesem Falle aber nicht ist) überhaupt in Frage stellen, jedenfalls aber eine bessere Terminologie suchen. Eine solche wurde allerdings bisher noch nicht gefunden. Der Begriff des „Wertes“ — obschon in Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und auch Dogmatik (noch) sehr gebräuchlich — scheint mir aus zahlreichen, hier nicht aufzuführenden Gründen wenig geeignet; er legt das Mißverständnis nahe, daß wir uns als Katholiken anmaßen wollten, Wert und Unwert in den Religionen an Hand unserer „Maßstäbe“ auseinanderdividieren zu können. Wenn wir von

den verschiedenen „Wegen“ Gottes in und mit der einen Menschheit sprechen, sprechen wir biblischer und auch genauer; die *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* verwendet ausdrücklich den Terminus „Weg“ (vgl. c. 2), so daß die Theologie gehalten ist, den Wegcharakter des christlichen Glaubens (vgl. Joh 14, 6) und der Religionen zu unterscheiden und in der Relation zueinander zu interpretieren.

Bonn

H. R. Schlette

Revista de Historia de América, Números 55—56 (México 1963), 57—58 (1964), 59 (1965).

B. B. A. A. — Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. Vol. XXIII—XXV (1960—1962), Parte 1: 262 p., Parte 2: 501 p. (México 1965); Vol. XXVI—XXVIII (1963—1965), Parte 1: 196 p., Parte 2: 287 p. (México 1966).

Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, México 18, D. F.).

In der anerkannt gründlichen und streng wissenschaftlichen Arbeitsweise der schon wiederholt angezeigten Jahressbände der *Revista* und des *B. B. A. A.* werden auch hier wieder die Arbeitsberichte der verschiedenen nationalen Kommissionen erstattet sowie Forschungen namhafter Gelehrter veröffentlicht. Besonders wertvoll sind die kritischen Buch- und Zeitschriften-Rezensionen, die ein Spiegel emsiger und gediegener Gelehrtenarbeit sind und über die Fülle von Neuerscheinungen eines Kontinents orientieren, dessen Beitrag nur allzu oft unbeachtet bleibt.

Für die Missionsgeschichte von besonderem Interesse ist die Studie von JUAN FRIEDE: „Fray Pedro Aguado y Fray Antonio Medrano, historiadores de Colombia y Venezuela“: 57/58 (1964) 177—232.

Glazik

Schlette, Heinz Robert: *Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute*. J. P. Bachem / Köln 1965. 99 S., DM 6,40.

Der Verf. unterscheidet zwischen Nichtchristen und Ungläubigen; den letzteren Ausdruck schränkt er ein auf solche, die das Angebot Gottes schuldhaft zurückweisen. Bezüglich des Unglaubens empfiehlt er „Zurückhaltung und Demut“ (S. 17). Er analysiert Einwände der Nichtchristen gegen das Christentum und handelt über „Die Kirche und die nichtchristliche Menschheit“. Eine wichtige Stelle in diesen Überlegungen hat die Idee einer allgemeinen Heilsgeschichte. In einem „Ausblick“ spricht der Verf. von der „strukturellen“ (unterschieden von existentieller) „Christlichkeit der Neuzeit“, im Anschluß an Gedanken von J. B. Metz.

Münster

Paul Hacker

Schreiner, Lothar: *Das Bekenntnis der Batak-Kirche*. Entstehung, Gestalt, Bedeutung und revidierte Übersetzung (Theologische Existenz heute, N.F. 137). Chr. Kaiser Verlag / München 1966.

Mit etwa 800 000 Mitgliedern ist die Batak-Kirche in Nordsumatra die reiche Frucht der missionarischen Arbeit der evgl. Rheinischen Mission seit 1861. Diese Kirche blieb bis 1940 unter deutscher Vormundschaft und auch jetzt bestand nicht

die Absicht, einheimische Kräfte in größerer Zahl schon in leitende Stellen zu bringen, obgleich es seit 1934 selbst akademisch gebildete einheimische Pfarrer gab. Da wurden, infolge des Krieges, 1940 die deutschen Missionskräfte interniert, und die Batak-Kirche sah sich gezwungen, ihr Schicksal in eigene Hände zu nehmen. Unter außergewöhnlichen äußeren und inneren Schwierigkeiten (Herrschaft der Japaner, Rückkehr und endgültige Vertreibung der Holländer, Vormarsch des Islams, Einbruch des Weltgeistes und der Sekten, Begegnung mit den Katholiken) ist es den neuen Kirchenmännern nicht zuletzt dadurch gelungen, sich zu behaupten, daß sie ihrer Gemeinschaft ein scharfgeprägtes, in weitem Umfang von der *Confessio Augustana* bestimmtes Bekenntnis gab. 1948 wurde die Batak-Kirche konstituierendes Mitglied des Ökumenischen Rates, 1950 Mitglied des Indonesischen Rates der Kirche, 1952 auf Grund ihres Bekenntnisses, trotz Bedenken gegen die batakische Abendmahlsauffassung, Mitglied des Lutherischen Weltbundes. In der vorliegenden Studie macht uns der Verfasser, unter erstmaliger Benutzung der Dokumente an Ort und Stelle, mit der Vorgeschichte, dem ersten Entwurf und der abschließenden Redaktion des Bekenntnisses bekannt. Es ist weder in Indonesien noch sonst in der protestantischen Welt mit ungeteilter Freude aufgenommen worden. Besonders auf Java fürchtete man, die Batak-Kirche könne sich mit diesem Bekenntnis gegen einen engeren Zusammenschluß der indonesischen Kirchen ausgesprochen haben. In der Kirche der Batak selbst ist das Bekenntnis, das aus einer Einleitung — Grundlage des Glaubens: das Apostolikum, das Nizänum und das Athanasianum — und 18 Artikeln besteht, vielfach an Stelle der zehn Gebote zur kursorischen Lesung in den Wortgottesdienst genommen worden. Im Vorwort zum Bekenntnis wird die Gemeinde zur Abwehr aufgerufen gegen alles, was ihrem Glauben zur Gefahr werden kann. Zu allererst werden die römischen Katholiken zurückgewiesen. „Aufs neue kommen sie jetzt“, heißt es, „ihre Flügel auszubreiten. Unsere Lehre steht im Widerspruch zu ihren Lehren.“ In den einzelnen Artikeln werden die lutherisch-katholischen Gegensätze herausgestellt. „Wir verwerfen die Lehre der römischen Katholiken“ über das fürbittende Gebet Mariens, den Papst als Stellvertreter Christi auf Erden, die Lehre von den sieben Sakramenten, die Lehre vom Meßopfer und der Kommunion unter einer Gestalt, die Lehre vom Fegfeuer, den Totenmessen, dem Heiligenkult und der Reliquienverehrung. Aus dem protestantischen Raum werden die Adventisten und die Pfingstgemeinde abgelehnt, dazu an Ort und Stelle entstandene Schwarmgeister, völkische Christen und Synkretisten, schließlich das Heidentum und der Islam. Am Ende heißt es: „Noch etwas Wichtiges: Gegenüber der Lebensordnung und der Kultur unseres Volkes muß unser Bekenntnis bestimmend sein. Hierüber müssen wir vor allem nachdenken, damit diese beiden unseren Glauben nicht zerstören.“

Knechtsteden

P. Josef Rath C.S.Sp.

Word and Worship, Vol. 1, No. 1 (July-August 1967), 42 p. A review dedicated to promoting the Catechetical Movement and the Liturgical Renewal in India, published under the auspices of the National Commission for Catechetics and for the Liturgy of *The Catholic Bishops' Conference of India*. Editor-in-chief: Father D.S. Amalorpavadass. Ten numbers yearly from July to June. Annual subscription: US \$ 2. Be-

stellanschrift: The National Catechetical and Liturgical Centre, St. Mary's Town, Bangalore 5, India.

Der Hauptschriftleiter dieser neuen Zeitschrift ist unseren Lesern bereits bekannt durch seinen Beitrag: *Tindivanam — Missionskatechetisches Zentrum für Südindien* (1965, 1-16) und die Besprechung seines Buches: *L'Inde à la rencontre du Seigneur* (1967, 379).

Die schlichte Publikation, von der uns vor kurzem die erste Nummer erreichte, ist ein beredtes Zeugnis für die Tatsache, daß die Indische Bischofskonferenz auf Grund der Konzilsdokumente ernstlich bemüht ist um Akkulturation und Erneuerung in Katechese und Liturgie.

Münster

Werner Promper

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Mukarovsky, Hans: *Afrique d'hier et d'aujourd'hui*. Editions Casterman/ Tournai 1964. 228 S.

Das Original erschien schon 1961 unter dem Titel: *Afrika — Geschichte und Gegenwart* (Herder/Wien, 303 S., 8 Bildtafeln). Daß es heute noch aktuell ist und mit Recht auch französisch erscheint, ist wohl ein Zeichen seiner Gedeihenheit. Es wird eine Fülle von Stoff geboten und verarbeitet, nicht doktrinär und nicht in einseitiger Stellungnahme, sondern die verschiedenen Momente gegeneinander abwägend: Geschichte Afrikas und seiner Menschen und Kulturen, der Islam, die koloniale Ära — ihre Leistungen und Belastungen, die Missionsarbeit mit ihren Erfolgen und Unzulänglichkeiten, alte und neue Mächte in Afrika, die Staaten Afrikas (hier führt die franz. Ausgabe die Entwicklung weiter bis 1964). Manches ist anders gekommen, als die Prognose von 1961 ahnen ließ. Der Überraschungen waren viele, z. T. sehr schmerzliche. Männer, die in unserm Buch noch als die großen Führer ihrer Nation genannt werden, wurden ausgeschaltet; Staaten, die damals konsolidiert schienen, gerieten ins Wanken; andere schlugen Richtungen ein, die damals noch nicht sichtbar waren, vom Vf. aber doch auch schon als Möglichkeiten angedeutet wurden. Obwohl das Werk also schon „alt“ ist, so ist es doch noch lange nicht veraltet. Die gediegenen Informationen und Durchblicke, die abgewogenen und ausgereiften Urteile behalten ihre Gültigkeit und Aussagekraft. Darum ist das Buch mit Recht nun auch in den französischen Sprachkreis übernommen. Es ist heute noch eine wertvolle Hilfe für all die vielen, die einen Kontinent, der erst seine Rolle im Weltgeschehen zu spielen beginnt und sich seiner eigenen Kraft mehr und mehr bewußt wird, tiefer von seinen verborgenen Kräften her kennenlernen wollen. Darum begrüßen wir die Übersetzung und rufen damit zugleich das deutsche Original noch einmal in Erinnerung.

Walpersdorf-Herzogenburg/N.-Ö.

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Fr. ERIC C. MEYER, C.P., 5700 N. Harlem Ave., Chicago, Illinois, 60631 · P. Dr. JOSEF ALBERT OTTO, SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5 · P. ANTHONY D'COSTA, SJ, St. Xaxier's College, Bombay 1, India · Dozent Dr. A.-Th. KHOURY, 44 Münster, Andreas-Hofer-Straße 70 · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Schmeddingstraße 50 · Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstraße 1.

KRITISCHES ZU NEUEN MISSIOLOGISCHEN BEGRIFFEN

von Hans Waldenfels SJ

In *Christian Corridors to Japan* macht J. J. SPAE C. I. C. M.¹, der Leiter des Oriens-Instituts in Tokyo, eine Großzahl seiner vor allem in *The Japan Missionary Bulletin* veröffentlichten Aufsätze einem größeren Leserkreis zugänglich. Es ist zugleich der erste Band einer Serie, die sich die theologischen und japanologischen Voraussetzungen einer fruchtbaren Begegnung von Christentum und Japan zum Ziel gesetzt hat.

Das Werk besteht aus drei Teilen: (1) Prädikation für Japan, (2) das Christentum und Japans soziale Probleme, (3) die Begegnung von Kultur und Religion. Das Schwergewicht der Aussagen liegt im dritten Teil und ist Frucht einer lange zurückreichenden ersten Auseinandersetzung SPAES mit dem Phänomenen des modernen Japan und seinen Stellungnahmen zur Religion. Die Voraussetzungen für die Aussagen des dritten Teils sind die Analysen der soziologischen Situation Japans. Hier geht es um die Frage der Bevölkerung auf engem Raum, die auffallend ungleiche Verteilung des Volkseinkommens, die eine breite Skala von sehr reichen Kreisen bis zu Menschen unter dem Lebensminimum ermöglicht. Wichtig sind für die Stabilität des Volkes der Mittelstand, die Jugend, vor allem die Studenten sowie die Intellektuellen. Es läßt sich dann zeigen, daß im Nachkriegs-Japan ein neuer Typ des Japaners herangewachsen ist, der seiner selbst bewußt ist, gegen den zu starken Zwang der Gesellschaft sich auflehnt, kritisch zu seiner Vergangenheit steht und zugleich gegenüber der Gegenwart und Zukunft unsicher ist.

Von hier aus fragt es sich, wie das Christentum sich auf Japan einlassen muß. Vf. prüft das Verhältnis von Christentum und japanischer Kultur, Christentum und japanischen Religionen, vor allem dem Buddhismus. Zu überprüfen ist auch die Grundlage der Moral in diesem Volk. In mehreren Aufsätzen beschäftigt sich SPAE mit den psychologischen Fragen der Bekehrung, des Umgangs mit den anderen, den anderen Christen, den Nichtchristen sowie den Problemen des religiösen Lebens der Gläubigen. Die mit ungemeiner Erudition geschriebenen Aufsätze zeigen schon in ihren Fragestellungen, daß SPAE im Grunde genommen weitvorausgeilter Pionier ist, der — hoffentlich — am Anfang einer

¹ Oriens Institute for Religious Research, Chitose P. O. Box 14, Tokyo; 265 p., \$ 4,—.

immer dringender erforderlich werdenden Entwicklung gemeinsamer Studien, teamhaft erarbeiteter Faktenanalysen und fruchtbarer Aussprachen von Soziologen, Soziographen, Psychologen und Theologen steht. Methodisch ist SPAE bei all diesen Wissenschaftszweigen in die Schule gegangen. Darin liegt die Stärke des Buches, zugleich aber auch seine Grenze; denn ein einzelner ist bei der Breite eines solchen Ansatzes einfachhin überfordert und muß daher am Ende zum Eingeständnis kommen, daß trotzdem nun eigentlich noch alles zu tun bleibt. Das spricht Vf. deutlich in seinem Abschlußartikel „Missionary Research for Japan“ (249—257) aus.

Wir haben bewußt den ersten Teil „Precatechetics for Japan“ zurückgestellt, weil darüber im folgenden eingehender gesprochen werden soll. Doch zuvor seien einige kleinere Dinge angemerkt:

Die Aufsätze sind nicht chronologisch geordnet, sondern eher psychologisch-thematisch. Dadurch bleibt es dem Leser, der den *Missionary Bulletin* nicht zur Hand hat, leider verwehrt, die Genese der SPAESchen Gedankengänge nachzuvollziehen. Das tun zu können wäre aber auf jeden Fall hilfreich gewesen. Zu wünschen wären daher in Zukunft jeweils kurze Angaben über Erscheinungszeit und -ort. Vielleicht ließen sich sodann bei ähnlichen Veröffentlichungen auch nach Möglichkeit Wiederholungen stärker vermeiden, bzw. könnten die zahlreichen aus westlichen wie östlichen Sprachen übernommenen Begriffe und Wörter noch konsequenter dem uneingeweihten und weniger sprachbegabten Leser erklärt werden. Auch der Index ist häufig eher zufällig, auf jeden Fall in den Sach- und Personhinweisen unvollständig. Derartige Desiderate sind Schönheitsfehler, die ein sympathischer Leser gerne vermieden gesehen hätte.

Neben den zahlreichen Einblicken in die Situation des modernen Japan, die hier im einzelnen nicht wiedergegeben werden können, die aber das Buch auf lange Sicht zu einer Fundgrube für jeden Missiologen und Japanmissionar machen, wird der heimische Missiologe vor allem die Problematik der Präkatechetik beachten müssen. Denn dem Missionar stellt sich angesichts der Begegnung mit der japanischen — und analog jeder anderen — Szene die doppelte Frage:

(1) Wie sieht diese Szene soziologisch-psychologisch aus? Hier haben dann Religionssoziologie und -psychologie ein weites Feld der Faktfindung und -analyse. Für Japan legt SPAE dazu reiches, sonst wenig zugängliches, auch statistisches Material in Teil II und III seines Werkes vor.

(2) Wie soll sich der Missionar dieser Situation gegenüber verhalten? Es wird nach der Technik der Annäherung an dieses konkrete Volk gefragt. Darauf antwortet SPAE mit dem von A. NEBREDAS², heute

² A. NEBREDAS, S.J., veröffentlichte: *Jalones para una preevangelización en Japón* (Besprechung: ZMR 1965, 309); *Kerygma in Crisis?* (Besprechung: ZMR 1967, 182); *Les jeunes étudiants universitaires devant la foi. L'expérience japonaise — réflexions pastorales: Lumen Vitae* 22 (Bruxelles 1967) 691—712. (Die Red.)

Direktor des Ostasiatischen Katechetischen Instituts in Manila, erstmals vor allem auf dem missionstheologischen Kongreß in Bangkok propagierten Schlüsselwort: *Präkatechetik*.

Dieser Präkatechetik wird zunächst eine dritte Dimension neben Inhalt der Botschaft und Methode ihrer Vermittlung zugesprochen: die Beachtung der menschlichen Bedingungen, in denen die Botschaft vermittelt wird: „Die Trias Inhalt, Methode und menschliche Bedingung laufen zusammen in das eine, zentrale Ereignis: Gottes Annäherung an Japan und Japans Annäherung an Gott. Der *geoffenbarte Inhalt* läßt sich universal anwenden, die *Methode* ist zugleich universal und spezifisch; doch die *menschliche Dimension* ist im strengen Sinn japanisch, insofern als Japan *seine eigene Berufung* hat, der es *auf seine eigene Weise* folgen muß. Inhalt und Methode lassen sich aus den katechetischen Handbüchern erlernen, die uns vorliegen. Es gibt aber noch kein Buch, das die menschliche Dimension Japans von einem katechetischen Blickpunkt her beschreibt“ (12).

Eine solche Hinkehr zur „condition humaine“ Japans schließt wesentlich eine bewußte Hinkehr zu seiner Sprache, seiner Sprach- und Denkstruktur ein. Von der Sprache ist denn auch bei SPAE wiederholt die Rede. Allerdings fragt es sich dann, warum eine solche Sprache, die doch offensichtlich den *ganzen* Prozeß der Verkündigung, selbst die Verkündigung an die Getauften bestimmen muß, *präkatechetisch* heißt. Das, was Vf. darüber im dritten Aufsatz des ersten Teils sagt, berechtigt kaum zu einer solchen Beschränkung.

In seinen weiteren Aufsätzen des ersten Teils spricht SPAE dann von einer *Präapologetik* für Japan, bei der man sich erneut fragt, (a) was hier das *Prä-* soll und (b) was daran so typisch für Japan sein soll, zumal auch die Unterscheidung von subjektiver (*Präapologetik*) und objektiver *Apologetik* (vgl. 25 und 35) doch sehr anfechtbar ist. Ferner ist die Rede von einem *Präkatechumenat* für Japan und einem *Katechumenat*, schließlich dem wiederhergestellten liturgischen *Katechumenat*.

In zwei Anhängen zum ersten Teil sucht Vf. dann die Terminologie zusammenfassend nochmals zu klären. In einem Schema werden zunächst gegenübergestellt (I) „Wir begegnen Christus“ und (II) „Christus begegnet uns“. Es zeigt sich dann, daß die im folgenden nochmals genannten *Prä-*Wörter alle unter (I) fallen, während unter (II) dieselben Wörter ohne das *Prä-* stehen. Im Vordergrund von (I) steht der Christus begegnende Mensch, allein oder in Gruppen, mit seinen Interessen, Fragen, Sehnsüchten und Einwänden. In (II) dreht sich alles um Christus, seine Botschaft und ihr Verständnis. (I) steht entsprechend noch vor der eigentlichen Bekehrung, (II) jenseits der Bekehrung. Die Problematik dieser zwei Phasen wird aber jedem deutlich, der nur ein wenig über das Wesen von Begegnung reflektiert. Denn eigentliche Begegnung findet ja stets in einem Ineinander von *gegenseitiger* erkennend-liebender Bejahung *beider* Partner statt; das bleibt gültig, auch wenn eine Begegnung in unterschiedlichen Tiefengraden denkbar ist. Das

führt uns zur Frage, ob nicht der Konzeption der *Prä*-Wörter letztlich eine unzureichende philosophisch-anthropologische Reflexion und weiterhin eine ebensowenig befriedigende Glaubenstheologie und -analyse zugrundeliegt.

Nun werden die katechetischen Grundwörter im Anhang II nochmals eigens erklärt (67—69). Wenn wir uns auf die *Prä*-Wörter beschränken, so ist zu unterscheiden zwischen *Präevangelisation*, der „Ausübung eines Einflusses, im Namen des Evangeliums, auf alles (Milieus und individuelle Situationen), was die Aufmerksamkeit für das Kerygma bedingt und den Zugang zum Glauben erleichtert (67); *Präkatechumene*, jemand, der einschlussweise, d. h. durch seine Beziehung zu einem Mitglied der Kirche zugleich einen Bezug zur Kirche selbst gewonnen hat und so irgendwie in einen Dialog mit ihr eingetragen ist; *Präkatechumenat*, eine Gruppierung von Präkatechumenen, bzw. eine Vorstufe des Katechumenats, die allerdings nicht (im strengen Sinn) institutionalisiert ist wie letzterer, auf der aber bereits vorbereitende Schritte auf die Bekehrung hin getan werden; *Präkatechese*, der Inhalt des Dialogs auf der Stufe des Präkatechumenats; *Präkatechetik*, die Methodik dieses Dialogs. Der entscheidende Unterschied zwischen einem Präkatechumenen und einem Katechumenen besteht darin, daß an letzterem bereits die Zeichen der „Bekehrung“ sichtbar werden, an ersterem noch nicht; auf diesen Umschlagspunkt der Bekehrung, der in der Diskussion um die Präkatechetik eine Rolle spielt, können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen. Nicht zu übersehen ist aber auch, daß in den *Prä*-Wörtern die verschiedensten Tendenzen zusammenlaufen, Aussagen über die Grundhaltung der Missionare, die als „dritte Dimension“ die menschlichen Bedingungen der Hörer beachten sollen, Aussagen über den Inhalt der jeweiligen „condition humaine“, dann aber auch Aussagen über eine inhaltliche methodische Differenzierung in der Annäherung an den Hörer bzw. auch umgekehrt des Hörers an die Botschaft („Vorstufe“).

Die scharfen Unterscheidungen im Vorfeld der offiziellen Kirchengliedschaft der Getauften werfen jedoch nicht wenige Fragen auf. Zweifellos ist eine gründliche Kenntnis der konkreten Situation, an die sich ein Missionar wendet, eine Forderung, die um so dringender ist, als eine ungenügende Schulung theoretischer Art sowie eine mangelhafte psychologische Einstellung auf *dieses* konkrete Volk und *diese* konkrete kulturelle und religiöse Umwelt beim potentiellen Empfänger der Frohbotschaft leicht den Eindruck erweckt, der Missionar sei ein Verächter seines Volkes, er komme mit einem geistigen Überlegenheits- und Überwertigkeitsgefühl und betrachte das zu missionierende Land als minderwertig. Wenn und soweit die *Prä*-Wörter daher eine Gewissenserforschung der Missionare wie der Missionsleitungen implizieren, sprechen sie ein eigentliches Anliegen aus. In diesem Sinn leistet SPAE selbst mit seinem Werk Präkatechetik im besten Sinne des Wortes.

Macht man jedoch aus der Präkatechetik selbst noch einmal wieder etwas, das nicht so sehr die zu korrigierende Grundhaltung des Missionars

betrifft, sondern vielmehr eine Stufe innerhalb des Annäherungsprozesses an das zu missionierende Volk darstellt, dann wirken die neuen Begriffe wie Feigenblätter. Es ist ja nicht von ungefähr, daß sie erstmals begeistert in einem Lande aufgegriffen worden sind, in dem die missionarischen Bemühungen in einen auffallenden und allmählich nicht mehr zu verleugnenden Engpaß geraten sind, nämlich in Japan.

Gewiß kann man darüber streiten, ob Statistiken überhaupt etwas über Erfolg und Mißerfolg aussagen. Stellt man sich jedoch einmal auf den Standpunkt, daß steigende Taufzahlen Zeichen des Erfolgs sind — und wer wollte leugnen, daß dieser Standpunkt auch im Raum der Kirche überall dort vorherrscht, wo die statistischen Kurven eine positive Deutung zulassen? —, so muß man es sich gefallen lassen, daß fallende Taufzahlen im entsprechenden Denkschema von Mißerfolgen zeugen. In der japanischen Mission zeigt sich aber seit 1956 ein nahezu ständiges Absinken der Erwachsenentaufzahl von 10 581 1956/7 auf 9132 1959/60, 8029 1964/5 und 7192 1966/7. Die Situation wird noch kritischer, wenn man für die gleichen Jahre die Zahlen des „offiziellen“ Missionspersonals vergleicht. 1956/7 gab es in Japan 1427 Priester, darunter 83 japanische Ordens- und 249 Weltpriester, 380 Brüder und 3907 Schwestern, 2842 japanische und 1063 ausländische, ohne Novizen und Postulanten; 1959/60 1672 Priester, davon 117 japanische Ordens- und 309 Weltpriester, 396 Brüder, 4632 Schwestern, 3559 japanische und 1073 ausländische; 1964/5 1853 Priester, davon 210 japanische Ordens- und 397 Weltpriester, 423 Brüder (241:182), 5849 Schwestern (4780:1059); 1966/7 1939 Priester, davon 236 japanische Ordens- und 428 Weltpriester, 442 Brüder (252:188), 6246 Schwestern (5164:1082). Damit tritt eine auffallende Verschiebung des Verhältnisses von Erwachsenentaufzahlen und Missionspersonal ein: 1956/7 10581:5714; 1959/60 9132:6700; 1964/5 8029:8125; 1966/7 7192:8627.

Daß eine solche Situation zu einer Besinnung auf die eventuellen Gründe für eine derartig auffallende Entwicklung führen mußte, ist klar. Daß diese dann zum Ergebnis führen konnte, daß ein Grund des wachsenden Mißerfolges auch in der mangelnden Einstellung auf die Fragen, Probleme und Situationen *dieses* konkreten Volkes in *dieser* geschichtlichen Stunde liegt, ist eine berechtigte und begrüßenswerte Erkenntnis. Doch wie gesagt, — *diese* Erkenntnis betrifft eine, wenn nicht die konkrete Grundeinstellung der Missionare zu dem Volk, zu dem sie gesandt sind, und konsequenterweise den *ganzen* Prozeß, nicht nur eine vorbereitende Stufe der Missionierung des Volkes. Das zeigte sich bereits, als von der Sprache der Verkündigung die Rede war.

Wenn man nun trotzdem den Eindruck gewinnt, daß alles, was die *Prä*-Wörter betrifft, letztlich auch eine Vorstufe der eigentlichen Verkündigung meint, auf der sich nicht nur — hier vor allem — der ausländische Missionar ändert, sondern auch bereits das „Milieu und die individuellen Situationen“, also „alles, was die Aufmerksamkeit für das Kerygma bedingt und den Zugang für Einzelpersonen und Gruppen er-

leichtert“, beeinflusst werden soll, dann muß darüber hinaus gefragt werden, ob hier nicht eher Fragen zugedeckt als gelöst oder doch zumindest ehrlich angefaßt werden.

Es muß zu denken geben, daß das Missionsdekret „Ad Gentes“ sich keines der *Prä*-Wörter zueigen gemacht hat. Zwar schreitet das 2. Kapitel vom „christlichen Zeugnis“ (Art. 1) zur „Verkündigung des Evangeliums und der Sammlung des Gottesvolkes“ (Art. 2) und dann zum „Aufbau der christlichen Gemeinschaft“ (Art. 3) weiter. Doch läßt sich für das „Zeugnisgeben“ eben letztlich kein Programm mehr entwickeln, sondern alle Gläubigen, Priester wie Laien — von den Geweihten ist überhaupt in diesem Zusammenhang keine Rede, sondern nur von dem neuen „Menschsein“, das *allen* Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung zukommt (vgl. Nr. 11) — sind zu diesem Zeugnis verpflichtet und aufgerufen. Hier wird — und das muß klar gesehen werden — letztlich weder eine spezifische Aufgabe des offiziellen Missionspersonals genannt, noch wird darin überhaupt eine den Missionsgebieten eigentümliche Haltung angesprochen; denn die Aussagen über das christliche Zeugnis sind überall gültig, wo die Kirche in einer pluralistisch geformten Gesellschaft präsent ist. Lediglich kann und muß man sagen, daß all das, was für *jeden* Christen gefordert ist, nämlich das Eingehen auf die jeweils konkrete völkische, kulturelle und religiöse Situation bzw. das jeweilige Milieu a fortiori vom offiziellen Missionspersonal zu fordern ist. Entsprechende Fehler und Schwächen der Missionsmethodik sind dann zu sehen und aufzuarbeiten.

Das führt zu einer weiteren Folgerung. Die *Prä*-Wörter dürfen nicht zu einer Ausflucht werden, wenn es gilt, grundsätzlichere Überlegungen über die Missionspolitik in einem bestimmten Lande anzustellen. Sie dürfen auch nicht Anlaß zu einer fehlgeleiteten Beschäftigungspolitik werden, wenn in einem Teil der Welt das Angebot an Missionaren die Nachfrage offensichtlich übersteigt und man ehrlich zugeben müßte, daß die überschüssigen Kräfte eigentlich anderen und dringenderen Aufgaben im Raum der Gesamtkirche zuzuführen seien. Die bekannte Rechnung „1 Priester oder Missionar auf X Ungetaufte“ ist eben doch nur in einer sehr anfechtbaren Missionsauffassung von wirklichem Wert, weil das Verhältnis „Priester:Seelenkopffzahl“ nur sinnvoll ist, wo wenigstens ein versteckter Heilsindividualismus noch vorherrscht.

Deshalb müssen sich die Vertreter der Präkatechetik endlich auch noch fragen lassen, was sie letztlich unter „Mission“ verstehen. Bei nicht wenigen scheint noch immer der Restbestand eines gewissen Heilsindividualismus zusammen mit dem nachkonstantinischen Gesellschaftsideal der einen christlichen Welt nachzuwirken, auch wenn vielleicht bereits von der Einpflanzung der Kirche die Rede ist. Denn auch bei einem Bekenntnis zur Lokalkirche bleibt die Frage berechtigt, welches Kirchenbild im einzelnen Fall zugrundeliegt und wie entsprechend das Verhältnis von Kirche und allgemeiner Gesellschaft gesehen wird. Man wird gewiß weder apriorisch deduzieren können, daß die Kirche von morgen not-

wendig die „kleine Herde“ ist, noch, daß eine Massenbekehrung in einem Volk in Zukunft absolut undenkbar sei. Derartige Prognosen werden sich so oder so schwertun, sich auf die Verheißungen Christi zu stützen. Gerade deshalb stellt sich aber auch die Frage, ob nicht die Präkatechetik von Anfang an in einem unzureichend reflektierten Kontext erdacht worden ist.

Abschließend sei nur soviel gesagt: Wir würden keine Schwierigkeiten haben, mit A. CAMPS das „Stadium des Eindringens in Geist und Herz der Nicht-Christen“ als Prä-Evangelisation zu bezeichnen (vgl. *Concilium* 1 [1965] 711). Allerdings würden wir dann noch stärker betonen, daß dieses Stadium weniger die Nicht-Christen betrifft, sondern vielmehr die Einübung der Missionierenden selbst in die Situation, in der sie dann die Botschaft künden sollen. Wer von dieser Grundbestimmung her das Buch von J. J. SPAE liest und studiert, betreibt entsprechend konkrete Präkatechetik für Japan, insofern er durch die verschiedenartigsten Informationen hervorragend in die Situation des heutigen Japan eingeführt wird. Je weniger darüber hinaus die Einübung in die konkrete Situation sich auf reines Buchwissen stützt, um so besser ist sie.

Die Kritik an den Prä-Wörtern betrifft somit nicht das SPAESche Buch als solches. Wohl aber scheint uns das Werk ein Anlaß zu sein, die Präkatechetik selbst in ihrer Theorie in Frage zu stellen, als sich mit ihr und ihren Parallelbegriffen immer noch eine große Zahl von Ungeklärtheiten verbinden, die unbedingt nach einer Auseinandersetzung rufen. Andernfalls mag es geschehen, daß die Präkatechetik wie eine Art *tranquillizer* die Missionare *vor Ort* von den heute fälligen kritischen Anfragen an die Missionskonzeptionen und von den entsprechend fälligen Überprüfungen ihrer Missionsmethode, -politik und -strategie abhält. Wo die eigentlichen Fragestellungen der christlichen Missionsarbeit nicht ehrlich aufgedeckt und besprochen werden, wird man sich nicht wundern dürfen, wenn die Krise in Kürze erst recht offenbar wird. Gerade in Japan, von dem SPAES Werk handelt, fallen aber zwei entschuldigungsgründe aus: Weder kann man für die augenblickliche Lage die „moderne Theologie“ Europas verantwortlich machen, noch gibt es im heutigen Japan Kräfte, die wirksam und positiv gegen das Christentum arbeiten. Daraus sollte man die rechten Folgerungen ziehen. Präkatechetik, falsch verstanden, ist aber nichts weiter als ein Feigenblatt.

SÄKULARISIERUNG UND MYSTIK

Bemerkungen zu zwei neuen Büchern

von Heinz Robert Schlette

Es ist nicht nur eine Erscheinung der Mode, daß sich die theologische Diskussion in so starkem Maße dem Thema „Säkularisierung“ zugewandt hat. Wer die Problematik sorgfältig verfolgt, gerät alsbald vor die fundamentale Frage, ob die Säkularisierung, konsequent zu Ende geführt, in einen atheistischen Säkularismus hineintreibt oder ob sie auch künftig Möglichkeiten der „Religion“ zuläßt. An Hand zweier neuer Werke soll diese Frage hier lediglich in ihrer Bedeutsamkeit und Aktualität herausgestellt werden. Die beiden Bücher, die wir unter einem einigenden Gesichtspunkt betrachten, scheinen auf den ersten Blick nach Form und Inhalt sehr verschiedenartig und daher kaum vergleichbar zu sein. Unsere kurze Überlegung soll indes zeigen, daß der erste Eindruck nicht berechtigt ist; würden wir die beiden Arbeiten separat rezensieren, begäben wir uns der Chance, durch die Zusammenschau ein Problem anzuvisieren, das heute unbedingt der kritischen Erörterung bedarf.

Blicken wir zunächst auf das Werk des niederländischen reformierten Theologen

AREND TH. VAN LEEUWEN: *Christentum in der Weltgeschichte*. Das Heil und die Säkularisation. Kreuz-Verlag/Stuttgart-Berlin 1966. 372 S., Ln. DM 25,—; englischer Titel: *Christianity in World History*.

Es handelt sich um eine breit angelegte soziokulturelle und zugleich geschichtstheologische Untersuchung, die durch die Interpretation von zwei- bis dreitausend Jahren menschlicher Geschichte ein Konzept zum Verständnis der Gegenwart und der überschaubaren Zukunft gewinnen will. Das Buch ist reich an Hinweisen auf einschlägige Literatur, aber wegen seines eher pragmatischen als spekulativen Charakters vortrefflich geeignet, über die „Fachwelt“ hinaus eine lebhafte Diskussion zu entfachen.

Die Grundthese ist nicht völlig neu oder originell, aber darauf kommt es nicht immer an. Sie lautet etwa so: Die bisherigen kulturphilosophischen und kulturanthropologischen Entwürfe (vgl. 17—35) haben die Rolle des Christentums in der Geschichte aus unterschiedlichen Gründen nicht richtig eingeschätzt. Nun sind wir heute in der Lage — und zwar nicht bloß als Theologen —, auf der Basis des Alten und Neuen Testaments (vgl. 39—103) klarer als früher zu begreifen, daß das Wesen der „westlichen Zivilisation“ — der Terminus „westlich“ wird durchaus kritisch eingeführt (vgl. 32—38) — in der Überwindung sogenannter „ontokratischer“ Verstehens- und Deutungsmodelle besteht (vgl. 114—144), d. h. daß das Westliche an deren Stelle die Mentalität und Realität des „Technokratischen“ setzt (309, 323 f). Dieser Vorgang ist revolutionär, er bedeutet das Ende einer Ära, die mit der „neolithischen Revolution“ begonnen hat

(vgl. 107, 308—310). Jetzt gilt es, daß die Christen lernen, die säkularisierte, technokratische Zivilisation als *ihre* Welt zu erkennen (312 f); daß sie nicht versuchen, sich an Welten anzupassen, in denen noch die nicht-christlich-nichtwestlichen ontokratischen Strukturen dominieren (330 f, mit Bemerkungen gegen die „orientalische Theologie“); daß sie nicht auf die nichtchristlichen Religionen Hoffnungen setzen, deren negative Einschätzung bereits durch die Erzählung vom Turmbau zu Babel vorgegeben sei (vgl. 114—119, 322, auch 265—305); daß sie vielmehr auf die Seite des Technokratischen, also der modernen Weltzivilisation treten (deren Genese vom Römischen Reich bis zur kommunistischen Revolution in einem randvollen Kapitel geschildert wird, vgl. 195—263); daß sie sich darüber im klaren sein müssen, daß die Ideologien herrschen werden, wenn es der Theologie nicht gelingt, diese Zeit zur bewußten Annahme dessen zu bringen, wem sie sich in ihrer Eigenart verdankt (vgl. 335).

Im einzelnen ließen sich zahlreiche nützliche und erhellende Analysen aus diesem umfangreichen Buch erwähnen, z. B. die Erörterung des indischen *horror individuationis* (132—134), des ontokratischen Staates (120—125), des griechischen Daseinsverständnisses (93—102), des westlichen Einflusses auf die islamische Welt (290—302). Andererseits aber sind einige Schwächen zu beanstanden: Man kann nicht einfach BULTMANN ignorieren und die Problematik des modernen Christentums wie auch der nichtchristlichen Religionen einseitig von BARTH und KRAEMER her beurteilen (vgl. 314—327); es befremdet, daß katholische Autoren fast überhaupt nicht berücksichtigt werden; ob man sagen kann, die *karma*-Lehre sei „nicht weniger wissenschaftlich . . . als das Gesetz von der Erhaltung der Energie, das bis in das zwanzigste Jahrhundert als Grundgesetz der modernen Naturwissenschaften galt“ (133), wird man bezweifeln dürfen. Wichtiger als solche (zu vermehrenden) Einwände scheint mir für unseren Gesichtspunkt etwas anderes zu sein: Das Buch erweckt den Verdacht, bei aller Modernität im Grunde doch eine fragwürdige Apologetik zu betreiben. Die säkularisierte Welt wird als christliche in Anspruch genommen, und zwar auf eine so unvermittelte Weise, daß dies auf christlicher Seite Skepsis hervorrufen muß und daß Atheisten und Agnostizisten die These nur kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen können. Daß VAN LEEUWEN die *God-is-dead*-Theologie noch nicht beachtet hat (sein Buch erschien erstmalig 1964) und, wie gesagt, die Entmythologisierung außer Betracht läßt — wenn wir einmal von der selbst in integralistischen Kreisen inzwischen geläufigen Entmythologisierung etwa der biblischen Urgeschichte und ähnlichem absehen (vgl. 42—60) —, trägt unbeabsichtigt zu dem Eindruck bei, der Verfasser rede einer Christlichkeit der westlichen Welt das Wort, die in sich längst unglaubwürdig geworden ist. Überhaupt tritt das Christliche selbst allzu unmotiviert hervor — eine alte Schwäche aller evangelischen, zumal der dialektischen Theologie. Wenn aber so getan wird, als gebe es praktisch eine Entchristlichung überhaupt nicht, so wird die Differenz von existenzieller und strukturaler Christlichkeit schlicht übersehen oder verharmlost, also die Problematik

der „Denkform“¹, durch die eine formale Charakterisierung der westlichen Zivilisation gegeben wird — aber eben nicht mehr als dieses. Mit Recht wird natürlich der Säkularismus abgelehnt, aber der Gegensatz zwischen Satan und dem Herrn, wie VAN LEEUWEN ihn verwendet (314 f), ist in dieser präsäkularisierten und nicht-entmythologisierten Form eher ein Rückfall in einen protestantischen Sünden-Dualismus als eine Möglichkeit, die Kämpfe, die dem Christentum in der säkularisierten Welt und Gesellschaft aufgedrängt werden, in verständlicher Sprache zu artikulieren.

Das Sprachproblem kommt bei VAN LEEUWEN ohnedies zu kurz, verglichen etwa mit VAN BUREN und der deutschen Theologie und Philosophie der Hermeneutik. Es wird somit ein Zwiespalt zwischen der theologischen Deutung unserer und der künftigen Zivilisation (bzw. Kultur) auf der einen und der theologischen Bestimmung der Aufgaben des Christentums im Dienst an dieser menschheitlichen Zivilisation auf der anderen Seite sichtbar, der unvermittelt und unbegriffen bleibt und zwar vor allem deshalb — das sei wiederholt —, weil VAN LEEUWEN die Säkularisierung allzu sehr als ein Geschehen außerhalb der Theologie zu betrachten scheint, welche in sich in einer gleichsam „barthianisch-ontokratischen“, d. h. mythologischen Form weiter bestehen soll. Polemisch könnte man sagen: Die Praxis bleibt oder wird profan, die interne Theorie mythisch.

Also: Die Säkularisierung wird bei VAN LEEUWEN grundsätzlich positiv gesehen; die westliche Zivilisation erscheint als Frucht des AT und NT; die Aufgabe besteht darin, diese Zeit zu erkennen und zur Erkenntnis ihrer selbst zu bringen und insofern das christliche Erbe in Besitz zu nehmen. Säkularismus und Atheismus sind abzulehnen. Der Herr muß den Satan überwinden. Die christliche Mission säkularisiert die nicht-christlichen Religionen und etabliert in *praxi* die technokratische Zivilisation, ohne sich in dieser Aufgabe zu erschöpfen. Auf unsere anfangs gestellte Frage zurückkommend, läßt sich bereits antworten, daß nach VAN LEEUWEN die Säkularisierung nicht zur säkularistischen Ideologie führen muß und führen darf. Dieser These kann man ohne Bedenken zustimmen. VAN LEEUWEN übersieht aber, daß die Säkularisierung in einen Agnostizismus führt, der künftig die politisch-theoretische Basis der Kommunikation in der westlichen Zivilisation, die sich weltweit ausbreitet, darstellen wird². Ein solcher philosophischer und existenzieller Agnostizismus läßt Spielraum für Zustimmungen verschiedener Art, und eben deshalb werden in der säkularisierten Menschheit Verschiedenheiten der Spiritualität und der Religion bestehen bleiben, was nicht ausschließt, daß unter dem Druck der allgemein werdenden Technokratie in allen Religionen auch Veränderungen vor sich gehen werden. Die These VAN LEEUWENS von dem Schon-Überholtsein der Religionen ist einerseits das Resultat seines protestantischen dogmatischen Aprioris, andererseits eine

¹ Vgl. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik* (München 1962) 41—52.

² Vgl. H. R. SCHLETTE, *Christen als Humanisten* (München 1967) 53—130.

allzu weitgehende Konzession an marxistische und positivistische Prognosen. Es ist nicht notwendig und sicher auch nicht möglich, den Religionen (einschließlich des Christentums) eine goldene Zukunft zu versprechen, aber umgekehrt ist VAN LEEUWENS Standpunkt keineswegs das zwingende Ergebnis der Interpretation der Säkularisierung, da die Problematik der Aporie und der Zustimmung übergangen wird (VAN LEEUWEN hätte sie mühelos wenn schon nicht in der katholischen Religionsphilosophie — NEWMAN, SCHELER, WUST —, so doch bei KANT und auch bei JASPERS finden können) und die religiösen und spirituellen Differenzen allzu dialektisch und futurologisch übersprungen werden.

Daß aber hierzu kein Recht besteht, kann das zweite Buch lehren, das hier beachtet werden soll:

HEINRICH DUMOULIN: *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Karl Alber Verlag/Freiburg-München 1966. 340 S., DM 38,80.

Hier haben wir ein Werk vor uns, das ganz anderer Art ist als das von VAN LEEUWEN. Der bekannte Verfasser des verbreiteten Werks über das Zen bietet hier aus intimer Kenntnis einen Einblick in den schwer zugänglichen Binnenraum der christlichen und vor allem der „östlichen“ Spiritualität. Würde man nicht aus der Erfahrung unserer Welt und unseres eigenen Lebens, daß es Säkularisierung gibt, so könnte man sie über der Lektüre dieses Buches vergessen oder uninteressant finden.

Als katholischer Theologe hat DUMOULIN von vornherein einen anderen Ausgangspunkt als VAN LEEUWEN, obwohl beide die Religionen aus Theorie und Praxis sehr genau kennen. DUMOULINS Untersuchungen sind von großer Sympathie für die asiatischen Religionen und ihre Erscheinungsformen geprägt, ohne daß die westlich-christliche Mystik vernachlässigt (vgl. das Kapitel über RICHARD von St. Viktor, 169—188) und einer oberflächlichen Nachahmung indischer und japanischer Meditationspraktiken das Wort geredet würde. Zugleich erscheint der eigene theologische Standpunkt als ein verlässlicher, nämlich als der des übernatürlichen Glaubens gegenüber den wahrhaft ehrenwerten Phänomenen aus dem Bereich des Natürlichen; es klingt sehr optimistisch, wenn DUMOULIN schreibt: „Der gläubige Christ ... hat in seiner Weltanschauung einen sicheren Halt und vermag den Anstürmen des modernen Ungeistes standzuhalten“ (217). Man kann kaum ausschließen, daß hier die Säkularisierung mit all ihren Implikationen und Folgen unter die Wertung „moderner Ungeist“ subsumiert wird³, doch muß der Objektivität halber hinzugefügt werden, daß DUMOULIN das von VAN LEEUWEN und anderen diskutierte Säkularisierungsproblem hier thematisch nicht aufgreift. Ihm

³ Diese Ansicht herrschte bis gegen Ende der fünfziger Jahre vor; ein besonders lehrreiches Beispiel ist ein Aufsatz des verehrungswürdigen Münsteraner Philosophen PETER WUST aus dem Jahre 1926, in dem die katholische Auffassung über die Neuzeit eine Form erhielt, die leider allzu lange wirksam blieb; vgl. P. WUST, *Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart*, jetzt in: P. WUST, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Vernekeohl, Bd. VI (Münster 1966) 106—177.

geht es um eine Untersuchung, in der die subtilsten Differenzen europäisch-christlichen und asiatischen Wesens herausgestellt werden.

Nach der einführenden Beschreibung der besonders in Japan anzutreffenden Weisheit, die sich im Verhältnis zur Natur und in dem Verlangen nach Stille zeigt (13—27), wie man es in Europa von der japanischen Malerei und Dichtung her ein wenig kennt, und nach einer theologischen Besinnung über die Interpretation der nichtchristlichen Religionen, bei der DUMOULIN mehrfach deren „adventlichen“ Charakter hervorhebt (32—48), vergleicht er im 1. Teil seines Werkes die östliche und westliche Mystik an Hand der Motive der Befreiung des Geistes, der intuitiven Erkenntnis und der Berührung des Absoluten (54—126). In dem 2. und 3. Teil behandelt der Verfasser in sehr instruktiver Weise (einige Wiederholungen müssen nicht einmal als störend empfunden werden) die Hauptformen der buddhistischen Meditation (nämlich die Meditation im Theravāda, den Zen-Weg und das Anrufen des Namens im Amidismus) (191—222), die Probleme des Kosmischen im Zusammenhang mit der Erfahrung des Selbst (129—156) und die der Personalität (157—168) sowie die Eigenart der Zen-Mystik, vor allem das Zazen, das mit dem Jesusgebet verglichen wird, und die Kôan-Praxis (vgl. 223—256). In diese Darstellungen fügt DUMOULIN sehr behutsam da und dort seine christliche Sicht ein, bisweilen bringt er vornehm eine Kritik an (vgl. 257—277, 278—288), die insbesondere auf die in der Literatur vielfach erörterten Fragen der Differenz zwischen Gott, Welt und Selbst, der Begründung von Sittlichkeit, Schuld und Reue sowie auch der Gestalt der christlichen Liebe hinzielt. Die christliche Liebe wird nicht zur Humanität säkularisiert, sondern als Bipolarität der Liebe zu Gott (auch als *theologia negativa*, vgl. 110—124) und der Liebe zum Nächsten gekennzeichnet. So sehr diese „Zweiheit“ der Liebe deshalb berechtigt ist, weil sie vor Radikalisierungen und Vereinfachungen schützt, so wäre sie doch von der neutestamentlichen Religions- und Kultkritik und dem Gedanken der Verwirklichung der Gottesliebe als Menschenliebe her (vgl. Mt 22, 38 f; 25, 31—46) über eine bloße Doppeltheit der Gestalt der Liebe hinauszuführen zum Verständnis einer dialektischen Einheit, deren intellektuelle Durchdringung nicht minder Schwierigkeiten bereitet als ihre praktische Verwirklichung.

Der Religionswissenschaftler wird übrigens mit besonderem Gewinn zwei Texte lesen, die DUMOULIN als Anhang seines Werkes veröffentlicht: Das japanische *Merkbuch für die Übung des Zazen des Zen-Meisters Keizan* sowie den Bericht einer „vorchristlichen mystischen Erfahrung“, ebenfalls aus Japan, der unter dem Titel *Der große Gott des Gartens* vorgelegt wird (291—326).

Auch DUMOULINs Werk ist reich an Informationen und theologischen Reflexionen⁴. Von VAN LEEUWENS Buch hebt es sich vor allem durch die

⁴ Ergänzend sei auf die Studien von É. CORNELIS über Christentum und Buddhismus hingewiesen, in: *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen* (Paderborn 1967) (frz. Paris 1965), 93—185.

positive Deutung der nichtchristlichen Religionen ab, deren Angebot an den Menschen DUMOULIN immer wieder mit den Worten „Weg“ und „Heilsweg“ benennt. DUMOULIN deutet an, daß das Christliche gegenüber diesen Wegen wie ein außerordentlicher Weg, ein besonderer Weg erscheint⁵, von Gott in besonderer Weise disponiert, aber deswegen die übrigen Wege nicht schon disqualifizierend (188). Ob es aber glücklich ist, die hier für den Glaubenden (nicht für den Religionswissenschaftler) geltende Unterscheidung der Wege terminologisch und sachlich mit der Unterscheidung einer „Gnadenmystik“ von einer natürlichen Mystik deutlich zu machen (vgl. ebd.), scheint uns fraglich. DUMOULIN selbst empfindet das Problem, wenn er in Fußnoten auf KARL RAHNERS Begriff der „legitimen Religion“ (40) und des „übernatürlichen Existentials“ (134, vgl. 167) kurz zu sprechen kommt. In der Tat könnte von diesem Ansatz her die Interpretation DUMOULINS noch einen wichtigen Schritt weitergeführt werden.

Blicken wir jetzt noch einmal auf die beiden Werke zurück, deren Gehalt hier in keiner Weise ausgeschöpft werden kann. Es sind auf ihre Art gelungene und bedeutsame Bücher, aller Beachtung wert. Grundsätzlich stimmen wir mit DUMOULINS Weise, über die Religionen nachzudenken, — die auch diejenige des Konzils ist — voll überein und befinden uns hier also im klaren Gegensatz zu VAN LEEUWEN. Wir können jedoch VAN LEEUWENS (im einzelnen durchaus angreifbare) These von der Säkularisierung als der christlich inspirierten Verwestlichung der Welt und auch der Religionen in ihrer geschichtstheologischen und soziologischen (und keineswegs nur pastoralen und pädagogischen) Problematik nicht übergehen. VAN LEEUWEN selbst überfordert seine These, wenn er die Entchristlichung doch wohl apologetisch bagatellisiert; DUMOULIN dagegen sieht die Entchristlichung deutlich, scheint sie aber einerseits zu sehr als ein „ethisches“ Problem zu betrachten und andererseits (obwohl dies schwer zu vereinen ist) scheint er sehr hohe Erwartungen zu hegen, wenn er z. B. schreibt: „Wir stehen in Asien und besonders in Japan vor dem noch ungelösten Problem, wie das Christentum in einem hochentwickelten Kulturland und der modernen pluralistischen Gesellschaft noch einmal volkstümlich werden kann“ (46 f).

Bei allem Respekt vor dem missionarischen Ernst, der in diesem Satz enthalten ist, scheint uns KÜNGS These von der Kirche als Minderheit⁶ sowohl theologisch zutreffender (auch von der Gnadenlehre aus) wie auch missionspraktisch realisierbarer und damit auch „befreiender“ und in dem augenblicklichen Dilemma sogar tröstlicher. Die sich von hier aus ergebende Theologie des Zeugnisses, des Zeichens, der Stellvertretung, des Angebots (welche Titel jeweils das eine „Wesentliche“ unter verschie-

⁵ Vgl. H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1963) 81—112.

⁶ Vgl. H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*. Die Kirche unter den Weltreligionen (Einsiedeln 1965).

denen Gesichtspunkten nennen) ist alles andere als ein säkularistisch-humanistischer „Ausverkauf“, aber auch als die traditionelle Forderung (oder gar Utopie?) des „christlichen Humanismus“, vielmehr eine glaubwürdige und demütige, den Bedingungen unserer Epoche nicht schmeichelnde, aber sie doch ernstnehmende Form christlicher Präsenz und Mission. Freilich muß auch dieses Selbstverständnis des Christlichen auf richtig gelebt sein und es darf nicht als Vorwand für einen neuen Triumphalismus dienen. Diese hier nur angedeutete, aber schon nicht mehr ganz neue theologische Konzeption könnte auch zwischen der Position VAN LEEUWENS und der DUMOULINS vermitteln — eine Aufgabe, die gelöst werden muß. Säkularisierung und Mystik sind nicht notwendig einander widersprechend; dies wird man besser begreifen, wenn man schärfer zu unterscheiden beginnt zwischen den geschichtlich-kulturellen Bedingtheiten, Möglichkeiten und Grenzen des Menschen, die die Philosophie und die empirischen Wissenschaften erarbeiten, und den Positionen, die der Mensch einnehmen kann, wenn er aus freier, aber verantworteter Einsicht die Ebene des Positiven und Rational-Philosophischen transzendiert — zu jener Ebene, die nicht nur diejenige der neueren Ideologien und Weltanschauungen sein muß, sondern auch die der sich regenerierenden klassischen Religionen und der Mystik sein kann. Hier liegen zahlreiche Fragen und Probleme, auf die dieser kurze Beitrag lediglich hinweisen wollte.

Studenten-Abonnement

Ab 1968 kann die ZMR von Studenten im Jahresabonnement zum ermäßigten Preis von DM 16,— bezogen werden. Der Studentenpreis für Einzelhefte wurde auf DM 4,50 festgesetzt.

DIE NATURRELIGIONEN IN HEUTIGER SICHT

von Carl Laufer MSC

Der Begriff „Naturvölker“ umfaßt die archaischen Gesellschaften der Sammler und Wildbeuter, der nomadisierenden Hirten und einfachen Hackbauern, die alle in ihrer materiellen Kultur den Anfängen des Menschengeschlechtes noch näher stehen als die weiterentwickelten Formen der späteren sogenannten „Hochkulturen“. Man spricht wohl auch von „Primitivvölkern“, eine Bezeichnung, die aber durchaus nicht in einem abwertenden, sondern in ihrem ursprünglichen Sinne verstanden sein will, und der bedeutet: „urzuständig und deshalb einfach“¹. Dabei ist von vornherein Nachdruck zu legen auf die Feststellung, daß der rein äußerliche, materielle Kulturaspekt dieser Gesellschaftsgruppen nicht schlechthin gleichzusetzen ist mit einem Tief- oder Hochstand ihres religiösen und ethischen Bewußtseins etwa nach dem Prinzip zweier kommunizierender Röhren. Denn „in ihrer Vorstellungswelt sind viele Naturvölker außerordentlich fein und vielseitig gebildet, ganz zu schweigen von ihrer Moral, die oft auf einer viel höheren Stufe steht als die des Westens“². H. LEWANDOWSKI hält dafür, daß der Naturmensch nicht selten einen viel innigeren Kontakt mit der Überwelt hat als manche Vertreter einer modernen Religionsgemeinschaft, wenn er schreibt: „Nichts kann bei ihm geschehen, ohne sich des Beistandes der Unsichtbaren zu versichern. In dieser Hinsicht sind also die Primitiven wesentlich frömmere als die meisten Angehörigen der Weltreligionen“³.

Bei der Darlegung des angegebenen Themas sollen ganz bewußt und fast ausschließlich die Erkenntnisse und Aussagen nicht-katholischer Ethno-

¹ H. v. GLASENAPP, *Die nichtchristlichen Religionen*, Fischer-Lexikon I (Frankfurt 1957), 243. Dazu J. V. TAYLOR, *Du findest mich, wenn Du den Stein aufhebst* (München 1965), 22: „Das Wort ‚primitiv‘ hat zu sehr den Beigeschmack von ‚Rückständigkeit‘ angenommen... Es enthält zu viel von der sehr weit verbreiteten, jedoch sehr fragwürdigen Auffassung, daß sich die Entwicklungstheorie auch auf den Bereich menschlichen Denkens anwenden lasse. Diese Auffassung schließt den Gedanken aus, daß man den sich selbst offenbarenden Logos und das Licht Gottes in den Erkenntnissen, Erfahrungen und Wertbegriffen eines solchen Weltverständnisses erkennen kann.“

² I. LISSNER, *Aber Gott war da!* (Olten/Freiburg 1958), 45. Ähnlich A. TÜLLMANN, *Das Liebesleben der Naturvölker* (Stuttgart 1960), 107: „Die Naturvölker haben in vielen Fällen... eine höhere oder gleich hohe Sittlichkeit zu verkörpern gewußt wie nur irgendein europäisches Volk.“ Vgl. außerdem R. ITALIAANDER, *Vom Urwald in die Wüste* (Hamburg 1955), 60 ff. (für Afrika), O. FINSCH, *Ethnol. Erfahrungen u. Belegstücke aus der Südsee* (Wien 1888), 90–92, und B. LANGHAVER, *Der Mensch und seine Rassen* (Stuttgart 1892), 384 (für Melanesien)

³ H. LEWANDOWSKI, *Ferne Länder — Fremde Sitten* (Stuttgart 1958), 125 f. Allerdings irrt der Autor, wenn er von „Mitgliedern magischer Kultur“ redet und damit die Naturvölker meint!

logen und Religionswissenschaftler heutiger Zeit zu Worte kommen, um aufzuzeigen, wie nahe wir uns heute in unseren beiderseitigen Auffassungen gerückt sind, wobei der Standpunkt der katholischen Autoren in diesem Fragenkomplex als bekannt vorausgesetzt werden darf.

Rückschauend auf die Forschungsergebnisse aus jüngster Vergangenheit stellte der unlängst verstorbene Völkerkundler A. E. JENSEN fest: „Die Behauptung, daß es absolut religionslose Völker gäbe, wurde bekanntlich bis vor gar nicht langer Zeit immer wieder aufgestellt. Heute ist es um diese Frage, die oft genug Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen war, still geworden“⁴. Dazu der Däne K. BIRKET-SMITH: „Wenn gelegentlich behauptet worden ist, diesem oder jenem Naturvolk fehle die Religion, so ist das ein Ergebnis der Engstirnigkeit“⁵. Ebenso entschieden urteilen die Religionswissenschaftler: „Die Ergebnisse der religionswissenschaftlichen und völkerkundlichen Forschungen lassen erkennen, daß es in der Welt kein Volk und keinen Volksstamm ohne religiöses Leben, religiöse Vorstellungen und religiöses Brauchtum gibt“⁶. Und gleicherweise: „Die Religionswissenschaft steht vor der Tatsache, daß nirgendwo auf der Erde Völker gefunden worden sind, die keine Religion ... besitzen. Den religionslosen Menschen kennt weder die Völkerkunde, noch die Ur- und Frühgeschichte“⁷. Abschließend läßt sich in diesem Zusammenhang die Aussage des modernen englischen Evolutionstheoretikers R. CARRINGTON werten: „Es liegt eine seltsame Ironie darin, daß die Wissenschaftler, die so oft den Versuch unternommen haben, einen schöpferischen Gott im Interesse der Wahrheit aus dem Universum zu verbannen, nun feststellen, daß sie am Ende überhaupt nichts erklären können, falls sie nicht bereit sind, ihn wieder an seine Stelle zu setzen“⁸. Demnach scheinen sich in der Gegenwart Naturwissenschaft und Religionswissenschaft notgedrungen wieder die Hände zu reichen.

Jedenfalls ist der frühere Kampf um das Problem der Religiosität oder Nichtreligiosität der sogenannten Primitivkulturen eindeutig zum Positiven hin entschieden worden, und das zu wissen ist bereits eine recht erfreuliche Tatsache, wenn auch hinsichtlich einer genauen Fixierung des jeweiligen Gottesbegriffes bei manchen in Frage stehenden Volksschaften die Diskussion noch keineswegs vollkommen abgeschlossen ist. Wir dürfen uns heute fragen: Wie war es denn eigentlich in der Vergangenheit zu der erwähnten scharfen Gegensätzlichkeit der Meinungen gekommen? Nun, die Gründe dafür reichen weit zurück. Für den gläubigen Christen war die Aussage der Bibel maßgebend gewesen, daß Gott sich der Menschheit von ihrem Ursprung an als Schöpfer, Gesetzgeber und Richter offenbart habe, daß aber die meisten Menschen der Gottlosigkeit verfielen und damit im Dunkel eines ausweglosen Heidentums dahinvegetierten.

⁴ A. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951), 107

⁵ Kai BIRKET-SMITH, *Geschichte der Kultur* (München 1948), 383

⁶ R. JOCKEL, *Die lebenden Religionen* (Berlin 1958), 13

⁷ H. J. SCHOEPS, *Religionen, Wesen und Geschichte* (Gütersloh 1961), 17

⁸ R. CARRINGTON, *Dieses unser Leben* (München 1965), 337

Erst sehr viel später kam man mit wirklichen Naturvölkern in Übersee in Berührung und die wenigsten christlichen Missionare dachten daran, sich mit derem „Wust von Götzendienst und Aberglauben“ eingehend zu befassen und etwa doch vorhandene „Samenkörner der Wahrheit“ bei ihnen zu finden und zu sammeln. Diese unnütze, ja sogar gefährliche Arbeit überließ man zumeist ungeschulten, später besser ausgebildeten Laienforschern, die dann mit der Zeit doch allerlei wertvolle positive Daten zusammentrugen. Damit tauchte denn auch bald die Frage nach dem Ursprung dieser Religionen, ja der Religion überhaupt auf. Recht bemerkenswert ist da schon die Auffassung VOLTAIRES, die in seinem 1764 erschienenen *Dictionnaire philosophique* zum Ausdruck kommt: „Ich wage zu denken, daß man damit angefangen hat, an einen einzigen Gott zu glauben, und daß erst in der Folge die menschliche Schwäche dazu geführt hat, verschiedene (Götter) anzunehmen“⁹. Doch die Zeit der Aufklärung mit ihren überheblich gesteigerten wissenschaftlichen Forschungen in Natur- und Völkerleben schritt weiter und stellte jedes bisherige Glaubensaxiom bald gänzlich in Frage.

Je mehr sich der europäische Gesichtskreis weitete, um so mehr fand man unter den Naturvölkern religiöse Vorstellungen und Bräuche, die zuweilen an christliche erinnerten und als „Fremdgut“ abgetan wurden, zumeist aber solche, die sich mit dem bekannten und gewohnten christlichen Geistesgut nicht deckten. Diese letzteren wurden gesammelt und in bestimmte Kategorien aufgeteilt, indem man einfach den Evolutionsgedanken aus der Naturwissenschaft generell auf den geistigen, religiös-sittlichen Bereich der Menschheit übertrug und darauflos theoretisierte: Religion und Moral hätten sich aus einer anfänglichen „Mattscheibe“ erst allmählich und in langen Zeiträumen über die Furcht hinaus zur Magie, zum Präanimismus, Animismus, Fetischismus, Manismus, Schamanismus, Totemismus, Dynamismus und schließlich und endlich vom Polytheismus zum Monotheismus weiterentwickelt. Im ganzen erfand man an die 150 Stufen und Begriffe des Religiösen!¹⁰ All dieser Nonsens hat sich heutigentags zum allergrößten Teil überlebt bis auf ein paar kümmerliche Reste, die auf eine Position „am Rande“ zurückgedrängt worden sind¹¹.

⁹ F. M. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (Paris 1764), zitiert von R. PETTAZZONI, *Der allwissende Gott* (Frankfurt 1960), 109: „Voltaire, der Ungläubige, der Rationalist, der unehrerbietige Skeptiker, findet sich wenigstens einmal und in einem so wichtigen Punkte eins mit der traditionellen Lehre der Kirche, derzufolge der Glaube an einen einzigen Gott dem ersten Menschen von Gott selbst offenbart worden ist... Wohlgemerkt glaubte Voltaire nicht an die Offenbarung. Als echter Rationalist erkannte er nur eine von der menschlichen Vernunft erdachte Religion an... der Begriff von einem einzigen Gott war eine wesentliche Gegebenheit dieser Religion.“

¹⁰ PAULI, *Das Wesen der Religion* (1947), zitiert von P. SCHEBESTA, *Ursprung der Religion* (Berlin 1960), 38

¹¹ Vergl. u. a.: H. J. SCHOEPS, op. cit. 17—43; E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit* (Köln 1960), 199 ff; Kai BIRKET-SMITH, op. cit. 384—403; vor allem P. SCHEBESTA, op. cit. 158—179

Natürlich kann auf die Frage nach dem Ursprung der Religion weder von der Geschichte noch von der Ethnologie her eine endgültige Antwort gegeben werden; denn den tatsächlichen Ur-Menschen werden wir nie kennenlernen, und auch die noch heute erfaßbaren oder noch lebenden „Primitivvölker“ sind keineswegs mit der Ur-Menschheit gleichzusetzen¹². Wir können auf wissenschaftlicher Basis nur aus dem Wesen und der Natur des Menschen, den wir studieren, mehr und mehr begründete und gesicherte Schlußfolgerungen auf sein frühestes geistiges Niveau ziehen. Nach dem bereits erwähnten modernen Evolutionisten CARRINGTON entstand die Religion der Primitiven „aus dem Staunen und aus der Furcht, die der Mensch empfand, als seine gesteigerten Gehirnkkräfte ihn zum erstenmal dazu befähigten, über das Universum um ihn her und seine eigene Stellung in der Umwelt der Natur nachzudenken“¹³. Ähnlich urteilt der Prähistoriker H. KÜHN: „Die größte Frage, die der Mensch immer gestellt hat und immer noch stellen wird, ist die Frage nach seiner eigenen Herkunft, nach seinem Ursprung. Es gibt keinen Mythos, keine Sage der Völker, keine Religion der Erde, die nicht von diesem Gedanken ausgeht: Wo kommt der Mensch her, wie ist der Mensch geschaffen worden, wo liegt sein Ursprung, wo sein Erwachen, sein Erwachen zu der geistigen Größe und Spannkraft, die ihn auszeichnet und abhebt von der Welt der Tiere?“¹⁴ Aus der Geistigkeit des ersten wirklichen Menschen ergibt sich dann weiter diese Deduktion:

Die Religion „fängt überall da an, wo Menschen auf der Erde leben . . . Allen Religionen ist gemeinsam, daß sie den Menschen im Innersten bewegen, weil Religiosität ein Verhalten darstellt, das im Kern der menschlichen Existenz verwurzelt ist . . . Die Religion bestimmt das ganze Sein des Menschen, aber ihren Ursprung hat sie nicht in der Tiefe der menschlichen Seele, sondern die Seelentiefe muß von einem, der außerhalb ist, angerührt und ergriffen worden sein.“ Dieses Andere von außerhalb hat R. OTTO bestimmt als „das Heilige“¹⁵. Weiter: „W. WUNDT stellte die Behauptung auf: Die Religion fängt mit sich selber an! D. h.: Religion

¹² H. J. SCHOEPS, *Religionen, Wesen und Geschichte* (Gütersloh 1961), 17: „Der Ursprung der Religion bleibt für unser Wissen verborgen. Wir besitzen keine Zeugnisse über den Anfang.“ Im übrigen vergl. SCHEBESTA, op. cit. 196

¹³ R. CARRINGTON, *Dieses unser Leben* (München 1965), 317; er fährt dann fort: „Seitdem hat sich jedoch dieses religiöse Denken wie jede andere Art des Denkens entwickelt, und im Verlauf der Geschichte hat eine Anzahl besonders urteilsfähiger Menschen das religiöse Erlebnis mit einem bemerkenswerten Grad von Einmütigkeit beschrieben . . . Tatsächlich widerspricht dies nicht einmal den strengsten Begriffen der heutigen Wissenschaft, die auf der Überzeugung beruht, daß das Universum von Gesetzen regiert wird und nicht von Zufälligkeiten abhängig ist.“

¹⁴ H. KÜHN, *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen* (Wiesbaden 1958), 5

¹⁵ H. J. SCHOEPS, *Religionen, Wesen und Geschichte* (Gütersloh 1961), 17 und 20 f, mit Hinweis auf R. OTTO, dessen Hauptwerk *Das Heilige* seit 1917 bereits die 30. Auflage erlebt hat.

ist allenthalben, also auch im Bereich der Frühreligion der Naturvölker, bereits im Vollsinne Religion, nämlich ahnendes Erfassen des Heiligen mit Hilfe des *sensus numinis*, der zu Ausstattung des Menschenwesens gehört... Alle Religion setzt die Begegnung mit dem Heiligen voraus, und das ‚antwortende Handeln‘ des Menschen geschieht im Bewußtsein der von ihm selbst unabhängig bestehenden Wirklichkeit des Heiligen“¹⁶. Dieses Heilige wird nun noch näher definiert: „Offenbar ist die Religion, das Streben nach einer inneren Beziehung und beständigen Verbindung mit dem Göttlichen, dem Ewigen, etwas dem Menschen zutiefst Eigenes — ein Stück seines Wesens, seines Lebens. Die Sehnsucht nach dem Höheren, Allumfassenden, Unvergänglichen, Unsterblichen, nach GOTT ist zu allen Zeiten und überall lebendig, und immer wieder hat der Mensch Wege gesucht, die ihn dem Ziel dieses Sehnsens näher bringen sollten!“¹⁷

Um nicht in schönen, aber abstrakten Formulierungen haften zu bleiben, lassen wir zunächst einmal die überraschenden Forschungsergebnisse der modernen Prähistorik zu Worte kommen, deren aufgeschlossenster Vertreter KÜHN uns versichert: „Nie hat der Mensch in die geistigen Urgründe seiner Vergangenheit so tief zu sehen vermocht, wie in dieser ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, und überall entdeckt er den *Homo religiosus*. Die Ahnung des Unendlichen, die Achtung vor dem Heiligen, das Wissen um das Ewige ist dem Menschen urregebe, ist ihm urreigen... Schon in der Eiszeit ist sie (die Religion) die tragende Kraft, die hinführt zum Schaffen der Kunst. Im Neolithikum steht genau so das Religiöse im Vordergrund des Erlebens... Denn wo die Wissenschaft neue Wege bahnt und neue Erkenntnisse bringt, da öffnet sich um so weiter der Blick in das große Geheimnis der inneren Zusammenhänge alles dessen, was ist“¹⁸. Weiter: „So ist es ganz sicher, daß der Neanderthaler einen Gottesglauben hatte, aber über die Art seiner Gottheit kann man aus den Funden selbst nichts wissen... Immer ist dieser Gott aber ein Eingott, ein Gott, der Urheber ist, ein einzelner, einziger Gott... Der eine Gott ist der Schöpfer der Tiere, der Schöpfer des Menschen, der Schöpfer alles Lebens... Die Epoche der Eiszeit ist gleichsam das Jugendalter des Menschengeschlechtes, sie ist das Erwachen des Geistes. Und am Anfang steht das Erstaunen über die Dinge, und so wie ein Vater oder die Mutter des Stammes alles geschaffen haben, was die Horde besitzt, so muß auch ein Vater, ein Schöpfer, ein Urheber alles geschaffen haben, was um die Menschen ist: die Erde, die Tiere, den Himmel“¹⁹. Zum

¹⁶ G. MENSCHING, *Die Religion* (München o. J.), 272 und 161, wobei er fortfährt: „Wo dieser Sachverhalt im geschichtlichen Phänomen nicht gegeben ist, haben wir es nicht mit Religion zu tun.“

¹⁷ R. JOCKEL, *Die lebenden Religionen* (Berlin 1958), 13. Zum ganzen Problem vergl. die beiden hervorragenden Werke von ELIADE, *Die Religionen und das Heilige* (1954) und: *Das Heilige und das Profane* (1957)

¹⁸ H. KÜHN, *Der Aufstieg der Menschheit* (Frankfurt 1957), 183

¹⁹ H. KÜHN, *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen* (Wiesbaden 1958), 43 und 54

gleichen Ergebnis kommt der Engländer E. O. JAMES: „Wenngleich die Menschen der Urzeit in ihrem Kampf ums Dasein das religiöse Bewußtsein hauptsächlich auf Symbole der Fruchtbarkeit projizierten, so scheinen sie sich auch der Existenz einer außerweltlichen Macht bewußt gewesen zu sein, die direkt oder indirekt den Ablauf des irdischen Daseins bestimmte und im Himmel ihren Sitz hatte... Eine solche Vorstellung der Gottheit... ist der religiöse Widerhall des Gedankens einer göttlichen Vorsehung, eine Erscheinung, die viel ursprünglicher als die allmähliche Entwicklung von der Vielheit zur Einheit ist... Die Existenz eines Himmelsgottes ist in den religiösen Vorstellungen vom Neolithikum an so tief verwurzelt, daß dieser transzendente Gottesbegriff sehr wohl in eine Zeit zurückverlegt werden kann, die lange vor dem Aufkommen höherer Kulturen im Nahen Osten liegt“²⁰. „Wenn auch das archäologische Beweismaterial über die ältesten Zeiten dürftig ist, so kann man doch mit einiger Berechtigung die These vertreten, daß die Idee eines Himmelsgottes zu den ursprünglichsten religiösen Vorstellungen der Menschheit gehört“²¹.

Dazu noch ein Hinweis auf die vor fünf Jahren von R. FESTER zusammengestellten Archetypen der archaischen Sprachen: „Die Spur dieser primären Prägungen wird schon früh verbreitert durch die Ausdehnung des Wortschatzes auf religiöse Vorstellungen. Dies müßte uns überraschen, wenn wir nicht wüßten, daß gerade die „primitiven Menschen“ außerordentlich stark dem Religiösen verhaftet sind. Dabei sind nicht sie es, die eine Religion haben, sondern die Religion hat sie. Das findet auch der Paläolinguist auf Schritt und Tritt bestätigt“²².

Von der bislang erforschten Frühzeit des Menschen bis zu den Naturvölkern der Gegenwart führt nur ein kurzer Sprung und nach dem bisher Gesagten läßt sich wohl von vornherein erwarten, daß auch bei ihnen die religiösen Erfahrungen auf Grund eines ähnlichen Denkprozesses wie bei ihren prähistorischen Ahnen zu entsprechenden, nur viel genauer zu kontrollierenden Schlußfolgerungen gelangt sind. F. HEILER drückt diesen Gedanken ganz allgemein so aus: „Die Erscheinungswelt ist das Wichtigste für das Verständnis der Religion, weil sie diese in ihrer Konkretheit, im Akt zeigt. Religion ist keine bloße Vorstellung von Gott, sondern mit dem in mannigfachen Erscheinungen gegenwärtigen Gott... Der Mensch kann jedoch nicht mit ihm umgehen ohne bildhafte Vorstellung... Der Kausalgedanke ist ein Sprungbrett zur metaphysischen Wirklichkeit... Gott ist für den Frommen Ursache alles Naturgeschehens, alles menschlichen Tuns, Quelle und Norm des religiösen, sittlichen und sozialen Lebens, des künstlerischen

²⁰ E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit* (Köln 1960), 199 und 202 f.

²¹ DERS., a. a. O. 243

²² R. FESTER, *Sprache der Eiszeit* (Berlin 1962), 25 f. Der Autor hat erstmalig versucht, die heute noch erfaßbaren Sprachen der Menschheit auf 6 Gruppen von Ur-Wurzelwörtern zurückzuführen.

Schaffens und Genießens. Die kausale Gotteserkenntnis findet sich in erstaunlicher Klarheit bei vielen heutigen primitiven wie bei antiken Völkern... Die Wohnung des höchsten Wesens ist der Himmel. Es wird unsichtbar oder als Lichtgestalt gedacht, teilweise mit anthropomorphen Zügen ausgestattet! Seine Namen sind: Vater, Schöpfer, Herrscher, Uralter, Einziger, Allmächtiger, Allwissender, Gerechter, Gütiger usw.“²³.

K. BIRKET-SMITH weist darauf hin, daß dieser Glaube an ein höchstes göttliches Wesen selbst bei den kulturell tiefststehenden und weit voneinander lebenden Volksstämmen sehr verbreitet ist: bei den Buschmännern, Pygmäen, Negritos, Australiern, Feuerländern, bei höher entwickelten Jägern wie den Eskimos, Nordwest-Indianern, Samojeden und Hottentotten, wie schließlich auch bei verschiedenen ackerbaubetriebenden Völkern: „Die Gedanken, die man sich von diesem höchsten Gott macht, enthalten oft eine ergreifende und erhabene Poesie. Niemand kann ihn von Angesicht zu Angesicht schauen, ohne zu sterben. Wenn er spricht, so klingt es wie ein Baum voll singender Drosseln (Maidu Kaliforniens). Er ist so gewaltig, erzählte dem Forscher KNUD RASMUSSEN ein eskimoischer Geisterbeschwörer, daß seine Stimme durch Sturm, Schneefall, Regenschauer, Meeresaufruhr, durch alle jene Kräfte hindurchklingt, die der Mensch fürchtet; er hat aber auch eine andere Art zu sprechen: durch Sonnenschein, Meeresstille oder kleine, unschuldig spielende Kinder, die eine feine und gelinde Stimme hören, fast wie die einer Frau“²⁴. An einer anderen Stelle bringt RASMUSSEN eine Aussage über Sila, den Erhalter des Universums: „Sein Wohnort ist so geheimnisvoll, daß er zu gleicher Zeit bei uns und unendlich weit fort ist!“²⁵ Von den Nuern am ostafrikanischen Nil wird Gott Kwoth als ein reiner Geist begriffen: „Wie der Wind und die Luft ist er überall und da er überall ist, ist er jetzt auch hier. Er lebt weit droben im Himmel, ist jedoch allgegenwärtig

²³ F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961), 455 f. Man vergleiche hierzu beispielsweise die ehrenvollen Epitheta, die von den Maori ihrer höchsten transzendentalen Gottheit Io beigelegt wurden, nach F. R. LEHMANN wiedergegeben von C. LAUFER, „Die Erschaffung durch das Wort in der Südseemythologie“, in: *Kairos* 3 (Salzburg 1961) 91: „Elternloser, Ewiger, Ursprung, Lebensquell, Allwissender, dessen Wort gilt, Wachsam, Allsehender, Verborgenes Antlitz, Nur im Licht Sichtbarer, Erhabenster, Unberührter, Spitze des Himmels“ usw.

²⁴ Kai BIRKET-SMITH, *Geschichte der Kultur* (München 1948), 403 f. Ein entsprechendes Beispiel aus Polynesien: „Als Mr. Marsden eines Tages einen Insulaner nach seiner Auffassung von der Atua-Gottheit fragte, erhielt er zur Antwort: ‚Als einen unsterblichen Schatten!‘ Der Häuptling Tuai beantwortete die gleiche Frage mit: ‚Als einen Geist, einen allmächtigen Hauch!‘, wobei er ganz leicht seinen Atem durch die Lippen blies, um seine Aussage noch besser zu verdeutlichen.“ Nach D. D'URVILLE, *Voyage autour du monde* (Paris 1832/1833), II, 576, zitiert von LAUFER a. a. O. 95

²⁵ K. RASMUSSEN, *The Netsilik Eskimos* (Kopenhagen 1931), zitiert von P. SCHEBESTA, *Ursprung der Religion* (Berlin 1960), 129

auf der Erde, die er geschaffen hat und erhält. Alles in der Natur, in der Gesellschaft und bei dem einzelnen Menschen ist so, wie es ist, weil Gott es so gemacht hat. Wenn er auch aller Orten und unsichtbar ist, so sieht er und hört doch alles, was geschieht“²⁶.

Bei diesen und unzählig vielen andern Zeugnissen aus dem Munde von Naturvölkern kam natürlich manch ein Forscher in Versuchung, „den Gedanken an ein höchstes Wesen als Ergebnis missionarischen Einflusses abzuweisen. Daß es sich in einigen Fällen so verhalten hat, soll nicht geleugnet werden. Auf alle Fälle kann dieser Einfluß zu einer deutlicheren Ausgestaltung einer sonst noch unklaren Gestalt beigetragen haben. Diese Deutung hält aber keineswegs immer stand. Bei den kalifornischen Indianern zeigt es sich, daß ein höchstes Wesen gerade jenen Stämmen nicht bekannt ist, auf welche die Mission am längsten und tiefsten eingewirkt hat, dagegen aber den am wenigsten beeinflussten Stämmen, und hier ist dieser Glaube zudem in der ganzen übrigen Religion so verwurzelt, daß er notwendigerweise ursprünglich sein muß. Überdies kommt er über die ganze Erde hin so weit verbreitet vor, daß die Missionshypothese allein aus diesem Grunde unwahrscheinlich wird!“²⁷

Von größter Wichtigkeit ist in diesem Zusammenhang nämlich „das Vorhandensein eines Ursprungsmythos, einer Erzählung von der Geburt unserer Welt, deren Wiedergabe nicht allein dazu dient, an die grandiosen Tage, in denen die Welt ihren Anfang hatte, zu erinnern, sondern sie nachzuleben und damit den Bestand des Stammlebens von Jahr zu Jahr, von Generation zu Generation zu sichern bis zum Ende der Welt. Der Schöpfungsmythos stellt einen Bestandteil der Eigennatur des Ursprungsmythos dar, seines Charakters und seiner Wahrheit“²⁸. Mit Hinweis auf JENSEN und OTTO stellt G. MENSCHING fest: „Die Rezitation der Mythen als „Wiederholung des Urgeschehens“ muß als solche verstanden werden, denn das Bild erfaßt und ist das Wesen der Sache und so spricht ihre Gestalt zur Seele, heute wie einst. Im Mythos steigt das Göttliche herab, verleiblicht sich in menschlicher oder menschenähnlicher Gestalt und handelt menschenähnlich. Daher ist auch für W. F. OTTO der Mythos wahr, weil er das Sein der Dinge als Gestalt ans Licht bringt, d. h. als das „Göttliche“²⁹. Zu diesen Erkenntnissen läßt sich schließlich auch noch die Aussage H. VON GLASENAPP's anfügen: „In

²⁶ Siehe E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit* (Köln 1960), 201

²⁷ K. BIRKET-SMITH, *Geschichte der Kultur* (München 1948), 403. Dazu auch JAMES a. a. O. 201: „So transzendent sind diese fernen Gottheiten, die eine übernatürliche Macht höchster Prägung vertreten, daß man diese Erscheinung als den Einfluß christlicher Missionstätigkeit abtat. Man erkannte jedoch..., daß sie ein echtes Merkmal unberührter primitiver Religion ist.“

²⁸ R. PETTAZZONI, *Der allwissende Gott* (Frankfurt 1960), 72

²⁹ G. MENSCHING, *Die Religion* (München o. J.) 275; A. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951), 50 f; W. F. OTTO, *Gesetz, Urbild und Mythos* (1951), 78

Schöpfungsmythen sucht er (der Naturmensch) sich darüber klar zu werden, wie die Welt zustande gekommen ist; in ‚ätiologischen‘ Sagen sucht er der Ursache bestimmter Erscheinungen, Riten usw. auf den Grund zu kommen. Schon bei manchen in anderer Hinsicht noch wenig fortgeschrittenen Stämmen und Völkern findet sich der Glaube an einen göttlichen ‚Urheber‘, der die Welt wie ein Töpfer aus einem bestimmten Urstoff umgeformt oder aus sich hervorgebracht hat und der einst die heiligen Bräuche und Rechtsordnungen stiftete“³⁰.

Ebenso wie die archaische, heute vielfach kaum mehr ohne Erklärungen verständliche Kultsprache das hohe Alter dieser Ursprungsmythen dokumentiert, müssen auch die allenthalben gefeierten Jugendinitiationen, in denen diese Stammestraditionen weitergegeben werden, auf eine uralte Einsetzung zurückgehen, deren Anfang heute von uns nicht mehr bestimmt werden kann. Gerade die Institution der Jugendweißen bei den urtümlichsten Volksstämmen „zeigt uns, daß der Mensch der primitiven Gesellschaft sich so, wie er auf der natürlichen Existenzebene gegeben ist, noch nicht für ‚vollendet‘ hält. Um Mensch im eigentlichen Sinne zu werden, muß er diesem ersten (natürlichen) Leben absterben und zu einem höheren Leben wiedergeboren werden, das zugleich ein religiöses und kulturelles Leben ist. Mit andern Worten: Der Primitive verlegt das Menschenideal, dem er nachstrebt, auf eine übermenschliche Ebene. Damit ist erstens gesagt, daß man erst ein vollständiger Mensch wird, wenn man das ‚natürliche‘ Menschsein überschritten und in gewissem Sinne abgelegt hat, denn die Initiation besteht vor allem in einem paradoxen, übernatürlichen Erlebnis des Todes, der Auferstehung oder der Wiedergeburt; und zweitens, daß die Initiationsriten... also übermenschlichen Ursprungs sind... Der primitive Mensch strebt nach einem religiösen Menschenideal, und dieses Streben trägt bereits die Keime für alle späteren Ethiken der entwickelten Gesellschaften in sich“³¹.

Für den jungen, heranwachsenden Menschen ist demnach das Leben in seiner Ganzheit der Heiligung fähig, ein Ziel, das tatsächlich und in vordringlichster Weise durch die „Weihe“ mit ihrer Absonderung der Kandidaten von der Außenwelt, mit ihren täglichen Unterweisungen in Glaubens- und Sittenlehre, mit ihren oft harten Prüfungen und ein-

³⁰ H. v. GLASENAPP, *Die nichtchristlichen Religionen*, Fischer-Lexikon I (Frankfurt 1957), 248

³¹ M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957), 110 und 97; weiter 99: „Versuchen wir, die existenzielle Situation des Menschen zu verstehen, für den alle diese Homologisierungen nicht bloß Gedanken sind, sondern erlebte Erfahrungen. Sein Leben besitzt eine Dimension mehr: es ist nicht nur menschlich, sondern zugleich ‚kosmisch‘... Die Existenz des homo religiosus, zumal des primitiven, ist der Welt gegenüber ‚offen‘; der religiöse Mensch ist niemals allein, ein Teil der Welt lebt in ihm... Er ist also einer unendlichen Reihe ‚kosmischer Erlebnisse‘ zugänglich. Solche Erlebnisse sind (bei ihm) immer religiös, denn die Welt ist (für ihn) heilig.“

durkvollen Ritualen, mit der bewußten Zurückführung auf die Lebensgemeinschaft mit den großen Ahnen der Vorzeit erreicht wird. Hier wird die Jugend eingeführt in das Mysterium Gottes und seiner Schöpfung, in sein Gesetz und dessen strikte Befolgung zum Wohle der Gesamtheit des Stammes wie des Individuums. Hier wird ihr Gott nicht nur als Erhalter und Förderer des Lebens hingestellt, sondern auch als letzte Quelle alles Guten, demgegenüber das Böse, das eigentlich nicht zu der von ihm geschaffenen Welt gehört, als etwas Abnormes gilt, das vermieden oder jedenfalls außer Spiel gesetzt werden muß! In diesem Sinne verstanden sind all die tausend Tabu-Verbote des täglichen Lebens im Grunde nur negative Spiegelbilder der einen unendlichen Mana-Gottesmacht! Darum sagt H. J. SCHOEPS mit Verweis auf 3 *Moses* 5, 2—3: „Hier wird also der Bruch der Taburegeln als eine Sünde gegen die Gottheit bezeichnet, die den Menschen mit Schuld belädt“³². Mag sein, daß uns heutigen Zivilisierten die Unzahl der das Leben dieser Naturvölker beherrschenden Tabus als barer Unsinn, als Versklavung des freien Willens erscheint; für den Menschen der ursprünglichen Kulturen haben oder hatten diese Regelungen jedoch einen ganz anderen und viel tieferen Sinn.

Freilich gibt es auch in ihrem Leben noch etwas viel Positiveres als nur die strikte Beobachtung von Verboten, nämlich das Opfer, das in irgend einer Form allen Kulturkreisen eigen ist: „In dem Opfer des Naturmenschen liegt... ein Teil seiner Seele, seines ganzen Ichs. Der Mensch gibt sich mit diesem Tun ganz in die Gewalt der Gottheit, sein Opfer soll die Gewähr der Schutzverbindung oder Gnade werden... Das sakramentale Opfer ist in der Auffassung dem Gabenopfer eng verwandt. Das gemeinsame Essen von der Opfergabe soll die gleiche Lebens- und Seelensubstanz schaffen, so daß ich dieselbe Seele bekomme wie der, dem ich das Opfer darbringe und mit dem ich dann unauflöslich verbunden bin. Diese Grundidee steht hinter den vielen Sippen- und Gemeinschaftsmahlzeiten, die im Leben der Naturvölker auf der ganzen Erde eine große Rolle spielen. Wer in die Mahlgemeinschaft aufgenommen wird, der gehört dann auch der Lebensgemeinschaft der Sippe an“³³. Wir haben hier also ein Zweifaches zu berücksichtigen: die Statuierung der Einheit der Sippe mit ihrem Gott und die Zusammengehörigkeit aller Mitglieder, die denselben obersten Herrn verehren!

Die ersten sicher nachweisbaren Opfer der Neandertalmenschen sind uns durch Funde in einigen Berghöhlen vor allem der Schweiz, aber auch anderswo, eindeutig belegt, und zwar handelt es sich hier um Primitia-

³² H. J. SCHOEPS, *Religionen, Wesen und Geschichte* (Gütersloh 1961), 25 f.; ähnlich K. BIRKET-SMITH, *Geschichte der Kultur* (München 1948), 406 und E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit* (Köln 1960), 245. Übrigens wurden die Tabuvorschriften früher fast immer als Magie gedeutet, was sich jedoch nicht mehr halten läßt, ebenso wenig wie die landläufige Auffassung, es handle sich ausschließlich nur um *Verbote* und nicht auch um *positive* Rechtsnormierungen.

³³ H. J. SCHOEPS, a. a. O. 43 f.

oder Erstlingsopfer von Tieren, die von den Jägern dem Urheber alles Lebens und Schöpfer der Tiere als Gabe dargebracht wurden, genau wie noch heute von den Mitgliedern kontemporärer Jagdkulturen. „Das Opfer ist also der älteste Kult, und keine gottesdienstliche Handlung reicht so weit zurück wie das Opfer“ bestätigt H. KÜHN. Die primitiven Hackbauern opfern dagegen die ersten Früchte der Felder. „Es ist die erste Beziehung des Menschen zu Gott, ausgedrückt in einer Gabe... das Geschenk an die Gottheit als Dank für Hilfe und Bitte um Hilfe“³⁴. Da der Herr über „Leben und Tod“ zu gleicher Zeit als sittlicher Gesetzgeber und Richter, als Belohner und Bestrafer fungiert, fehlt es auch nirgendwo an Sühnopfern und Reuegebeten. Leider sind wir aus leicht ersichtbaren Gründen gerade über das Gebetsleben der schriftlosen Völker nur sehr karg informiert. Durchweg handelt es sich bei ihnen um nur kurze, spontane Anrufungen durch Privatpersonen oder durch stellvertretende Häuptlinge, die im Namen ihrer Stammesgemeinde zu Gott sprechen, um Gebete also, denen keine stereotypen Formeln zugrunde liegen und die selten einmal europäischen Forschern zu Ohren kommen, z. B.: „E Nut hat Erbarmen mit mir gehabt“ (Sulka) oder „Der Herr des Himmels Tauna Salemo hat uns Regen geschenkt“ (Nakanai)³⁵.

Und noch ein weiteres: Oft wird von den Altvölkern dem Feuer eine vergeistigende Kraft zugeschrieben, was uns nicht sonderlich verwundern wird, wenn wir daran denken, daß das höchste Wesen selbst als Licht und Feuer in Erscheinung tritt und die Gottesnamen vielfach „Himmel“, „Leuchte“ und dergleichen mehr bedeuten. „Deshalb verbrannte man häufig die Opfertgaben, damit ihre lebenspendende Kraft frei werde.“ Auch „die Zerstörung des Leibes durch Feuer forderte (ebenso) zweifellos den Glauben an eine Freigabe des Geistes als selbständige Einheit, die

³⁴ H. KÜHN, *Das Erwachen der Menschheit* (Frankfurt 1954), 166 f; *Der Aufstieg der Menschheit* (Frankfurt 1957), 43 f; *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen* (Wiesbaden 1958), 42 f.

³⁵ Zahlreiche Gebete von tiefsinniger Schlichtheit finden sich in der Sammlung von P. W. SCHEELE, *Opfer des Wortes* (Paderborn 1960). Hier einige Beispiele: „O Herr in der Höhe, dessen Jugend unsterblich ist, ich habe Dir ein Opfer dargebracht; erhalte meinen Leib und meine Glieder schön“ (Navajo, 201). „Gott der Berge und Täler Nur Du bist meine Mutter, mein Vater! Müde bin ich vor Deinem Angesichte“ (Kekchi, 200). „Du bist ja unser Vater und wir sind Deine Kinder! Du hast uns erschaffen; weshalb willst Du, daß wir sterben?“ (Konde, 194). „Sei ruhig, mein Kindchen, denn ich habe Dich bei Imana gefunden. Gott hat Dich mir gegeben, darum will ich ihn anbeten, wenn ich ihm begegne“ (Urundi, 126). „Laß mich bei Dir bleiben und bleibe Du bei mir“ (Ewe, 248). „Gott Vater, hilf mir! Wenn ich auch einen Menschen mich hassen sehe, liebe ich ihn doch!“ (Dinka, 211). „Herr, hier bringe ich Dir mein Kind! Wenn Du nur willst, wird es glücklich sein. Ich opfere Dir ein Schäflein; sein Blut wird durch die Erde zu Dir dringen und für mich und mein Kind sprechen“ (Schilluk, 215) usw. Vergl. SCHOEPS, a. a. O. 48: „Auch bei den niedrigsten Naturvölkern kommen Gebete vor als Anrede des Menschen an den Willen, den er über sich weiß.“

nur vorübergehend in dem Körper Wohnung genommen hatte... Die Zunahme von Verbrennungen in der mittleren Bronzezeit hängt, direkt oder indirekt, mit der Ausrichtung des Jenseitsglaubens auf ein himmlisches Reich zusammen.“ Damit „öffnet sich der Weg für eine weniger materialistische Deutung des Unsterblichkeitsgedankens, und zwar in dem Sinne, daß man sich die Rückkehr der Seele oder des Geistes in eine spirituelle Welt im Rauch des Verbrennungsaktes vorstellte... Auf den Neu-Hebriden glaubt man, daß die Seele aus dem neben dem Grab entfachten Feuer zur Sonne emporsteige, und in Kalifornien streute man die Asche des Toten in den Wind, damit der körperlos gewordene Geist auf Flügeln in den oberen Luftregionen zu schweben beginne“³⁶.

Wie es nicht anders zu erwarten war, haben all diese erstaunlichen Erkenntnisse und Feststellungen neuzeitlicher Forschung anfangs in vielen, selbst katholischen Kreisen eine starke Reaktion ausgelöst: Man bezweifelte ihren Wahrheitsgehalt und versuchte, sie als phantastische Wunschträume oder wenigstens als hochgespielte Übertreibungen hinzustellen, zumal auch eine ganze Reihe von aktiven Missionaren nichts dergleichen aus ihren Arbeitsfeldern zu berichten wußten, wo es scheinbar nur dunkelstes Heidentum gab. Aber die altgewohnte Vorstellung von der Seinswelt der „Wilden“ war nun einmal erschüttert, und langsam begann man — durch Häufung des Beweismaterials aus aller Welt — einzusehen, daß man bei einer langen Kette von Primitivvölkern der Frühzeit und der Gegenwart eben doch nicht um den Glauben an ein höchstes Wesen, um einen Hochgott herumkam! Zwar ging es nicht mehr an, sich noch länger krampfhaft an liebgewonnene Denkkategorien und immer mehr dahinschwindende Reste evolutionistischer Axiome zu klammern, aber man suchte noch einmal nach einem Ausweg, um das neugewonnene Gottes- und Menschenbild in Mißkredit zu bringen, indem man gegen einen fälschlich unterschobenen „Urmonotheismus“ Sturm lief³⁷. Inzwischen ist auch der Streit um diese Frage beträchtlich wieder abgeflaut, wenn auch noch nicht ganz zur Ruhe gekommen. Noch einmal wurde der Deismus ins Feld geführt: Gegen die monotheistischen Theorie spreche, „daß der ‚Urheber‘-Glaube der meisten Primitiven kein echter Theismus ist, sondern zumeist nur eine Befriedigung des Bedürfnisses nach einer Erklärung des Ursprungs der Welt und der heiligen Riten darstellt, während ihm die eigentlich religiösen Elemente des Gottesglaubens (Erhaltung des Kosmos, dauernde Einwirkung auf das

³⁶ E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit* (Köln 1960), 130 f. und 241 f. Die Mali-Baining entzündeten auf einem frischen Grab zwei Feuer und glauben, daß die Seelen der Gutverstorbenen zu Rigenmucha in den Himmel steigen und dort als leuchtende Sterne weiterleben.

³⁷ Siehe darüber P. SCHEBESTA, *Ursprung der Religion* (Berlin 1960), die beiden Kapitel: Hochgottglaube und Urmonotheismus (184—197) und: Braucht das Christentum den Urmonotheismus als Wahrheitsbeweis? (237—241). Deshalb braucht hier nicht weiter Stellung zu dem Problem genommen werden.

Weltgeschehen, Belohnung und Bestrafung für Handlungen entsprechend ihrer sittlichen Qualität) ebenso fehlen wie die zu erwartende Einstellung des Menschen gegenüber Gott (Liebe und Vertrauen, beständige kultische Verehrung usw.). Dazu kommt, daß sich ein Glaube an den Urheber als einziges anzubetendes höchstes Wesen nicht findet, sondern stets noch andere Wesen oder unpersönliche Kräfte neben ihm auftreten, die den eigentlichen Inhalt des praktischen kultischen Lebens ausmachen. Es ist zudem methodologisch unzulässig, wegen einzelner Ähnlichkeiten die Begriffe einer theologisch voll ausgebildeten Hochreligion ohne weiteres auf untheologische Mythen von Naturvölkern zu übertragen“³⁸

Und abermals: „Trägt der Urheber . . . Züge, die der monotheistischen Gottesvorstellung eigen sind, so unterscheidet er sich von dem persönlichen Gott der großen Kulturreligionen meist darin, daß von ihm gesagt wird, er sei nach der Durchführung seines Werkes wieder verschwunden und wohne jetzt als ein *deus otiosus* (müßiger Gott) im Himmel. Deshalb wird ihm von manchen Stämmen auch kein Kultus gewidmet; für das praktische religiöse Leben sind die zahlreichen Götter und Geister, die fördernd oder schädigend in das Weltgeschehen eingreifen, bedeutsamer als dieser Hochgott, der mehr der Befriedigung des Kausaltriebes als derjenigen konkreter Lebensbedürfnisse dient“³⁹. Hier hat man also als Lückenbüßer einen neuen Begriff, nämlich den *Deus otiosus*, erfunden, von dem W. BUISMAN so nett sagt: „Dieser Gott hat die Welt erschaffen, ihr die Ordnung bestimmt, ihr aber dann gleichsam einen Fußtritt geben und gesagt: ‚Nun rolle deinen Weg und sieh zu, wie du allein fertig wirst!‘ Eine Vorstellung von Gott ist hier ohne Zweifel noch vorhanden, aber keine religiöse Beziehungen dieses Gottes zur Welt und zum Menschen“⁴⁰. Vornehmer und vorsichtiger drückt sich F. HEILER aus, indem er eine Unterscheidung trifft: „Während einzelne kulturarme Völker durch Gebet, Primitialopfer und sakramentale Stammesweihen mit ihm (Gott) in lebendigem Verkehr stehen, ist er für andere ein *deus otiosus*, ein Gott im deistischen Sinn, ein Schöpfer, der sein Werk sich selbst überlassen hat und in die Ferne gegangen ist, weshalb sich die Menschen in ihren Nöten an die nahen Mächte (Zauberobjekte, Naturgeister und Ahnen) wenden“⁴¹.

Gewiß kommen solch unterschiedliche Geisteshaltungen bei Naturvölkern vor, und niemand wird sie von vornherein ablehnen wollen!

³⁸ H. GLASENAPP, *Die nichtchristlichen Religionen*, Fischer-Lexikon I (Frankfurt 1957), 16

³⁹ H. v. GLASENAPP, ebda. 248. Auch K. Birket-Smith (1941/42) 404 f.: „Oft tritt die oberste Gottheit als ein fernes, erhabenes Wesen auf, ein *deus otiosus*, der wohl die Welt schuf, sich aber von ihr und ihrem Getümmel fernhält; im Grunde hat er mit den Menschen nichts mehr zu tun und lebt nur noch in den Sagen.“

⁴⁰ W. BUISMAN, *Du und die Religion* (Berlin 1953), 67

⁴¹ F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961), 456 f.

Wenn selbst die Hochreligionen der Kulturvölker, nicht zuletzt das Christentum selbst, sich im Laufe ihres Bestehens in soundso viele unterschiedliche Denominationen und Sekten aufgespalten haben, wie sollte dann jemand von den noch viel älteren Naturreligionen voraussetzen, daß sie sich nicht zum Besseren oder zum Schlechteren hin hätten entwickeln können? An diesem Verlauf der Dinge ist nichts Neues. Wohl aber bleibt die Forderung bestehen, daß alle dabei mitspielenden Faktoren zuerst einmal an Ort und Stelle von vorurteilslosen und geschulten Feldforschern gewissenhaft untersucht werden müssen, ehe die Wissenschaftler in der Heimat sich des gesicherten Befundes annehmen und Schlüsse daraus ziehen! In vielen Fällen ist das bereits geschehen, in andern aber leider noch nicht, und zwar schon aus dem einen Grunde, weil nicht wenige Forscher aus Unkenntnis der Eingeborensprachen und wegen mangelnder Vertrauensbereitschaft von seiten der auf ihre Religion getesteten Naturmenschen nicht dazu kommen, von der Oberfläche des religiösen Verhaltens dieser Leute in die wirkliche Tiefe vorzustoßen. Das geben auch manche ehrliche Feldforscher unumwunden zu und warnen davor, aus Stückwerk Theorien aufzubauen⁴².

Da wir an dieser Stelle gerade über das Wesen des sogenannten *deus otiosus* gesprochen haben, ist es zugleich lehrreich und amüsant, zwei Zeugen aus den eigenen Reihen der Vertreter dieser Theorie anzuführen, die den Begriff „*deus otiosus*“ gerade im entgegengesetzten, also positiven Sinne auslegen. Mit Hinweis auf die speziell von den Australiern (aber auch von anderen Primitivstämmen) verehrten höchsten Wesen kommt E. O. JAMES zu dem Schluß: „Sie halten sich vom Tagesgeschehen fern, sind Wahrer und Hüter der sittlichen Vorstellungen des Stammes. Wenn sie diesem seine Gesetze gegeben und die Initiationsriten festgesetzt haben, Regeln, die in den feierlichen Versammlungen . . . von einer Generation zu anderen weitergegeben werden, dann ziehen sie sich wieder in die erhabene Abgeschiedenheit des Himmels zurück. Aber wenn sie sich auch in eine erhabene himmlische Ruhe zurückgezogen haben, so besitzen sie doch eine größere und weitreichendere Bedeutung als die

⁴² Vergl. H. v. GLASENAPP, a. a. O. 14 und C. A. SCHMITZ, „Scham und Normenkontrolle in Melanesien“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 91 (Braunschweig 1966) 46 f: Man muß „sich sehr viel Vertrauen und Sprachkenntnisse erworben haben, bevor man hoffen darf, so weit in die Intimsphäre der Informanten einzudringen, daß sie darüber überhaupt zu einem Fremden sprechen werden.“ Die Schwierigkeit kann aber auch dann noch bestehen bleiben z. B. für langjährige Missionare, die, obwohl sie Sprachkenntnisse und Vertrauen der Eingeborenen besitzen, doch zu uninteressiert oder gar ablehnend den altüberkommenen religiösen Werten ihrer Leute gegenüberstehen, anstatt sie zu studieren und in die Christianisierung miteinzubeziehen. Vorbildlich ist dagegen die Einstellung von J. V. TAYLOR, der seinem Buch ein Sprichwort der Neger als Titel gegeben hat: „Du findest mich, wenn Du den Stein aufhebst, und wenn Du das Holz spaltest, bin ich da! Das ist nicht Pantheismus, sondern der Anspruch des Allgegenwärtigen voller Gnade und Wahrheit.“ *Du findest mich, wenn Du den Stein aufhebst* (München 1965), 10

übrigen Gottheiten und Geister. Mehr noch, sie repräsentieren den äußersten sittlichen Maßstab des Universums, soweit der primitive Geist einer solchen Konzeption fähig ist“⁴³. Noch eingehender beschäftigt sich R. PETTAZZONI mit diesem Problem: „Es ist festgestellt worden, daß sich in mehreren Schöpfungsmythen das höchste Wesen, nachdem es die Welt erschaffen hat, zurückzieht in einen Zustand passiver Untätigkeit... Dieser Müßiggang, der mit der wunderbaren Aktivität eines Schöpferwesens unvereinbar zu sein scheint, ist stattdessen als eine Ergänzung der schöpferischen Tätigkeit zu erklären. Nachdem nämlich einmal die Welt geschaffen und der Kosmos geordnet ist, ... (wäre) jedes weitere Einschreiten seinerseits nicht nur überflüssig, sondern könnte auch schädlich werden, da jede Veränderung des Kosmos zu einem Rückfall ins Chaos führen könnte. Nachdem also die Welt geschaffen ist, beschränkt sich die existenzielle Funktion des Schöpfers auf ihre Erhaltung in dauernder, unveränderter und nicht veränderbarer Beständigkeit. Damit wird der Müßiggang des höchsten Wesens, seine fast untätige Gegenwart, zur natürlichsten und geeignetsten Voraussetzung, um die Fortdauer des Erschaffenen und die Kontinuität der Wirksamkeit der Schöpfung zu sichern“⁴⁴. Sicher ist in sehr vielen Fällen, daß die dem höchsten Schöpferwesen untergeordneten Natur- und Ahnengeister nur die Kanäle sind, durch die Gottes Segen oder Strafe zu den Menschen fließt, ähnlich wie im sozialen Bereich der Stammeshauptling Huld oder Zorn durch Mittelspersonen auf seine Untergebenen weiterleitet!

Doch genug! „Es ist tröstlich für den Christen zu wissen, daß bei allen Völkern der Erde sich wahre Erkenntnisse über die wichtigsten Daseinsfragen finden, daß Gott auf irgendeine Weise allen Völkern nahe ist. Die aus uralter Vorzeit überlieferten Glaubenselemente der Naturvölker sind tatsächlich — auch in der Praxis! — gute Anknüpfungspunkte für die christliche Predigt. Und die nicht-christlichen Völker selbst entdecken staunend und voller Dankbarkeit, daß ein Gott der Gott der Christen und der Gott der Heiden ist“⁴⁵.

Abschließend schreibt H. M. BÖTTCHER zu unserem Thema: „Gott ist ein Geheimnis. Niemand kennt es, niemand kann es kennen. Wäre es anders, hätte das Geheimnis aufgehört, Geheimnis zu sein. Alle Religionen der Menschheit suchen Gott — alle! Die Geschichte der Religionen ist nichts anderes als die Geschichte dieses Suchens. Es begann in einer Zeit der frühen Menschen, von denen wir nur wenig mehr wissen, als daß sie Gott suchten. Sie fanden ihn im Schwirren ihrer Wurfhölzer, im Tier, im Wetter, im Laut der Wildnis, in der Entstehung des Kindes unter dem Herzen des Weibes und in dem Zauber, der das unbegreifliche Ereignis der Geburt auslöste. Die frühesten Zeugnisse des Menschseins sind zugleich Zeugnisse der Frage nach dem großen Geheimnis, Zeug-

⁴³ E. O. JAMES, a. a. O. 200 f.

⁴⁴ R. PETTAZZONI, *Der allwissende Gott* (Frankfurt 1960) 72

⁴⁵ P. SCHEBESTA, *Ursprung der Religion* (Berlin 1960), 240

nisse zuweilen auch von Antworten, die in Wahrheit Fragen blieben oder neue Fragen aufwarfen. Das ist das Gemeinsame zwischen einem runden, hohen Stein am Weg und einer Tontafel mit einem eingeritzten, heiligen Zeichen, zwischen den Malereien an einer Höhlenwand der Eiszeit, den goldstrotzenden Tempel zu Ehren Ahura Mazdas, Brahmas oder Buddhas und einem Dom unter dem Kreuz — daß jedes von ihnen dasteht als der lebendige Ruf in eine Unendlichkeit, die immer nur schweigt . . . Der Glaube ist eine schöpferische Kraft. Der Mensch, der das Himmelreich inwendig in sich spürt, der Mensch, der sich als das Ebenbild Gottes fühlt, hat damit den wahrsten Ausdruck für sein Selbst gefunden. Er ist zu jenem Ich vorgestoßen, das er nach diesem großartigsten aller je gedachten Gedanken im Geist, in der Wahrheit und im tiefsten Sinn des Lebens sein kann. Er ist erfüllt von dem beglückendsten Selbstgefühl und zugleich von dem Drang, dieses Selbst, dem er sich verantwortlich fühlt, zu verwirklichen. So mündet er im Letzten und Größten: In die Straße, welche die Spuren Gottes trägt — jene Spuren, deren Bild er selber ist!⁴⁶

⁴⁶ H. M. BÖTTCHER, *Gott hat viele Namen* (München 1964), 5 u. 482

P. THEODOR GRENTRUP SVD

† 11. Oktober 1967

Wiederum hat die ZMR einen treuen Mitarbeiter der ersten Generation verloren: P. Theodor Grentrup SVD ist im 90. Lebensjahr heimgeschieden worden.

Er stammte aus Ahlen bei Hamm i. W., kam mit 15 Jahren nach Steyl, empfing 1902 in St. Gabriel die Priesterweihe und promovierte nach weiterführenden kanonistischen Studien in Rom. Im Jahre 1906 übertrug man ihm in St. Gabriel das Lektorat für Kirchenrecht, wobei er sich für Soziologie und Missionsrecht spezialisierte. Kurze Zeit diente er auch dem Seminar des westfälischen Bischofs Döbbing OFM von Nepi-Sutri, der mit dem Steyler Stifter befreundet war, aushilfsweise als Dozent.

Inzwischen begann seine fleißige Feder fruchtbar zu arbeiten. Sein erster Beitrag in der ZM (1913) befaßte sich mit der Definition des Missionsbegriffes: Mission ist für ihn theologisch die systematische Tätigkeit zur Ausbreitung der Kirche Christi unter Heiden und Andersgläubigen; kanonistisch figurieren als Mission jene Länder, in denen die kirchliche Hierarchie noch nicht errichtet ist. Dieser Artikel veranlaßte jahrelange Diskussionen. Bis 1956 folgten in der ZM noch 15 weitere Aufsätze kanonistischer oder historischer Prägung; dazu einige vorsichtige, aber klare Rezensionen. Weitere zeitbedingte Beiträge finden sich, ohne sie oder die Publikationsorgane alle zu nennen, in der „Kolonialen Rundschau“, im „Archiv für katholisches Kirchenrecht“, in der „Zeitschrift für Ostrecht“, in „Theologie und Glaube“, im „Hochland“, in den „Stimmen der Zeit“, in „Christ Unterwegs“, im „Ostdeutschen Pastoralblatt“, gar nicht zu reden von seinen Hilfen am Berliner Katholischen Kirchenblatt und der homiletischen Zeitschrift „Haec loquere et exhortare“. Wichtiger ist seine Mitarbeit am Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, am LThK der älteren Auflage von 1930 wie auch der jüngeren von 1957 ff., an der amerikanischen (Negro Education) und britischen Enzyklopädie (Rassenprobleme), an der von Jesuiten edierten Katholischen Enzyklopädie für Japan.

Weit umfangreicher wurden die selbständigen Werke. An der Spitze steht als Frucht jahrelanger Vorarbeiten sein „Jus missionarium“; der erste Band erschien 1925 mit 544 Seiten; das abgeschlossene Manuskript des zweiten Bandes verlor er auf der Untergrundbahn und erhielt es nie wieder, fand aber auch weder Zeit noch Kraft, die mühsame Sammelarbeit nochmals durchzuführen. Trotzdem nennt Schmidlin auch schon den ersten Band „eine in ihrer Art mustergültige und erschöpfende Zusammenstellung, einen wesentlichen Fortschritt auf diesem Neuland und ein herzhaftes Anfassen der damit gestellten Probleme“ (ZM 17, 1927, 257). — Die Zeitverhältnisse nach dem ersten Weltkrieg drängten ihn zum Einsatz für die Belange der Minderheiten. Vornehmlich lag ihm aus nationalen und religiösen Gründen die wissenschaftliche Erforschung des Auslandsdeutschtums am Herzen. Sie hat in mehreren umfangreichen Bänden der Schriftenreihe über Deutschland im Ausland, hg. von Georg Schreiber, ihren Niederschlag gefunden. Er orientierte sich dafür nicht

nur an älterer und zeitgenössischer Literatur, sondern an Originalquellen und persönlichen Beobachtungen auf ausgedehnten Auslandsreisen. So verweilte er 1927 bei den Deutschen im rumänischen Banat und in den deutschen Siedlungen in Jugoslawien; über die Ergebnisse berichtet: „Das Deutschtum an der mittleren Donau in Rumänien und Jugoslawien“ (Münster 1930). Die Restauflage dieses Werkes wurde mit dem übrigen Bestand des Verlages Aschendorff 1945 durch Bomben vernichtet. Weitere deutsche Auslandsgruppen besuchte er nach dem ersten Weltkrieg in der Tschechoslowakei, in Karpathoruthenien und Polen, im Baltikum, in Südtirol. Rechenschaft über diese Reisen in Europa gibt das Buch: „Die kirchliche Rechtslage der deutschen Minderheiten katholischer Konfession in Europa“ (Berlin 1928). Noch 1938 folgten Forschungsreisen mit ähnlicher Zielsetzung in Brasilien, Argentinien, Paraguay. Leider wurden die Originalaufzeichnungen über alle Auslandsreisen in den turbulenten Zeiten 1945 restlos vernichtet. Ein Spezialthema bei allen diesen Unternehmungen ist in dem preisgekrönten Werk: „Religion und Muttersprache“ (1932) ausführlich erörtert. Sein letztes größeres Werk war die Edition und Übersetzung nebst Kommentar der päpstlichen Enzyklika „Exsul familia“ (1955/56), erschienen im Verlag Christ Unterwegs. Dieselbe Zeitschrift dankte mit einer noblen Würdigung des Autors zu seinem 80. Geburtstag am 25. Mai 1958.

Indessen war P. Grentrup durchaus nicht nur der kühle Jurist und Historiker. Alle seine Bemühungen sollten letzten Endes der Seelsorge dienen. Als Jungpriester betreute er die St. Gabriel benachbarte Seelsorgsgemeinde in Neu-Mödling und ließ auch später nach seiner Übersiedlung nach Berlin nie von regelmäßiger Sonntagsaushilfe ab. Für Witterungen der Seele (Alban Stolz) war er sehr empfänglich, wie seine Büchlein „Hoffen und Vertrauen“ (1948) und „Liebe und Gemeinschaft“ (1949) bekunden. Seine Vorlesungen sind den Hörern dem Eindruck nach unvergeßlich geblieben. Er sprach gründlich vorbereitet, gelegentlich mit leichter Ironie, oft mit Humor, nie aber verletzend. In seiner gedruckten Hinterlassenschaft wird man auch bei polemischen Erörterungen kein unzulässig herbes Wort finden. Die Berufung auf eine Professur an der Hochschule für Politik in Berlin und an das Orientalische Seminar der Universität nahm er gern an. Er behandelte dort vorzugsweise Fragen über Kirche und Schule und besprach in Seminarübungen die Enzyklika Papst Pius' XI. „Divini Redemptoris“ (1937). Kein Wunder, daß die neuen Leute in Deutschland ihm schon 1933 die *venia legendi* an der Hochschule und 1938 am Seminar entzogen. Er erhielt die Benachrichtigung, als er eben von seiner, den Interessen des Auslandsdeutschtums gewidmeten, südamerikanischen Reise heimgekehrt war.

Nun hat der Tod dem unermüdlichen P. Theodor Grentrup, nachdem er physisch erschöpft war, die nimmermüde Feder aus der Hand genommen. Obwohl manche seiner Werke infolge der Katastrophe von 1945 ihre aktuelle, nicht ihre historische Tragweite eingebüßt haben, darf man trotzdem das Wort des gefangenen Missionars Paulus auf ihn anwenden: *Non in vacuum cucurri, neque in vacuum laboravi!* (Phil 2, 16).

Johann Kraus SVD

KLEINE BEITRÄGE

REFLEXION ÜBER DIE EIGENEN ERLEBNISSE

Ein Aspekt der japanischen Assimilation fremden Kulturgutes

von Paul Aoyama SVD

Es sind bereits zahlreiche Werke für den Katechismus- bzw. Bibelunterricht geschrieben worden, die auch für den Religionsunterricht in den Missionsländern sehr behilflich sein könnten, z. B. ALFRED BARTH, *Katechetisches Handbuch* (Stuttgart 1955—61), JOSEF GOLDBRUNNER, *Katechismusunterricht mit dem Werkheft* (München 1956), E. BECK und G. MILLER, *Biblische Unterweisung* (Bd. 1, München 1962) usw. Auch RICHARD SEEWALD, *Bilder zur Bibel* (mit Bildkommentaren von J. GOLDBRUNNER, Freiburg 1965) und andere ähnliche Werke bieten dem Religionsunterricht verschiedene nützliche Hilfen. Für den Unterricht bei den Nichtchristen braucht man jedoch, wie es scheint, dazu noch andere Hilfsmittel. Denn trotz mannigfacher Verbesserung der katechetischen Methode in Japan lassen sich nur wenige Schüler und Schülerinnen, die in einer katholischen Schule jährlich dem Religionsunterricht folgen, in der Kirche taufen. Die Taufzahlen scheinen noch nicht den missionarischen Mühen zu entsprechen. Freilich ist die persönliche Umwelt des Schülers oft für die Bekehrung zum Christentum nicht günstig, und der gegebene Religionsunterricht könnte später, auch wenn sich der Schüler nicht zum Christentum bekehrt, auf mehrfache Weise zum Heil der Seelen beitragen. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß die Kenntnis der christlichen Religion, die bei manchen Schülern und Schülerinnen fast einem naturwissenschaftlichen Wissen oder einer Kenntnis von literarischen Werken vergleichbar ist, nicht sehr zur Erneuerung des eigenen inneren Lebens beiträgt. Vielleicht hören sie gern vom Christentum und können in der Prüfung über das, was sie im Klassenzimmer gehört haben, gut bestehen. Das genügt aber nicht. Wir müssen ihnen die religiöse Wahrheit nicht nur psychologisch anziehend und verständlich darstellen, sondern die Seelen auch in eine tiefe Reflexion über ihre eigenen inneren Erlebnisse einführen.

Die Werke von F. W. FOERSTER sind in diesem Zusammenhang sehr beachtenswert; denn er sucht die Seelen in vorzüglicher Weise zu einer ersten Reflexion über die alltäglichen Erlebnisse zu führen. Der Autor der vorliegenden Arbeit kennt einen Konvertiten, der nach seiner Bekehrung aus dem Buddhismus die japanische Übersetzung von *Christus und das menschliche Leben* von F. W. FOERSTER (2. neu bearbeitete Auflage, Recklinghausen 1951) Jahre lang immer wieder mit großem Interesse liest. Vielleicht könnten wir durch Erforschung der japanischen Mentalität diese Methode der Seelenführung Foersterns für die japanischen Nichtchristen etwas anpassen und weiterentwickeln und so den Katechismusunterricht in Japan erfolgreicher gestalten. Denn die tiefe Reflexion über die eigenen Erlebnisse, die innere Unordnung, Unsicherheit usw. scheint für das richtige Verständnis der christlichen Heilslehre sehr wichtig zu sein. Außerdem spielte die Reflexion über die eigenen Zustände bei der Einführung fremden Kulturgutes in Japan eine große Rolle. Nehmen wir als Beispiel die Einführung des Buddhismus.

Der Buddhismus fand schon in der ersten Hälfte des 6. nachchristlichen Jahrhunderts bei der Führerschicht Japans Eingang. Die Japaner zeigten jedoch

anfangs kaum Interesse an der buddhistischen Lehre. Was sie zum Buddhismus hinzog, war in erster Linie das Versprechen der idealisierten Mahayana-buddhistischen Götter, jenen Menschen ihre Gunst zu gewähren, die den Buddhismus schützen, verbreiten und die buddhistischen Götter andächtig verehren würden. Sie bemühten sich daher vor allem um die Verbreitung des Buddhismus und die Verehrung der buddhistischen Götter durch den Bau vieler prächtiger Tempel bzw. Klöster. Sie brachten schon im 6. und 7. Jahrhundert mit Hilfe der koreanischen Künstler den überirdischen, vornehmen und reichschaffenen Geist ihrer buddhistischen Götter mit großer Geschicklichkeit in ihren Kunstwerken zum Ausdruck¹, während sie die theoretischen Erklärungen der Chinesen über den Buddhismus noch kaum verstanden. Zwar findet man ein ziemlich tiefes Verständnis der Mahayana-buddhistischen Lehre in den Werken des SHÔTOKU-TAISHI (574—622), doch bezieht es sich vorwiegend auf die Natur Buddhas, die nach buddhistischer Weltanschauung allen Seelen inneohnt, und auf die Harmonie mit der Umwelt, zu deren Verständnis die Japaner von Natur geneigt gewesen zu sein scheinen. Nach SHÔTOKU-TAISHI findet sich bis zum 8. Jahrhundert keine theoretische Arbeit über die buddhistische Lehre. Die Japaner assimilierten daher die Mahayana-buddhistische Kultur verhältnismäßig schnell, aber eher durch künstlerische Tätigkeit als durch theoretische Forschung. In ihrer Geisteswelt konnten deswegen verschiedene Weltanschauungssysteme, ohne einander zu stoßen, zusammenbleiben.

Außerdem besaßen die Japaner von damals eine stark empiristische und einigermaßen abergläubische Neigung. Im Jahre 625 z. B. kam ein koreanischer Mönch namens Ekan nach Japan, wo damals gerade eine lange Dürre herrschte. Nachdem er einen Vortrag über die Lehre der Sanron-Sekte gehalten hatte, gab es Regen. Seitdem fand oft in Japan ein feierlicher Vortrag über die buddhistische Lehre oder eine feierliche Gebetsversammlung der Mönche statt, um den gewünschten Regen, die Heilung von einer Krankheit u. ä. von den buddhistischen Göttern zu erbitten. Am letzten Tag des Jahres 651 lud Kaiser Kôtoke mehr als 2100 Mönche und Nonnen an seinen Hof und ließ sie feierlich zwei buddhistische Sutren für das Staatswohl vorlesen, eine am Nachmittag und eine am Abend beim Schein von mehr als 2700 Lampen². Als das Land besonders in den Jahren 732—737 oft von großer Dürre, von Taifunen, Erdbeben und Seuchen heimgesucht wurde, glaubte Kaiser Shômu, sein persönlicher Mangel an Tugend sei allein Schuld an den Katastrophen, und ließ darum viele Shintô-Tempel restaurieren bzw. neu bauen und zu Shintô-Göttern beten. Der gewünschte Erfolg stellte sich jedoch nicht ein. So ließ er dazu noch Buddhastatuen anfertigen und einige buddhistische Sutren in vielen Exemplaren abschreiben und vorlesen. Nun gab es gutes Klima und gute Ernten³. Vor Freude gab sich der Kaiser dem Buddhismus so sehr hin, daß er im Jahre 741 den kostspieligen Bau des staatlichen Zentralklosters Tôdaiji und vieler Provinzialklöster (*Kokubunji*) unternahm und in den Jahren 745—749 die

¹ Vgl. *Nihon Bunkashi Kôza* (Die japanische Kulturgeschichte), herausgegeben von Higo Kazuo, Omori Shirô u. a. (Tokyo/Meiji-shoin 1958—59), 2. Bd., S. 317—348.

² Vgl. OHNO, TATSUNOSUKE: *Nihon no Bukkyô* (Der Buddhismus in Japan), Tokyo/Shibundô 1961, S. 32.

³ Vgl. WATSUJI, TETSURÔ: *Nihon Rinri Shisôshi* (Geschichte der sittlichen Zeitströmungen in Japan), Tokyo/Iwanami-shoten 1952, 1. Bd., S. 214—215.

ungefähr 16 m hohe vergoldete Bronzestatue des Vairocana-Buddha in Nara herstellte.

Trotz dieser Oberflächlichkeit des Verständnisses der fremden Kultur haben die Japaner doch mit der Zeit einige wirklich neue Weltanschauungen gelernt. Sie suchten früher die Gottheit in ihrer Natur und verehrten einen shintoistischen Lokalgott als ihren Ahnen. Nun aber lernten sie aus kulturell höher entwickelten Ländern die Verehrung persönlicher Götter kennen, die sie nicht mehr als ihre Ahnen ansahen, sondern als fremde Gottheiten, die der Entwicklung ihres Landes zu Hilfe kommen könnten. Sie überzeugten sich bald durch die schnelle Entwicklung des Landes und andere gute Erfolge, die nach Verehrung der buddhistischen Götter eintraten, daß diese mächtiger als die Shintô-Götter seien. Sie bemühten sich daher immer mehr um die Verehrung der buddhistischen Götter, obwohl sie auch noch fortfuhren, ihre eigenen Shintô-Götter zu verehren. Die Annahme der fremden Weltanschauung scheint also eher eine Reflexion über die eigenen Erlebnisse wie auch die darauf beruhende subjektive Überzeugung vorauszusetzen als irgendeine rationale Schlußfolgerung von einem abstrakten Prinzip. Das große Interesse des Shôtoku-Taishi an den fremden Lehren scheint ebenfalls vor allem aus einer tiefen Reflexion über seine bitteren Erfahrungen mit den langwierigen Kämpfen der zeitgenössischen adeligen Geschlechter am kaiserlichen Hof zu stammen. Die Entwicklung der buddhistischen Religiosität durch die beiden großen Sektenstifter Saichô (767—822) und Kûkai (774—835) setzt auch eine tiefe Unzufriedenheit mit den abstrakten Lehren der buddhistischen Schulen aus dem 8. Jahrhundert voraus. Sie bahnten aus scharfer Kritik an den zeitgenössischen Zuständen des japanischen Buddhismus eine neue Strömung an, in der man die Reinigung der eigenen Seele und die Anwendung der *Sakramente* gegen die bösen Geister hochschätzte.

Daß die Reflexion über die eigene Situation zum tieferen Verständnis fremden Kulturgutes gut gewirkt hat, zeigt sich auch bei der buddhistischen Reformbewegung im 12. und 13. Jahrhundert deutlich. Nehmen wir als Beispiel den ersten Reformator Hônen (1133—1212). Hônen begann seine Reform mit scharfer Kritik an dem sogenannten Adels-Buddhismus. Die japanischen Hofadeligen im 10. — 12. Jahrhundert bemühten sich nämlich aus einem ernsten Pessimismus im irdischen Leben um das jenseitige Glück. Sie beschäftigten sich mit der Meditation über den Amida-Buddha und mit dem künstlerischen Abschreiben der „Hokke“-Sutra. Sie errichteten prächtige Tempel und Tempeltürme zu Ehren der buddhistischen Götter und stifteten oft große Beträge für die Tempel, um sich dadurch den buddhistischen Göttern wohlgefällig zu machen. Es war zwar eine schöne Spiritualität, aber das arme gewöhnliche Volk hatte dafür weder Zeit noch Geld. Die tatendurstigen Krieger (*Bushi* bzw. *Samurai*) hatten auch an der pessimistischen Spiritualität des Hofadels kaum Interesse. Um im Krieg zu siegen, töteten sie ohne weiteres zahlreiche Feinde und oft vernichteten sie sogar schöne Häuser und Tempel durch Feuer, was für den Hofadel nichts anderes als große Sünde war. Als diese einfachen Leute jedoch durch verschiedene Erfolge mächtig wurden und durch ihre kriegerische stoische Tugend ihr Ansehen hoben, stellte man sich mit der Zeit die Frage, ob alle diese sündigen Leute wirklich nicht ins Paradies eingehen durften, und ob die Meditation, das Abschreiben der „Hokke“-Sutra usw., die das gewöhnliche Volk kaum verrichten kann, zum Heil der Seele überhaupt nötig seien. Nach langjährigem Studium der buddhistischen alten

Lehren begann Hōnen einen neuen, dem Volksleben mehr angepaßten Weg zum Paradies folgendermaßen zu lehren:

1. In der eschatologischen „Mappō“-Zeit⁴ sind die traditionellen Bedingungen, die die bestehenden alten Sekten der Seele auf dem Weg zum Heil auflegten, nicht mehr obligatorisch. Alles entscheidet sich daran, ob man Buddha angehören will oder nicht. Die Menschen der „Mappō“-Zeit leben nämlich in einer äußerst verwinkelten, sündhaften Situation und sind nicht mehr fähig, die traditionellen buddhistischen Regeln exakt zu beobachten.

2. Das vertrauensvolle Anrufen des Amida-Buddha (*Nembutsu*) ist zum Seelenheil für alle Menschen die notwendige und genügende Bedingung. Denn für die Seele, die sich oftmals oder ständig durch das Nembutsu dem Amida-Buddha hingibt, vollzieht sich die Geburt im Paradies nicht durch eigene Verdienste der Seele, sondern durch diejenigen des Amida-Buddha, und zwar gemäß seinem freiwilligen *Chikai* (Gelübde oder Wunsch, alle Seelen zu heilen).

3. Die Verzweiflung über das eigene Seelenheil sei eine Verachtung und Beleidigung gegen die große Liebe des Amida-Buddha, die über alle Sünden hinausgeht. Man muß sich daher vor allem um demütige Anerkennung der eigenen Ohnmacht und vollständiges Vertrauen auf Amida-Buddha bemühen.

Hōnen gründete mit dieser Lehre die Jōdo-Sekte und bahnte so eine ganz neue Strömung im japanischen Buddhismus an. Im früheren Buddhismus Japans herrschte ein in gewissem Sinne legalistischer Objektivismus, in dem man aus zahlreichen alten Lehren bzw. Theorien das Beste und Authentische wählte und die traditionellen buddhistischen Regeln bis ins kleinste möglichst genau zu befolgen suchte. Hōnen betont dagegen den universalen Heilswillen (*Hongan* bzw. *Chikai*) des Amida-Buddha und die persönliche Annahme (*Senjaku*) dieses Heilswillens durch das Nembutsu auf unserer Seite⁵. Er schätzt dabei den Wert der *Sakramente* und der Beobachtung der traditionellen Regeln geringer. Zwar werden seine und die anderen neuen buddhistischen Sekten des 12. und 13. Jahrhunderts gewöhnlich als „der japanische Buddhismus“ bezeichnet. Wie aber Prof. KATŌ SHŪICHI betont⁶, muß man sie von der einfachen Japanisierung des Buddhismus klar unterscheiden. Die Japanisierung begann bereits vom Anfang der Einführung des Buddhismus an durch starke Zuneigung der gemeinschaftsbezogenen Japaner zum Synkretismus. Die buddhistischen Reformatoren im 12. und 13. Jahrhundert betonten dagegen die Transzendenz der Gnade Buddhas über alle menschlichen Wertmaßstäbe, Wichtigkeit der personalen Entscheidung, Befreiung der Seele aus dem shintoistischen Aberglauben usw. und führten manche theologische Begriffe ein, die der früheren japanischen Weltanschauung wesentlich fremd waren.

Faßt man nun das oben Gesagte zusammen, so könnte man wohl behaupten, daß die Reflexion über die eigenen Zustände bzw. über die Unvollkommenheit

⁴ Nach einem alten buddhistischen Gedanken beginnt 1500 oder 2000 Jahre nach dem Tode Buddhas das „Mappō“, die letzte von drei bzw. fünf geschichtlichen Stufen des Buddhismus. In dieser letzten Stufe soll das Gesetz Buddhas seine Kraft verlieren. Dieser Gedanke herrschte besonders im 10. — 13. Jahrhundert im japanischen Buddhismus vor.

⁵ Vgl. KATŌ, SHŪICHI: *Shinran*, — 13 *Seiki Shisō no Ichimen* (Shinran, — ein Aspekt der Zeitströmung des 13. Jahrhunderts), Tokyo/Shinchōsha 1960, S. 8—9.

⁶ KATŌ, SHŪICHI, ebd. S. 8—10.

der eigenen Tradition auch für die Einführung der westlichen Kultur in Japan sehr wichtig sei. In der Tat ist die Europäisierung Japans seit dem vorigen Jahrhundert eng mit der Kritik an der alten Tradition oder an der jeweiligen Situation des Landes verbunden, wie einst die Einführung der chinesischen Bürokratie zur Zeit der Taika-Reform (645 n. Chr.) ein Resultat aus der Kritik an der früheren patriarchischen Regierungsform war. Vielleicht dürfte man daher die japanischen Nichtchristen beim Katedismusunterricht noch mehr in die Reflexion auf die eigenen inneren Erlebnisse einführen, die dann in der Seele eine ernste Suche nach dem entsprechenden Heilmittel erwecken soll. Man könnte sogar die Wichtigkeit der Geschichtsphilosophie für die christliche Missionierung Japans behaupten. Dann muß aber diese Geschichtsphilosophie nicht auf der theoretischen Beschauung der allgemeinen Geschichte, sondern vielmehr auf der Induktion aus dem konkreten geschichtlichen Fortgang Japans Gewicht legen.

NEUES INSTITUT FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT IN PARIS

Auf Ansuchen und mit der Unterstützung der General- und Provinzialobern der Missionsorden, der Bischöflichen Kommission für die Missionen und des Diözesansekretariats für die Nichtchristen hat das *Institut catholique de Paris* ein *Institut de science et de théologie des religions* gegründet. Das neue Institut stellt sich als Aufgabe, das Studium der Religionswissenschaft zu fördern, insoweit dies der Verkündigung der christlichen Botschaft dienlich ist. Die Vorlesungen richten sich an künftige Missionare und, im weiteren Sinne, an all diejenigen, die zum Dialog mit den nichtchristlichen Religionen aufgerufen oder in irgendeiner Weise an der Thematik dieses Dialogs interessiert sind.

Das Institut hat Universitätsrang. Es will künftige Professoren der Missions-theologie sowie Priester und Ordensfrauen ausbilden, die für leitende Stellungen bestimmt sind; es bereitet Priester und Laien für Aufgaben vor, die eine entsprechende theologische Ausbildung unerläßlich erscheinen lassen. Voraussetzung für die Zulassung zu den Vorlesungen ist ein abgeschlossenes theologisches Studium oder ein Lizentiat, das zum Unterricht an höheren Schulen berechtigt. In einem zweijährigen Lehrgang führt das Institut zu einem „diplôme de science et de théologie des religions“. Lizentiaten der Theologie können eine Dissertation vorlegen, die gleichzeitig als theologische Doktorarbeit anerkannt wird. Das Institut läßt auch Gasthörer zu. Jeder Fall wird einzeln geprüft.

Neben den Vorlesungen werden Vorträge qualifizierter Fachgelehrter über Themen der Missionskunde und des Dialogs mit den Religionen geboten. Gewisse Vorlesungen werden im Interesse eines erweiterten Hörerkreises abends wiederholt.

Direktoren des Instituts sind die Patres Bouillard und Daniélou; Studienberater ist P. Guennou.

Die Vorlesungen haben im Oktober 1967 begonnen. Für Anmeldungen und Auskünfte ist das Secrétariat de l'Institut catholique zuständig. Die *frais d'inscription* betragen 250 F pro Semester. Für Gasthörer gilt ein Sonder-tarif. Studienberater P. Guennou hält montags und mittwochs von 11 bis 12.30 Sprechstunden ab (128, rue du Bac); auch nach Vereinbarung (Tel. 548-19-92).

Werner Promper

VORLESUNGSPLAN IM SS 1968

Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen

50	Einleitung in die Missionswissenschaft Di 11—12	<i>Glazik</i>
51	Seminarübung zum Kolleg Di 16.30—18	<i>Glazik</i>
52	Seminar: Neuere Literatur über Lateinamerika Do 16.30—18	<i>Glazik/Promper</i>
53	Doktorandenkolloquium nach Vereinbarung	<i>Glazik</i>
—	Missionskunde: Die jungen Kirchen Afrikas Mi 11—12	<i>Glazik</i>
1157	Mittelseminar: Die Nichtchristen im politischen Weltbild des Abendlandes (12. bis 14. Jh.) Mi 16—18	<i>Theuerkauf</i>
4	Höchste Wesen und Schöpfungsmythen Do Fr 11—12	<i>Khoury</i>
1099	Upanishaden (Fortsetzung, auch für Hörer ohne indische Sprachkenntnisse) Mi 10—11, Sa 10—12	<i>Hacker</i>
1116	Methoden und Theorien der Ethnologie Di Mi 15—16	<i>Schott</i>
1117	Seminar: Die philosophischen Grundlagen ethnologischer Theorien 2stdg., nach Vereinbarung	<i>Schott/Goerd</i>
1118	Übung: Völker und Kulturen Südamerikas Do 18—20	<i>Schott</i>
1119	Kolloquium über neuere ethnologische Literatur und Feldforschungen Do 16—18	<i>Schott</i>
1120	Ethnographisches Museumspraktikum, halbtägig, nach Vereinbarung (in der Sammlung der Hiltruper Missionare, Münster, Warendorfer Straße 14)	<i>Schott</i>
312	Unternehmens- und Betriebsformen in den Entwicklungsländern Fr 18—19	<i>Pfeffer</i>
339	Gesellschaftspolitische Ideen in den Entwicklungsländern (Mao Tse-tung, Senghor, Haya de la Torre) (für Anfänger) Fr 14—16	<i>Pfeffer/Clausen</i>
340	Theorien der Entwicklung und des sozialen Wandels	<i>Pfeffer</i>
342	Der soziale Wandel Lateinamerikas im Spiegel der Literatur Mo 14—16	<i>Gutiérrez</i>

- | | | |
|-----|---|---------|
| 313 | Lateinamerikanische Arbeiterbewegung
Fr 10—11 | Steger |
| 410 | Die internationale Zusammenarbeit im
Gesundheitswesen
Do 17—18 | Denecke |
| 411 | Kolloquium über spezielle hygienische Probleme in
warmen Ländern (besonders für Ausländer)
Fr 16—18 | Denecke |

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Branley, Brendan R., M. M.: *Christianity and the Japanese*. Maryknoll Publications/Maryknoll, N. Y. 1966; 271 p., \$ 1,95.

Father BRANLEY, from a varied pastoral background and intensive reading presents here a non-technical approach to the Church's position, past and present in Japan.

The book, after an introduction on the role of religion in modern Japan, falls into three parts: 1. Religion and Japanese culture: the attitude of the Church towards culture in general, Japanese religious psychology; 2. The Missionary Church in Japan: preaching the gospel to the Japanese, agencies of the apostolate, the parish as an apostolic center, the image of the Church in Japan; 3. Christianizing Japan: the Church and Japanese religious psychology, the role of science and experience, parish management.

To the readers of *The Japan Missionary Bulletin* BRANLEY's book brings little new information. But it has the unique advantage of presenting a wide range of material which lies dispersed in many volumes between the covers of an attractively written book which deserves high recommendation. Written a few years ago, *Christianity and the Japanese*, needs updating here and there. There are no source references, bibliography or index. Yet I doubt whether any other book would serve as well the young missionary and the interested layman as an objective introduction to the role of the Church in Japan as does Fr. BRANLEY's.

Tokyo

Jozef Spaë C.I.C.M.

Bühlmann, Walbert, OFMCap: *Pionier der Einheit — Bischof Anastasius Hartmann*. Thomas-Verlag/Zürich und Verlag F. Schöningh/Paderborn 1966; 264 S., kart. DM 8,80, Ln. DM 12,80.

Zum hundertsten Todestag seines großen Ordensbruders legt hier WALBERT BÜHLMANN eine Biographie dieses Vorkämpfers katholischer Missionsarbeit und -organisation im letzten Jahrhundert vor. Es ist dies nicht die erste Lebensbeschreibung dieses Mannes: eine erschien schon bald nach seinem Tod aus der Feder seines letzten Begleiters und Sekretärs, seiner „rechten Hand“: P. ANTON MARIA GACHET (228 f.) und eine weitere, umfassende (554 Seiten) zum 100. Ge-

burtstag 1903 von A. IMHOF und A. JANN (in Luzern), wobei der letztere 1917 auch die Autobiographie des Bischofs veröffentlichte (9).

Unter diesen Umständen ist es klar, daß BÜHLMANN mit seinem Buch ein anderes Ziel verfolgte; er will „aus dem in leichten Linien gezeichneten Hintergrund der Zeitgeschichte die hehre Gestalt von Bischof Anastasius hervortreten lassen, damit er durch unsere Zeit schreite und auch unter uns als Anwalt der Einheit wirke“ (8).

Die Jugendzeit in der damals politisch und kirchlich unruhigen Schweiz, die erste fruchtbare, reformfreundige Arbeit des Kapuzinerpaters in seiner Heimat und die aus traditionell-politischen Gründen wie aus menschlich-eigennützigem Versagen verwirrten Zustände in Indien sind so die lebendig geschilderte Szenerie des Lebens dieses wirklichen Jüngers des hl. Franz, dank welchem das bisher völlig fehlende und doch so echt franziskanische Missionsideal in Orden und Heimat neu geweckt werden sollte. Wenn Vf. auch die zeitbedingte Enge gegenüber anderen religiösen Bekenntnissen nicht verschweigt, wirkt der ganz aus der hl. Schrift lebende und denkende Anastasius doch als „Pionier der Einheit“, und als solcher soll er auch dem heutigen Leser vorgestellt werden.

Es entspricht dieser Absicht des Vf., wenn er in seinem Sachregister (245 f.) ausdrücklich „nur das Charakter- und Tugendbild des Dieners Gottes und seine missionarische Tätigkeit“ berücksichtigt. Das in leicht lesbarem, von Anmerkungen kaum je belastetem Stil verfaßte Buch verfolgt also neben der Information das Ziel christlicher Erbauung und hält so eine Mitte zwischen der traditionellen Lebensbeschreibung großer kirchlicher Gestalten und neueren Werken zur Missionsentwicklung wie etwa CROINIS *Der Jesuit als Mandarin* oder PLATTNERS *Pfeffer und Seelen*, wobei die Mitte sich gelegentlich leider etwas mehr zur erstgenannten Gattung neigt.

Luzern

Franz Furger

Bühlmann, Walbert, OFMCap: *Sorge für alle Welt*. Pfarrei in neuer Verantwortung für die Mission der Kirche. Seelsorge-Verlag/Freiburg 1967; 94 S., DM 7,80.

Vf. gibt mit seinem Büchlein eine praktische Anleitung zur zeitgemäßen Verkündigung des Missionsauftrages. In einem ersten Kapitel „Mission auf der Straße“ entromantisiert er mit erfreulicher Deutlichkeit die unterschwellig immer noch wirksamen Auffassungen von Mission, indem er ihr Bild auf dem Hintergrund einer technologischen Welt neuentwirft. Er beantwortet sodann die gängigen Einwände gegen die Mission und skizziert einige der Gedankengänge der neueren Theologie. Letztere hätte man allerdings eher im zweiten Kapitel „Mission im Hörsaal“ vermutet. Die Theologie der Mission wird aber im wesentlichen vom Missionsdekret her entfaltet. Das dritte Kapitel „Mission in der Pfarrseelsorge“ gibt praktische Hinweise für die Missionspropaganda in den Pfarreien. Schließlich wird im vierten Kapitel die Mission in ihrer Ausrichtung auf die eine Welt und Ökumene hin entworfen. Ökumene ist dabei zunächst ein geographischer Begriff, meint sodann die christliche Ökumene der Denominationen untereinander. Schließlich spricht Vf. von der „Ökumene mit der einen Welt“, die in gewissem Sinne mit einer neuen Form von Solidarität sowie dem Abbau jeder falschen Form von Kolonisierung zusammenfällt. Alles in allem ist das Büchlein eine willkommene Hilfe für die praktische Verkündigung. Allerdings hätte man sich gewünscht, daß Vf. die mit der modernen Säkularisierung gegebenen Fragen ebenso wie

die heute zu betonende Selbstbescheidung der christlichen Mission, soweit sie westliche Mission bedeutet, stärker zum Ausdruck gebracht hätte.

z. Z. Münster

H. Waldenfels SJ

Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt. In Verbindung mit Michael Schmolke (Münster/Westf.) herausgegeben von Franz-Josef Eilers SVD (Rom, C.P. 5080) in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands e. V., 1. Jg. (1968), Nr. 1 (Jan.-März), 80 S., Verlag Lechte/Emsdetten; Einzelheft DM 4,50, Jahresabonnement DM 15,—.

Kurz vor Redaktionsschluß erreicht uns ein Probe-Heft dieser neuen Zeitschrift, die keineswegs ein weiteres Periodicum neben vielen darstellt, sondern als wirkliches Novum einem Gebot der Stunde gehorcht. Die CS will sich bestreben, das Verständnis für die *Publizistik als Aufgabe* (1—5) in diesem *καρπός* der Kirche zu wecken, zu fördern und zu vertiefen. Der unseren Lesern durch seinen Beitrag *Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens* (ZMR 1965, 161—190; vgl. 1967, 274 f.) bereits hinreichend bekannte Steyler Missionar Franz-Josef Eilers erweist sich durch die Herausgabe dieser neuen Zeitschrift als treuer Schüler des von der Notwendigkeit des Pressapostolats so überzeugten Steyler Stifters Arnold Janssen, dessen intensive Bemühungen in dieser Richtung vom II. Vatikanum (Dekret *Inter mirifica* vom 4. Dezember 1963) in eklatanter Form bestätigt wurden. Soeben ist übrigens EILERS' Dissertation erschienen, mit der er an der Westfälischen Wilhelms-Universität bei H. J. Pracke (Direktor des Instituts für Publizistik) zum Dr. phil. promovierte: *Zur Publizistik schriftloser Kulturen in Nordost-Neuguinea* (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, 18).

Das erste Heft der CS bietet gleich mehrere missions- und religionswissenschaftlich ausgerichtete Beiträge: *Publizisten in der Missionsarbeit; Christliche Rundfunkarbeit für Rotchina; Entwurf zu einer Religionspublizistik; Missionspublizistik in den Niederlanden; Katholische Presse in Indien*. Eine *Chronik* (58—66) vereinigt eine Fülle interessanter *topics* zur christlichen Publizistik in allen Kontinenten. Den größeren Beiträgen sind spanische (haarsträubend!) und englische Kurzfassungen beigelegt. Die gefällige Aufmachung und der niedrige Preis verdienen Hervorhebung.

Münster

Werner Promper

Dahinden, Justus: *Bauen für die Kirche in der Welt* (Buchgabe des Internationalen Bundes der Missions-Architekten). Zürich 1966; für Deutschland: Echter-Verlag/Würzburg. 144 S., 227 Abbildungen bzw. Zeichnungen, 22 × 23 cm, DM 29,50.

Dieses Werk ist ein Manifest, nicht im Sinn einer leidenschaftlichen Kampfschrift, sondern im Wortsinn des Offenlegens dessen, was schon geschehen ist und dessen, was zu geschehen hat. Vf. macht sich zum Sprecher des Internationalen Bundes der Missions-Architekten und übersetzt das an sich recht dürftige siebte Kapitel der Liturgiekonstitution des zweiten vatikanischen Konzils in die konkrete Wirklichkeit der Missionskirche. Hier hat sich der Geist des Konzils recht eigentlich zu inkarnieren und zu ereignen, hier muß sich die Welt-Kirche glaubwürdig darstellen können. Dafür, daß damit schon überzeugend begonnen worden ist, werden mit großer Sorgfalt gesammelte, zahlreiche Belege in Ab-

bildung geboten und im Text analysiert. Die Zeit des Exports europäischer Stilarten scheint endgültig vorüber. Ebenso aber auch die Versuche oder Versuchungen primitiver Anbiederung durch plumpe Nachahmung vorfindlicher „Sakralformen“. Vielmehr geht die Besinnung der Architekten und Künstler auf die wesentlichen Grundstrukturen der vor-christlichen Umwelt zurück und entwickelt daraus funktionelle Formen christlichen Gottesdienstes.

Dabei warnt Vf. vor allzu radikaler „Säkularisierung“, wie sie etwa Rudolf Schwarz vorschwebte: „Anfangs nichts als Weltraum, nachher (d.h. nach der liturgischen Handlung) nichts als Weltraum: Der Herr ging vorüber.“ Er meint dazu kritisch: „Es ist schwierig, mit Üblichem unmißverständlich auf Übersinnliches, Göttliches hinzuweisen!“ (74) Aber er identifiziert sich ganz mit einem afrikanischen Bischof, der gesagt hat: „Die Revolution (hier: des liturgischen Gewandes, aber der Sinn ist auszuweiten) kann uns für Afrika nur der Laie bringen, der nicht der Ritenkongregation verpflichtet ist.“ — Ein bei aller Ausgewogenheit mutiges und zukunftsweisendes Buch!

Beuron

P. Paulus Gordan OSB

Dournes, Jacques: *Le Père m'a envoyé. Réflexions à partir d'une situation missionnaire.* Editions du Cerf/Paris 1965; 112 p., F 8,40.

Während seiner Tätigkeit als Missionar in Vietnam veröffentlichte Pater DOURNES mehrere Werke. Sein Buch *Dieu aime les païens* (Gott liebt die Heiden, vgl. ZMR 51, 1967, 169 f.) machte ihn bekannt. In seiner neuen Veröffentlichung will der Verfasser seine Lebenserfahrung als Missionar mitteilen. Aus einer sehr konkreten Situation heraus bietet er uns eine echte, allgemein gültige Theologie der Kirche und ihrer Mission. Nach seinen Ausführungen umfaßt jede Mission drei Momente, die wir im Leben Christi vorgebildet finden. Jesus ist vom Vater ausgegangen und in unsere Welt gekommen; er wird zum Vater zurückkehren, jedoch nicht allein, sondern mit der ganzen im Heiligen Geiste versammelten Menschheit. Zu Beginn der Mission steht also der Vater, von dem alle Verkündigung und alles Heil ausgeht. Der Missionar tritt in die Fußstapfen der Propheten und bezeugt mit der ganzen Kirche die Erlösung der Menschen durch Christus. Die Mission ist Eintritt in eine bestimmte Welt, deren Geist und Kultur sie Rechnung tragen muß, um anzukommen und zu überzeugen. Schließlich führt die Mission zum Vater zurück. In einer völlig durch die Erlösung neugeschaffenen Welt sind die Christen auf dem Weg zu Gott, der sie aufruft, ihre Mitmenschen in ihrem Aufstieg mitzuziehen. Man kann nur bewundern, wie der Verfasser, obschon er aus einer sehr konkreten Situation heraus denkt, zu einem Missionsbegriff kommt, der für alle Lagen fruchtbar gemacht werden kann. Während die Konzilsväter über die Mission der Kirche in unserer Welt debattierten, von der Weihe des ganzen Universums an Gott sprachen, religiöse Werte heidnischer Völker mit christlichen Werten verglichen, schrieb Pater DOURNES ein Zeugnis, das uns die Konzilstexte in neuem Licht betrachten läßt.

Aalst (Belgien)

K. Gatzweiler

Hallencruz, C. F.: *Kraemer towards Tambaram.* A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, 7). C. W. K. Gleerup/Lund 1966; 340 p., Sw. Cr. 30,—.

Comme le montrent à la fois son texte et sa bibliographie, cette étude est basée sur une très vaste et très soignée étude et connaissance, non seulement

de Kraemer mais aussi, et c'est à la fois le but et le mérite du livre, de tout le milieu missionnaire, universitaire, théologique, où le célèbre écrivain et homme d'action a passé sa vie.

L'auteur a eu accès non seulement aux œuvres imprimées de et sur Kraemer mais aussi à un nombre très grand de sources inédites, à Amsterdam, Londres, Genève, etc., et surtout aux archives de la *Dutch Missionary High School* de Oegstgeest. Il a utilisé cet immense matériel avec énormément d'ordre et de méthode sur une base essentiellement chronologique, suivant les étapes de la vie de K. C'est ainsi qu'il présente successivement le jeune K. aux études, puis en Indonésie et enfin dans son travail de rédaction du livre principal: *The Christian Message*; pour chaque époque sont mises en valeur et les situations que trouve K., et ce qu'elles lui apportent, et ce que lui-même y apporte. Évidemment cet apport de K. grandit avec les années.

A partir de ces soigneuses analyses, le message de K. apparaît comme beaucoup plus complexe et beaucoup plus riche qu'on ne le présente habituellement. On en a fait le champion du refus des religions non-chrétiennes, une sorte d'écho de Barth en ce qu'il aurait de plus dur. En fait, l'on se rend compte que la pensée de K. a évolué avec le temps et ne s'est jamais cantonnée dans une position sans nuances. Comme l'auteur le signale: En écrivant son livre, il a certes prêté attention à K. Barth, mais son propos principal a été: le «réalisme biblique» vis à vis de l'homme et de ses religions, et non la théologie barthienne proprement dite.

Si d'ailleurs il exige vis-à-vis des religions, dans une mesure extrêmement sérieuse l'attitude de l'*abbau*, il admet qu'elle doit être précédée par une période d'*ausbau* à partir de leurs valeurs; et il invite les missionnaires à une grande délicatesse de charité. Il écrit: «L'approche évangélique inclut la présentation de la vérité chrétienne sur l'arrière-fond des universels problèmes d'aspiration, de frustration, de misère et de péché, parce que ces hommes et ces femmes (auxquels s'adresse le missionnaire) doivent être pour nous d'abord des êtres humains, des compagnons humains, et non point des non-chrétiens». Des touches de ce genre aident à replacer K. en sa vraie lumière...

Le volume intéressera beaucoup de catégories de lecteurs: d'abord les historiens de la pensée missionnaire protestante; ensuite les étudiants de l'histoire comparée des religions; enfin les missiologues confrontés au problème des relations à établir avec les religions non-chrétiennes et de l'esprit qui doit animer ces relations. Fortement documenté, bien construit, et bien présenté, ce volume les aidera substantiellement.

Louvain/Rome

J. Masson SJ

Hellberg, Carl J.: *Missions on a Colonial Frontier West of Lake Victoria. Evangelical Missions in North West Tanganyika* (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, 6). C. W. K. Gleerup/Lund 1965; 256 S., Sw. Cr. 35,—.

Unter Nordwesttanganyika sind die zivilen Verwaltungsbezirke von Bukoba und Karagwe verstanden, die das Land der Bahaya westlich vom Viktoriassee bis zum Kagerafluß, mitten im Herzen Afrikas, umfassen und seit 1963 die Nordwestdiözese der evangelisch-lutherischen Landeskirche Tanganyikas bilden. Ein wenig nördlich von Bukoba, dem Sitz des Bischofs der genannten Diözese, verläuft mitten durch den Viktoriassee und über die Landbrücke zu

den anderen innerafrikanischen Seen seit 1890 schnurgerade die Linie, die deutsches und englisches Interessengebiet in diesen Gegenden trennte, die heute zur Grenze von Uganda und Tanganyika geworden ist.

In dem uns vorliegenden Buch werden wir zu den Anfängen der evangelischen Mission in den Grenzgebieten beiderseits dieser Demarkationslinie geführt. Anschließend zeichnet der Verfasser ihre wechselvolle Geschichte bis zum Jahr 1932, in dem es zu größeren kirchlichen Umordnungen kam. Die Geschichte ist verflochten in tribalistische Auseinandersetzungen vielfacher Art an Ort und Stelle, in das Intrigenspiel mohammedanischer Sklavenhändler aus Sansibar, sie ist beeinflußt im Guten wie im Schlechten vom politischen Hin und Her, verursacht zunächst durch aus dem Sudan herandrängende Truppen des Khedive von Ägypten, danach von den europäischen Kolonialmächten Belgien, Deutschland und England. Dem Buch liegen umfangreiche Vorarbeiten zugrunde. Dem Verfasser öffneten sich die Türen zu den Archiven der Diözesen Kampala und Bukoba in Uganda und Tanganyika, zu den Archiven der Bethelmission in Bielefeld und der *Church Missionary Society* in London. Mit der Geschichte des Königreichs Buganda und den ursprünglichen kulturellen und religiösen Verhältnissen in diesem Königreich, ist der Verfasser ganz vertraut. So entsteht bei der Fülle bis dahin ungehobener Archivschätze — sie werden im auch sonst noch ausgedehnten Literaturnachweis im einzelnen aufgeführt — nicht nur ein farbenprächtiges, sondern auch ein bisher in weitem Umfang unbekanntes Bild. Die katholische Mission der Weißen Väter am Hof des Kabaka von Buganda, die ein Jahr nach der evangelischen Mission einsetzte, wird sachlich beurteilt. Die Mission wurde eigentlich durch Morton Stanley begründet, der auf seiner Afrikafahrt 1875 an den Hof Mutesas, des Königs von Buganda, kam und von der Persönlichkeit des Fürsten so eingenommen war, daß er sogleich in ihm den kommenden Konstantin für ganz Zentralafrika sah. Sein Artikel im *Daily Telegraph* vom 15. 11. 1875 hatte einen ungeahnten Erfolg. Viel Geld für eine Mission in Buganda wurde gesammelt, und die *Church Missionary Society* schickte aus Freretown, einer Siedlung befreiter Sklaven an Afrikas Ostküste, 1876 ihre ersten Leute nach Mpwapwa in Buganda. 1877 folgten die Weißen Väter. Daß die Anglikaner von der Ankunft der französischen Katholiken nicht begeistert waren, kann man ihnen um so weniger übelnehmen, als König Mutesa sie zwang, mit den Neuangekommenen sozusagen in derselben Straße Tür an Tür zu wohnen und sich unter seinen Augen ihrer mit ihnen rivalisierenden Aufgabe zu entledigen. Die Christenverfolgung unter Mutesas Nachfolger Mwanga (1885—88), die mit der Ermordung des ersten anglikanischen Bischofs für Ostäquatorialafrika, James Hannington, beginnt und in der Vertreibung Mwangas und der Übernahme der Schutzherrschaft über Buganda durch die Engländer ihr Ende findet, wird so mit dem politischen Wirrwarr dieser Jahre zusammengesehen, daß wir zum Teil ganz neue Erkenntnisse gewinnen. Auf dem seit 1890 unter deutschem Protektorat stehenden südlichen Teil des anglikanischen Missionsfeldes — gute Karten weisen jeweils den Fortgang der Entwicklung auf — beteiligen sich im Lauf der Jahre immer zahlreichere deutsche Missionare aus der Bodelschwingschen Stiftung Bethel bei Bielefeld am Bekehrungswerk. Danach bietet auch eine kleinere Gruppe südafrikanischer Methodisten ihre Mithilfe an. Der Gegensatz zu den deutschen Lutheranern wird zunächst hart genug empfunden. Offen werden die Schwierigkeiten dargelegt, aber auch wie in einem neuen Geist, im Geist des Ökumenismus, die nationalen und konfessionellen Grenzen zum Heil der Gläubigen überwunden

werden konnten. Ein sehr ehrliches Buch und ein wertvoller Beitrag, wie uns scheinen möchte, zur Geschichte der christlichen Mission in Zentralafrika.

Knechtsteden

Josef Rath CSSp

Hartmann, Arnulf, O.S.A.: *The Augustinians in Seventeenth Century Japan* (= Cassiciacum. Studies in St. Augustine and the Augustinian Order, American Series, Vol. 8). Augustinian Historical Institute/New York (3103 Arlington Avenue) 1965; 162 S.

Der Autor stellt die Japanmission des Augustinerordens im 17. Jahrhundert, deren Geschichte bis jetzt fast nur auf spanisch geschrieben wurde, sehr ausführlich und mit Zitaten aus ersten Quellen spannend dar. Er hat das Material aller bisherigen Forschungen über die einzelnen Augustinermisionare in Japan sorgfältig zusammengetragen und zieht sowohl die zeitgenössischen politischen Ereignisse des Landes als auch die Missionsarbeit der Jesuiten, Franziskaner und Dominikaner ständig in Betracht. Die allermeisten japanischen Orts- und Personennamen sind zwar richtig geschrieben, einige Namen müßten jedoch aus der damaligen spanischen in die heutige japanische Schreibweise abgeändert werden, z. B. Ikiriki statt „Ykiriki“ (116), Tatami statt „Tatame“ (118) u. ä.

Das erste Kapitel, das über den ersten Kontakt der Augustiner mit Japan handelt, liest man wegen der eingehenden Berichte des P. MANRIQUE O.S.A. aus den Jahren 1584 und 1588, in denen sich u. a. auch eine scharfe Kritik über die Arbeit der Jesuiten in Japan findet, mit großem Interesse. Doch berücksichtigt der Autor dabei die literarischen Quellen der Jesuiten nur unzureichend; er stützt sich fast nur auf die Angaben der Augustiner und Franziskaner. Wir finden z. B. kein Werk des bekannten Valignanoforschers, Prof. J. Fr. Schütte SJ, zitiert, dem die damalige Situation der Japanmission gar wohl bekannt ist und der auch über den Zwischenfall mit dem Schiff „San Felipe“ aus dem reichen Quellenmaterial des Jesuitenordens zwei wertvolle Aufsätze (ZMR 36 [1952] 99—116 und 38 [1954] 328—331) veröffentlicht hat. Das zweite und die folgenden Kapitel sind mit reichen Fußnoten versehen. Eine besondere Wertschätzung gilt den Fußnoten 83 und 85 (149—151), in denen der Autor gegen C. R. BOXER den Martertod des japanischen Augustinerpaters Thomas verteidigt und die Fehler mancher Autoren über die Daten seines Todes korrigiert.

Nagoya, Japan

Paul Aoyama SVD

Larraín, Manuel: *Desarrollo — Exito o fracaso en América Latina*. Llamado de un obispo a los cristianos. Editorial Universidad Católica/Santiago de Chile (Lira 140) 1965; 48 p., US\$ 0,55.

MANUEL LARRAÍN ist am 22. Juni 1966 im Alter von 67 Jahren durch einen Autounfall ums Leben gekommen. Don Manuel war Bischof von Talca (seit 1939) und Vorsitzender des *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM; seit 1963). Er gehörte zu den allgemein bekannten prophetischen Gestalten des lateinamerikanischen Episkopats. Sein bahnbrechender Hirtenbrief über die Entwicklung Lateinamerikas, am 7. August 1965 promulgiert, hatte nicht nur im amerikanischen Südkontinent, sondern in der ganzen Welt Aufsehen erregt. Diese im Anschluß an *Mater et magistra* und *Pacem in terris* herausgebrachte Verlautbarung stellt ein Dokument von bleibendem Wert dar und kann als Vorläufer

der Enzyklika *Populorum progressio* angesehen werden, die sogar darauf verweist (Fußnote 33). Der Verlag der Katholischen Universität Santiago hält in dankenswerter Weise den Originaltext in Form einer handlichen Broschüre immer wieder zur Verfügung.

DON MANUEL sieht es als grundlegend an, Arme und Reiche in dem Sinne zu erziehen, daß sie in klarer Erkenntnis ihrer Pflicht sich auf die dringenden und drängenden Aufgaben der Stunde einstellen, ohne immer nur auf die Hilfe von außen zu warten, die einige Länder und internationale Organisationen gewähren. Solche, die sich zu sehr an das Empfangen von Almosen gewöhnt hätten, müßten aufgeweckt werden (21). — Es gibt eine Theologie der Entwicklung, die mit der Theologie des Fortschritts in engem Zusammenhang steht. Beide setzen eine Theologie der Geschichte voraus. Es wäre jedoch ein Irrtum, an die Fatalität des Fortschritts zu glauben und anzunehmen, der Gang der Menschheit käme einer sicheren und universellen Aufwärtsentwicklung gleich (34). Im Leben und Handeln eines Christen steht immer das Kreuz. Entwicklung ohne Opfer und Ent-sagung gibt es nicht (35).

Münster

Werner Promper

Lope de Vega: *Triunfo de la Fee en los Reynos del Japón*. Edited by J. S. Cummins (= Colección Támesis. Serie B — Textos, I.) — London (Grant and Cutler, Ltd.)/Madrid (Pedro Alcantarilla Gil) 1965. — XLIX + 116 S., 8 Tafeln (7 Bilder und eine Karte der Dominikaner-mission in Japan 1602—1614); 25/— oder 210 pesetas.

Das Werklein *Triunfo de la Fee en los Reynos del Japón* ist keine erste Quelle zur japanischen Kirchengeschichte. Es erhält seinen Wert weit mehr als Prosaschrift des großen spanischen Literaten und Dichters denn als geschichtliches Dokument.

Der Herausgeber schickt der Veröffentlichung des Textes eine längere Untersuchung voraus. Den Auftakt bildet ein *Brief Sketch of the History of Catholicism in Japan*. Dann folgt, unter der nicht gerade adaequat gewählten Überschrift *The Missionaries*, eine kurze Darstellung der geistigen Haltung der japanischen Kirche, nicht nur der Missionare (vor allem einiger Missionare im besonderen), sondern auch der japanischen Christen, hauptsächlich ihres Glaubensmutes und ihrer Sehnsucht nach dem Martyrium. Danach wird (und dies ist für das Verständnis der Arbeit LOPE DE VEGAS nicht unwesentlich) unter dem Titel *Jesuit versus Friar* die Gegensätzlichkeit zwischen Jesuiten und Mendikanten in der alten Japanmission vom Standpunkt der einen wie der andern beleuchtet. Der originellste und interessanteste Teil der INTRODUCTION, der die eigentliche Untersuchung des Herausgebers beschließt und direkt zu einem kurzen Summarium des *Triunfo de la Fee* überleitet, folgt nun unter dem Titel *Lope de Vega and the Triunfo de la Fee*. Wie kam es, daß sich der berühmte Spanier einer solchen Arbeit zuwandte, die von seinen andern Leistungen in Inhalt und Form so sehr abwich? Cummins zeigt, welche Gründe der Freundschaft mit den Dominikanern, der Polemik mit seinen literarischen Gegnern (vor allem Pedro de Torres Rámila), und der eigenen persönlichen Haltung LOPE DE VEGA zur Abfassung dieser historischen Prosa gedrängt haben. Er weist auch die Quellen nach, die dem spanischen Schriftsteller bei der Niederschrift vorlagen. Die Hauptquelle ist eine Relation des Dominikaners JACINTO ORFANEL vom 28. März 1615, aus Japan. Daneben zog der

spanische Literat anderes Material aus Japan hinzu, bediente sich auch der Werke des italienischen Geographen GIOVANNI BOTERO, des portugiesischen Karmeliten AMADOR ARRAÍZ, der *Officina* von RAVISIUS TEXTOR, der *Moralia* von PLUTARCH, der Lesungen des Römischen Breviers u. a.

Nach einem kurzen *Summary* gibt Cummins den mit vielen Anmerkungen versehenen Text des *Triunfo de la Fee*. Als 1. Anhang fügt er eine Untersuchung bei über das Drama *Los primeros mártires del Japón*, das den Tod des ersten Dominikanermärtyrers in Japan, P. Alonso Navarrete, verherrlicht. Hrsg. wendet sich mit beachtenswerten Gründen gegen die Auffassung, daß auch dieses Drama LOPE DE VEGA zuzuschreiben sei. Ein kurzer 2. Anhang bringt aus dem Archiv der Dominikaner von Manila (S. Domingo) ein Dokument, welches die Rivalität zwischen Jesuiten und Mendikanten (in diesem Fall, Dominikanern) in Japan beleuchtet. Von den Illustrationen ist vor allem die Titelseite des Druckes des *Triunfo de la Fee* (Madrid 1618) hervorzuheben.

Die Wiederveröffentlichung dieser Prosaschrift des großen spanischen Literaten, und zwar mit umfassenden literarkritischen und missionsgeschichtlichen Erklärungen, ist sicher von bedeutendem Interesse. In dieser Darbietung kann das Werklein von LOPE DE VEGA mit viel mehr Verständnis gewürdigt werden.

Eine gewisse Beeinträchtigung erleidet allerdings die Ausgabe durch nicht wenige geschichtliche Ungenauigkeiten, ja selbst kleinere und größere Irrtümer, die wohl z. T. auf etwas hastige Arbeit zurückgehen.

S. XVI heißt es: "and most of the people of Arima, Bungo and Tosa" seien um 1597 Katholiken gewesen. Dies trifft nur für Arima zu. In Bungo wurden nur Teile des Landes ganz katholisch. Die Zahl der Katholiken in Tosa dürfte verhältnismäßig gering gewesen sein. — S. VII: "who had gone to Rome in 1583". Die japanischen Gesandten fuhren Februar 1582 von Japan ab. Nach Rom kamen sie erst März 1585. — S. XVIII (und S. 73, Anm. 258): "three Japanese Jesuit laybrothers". Von den drei hl. Jesuitenmärtyrern war Paulo Miki Scholastiker, also für das Priestertum bestimmt (folglich nicht *laybrother*); die beiden andern wurden erst kurz vor dem Martyrium in die Gesellschaft aufgenommen. — S. XXI: "when he died in 1615". Tokugawa Iyeyasu starb nicht 1615, sondern Anfang Juni 1616 (f. p. XVI). — Ebd.: "In 1638 a rising... took place in Shimabara..." Der Aufstand begann schon 1637. — S. 18/19: De Angelis hatte zwar zunächst geglaubt, Yezo sei mit dem Festland verbunden, aber bei seinem zweiten Besuch (1621) stellte er fest, daß es sich um eine Insel handeln müsse. Er zeichnete sogar eine Karte von der Insel Yezo; und er begründete in seiner Relation deren Inselnatur. Dieser Bericht (ohne die Karte) wurde schon 1624 in Europa gedruckt. — S. 24, Anm. 70: "The priests left Nagasaki on 7—8 November 1614". Von den vier Schiffen (nicht nur drei) fuhr jenes, welches den Provinzial trug, am 6. November von Japan ab; ein anderes war kurz vorher abgesegelt. Bald nachher verließen auch die beiden andern Japan. (Der Herausgeber stützt sich hier offenbar auf das sonst ausgezeichnete Werk von C. R. BOXER, *The Great Ship from Amacon* [Lisboa 1959, p. 85]). — S. 25, Anm. 74: Bei der Ausweisung aus Japan November 1614 waren nicht nur 85 Jesuiten in Japan, wie der Herausgeber annimmt. In Wirklichkeit waren es 114 oder 115. — S. 74, Anm. 262: "Yamaguchi is a city in Nagato province". Yamaguchi liegt nicht in Nagato, sondern in Suō (Suwō).

Solche Ungenauigkeiten tun zur Genüge dar, daß es wünschenswert wäre, bei späterer Neuauflage dem Leser auch in Einzelheiten mehr Sicherheit zu

gewährleisten. Das Werk hat als Beitrag zur Literatur- und Missionsgeschichte seine Bedeutung.

Rom

Josef Schütte SJ

Rupp, Jean: *Brésil, espoir chrétien?* (= Collection «Christianisme contemporain»). Editions Spes/Paris 1965; 195 p.

JEAN RUPP, seit 1962 Bischof von Monaco (25 000 Einwohner), war von 1954 bis 1962 als Pariser Weihbischof für die Ausländerseelsorge in Frankreich und für die Seelsorge der französischen Auswanderer in aller Welt zuständig. In den Jahren 1955, 1956, 1958 und 1963 weilte er jeweils einige Wochen in Brasilien. Mit aufrichtiger Sympathie für das Land mit den meisten katholisch Getauften (etwa achtzig Millionen) hat RUPP dieses Buch geschrieben. Es ist mehr als ein Reisebericht. Vf. hat manches über Brasilien gelesen. Er läßt auch sehr geschickt brasilianische Schriftsteller zu Wort kommen. Die Kapitelfolge verläuft nicht in chronologischer, sondern in geographischer Ordnung. Wer Brasilien kennt, wird mit Interesse den lebhaften Schilderungen folgen und manches dazulernen. Wenn man allerdings über das Gelesene im Gesamt reflektiert, kommt man zu der Erkenntnis, daß RUPP in seinen allzu persönlichen Detailschilderungen viel Wesentliches über die Kirche Brasiliens unterschlägt und daß es nicht möglich ist, auf dem Wege über diese Veröffentlichung ein abgerundetes Bild von der brasilianischen Kirche zu gewinnen. Das Buch wirkt — wie sein Verfasser — sympathisch und originell. Es ist ohne Zweifel geeignet, Sympathie für Brasilien zu wecken.

Zahlreiche Ungenauigkeiten lassen auf eine gewisse Flüchtigkeit bei der Redaktion schließen. S. 28 ist von den Kardinälen Alfrinks und Koenig die Rede, ebenso von Kunc (statt Küng); Aaéropagite (ebd.) u. ä. sind unverzeihliche Nachlässigkeiten. Von den Franziskanern ist im ganzen Buch nicht die Rede; sogar die von Boaventura Kloppenburg herausgegebene *Revista Eclesiástica Brasileira* wird dem Säkularklerus zugeschrieben (29). Auch sonst geht manches durcheinander. Brasilia wurde 1960 eingeweiht, nicht 1950 (75). S. 103 wird der Bischof von Santo André erwähnt, ohne daß sein soziales Wirken herausgestellt wird. Auch von Sigaud (nicht Sigaux) ist die Rede: «...le distingué archevêque de Diamantina, qui s'est fait entendre plusieurs fois au concile œcuménique» (44; vgl. ZMR 1965, 295—297).

Münster

Werner Promper

Santos Hernández, Angel, S.J.: *Bibliografía Misional*. I: Parte doctrinal; II: Parte histórica (= Misionología, Vol. III = Bibliotheca Comillensis). Editorial Sal Terrae/Santander (Apartado 77) 1965; 944 + 1299 p., pes. 900,—.

Mit dieser zweibändigen Missionsbibliographie liegt Vol. III des von SANTOS geplanten zwölfteiligen Handbuches der Missionswissenschaft vor. Die Besprechungen zu Vol. I—II (ZMR 1963, 240 f.) und Vol. IV (1965, 236 f.) haben zur Gesamtkonzeption dieses monumentalen Werkes bereits Wesentliches gesagt. Der bereits 1958 erschienene Band *Adaptación misionera* (vgl. die Besprechung: ZMR 1959, 59) wurde nachträglich als Vol. X in die *Misionología* übernommen; ebenso der 1960 erschienene Titel *Salvación y paganismo* als Vol. VI: *Teología dogmática misional*. Je eine vierbändige *Historia de las misiones* (Vol. XI) und *Misionografía* (Vol. XII) sind im Druck.

Die Bibliographie hält sich in ihrer Gliederung an den Gesamtplan des zwölfteiligen Handbuches. Zu allen Buchtiteln werden Kurzbesprechungen geboten. Auch Zeitschriftenartikel wurden in reichem Maße aufgenommen. Ausführliche Register erleichtern die Benutzung dieser weit über zweitausend Seiten starken Missionsbibliographie, die nunmehr (ungeachtet methodischer Mängel und zahlreicher Ungenauigkeiten) mit der *Bibliotheca Missionum* und der *Bibliografía Misionaria* zum Grundstock jeder missionswissenschaftlichen Bibliothek gehören dürfte.

Münster

Werner Promper

Santos Hernández, Angel, S.J.: *Derecho misional* (= Misionología, Vol. VII). Editorial Sal Terrae/Santander 1962; 587 p., pes. 160,—.

Vf. dieses inhaltsreichen Lehrbuches behandelt in klarem und durchsichtigem Stil eine Fülle missionsgeschichtlicher und missionsrechtlicher Probleme. Er ist nicht nur mit den kirchenamtlichen Dokumenten aus älterer und neuerer Zeit vertraut, sondern beherrscht auch das missionsrechtliche Schrifttum aus den romanischen, angelsächsischen und deutschen Sprachgebieten und setzt sich mit den darin behandelten Fragen in abgewogener Kritik auseinander.

Man möchte wünschen, daß dieses bisher ausführlichste Lehrbuch des Missionsrechts durch eine gute Übersetzung auch jenen Interessenten im deutschen Sprachraum zugänglich gemacht würde, die des Spanischen nicht mächtig sind. Bei einer solchen Übertragung müßten freilich die einschlägigen Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Zeit gebührend berücksichtigt werden. Das Lehrbuch des P. SANTOS sollte nicht nur in Fachbibliotheken zugänglich sein; es kann auch den Missionaren, vor allem aber jenen, die sich auf das Missionsapostolat vorbereiten, wärmstens empfohlen werden.

Oeventrop

Joachim Jaßmeier MSC

Schüepf, Guido: *Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung*. Kösel/München 1964, 291 S.

Kierkegaard ist einer der bedeutendsten Anreger der Theologie unseres Jahrhunderts. Diese Feststellung bleibt bestehen, auch wenn man neuerdings zunehmend wieder mehr die Grenzen seines Denkens erkennt. Kierkegaard hat vor allem das Einmalige und Besondere der christlichen Wahrheit gegenüber der philosophischen Wahrheit herausgestellt; hier geht es nicht um Lehre, sondern um Existenzmitteilung. Das hat für die christliche Verkündigung selbstverständlich erhebliche Konsequenzen; sie vertritt nicht eine Weltanschauung neben anderen Weltanschauungen, Ideologien und Philosophemen, sondern sie ist Einübung ins Christsein, indirekte Mitteilung und wesentlich Korrektiv. GUIDO SCHÜEPF gibt in der vorliegenden Schrift eine sehr klare, verständnisvolle und anregende Einführung in die Gedankenwelt Kierkegaards, die dem Außenstehenden sonst nicht ohne weiteres zugänglich ist, die aber für die missionarische Verkündigung befruchtend sein könnte.

Münster

W. Kasper

Sharpe Eric J.: *Not to Destroy But to Fulfill. The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914* (= Stu-

dia Missionalia Upsaliensia, 5). C. W. K. Glerup/Lund 1965; 387 S., schw. Kr. 35,—.

Das „Schwedische Institut für missionarische Forschung“ hat mit dieser reifen Arbeit eine Leistung vorgelegt, die in der seit einigen Jahren entbrannten heftigen Diskussion um die Werte der nichtchristlichen Religionen sehr nützlich sein kann, zumal ersichtlich wird, daß gewisse Problemstellungen, wenn auch heute aus anderer Sicht, gar nicht so neu sind, wie sie in manchen Publikationen erscheinen.

Das Studium des Werkes weckt dankbare Freude. Selten findet man eine solche Konzentration und Prägnanz der Aussage, verbunden mit einer übersichtlichen Einteilung, in der sich exakte Historizität, sicheres Erfassen des Wesentlichen mit einem theologischen Hintergrund verbinden, den auch ein katholischer Theologe bejahen kann.

Geradezu erregend zu verfolgen, welch großen und durchaus nicht nur negativen Einfluß die Evolutionstheorie auf die Einstellung protestantischer Kirchenmänner des 19. Jahrhunderts bezgl. der nichtchristlichen Religionen genommen hat. Mit MAX MÜLLER begann die entscheidende Wende zur positiven Bewertung der nichtchristlichen Religionen in Theorie und Praxis bei einer ganzen Reihe namhafter britischer Missionare. Man muß allerdings wissen, daß dieses in einer Schau des Christentums geschah, die zwar seine Superiorität als Religion anerkannte, weniger jedoch in dem Sinn, daß die christliche Offenbarung „sui generis“ ist (107/8). Bei WILLIAM MILLER kommt nicht dem historischen Christentum absolute Suprematie zu, sondern Christus, dem „Fulfiller“, der allein Richter und sittliche Norm ist (87). T. E. SLATER sieht das Christentum nicht als Gegensatz zum Hinduismus, sondern als eine „consummation“. Er wendet das „principle of fulfilment“ aktiv in der Missionsarbeit an. Alle nichtchristlichen Religionen erwarten ihre Erfüllung im Christentum (98/9).

Vor diesem hier nur sehr knapp skizzierten Hintergrund (108 S.) wird die Gestalt J. N. FARQUHAR's wirkungsvoll aufgebaut. Sein Werden, seine großen Erfolge in höheren Hindukreisen (durch die YMCA), sein ungemein starker missionarischer Eifer lassen eine Persönlichkeit erkennen, der bis heute zu wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde. Wenngleich auch bei ihm das „actuating principle“ die Idee einer „Progressiven Offenbarung“ ist (202) und sich in der Religion eine ähnliche „Evolution“ finden soll wie im physischen Universum, so liegt dennoch in der organisatorischen Arbeit, in Wort und Schrifttum dieses Mannes soviel Anregung verborgen, daß sich auch ein heutiger Missionar nutzbringend mit diesen Gedankengängen bzgl. des „Höheren Hinduismus“ befaßt. Den Hinduismus des gewöhnlichen Volkes kennt FARQUHAR allerdings kaum.

Die evolutionistische Terminologie führt dennoch bei aller Sympathie nicht zu einer Überschätzung des Hinduismus. Im Gegenteil: „Die Einführung irgendeiner Hindu-Doktrin in die Kirche Christi würde Gift in sie hineinschütten heißen“ (302). So würde man ja im katholischen Raum nicht sagen, ohne daß wir deswegen Eklektizisten sind. Für FARQUHAR ist somit „fulfilment“ = „replacement“. Sobald der Hindu die wirkliche Superiorität des Christentums erkennt, muß er den Hinduismus aufgeben (336). Das ist allerdings gerade die Frage („must abandon Hinduism“) und die Logik ist nicht einsichtig, warum Christus „Fulfiller“ ist, wenn zugleich „fulfilment“ = „replacement“ ist. Daß der Hindu dazu eine echte Entscheidung, eine „Wahl“ (choice) braucht, ist eine klare Absage an die Evolution im Sinne eines mechanischen Prozesses (335).

Die Zusammenfassung dieser Lehren findet sich in dem Hauptwerk FARQUHAR's *The Crown of Hinduism* (1913).

Daß im Werke FARQUHAR's viele theologischen Aspekte nicht behandelt werden, andere wieder einseitig, ist darauf zurückzuführen, daß er kein eigentlicher Theologe war. Sein Werk darf demnach nicht als Traktat einer systematischen Theologie betrachtet werden (340).

Es sei noch festgehalten, daß Verfasser mit sicherem Blick für innere Zusammenhänge und Strömungen das Bild seines Helden in das theologische, politische und kulturelle Milieu Englands, Indiens und der weiteren damaligen Welt des 19. und des beginnenden 20. Jh. hineingestellt hat. Man darf sagen: Ein Musterbeispiel, wie man es machen muß.

St. Augustin

P. Joh. Bettray SVD

Steyler Missions-Chronik 1968. Steyler Verlag/St. Augustin 1968; 192 S.

Es ist kaum möglich, die Reichhaltigkeit und Vielfalt des Gebotenen in einen Besprechungstext einzufangen. Wie 1962 (vgl. ZMR 1963, 311 f.) so wurde auch in der diesjährigen Chronik der Schwerpunkt auf Lateinamerika gelegt, besonders auf Brasilien, das „größte katholische Land“, dem auch ausschließlich die vorzügliche Bebilderung gilt. Wir erfahren nicht nur vieles über das segensreiche Wirken der Steyler Missionare und Schwestern in allen Kontinenten, sondern werden darüber hinaus mit einer Fülle missions- und völkerkundlicher sowie statistischer Daten allgemeinen Interesses konfrontiert, die in recht ansprechender Weise zusammengestellt wurden. Dafür sind wir den Herausgebern Josef Schmitz SVD und Johannes Fleckner SVD vom *Steyler Missionswissenschaftlichen Institut* dankbar.

Mit seltenem Geschick hat ein profilierter Vertreter des Steyler missionswissenschaftlichen Stabs es verstanden, zehn (fast wörtliche) Exzerpte aus meinem Buch *Priesternot in Lateinamerika* (SS. 75, 97, 101, 76, 76, 76, 86, 232, 240, 259) zu einer geschichtlichen Einführung in die kirchliche Problematik Brasiliens (unter einem wenig adäquaten Titel) zu verweben. Sogar die Korrektur eines Rezensenten (zu S. 86; vgl. NZM 1966, 315) wurde in ein (sonst wörtliches) Zitat findig eingearbeitet. Doch wird mein Buch, das die Hauptunterlage zur Abfassung des Beitrags abgegeben hat, mit keinem Wort erwähnt. Wenn die Steyler Chronik auch — auf kritischen Apparat verzichtend — keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit schlechthin erhebt, so wirkt diese Arbeitsweise eines Wissenschaftlers doch etwas befremdend (vgl. auch die merkwürdige Übereinstimmung von *Steyler Schriftenreihe*, Bd. 3 [1960] 100—103 mit meinem Beitrag „Die Kirche in Lateinamerika“ [*Priester und Mission* 1959, 95—120]). — Warum wurde die Erstellung mancher Texte nicht Brasilianern, Afrikanern, Asiaten anvertraut?

Münster

Werner Promper

Türk, Hans J.: *Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?* Matthias Grünewald Verlag/Mainz 1967; 122 S.

Das Büchlein bietet eine für die Praxis bestimmte, vorzüglich gelungene zusammenfassende Darstellung der Konzilsaussagen zu den Stichworten, die der Titel angibt, aber auch zu benachbarten Themen wie Religionsfreiheit und Atheismus. Der Vf. hat die Konzilstexte äußerst gründlich untersucht und klug

auswählend zitiert, er berücksichtigt auch die neuere Literatur, gibt aber nicht nur ein Referat, sondern geht auch auf die Problemgeschichte der behandelten Fragen jeweils kurz ein und deutet ferner an, welche Schwierigkeiten in Theorie und Praxis bestehen. Insbesondere verweist TÜRK auf die problematisch gewordene Begründung der Mission (82—86). Das Buch ist als Einführung sehr gut geeignet und kann für die Arbeit in Schulen, Gruppen, Seminaren usw. nachdrücklich empfohlen werden. (Die Abkürzung „PKW“ für die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ sollte bei einer Neuauflage durch eine weniger „automobilistische“ ersetzt werden.)

Bonn

H. R. Schlette

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Barbers, Meinulf: *Toleranz bei Sebastian Franck* (= Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Neue Folge, Heft 4). Ludwig Röhrscheid Verlag / Bonn 1964; 196 S., DM 24,—.

Sebastian Franck von Donauwörth (1499—1542) ist eine der wenigen Persönlichkeiten der Reformationszeit, die in ihrem eigenen Leben den damals aufgebrochenen Pluralismus des Christlichen in seiner ganzen Dramatik zu spüren bekamen. Franck war nacheinander katholischer Priester, lutherischer Prediger, Bewunderer der Täuferbewegung und schließlich einer der entschiedensten Verfechter eines kirchenfreien, rein spiritualistischen Christentums. Daß diesem Mann das Problem der religiösen Toleranz auf den Fingern brannte, versteht sich von selbst. BARBERS hält die Stellung, die Franck in dieser Sache einnahm, für so bedeutsam, daß er seine Untersuchung über Franck als einen „Beitrag zur Geschichte der Toleranz in der Reformationszeit und zur Ausformung des Toleranzbegriffes im Abendland“ (5) überhaupt vorlegt.

Die Arbeit, die von G. Mensching angeregt und gefördert wurde, führt zuerst in das Leben und die religiösen Grundanschauungen Francks ein, geht den verschiedenen Einflüssen auf seinen Toleranzbegriff nach und stellt dann seine Toleranzauffassung und deren Auswirkungen auf die Nachwelt dar. Sie bietet — ziemlich zähflüssig, mit endlosen Wiederholungen und schülerhaften Ein- und Überleitungen — eine gute Sammlung aller Gesichtspunkte, die zum Verständnis der Toleranzauffassung Francks beitragen. Eine eigentliche Diskussion dieser Auffassung und ihre Einordnung in die Geistesgeschichte der Toleranz mit ihren verschiedenen Strömungen erfolgt allerdings nicht. Der Grund dafür ist wohl der schillernde Toleranzbegriff, den BARBERS seiner Untersuchung zugrunde legt. Er übernimmt von Mensching die Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher Toleranz. Aber dieser letztere Begriff scheint dem Verfasser selbst nicht ganz klar zu sein. Das erhellt zum Beispiel aus der Tatsache, daß er dasselbe Verhalten des Mongolenfürsten Mangu einmal als „inhaltliche Toleranz“ (71), ein anderes Mal dagegen als Indifferentismus (69) bezeichnet, und das in einem Kapitel, wo er gerade „inhaltliche Toleranz“ und Indifferentismus voneinander abgrenzen will. Hier liegt aber gerade das Problem. Sebastian Franck war sicher kein Indifferentist im gängigen Sinn. Aber seine „inhaltliche Toleranz“ klammert das eigentliche Problem, um das es bei jeder Toleranz geht, genauso aus wie die Toleranz des Indifferentisten. Denn sie erkennt die religiöse Überzeugung des Andersgläubigen nur insoweit an, als sie

ihm in einer rein spiritualistisch verstandenen Innerlichkeit eine „Begegnung mit dem Heiligen“ (169) ermöglicht. Jegliche konkrete Ausformung dieser Überzeugung und alle daraus entspringenden Verhaltensweisen werden indifferentistisch, d. h. vergleichgültigt, als religiös unerheblich, ja schädlich abgetan. Gerade diese konkreten Ausformungen machen aber das eigentliche Problem der Toleranz aus.

Der Verfasser zieht daher zu einfache Schlußfolgerungen, wenn er schreibt: „Der kirchlichen *Institution* tritt er (Franck) — bei formaler Toleranz — inhaltlich entgegen... Dem religiösen *Individuum* tritt er inhaltlich und formal tolerant entgegen“ (169). Denn sobald das „religiöse Individuum“ eine Verleiblichung der religiösen Innerlichkeit im Institutionellen vertritt, wird es von Franck genauso kompromißlos abgelehnt wie die Institution selbst. In diesem Fall ist Franck also auch dem „religiösen Individuum“ gegenüber inhaltlich intolerant. So einfach geht es also nicht. Echte Toleranz nimmt die religiöse Überzeugung des Andersdenkenden in ihrer Gesamtheit und mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben — auch im institutionellen Bereich —, ernst und achtet sie, nicht weil sie „inhaltlich“ damit übereinstimmt, sondern weil sie auf die *Person* schaut, die dahinter steht. Nur solche Toleranz ist auch die Voraussetzung für eine echte Begegnung und ein fruchtbares Gespräch. Die Franksche Toleranz dagegen bleibt letztlich steril.

Bonn

Ludwig Wiedenmann SJ

Christenheit, Israel und Islam. Begegnung im Heiligen Land. Hrsg. und kommentiert von L. Kaufmann. Verlag C. J. Bucher AG/Luzern-Frankfurt 1964; 196 S., DM 19,80.

Der hier anzuzeigende Band darf ohne Übertreibung ein kostbares Dokument genannt werden. Der Herausgeber erläutert seine Absicht so: „Dieses Buch versucht eine Deutung der Ereignisse, die sich zu Beginn des Jahres 1964 im Raume Rom - Istanbul - Jerusalem abgespielt haben und mit einem bis dahin unerhörten Aufwand an Publicity als Pilgerreise Pauls VI. und als Begegnung von Papst und Patriarch (i. e. Athenagoras I.) bekannt gemacht wurden.“ Wenn man die ausgezeichneten Fotografien dieses Bandes betrachtet, die vorzüglichen Begleitkommentare mit Muße liest und sich dem Studium der Beiträge zum AT und NT, zu den christlichen Kirchen, dem Judentum und dem Islam widmet, erkennt man bald, daß es sich gelohnt hat, das Gedächtnis an jene Ereignisse, die schon wieder so lange zurück zu liegen scheinen, in einem Werk festzuhalten, das dem (kirchen-)geschichtlichen Sinn mit kritischem Verständnis und mit Würde nachgeht. Namhafte Autoren sind mit kleineren Arbeiten in diesem Band vertreten: O. CULLMANN, J. DANIELOU, E. L. EHRLICH, H. HAAG, O. KARRER, N. LOHFINK, H. DE LUBAC, A. SCRIMA, R. SPITZ, W. DE VRIES, A. VÖGTLE u. a. In religionswissenschaftlicher Hinsicht verdient der Beitrag von R. GRAMLICH „Wege in fremde Religionen“ (172—180) besondere Beachtung. Hier ist von den subtilen spirituellen Bedingungen die Rede, ohne die ein Verstehen „fremder“ Religionen nicht möglich ist. Gramlich fragt, ob es den „reinen Religionswissenschaftler“, also den unbeteiligten, nicht-engagierten Registrator der Religionen, überhaupt geben kann, und meint mit Recht, daß Religiosität und Einfühlungsgabe notwendig sind, um sich gegenseitig zu begreifen und zu einer „Begegnung“ zu gelangen.

L. Kaufmann SJ hat durch die Herausgabe des Bandes einen dankenswerten Dienst geleistet: Das Studium dieses Buches stellt den Leser mitten in

die Realität der Differenzen von Christentum, Judentum und Islam und zwingt zur Reflexion über die Situation, in der wir uns befinden. Das Werk ist nicht irgendein der bloßen Erinnerung dienen sollender Bildband, sondern ein Buch, das wahrhaft zur Besinnung anregt und deshalb allen empfohlen werden kann, die über die Religionen nachdenken und die sich insbesondere durch die Frage nach dem christlichen Selbst- und Sendungsbewußtsein angesichts der Religionen beunruhigen lassen.

Bonn

H. R. Schlette

Cornelis, Etienne: *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions, Christianisme et Bouddhisme.* Editions du Cerf / Paris 1965; 232 S. (= Cogitatio Fidei, 12), F 16,50.

Das Buch umfaßt drei Teile: der erste behandelt die Heilsgeschichte und die Geschichte der Religionen (15—99), der zweite Christentum und Buddhismus (101—187) und der dritte die Absonderung von der Welt in den nichtchristlichen Religionen (189—207) — obwohl der dritte Teil als sechstes Kapitel des zweiten Teiles gezählt ist.

Die Absicht ist, „das Christentum zur Gesamtheit der anderen Religionen in Beziehung zu setzen“ (7), was in bezug auf das Wort Gottes, auf die Heilsgeschichte und den Synkretismus untersucht wird. Gefragt wird, „was den Erfolg einer neuen Form der Religion ausmacht und worauf die werbende Kraft (séduction) der christlichen Form beruht“ (9). Geantwortet wird: „Das Abenteuer des Christentums ist die Vollendung aller geschichtlichen Abenteuer, weil es zu keiner Zeit seine anstoßende Kraft verliert“ (10). Das ist es in dem Maß, als es sich „jeder Herausforderung durch die Menschen stellt, besonders der Buddha, der Zarathustra, der Mohammed, der Marx“ (14). Dabei muß man „besondere Zeiten beachten“ (34), die „kennzeichnenden Zeiten der Glaubensentscheidung“ (55). Man muß „bedenken, wieviele christliche Wiedergeburten im Abendland notwendig waren, um die einander folgenden Wiedergeburten des Heidentums zu taufen“ (72), und darf nicht vergessen, daß „die Religionen ein zähes Leben haben und auf tausend Listen verfallen, um zu überleben“ (77). Der Katholizismus ist durch eine außerordentliche und beständige Fähigkeit zum Synkretismus gekennzeichnet (79), und „die Kirche bekundet sich nur in der Dunkelheit der Sakramente und Zeichen oder in der Undeutlichkeit soziologischer Strukturen“ (82). Sie vermag „innerhalb einer Menge von Widersprüchen zu leben, ohne im geringsten ihre Einheit zu verlieren“ (98).

„Mein Bruder, der Buddhist“ (103): diese Überschrift ist ebenso bestechend wie kennzeichnend, obwohl Irenismus verwerflich ist (103). Aber Zeit und Wort sind Schlüssel zum Verständnis jeglicher Religionen (114), und der Buddhismus, mit dem Christentum durch das Erlebnis des Leidens verbunden (110), bietet sich „zu einer Betrachtung über den homo religiosus geradezu an“ (135). Bemerkenswert ist die Kennzeichnung des Buddhismus auf dieser Seite 135. Buddha kämpft gegen falsche Idealisierung (139) und bewirkt mit seiner Lehre eine „Krisis der Religionen“ (141). Vieles hat Buddha mit christlicher Lehre gemeinsam (145, 146), bis hin zu einer Annäherung an die Logoslehre bei Johannes (156). Jedenfalls leugnet er nicht das Transzendente (163) und ist in bezug auf die Auffassung vom Bösen als genial einfach zu bezeichnen (173). Der dritte Teil untersucht an einem Sonderfall die Ähnlichkeiten in Struktur und Ziel verschiedener Religionen.

Auffallend ist, daß bei der Behandlung des Leidens nach der Auffassung des Buddhismus und des Christentums Worten Buddhas keine solche von Jesus entgegengestellt werden, sondern solche der zweiten und dritten christlichen Generation. Wenn auch bisher die Universalreligionen Zwang und Fanatismus gekannt haben (104), so braucht das doch nicht zu sein. Eher schon trifft zu, daß die Theologen leicht den Anschluß an das Leben verlieren (104).

Das Buch ist mutig und treffsicher, erfrischend und, im guten Sinne, unbekümmert. Es dient der Aufgabe, die, gewiß unbeabsichtigt, so ausgesprochen wird: „Wer Geist sagt, sagt Leben; jedem Geist entspricht eine Weise des Lebens“ (88).

Münster (8. 2. 1967)

Antweiler

Hair, P. E. H.: *The Early Study of Nigerian Languages: Essays and Bibliographies* (= West African Language Monograph Series, 7). Cambridge University Press/London N. W. 1 (P. O. Box 92) 1967. — Library of Congress Catalogue Card Number 67-18 313. 110 p., s. 50.

Vf. ist Lecturer in African History an der Universität Liverpool. Er legt hier drei mit größter Akribie und Klarheit redigierte Essays nebst reichhaltigen Bibliographien zu Yoruba (1825—1850), Hausa und Kanuri (1840—1890) sowie den Idiomen des Niederniger und des Niederbenue (Ijaw, Ibo, Igala, Igbara, Idoma, Tiv, Jukun, Nupe, 1840—1890) vor. Die Essays sind bio-bibliographisch gehalten und beschreiben Leben und Schaffen verdienter Linguisten. Da die meisten dieser Sprachforscher mit Freetown in Verbindung standen, stellt diese Monographie gleichzeitig einen Beitrag zur Geschichte von Sierra Leone und Nigeria dar.

Die ersten Vokabulare westafrikanischer Sprachen wurden merkwürdigerweise in den sechziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts unter Sklaven in Westindien erarbeitet. Es ist verwunderlich, daß in diesen Vokabularen kein Yoruba enthalten ist. HAIR rechnet mit der Möglichkeit, daß in karibischen oder brasilianischen Archiven noch ein Yoruba-Vokabular entdeckt werden könnte, das älter ist als das erste bis jetzt vorliegende von Bowdich (1819). Der brasilianische Gelehrte J. B. de Andrade e Silva erstellte mit Sklaven in Brasilien ein Hausa-Vokabular, das er 1826 in Paris veröffentlichte.

HAIR hat es verstanden, die an und für sich spröde Materie in streng wissenschaftlicher Darstellung zu einer spannenden Lektüre zu machen.

Münster

Werner Promper

Kraemer, Hendrik: *Weshalb gerade das Christentum?* Basileia Verlag / Basel 1964, 111 S.

Der Verfasser, der sich selber als überzeugten Christen bekennt, kann mit Recht etwas über das Verhältnis des Christentums zu den andern Religionen sagen: denn er hat den Islam, Hinduismus und Buddhismus an Ort und Stelle eingehend studieren können.

Einleitend stellt er fest, daß bei der Behandlung des genannten Verhältnisses einerseits die so oft anzutreffende Schwarz-Weiß-Malerei ausgeschlossen sein muß, andererseits aber auch nicht bei Feststellungen stehen geblieben werden darf wie: „Alle Religionen enthalten viel Gutes“ oder „Alles kommt schließlich aufs Selbe heraus.“ Ein weltweiter und geschulter Blick und zugleich das Bemühen, die Wahrheitsfrage zu beantworten, müssen Hand in Hand arbeiten. Schon seit

Jahrzehnten steht die christliche Verkündigung vor der Aufgabe, das Verhältnis zwischen Christentum und den andern Religionen zu bestimmen. Die Entwicklung vieler Völker, die durch die Ereignisse des zweiten Weltkrieges begonnen haben, eine Rolle in der Geschichte und Politik zu spielen, nötigt nochmals dazu, das Problem zu behandeln. Denn vielfach ist es im Zusammenhang mit dieser Entwicklung dazu gekommen, daß sich die andern Religionen auf ihre Grundlagen und ihre Bedeutung besonnen haben und nun beginnen, „Propaganda“ zu betreiben. Der Pluralismus der Religionen dient nun manchen dazu, ihre eigene Areligiosität zu rechtfertigen mit dem Hinweis auf die Unklarheiten in den Religionen; andern dient der Pluralismus dazu, den Absolutheitsanspruch des Christentums als unerträglich anzusehen.

Angesichts der Situation versucht der Vf. vor allem zu klären, welches das eigentliche Problem ist. Er sieht es nicht darin, daß Lehren, Lehrsysteme und Prinzipien verglichen werden, sondern darin, daß jeder wirklich religiöse Mensch bzw. Forscher von der durch ihn gelebten Religion aus die Frage nach dem Verhältnis der Religionen zueinander stellt.

KRAEMER bemüht sich, von seinem Standpunkt als überzeugter Christ eine Antwort zu bieten. Der Ausgang ist die Person Jesu Christi. „Im Lichte Jesu Christi, der nicht eine Offenbarung Gottes bringt, sondern selbst die Offenbarung Gottes ist, verkörpern alle Religionen, was ihren Kern und ihre Haupttendenz betrifft, eine Flucht vor Gott, d. h. eine Weigerung, Gott bestimmen zu lassen, worin das Heil des Menschen und sein wahres Menschsein besteht.“ Die Person Jesu Christi verkörpert eine neue Welt von Wirklichkeiten und Normen, die eine Umwertung aller Werte einschließt und alle Religionen, das Christentum eingeschlossen, immer wieder zur Umkehr auffordert.

Damit hat der Vf. seine Antwort auf die Frage vorbereitet: Ist das Christentum absolut? Sein Nein ist schockierend. Absolut ist für ihn nur die Person Jesu Christi. Es ist eine Anmaßung in seinen Augen, wenn sich das Christentum als absolut ausgibt; denn es ist nach ihm „wie andere Religionen ein Ganzes, bestehend aus menschlichen Vorstellungen und Einrichtungen, das wie alle menschlichen Dinge „vergeht“ und somit unmöglich absolut sein kann“ (100). Allerdings bleibt bestehen, daß sich das Christentum als Religion von andern Religionen darin unterscheidet, der Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi zu entstammen. Anscheinend steht der Verfasser zu sehr unter dem Eindruck des Christentums, wie es konkret existierte und noch existiert, nämlich als *complexio oppositorum*, der Guten und der Bösen. Doch ist das Wesen des Christentums eben Jesus Christus, insofern er durch die Zeiten hindurch Haupt des geheimnisvollen Leibes, der Kirche, ist.

Eine gewisse Selbstbescheidung ist allen christlichen Kirchen notwendig. Unterschiedenheit und Toleranz haben die Christen vereinigen zu lernen. Ihr Lehrmeister muß dabei Christus sein. „Die Erkenntnis Jesu Christi als erneuernde Lebensmacht über alles stellen, auch und vor allem über unsere ‚kirchlichen‘, theologischen und sonstigen Standpunkte, das ist der einzig wahre Weg, die einzig wahre Antwort, die den andern Religionen und ihren Bekennern gegeben werden kann.“

Hennef

Erich Grunert CSSR

K'uan Yü: *Geheimnisse der chinesischen Meditation*. Rascher Verlag/ Zürich 1967; 296 pp., DM 27,—.

L'éditeur, dans sa présentation, qualifie ce volume d'insolite, de peu ordinaire: ungewöhnlich. L'adjectif n'est pas mal choisi.

Certes ce volume contient une abondance réelle de textes et de données sur certaines méthodes chinoises de méditation. On sait que l'auteur a publié par ailleurs plusieurs anthologies sous le titre: *CH'an and Zen Teachings*. De plus, ce même auteur n'est pas un pur théoricien puisqu'avec persévérance et jusqu'à un âge très avancé, il a pratiqué et communiqué à d'autres ce qu'il explique. En lui se rejoignent donc l'expérience et l'érudition. La sincérité aussi, car à certains moments, il se raconte lui-même avec une extrême simplicité.

Cependant, le volume reste abscons dans son style, et peut-être n'a-t-il pu éviter certaines faiblesses. On reste en arrêt devant telle traduction de texte sanscrit, et est-ce le seul... Plus en général la critique scientifique rigoureuse est absente, ou du moins muette, à des endroits où il serait peut-être nécessaire qu'elle s'exprime, comme par exemple sur la valeur exacte du *Sûrangama-sûtra*, dont on connaît l'aventureuse histoire.

Par ailleurs, le récit des expériences de l'auteur et de ses correspondants gravite souvent un peu pesamment autour de considérations physiologiques auxquelles est accordée une attention sans doute démesurée, vu leurs présupposés scientifiques dépassés et leur visée spirituelle encore très restreinte; on ne dépasse guère cette biologie pour s'élever aux dernières étapes, pourtant les plus essentielles.

Ainsi, tout en admirant l'amplitude des recherches textuelles de l'auteur, et la sincérité de son effort pratique, restons-nous jusqu'à un certain point sur notre faim. Critique et synthèses plus poussées eussent ajouté certainement quelque chose à ce livre intéressant.

Louvain/Rome

J. Masson SJ

Orita — *Ibadan Journal of Religious Studies*, Vol. I, N. 1 (June 1967), 36 p. — Department of Religious Studies, University of Ibadan, Ibadan, Nigeria. Yearly subscription: 10 shillings (including postage).

Le *Department of Religious Studies* de l'Université d'Ibadan se propose de promouvoir l'étude et l'intelligence du phénomène religieux (et de ses implications sociales) en général et de la religion en Afrique en particulier. Le champ de ses recherches englobe l'histoire et la phénoménologie des religions ainsi que la théologie et la philosophie, dans le but d'interpréter et de faire mieux comprendre la religion africaine traditionnelle, le christianisme et l'Islam, autant séparément qu'au point de vue de leur interfécondation. Le comité de rédaction (sous la direction du professeur E. BOLAJI IDOWU, auteur de *Olodumare: God in Yoruba Belief*, 1962) s'efforcera d'accorder un égal espace aux articles et comptes rendus ayant trait aux trois croyances et d'encourager des contributions qui éclairent leur interaction. Le phénomène de la sécularisation, qui constitue un problème commun à tous, ne sera point négligé. — Orita, en Yoruba, signifie *point de rencontre de trois chemins*.

Le premier cahier de la nouvelle publication, qui vient de parvenir à notre rédaction, contient quatre articles: *The Study of Religion — with special reference to African Traditional Religion*, par E. BOLAJI IDOWU; *Gattung and Intention of the Book of Jonah*, par M. E. ANDREW; *The Universality of Christ*, par A. D. GALLOWAY; *The Reconstruction of some Islamic Institutions in the Twentieth Century*, par A. R. I. DOI. Pour le second fascicule on annonce: *Religion, Magic and Medicine*; *Christianity and Healing*; *Muslim Attitudes towards Modernity*; *Prison Letters on Islam reviewed by K. Mahmud*; *The Religious and the Secular*; *Reviews*.

L'étude de BOLAJI IDOWU est particulièrement judicieuse et éclairante. Is est d'avis que „the havoc done by pretenders with regard to African Traditional Religion who have been baffled by the difficulties of languages and complexity of cultures but will not admit it, has been incalculable“ (6) et reproche aux auteurs européens de ne cesser de répéter constamment les mêmes erreurs, qu'ils s'appliquent à copier sur leurs devanciers. *The Concise Oxford Dictionary* désigne sous le vocable de *heathen* celui qui n'est ni chrétien ni juif ni mahométan.

Il serait certes prématuré de vouloir porter, dès cette première livraison, un jugement définitif sur cette nouvelle tentative de dialogue, qu'il faut accepter avec sympathie. Une chose est certaine: cette petite revue peu dispendieuse constitue un témoignage authentique de l'effort sincère de nos amis de la Nigeria, si atrocement déchirée par une guerre civile particulièrement sanglante et ignorée (cent mille morts et un million et demi de réfugiés).

Münster

Werner Promper

Panikkar, Raimundo: *Religionen und die Religion*. Max Hueber Verlag/München 1965; 170 S., Ln. DM 12,80.

Vf. möchte mit seiner Arbeit dazu beitragen, die Verständigung unter den Religionen zu fördern. Alle, die sich der gleichen Aufgabe widmen, haben dabei zwei Extreme zu meiden: die Fülle der Religionen mit der Behauptung zu nivellieren, daß sie ja schließlich alle das Gleiche meinen und wollen, oder vom Standpunkt einer von vornherein als wahr angenommenen Religion aus alle andern abzuurteilen. Bei aller Hochachtung vor dem andern darf die Wahrheitsfrage nicht ungestellt bleiben, und bei allem Willen zur Wahrheit darf der andere in seinem ehrlichen Streben nicht verkannt werden.

Umsichtig und klar werden dann vom Vf. die vielen Aspekte herausgearbeitet, die sich am Phänomen Religion feststellen lassen. Vf. unterscheidet neun solcher Aspekte oder Dimensionen: die ontisch-mystische, die dogmatisch-doktrinaire, die ethisch-praktische, die emotional-gefühlsmäßige, die kirchlich-soziologische, die materiell-kosmologische, die Engel-Teufel, die immanent-transzendente und schließlich die zeitlich-ewige Dimension. Es sind neun Aspekte, die jedoch nicht alle von der gleichen Bedeutung sind. Alle zusammen ergeben erst das volle Bild der Religion; erst wenn sie alle berücksichtigt werden, kann sich die einzelne Religion selber klar sehen und damit die Möglichkeit gewinnen, mit andern Religionen ins Gespräch zu kommen.

Von allen echten Religionen nimmt Vf. an, daß sie sich in der Zielsetzung ähneln. Alle Religionen haben so eine funktionale Äquivalenz. Wie sich diese Zielsetzung in der geschichtlichen Situation auswirkt und ausdrückt, ist wandelbar.

Was Vf. über die Konvergenz der Ziele sagt, kann viel dazu beitragen, die Verständigung der Religionen zu fördern. Auf jeden Fall ist die Zeit vorbei, den Andersdenkenden einfach zu verketzern oder als Bösewicht zu qualifizieren.

Hennef/Sieg

E. Grunert CSSR

Stöhr, Waldemar und Zoetmulder, Petrus Josephus: *Die Religionen Indonesiens*. W. Kohlhammer-Verlag/Stuttgart 1965, V und 354 S., 2 Kartenskizzen, Leinen DM 36,— (= *Die Religionen der Menschheit*, Bd. V, 1).

STÖHR stellt die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philippinen dar. Er beginnt damit, im ersten Kapitel die Grundlagen zu erörtern: die

„kaum überschaubare Vielzahl von Völkern und Stämmen als eigenständigen ethnischen Einheiten“, von denen es mehr als 150 gibt (4), die zugleich Sprach-einheiten darstellen; die rassische Eingliederung in die Mongoliden (5); die „verschiedenartigen Einwanderungsschübe und Kultureinflüsse, die sich vermischt und überlagert haben, verdrängt wurden oder sich behauptet haben“ (8); vor allem aber den Begriff der Religion. Die Bestimmung der Religion als eines Glaubens an geistige Wesen hält er für fragwürdig (14), er versucht vielmehr, dem Pluralismus unserer Zivilisation die Totalität der Religion der Naturvölker entgegenzustellen. „Eine Stammesreligion ist eine ‚totale‘ Religion, ein Ausdruck der umfassenden Einheit von Mensch, Kultur und Umwelt. Sie ist der Entwurf einer Wirklichkeit, einer harmonischen Ordnung, die vom Bau des Kosmos bis in den Alltag des Stammeslebens reicht“, und „jeder Stammesreligion kommt unmittelbar Individualität zu“ (11, vgl. 145). „Man entdeckt, wie in den Weltreligionen, Zeugnisse der Ergriffenheit und der Reflexion, der Angst und des Geborgen-seins, des wachen Intellektes und der stumpfsinnigen Routine“ (12).

Jeder liest jedes Buch mit anderen Augen, und so wird der eine diese Einleitung für das Wichtigste halten, der andere die Einzeldarstellung oder Teile von ihr vorziehen. Dieses erste Kapitel aber ist so gehaltvoll und gemessen, so besonnen und nüchtern, so grundsätzlich und klar, daß ich es bedaure, es nur in Kleindruck gesetzt zu sehen. Wer das gelesen hat, vertraut sich ohne weiteres dem ar., was den größten Teil des Beitrages von Stöhr ausmacht. Auf nur wenig kann verwiesen werden: auf die Gottes- und Schöpferidee (61), auf die Stamm-eltern (26, 43), die Manifestationen Gottes (146), die Deutung des Mythos (162), die Stellung der Priester 167, die Mana-Vorstellungen (180), die Deutung von Kopfjagd, Menschenopfer und Anthropophagie (194): darauf, daß der Reis im Himmel gestohlen wird (157), und daß „die terrassierten Berghänge einen überwältigenden Eindruck machen und zu den imponierendsten technischen Leistungen sogenannter Naturvölker gehören“ (106).

Man erhält einen tiefen Einblick in die Vielfalt, Feinheit und Kühnheit menschlichen Lebens und Denkens, der gerade uns Einheitskultivierten dringend nottut.

ZOETMULDER schildert die Hochreligionen Indonesiens, den Hinduismus und Buddhismus, den Islam und gesondert die Religion auf Bali. Auch er beklagt, wie Stöhr (6), die Lückenhaftigkeit der Überlieferung (227). Gleichwohl läßt er sich dadurch nicht abschrecken, sondern versucht, aus dem vielen einzelnen ein Gesamtbild zu entwerfen, ein mühsames Unterfangen, dessen Ergebnisse wohlgeordnet vorgelegt werden.

Zu der Leichenverbrennung auf Bali (336) kann hinzugefügt werden, daß das Tier, in dem die Leiche verbrannt wird, auch die Gestalt eines Pferdes haben kann und daß an der Dorfgrenze der Leichenturm mehrmals um sich selbst gedreht wird, damit der Verstorbene schwindelig wird und nicht mehr den Weg nach Hause finden kann.

Wenn man bedenkt, daß es trotz der überall spürbaren Zusammendrängung des Stoffes notwendig war, den für Süd-Ost-Asien vorgesehenen Band in zwei Teilbände zu zerlegen, von dem der vorliegende der erste ist, wird man nicht nur Stöhr zustimmen, daß er mit seiner „Übersicht und Einführung dort aufhören mußte, wo die Religions-Ethnologie eigentlich erst richtig beginnt, wo sie aufregend und spannend wird: beim Detail, bei der schier unendlichen Bezogenheit eines jeden Einzelphänomens“ (19), sondern wird man darin auch die Entsagung jeden Forschers trefflich geschildert erkennen.

Münster (31. 1. 1966)

Antweiler

Tradition et modernisme en Afrique Noire. Rencontres internationales de Bouaké. Editions du Seuil/Paris 1965; 318 S.

Es handelt sich hier um die Vorträge und Aussprachen einer internationalen Begegnung, die vom 9. bis 19. Januar 1962 im Benediktinerkloster Bouaké (Elfenbeinküste) stattfand. Schon der Titel des Buches läßt erkennen, daß es um eine Bestandsaufnahme und Sichtung der geistigen und kulturellen Werte des traditionellen Schwarz-Afrika und ihre Konfrontierung mit der neuen Zeit geht. Die großen Themenkreise sind: Geistige und soziale Struktur (29—114), Probleme der Erziehung und des Unterrichts (115—198), Politische Institutionen (199—290), Folgerungen und Ausblick (291—313), eine sehr umfangreiche und tiefgreifende Bestandsaufnahme und eine offene und mutige Überprüfung an der Situation von heute. Das Gute der alten Ordnung behalten und es mit dem Besten der neuen Zeit verbinden, das scheint selbstverständlich und leicht. Was ist aber authentisches Erbgut, was ist typisch modern? Man kann zwar versuchen, das Alte und Neue nach den einzelnen sozialen und geistigen Bereichen darzulegen; aber wir sind da, ob weiß oder schwarz, nicht mehr neutral und unbefangen. Trotzdem ist das, was uns hier geboten wird, eine wertvolle und brauchbare Analyse der Vergangenheit, die man nicht übersehen darf, wenn es um den Aufbau des neuen Afrika geht. Jeder Tag mit seinen neuen Vorgängen in Afrika bestätigt uns das. Besonders wertvoll sind die Darlegungen, weil sie von Männern, schwarzen wie weißen, dargeboten werden, denen gediegene Sachkenntnis genauso eigen und selbstverständlich ist wie hohes Verantwortungs-bewußtsein.

Walpersdorf-Herzogenburg/N.-Ö.

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Ueda, Shizuteru: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit.* Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1965; 174 S. (= Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd. 3), Ln. DM 24.—.

Dieses Buch bringt zwei große religionsphilosophische Schulen der Gegenwart zusammen. In der Marburger Schule entstanden, setzt es die vom Gründer dieser Schule Rudolf Otto zuerst begonnenen Studien über die Beziehung zwischen der spekulativen Mystik Meister Eckharts und der asiatischen Mystik fort, während der japanische Verfasser dieses Buches der sogenannten Kyoto-Schule angehört, die von ihrem Gründer Kitaro Nishida her in der Tradition des Zen-Buddhismus wurzelnd ebenfalls ein besonderes Interesse für die religiöse Metaphysik Meister Eckharts pflegt. Die Studie ist den beiden Meistern der Marburger Schule, Friedrich Heiler und Ernst Benz zugeeignet; sie stützt sich auf ausgedehntes Quellenstudium sowohl der mittelhochdeutschen als auch der lateinischen Schriften Eckharts, die der philologisch und philosophisch gut geschulte Verfasser ausgiebig im Urtext zitiert. Bezeichnenderweise fand ich den einzigen sinnstörenden Druckfehler in einem östlichen Zitat dieses Buches, wo das offensichtlich gemeinte mahayanistische Axiom SHINKU MYOU (die wahre Leere *gleich* dem wunderbaren Sein) „Die wahre Lehre *sive* das wunderbare Sein“ übersetzt ist (152).

UEDA untersucht als die zwei Hauptmotive des Eckhartschen Denkens die Lehre von der Gottesgeburt in der Seele und vom Durchbruch zur Gottheit. Wie die Eckhart-Forschung noch in jüngster Zeit wiederholt klar herausgestellt hat, ist

die Gottesgeburt das Zentralthema der deutschen Traktate und Predigten des Meisters. Aufgrund der Texte entwickelt Ueda die Besonderheit der eigentümlich miteinander verschlungenen Begriffe Eckharts von Gott und Seele und findet in beiden Begriffen eine von der traditionellen christlichen Lehrauffassung abdrängende Tendenz auf die neuplatonische Metaphysik des Einen hin. Ausführlich und in echt spekulativer Weise befaßt er sich mit dem „Bild-Gottes-Sein der Seele“, von dessen richtigem Verständnis so viel für die Eckhart-Interpretation abhängt. Der platonische Atem der Eckhartschen Bild-Spekulation ist unverkennbar, doch wird eine Auslegung im Sinne der platonisch inspirierten Logospekulation der Kirchenväter und des augustinischen Exemplarismus, den auch Thomas von Aquin lehrt, ohne Rückgriff auf die neuplatonische Emanationslehre den Eckhartschen Texten voll gerecht. UEDA bemerkt scharfsichtig, wie der Seelenbegriff bei Eckhart in die apophatische Theologie hineingezogen ist (80—82), freilich ohne Herausfallen des Eckhartschen Gedankens aus der christlichen Tradition.

Der zweite Teil der Studie befaßt sich mit dem Motiv des Durchbruchs zur Gottheit und ist in bezug auf das Ganze des Buches und die These des Verfassers der wichtigere. Dieser Teil beruht auf einer wesentlich schwächeren textlichen Grundlage, was im Falle Eckharts in Anbetracht der unzulänglichen Textüberlieferung besonders schwer wiegt. Wenn ein Gedanke nur in einem einzigen Wort oder ganz wenigen Wortformulierungen auf uns gekommen ist, so muß die Einschränkung jenes *prout sonant verba* ernstlich erwogen werden, sowohl wegen der Textunsicherheit als auch wegen der oft rhetorischen Ausdrucksweise des Meisters, die dieser selbst im kirchlichen Prozeß mehrmals als ein Erklärungsprinzip seiner Worte zu seiner Rechtfertigung geltend macht.

Während der Verfasser sich im ersten Teil der Studie von den Texten Meister Eckharts leiten läßt, schließen sich im zweiten Teil seine aus den Texten nicht immer voll erwiesenen Sätze zu einer These zusammen, die mit seinen eigenen Worten formuliert so lautet: „Gott und die Seele durchbrechen einander, so daß der Gottesgrund und der Seelengrund zum Durchbruch kommen, wobei sich jedoch in Wahrheit die Rückkehr des Einen zu sich selbst vollzieht, da der Gottesgrund als ein einfältiges Eines und der Seelengrund als ein einfältiges Eines ein und dasselbe sind“ (120). Die Seele kehrt beim Durchbruch zur Gottheit, der die Gottesgeburt zur Vollendung bringt, zu ihrem Urgrund zurück. „Wenn die Seele in das Eine zurückgekehrt ist, so befindet sie sich in dem Einen, aus welchem sie niemals herausgetreten ist“ (128). UEDA stützt sich bei seiner Eckhart-Deutung auf Aussagen des Meisters, aber er interpretiert aufgrund dessen, was er als die Dynamik des Eckhartschen Denkens zu erkennen glaubt, und findet deshalb eine letzte Unkonsequenz. „Der Gedanke des lauterer Eins-Seins mit dem lauterer Einen“ „beherrscht zwar unverkennbar das ganze Denken Eckharts“, „wird jedoch“, so meint UEDA, „nicht bis zu seiner letzten Konsequenz, zur Aufhebung der christlichen Begriffe und der christlichen Frömmigkeit, geführt“ (140).

Es besteht wenig Hoffnung, daß die Forschung bald zu einer allgemein angenommenen, gültigen Lösung der vielverschlungenen Eckhart-Probleme gelangen wird. UEDA führt gegen Ende seines Buches einige gegensätzliche Urteile namhafter Forscher an, um nochmals sein eigenes Ergebnis im oben genannten Sinne zu formulieren. Nach seiner Ansicht erhebt sich im Eckhartschen Denken über dem theistischen Unterbau und von diesem untrennbar ein mit neuplatonischen Begriffen gewonnener Oberbau einer Unendlichkeitsmystik, die logisch die theistische Grundlage zerstört. Doch ist die Untrennbarkeit der

zwei Stockwerke (UEDA erkennt dies ausdrücklich an) bei Eckhart bis zum Schluß durchgehalten.

Genau an diesem Punkte scheidet sich nach der Auffassung des Verfassers die Mystik Meister Eckharts von der des Zen-Buddhismus. Im Zen-Buddhismus gibt es den (bei Eckhart im Grunde aufgehobenen) theistischen Unterbau nicht, dagegen ist der Oberbau bis zur letzten Konsequenz geführt. Die Richtung auf das radikale Einssein (bei Eckhart als innere Dynamik, aber unerfüllt, vorhanden) ist in der Zen-Metaphysik der Nicht-Zweiheit bedingungslos verwirklicht. Da wird weder dem Nichts noch dem konkreten Welt Ding irgend etwas hinzugefügt. Was diese Metaphysik der Nichtzweiheit bedeutet, verdeutlicht der Verfasser auf den letzten Seiten des Buches an dem von ihm scharfsinnig aufgebauten Kôan von der Rose. Die negative Theologie Meister Eckharts verläuft weitgehend parallel zum Weg der Zen-Kôan, aber der Endpunkt ist bei Eckhart nicht das bloße Nichts als solches, sondern das Nichts Gottes, ein Nichts der Übertranszendenz, das ohne Gott nicht gedacht werden kann. So führt auch, weil Gott die Mitte bleibt, der Weg zu den Dingen und zum eignen Selbst bei Eckhart notwendig über Gott. Am Ende ist nicht (wie im Zen-Kôan) bloß „die Rose ohne warum“, sondern die Rose von Gott her.

Auf den letzten Seiten dieses Buches ist der metaphysische Standpunkt des Zen-Buddhismus mit außerordentlicher Klarheit aufgewiesen. Deshalb heben sich hier die entscheidenden Fragestellungen ab, an denen die kritische Auseinandersetzung einsetzen muß, die nämlich die Fragen vom Verhältnis zwischen negativer Theologie und Offenbarung, zwischen personaler Tendenz und Einheitsstreben in der Mystik. Handelt es sich hier um unversöhnliche Widersprüche, oder wie stellt sich, wenn Personsein und Einssein in der absoluten Wirklichkeit des höchsten Wesens als vereinbar gedacht werden können, das Verhältnis von personaler Offenbarungsmystik zu den Formen der nichtchristlichen Mystik dar?

Tokio

Heinrich Dumoulin SJ

Viêt-Nam. Sozial-kulturelle Begegnung. Nr. 1 (1966) 99 S.; Nr. 2 (1966) 83 S.; Nr. 3 (1967) 83 S. Bestellanschrift: Association socio-culturelle Europasie, 18, rue Cardinal Lemoine, 75 Paris-5^e. Jedes Heft: DM 4,—.

Viêt-Nam wird von in Europa studierenden Vietnamesen herausgegeben. Die Hefte erscheinen in zwangloser Folge. Sie wollen mit der Kultur Vietnams bekanntmachen.

Heft 1 wartet schon mit einer ganz ausgezeichneten Bibliographie auf (81—97), zusammengestellt von VU TU HOA. Sie gliedert sich wie folgt: Periodica, Allgemeines, Geschichte und Kultur, Sprache und Literatur, Religion, Kunst, Staat und Verfassung, Rechtsordnung, Auswärtige Beziehungen, Wirtschaft, Unterhaltungslektüre, Erscheinungen in Verlagen der DDR.

Heft 2 bringt vor allem einen trefflichen Überblick über die vietnamesische Literatur (43—63) von NGUYỄN-KHANH-HOA. Beachtenswert ist auch der Beitrag von HARRY HAAS: *Christen und Buddhisten in Süd-Ostasien — Möglichkeiten des Dialogs und der Zusammenarbeit* (29—41).

Heft 3 bietet u. a. folgende Beiträge: THEOFRIED BAUMEISTER, *Über Sprache und Denken der Vietnamesen* (25—36); TA TRUNG THANH, *Die sonderbare Kraft des Zen* (37—48); LÊ QUANG TRUNG, *Der Totenkult* (49—66); ANDRÉ ERKARDT und NGUYỄN THIÊN HUU, *Abriß der Geschichte Vietnams* (67—82). — Heft 4 ist im Druck.

Leiter der *Association socio-culturelle Europasie* und Herausgeber von *Viêt-Nam* ist Abbé Dr. NGUYÊN-DINH-THI.

Münster

Werner Promper

Welker, Klaus E.: *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*. E. J. Brill/Leiden-Köln 1965; XXVI u. 222 S. Ln. gbd. 36.—.

Die Arbeit beginnt mit der Beantwortung einiger Vorfragen, die für die Würdigung der Position Schleiermachers unerlässlich ist. Hierher gehört 1. eine ausführliche Darstellung der Methode und Bedeutung der Werke, die für den hier zu behandelnden Gegenstand berücksichtigt werden müssen. Vf. geht der Reihe nach ein auf die „Reden“, die „Glaubenslehre“, die „Dialektik“ und schließlich auf die „Hermeneutik“. Die Methoden wandeln sich dabei vom Verfahren des Predigers zu dem des Phänomenologen und von dort zu dem des spekulierenden Philosophen, um dann über die Methode grundsätzlich selber zu reflektieren. 2. eine Klärung des Begriffs *Religion*, wie er von Schleiermacher verwendet wird. Vf. stellt fest, daß der Begriff nicht immer im gleichen Sinn gebraucht wird. Es kann gemeint sein die gestaltgewordene Ausdrucksform, die Frömmigkeit, die positive Religionsgestalt, die Religiosität, subjektive oder objektive Religion, innere und äußere Religion. 3. ein Hinweis, wie das Wesen der Religion methodisch zu bestimmen ist. Schleiermacher bedient sich der phänomenologischen Methode, die als Wesensmerkmale der Religion herausarbeitet: Das Berührtwerden durch die numinose Wirklichkeit und die persönlich-unmittelbare Erfahrung göttlichen Handelns. Wo sich diese Merkmale finden, liegt „echte“ Religiosität vor. Wenn Schleiermacher von „Wahrheit“ der Religion redet, meint er ihre Echtheit.

Als erster Teil schließt sich an die einleitenden Erörterungen eine weitaus-holende und gründliche Darstellung dessen, was Schleiermacher für das wesentliche Element im religiösen Erleben ansieht. Vf. überschreibt treffend den Teil: Die Divination des Unendlichen im Endlichen. 1. Grundsätzlich sind für Schleiermacher die religiöse Erfahrung und das religiöse Erleben „objektbezogen“, d. h. es wird erfahren die „numinose Wirklichkeit“. Die Gottheit ist also das Gegenüber aller religiösen Erfahrungen. Das Subjekt spricht nicht mit sich selbst. Auch das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“, das oft mißverstanden wurde als Beziehungslosigkeit, ist ganz und gar objektbezogen. 2. Näherhin begegnet der religiös Erlebende dem Numinosen im Endlichen und Irdischen, sofern sie Erscheinungen des Heiligen sind. Mit dieser Auffassung hängt der Begriff der Offenbarung zusammen, den Schleiermacher vertritt. Offenbarung ist für ihn jede Kundgebung göttlicher Wirklichkeit, und zwar in den mannigfachen Gestalten der innerweltlichen Wirklichkeit. Insbesondere sieht er im Individuum als solchem einen solchen Ansatz, das Ewige im Zeitlichen zu finden, denn es weist über sich hinaus auf das Absolute. Doch ist das Individuelle, Menschliche, und überhaupt das Endliche immer unvollkommene Hülle des Unendlichen und Heiligen. Das Göttliche entäußert sich dann seiner Unendlichkeit und erscheint oft in dürftiger Gestalt unter den Menschen. 3. Nun sind die Voraussetzungen gewonnen, nochmals und genauer die Eigenart des religiösen Erlebens zu bestimmen. Die subjektiv-psychologischen Voraussetzungen liegen in der Aufnahmefähigkeit und -bereitschaft, die als unveräußerlicher Bestandteil des menschlichen Geistes angesehen werden. Der Vorgang des religiösen Erlebens selber ist ein Geschehen eigener Art, das sich nicht auf Denken und Handeln zurück-

führen läßt. Was er damit meint, ist die Unableitbarkeit aus Metaphysik und Moral. Positiv kennzeichnet Schleiermacher das Wesentliche aller religiösen Erfahrungen als „Anschauung und Gefühl des Universums“. Beide — Gefühl und Anschauung — sind eine durch die Affektion veranlaßte unmittelbare Tätigkeit unseres Geistes oder „Gemüts“, gemeint ist: eine Tätigkeit des ganzen Menschen. Es handelt sich um eine vor-bewußte und vor-begriffliche Einheit, die beide bilden. Sie werden durch das Handeln der Gottheit affiziert, und als Reaktion gehen nun vom Subjekt die verschiedenen Ausdrucksformen in den positiven Religionsgestalten hervor.

Damit befaßt sich der Vf. im zweiten Teil, den er überschreibt: Die positive Religionsgestalt in Verstehen und Mißverstehen. Nun wendet sich die Betrachtung den Objektivationen des religiösen Lebens zu. Der Reihe nach werden behandelt: Die Mannigfaltigkeit der Religionsgebilde und ihre Berechtigung, ja Notwendigkeit; sodann der geschichtliche Charakter der Religion; damit zusammenhängend die Frage nach den Faktoren, die es zur Bildung der Religion haben kommen lassen, und die Frage nach dem Sinn und Ziel der Entwicklung der Religionsgestalt. Schließlich wird noch die Auffassung Schleiermachers von einer „natürlichen“ Religion, einer Art „Reichseinheitsreligion“ geboten. Er lehnt ein solches Gebilde ab, da es alles andere, nur nicht natürlich ist. Wenn auch eine phänomenologische Betrachtung der konkreten Formen auf die vorher genannten Wesenselemente stößt, gibt es eben dieses Wesentliche immer nur in einer geschichtlich faßbaren, individuellen Ausprägung.

Das unmittelbar religiöse Erleben in Anschauung und Gefühl als tragender Grund und die gestalteten Ausdrucksformen der Religionen machen das ganze religiöse Leben aus. Im dritten Teil geht Vf. nun nochmals eigens ein auf den Ausdruckswert der Objektivationen des religiösen Erlebens. Schleiermacher wird nicht müde, den Symbolcharakter dieser Ausdrucksformen zu betonen. Sie sind nie adäquate sondern nur inadäquate Ausdrucksmittel. Interessant — und manche Einsichten von C. G. Jung vorwegnehmend — ist die Ansicht, daß sich der göttliche Geist der Darstellungsmittel bedient bzw. an sie anknüpft, die in der durch die menschliche Intelligenz in Besitz genommenen organischen Totalität bereitliegen. Neben den anschaulichen Ausdrucksmitteln steht die Bemühung, das religiöse Erleben begrifflich zu fassen, es zu systematisieren. Was immer dabei gewonnen ist, ist „Erleben aus zweiter Hand“. Schleiermacher meint nicht, daß die Religion ohne alles Gedankliche auskommen könnte. Er widerspricht jedoch immer wieder den Versuchen, die Reflexion über die Religion mit ihr selber gleichzusetzen.

Die Arbeit schließt mit einer Vergleichung der Anschauungen Schleiermachers mit denen, die Rudolf Otto vertritt. Die Wahl fällt auf Otto, weil in ihm, der gern als „Schleiermacher redivivus“ bezeichnet wird, vieles von dem, was Schleiermacher erarbeitet hat, seine Fortsetzung und Vollendung fand. So ist es bei der Methodik der Religionsbetrachtung, bei der Divination des Heiligen im Endlich-Irdischen, bei dem Bemühen um ein adäquates Verstehen der konkreten Religionsgestalten und der Wertung des Symbolcharakters dieser Formen. Die vom Vf. anfangs hervorgehobene Bedeutung Schleiermachers für den Prozeß einer fortschreitenden Überwindung der rationalistischen Beurteilung der Religion wird jedem Leser dieser klar und gründlich geschriebenen Arbeit als voll berechtigt erscheinen.

Hennef

Erich Grunert CSSR

VERSCHIEDENES

Boros, Ladislaus: *Im Menschen Gott begegnen.* Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1967. 164 S., DM 9,80.

Wir sprechen viel von den Schwierigkeiten des modernen Menschen, Gott zu erkennen. Was uns nottut, sind Einweisungen in die Erfahrung Gottes heute. B. führt sie in der Form von Meditationen über die Grundtugenden des Menschen vor; denn „indem du den Weg zum Bruder findest, wirst du zu einem echten Menschen und gelangst zugleich zu Gott“ (11). Jedem, der gerufen ist, andere auf den Weg zu Gott zu weisen, also auch den Missionaren, ist dieses Buch für das eigene geistliche Leben wie für die praktische Verkündigung sehr zu empfehlen.

z. Z. Münster

H. Waldenfels SJ

Engelmann, Henri: *Ich kann nicht mehr glauben.* Übersetzung und Bearbeitung von Dr. August Berz. Rex-Verlag/Luzern-München 1965; 132 S., DM 6,80.

Die Bemühungen des Verfassers gehen dahin, den Schülern und Schülerinnen der höheren Klassen Überlegungen zu liefern über die wichtigen Probleme, die sich an ihren heranreifenden Glauben und ihren sich fragenden und festigenden moralischen Sinn stellen.

Vf. bringt seine Ausführungen ohne großangelegten wissenschaftlichen Aufwand. Er erörtert die Fragen, die sich auf den Glauben und seinen Wahrheitsgehalt beziehen: Gott, das Problem des Bösen und der Freiheit, Jesus Christus, die Kirche, Maria. Er behandelt auf lebendige Weise Themen wie Sakramente, Gebet, Sünde, Liebe.

Das Buch ist dazu geeignet, jungen Menschen zu helfen, den Sinn ihres Lebens zu finden in der aufrichtigen und persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Christus und dem persönlichen Gott.

Münster

A.-Th. Khoury

Études sur les instituts séculiers. Tome III. Textes choisis et présentés par Jean Beyer, S. J. (Collection «Textes et Études théologiques») Desclée de Brouwer/Bruges 1966; 274 p., FB 225,—.

Plutôt que de fonder une revue consacrée aux instituts séculiers, le R. P. Beyer, qui s'est spécialisé dans ce domaine, a préféré réunir en une série de volumes les études parues dans différentes revues sur ce sujet. Il y ajoute d'ailleurs des articles inédits. Le volume qui vient de paraître, est le troisième de la collection. Comme on le voit, il s'agit d'un instrument de travail précieux pour tous ceux qui s'intéressent à la place et à l'avenir des instituts séculiers dans l'Église. La plupart des études réunies dans ce volume sont précisément consacrées à la recherche du caractère propre de l'apostolat des instituts séculiers. On remarquera aussi les articles consacrés aux instituts séculiers pour prêtres. Quel est le sens de cette consécration à Dieu ajoutée à la vie séculière, laïque ou sacerdotale, qui n'engage pourtant pas dans l'état religieux?

Recife (Brésil)

J. Comblin

Franzen, August: *Kleine Kirchengeschichte* (Herder-Bücherei 237/238) Freiburg 1965, 399 S., DM 4,95.

Eine Kirchengeschichte als Taschenbuchausgabe zu schreiben, ist sicherlich in mehrfacher Hinsicht ein Wagnis (1). Mit der *Kleinen Kirchengeschichte* des Frei-

burger Ordinarius FRANZEN kann man dieses Wagnis als im großen und ganzen gelungen ansprechen. Auf rund 400 Seiten bietet uns der Verfasser in gut lesbarer Form einen Überblick über die Geschichte der katholischen Kirche von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, wobei auch die „heißen Eisen“ nicht umgangen werden. Daß der Verfasser sich bemüht hat, die aktuellen Fragen jeweils nach dem neuesten wissenschaftlichen Stand herauszuarbeiten, verdient besondere Anerkennung. Wenn im folgenden einige Ausstellungen gemacht werden, sollen diese den Wert des Buches in keiner Weise mindern, sondern nur als Wünsche und Anregungen für eine spätere Neuausgabe dienen.

Da diese Kirchengeschichte wohl nicht in erster Linie für Theologen und des Lateinischen kundige Leser gedacht ist, hätte eine Reihe von Ausdrücken erklärt werden müssen: „inkarnatorisches Prinzip der Kirche“ (46); „Apophthegmen“ (103); „ratione peccati“, „caput christianitatis“, „arbitrator mundi“ (alle S. 214); „causae maiores“ (216); „pari pietatis affectu“ (302); „Kudumi“ (323).

Der Begriff „Rechtsstaat“ hat für uns heute einen solch eng begrenzten Inhalt, daß man ihn wohl nicht auf den römischen Staat anwenden darf. Fast ironisch klingt es, wenn gerade das Kapitel über die Christenverfolgungen im römischen Reiche mit dem apodiktischen Satz beginnt: „Der römische Staat war ein Rechtsstaat“ (53). — Mißverständlich ist die Behauptung, die Übungsbücher und Grammatiken des Erasmus hätten dazu beigetragen, „das Latein zur Gelehrtensprache zu machen“ (250). Latein war schon im ganzen Mittelalter die Gelehrtensprache. — Wenn von Papst Paul III. gesagt wird, er sei „für sein hohes geistliches Amt ganz und gar nicht geeignet“ gewesen, und dann anschließend eine ganze Reihe bedeutender Leistungen dieses Papstes aufgezählt werden (299), so ist das Urteil doch wohl zu scharf.

Auch Taschenbücher sollten möglichst frei von Druckfehlern sein. Hier gäbe es noch einige ausmerzen: S. 77 „homousois“ statt „homousios“; S. 98 „Dreikapitalstreit“ st. „Dreikapitelstreit“; S. 100 „hätte“ st. „hätten“; S. 105 „Tour“ st. „Tours“; S. 110 „was“ st. „war“; S. 248 „der“ st. „des“; S. 118 „Romantik“ st. „Romanik“; S. 312 „Caraffa“ st. „Carafa“; S. 320 „Südosteuropa“ st. „Südwesteuropa“; S. 353 „ersthaft“ st. „ernsthaft“; S. 381 „es“ st. „er“. Störend wirken auch die Doppelformen: Chalcedon (85) und Chalkedon (110); Vandalen (93) u. Wandalen (110); Alemannen (126) u. Alamannen (132). Mit den Substantiven auf -ung sollte man vorsichtig sein, sonst ergeben sich so unschöne Wörter wie „Bestreitung“ (11), „Bannung“ (182), „Beauftragung“ (206). Das Register ist lückenhaft. Es fehlen Notger (Notker), Ulrich von Augsburg, Brigitte von Schweden, Bessarion, Maimonides, Torquemada, Capranica, Capistrano, Leibniz, de Maistre, von Ketteler, Bea u. a.

Der Missionswissenschaftler wird es bedauern, daß diese Kirchengeschichte für die Missionsgeschichte seit 1622 („Propaganda“) nur zwölf Zeilen zur Verfügung hat (362), während der „Kirche im Dritten Reich“ acht Seiten gewidmet werden.

Hiltrup

Dr. Joseph Dephoff MSC

Gaechter, Paul: *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium* (= Stuttgarter Bibelstudien, 7). Katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1965; 82 S., DM 4,80.

Angeregt durch Hermann Cladder (der 1919 nachwies, daß das Mt-Ev einen künstlichen und zugleich kunstvollen Aufbau hat), schrieb P. GAECHTER seinen großen Kommentar über das Mt-Ev (Innsbruck 1964) nach ähnlichen

Anordnungen. Die Studie ist der Lehrform des Evangeliums nachgegangen und zeigt an praktischen Beispielen, wie stark auch der Erzählstoff kunstvoll geformt wurde; bevorzugt wird die mehr oder weniger deutlich erkennbare symmetrische Form, was sogar im Leidensbericht nachzuweisen ist (33—35). Ähnlich sind Parabeln und Spruchgut in den „Reden“ nach bestimmter Regel (chiastische Symmetrie) aufgebaut worden. — Eine für den Theologen und gebildeten Leser reizvolle Studie.

Münster

Helga Rusche

Greinacher, Norbert: *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft* (= Schriften zur Pastoraltheologie, Band VI). Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1966. 419 S.

Nous voudrions attirer l'attention sur l'importance exceptionnelle de ce livre pour tout ceux qui s'intéressent à l'avenir de l'Église dans la civilisation urbaine. L'auteur invoque le patronage de H. S w o b o d a, dont le livre *Großstadtseelsorge*, paru en 1908, figure aujourd'hui comme un des signes précurseurs de la pastorale d'aujourd'hui. Nous pouvons dire que l'ouvrage de N. GREINACHER constitue une somme de toutes les recherches faites depuis lors sur la pastorale urbaine, ainsi que des résultats des sciences humaines qui étudient l'urbanisation.

Le livre est divisé en quatre parties, d'ailleurs de longueur inégale. La première nous présente une synthèse des données historiques et sociologiques qui nous permettent de nous représenter le phénomène d'urbanisation auquel nous assistons en ce moment. Le thème principal de l'exposé, c'est que l'histoire et la sociologie sont d'accord pour nous dire que la vie urbaine représente la pointe avancée de la civilisation. La société urbaine représente toujours la phase la plus évoluée de la culture. Nous pouvons suivre le déroulement de ce thème à travers le déroulement de l'urbanisation, que l'auteur nous présente à l'aide des meilleurs historiens de la ville, L. Mumford et W. Schneider. Toutes les critiques de la vie urbaine, si nombreuses au cours des âges, ont toujours visé les nouvelles formes de la vie sociale, preuve que c'est dans les villes que s'élaborent les nouveaux schémas de la vie collective. Car la société urbaine constitue un phénomène social nouveau. Elle engage l'homme dans un tissu de relations qui modifient les conditions de la vie sociale. La famille change avec l'urbanisation. Il en est de même du voisinage. Par ailleurs, la vie introduit des rapports sociaux, que la sociologie urbaine étudie. La société urbaine se distingue par son dynamisme, sa mobilité, une tendance à rationaliser et à matérialiser la vie. Elle promeut à la fois l'individualisation et la socialisation. Elle diffuse un ethos de consommateurs. Elle développe une conscience de créativité.

La deuxième partie relève de la sociologie religieuse. Elle met en évidence les rapports entre la religion et l'urbanisation. La religion a joué un grand rôle lors de la fondation et de l'intégration des premières sociétés urbaines. Mais, peu à peu, la société urbaine réagit sur la religion. Par application du processus de rationalisation et par l'effet de la différenciation sociale, la société urbaine tend à la sécularisation. N. GREINACHER montre comment cette évolution est visible dans le cas du christianisme. Celui-ci a d'abord été un phénomène urbain. Au moyen âge il a joué un grand rôle dans la vie urbaine. Cependant nous assistons à un double processus de sécularisation sociale et d'éloignement de l'Église (Entkirchlichungsprozess). L'auteur nous montre, en s'appuyant sur

les études récentes, la situation actuelle de l'Église catholique dans la société urbaine. L'Église s'y trouve dans une situation pluraliste. Elle ne contrôle plus l'entière du phénomène religieux. Elle doit affronter la concurrence d'autres messages. Or, ses structures ne sont pas adaptées aux conditions de la vie urbaine, ce qui la met souvent dans une situation désavantageuse pour résister à cette concurrence. D'un mot on peut dire que la société urbaine marque la fin de la *Volkskirche*.

La troisième partie est une réflexion théologique sur cette situation. La société urbaine favorise le mouvement de désacralisation qui répond à la révélation chrétienne. Aux structures de la *Volkskirche*, imprégnée encore des catégories de la sacralisation, elle substitue la personnalisation de la foi et l'intégration des croyants dans une vie communautaire. Aux structures patriarcales d'autrefois, elle substitue la communauté où les laïcs se sentent membres actifs. L'Église doit s'adapter aux structures de la vie urbaine sans s'y laisser enfermer d'une manière qui la paralyserait. Vis-à-vis du monde, l'Église apparaît dans sa mission sacramentelle, mais elle ne s'y mêle plus sous la forme de *Volkskirche*.

La quatrième partie est plus directement pastorale et cherche les nouvelles structures de l'Église dans la société urbaine. Celle-ci exige aussi une rationalisation de l'Église, donc des plans de pastorale. Le schème fondamental qui inspire cette pastorale, c'est l'Église communautaire, la *Gemeindekirche*. Cette idée de communauté s'inspire de celle de M. Weber. C'est le petit groupe où les laïcs ont conscience qu'il s'agit de leur affaire. La paroisse n'est pas une communauté, parce qu'elle est l'affaire du clergé. N. GREINACHER trouve la réalisation de cette communauté dans l'idée chrétienne de communauté ou d'Église locale. Il la voit réalisée dans les communautés du Nouveau Testament. Il voit dans cette communauté le lieu de la charité fraternelle. Il la voit se former autour de la parole et de l'eucharistie. Ce qui la caractérise, c'est le caractère volontaire de l'adhésion. C'est par là que la différence est la plus sensible avec la *Volkskirche*. Par ailleurs, cette *Gemeindekirche* suppose une révision des ministères. Elle est missionnaire, ouverte vers le monde. Elle exige une rénovation du rôle de la famille. Enfin, dans le tissu de la société urbaine, cette conception suppose de nouvelles structures. Il faut toujours une structure territoriale. Mais il faut en refaire les éléments. Nous aurons le groupe de voisinage, le quartier, la paroisse territoriale, le doyenné et la région pastorale. Mais à côté de la structure territoriale, il y a une structure fonctionnelle, qui s'adresse aux hommes dans les autres dimensions de leur vie urbaine.

Comme on le voit, l'ouvrage est dominé par la distinction entre *Volkskirche* et *Gemeindekirche*. On peut se demander si dans les faits on reconnaît bien une différence aussi tranchée. L'Église actuelle a-t-elle vraiment abandonné tous les traits d'une *Volkskirche*? Est-il concevable que cela soit possible? Faut-il le faire? N'y a-t-il pas un changement dans l'évolution de la *Volkskirche* plutôt qu'une suppression? Par ailleurs peut-on dire que l'idée de *Gemeindekirche* épuise vraiment la révélation ecclésiologique du Nouveau Testament, notamment en ce qui concerne le rapport entre l'Église et les peuples? La structuration totale de l'Église sous cette forme de *Gemeinde* pourrait-elle éviter le danger de *suburban captivity* si caractéristique des nouvelles adaptations de l'Église dans la société urbaine? Comment éviter la *privatisierung* du christianisme? D'autre part, l'ouvrage se situe dans l'hypothèse d'une sécularisation comme phénomène fondamental de la société urbaine. Peut-on condenser dans la sécularisation l'impact religieux de l'urbanisation? On aurait aimé aussi comprendre les aspects

positifs de l'urbanisation sur la formation du sentiment religieux. La théorie de la sécularisation paraît réduire toute l'influence à un effet négatif (bien que valorisé positivement). Mais, sans doute, pour mettre en relief l'apport positif de la société urbaine, aurait-il fallu étudier aussi ce que représente la ville en elle-même. Celle-ci ne se réduit pas au mode de vie de la société urbaine. Elle est un être nouveau.

Ces remarques n'ont d'autre but que de mettre en relief la grande importance de l'ouvrage, qui fera date dans l'histoire de la théologie pastorale.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Jaffé, Aniela: *Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung*. Rascher-Verlag/Zürich und Stuttgart 1967; 189 S., DM 11,50.

Le titre de cet ouvrage — relativement court mais fort dense — rend très bien le contenu si on le transpose comme suit: comment Jung en est-il venu à thématiser le sens de l'existence comme résultant de l'inter-action de la conscience et de l'inconscient et quelles attitudes en découlent.

A. JAFFÉ — qui a rédigé avec Jung, tout à la fin de sa vie, et édité, après sa mort, son autobiographie (*Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*) —, était qualifiée pour mener à bien une telle étude. Avec finesse, perspicacité et concision elle développe un thème central de toute l'œuvre jungienne. Après avoir précisé quelques données psychologiques (inconscient, archétype, religion, expérience intérieure, individuation etc.) en les mettant en parallèle avec les données d'autres domaines (symbolisme religieux, cabbale, alchimie), elle dégage la portée des considérations que Jung a consacrées à la religion et au sens de la vie.

Il en résulte un ouvrage très éclairant. Il n'est cependant pas facile, parce qu'il suppose une connaissance approfondie de l'œuvre tout entière de Jung, en particulier des aspects cliniques qui sont supposés connus. Par contre, il clarifie bien des points, parce qu'il ramasse et unifie quelques lignes de force de l'œuvre jungienne. Nous croyons que ce livre peut rendre service en tant qu'introduction systématisée à la pensée et aux convictions de Jung; mais il sera surtout intéressant en tant que synthèse fouillée et équilibrée pour tous ceux qui connaissent la psychologie analytique.

Louvain

R. Hostie S.J.

Zweites Vatikanisches Konzil: *Konstitution über die Kirche*. Lateinisch und deutsch, mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. Verlag Aschendorff/Münster 1966; 184 S., kart. DM 9,—.

Die Konstitution *Lumen gentium* ist wohl einer der wichtigsten Texte, die das zweite vatikanische Konzil verabschiedet hat. Sie wird noch lange dem Fachtheologen wie auch dem Gläubigen ohne besondere theologische Schulung Nahrung zur Meditation und zur Reflexion bieten. So kann man denn auch diese Neuauflage des lateinischen Textes mit einer von den deutschen Bischöfen genehmigten Übersetzung nur begrüßen. Die Einleitung von Joseph Ratzinger ist zwar kein Kommentar des Textes, führt aber in die Problematik der Konstitution ein und deckt die Grundzüge der hier wiedergegebenen Ekklesiologie auf. Register verschiedener Art machen das Werk zu einem Arbeitsinstrument von höchstem Werte.

Aalst (Belgien)

K. Gatzweiler

Kreider, Thomas: *Was sagt das Konzil über die Kirche?* Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz 1966. 142 S., DM 9,80.

Ce volume fait partie d'une collection de vulgarisation destinée à présenter les enseignements du Concile d'une manière synthétique autour de quelques grands sujets fondamentaux. Ici, il s'agit de l'Église. L'auteur réunit les thèmes conciliaires autour des titres suivants: le peuple de Dieu, la sacramentalité de l'Église, le ministère épiscopal, prêtres et laïcs, la sainteté dans l'Église, la vie religieuse, Marie dans le mystère de l'Église. L'auteur a parfaitement réalisé son propos. Les prêtres et les laïcs reçoivent un excellent instrument de travail qui leur permettra de suivre avec plus de fruit la lecture des documents conciliaires.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Lexikon für Theologie und Kirche, herausg. v. Josef Höfer und Karl Rahner, X. (Schluß-)Band: *Teufel bis Zypern*. Herder/Freiburg 1965.

„Mit dem 10. Band ist der alphabetische Teil des *LThK* redaktionell zum guten Abschluß gekommen“ leitet die Verlagsschriftleitung einen Begleitbrief an die Bezieher des weltbekannten und der deutschsprachigen katholischen gebildeten Welt schon unentbehrlich gewordenen Lexikonwerkes ein und kündigt gleichzeitig an, daß neben einem ausführlichen Registerband noch zwei weitere Ergänzungsbände folgen werden, die sämtliche Dekrete des Vaticanum II und seine wichtigeren Dokumente in lateinischer Sprache wie offizieller d. h. im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellter deutscher Übertragung bieten werden. „Dazu wird“, verbreitet sich die Ankündigung weiter, „ähnlich wie bei einem biblischen Kommentar, ein von den maßgeblichen Konzilstheologen verfaßter historischer und theologischer Kommentar geboten, der genau darüber Aufschluß geben wird, welche Fragen das Konzil beantworten wollte und beantwortete und welche nicht... Am Ende der Konzilsbände wird mit genauen Verweisen auf das Konzil und auf die Kommentare jeder einzelne der zehn alphabetischen Bände registriert, der nach dem Konzil und den Ereignissen der letzten Jahre einer Korrektur oder Ergänzung bedarf. So bleibt das *LThK* auch in der nachkonziliären Zeit aktuell“.

Wir begrüßen diesen Entschluß des Verlages als außerordentlich dankenswert; denn nach den beiden Fachgebieten dieser Zeitschrift hin, dem religionswissenschaftlichen wie dem missionswissenschaftlichen, dürfen sich die Fachleute wie Liebhaber dieser Sachgebiete reiches und wertvollstes Material erwarten. Diese Aussicht ist um so angenehmer, als der nun kurz zu besprechende Schlußband der an spezifisch religions- und missionskundlichen Beiträgen ärmste des ganzen Werkes ist, wie das die alphabetische Anordnung der Stichworte eben unvermeidlich macht. Die relevanten Artikel zur Allgemeinen Religionskunde sind rasch aufgezählt: Teufel, Tod, Totenbräuche, Totenkult, Traum, Tugend, Wiedergeburt, Wort, Wunder, Yoga, Zarathustra. Die Beiträge zur katholischen Missionskunde erschöpfen sich in kürzeren Artikeln über Thailand, Thomaschristen, Vietnam, Weiße Väter.

Dafür sei wie in früheren Besprechungen noch hingewiesen auf einige Beiträge, deren allgemeine philosophische oder theologische Relevanz groß genug ist, um auch besondere Anliegen der allgemeinen Religionswissenschaft berühren und beleuchten zu können. So sind die großen Artikel über Theologie selbst oder über Thomas und Thomismus, über Übel, Wahrheit u. a. von genuinem Interesse und auch von erheblichem informativem Reichtum. — Der Schlußband ist wiederum ausgestattet mit einer Reihe von typographisch vorzüg-

lichen Karten zur Verbreitungsgeschichte einzelner Orden (wie der Antoniter, der Dominikaner, der Zisterzienser) sowie zur Kirchengeschichte einzelner Bistümer (Trier, Utrecht) wie ganzer Länder (Ungarn, Tschechoslowakei, Vereinigte Staaten, Zentralafrika), ferner mit drei Tafeln (19 Bilder) zum Urkundenwesen.

Auf das nunmehr im wesentlichen abgeschlossen vorliegende Werk zurückblickend, ist man versucht, sich zu fragen: Wird das neue LThK nun wiederum die gleiche Zeitspanne von nahezu einem Menschenalter wie seine 2. Auflage (1930—38 erstellt), also bis nahe an die Jahrhundert- bzw. Jahrtausendwende heran der ganzen gebildeten Welt im deutschen Sprachraum die Sicht der katholischen Theologie in allen ihren Hauptzweigen zu vermitteln imstande sein? Oder — was freilich nicht dasselbe ist — wird die Welt (die christliche wie die pluralistisch indifferente) auf solche Dauer hinaus ihre Informationen über alle Catholica daraus zu schöpfen willens sein? Wir fürchten, dies nicht ohne weiteres zuversichtlich bejahen zu können. Aus mehreren seien hier dafür nur zwei Gründe namhaft gemacht, ohne daß die Unsumme von Arbeit, die in den über 30 000 Artikeln des neuen LThK aufgespeichert liegt, auch nur im geringsten verkannt oder geschmälert werden soll.

Einmal möchten wir eine beträchtlich lange Reihe von Beiträgen zur Kirchengeschichte zu ausschließlich informativ finden d.h. die Tatsachen äußerlich registrierend ohne jede Andeutung ihres an Wesen und Sendung der Kirche zu wägenden inneren Gewichtes. Es wird dies zum größeren Teil an dem zu karg bemessenen Raum für die meisten dieser Artikel liegen (wobei zu fragen wäre, ob nicht doch durch Verzicht auf eine erhebliche Anzahl von Stichworten von völlig lokaler Bedeutung jener Raum zu erweitern gewesen wäre); zum kleineren Teil aber scheint es uns auch an einer immer noch nicht ganz überwundenen allzu apologetischen Einstellung zu liegen.

Es ist u. E. ein ungeheurer Unterschied, ob etwa eine konfuzianisch eingestellte Regierung in China blutige Verfolgungsedikte gegen die Buddhisten erläßt und sie durchführt (wie etwa im Jahre 844 n. Chr.), oder ob die Kirche Christi in ihren zentralen Organen zum Mittel der Inquisition greift und es handhabt nicht nur in einer momentanen schockhaften Verwirrung der Geister infolge akuter Gefahr (etwa Ausbruch der Albigenserwirren), sondern Jahrhunderte hindurch. Was wiegt das so oft hervorgehobene Mäzenatentum vieler Renaissance-Päpste gegenüber dem, was von ihnen versäumt wurde bis in die Tage des Trienter Konzils? Oder, um ein konkretes Beispiel anzuführen, ist wohl das sog. *Saeculum obscurum* — jene über 150 Jahre währende schmachvollste Entwürdigung des Römischen Stuhles — genügend gekennzeichnet durch jenen Beitrag in Bd. IX 206, der vor allem nicht vergißt hervorzuheben, daß „trotz aller Schwierigkeiten der Kirchenstaat erhalten blieb und seine Ansprüche nach Süden und Norden teils verwirklichen, teils stärker betonen konnte“? Oder liest man im Beitrag über Clemens V. ein Wort darüber, daß er, der anfangs den unglücklichen Templerorden den Fängen eines Philipp des Schönen entreißen wollte, schließlich in sklavischster Hörigkeit ihm gegenüber an ihrem Untergang mitschuldig wurde und auch seinerseits die Folter und den Feuertod über ungezählte Unschuldige befahl? Wie hell strahlt dagegen die diamanten klare Urteilsicherheit des Zeitrichters Dante, des politisch so hoffnungslos utopistischen Poeten! Über den Borgia-Papst Alexander VI. steht (Bd. I 318) u. a. zu lesen, in der Auseinandersetzung mit Savonarola habe A. staatsmännische Mäßigung bewiesen, und sein schrankenloser Nepotismus (wenn man seine Hörigkeit gegenüber seinem Sohne Cesare Borja so bezeichnen will) habe der Kirche — politisch gesehen — noch Gewinn gebracht (durch die von jenem durchgeführte Unterwerfung der

Romagna und der Marken). Das abschließende Urteil über A. stehe daher noch aus. (Man vergleiche solcher halbversuchter Weißwaschung einer Gestalt auf dem Papstthron, über die vom Wesen der Kirche her gesehen in der Beurteilung längst kein Schwanken mehr möglich scheint, gegenüber die ausgezeichnete Charakterisierung etwa des Caraffa-Papstes Paul IV. in Bd. VIII 200 f., die uns wie die übrigen Beiträge aus derselben Feder als ein Muster erscheinen möchte solcher von der Aufgabe her gesehen, in aller Gedrängtheit doch das Wesentliche erschöpfenden Kennzeichnung).

Man wird mit Recht einwenden, derartige Diskrepanzen seien in vielbändigen lexikographischen Werken, wo sich Hunderte von Historikern in die Bearbeitung der Stichworte teilen müßten, doch völlig unvermeidlich. Das ist durchaus zuzugeben, und wir möchten hier nur der Hoffnung Ausdruck geben, es möchte sich — analog etwa dem gewaltigen Umbruch und Aufschwung in den Bibelwissenschaften — auch in der katholischen Historiographie in der Zukunft noch stärker ein Abrücken von apologetischen Tendenzen durchsetzen; in dem Maße, wie wir sehen, daß der Zerfall der rein politischen Machtpositionen der Kirche nur der Stärkung ihrer eigentlichen Aufgabe zugute gekommen ist, sollte doch wohl auch in die Vergangenheit zurück der Blick dafür freier werden, wie verhängnisvoll jene Verkettungen im Grunde stets gewesen sind und wie fraglich jeder Triumphalismus in der Kirchengeschichte, selbst der eines Innozenz III. sich auswirken mußte.

Der andere der beiden Gründe, die vielleicht die Lebensdauer d. h. die über Jahrzehnte hin andauernde Benützung des Werkes beeinträchtigen könnten, scheint uns die Diktion in vielen Beiträgen (und gerade in inhaltlich besonders gewichtigen) zu sein. Wir haben darauf schon bei der Besprechung des ersten Bandes in dieser Zeitschrift hingewiesen; dieser Charakterzug hat sich alle die zehn Bände hindurch nicht gewandelt. Wiederum ist auch daran vieles durch die Raumknappheit bedingt; doch ändert dies nichts daran, daß eine undurchsichtige Diktion, Sätze also, die man wiederholt lesen muß, um ihres Inhaltes gewiß zu werden, die Benützungsfreudigkeit des Lesers nicht erhöhen. Ausländer vollends, die über nur durchschnittliche deutsche Sprachkenntnisse verfügen, werden vor Sätzen wie dem folgenden sehr wahrscheinlich resigniert kapitulieren müssen. „Gott ist erst ‚gegeben‘, d. h. er gibt sich erst selbst, wenn er einerseits nicht nur der ferne, abweichende, nur immer im Akt der Zuwendung zu ihm abgewandt mitbewußte Horizont der Transzendenz des Geistes ist, sondern selbst an sich in seiner Herrlichkeit, obzwar streng Geheimnis in Unbegreiflichkeit bleibend, das Leben (der unmittelbare ‚Gegenstand‘, aber unkategorialer Art!) des Menschen wird und wen er andererseits durch diese Nähe (als ‚Gegenstand‘) doch nicht unter die apriorische Gesetzlichkeit des geistigen Wesens der Kreatur als solcher gerät und so aufhören würde, als er selbst gegeben zu sein“ (Bd. X, 79).

Dies Beispiel ist keineswegs absichtlich herausgesucht, sondern dergleichen Satzgebilde begegnen in den geschätzten Beiträgen jenes Verfassers immer wieder. Wir möchten in Zweifel ziehen, ob dergleichen etwa in vergleichsweise gleichen Werken englischer oder französischer Zunge möglich wäre. Antoine de Rivarol hat schon 1782 den folgenden Satz in lauter Großbuchstaben drucken lassen: CE QUI N'EST PAS CLAIR N'EST PAS FRANÇAIS. Wir sind versucht, diesen Satz zwar nicht dahin abzuwandeln: *Ce qui n'est pas clair n'est pas vrai*, — wohl aber: *Ce qui n'est pas clair ne dure pas!* Kein Zweifel darüber, die Zeit von 1980 und 1990 wird noch erheblich kurzlebiger sein als die unsere, noch kritischer in bezug auf die Darbietung alles dessen, was bei ihr „ankommen“ soll. Man mag das beklagen, zweckmäßiger aber erscheint es doch, sich darauf

einzustellen und es ihr nicht zu verübeln, wenn sie Sätze wie den obigen nicht fünfmal zu lesen bereit ist, um ihn einigermaßen sicher zu verstehen.

Indessen will ja auch kein Lexikonwerk vernünftigerweise ein *Opus aere perennius* darstellen. Freuen wir uns mit dem Verlag, den Herausgebern und ihren rund 2000 Mitarbeitern, diese Bände zu besitzen, die den Forderungen des Heute genügen und — mehr noch — denen des Morgen und Übermorgen den Weg weisen.

Waegwan/Korea

Olaf Graf OSB

A New China Policy. Some Quaker Proposals. Yale University Press/New Haven & London 1965, IX + 68 p., cloth \$ 3,—; paper \$ 0,95.

Sich für den Weltfrieden einzusetzen, außer den wirtschaftlichen und politischen auch die humanen Gesichtspunkte bei der Lösung der Chinafrage zu betonen und einen Ausweg aus der jetzigen gefährvollen Situation zu zeigen, das war die Absicht der 16 amerikanischen Quäker, die den vorliegenden Report für das *American Friends Service Committee* erarbeiteten. Lewis M. Hoskins zeichnet als *convenor*.

Vielleicht haben alle Mitarbeiter dieser Studie die in der Bibliographie aufgezählten 17 Chinabücher gelesen. Vielleicht gehörten einige von ihnen zu den Quäker-Delegierten, die vor 1960 Rotchina besuchten. Die Sympathie ist offenkundig, und sie hat ihre Gründe. Man meint ernsthaft, auf sieben Stufen, die S. 21—30 dargelegt werden, könne Washington zum Ziel gelangen, nämlich zur Verständigung mit Peking und zur Lösung des Taiwan-Problems (42—59). Der amerikanischen Regierung wird die „gefährliche und unheilvolle Politik“ zur Last gelegt, die sich 1945 in die inneren Angelegenheiten Chinas eingemischt, den Bürgerkrieg verlängert und so dem chinesischen Volk viel Leid zugefügt habe. Durch ein Zeugnis des amerikanischen Generals Albert Wedemeyer wird die damalige Nationalregierung moralisch abgewertet, wie überhaupt das Jahrhundert vor 1949 eine Zeit der Verarmung, allgemeiner Hungersnot, des Chaos und der Unruhen gewesen sei. Nun endlich gehe es den Chinesen besser. Wohl die Mehrheit des Volkes betrachte die heutige Situation als großen Fortschritt. China sei wieder eine Weltmacht, mit der man rechnen müsse.

Mit welchen Methoden die Kommunisten siegten und wie sie den militärischen Sieg in der totalen Diktatur erbarmungslos ausnutzten, wird nicht erwähnt. Die verlogene Umkehr der Landreform zur völligen Enteignung wird nicht beachtet. Man schweigt auch über die beispiellose Hungersnot, die China von 1959 bis 1962 erlitten hat. „Allein vom April 1960 bis zum November 1961 fielen etwa 10 Millionen Menschen der Hungersnot zum Opfer“ (J. DOMES, *Politik und Herrschaft in Rotchina*, 39). Daran war die Mißwirtschaft der staatlichen Volkskommunen mitschuldig. Angesichts dieser verschwiegenen Tatsachen der Regierung in Taipei „rauhe politische Unterdrückung“ der Bevölkerung Taiwans vorzuwerfen, ist ungerecht.

Bei aller Anerkennung der persönlichen Überzeugung der Verfasser muß also festgestellt werden, daß ihre Darstellung einseitig ist und der sehr komplizierten wirklichen Lage nicht gerecht wird. Es gab und es gibt solide Gründe, Peking gegenüber vorsichtig zu sein. Die Kriegsdrohungen des Marschalls Lin Piao, die Kulturrevolution und der Terror der Roten Garden veranschaulichen in erschreckender Weise den gefährlichen Charakter der totalen Diktatur.

St. Augustin/Siegburg

Joh. Fleckner SVD

Reich Gottes. Auswahlbibel für katholische Schüler. Hrsg. von den bayrischen Bischöfen. Kösel/München 1960; 396 S., Ln. DM 7,40.

Mit gutem Grund wurde die Auswahlbibel *Reich Gottes* inzwischen in allen süddeutschen Diözesen eingeführt, stellt sie doch sowohl in theologischer als auch in religionspädagogisch-didaktischer Hinsicht einen bedeutenden Fortschritt gegenüber älteren Werken dieser Art dar. Der Stoff ist in einer streng am Grundtext orientierten Form wiedergegeben. In der Auswahl sind alle Schriften des A.T. und N.T. entsprechend ihrer theologischen wie religionspädagogischen Relevanz berücksichtigt. Einzelperikopen werden im allgemeinen als Sinn-einheiten, nicht als Unterrichtseinheiten dargeboten. Die Textgestaltung ist übersichtlich. Aufbau und Gliederung des Stoffes weisen eine klare heilsgeschichtliche Konzeption auf. In 22 Großabschnitten werden Perikopengruppen unter einem kerygmatisch ausgerichteten Thema zusammengefaßt. Die Überschriften der 344 Unterabschnitte bringen gewöhnlich einen Kernsatz des Textes selbst zur Sprache. Im Anhang sei besonders auf die heilsgeschichtliche Zeit-tafel, die fünf Karten und dreißig Fotos aus der Umwelt der Bibel verwiesen. R. G. erweist der biblischen Verkündigung in der Schule gewiß gute Dienste; dennoch erscheint eine Neukonzeption sämtlicher katholischer Schülerbibeln auf Grund neugewonnener exegetischer Erkenntnisse sowie daraus resultierender didaktischer Forderungen dringend notwendig.

Freiburg

Veronika Kubina

Scheffczyk, Leo: *Von der Heilsmacht des Wortes.* Grundzüge einer Theologie des Wortes. Max Hueber Verlag/München 1966; 307 S., Ln. DM 19,80.

Neben den Sakramenten findet heute auch das Wort seinen angemessenen Platz im katholischen Leben und Denken. Während die Theologie des Sakraments die Forscher in unserer Zeit stark beschäftigt hat, ist die Theologie des Wortes ein Stiefkind in der Kirche geblieben. Die vorliegende Arbeit will diese Lücke ausfüllen. Ihr Bemühen bedarf selbstverständlich keiner Rechtfertigung. Das Werk ist nach dreifachem Gesichtspunkt aufgebaut. Ein erstes Kapitel bespricht das Wort als geschöpfliche Wirklichkeit; ein zweites Kapitel behandelt das Wort in der Heilsgeschichte; ein drittes Kapitel untersucht das Wort in der Kirche.

Der erste Teil bietet also eine Philosophie des Wortes. Die Sprache ist ein Wesensteil des Menschen, dessen Verhältnis zum Denken und zum Leib bestimmt werden muß. Der Ursprung der Sprache sowie ihr Dienst an der Selbstverwirklichung des Menschen werden erläutert. Der Verfasser führt den Leser hier in die verschiedensten Probleme ein, indem er den geschichtlichen Werdegang einer jeden Problematik aufgedeckt. Dieser Teil dürfte wohl besonders zu begrüßen sein: er schafft die Grundlage, die für eine überzeugende Theologie unentbehrlich ist. Es ist kaum nötig, den Platz des Wortes in der Bibel aufzuweisen.

Vf. bietet eine Theologie des Wortes in der Heiligen Schrift, die unsere volle Aufmerksamkeit verdient. Gottes Wort erscheint als Schöpfungsgeschehen, als Heilsverwesentlichung, als Geschichtsverheißung und als Gesetz. Christus ist schließlich die Offenbarung des vollkommenen Wortes Gottes an die Menschheit. In der Auseinandersetzung über diesen letzten Punkt schafft der Verfasser Klarheit bezüglich einer Aussage, die in aller Mund als selbstverständlich zu finden ist, die aber nur wenige zu ergründen suchen.

Der letzte Teil des Werkes bildet einen reichen Beitrag zu einer heutigen Ekklesiologie. Die Kirche ist Schöpfung des Wortes und hat werthafte Gestalt. Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes als normatives Zeugnis für die gläubige Gemeinschaft. Die Frage der Inspiration kann von dem theologischen Wortverständnis her neu beleuchtet werden. Die letzten Seiten behandeln das Weitergeben des Wortes Gottes in der gegenwärtigen Verkündigung der Kirche und das oft besprochene Problem des Verhältnisses zwischen Wort und Sakrament. Ohne die Meinung des Verfassers in allen Einzelheiten vollauf zu teilen, kann man zugeben, daß der Wert des hier gebotenen Werkes wohl kaum zu überschätzen ist. Es dient jedem Theologen, welcher fachlichen Disziplin er auch zugewandt sei, dem Dogmatiker sowie auch dem Exegeten. Es dient dem Seelsorger, der das Wort zu verkünden hat und deshalb regelmäßig zur Theologie desselben zurückfinden muß.

Aalst (Belgien)

Karl Gatzweiler

Schlette, Heinz Robert: *Epiphanie als Geschichte*. Ein Versuch. Kösel-Verlag/München 1966; 125 S., Ln. DM 10,80.

Il est temps que la christologie catholique affronte les résultats de la critique biblique. Il y a longtemps que la théologie protestante le fait. Mais la théologie catholique a hésité avant de se lancer dans une telle aventure. Il nous faut être reconnaissant à l'auteur de cet essai de s'être lancé dans l'aventure audacieusement. Il oblige ainsi la théologie catholique à sortir de son conservatisme en matière de christologie. Le concept classique de révélation devient de plus en plus insoutenable. Car il ne fait pas de distinction entre l'événement qu'est l'intervention de Dieu dans l'histoire, et les significations que la Bible attribue à cet événement. Le concept d'épiphanie nous permet de distinguer l'événement, ce que Dieu a fait dans l'histoire, et le déroulement progressif du sens de cet événement. Il nous permet de répondre ainsi aux exigences de la critique. Celle-ci nous montre, en effet, que nous ne pouvons considérer comme purement historiques les narrations bibliques des événements sauveurs. Celles-ci sont, en même temps, des attestations d'événements historiques et des présentations de significations attribuées ultérieurement à ces événements. Réduire la «révélation» à de pures significations sans événements sauveurs, ce serait supprimer l'intervention de Dieu dans l'histoire. L'auteur nous montre l'épiphanie, comme une suite d'épiphanies, chacune s'appuyant sur les antérieures. Il y a l'épiphanie de la création, celle de l'élection, celle de l'Exode, celle du Christ. Chaque fois, la Bible nous met en présence d'un événement, dont la critique nous montre toute l'obscurité. Nous ne parviendrons jamais à savoir ce qui s'est passé. Il s'est passé quelque chose dont le plus clair que nous puissions savoir, c'est qu'il est le fondement des significations ultérieures. Ensuite, en effet, l'épiphanie a été suivie d'une histoire — elle a déclenché une histoire. Cette histoire est le déroulement des significations de l'événement. On peut donc dire que l'épiphanie se fait histoire. C'est l'histoire d'Israël qui montre l'épiphanie de Dieu, montre ce que Dieu fait. Reconnaissons que ces concepts éclairent très bien les épiphanies de l'Ancien Testament. Mais nous sommes plus sceptiques en ce qui concerne Jésus-Christ. Peut-on faire le parallèle, et dire que l'événement du Christ est aussi obscur, et obscur d'une manière semblable à celle des épiphanies de l'Ancien Testament? Peut-on dire que l'histoire de l'Eglise est le déroulement des significations d'un événement

primitif, le Christ terrestre, qui serait aussi obscur que le fait d'Abraham ou le fait de l'Exode? On ne pourrait pousser le parallèle trop loin. On pourrait tout aussi bien opposer les deux Testaments, en disant que l'Ancien est le temps des épiphanies comme histoire, et le Nouveau est le temps de l'épiphanie comme présent, comme homme, comme existence individuelle. Peut-on exagérer le caractère obscur de l'apparition du Christ? Il y a une certaine critique qui voudrait nous faire croire que toute la vie temporelle du Christ est obscure. En fait, l'obscurité et le doute critique se rapportent aux titres christologiques. C'est là que la communauté a développé les significations. Mais l'essentiel de la christologie des Évangiles, sont-ce les titres christologiques? N'est-ce pas là plutôt un caractère secondaire? Le principal de l'événement Jésus-Christ, ne sont-ce pas ses paroles et ses œuvres, beaucoup plus que ses titres? Or, peut-on dire que l'épiphanie des paroles et des œuvres était un fait historiquement obscur, dont l'histoire a dégagé les significations? Ne faut-il pas reconnaître, au contraire, que les paroles et les œuvres de Jésus sont un donné qui a fait irruption dans l'histoire, et auquel l'histoire chrétienne n'a rien ajouté? L'histoire de l'Église est-elle l'histoire du déroulement de la signification de Jésus-Christ, ou bien l'histoire de l'infidélité à Jésus-Christ? Sans doute, il reste une analogie entre l'épiphanie dans les deux Testaments. Mais il y a aussi un rapport d'opposition qu'il y aurait lieu de dégager, pour montrer que le cas du Christ est tout différent du cas de Moïse, d'Abraham, voire d'Adam. Mais, redisons-le, il faut féliciter l'auteur d'avoir introduit ces questions dans la théologie catholique.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Schlette, Heinz Robert: *Kirche unterwegs* (=theologia publica, 3. Herausgegeben von Ingo Hermann und Heinz Robert Schlette). Walter Verlag/Olten und Freiburg im Breisgau 1966; 126 S., DM 9,80.

Die Zeit der theologischen Aufsatzsammlungen ist gekommen, eine Zeit des Neubeginns, des Anfangs auf Trümmergelände. So mag es gelegentlich erscheinen. Nach Rahner, Balthasar, Schelkle, demnächst Schnackenburg, nach Bultmann, Käsemann, Ebeling und — schon etwas unter der Theke — Herbert Braun (um nur einige zu nennen), kommen nun die Sammlungen theologischen Genres für interessierte Kreise: hier die *theologia publica*. Es handelt sich dabei um zwanglose Sammlungen von Rundfunkvorträgen, um Informationen an eine „unsichtbare latente Kirche“, Informationen, die weniger über Gott als „von Gott her über die Welt“ (H. J. Schultz) reden wollen.

theologia publica hat sich eine dornige Aufgabe gestellt. Sie will vermitteln; vermitteln zwischen den „sehr subtilen und für den Nicht-Fachmann zunächst schwer begreiflichen Methoden“ moderner Theologie — vorab natürlich der Exegese — und dem rudimentären religiösen Wissen eines anonymen Funkpublikums. Ein Rundfunkprogramm, das Wert auf Niveau legt, wird SCHLETTE Beiträge dankbar aufnehmen. Hier wurde sehr viel Geist, eine nahezu enzyklopädische Belesenheit, Verstand und Scharfsicht auf engem Raum komprimiert. Trotzdem wirkt kein Essay literarisch oder theologisch überfrachtet. Bescheiden tritt der belesene Theologe dabei oft ins zweite Glied und zitiert die Meister: Rahner, Ratzinger, Metz. SCHLETTE schwimmt im stattlichen Geleitzug moderner Theologen und feuert — also gedeckt — manchen Schuß, zumeist treffsicher. Kirche ist für ihn keine fertige Größe, sondern unterwegs zu sich selbst. Er

tastet den Stellenwert der Religion und des Religiösen innerhalb der Kirche ab. Er schreibt über Glauben und Unglauben, über Teilhard de Chardin, John F. Kennedy, Kardinal Suhard, über den Anspruch der Religionen, über die Freiheit, über den Christ und die politische Herrschaft, über die missionarische Situation in Asien. Er greift beherzt auch nach den Früchten des Ungehorsams und bezieht Stellung zum Osterglauben.

Die Problematik des knappen Paperbacks (126 Seiten) liegt in der Fülle des Stoffes, der zwar nie ohne Pointen, aber auch nicht ohne Vereinfachungen geboten wird. Darum wird sich auch die Rezension beschränken müssen. Ob das Konzil wirklich die Früchte des Ungehorsams in solchem Maße geerntet hat, wie SCHLETTE annimmt, ist eine Frage der persönlichen Einstellung. Sicherlich hat es die Früchte großer Theologen geerntet, die jahrzehntelang für die Schublade geschrieben haben, also doch gehorchten, schließlich aber froh die Chance eines *peritus* nutzten.

Der Ostermorgen wird ins Zwielficht getaucht: „Der Auferstehungsglaube ist der für den Gläubigen legitime Ausdruck der Bedeutsamkeit nicht nur des Todes Jesu für uns, sondern des gesamten Wirkens und Schicksals dieses Jesus“ (118). Der Osterglaube wird so zum Interpretament, zur Deutung einer bestimmten nachösterlichen Erfahrung der Gemeinde. Genügt das? Wird hier nicht fortiter in re an jenem zweiten ‚garstigen breiten Graben‘ zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens weitergebaggert? Wenn wir heute „exegetisch-wissenschaftlich in einer Situation sind, in der wir weder für den traditionellen, noch für den skizzierten Osterglauben Partei ergreifen können“ (119), wäre es sinnvoller, die Probleme erst ein wenig weiter zu diskutieren, als zwei Meinungen, die kaum mehr viel gemeinsam haben, apart nebeneinander aufzureihen und einem weiteren Publikum die Auswahl zu überlassen. Freilich, so neu ist die These von der nachösterlichen Erfahrung der Jüngerschar nun auch wieder nicht. Mit mehr Phantasie schildert E. Thran-dorf (evgl.) in einem Religionsbuch für die Oberstufe der Volksschule im Jahre 1912 (5./6. Aufl., S. 211) die Situation der Gemeinde: „Verzweifelt waren die Jünger nach Galiläa geflohen... Und nun wandeln die Jünger wieder unter den stummen Zeugen seines Wirkens. Da ist der See, auf dem sie den Sturm mit ihm erlebt, dort drüben winkt die Stadt auf dem Berge und drunten leuchten die Blumen des Feldes, die ihm zu Gleichnissen wurden, da pflügt und sät der Landmann auf Hoffnung und mahnt den Arbeiter auf geistigem Gebiete, nicht gleich zu verzagen. Das alles zaubert das Bild des geliebten Meisters vor das geistige Auge... Und nun forschten sie in der Schrift... So erwacht in den Seelen der Jünger mit dem wieder auflebenden Bilde des Meisters die Hoffnung, daß er lebt, weil der Tod keine Gewalt über ihn hat. Und was sie glaubten und hofften, das wurde ihnen in Stunden höchster seelischer Erregung zur frohen Gewißheit. Wenn sie, ganz versunken in Erinnerung und Hoffnung die Außenwelt vergaßen, dann stand er leibhaftig vor ihnen voll Ernst, Zuversicht und Freundlichkeit, wie sie ihn so oft gesehen hatten.“

Der knappe Band wirft Fragen über Fragen auf; ein Kaleidoskop moderner Theologie, scharf und in Farben satt. Der Autor weiß selbst um die Problematik solcher Funktexte: „Die Annahme der Fragen hält wach“ (7). Ob die Annahme als solche uns schon auf Wege führt, „die keine Sackgassen sind — wie viele der allzu bequemen Antworten“ (7), bleibe dahingestellt. Die kurzen Aufsätze, ihrem Sitz im Leben entrissen, zunächst *ad hoc* gesprochen, nunmehr unter

einem Titel zum Strauß arrangiert, bleiben ein Balanceakt, den auch ein so gewiegter Kenner moderner Theologie wie SCHLETTE nicht zu oft versuchen sollte.

Münster

Josef Müller SVD

Who's Who in the Catholic World. Vol. I: Europe. A Biographical Dictionary containing about 5500 biographies of prominent personalities in the Catholic World. Edited by Stephen S. Taylor † and Ludw. Melsheimer; Redacted by Armando Fattinanzi and Helmut von der Heiden. Published by Intercontinental Book and Publishing Co./Montreal. — European Publishers: L. Schwann Verlag/Düsseldorf 1967. 825 p., DM 104,—.

Erfaßt werden sollten Persönlichkeiten, die in Europa leben und wirken oder, aus Europa gebürtig, in anderen Kontinenten tätig sind. Von letzteren werden kaum welche genannt. Obwohl in englischer Sprache (mit unzähligen Germanismen aller Art) redigiert und angeblich ganz Europa umfassend, kann man sich des Eindrucks einer Überbetonung des deutschen Anteils nicht erwehren. Germanismus (der u. a. in dem bekannten Standes- und Titelbewußtsein zum Ausdruck kommt), Triumphalismus und Institutionalismus sind drei Charakteristiken dieses Handbuchs. Von einer *Eglise servante et pauvre* keine Spur! Warum wurden — um nur einige zu nennen — Raoul Follereau, François Houtart, Douglas Hyde, Jacques Loew, Thierry Maertens, Jacques Maritain, J. B. Metz, Marc Oraison, Abbé Pierre, Michel Quoist, Jos. Ratzinger, Vanistendael, Abbé Voillaume, Werenfried van Straaten nicht aufgenommen? Der Missions- und Religionswissenschaftler vermißt (unter vielen anderen): Antweiler, Aujoulat, Biermann, Bühlmann, Camps, de Menasce, Dumoulin, Freitag, Gusinde, Henry, Hofinger, Löffeld, Masson, Neuner, Otto, Peters, Rétif, Schlette, Schurhammer, Seumois, Spae, van Straelen.

Warum wurde König Balduin nicht aufgenommen? Warum fehlen Heinrich Brüning und Schuschnigg? Man vermißt auch I. F. Görres, Marga Klompe, Ottilie Moßhamer. Bei manchen Namen muß man sich wirklich die Frage stellen, ob ihre Träger als Repräsentanten des Katholizismus gelten können.

Zeit und Raum sind zu schade, um zur Erheiterung unserer Leser noch einige Seiten Druckfehler, Irrtümer, Germanismen u. dgl. aufzuführen. Ein Spanier hätte zur Korrektur der spanischen Namen, Buchtitel usw. herangezogen werden sollen. Bei den Belgiern geht ohne jedes einheitliche Prinzip alles kunterbunt durcheinander: Englisch, Flämisch, Französisch. Nach zahlreichen Stichproben möchte ich behaupten, daß kaum ein Belgier ohne mehrere Druckfehler oder Irrtümer davonkommt. Kardinal de Furstenberg soll in Heerlen, *Belgien* geboren sein. Gustave Thils wird als *abbot* vorgestellt. Louis Janssens fehlt; ebenso der Bischof von Gent. Mulders, Sohn eines *job master*, ist *hon. promoter of Card. Tisserant*. Auf der gleichen Seite (454) erfährt man, daß Klaus Mund früher zeitweise *for marriage affairs* im *Episcopal Labour Office* tätig war. Was kann sich wohl ein Engländer oder Amerikaner unter einem *hon. promoter* oder einem *Episcopal Labour Office* vorstellen? Ein amerikanischer Mitbruder assoziierte spontan *women in labour*. Munds Kollegen aus Bayern und dem übrigen Europa werden nicht genannt.

Am Schluß des Bandes heißt es auf einem Abreißblatt: In my biographie (sic!)... the following corrections ought to be made... So dürfen wir wohl für die folgenden Auflagen guter Hoffnung sein. In einem Reklameanhang

wird auf ähnliche Bände für einzelne europäische Länder hingewiesen: All editions of the international serie (sic!) may be ordered with Schwann Verlag . . . , dem dieser erste Versuch kaum zur Ehre gereichen dürfte, vom Preis ganz zu schweigen.

Zum Schluß ein Wort von MARIETTA PEITZ, die, international bekannt, vor manchen Provinzjournalisten den Vorrang verdient hätte: «On n'a pas encore trouvé les situations, les structures, les formules de l'Eglise de demain, mais déjà elle a ses témoins et leur témoignage rayonne» (*Informations catholiques internationales*, Paris, 1-1-1968, 12).

Abbé Promper

Wiltgen, Ralph M., S.V.D.: *The Rhine Flows Into the Tiber*. The Unknown Council. Hawthorn Books/New York City (70 Fifth Ave.) 1967; 304 p., \$ 6,95.

It is difficult to keep up with the spath of books about the Council that have appeared since its close. Some have been translations of the decrees; some, commentaries; and others, histories of the day-to-day events. It is to the last of these that this book of Father WILTGEN belongs. It is an attempt to give a reasonable, and coherent account of what took place while the Council was in progress; and, although there have been many books so far that give the same thing, this book has something of its own to offer.

First, we are given much information, hitherto unrevealed or unknown, of the behind-the-scenes operations that notably influenced the progress and conclusions of the Council. Through his strategic 'connections', Father WILTGEN, as editor of the *Divine Word News Agency*, had access to much that escaped others, or was deliberately omitted from their books. Secondly, he sounds a note different from that of his predecessors; he opens a window, which, for those who are somewhat nauseated by the constant liberal wind, lets in truly a breath of fresh air.

In most books so far, we have been badgered with the hue and cry against the terrible, undemocratic, Machiavellian tactics of the conservatives, whose escutcheon, we have been amply given to understand, had more than one inquisitorial blot upon it; while the liberals, Galahad-like, came through it all with lily-white hands. Father WILTGEN will have us know that the story is not quite so naively one-sided. Despite their vigo-rapta protestations, the liberals themselves, to achieve their ends, did not eschew the use of underhanded, undemocratic, and thoroughly Machiavellian tactics. One finishes the book with the thought running through one's head: If Cardinal Ottaviani, with his clique, was a villain because of the means he used to have his considerations promoted by the Council; then, Cardinals Döpfner and König, with their clique, are also, and to a greater degree, and for the same reasons, villains. The 'good boys' of the Council were not so good after all.

Such a general thesis, the turning-of-the-tables upon the liberals, of course, makes for good reading, especially since it has been so sparingly brought to our attention before. However, the book drags in many places; a factual, numerical tabulation of the day-to-day procedure, when nothing of moment was forward, does not make for interest. And this is basically what Father Wiltgen aimed at, since he did not intend to write a scholarly study of the Council, but merely a readable, factual account of the events. It seems that

much could have been omitted without harm to the general aim and purpose of the book.

Although Father WILTGEN disavows it, one cannot help having the impression that there is a very definite theme running through the book: this is a German council, whose strategy, manoeuvres, and campaigns were planned, promoted, and achieved under the leadership of the spokesmen of the German hierarchy. It is in the verification of this thesis that Father WILTGEN will encounter his most redoubtable opposition; for, it is one thing to highlight the theme by isolating certain centers of power that were operative at the Council; it is quite another to maintain it in the face of all the centers of power that exerted their influence. The book suffers from a too concentrated selectivity of those facts that go to establish his theme, without, at the same time, emphasizing properly those that militate against it.

Missiologists will be interested in the brief, but informative account of the background of the proposition on the missions: cf. pp. 256 ff.

Esopus, New York

Carl Hoegerl C.S.S.R.

Der Zukunftsbezug in der Verkündigung. Bearbeitet von Josef Goldbrunner (= Schriften zur Katechetik, Band 4). Kösel-Verlag/München 1964. 161 S., DM 10,80; kart. DM 8,80.

Die Eschatologie, der die Theologen seit einiger Zeit besondere Aufmerksamkeit zuwenden, erweist sich in der Verkündigung als eines der Themen, die durch historisch bedingte Belastungen besonders beeinträchtigt sind. Auf diesem Gebiet spielen Vorurteile eine besonders große Rolle, und infolge von schiefen Vorstellungen entstehen unnötigerweise manche Zweifel und Schwächungen des Glaubensimpulses.

Angesichts dieser Tatsache ist es zu begrüßen, daß in dem vorliegenden Sammelband eine Reihe von — allerdings ungewöhnlich verschiedenartigen — Aufsätzen zu diesem Themenkreis zusammengefaßt ist. Da die Aufsätze im Laufe von fast 20 Jahren erschienen sind, wäre es in unserer schnelllebigen Zeit angebracht, wenn der Herausgeber das Datum der Erstveröffentlichung angeben würde. Dies gäbe die Möglichkeit, die Aufsätze ein wenig mehr auf dem Hintergrund ihrer Entstehungszeit zu sehen. Durch das Alter verlieren sie ja nicht ohne weiteres an Aktualität. Der älteste Aufsatz, der von Eugen WALTER, scheint mir zugleich der Wichtigste zu sein. Ob allerdings eine noch stark von der früheren Jugendbewegung her geprägte Adventsansprache (139—142) heute noch erträglich ist, und ob sie mehr als historisches Interesse verdient, wage ich zu bezweifeln. Besondere Beachtung verdienen außer dem genannten die Beiträge von Theodor FILTHAUT, Heinrich SPAEMANN und Otto BETZ. Prediger und Katechet finden in diesem Bändchen vielfältige Anregungen.

Freiburg / Br.

A. Exeler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. Dr. HANS WALDENFELS, SJ, 4 Wittlaer, Grenzweg 2 · Prof. DDR. HEINZ ROBERT SCHLETTE, 5334 Ittenbach, Kantering 3 · P. CARL LAUFER, MSC, Missionshaus, 5777 Oeventrop · P. Dr. JOHANN KRAUS, SVD, Missionspriesterseminar, 5205 St. Augustin · FR. PAUL AOYAMA, S.V.D., 70 Yagumo-Cho, Showa-Ku, Nagoya, Japan.

WAS IST EINE THEOLOGIE DER WELTGESCHICHTE?

von DDr. Erika Unger-Dreiling †

Was ist die Wissenschaft vom Leben, und warum nennt man sie eine *Theologie der Weltgeschichte*? Theologie ist die Lehre von Gott. Diese Begriffsbestimmung ist aber nicht ausreichend, denn auch der Prediger und der Mystiker lehren etwas von Gott, ohne, daß man sie deshalb im eigentlichen Sinn als Theologen bezeichnet. Theologie ist die wissenschaftliche Lehre, die Wissenschaft von Gott. Nun gab und gibt es immer noch Menschen, die es ablehnen, in der Theologie eine Wissenschaft zu sehen, und die Theologen bemühen sich eifrig, das Gegenteil zu beweisen. Der Einwand gegen den Wissenschaftscharakter der Theologie lautet: Die Theologie setzt Glaubenswahrheiten voraus, und der Glaube steht im Gegensatz (wenn nicht im Widerspruch) zum Wissen, auf dem, wie der Name sagt, die Wissenschaft beruht.

Jede Wissenschaft weist ihre Kompetenz dadurch nach, daß sie ihre Methode ihrem Forschungsgegenstand anpaßt. Die passende Methode kann man nicht erfinden, man muß sie finden. Das dürfte allgemein zugegeben sein. Insofern die Theologie ihren Gegenstand, nämlich die Glaubenswahrheiten, untereinander zu einem logischen System verknüpft und die Einzelwahrheiten vom so gewonnenen Zusammenhang her beleuchtet, geht sie vernunftgemäß und deshalb nicht unmethodisch vor. Der eigentliche und erstliche Gegenstand der Theologie aber ist jener unsichtbare Welthintergrund *Gott*, der alle Weltdaten in Wirklichkeit zu sinnvoller Ganzheit zusammenschließt. Dieser unsichtbare Welthintergrund hat unter anderen uns einigermaßen bekannten Eigenschaften die Haupteigenschaft, unser Fassungsvermögen völlig zu übersteigen und unaussprechlich zu sein. Dieser Aspekt ist ebenso bedeutsam, wie er in der Praxis übersehen wird. Solange der Theologe nämlich nur katalogisierender Dogmenarchivar ist, gewinnt er aus dem unendlichen Gegenstand seiner Wissenschaft nicht jene innere Freiheit, die es ihm ermöglicht, sich in formaler Standpunktlosigkeit gleichmütig mit allen Weltdaten auseinanderzusetzen, ob sie nun seiner persönlichen Anschauung (dem Glauben im Gegensatz zur Theologie) ent- oder widersprechen. Es bleibt also die Frage, ob ein systematisch aufgebauter Dogmenkatalog über die bloße Definierung der Glaubenswahrheiten hinaus jene zusätzliche Aussagekraft über den unsichtbaren Welthintergrund besitzt, die wir von ihr fordern müssen, wenn wir von wissenschaftlicher Erkenntnis im eigentlichen Sinne sprechen wollen.

Die Glaubenswahrheiten sind wie Häfen am Weltmeer der Wirklichkeit. Wohl ist es ein Anliegen der Theologie, die Landverbindungen von Hafen zu Hafen aufzuspüren; aber das sind nur die Straßen für den Theologen selbst. Ihre Hauptaufgabe jedoch ist: Gleitbahnen zu bauen in den Ozean des Hintergründigen und Schicksalhaften, damit der Mensch, wesensmäßig individuell in Denken und Erleben, vom Festlande seines Verständnisses vom Stapel laufen kann in die Weite eines reicheren, weil gewagteren Lebens. Denn „das ist der Adel und die Schönheit des Glaubens, daß wir das Herz haben, etwas zu wagen“ (NEWMAN). Um diese elastischen Sinnbögen zwischen Wirklichkeit und Individualität geht es also in der Theologie; Sinnbögen zwischen dem Fassungsvermögen des Menschen und den Glaubenswahrheiten, die von der Kanzel her nur als verpflichtender Anruf ergehen. Weil der Mensch von der Theologie mit Recht erwartet, daß sie das qualvoll Widersprüchliche dieser Welt zu einer menschlich guten und gültigen Begegnung führe, deshalb der unbeirrbare Instinkt, der die Theologie nicht einfach als Wissenschaft klassifiziert wissen will.

Wissenschaft ist eine, aber auch nur eine, Art des Menschen, sich aktiv mit seiner Umwelt auseinanderzusetzen. Es ist unsere Art, die abendländische, und diese Art der Auseinandersetzung ist ebenso subjektiv und geschichtlich bedingt wie die antike und vorantike. Das wissenschaftliche Denken pflegt sich seinen Vorrang gegenüber dem nichtwissenschaftlichen Denken zuzuschreiben, weil es selbst mehr tatsächengerechte (wahre) Aussagen über den Kosmos zu machen imstande ist als jenes. Nun ist wohl richtig, daß das nichtwissenschaftliche Denken mehr menschen- als tatsächengerecht ist, d. h. jede als wahr verstandene Erkenntnis auf den Menschen und die sinnvolle Gestaltung seines Lebens bezieht. Woher aber nimmt der moderne Mensch die Sicherheit, diesen unbedingten Willen zur Menschengerechtigkeit der Erkenntnis als rückständig und das Tatsächengerechte allein als *objektiv* zu beurteilen, wo noch in keiner Epoche der Geschichte der Mensch so verzweifelt nach dem Sinn des Lebens fragte und noch nie so wenig Antwort wußte wie heute? Die Eigentümlichkeit des modernen Menschen, sein Selbstbewußtsein in der Tatsächengerechtigkeit seiner gewiß bewunderungswürdigen wissenschaftlichen Leistungen zu verankern, können wir also nicht ungeprüft hinnehmen, sondern müssen darüber eine Untersuchung anstellen.

1. Das Verhältnis von Menschen- und Tatsächengerechtigkeit der Erkenntnis

Im Keime quellenmäßig greifbar und geographisch lokalisierbar wird der Unterschied zwischen beiden um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. im kleinasiatischen Teil Griechenlands. In Jonien, dem Treffpunkt der greisen vorderasiatischen Kulturen mit dem beweglichen griechischen Element liegt — vielgepriesene Großtat des griechischen Geistes — der Ursprung der Wissenschaft. Wir können diesen Unterschied zwischen

Menschen- und Tatsachengerechtigkeit der Erkenntnis auf eine Erscheinung zurückführen, die sich mit dem Worte *Abstraktion* zusammenfassen läßt.

Der Ägypter vermaß nach der Nilüberschwemmung seinen Grund, aber es interessierte ihn nicht das Viereck an sich, sondern das viereckige Feld, von dessen Frucht er lebte. Er beobachtete die Sterne, aber es interessierte ihn nicht die Gestirnsbahn an sich, sondern der Zeitpunkt für die Aussaat, den er von ihnen ablesen konnte. Er errichtete Monumentalbauten, die einen hohen Grad mathematischer und mechanischer Präzision voraussetzten, aber es interessierte ihn nicht diese Präzision an sich, sondern die fruchtbaren kosmischen Lebenskräfte, die er aus dem baulich dargestellten Weltall (Tempel) und dem Hause des toten Königs (Pyramide) seinem Land und Leben zuleiten wollte.

Der Grieche hingegen beschäftigte sich mit dem Viereck und der Kreisbahn an sich. Er begann, den Menschen und sein Leben aus der Betrachtung kosmischer Daten zu abstrahieren, er zog in steigendem Maße die Eigenschaften der kosmischen Daten von letzteren selbst ab. Er suchte das Wissen nicht nur um des Menschen, sondern auch um des Wissens willen¹. Das Spitzenprodukt dieser griechischen Methode ist die Mathematik: „Eine vollendete Bezeichnungsmethode, von der alles, was bezeichnet werden soll, verschwunden ist“².

Um eine neue Methode, die gefunden wurde, handelt es sich also in der Abstraktion großen Stils, um die bewußte Handhabung eines allgemein menschlichen Vermögens als Erkenntnismittel, nicht um die Entwicklung eines neuen Wesensmerkmals des Menschen. Die Anfänge der Wissenschaft liegen im ersten Faustkeil und in der ersten Feuersteinklinge; und wenn der Mensch fast 600 000 Jahre lang den Schritt zur Abstraktion großen Stils und damit zur Tatsachengerechtigkeit nicht vollzog, so nicht deshalb, weil er grundsätzlich dazu unfähig gewesen wäre, sondern weil sein Interesse anders gelagert war³.

Der moderne Mensch als Erbe griechischer Wissenschaft neigt verständlicherweise dazu, diesen Zusammenhang zu übersehen. Er schied zwischen der Natur der Dinge (Tatsachengerechtigkeit) und den Interessen des Menschen (Menschengerechtigkeit) und übersah, daß „die Interessen des Menschen ein Teil der Natur der Dinge sind“⁴.

Nicht mehr selbstverständlich vorgegebener Gegenstand eines allen Menschen gemeinsamen Lebenswillens, zerbrach der Kosmos in die von ihm abstrahierten Teilgegenstände der Spezialforschung. Die Spezialwissenschaften sind in ihrem Werben um erratische Wirklichkeitsblöcke nicht nur unfähig, das Tatsachengerechte zu menschengerechter Endgültigkeit zu erheben, es entgleiten ihnen auch die Tatsachen innerhalb der eigenen Sachgebiete langsam, aber sicher. Es hat z. B. allein die

¹ ARISTOTELES, *Metaphysik* K 7, 1064 b, 1

² G. SANTAYANA, *Realms of Being* (New York 1942) 274 s.

³ O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes* (1923) II, 16

⁴ G. HUXLEY, *Die Entfaltung des Lebens* (1954) 138

American Chemical Society in ihrer Zeitschrift *Chemical Abstract* in einem einzigen Jahre rund 50 000 Kurzreferate (abstracts) gesammelt, von denen jedes von einer neuen chemischen Tatsache berichtet (sei es einem neuen chemischen Stoff, Apparat, etc.). „Die Wissenschaft ist von solcher Art, daß niemand sie verstehen kann, außer wer sie in hohem Maße erlangt hat“⁵. Die Wissenschaft trennt nicht nur das Wissen vom Leben, sie trennt auch den Forscher vom Forschungsgegenstand, denn „die meisten von uns (Forschern) werden ihre Tage beschließen, ohne die Wunder in all ihren Einzelheiten und ihrer Schönheit zu sehen, die allein in einem einzigen Zweig einer einzigen Wissenschaft aufgehäuft sind“⁶. So wandelt der Wissenschaftler sein Menschaugenauge, das ihm allein von allen anderen Lebewesen die Ungeheuerlichkeit des Lichtraumes aufriß, langsam wieder zum Facettenauge des Insekts, obgleich aus dem wissenschaftlichen Lager selbst die Losung ergeht, daß „keine Handlungsweise höher und edler sein kann, als die dem Leben innewohnenden Möglichkeiten zu steigern“⁷.

Schon GOETHE warnte im *Faust* vor dieser Art der Wissenschaft: „Wer will was Lebendig's erkennen oder beschreiben, sucht erst den Geist (= das Lebendige) herauszutreiben, dann hat er die Teile in seiner Hand — fehlt leider nur das geistige Band.“ So kann denn ORTEGA Y GASSET mehr als ein Jahrhundert später mit um so größerer Berechtigung schreiben, daß die Wissenschaftler „dem Universum des Geistes dienen, das sie gewissenhaft ignorieren“⁸.

Diese Situation (daß sich nämlich der Forscher vom Forschungsgegenstand trennt) mag für die Naturwissenschaften erträglich sein. Wenn sich aber die verschiedenen Disziplinen vom Menschen nicht auf ein Gesamtbild einigen können und damit offiziell auf die Menschengerechtigkeit ihrer Erkenntnis bezüglich des Forschungsgegenstandes Mensch verzichten, dann führen sie sich damit selbst ad absurdum. Diese Erkenntnis dämmert jetzt langsam am Horizont der Humanwissenschaften herauf. „Bis jetzt gibt es noch keine zusammenfassende Wissenschaft vom Menschen im Sinne eines organisierten Forschungsgebietes mit einem gemeinsamen System von Postulaten und Vorstellungen. Ich glaube, man darf mit Recht sagen, daß sich die Humanwissenschaften heute etwa im Zustand der biologischen Wissenschaften während des frühen 19. Jahrhunderts befinden; sie erforschen sehr rasch verschiedene Sektoren ihres Gebietes, suchen aber noch nach einem zentralen Kern allgemeingültiger Grundsätze“⁹.

So wird der Wissenschaftler als wesentlicher Erscheinungstyp zu einem Paradoxon, das tragisch und lächerlich zugleich ist. Er strebt, wie es im

⁵ T. HOBBS, *Leviathan* (Ed. Waller, Cambridge 1904) 55

⁶ G. R. OPPENHEIMER, *Wissenschaft und allgemeines Denken* (Hamburg 1955) 89

⁷ HUXLEY, *a. a. O.* 159

⁸ *Der Aufstand der Massen* (Hamburg 1956) 81

⁹ HUXLEY, 148

Faust heißt, leidenschaftlich nach Erkenntnis dessen, was die Welt „im Innersten zusammenhält“, verkleinert aber ständig den Gesichtskreis seiner Betrachtung. LIN YU-TANG, der bekannte modernchinesische Schriftsteller, findet die Ursache dafür darin, daß die Wissenschaft vergessen habe, das Wissen vom Leben zu behandeln...: „Die Menschheit hat bereits ein Kulturstadium erreicht, in dem wir Sparten für das Wissen, aber kein Wissen mehr haben; Fachgelehrte, aber nicht Künder menschlicher Weisheit; Spezialisierung ohne ganzheitliche Zusammenschau... Weisheit besteht nicht darin, daß man auf statischem Wege errechnetes Spezialwissen addiert. Weisheit gewinnt man einzig durch wahres Verständnis, durch mehr gesunden Menschenverstand und Scharfsinn, durch mehr schöpferische Intuition“¹⁰. Deshalb fordert er eine Neugestaltung des Denkens. Und mit östlich lebenswürdigem Spott fügt er hinzu, die deutschen Wissenschaftler seien die schlimmsten von allen: sie machten der Wahrheit wie glühende Liebhaber den Hof, aber selten einen Heiratsantrag¹¹.

II. Die griechische Philosophie

Die Frage der griechischen Philosophie ging nach dem Wirklichkeitsganzen: „Das Wissen um viele Dinge gibt nicht Weisheit“¹². „Alle Dinge sind eins, ist Weisheit“¹³. Alle im kosmischen Geschehen sichtbar werdende Harmonie aber war ihr ein Abbild der unsichtbaren Harmonie, die „besser ist als die sichtbare“¹⁴. Diese Harmonie ist Liebe¹⁵ und Wahrheit¹⁶, das Gute (agathon) schlechthin, das farb- und formlos und unberührbar, nur dem Auge des Geistes sichtbar über allen Erscheinungsformen thron¹⁷ wie die Sonne über dieser vergänglichen Erde. Der Grieche abstrahierte nicht, um den unsichtbaren Welthintergrund vom sichtbaren kosmischen Vordergrund zu trennen, sondern um das Wesen der „unsichtbaren Harmonie“ besser betrachten und begreifen zu können. Philosophie als Betrachtung des Welthintergrundes ist der Urtrieb des Menschen¹⁸ und zugleich dessen Erfüllung als ein Leben, das im Verstehen um die Sinnzusammenhänge frei¹⁹ wird von den schicksalhaften Stößen kosmischer Lebensrhythmen. Auf diese Weise wurde die *Theorie* neben die *Praxis* gesetzt (HERAKLIT: Die Mehrzahl der Menschen lebt wie im Schlaf²⁰), aber nicht im Sinne des Verzichtes auf Menschen-gerechtigkeit der Erkenntnis, sondern als höchste Art menschengerechter Praxis. Das Leben, soll Pythagoras dem Leon gesagt haben, ist wie eine Versammlung bei den Olympischen Spielen. Es gibt drei Arten von

¹⁰ LIN YU-TANG, *The Importance of Living* (London 1947) 372

¹¹ *ebd.* 143

¹² HERAKLIT, B 40

¹³ HERAKLIT, B 50

¹⁴ HERAKLIT, B 54

¹⁵ EMPEDOKLES, B 17

¹⁶ PHILOLAUS, B 11

¹⁷ PHAEDRUS, 247, c. 6—8

¹⁸ ARISTOTELES, *Methaphysik* A 980 a, 1

¹⁹ ANAXAGORAS, A 29, A 30

²⁰ HERAKLIT, B 1, B 73

Besuchern: die niedrigsten, die kaufen und verkaufen; die mittleren, die am Kampfe teilnehmen; und die höchsten — das sind jene, die zuschauen (theorein)²¹. Dem Primat der Theorie (wir würden heute etwa Kontemplation sagen) unterstand jede den sichtbaren Kosmos betreffende Forschung. Das Ungeordnete, Unregelmäßige an den Naturvorgängen war nicht wie für uns das Selbstverständliche, sondern da es Abbild der unsichtbaren Harmonie war, konnte es nur in einem Unvermögen des Menschen, die Ordnung zu begreifen, begründet sein. Es war eine Täuschung seitens des Menschen, und seine Aufgabe als Wissenschaftler bestand darin, sie zu beseitigen; es galt, „die Phänomene zu retten“²². Diese Aufgabe stellte PLATO den Wissenschaftlern, und nur auf Grund ihrer gemeinsamen Seelenhaltung konnte sich das komplizierte astronomische System des PTOLEMÄUS gegenüber richtigen Ansätzen 1400 Jahre hindurch behaupten, von dem ALFONS X. 1252 gesagt haben soll: „Wenn mich Gott bei der Schöpfung um Rat gefragt hätte, wäre das Weltall nach einem besseren und einfacheren Plan geschaffen“²³. Man konnte eben, wie GEMINUS von den Pythagoräern wörtlich sagt²⁴, den Gedanken, daß in göttlichen und ewigen Dingen (in diesem Falle den Gestirnen) Unordnung herrsche, nicht ertragen.

Der Glaube an eine unabhängig vom Menschen bestehende Harmonie des Alls ist keine spezifisch griechische Eigenschaft (man vergleiche die verwandten Begriffe des chines. *tao* und der ägypt. *maat*). „Ohne den Glauben daran, daß es grundsätzlich möglich ist, die Wirklichkeit durch unsere theoretischen Konstruktionen begreiflich zu machen, ohne den Glauben an die innere Harmonie unserer Welt könnte es keine Naturwissenschaft geben. Dieser Glaube ist und bleibt das Grundmotiv jedes schöpferischen Gedankens in der Naturwissenschaft. Alle unsere Bemühungen, alle dramatischen Auseinandersetzungen zwischen alten und neuen Auffassungen werden getragen von dem ewigen Drang nach Erkenntnis, dem unerschütterlichen Glauben an die Harmonie des Alls, der immer stärker wird, je mehr Hindernisse sich uns entgegentürmen“²⁵.

Die Abstraktion ist aber ein gefährliches Erkenntnismittel und kann sich nur so lange im Rahmen der Menschengerechtigkeit halten, als jener vorgegebene Glaube an die unsichtbare Harmonie spontan wirksam ist. Auf die Spitze getrieben, kann die Abstraktion ihn zerstören. Und dieser Fall ist eingetreten in jener Akzentverlagerung von der Menschengerechtigkeit auf die Tatsachengerechtigkeit, die wir eingangs feststellten.

Die ersten Anzeichen dafür liegen schon bei Aristoteles vor, und zwar nach zwei Richtungen. Einerseits drängt die fortschreitende Anwendung der Abstraktion dazu, die sichtbare Harmonie (den Kosmos) in eine wech-

²¹ J. BURNET, „Pythagoras“: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* X, 528

²² W. WIGHTMAN, *The Growth of Scientific Ideas* (London 1950) 35

²³ *ebd.* 42

²⁴ *ebd.* 39

²⁵ EINSTEIN-INFELD, *Die Evolution der Physik* (Hamburg 1956) 195

selnde Anzahl von Forschungsgebieten aufzusplittern; andererseits spaltet sie schließlich die sichtbare Harmonie von der unsichtbaren (Gott) ab. Der Welthintergrund des Aristoteles besitzt die höchste Fähigkeit, die Aristoteles an einem kosmischen Datum festzustellen vermochte: das *theorein*, und er übt sie bis zum Ausschluß aller anderen Tätigkeiten aus, obgleich er sich aus einem nicht genannten Grunde dazu bequemt, das Weltall von außen her und völlig desinteressiert zu bewegen. Er ist *noesis noeseos*²⁶, reines Denken, reine Abstraktion, reine Theorie. Zu diesem Welthintergrund hat der Mensch keinen sein Leben wirklich bereichernden Zugang mehr²⁷. Und wenn man gar bewußt sagte, es gebe keinen göttlichen Schöpfer und alles sei auf natürliche Ursachen zurückzuführen²⁸, so blieb doch noch die eine Erkenntnis, daß der Mensch dadurch „getrennt ist von der Realität“²⁹. Und diese Weisheit ist es, die den griechischen und abendländischen Philosophen scheidet, selbst wenn sie in formellen Aussagen übereinstimmen.

In dem Augenblick, wo der Bezug der sichtbaren zur unsichtbaren Harmonie verlorengeht, wendet sich der Mensch naturgemäß stärker dem sichtbaren kosmischen Vordergrund zu, und zwar so, daß er ihn in demselben Maße erkenntnismäßig zerstückelt, als ihn sein Trieb zum unsichtbaren Hintergrund hindrängt. Diese für den Hellenismus charakteristische Aufspaltung in Spezialwissenschaften beginnt etwa hundert Jahre, nachdem Aristoteles gewirkt hatte. An Kritik fehlte es von Anfang an nicht (MENIPPUS VON GADARA, Höhepunkt des Schaffens ca. 250 v. Chr.). Wissenschaftliche Institute entstanden in Pergamon, in Antiodien und Alexandrien. Die Bibliothek der letztgenannten Stadt soll über 500 000 Papyrusrollen enthalten haben. Es kam jedoch auch in der Spätantike niemals zu dem offiziellen Verzicht auf Menschengerechtigkeit der Erkenntnis, wie er für das Abendland charakteristisch wurde. Die *philosophia* als Weisheit, ihrem Wesen nach auf die unsichtbare Harmonie hingeordnet, wandte sich in dem Maße der Religion zu, als sich die Spezialwissenschaften vermehrten und ihr entfremdeten. Sie beharrte weiter auf ihrem Anspruch auf Menschengerechtigkeit als *regula vitae*³⁰ und verschmolz schließlich ganz mit der Religion des Neuplatonismus, der letzten Blüte griechischen Geistes. Die andere Hälfte griechischen Geistesschaffens jedoch, die Wissenschaft, blieb steril, bis man in der Renaissance den Bezug auf die unsichtbare Harmonie bewußt fallen ließ und so die Tatsachengerechtigkeit an Stelle, ja über die Menschengerechtigkeit setzte.

War für den Griechen die Theorie eine Frage an die hintergründige Harmonie gewesen und die Abstraktion ein Mittel zum Sinn, so ersetzte der Renaissance-mensch den Bezug zum Welthintergrund durch eine Theorie über die sichtbare Harmonie, die Natur. Die Abstraktion wurde

²⁶ ARISTOTELES, *Methaphysik*, 9, 1074 b, 33—35

²⁷ ARISTOTELES, *Magna Moralia*, 1208 b, 26—32

²⁸ DEMOKRIT, A 88

²⁹ DEMOKRIT, B 6

³⁰ SENECA, *Fragm.* 17

ihm Mittel zum Zweck. Er ist wie ein Mann, „der zuerst eine Lampe anzündet, ehe er sich auf den Weg macht“, wie BACON in seinem epochemachenden Werk *Novum Organon* schreibt³¹. Nicht ehrfürchtige Frage an den kosmischen Hintergrund zur besseren Selbstbehauptung im kosmischen Vordergrund, dem man selbst als Glied angehörte, sondern fragende Herausforderung dieses Vordergrundes im Experiment ist jetzt das Lösungswort. Man fühlt sich der Natur überlegen, man zwingt ihr durch das Experiment eine Antwort ab auf die Theorie. Und dieses Lösungswort hallt in einem immer stärker werdenden Echo um den Erdball: „Knowledge and human power come to the same thing“³².

III. Weltanschauung

Die abendländische Wissenschaft kann also vor dem geistigen Forum der Welt nicht mit jenem Totalitätsanspruch bestehen, den sie sich selbst gerne zumessen möchte. Sie wird die Absage an die „Barbarei des Spezialistentums“³³ vollziehen müssen. Durch diese Läuterung ihrer Intention zur Philosophie im ursprünglichen Wortsinn als Liebe zur Weisheit wird sie lernen, sich vor letzterer Wirklichkeit zu bescheiden. Gerade dadurch wird es ihr aber gelingen, das menscheitsgeschichtliche Weltdeuten auf einen gemeinsamen Nenner zurückzuführen. Sie wird die abendländische Lebensproblematik als Teil erkennen und diese selbst der Gesamtschau einordnen. Damit wird sie in ihr eigentliches Erfüllungsstadium eintreten; denn die Integration allen (sich einem Höchstwert verantwortlich fühlenden) Denkens der Menschheit ist allein Berufung und bleibendes Denkmal des abendländischen Eros zur Wahrheit.

Und gerade dieser Eros ist ja lebendig im abendländischen Menschen. Er wirkt und drängt und versucht immer wieder, Brücken zu bauen von der Theorie, der gedachten, zur Praxis, der gelebten Ganzheit. Er ist es, der die Wahrheit nicht nur als Gewußtes, sondern auch als Getanes begreifen will. Und um dieser getanen Wahrheit willen, die das aller Wirklichkeit gemeinsame Strukturprinzip im Menschenleben verwirklichen will, hat sich dieser Eros, unbefriedigt von den Teileinsichten, die die Wissenschaft ihm bot, abgespalten von ihr als *Weltanschauung*.

Die Weltanschauung unterscheidet sich von der Wissenschaft dadurch, daß sie die für ein wissenschaftliches Spezialgebiet gültigen Wahrheiten verallgemeinert und zur Mengengerechtigkeit erhebt. Es ist dies der Vorgang der Häresie im großen Stil, die gelebte Akzentverlagerung von der Teilwahrheit auf eine Ganzwahrheit zum Ausgleich der theoretischen Akzentverlagerung von der Ganzwahrheit auf eine Teilwahrheit. Die Bildung von Weltanschauung muß, abgesehen von geschichtlichen Zusammenhängen, notwendig willkürlich erfolgen, denn die Wissenschaft

³¹ I, 83

³² BACON, *Novum Organon* I, 3

³³ ORTEGA Y GASSET, *l. c.* 79—84

als solche liefert dem Menschen kein Kriterium, mit dessen Hilfe er endgültig feststellen könnte, inwieweit wissenschaftliche Erkenntnisse tatsächlich weltanschauungsbildend sein können, d. h. in Wahrheit etwas über den Sinn des Lebens aussagen. Dieses im Wesen der Weltanschauung wurzelnde willkürliche Moment trägt nicht dazu bei, sich widersprüchlichen Weltanschauungen verständlich zu machen.

So hatte also der offizielle Verzicht der Renaissance auf Hintergrundsbindung des sichtbaren Kosmos dieses endgültig in betrachtenden Geist und betrachtete Natur zerspaltet. Dabei wurde *Geist* in steigendem Maße zu jener Gegebenheit, die den Menschen hartnäckig daran hindert, seinen sinnvollen Platz im Kosmos wiederzufinden. Selbst Glied dieses Kosmos, heute wie vor hunderttausend Jahren, hat er die Nabelschnur durchgeschnitten, die seine Eintagsfliegenexistenz an den reichen Lebensrhythmus des gewaltigen Kosmoskörpers band. Er weiß sich als Lebewesen mehr als der nichtwissenschaftliche Mensch, der den Begriff der unbelebten Materie nicht kannte, aber er fühlt sich als Sterbewesen. Weil ihn nicht mehr die tiefe solidarische Gemeinschaft trägt mit allem, was da lebt und webt, irrt und strebt, ist er seinen chaotischen Niederbrüchen hilflos ausgeliefert. Er hat sich auf sich selbst spezialisiert. Es gibt keine Gemeinschaft mehr zwischen ihm und dem Kosmos, es gibt auch kaum noch echte Gemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen. Er addiert sich. Und mit ihm addiert sich sein kosmischer Leerlauf zur stiernackigen Urgewalt der Masse, die mit elementarer Wucht gegen ihn selbst anrennt: der Kosmos ist Rhythmus, Rhythmus ist Leben, und Leben ist Individualität.

Ehe man aber diesen „Aufstand der Massen“ (ORTEGA Y GASSET) verurteilt, muß man die tiefe Bitterkeit herausgehört haben, mit der MARX den Zerfall des Hegel'schen Systems als „Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes“ bezeichnete³⁴. Und wenn man sie herausgehört hat, dann begreift man auch die Dynamik, mit der sich die von ihm begründete Weltanschauung durchgesetzt hat. Achthundert Millionen Kommunisten empören sich heute gegen den Verzicht auf Ganzheit und Menschen-gerechtigkeit der Erkenntnis. „Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhang mit der deutschen *Wirklichkeit* zu fragen“³⁵. Das ist die Revolte gegen die Abwertung der weisen *philosophia* zur grauen theoretischen Philosophie, deren blutleerer *Geist* wie das Gespenst eines nicht rechtmäßig begrabenen Toten noch immer umherirrt. Das ist die leidenschaftliche Absage an diesen *Geist*, denn er gehört zu einem Toten, der nur ein Scheintoter ist; und dieser Scheintote wird niemals zu Recht begraben werden können, das spürt man genau, denn er ist die Gesamtwirklichkeit, und „der erste Gegenstand des animal faith“ bleibt für immer „nature as a whole“³⁶. „Die selbständige Philoso-

³⁴ MARX-ENGELS, *Deutsche Ideologie*, Bd. V, 7

³⁵ *ebd.* 10

³⁶ SANTAYANA, *a. a. O.* 216

phie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium“³⁷.

Sinnentleert durch den Mangel an Menschengerechtigkeit, aber blutvoll lebendig gemessen am anämischen Negativum des *Geistes*, wurde die Materie das positive Merkmal alles Wirkenden und damit Wirklichen, in all ihren zahnradrig ineinandergreifenden Gestaltungen vom Mineral bis zum Menschen. Ist sie doch die „Matrix und Quelle von allem“, die Natur als Bereich alles Werdenden, „die Allmutter“³⁸.

„In Wirklichkeit“, schreibt SANTAYANA, „enthält das Reich der Materie mehr als die Hälfte dessen, was vom Morgengrauen des Lebens an der Gegenstand der Religion war: es enthält *die Götter* oder die tatsächlichen Wirkungen, die durch ihre Namen dargestellt werden...“³⁹. Es gäbe bessere Entschuldigungsgründe dafür, die Materie anzubeten, da es die Materie ist, die uns nährt und tötet, und das sind Funktionen, die die Volksreligion erstlich der Gottheit zuschreibt⁴⁰. ... Wenn die Menschheit immer ohne Kontakt mit der offenen ländlichen Natur gelebt hätte, wie das moderne Großstadtproletariat, dann hätte sie überhaupt keine Religion, sondern wäre an dem Glauben zugrundegegangen, daß ihre Wünsche, ihre Wahlstimmen und die Zungenfertigkeit ihrer Politiker sie retten könne. Mißachtung der Materie, Unwissenheit um den wirklichen Sitz und die wahre Methode des machtvoll Beständigen, tötet daher den Glauben an Gott in den Wurzeln“⁴¹.

So kehrt der Mensch denn heute reumütig zurück zur Totalität des Kosmos, um in seinem übermächtigen und doch gütig lebenspendenden Widerspiel der Gewalten daheim zu sein. *Wirklichkeit* ist das Stichwort des *Materialismus*. Es ist ehrwürdig über alle Maßen. Kann der Mensch dafür, daß ihm eine zur Lehnstuhlbehaglichkeit abgewertete Philosophie kein Wissen mehr um die unsichtbare, die *bessere* Harmonie bietet? Kann er dafür, daß ihn an *idealistischen* Antworten keine Aussagekraft mehr fesselt? Kann er denn dafür, wenn er so tief und brennend spürt, daß das Verhältnis des Lebendigen zu dem, wovon es lebt, nicht demokratisiert werden kann zum *laissez-faire* der Lauheit? Muß er nicht in seinem qualvollen Hunger nach Wirklichkeit Haß speien gegen die, die sich *Idealisten* nennen und dabei vergessen, daß die Wirklichkeit so souverän ist, daß sie Heiße und Kalte annimmt, den Lauen allein aber ausspeit? Ist es nicht eine Herrlichkeit, daß er in eine Zeit, die sich einspinnt in die Stagnation ihrer Überheblichkeit wie in Kokons, in denen sie letztlich doch ersticken würde, hereinbricht wie eine Sturmflut mit seinem Schrei nach Ganzheit und Wirklichkeit. Was tut es, wenn er Wunden schlägt: rückt doch im Leben nichts näher aneinander als die Wunde und das Wunder.

Und daraus muß man die Selbstsicherheit verstehen, mit der der Materialismus ankämpft gegen den Dualismus zwischen *Materie* und *Geist*, den die abendländische Wissenschaft mit sich selbst um den Erd-

³⁷ MARX-ENGELS, a. a. O.

³⁸ SANTAYANA, a. a. O. 189

³⁹ 841

⁴⁰ 181

⁴¹ 838

ball getragen hat. Es ist nach der kompromißlosen Absage an die Philosophie kein Zufall, daß die Revolte für ganzheits- und menschengerechte Erkenntnis, die Rebellion gegen die Kluft zwischen Theorie und Praxis, im Namen der Wissenschaft geführt wird. „Die sozialistische Ideologie entspringt nicht der spontanen Bewegung, sondern der Wissenschaft“⁴². „Und wenn er gleich hingezogen wird zum Licht“⁴³, dann überzeugt er uns damit (mehr als alle theoretischen Richtigkeitsansprüche der materialistischen Lehre) davon, wie elementar dem Augenwesen-Mensch die Leidenschaft für die Materie ist. Licht, Gottheit und Wissen: seit der Urzeit des Menschen werden sie als eins empfunden. Im 64. Kapitel des altägyptischen Totenbuches (d. h. eigentlich Lebensbuches, denn es waren die Sprüche, die dem Toten das ewige Leben sichern sollten) heißt es: „... auf daß ich den Sonnenglanz preise dank dem Lichte meines Auges. Ich fliege, um die Weite des strahlenden Alls zu sehen vor Re (dem Sonnengott) alltäglich... Ich trage das Leben in mir... Ich gehe hinein als ein Unwissender und komme heraus als Erleuchteter, ich werde ewiglich in meiner Menschengestalt gesehen“⁴⁴.

Lesen wir in einem modernen russischen Geschichtswerk weiter, und wir werden spüren, wie die gleiche Empfindung Jahrtausende überbrückt. In unserer Zeit ist es unverzeihlich, „abergläubisch zu sein, da der Glaube an unbekannte Kräfte nur da herrscht, wo kein Wissen ist“⁴⁵; und „die Tinte der Gelehrten ist so viel wert wie das Blut der Märtyrer“⁴⁶, weil „die Menschen, die die Gesetze der Natur und ihres eigenen Daseins kennen, ... die Herren ihres Schicksals sein und die Freiheit gewinnen“ werden⁴⁷. „Der Traum ist geboren und wird nicht mehr sterben. Er wird zum Glauben von Millionen. Die Menschen werden begreifen, daß das Goldene Zeitalter nicht hinter ihnen, sondern vor ihnen liegt. Und der Traum vom Goldenen Zeitalter wird sie begleiten auf dem ganzen langen Weg bis zu jenen Zeiten, wo die Natur dem Menschen unterworfen sein wird, wo es keine Kriege mehr geben, wo jeder Mensch auf Erden frei sein wird“⁴⁸.

Das ist das Sentiment der Religion, nicht der Wissenschaft. Und der innere Widerspruch, der in der Bindung der Religion des Materialismus an die rein vordergründige Naturwissenschaft liegt, ist eine tiefe Tragik, die jeden verständigen Menschen berühren sollte. Ruht doch das ganze imposante Gebäude der Wissenschaft auf einem Fundament, das viel subjektiver ist, als sie aus eigener Kraft erkennen kann; so subjektiv,

⁴² W. J. LENIN, *Was tun?* (Moskau 1941) V

⁴³ *ebd.*

⁴⁴ G. THAUSING, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptisch-religiösen Texten* (Leipzig 1943) 169 f.

⁴⁵ ILJIN-SEEGAL, *Wie der Mensch zum Riesen wurde*, 2 Bde (Berlin 1949) I, 185
⁴⁶ *ebd.* II, 354

⁴⁷ *ebd.* I, 203

⁴⁸ *ebd.* I, 122

daß nicht die Wissenschaft an die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit an die Wissenschaft die Frage richtet: Quo vadis? Wenn sich die Wissenschaft nicht auf ihr Wesen besinnt und statt der Mittel zum Zweck wieder Mittel zum Sinn schafft, ist sie ein Favorit ohne Gewinnchancen, der in the long run nicht durchs Ziel gehen wird. Zu dieser Erkenntnis wird früher oder später jede Religion kommen, die meint, aus Gründen der Proselytenmacherei auf dieses Pferd setzen zu müssen. Im Islam scheinen solche Tendenzen wirksam zu werden, wie SYED NAWAB ALI zeigt, in dem er die Erforschung der Naturgesetze auf wissenschaftliche, den Verstand ansprechende Weise ohne Mythen und Legenden unter den Geboten des Korans aufzählt⁴⁹. Denn der Mensch wird auf die Mittel zum Sinn niemals verzichten, wie uns, wenn SANTAYANA recht hat, ein Blick in den Zoo lehrt: „Alle sonderbaren Tiere leiden unter der Last ihrer Sonderlichkeit. Viele von ihnen sind schon fast ausgestorben; vielleicht erweist sich die Sonderlichkeit des Menschen, dieses Interesse an nicht eßbaren Dingen, aus dem Kunst und Verstand wird, auch einmal tödlich“⁵⁰. Wie dem auch sein mag, der Mensch besitzt jedenfalls diese Sonderlichkeit und verzichtet, wie CHILDE (auch auf dem Boden der materialistischen Geschichtsbetrachtung stehend) es ausdrückt, lieber auf die saftigen Bananen als auf seine das Leben deutenden Ideen, ja es freut ihn, wenn man ihm diese Ideen nimmt, einfach das Leben nicht mehr⁵¹.

Wenn also auf der ersten Seite der *Primat der Materie* ebenso heftig verfochten wird wie auf der anderen der *Primat des Geistes*, dann wird damit auf keiner der beiden Seiten eine besondere Böswilligkeit oder Borniertheit offenbar. Denn die zügellosen Kräfte, die beiderseits frei werden und kompromißlos aneinanderprallen, sind nur die Auswirkung jenes Grundgesetzes der Wahrheit: daß sie sich nämlich auf die ganze Wirklichkeit bezieht, eine Ganzheit allerdings, die nicht mehr wissenschaftlich abstrakt, sondern als Quellgrund menschlicher Existenz zu fassen ist. Alles, was der Mensch als wahr erkennt, will er im Ganzen gültig wissen, und diesem Ganzen ordnet er sein Leben handelnd ein, weil es auf diese Weise genährt, getragen, gesichert und bewahrt wird und ihm vor allem die Gemeinschaft mit anderen Menschen gibt.

In jeder Weltanschauung liegt also eine tiefe Berechtigung, die nichts anderes ist, als das Recht auf Leben selbst. Und nur so ist es zu erklären, daß Menschen, die über gleiche Verstandeskraft und gleiche Bildungsmöglichkeiten verfügen, auf Grund der gleichen Tatsachen mit Hilfe der gleichen wissenschaftlichen Methode zu verschiedenen Ergebnissen kommen können, wie es gerade bei Betrachtung der Geschichte so ausgeprägt der Fall ist (man vergleiche etwa ein westliches mit einem östlichen Geschichtswerk). Das Entstehen von fanatisch vertretenen Weltanschauungen zeigt, daß der Mensch auch des wissenschaftlichen Zeitalters

⁴⁹ *The Essence of Islamic Teaching* (Lahore 1955) 15

⁵⁰ *a. a. O.* 614

⁵¹ *What Happened in History?* (Pelican Books 1942) 13 ss.

nicht gewillt ist, sich im Namen des wissenschaftlichen Fortschritts mit zusammenhanglosen Wirklichkeitstrümmern abspeisen zu lassen. Er bäumt sich auf gegen die Endgültigkeit, mit der die Wissenschaft ihn selbst zum theoretischen Teilforschungsobjekt degradiert. Und wenn schon für die Naturwissenschaft der Glaube an die Harmonie des Alls eine unerläßliche Voraussetzung ist, um wieviel mehr gilt dieser bewußte Bezug zur Ganzheit für die Wissenschaft vom Menschen! „Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche positive Wissenschaft“⁵².

Der Mensch will seit eh und je und so auch heute Antwort auf seine Frage nach Wahrheit, und diese eben ist die Ordnung und Brücke zwischen Natur und Mensch, zwischen Mensch und Mensch. Über alle Spezialwissenschaft hinweg behauptet der Mensch den Anspruch seines Herzens, alle Erkenntnis auf sich selbst und auf die Gestaltung seines Lebens hier und heute zu beziehen. Deshalb ist die Wissenschaft heute bereits eine Magd der Weltanschauung; denn die Wissenschaft sucht das Sein, darüber aber, was existiert, entscheidet die Weltanschauung. Und da der Aneinanderprall der Weltanschauungen im Zeitalter der angewandten Atomphysik über Tod und Leben der ganzen Menschheit entscheiden kann, wie das Ereignis des 6. August 1945 zeigte, als in Hiroshima in Sekunden 240 000 Menschen getötet, 52 000 schwer verletzt und 10 000 einfach von dieser Erde weggeblasen wurden, deshalb ist es wohl ein elementares Anliegen der Humanität, im Interesse dieser ringenden und gefährdeten Menschheit wenigstens den Versuch zu wagen, aus dem Gesamtbestand des Wissens über das kosmische Datum *Mensch*, also aus der Weltgeschichte, ein Wahrheitskriterium zu isolieren, das dem Weltanschauungstrieb Halt und Richte zu geben vermag. Und dieser Versuch kann schon deshalb keine Utopie sein, weil feststeht, daß das Dilemma Materie-Geist kein ursprüngliches ist und dem menschlichen Denkvermögen nicht a priori und unausweichlich anhaftet.

Auf diese Weise erhebt sich die Forderung nach einer synthetischen Wissenschaft vom Menschen, die dem allgemein wirksamen menschlichen Trieb nach lebensbezogener Wahrheit ebenso Rechnung trägt wie der Wahrheit selbst, d. h. in bezug auf den Forschungsgegenstand *Mensch* tatsachen-, also menschengerecht ist.

IV. Die Wissenschaft vom Leben als Theologie der Weltgeschichte

Gegenstand dieser Wissenschaft ist der Mensch mit allem, was er tut, denkt und fühlt. Nicht um Wertungen geht es hier, sondern um Tatsachen.

Um die Gesetze der Lichtbrechung aufzufinden, führte Euklid geometrische Operationen mit einem *Lichtstrahl* aus. Der Lichtstrahl ist die gedachte Achse eines Lichtbündels, entlang welcher sich die Sichtbarkeit fortpflanzt. Das Licht erhob keinen Protest gegen den Mord an seiner

⁵² MARX-ENGELS, *a. a. O.* V, 16

Wirklichkeit. Galilei abstrahierte alle Eigenschaften der Körper außer Gestalt und Bewegung, um das Bewegungsproblem studieren zu können. Auch die Körper protestierten nicht. Welche Weltanschauung aber sollte man abstrahieren, isolieren, ohne daß die Abstrahierten, Isolierten und Eliminierten nicht sofort mit Recht in heftigste Fehdestellung gingen? In der Wissenschaft vom Leben kann es keinen Rückzug in die Irrealität bloß gedachter Weltlinien geben. Für sie sind die Entwicklungsstadien des Embryo genau so wirklich wie die Ekstase eines Säulenheiligen, die Begeisterung für ein Fußballmatch genauso aussagekräftig wie die stille Forscherarbeit an der Mikrobiologie der Butter, der Kommunismus genauso menschlich wie das Christentum.

Die Wissenschaft vom Leben darf also ihr Beobachtungsfeld nicht auf Kosten der Realität, in diesem Falle auf Kosten des Menschen, einschränken. Sie muß versuchen, eine Wesensbestimmung des Menschen zu treffen, die sowohl von den Vertretern der materialistischen als auch der idealistischen Weltanschauung bejaht werden kann. So wie der Astronom die Sterne als vorgegebene Weltdaten hinnimmt, wird sie alle menschlichen Lebensäußerungen gleichwertig nebeneinander bestehen lassen. Die Gruppe jener Lebensäußerungen, die unabhängig von jeder Weltanschauung feststellbar sind, wird sie *Invarianten* nennen und aus diesen Invarianten wie der Naturwissenschaftler die sich daraus mit logischer Notwendigkeit ergebenden Schlüsse ziehen, d. h. eine *Hypothese* bilden, die entsprechend dem zu erforschenden Gegenstand, den *Sinn des Lebens* zum Inhalt hat. Hat die Wissenschaft vom Leben also hypothetisch das weltanschauungsbildende Wahrheitskriterium isoliert, dann wird sie den tatsächlichen Ablauf der Geschichte damit vergleichen und die Hypothese daran so weit wie möglich zu verifizieren versuchen. Auf Grund dieser Verifizierung wird dann jene Weltanschauung das Kriterium *wahr* für sich in Anspruch nehmen dürfen, deren Behauptungen von der Hypothese maximal verifiziert werden. Diese Weltanschauung wird so lange das Feld behaupten, bis es einer neuen Hypothese gelingt, eine noch größere Fülle widersprüchlichen Weltdeutens ebenso logisch auf noch weniger Invarianten zurückzuführen.

An diesem Punkte erhebt sich die Kompetenzfrage, welche von den bestehenden Humanwissenschaften am ehesten befähigt ist, den Überstieg von der *Spezialdisziplin* zur Wissenschaft vom Leben zu vollziehen. Es muß dies grundsätzlich jene Wissenschaft sein, die für die Untersuchung des Dilemmas Materie-Geist die breiteste Ausgangsbasis bietet. Sie darf auch der Spezialisierungstendenz noch nicht so weit erlegen sein, daß sie den Zwillingsaspekt des Eros zur Wahrheit, die Teilforschung einerseits (Wissen) und die Gesamtschau (Weisheit) andererseits, aus dem Auge verlor. Drittens darf sie nicht prinzipiell in der Theorie verharren, sondern muß die Lebensbezogenheit der Wahrheit als Forderung bewahrt haben. Jede von diesen drei Forderungen könnte die Theologie als jene Humanwissenschaft, die ex professo vom Sinn des Lebens Aufschluß zu geben behauptet, erfüllen, wenn sie sich nicht in den Abwertungs-

prozeß zur grauen Theorie hätten hineinziehen lassen. Das ist ihrem Wesen um so abträglicher, als sie ihren Ursprung nicht wie alle anderen Wissenschaften im Streben nach dem Wissen um des Wissens willen, sondern im Streben nach dem Wissen um des Menschen willen hat.

Die frohe Botschaft des Christentums war an die Menschheit ergangen in den Denk- und Ausdrucksformen des nicht wissenschaftlichen (biblischen) Weltbildes, mußte aber um das Verständnis von Menschen ringen, die in einer vom Geist der griechischen Philosophie geformten Welt lebten. Schon die Apostel erkannten die Notwendigkeit, die Glaubenswahrheit begrifflich umzuschmelzen, und Johannes, der Jünger, der am Herzen des Herrn geruht hatte, machte sich mit seinem Evangelium zum Dolmetsch zwischen dem Messiasverständnis der Juden und dem Logosverständnis der Griechen. Einen Mann wie Paulus konnte man nur deshalb den „Ersten nach dem Einzigen“ und den Mitbegründer des Christentums nennen, weil er diesen Dolmetscherdienst zu seiner Lebensaufgabe machte. „Denn obwohl ich unabhängig von allen war, habe ich mich doch zum Knecht aller gemacht, um recht viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen... Denen, welche ohne (mosaisches) Gesetz sind (den Griechen), bin ich wie einer der ihrigen geworden, ... um sie, die Gesetzlosen, zu gewinnen. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall etliche zu retten. Das alles tue ich um der Heilsbotschaft willen, auf daß ich ihrer teilhaftig werde“ (1 Kor 9, 19–23).

Diese weltaufgeschlossene Haltung glühender Christusliebe setzte sich, wie nicht anders zu erwarten, inmitten einer resignierenden Weltflüchtigkeit des ersterbenden antiken Kulturkreises auch durch. „Die Philosophie“, schreibt FLAVIUS JUSTINUS, der etwa hundert Jahre nach dem Völkerapostel mit dem Martyrium Zeugnis ablegte für die Frohe Botschaft (ca. 164 n. Chr.), „ist ein kostbares Geschenk Gottes, das dazu bestimmt ist, den Menschen zu Gott zu führen“⁵³. CLEMENS VON ALEXANDRIEN (geb. ca. 150 n. Chr.) sekundierte ihm ein Menschenalter später: „Der Logos erleuchtete immer die Seelen. Während die Juden von Moses und den Propheten erleuchtet waren, hatten die Griechen ihre Weisen, die Philosophen, so daß die Philosophie für die Griechen das war, was das Gesetz für die Juden war“⁵⁴. Das Christentum als Religion neigte sich naturgemäß nicht dem naturwissenschaftlich gestimmten, sondern dem religiös interessierten Bereich der griechischen Philosophie zu, dem Platonismus, bzw. dem Neuplatonismus. Dabei war es unvermeidlich, aber verhängnisvoll, daß man die dem Christentum wesensfremde Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis übernahm: „Die Weisheit gehört der Kontemplation (theorein) an, das Wissen der Aktion (prattein)“⁵⁵. So wurde das Christentum, das in seiner

⁵³ *Dialog mit Trypho* 2, 3

⁵⁵ AUGUSTINUS, *De Trin.* 12, 14, 22

⁵⁴ *Stromata* 1, 5

Funktion als Sauerteig höchst weltoffen und *praktisch* sein soll, aufgespalten in ein *kosmisches* (weltliches) und *übernatürliches*⁵⁶, wobei es nicht ausbleiben konnte, daß später ein weltflüchtiges Mönchtum zum Repräsentanten des *übernatürlichen, höheren* Christentums wurde. Für den unbekannten christlichen Neuplatoniker, der unter dem Decknamen des Paulusschülers *Dionysius* seine mystischen Schriften verfaßte, die im Abendlande so große Bedeutung erlangen sollten, sind die Mönche bereits die Inhaber der „vollkommensten Philosophie“⁵⁷.

War die christliche Theologie aus dem Bestreben entstanden, die Glaubenswahrheiten durch ein der griechischen Forschung entstammendes Begriffssystem *anderen* verständlich zu machen, so regte sich im abendländischen Kulturkreis, der zu dem sterilen *ora* der mönchischen Wüstenväter längst das fruchtbare benediktinische *labora* hinzugefügt hatte, der Wunsch, die Glaubenswahrheiten *in sich selbst* vernunftmäßig klarzumachen, zumal man dem biblischen Weltbilde bereits räumlich und zeitlich weit mehr entfremdet war als der Grieche. Aus dem *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* VERGILS⁵⁸ wird das *credo ut intelligam* des ANSELM VON CANTERBURY (gest. 1109). Er versuchte, die Dreifaltigkeit des einen göttlichen Lebens durch notwendige Vernunftgründe (*rationes*) zu erklären⁵⁹. Über den Unterschied von Glauben und Wissen war man sich klar, empfand aber keinen Widerspruch zwischen beiden. Lassen wir zwei Vertreter der berühmten mystischen Schule von St. Viktor bei Paris zu Wort kommen: „Lerne alles, du wirst später sehen, daß nichts überflüssig ist“⁶⁰. „Ich habe häufig gelesen, daß es nur einen Gott gibt . . . Ich habe über meinen Gott gelesen, daß er einer und drei ist . . ., aber ich kann mich nicht entsinnen, gelesen zu haben, wie all das bewiesen wird! In all diesen Dingen gibt es zwar eine Überfülle von Autoritäten, aber es fehlen die Experimente, und Beweise werden selten. So denke ich, doch *etwas* getan zu haben, wenn ich den Lernbegierigen ein wenig helfe, selbst wenn ich sie nicht befriedigen kann“⁶¹. So echt christlich wirklichkeitsoffen war man im Abendlande zu Beginn seiner mit dem etwas unglücklichen Namen *Mittelalter* bezeichneten kulturschöpferischen Epoche, daß man die Theologie ganz unbefangen zusammen mit Mathematik, Musik und Astronomie als *theoretische* Wissenschaft klassifizierte⁶², und sie doch allein aus dem Streben nach menschengerechter Erkenntnis betrieb.

Dieses Bemühen um die verstandesmäßige Durchdringung der Glaubenswahrheiten wurde durch die Bekanntschaft mit den logischen Werken (*Organon*) des ARISTOTELES, die z. T. in der Übersetzung des Boethius

⁵⁶ EUSEBIUS, *Demonstr. ev.* I, 8; vgl. *Vit. Const.* IV, 28

⁵⁷ DIONYSIUS AREOPAGITA, *Eccl. Hi.* 5, 3, 7

⁵⁸ *Georgica* II, 490—492

⁵⁹ *De fide trin.* 4

⁶⁰ HUGO VON ST. VIKTOR, *P. L.* 176, 800 c

⁶¹ RICHARD VON ST. VIKTOR, *P. L.* 196, 893 BC

⁶² HUGO VON ST. VIKTOR, *Didaskalion*

vorlagen, nur verstärkt. Im frühen 12. Jahrhundert hatte man bereits das vollständige *Organon* zur Verfügung, und als schließlich dank der intensiven Übersetzertätigkeit in Toledo und Sizilien die gesamte Philosophie des Aristoteles in lateinischer Sprache zugänglich wurde, stand das christliche Abendland vor einer neuen geistesgeschichtlichen Größe. Wir sind heute längst daran gewöhnt, daß philosophische Lehrsysteme kommen und gehen, vor 900 Jahren aber war das aristotelische Gedankengebäude eine Sensation, eine Umwälzung wie für uns vor einigen Jahrzehnten die Möglichkeit der Atomzertrümmerung. Seine Philosophie war nicht eine sondern *die* Philosophie; man zitierte ihn ja auch kaum je beim Namen. Man sagte: *Philosophus dicit*. Es gab keinen anderen neben ihm.

Selbst wenn der christliche Wirklichkeitssinn nicht auf Aristoteles um seiner selbst hätte reagieren wollen, so war die Reaktion doch aus einem anderen Grunde notwendig geworden. Seit dem 10. Jahrhundert blühte im benachbarten Spanien eine glänzende islamische Zivilisation und die griechisch-arabischen Übersetzungen sowie die Aristoteleskommentare der islamischen Philosophen waren lange Zeit die einzige Aristotelesquelle des Abendlandes gewesen. Der Kommentar des AVERROES (er wird das ganze Mittelalter neben dem *Philosophus* als *Commentator*, zitiert) erlangte auch im christlichen Bereich größten Einfluß. Der Aristotelismus averroistischer Prägung enthielt aber Lehren, die mit der Lehre des Evangeliums unvereinbar waren, z. B. die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit, die Ewigkeit der Welt und die Möglichkeit einer doppelten Wahrheit. Da diese Lehren sogar in das internationale Studienzentrum der Pariser theologischen Fakultät eindringen (Siger von Brabant), standen die verantwortlichen kirchlichen Stellen der aristotelischen Philosophie mit größtem Mißtrauen gegenüber. Da die ganze kosmologische und metaphysische Lehre des Aristoteles außerdem noch eine vollkommene Neuheit war, verbot schon im Jahre 1210 eine Synode von Paris die Lektüre aristotelischer Schriften.

Schon ALBERT DER GROSSE aber, den sein Schüler ULRICH VON STRASSBURG das „Wunder unserer Zeit“ nennt⁶³, hatte mit klarem Blick erkannt, daß eine positive Auseinandersetzung unerläßlich war und verwendete seinen ganzen Einfluß darauf, der Abneigung gegen die aristotelische Philosophie in seinem Orden den Stachel zu nehmen. Ein anderer seiner Schüler, der längst Weltruf erlangte, machte diese positive, echt christliche Auseinandersetzung zu seiner Lebensaufgabe: THOMAS VON AQUIN, „der gelehrteste unter den Heiligen und der heiligste unter den Gelehrten“⁶⁴. Den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, den Aristotelianern ein Aristotelianer: auf diese Weise blieb das Christentum *allen* *alles*. Leo XIII. erhob ihn in der Enzyklika *Aeterni Patris* zum Patron aller theo-

⁶³ *Summa de bono*, 4, 3, 9

⁶⁴ J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Münster 1950) 188

logischen Fakultäten, von dessen Lehre nur aus schwerwiegenden Gründen und in ehrerbietigen Ausdrücken abgewichen werden dürfe.

Die Durchführung seiner Lebensaufgabe ist Thomas aber nicht so leicht geworden, wie es heute aussehen mag, da er zur Ehre der Altäre erhoben ist. COPLESTON schreibt, wir würden gut daran tun, uns daran zu erinnern, daß der Mann, der uns heute als Säule der Rechtgläubigkeit gilt, zu Lebzeiten heftigen Anfeindungen und Verdächtigungen ausgesetzt war⁶⁵. Nur weil der greise Albert die beschwerliche Reise von Köln nach Paris nicht scheute, um bei der im Jahre 1277 tagenden Synode seinen früh verstorbenen Schüler zu verteidigen, um den er täglich beim Gedächtnis der Toten geweint haben soll, entging der Mann, der heute die unbestrittene Autorität aller katholisch-theologischen Fakultäten ist, dem Schicksal der Indizierung. Im Jahre 1263 erneuerte Urban IV. das 1210 erlassene Leseverbot. Die wachsende Einsicht in die historische Notwendigkeit (nicht zuletzt das Verdienst von Männern wie Albert und Thomas) zeigt sich aber darin, daß er zugleich an seinem Hofe einen gewissen WILHELM VON MOERBEKE duldete, der sich damit beschäftigte, eine neue Übersetzung der umstrittenen Schriften anzufertigen. 1266 verlangten die Legaten Urbans V. bereits von allen Kandidaten, die sich um das Lizentiat bewarben, eine gründliche Kenntnis der gesamten philosophischen Lehre des Aristoteles.

Aristoteles war also getauft worden, und das kirchliche Lehramt hatte diese Taufe schließlich als gültig anerkannt. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß die Philosophie als in sich geschlossenes Gedankengebäude nicht die Magd der Theologie bleiben wollte und ihren selbständigen Weg zu gehen versuchte. Die dem aristotelischen System innewohnenden Spezialisierungstendenzen realisierten sich in dem Maße als sich das Universitätsleben vervielfältigte. Wenn man Bologna sagte, dachte man an die Rechtswissenschaft, Montpellier war berühmt wegen seiner medizinischen Fakultät und Chartres wurde das Zentrum humanistischer Studien. In diesem Spezialisierungsprozeß wurde die Theologie abgedrängt von ihrem Forschungsmonopol, und das war ihrer Menschengerechtigkeit nicht zuträglich. Wenn eine theologische Summa einmal „schwerer ist als ein Pferd“, wie ROGER BACON vom Werke des Pariser Theologieprofessors ALEXANDER VON HALES respektlos sagte⁶⁶, dann kann sie dem Gottesverständnis des Alltagslebens kaum mehr Dolmetscherdienste leisten.

In demselben Maße nun, als die Theologie zur *grauen* Theorie von Gott wurde, begann der *goldene Baum* einer experimentellen Philosophie zu sprießen, der einige Jahrhunderte später die Frucht einer ganz von Gott gelösten Naturwissenschaft tragen sollte. Wieder waren die Theologen selbst die Herolde des *Zurück zur Menschengerechtigkeit*. Derselbe Franziskaner ROGER BACON, der für pferdegewichtige theologische Monsterwerke wenig Sympathie hegte, interessierte sich für Eklipsen, Reflektion und

⁶⁵ COPLESTON, *A History of Philosophy* (1947) II, 430

⁶⁶ *Opera minora* (ed. J. S. Brewer) 326

Refraktion des Lichtes und für die Kugelgestalt der Erde. Er erkannte die Möglichkeit des Teleskops, forderte für die Bibelwissenschaft das Studium der griechischen und hebräischen Sprache und machte den Papst auf die Unzulänglichkeit des julianischen Kalenders aufmerksam. Er stand mit diesen Interessen keineswegs allein. Schon Albert der Große hatte Bäume und Pflanzen beschrieben und festgestellt, daß in solchen Angelegenheiten nur die Erfahrung Gewißheit geben könne⁶⁷. DURAND DE SAINT-POURÇAIN, das *enfant terrible* des Dominikanerordens, meinte, in Dingen, die nicht den Glauben beträfen, solle man sich auf seinen Verstand und nicht auf die Autorität eines noch so berühmten Theologieprofessors verlassen⁶⁸. Um dieselbe Zeit bediente sich NICOLAS VON ORESME schon eines rechtwinkligen Koordinatensystems zur graphischen Darstellung mathematischer Operationen und fragte sich, ob es nicht eine bessere Anordnung wäre, wenn sich statt der Gestirne die Erde bewegte⁶⁹. Den Rammbock gegen das theologische Pferdegewicht aber brachte der Franziskaner WILHELM VON OCKHAM ins Feld. Von ihm wurde die philosophische Schule des Nominalismus begründet. Er sagte ganz offen: „Es ist mir gleichgültig, was Aristoteles darüber (über die Seele als unzerstörbare *Form* des Körpers) denkt, denn er scheint immer zweideutig zu sprechen“⁷⁰. Schon um die Mitte des 14. Jahrhunderts schrieb NICOLAS VON AUTRE-COURT unverblümt, er sei erstaunt, „daß gewisse Leute Aristoteles und den Kommentator (Averroes) bis zur Altersschwäche studieren und dabei das Studium der Ethik und des Gemeinwohls (er meint die Menschen-gerechtigkeit) aufgeben. Sie tun das in solchem Ausmaß, daß, wenn der Freund der Wahrheit aufsteht und in die Trompete stößt, um die Schläfer aufzuwecken, sie sehr betrübt sind und sich auf ihn stürzen wie Bewaffnete zu tödlicher Schlacht“⁷¹.

Wenn die Theologen selbst die Trennung der Glaubenswissenschaft von der Erfahrungswissenschaft forderten, so hatten sie dabei keineswegs die Absicht, den Glauben an Gott zu gefährden oder gar zu zerstören. Sie waren einfach gelehrt von der richtigen Einsicht, daß die Natur Gottes Werk und deshalb kein Interesse an ihr, sei es auch ein selbständig wissenschaftliches, gottwidrig sein kann. Sie dachten ganz im Sinne des Vatikanischen Konzils, daß zwischen Glaubens*wahrheit* und Wissens*wahrheit* kein tatsächlicher Widerspruch bestehen könne. Als aber die religiös-politische Einheit des Mittelalters zerbrach, hatte man keine Hemmungen, den Bezug auf die unsichtbare Harmonie fallen zu lassen. Die experimentelle Philosophie wurde zur Naturwissenschaft, die in der Natur und ihren Kräften ein selbständiges Ganzes sah. Der Humanismus wandte sich von der aristotelischen Verachtung alles Individuellen zu einer platonisch gefärbten Persönlichkeitskultur. Die Natur und der Mensch waren autark geworden. Nachdem man sich solcherart selbst auf die Wissenschaft ein-

⁶⁷ *Liber VI de Veget. et Plantis*, Tract. 1, c. 1

⁶⁸ COPLESTON, o. c. III, 25

⁶⁹ COPLESTON, o. c. III, 16

⁷⁰ *Quodlibet* 1, 10

⁷¹ *Exigit*, 181 p.

geschränkt hatte, fühlte man sich von der Glaubenswahrheit eingeengt und kreierte den *Gegensatz* zwischen Glauben und Wissen. In demselben Maß, in dem sich Humanismus und Naturwissenschaft dem christlichen Glauben entfremdeten, beharrte das kirchliche Lehramt auf seinem Bund mit Aristoteles, der immerhin getauft war, während man den Geisteskindern des Aufklärungszeitalters beim besten Willen nicht einmal die Ansätze eines Katechumenats nachsagen kann. Im Zuge des Rückgriffs auf Thomas von Aquin wurde aus dem Täufling Aristoteles das, was schon FAUSTIN den Arianern vorgeworfen hatte, nämlich ein Bischof⁷². Inmitten einer Zivilisation, die weder das biblische noch das aristotelische Weltbild mehr versteht, wurde das Pferdegewicht der Theologie zur Paralyse. So wurde sie selbst zur theoretischsten und dem alltäglichen Leben unfruchtbarsten Spezialwissenschaft: „Eine restlose und schöpferische Entfaltung der eigenen Kräfte ist weitgehend unterbunden“⁷³. Hatte es früher echt christlich geheißen: den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, den Aristotelianern ein Aristotelianer, so heißt es heute: den Modernen *kein* Moderner; nicht mehr: allen alles, sondern: den meisten nichts!

Der Überstieg einer Humanwissenschaft zur Wissenschaft vom Leben ist eine Aufgabe, die die geschichtliche Situation heute stellt. Wenn sich die Humanwissenschaften ihr entziehen, machen sie sich mitschuldig an der Schwertmission großen Stils, die die Weltanschauungen derzeit aneinander betreiben (Schwertmission ist es auch, wenn man angesichts eines hungernden asiatischen Kontinents Getreidevorräte ins Meer schüttet, nur um die Preise zu halten; Schwertmission sind nicht bloß die Folterkammern der GPU). Vor allen anderen Humanwissenschaften muß sich die Theologie diese Aufgabe angelegen sein lassen; nicht, weil sie sich grundsätzlich einen Vorrang zumessen dürfte, sondern weil sie erstens grundsätzlich dazu befähigt ist, und zweitens auf diese Weise zu ihrer Bestimmung zurückkehren oder den Anspruch auf Wissenschaftscharakter aufgeben muß. Denn alle anderen Wissenschaften haben ihren Vorsprung im Streben nach dem Wissen um des Wissens willen, die Theologie allein verdankt ihre Entstehung dem Drang nach Erkenntnis um des Menschen willen.

Der *Überstieg* von der Theologie zur Wissenschaft vom Leben hat sich konkret zu vollziehen: 1. Die Theologie ordnet den Geist der Materie über und lehrt eine bestimmte Weise der Verknüpfung beider im Menschen. Die Wissenschaft vom Leben hingegen läßt Materie und Geist nur *methodisch* nebeneinander bestehen, d. h. sie schließt aus ihrer Hypothese — sollten sie sich als Folgeerscheinungen aus den Invarianten ergeben — weder die Materie noch den Geist noch das Nichtvorhandensein des einen oder anderen noch die Verknüpfung beider im Menschen aus. — 2. Die Theologie bestimmt die kosmischen Daten als willentliche Verwirklichung

⁷² *De Trin.* II, 12: Impia vestra sophismata quae Aristotelis episcopi vestri magisterio didicistis.

⁷³ LORTZ, *a. a. O.* 225

einer im göttlichen Intellekt vorgegebenen Ganzheit. Die Wissenschaft vom Leben hingegen setzt sich mit dieser Ganzheit nur deshalb auseinander, weil es eine empirisch feststellbare Tatsache ist, daß sich der Mensch des nichtwissenschaftlichen wie des wissenschaftlichen Weltbildes entweder positiv (willentlich verwirklicht: Theismus) oder negativ (nicht willentlich verwirklicht: Atheismus) mit ihr auseinandersetzt. — 3. Die Theologie fordert eindeutig, daß ihre Wahrheit getan, also auf das Leben bezogen werde. Die Wissenschaft vom Leben kann aber nur danach streben, methodisch richtig möglichst überzeugend ein möglichst allgemeingültiges weltanschauungsbildendes Wahrheitskriterium zu isolieren.

Damit kommen wir dazu, die *Methode* der Wissenschaft vom Leben näher zu bestimmen. Damit nämlich aus der grundsätzlichen Fähigkeit der Theologie zu diesem Überstieg die tatsächliche Fähigkeit des Theologen werde, bedarf es der Einsicht, daß eine nichtmenschengerechte Theologie auch nicht mehr gottgerecht ist. Die Wissenschaft vom Leben beruft sich für diese Einsicht, mit der sie ihre Kompetenz nachweist, auf niemand anders als Aristoteles, der vom wirklichen Wissen behauptet, es sei identisch mit seinem Gegenstande⁷⁴.

Die Identität des Theologen mit seinem Gegenstand fordert also die Wissenschaft vom Leben, und damit ist auch ihre Methode gegeben. Sie braucht nicht erfunden, ja nicht einmal gefunden zu werden. Schon SOPHOKLES hat sie seiner Antigone in den Mund gelegt: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da!“

Ist nicht die einzige, wirklich erfahrbare Eigenschaft des Gegenstandes der Theologie, dessen Existenz sie so hartnäckig behauptet, seine unaussprechlich große Liebe zum Menschen? Ist dieser Christengott denn laut Definition König und Mittelpunkt aller *Theorien*, oder König und Mittelpunkt aller *Herzen*? Ist er der Mietling, der seine Herde im Stich läßt, wenn sie von einer feindlichen Weltanschauung bedroht wird, oder der gute Hirte, der dem verirrtten Schaf nachgeht, weil er sich seines Volkes erbarmt und weint über alle, die er nicht unter seine Flügel sammeln kann wie eine Henne ihre Küchlein? Hat der Theologe ein Recht darauf, daß ihm eine Welt mit Verständnis entgegenkommt, der er nicht mit Verständnis begegnet ist? Hat er ein Recht, sich bedienen zu lassen, wenn der Gegenstand seiner Wissenschaft nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für die vielen? Steht denn geschrieben: Bleibet daheim und wartet, bis euch zufällig einer über die Schwelle stolpert, oder lautet der Auftrag: Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?

Muß nicht gerade der Theologe, der nicht müde wird, einer unwilligen Welt sein Wahrheitsmonopol aufzuzwingen, begreifen, daß der Mensch das Lebewesen mit Problem, und deshalb das Lebewesen mit Schicksal, ein über die Maßen hilfsbedürftiges Lebewesen ist? Muß *er* nicht einsehen, daß dieses Lebewesen die Wahrheit braucht wie ein Haus voller

⁷⁴ *De anima*, 3, 5, 430 a, 17

Güte, in dem es sich ergehen kann, um frei zu werden von der Last nicht begriffenen Schicksals? Muß er nicht angesichts des unsäglichen Leids, das die Lebewesen seiner Gattung im Widerstreit der Weltanschauungen einander zufügen, überwältigt werden zu der Intention, sich auf der Straße eines gütigen Verständnisses vorzuwagen ins Unbegriffene und Unformulierte: Muß er nicht darauf vergessen können, daß ihm auf dieser Marschroute, die im Niemandsland von Front zu Front führt, kaum etwas anderes zuteil wird als Beschuß von beiden Seiten, „der Haß aller und niemandes Liebe“ (T. S. ELIOT)? Muß er diesen Weg nicht unerschütterlich gehen, weil es der Weg ist, den sein Gott vor ihm gegangen ist; muß ihn nicht deshalb der Blitz der Selbsterkenntnis treffen, daß er in diesem Niemandsland immer nur auf dem Weg zum Bruder und nur deshalb noch unterwegs ist, weil er ihn noch nicht erreicht hat?

Wenn AUGUSTINUS vom Christen sagen kann: „Wer nicht liebt, glaubt vergeblich, auch wenn das, was er glaubt, wahr ist“⁷⁵, dann muß man mit noch größerer Berechtigung vom Theologen sagen: „Wer nicht liebt, *lehrt vergeblich*, auch wenn das, was er lehrt, wahr ist.“ Denn die Theologie darf nichts anderes sein als die Logik einer allerbarmenden Liebe angesichts des Chaos der Tatsachen, deren zwiespältigste der Mensch ist.

DER HISTORISCHE CHARAKTER DER ETHNOPSYCHOLOGIE

Besprechung

zu **Unger-Dreiling, Erika**: *Die Psychologie der Naturvölker als historische Grundlagendisziplin*. Herder/Wien 1966, 206 S., brosch. S 96,—; DM 15,50

Die neue Disziplin der Ethnopsychologie steht offensichtlich vor demselben Problem wie die Völkerkunde; man kann ihr sowohl die strukturell-funktionelle als auch die historische Methode zugrunde legen. In beiden Fällen sollte der völkerkundliche Rezensent auch die Psychologie als Fachwissenschaft einigermaßen beherrschen, und das ist eine übermenschliche Anstrengung. Eines ist mir bei der Lektüre dieses mit Fachterminen reichlich ausgerüsteten Buches klar geworden: daß nämlich die Ethnopsychologie von der gelehrten Verfasserin, die zugleich philosophisch und theologisch gebildet ist, ganz anders betrieben wird als von den amerikanischen Psychoanalytikern unter den Ethnologen wie z.B. Ralph Linton, Abr. Kardiner, Ruth Benedict und ähnlichen. Sie lehnt sich als Schülerin von Prof. W. KOPPERS stark an die kulturhistorische Schule Wiens an. Wie ihr Lehrmeister verwendet sie nicht nur die rein ethnologischen Daten, sondern auch das Material der Prähistorie und der Hochkulturforschung, zudem noch der Völkerpsychologie und der Linguistik. Das Resultat ihrer Forschung liegt hier vor: Ausgehend von der historischen Kontinuität der Kultur, führt sie uns in einer ungeheuer weiten Synthese ein in den Plan einer Universalgeschichte auf der Grundlage und mit dem Kohärenzprinzip der Ethnopsychologie. Sie legt eine

⁷⁵ *Endir.* 28, 117

Lanze ein für den historischen Charakter unserer völkerkundlichen Disziplin; das ist erfreulich. Aus einer Unmenge gut gewählter Beispiele (bei denen m. E. zuviel FRAZER zitiert wird; es gibt neuere Literatur!) schließt sie auf eine tiefe Schicht der ganzen Kulturgeschichte, nämlich auf ein organisches Weltbild. Hier erlebt der Mensch ein totales Sich-Verhalten zur Umwelt; es bedeutet eine gewisse Identifizierung mit dem Kosmos, wobei Zeichen und Bezeichnetes, Ausdruck und Ausgedrücktes, Symbol und Dinge im Bewußtsein zusammenfallen wie Wort und Bedeutung in der Sprache. Im Westen denken wir immer nur an das Verhalten von Subjekt zum Objekt. Auf diese Weise zersplittern wir das ursprünglich einheitliche Weltbild, wie das am deutlichsten im dialektischen Marxismus hervortritt.

In der Ganzheitsschau schriftloser Völker ist dagegen alles Sein lebendiges Sein. Es wundert mich in diesem Zusammenhang, daß bei der Umschreibung der Lebensauffassung und -haltung dieser Völker nicht der Name des bekannten Bantuforschers P. PLACIED TEMPELS genannt wird; er kommt auch im Literaturverzeichnis nicht vor; gerade er hat diesen Aspekt für die Philosophie der Bantu immer betont. Auch die Auffassung des französischen Ethnologen CLAUDE LÉVI-STRAUSS hätte zum Vergleich herangezogen werden können, der, ausgehend vom Totemismus, darin eine primitive Denkart, eine Klassifikation der Umwelt in einem metaphysischen System von Kategorien entdeckt. Das organische Weltbild in Primitivkulturen bildet nicht nur das Verbindungsprinzip dieser mit den Hochkulturen, sondern zeigt uns auch deren Kohärenz mit den zeitlich weit entfernten Kulturen der Urgeschichte, so daß gleichfalls eine Parallelisierung von Ethnologie-Hochkulturforschung und Prähistorie auf der Hand liegt. Dieser letzte Tatbestand wird hauptsächlich aus dem Material der Megalithkultur abgeleitet und nachgewiesen.

Im zweiten Teil bespricht die Verf. den Wandel des organischen Weltbildes, d. h. den historisch nachweisbaren Wandel des kosmischen Identitätserlebnisses, weil „sich die Voraussetzung dieses organischen Weltbildes — alles Sein sei organismusartiges Sein — an der Praxis des Lebens als nicht verifizierbar erwies“ (139). Das organische Weltbild, welches Natur- und Menschenkosmos umfaßt, wird zertrümmert und ersetzt vom reflektierenden Denken im Subjekt gegenüber einem Objekt (das Denken richtet sich ja durch Abstraktion auf das eigene menschliche Bewußtsein). Die Verf. zeigt diesen Wandel in der Geschichte und Entwicklung der Sprachen; dabei vergleicht sie das Chinesische mit dem Semitischen und dem Indoeuropäischen.

Man sollte eigentlich ein solches Buch nicht nur lesen, sondern gründlich durcharbeiten. Die Gefahr ist dann allerdings denkbar, daß man in Detailfragen auf Behauptungen stößt, die noch hypothetischer Art sind. Das Buch ist ja so umfassend, daß ein einziger, wenn auch wie in diesem Fall hochqualifizierter Mensch, den ganzen Stoff zu bewältigen kaum imstande ist. Es scheint mir aber weniger klug, schon jetzt die eventuellen Einwände gegen den allzu katholischen Charakter der Ethnopsychologie widerlegen zu wollen; man sollte nicht im voraus diesen Verdacht erregen, da eine religiöse Voreingenommenheit bei einer solch ernsthaften Forscherin als ausgeschlossen erachtet werden kann.

Mit einer hervorragenden Eindringlichkeit hat sie die Ethnologie als eine an erster Stelle historische Grundlagenwissenschaft verifiziert. Völkerkundler, Psychologen, Prähistoriker und Sprachwissenschaftler werden ihr dafür zu Dank verpflichtet bleiben müssen.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

KLEINE BEITRÄGE

LUIS DE GRANADA IN CHINESISCHER ÜBERSETZUNG

von Johannes Beckmann SMB

VON LUIS DE GRANADA sind eine Reihe Übersetzungen einzelner Werke in Japanisch, Tagalog und andern Sprachen bekannt¹. Im Chinesischen hatten sich, wie bisher angenommen wurde, nur einzelne, wenn auch gewichtige Bruchstücke im chinesischen Gebetbuch von 1628 erhalten. Paul BRUNNER, der Herausgeber und Bearbeiter der *Editio princeps* dieses Euchologium, schreibt jedoch diese nicht, wie es im Text angegeben ist, dem Dominikaner Thomas (Mayor) de Manila zu, sondern dem Nachfolger Riccis in der Leitung der chinesischen Missionen, Nicola Langobardi². Dieser Hypothese widerspricht nun mit gewichtigen Gründen in einer ausführlichen, vor allem vom sinologischen Standpunkt aus unternehmen Würdigung der Herausgeber der *Monumenta Serica*, Heinrich BUSCH SVD³. Seine Ausführungen lenken die Aufmerksamkeit auf das nur wenig bekannte Feld der ersten Missionen unter den „Diaspora“-Chinesen, den Sangleyes von Manila.

Nach Eroberung der Philippinen durch Miguel López de Legaspi begann dort schon früh die Missionsarbeit unter den eingewanderten Chinesen. Zuerst waren es die Augustiner-Missionare, welche sich ihrer annahmen, bis 1587 die Dominikaner ankamen. Diesen wurde vom ersten Bischof von Manila Domingo Salazar OP die Mission im Stadtteil Parián übertragen. Dort hatten sich nach einem Brief des Missionars Juan Cobo OP von 1589 ca. 10 000 Chinesen angesiedelt⁴. Die beiden mit der Mission unter ihnen betrauten Orden, sowohl die Augustiner als auch die Dominikaner, hatten aber von Anfang an ihr Augenmerk vor allem auf China selbst gerichtet und betrachteten die Philippinen nur als Durchgangs- und Stützpunkt für die kommende Chinamission⁵. In Parián wirkten nun auch die Dominikaner-Missionare Fr. Thomas Mayor und Fr. Domingo de Nieva, von deren schriftstellerischer Tätigkeit bereits frühe Nachrichten vorliegen⁶.

Diese beiden Missionare waren auch die Übersetzer oder Bearbeiter des LUIS DE GRANADA⁷. Bereits im Jahre 1606 wurde von letzterem gedruckt: *Memorial*

¹ JOHANN BECKMANN, Fray Luis de Granada OP (1504–1588). Im Dienste der Glaubensverbreitung. In: *50 Jahre Missionswissenschaft in Münster 1911–1961* (Münster 1961) 107–115; DERS., Luis de Granada in den werdenden Kirchen West- und Ostindiens: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 51 (Münster 1967) 193–208

² P. BRUNNER SJ, *L'Euchologe de la mission de Chine*. Editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours (Münster 1964) 43–51

³ *Monumenta Serica* XXIV (Los Angeles 1965) 467–475, vor allem 472–474

⁴ BENNO BIERMANN OP, Chinesische Sprachstudien in Manila: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 7 (Schöneck/Beckenried 1951) 18–23

⁵ JOHANNES BECKMANN, *China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden* (Schöneck/Beckenried 1964) 46 ff, 56 ff

⁶ BIERMANN, I. c. 23

⁷ Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf die Arbeit von P. VAN DER LOON, *The Manila Incunabula and Early Hokkien Studies*. In: *Asia Mayor* (New Series), XII/1 (London 1966) 1–43.

de la vida cristiana en lengua china. Compuesto por el Padre Fr. Domingo denieba, Prior del convento de S. Domingo. Con licencia en Binondoc en Casa de Vera sangley Impresor de libros Año de 1606. Das einzige bekannte Exemplar befindet sich in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien⁸. Der Verfasser des Werkes, Fray DOMINGO DE NIEVA, gehört zur Gründergruppe der Dominikanerprovinz vom hl. Rosenkranz auf den Philippinen, welche am 25. Juli in Manila eintraf. Obwohl erst Diakon, wurde er infolge seiner Kenntnis des Tagalok schon auf dem ersten Posten in Bataan zu einem bedeutenden Missionar. Er übernahm den Unterricht der Filipinos und diente bei der Spendung der Sakramente seinen Mitbrüdern, die bereits zu alt waren, um die Sprache zu erlernen, als Dolmetscher⁹. Später wurde er für die Chinesenmissionen in Parián bestimmt, die nach dem Aufstand der Chinesen 1594 nach Binondoc verlegt worden war. Auch hier machte er, wie der Chronist DIEGO ADUARTE hervorhebt, die größten Fortschritte in der Erlernung der chinesischen Sprache, die er bald neben dem Tagalok vorzüglich beherrschte¹⁰. Später wurde er Prior des Hauptkonvents der Dominikaner in Manila. 1606 wählten ihn seine Mitbrüder zum Prokurator in Spanien. Er starb aber noch im gleichen Jahr auf der Reise. Beim Rückblick auf seine missionarische Tätigkeit hebt der Chronist nicht nur seine bedeutenden Sprachkenntnisse hervor, sondern auch die Tatsache, daß er die von ihm Bekehrten „zu Gebet und Betrachtung, Fasten und Almosen“ erzog und zu diesem Zweck eine Reihe frommer Werke verfaßte, „viele in der Sprache der Indios und andere in jener der Chinesen, für welche er in der Sprache und mit Schriftzeichen Chinas ein *Memorial de la vida cristiana* druckte, mit weiteren kleineren Gebet- und Betrachtungsbüchern und solchen zur Vorbereitung auf die Beichte und Kommunion, welche von großem Nutzen waren. Er war stets ein Feind des Müßiggangs und arbeitete viel in der chinesischen Sprache, in welcher er eine Grammatik, ein Wörterbuch, ein *Confesionario* und viele Predigten verfaßte, damit jene, welche die Sprache lernen, weniger Schwierigkeiten begegneten“¹¹.

Diese Ausführungen des Provinzchronisten werden bestätigt durch das Vorwort des Fr. DOMINGO DE NIEVA zu oben genanntem Werk, in dem er vor allem betont, daß der Glaube und die Glaubenswerte den Menschen in ihrer Sprache dargeboten werden mußten, daß er ferner das Glück gehabt habe, Gebildeten der großen Ming-Dynastie in China zu begegnen, um ihre Sprache zu lernen. So sei er imstande, den Inhalt eines älteren Werkes in Sprache und Schrift der großen Ming-Dynastie zu übertragen. Inwieweit das „ältere Werk“, d. h. das *Memorial de la vida cristiana* des LUIS DE GRANADA, übersetzt oder nur bearbeitet ist, müßte eine nähere Untersuchung kundtun¹².

⁸ VAN DER LOON, I. c. 28—31 (S. 29 zeigt eine Seite des spanischen Titelblattes und eine Seite des chinesischen Textes)

⁹ Fr. DIEGO ADUARTE OP, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*. Vol. I (Madrid 1962) 117

¹⁰ ADUARTE, *Historia* I. c. 195

¹¹ ADUARTE, *Historia*, I. c. 499

¹² VAN DER LOON, I. c. 30. Das gleiche Werk existiert auch in der Tagalok-Sprache: *Memorial de la vida cristiana en lengua tagala*. Es wurde noch 1835 neu gedruckt, und zwar nach dem Erstdruck, der 1692 in Mexiko erschienen war; ebd. 38

Das zweite ins Chinesische übersetzte Werk des LUIS DE GRANADA ist das *Símbolo de la Fe, en lengua y letra china, compuesto por el Padre fray Thomas Mayor de la Orden de Sancto Domingo, de la provincia del sancto Rosario en las islas Philipinas. Con licencia, en Binondoc en casa de Pedro de vera Chino Christiano. Año de 1607*¹³. Sind auch aus älterer Zeit drei Exemplare des Werkes bekannt, so konnte P. VAN DER LOON nur ein beschädigtes Exemplar des sinologischen Instituts der Universität Leiden seinen Untersuchungen zugrunde legen. Danach ist das Werk, dessen Titelblatt leider verlörenging, sicher vom Dominikaner-Missionar THOMAS MAYOR und ferner eine Bearbeitung der *Introducción del símbolo de la fe* des LUIS DE GRANADA, eine Tatsache, welche VAN DER LOON im einzelnen nachweist¹⁴.

THOMAS MAYOR kam 1602 nach Manila und wurde für die Chinesenmission in Binondoc bestimmt. Hier scheint er sich durch Kenntnis der Sprache und Eifer für die Betreuung der chinesischen Christen ausgezeichnet zu haben¹⁵. Im Jahre 1612 kam der Bischof von Makao, João da Piedade Pinto de Abrantes (1604—1625, † 1628 in Portugal), nach Manila¹⁶, lernte den Seeleneifer der spanischen Mitbrüder und vor allem ihre Kenntnis der chinesischen Sprache schätzen und konnte die Obern in Manila veranlassen, zwei von ihnen, Thomas Mayor und Bartolomé Martínez, für die Missionsarbeit in Makao freizugeben. Beide gelangten glücklich mit dem Bischof nach Makao, aber, so fügt der Chronist DIEGO ADUARTE hinzu, „sie fanden bei den Religiosen eines anderen Ordens, die dort sehr mächtig sind und allen ihren Einfluß aufboten, damit die unsern nicht nach China hineinkamen, einen solchen Widerstand, daß es ihnen unmöglich war, nach China vorzudringen“. Deshalb kehrte Thomas Mayor von Makao in seine spanische Heimatprovinz und Bartolomé Martínez wieder nach Manila zurück¹⁷.

Der kurze Aufenthalt des Thomas Mayor in Makao blieb jedoch nicht ohne Einfluß, brachte er doch seine Bearbeitung des *Símbolo de la fe* des LUIS DE GRANADA mit und wohl auch das im Jahr vorher gedruckte *Memorial de la vida cristiana* seines Mitbruders DOMINGO DE NIEVA nebst Abschriften weiterer Werke, welche nicht gedruckt waren. Diese beiden Werke wird der spätere Dominikanermissionar FERNÁNDEZ NAVARRETE wohl im Auge gehabt haben, als er schrieb, Thomas Mayor habe zwei Bände gedruckter chinesischer Werke mitgebracht, die einen solchen Anklang bei den Chinamissionaren (Jesuiten) gefunden hätten, daß sie noch zweimal gedruckt worden seien¹⁸. Diese Neudrucke, von denen mir sonst nichts bekannt ist, könnten wohl den Bearbeitern des chinesischen Gebetbuches als Quelle gedient haben. Vielleicht wurden bereits manche Wendungen und Ausdrücke aus der südd chinesischen Hokkien-Sprache ins nordchinesische Mandarin „übersetzt“, so daß P. BRUNNER bei der oben genannten Ausgabe der *Editio*

¹³ VAN DER LOON, I. c. 31—37

¹⁴ VAN DER LOON, I. c. 32 ff. Der Autor führt durch vergleichende Abbildungen den Beweis, daß auch die Abbildungen nebst dem Text dem spanischen Vorbild des LUIS DE GRANADA entnommen sind.

¹⁵ Ein Beispiel dafür erzählt der Chronist ADUARTE, *Historia I*

¹⁶ J. DE MOIDREY, *La Hiérarchie Catholique en Chine...* (Chang-Hai 1914) 9

¹⁷ ADUARTE, *Historia I* 599; BENNO BIERMANN OP, *Die Anfänge der neueren Dominikaner-Mission in China* (Münster 1927) 24

¹⁸ VAN DER LOON, I. c. 36

princeps des chinesischen Gebetbuches leicht verwirrt werden und einen der älteren Jesuiten, Langobardi oder Pantoya, als Übersetzer annehmen konnte¹⁹.

Aus den Forschungsergebnissen P. VAN DER LOON's ergibt sich, daß Werke des LUIS DE GRANADA chinesisch übersetzt und bearbeitet wurden, ferner, daß die Feststellung des Geschichtsschreibers der philippinischen Rosenkranz-Provinz, die Werke des Granadensers hätten besonders zur Belebung des geistlichen Lebens ihrer Mitglieder gedient²⁰, keine bloße Phrase ist. Sie wurden aber auch, ähnlich wie in der Jesuiten-Mission Japans, für die religiöse Erziehung und Bildung der einheimischen Christen benutzt.

ZUR PROBLEMATIK DES SELBSTMORDS *

von J. G. Ziegler

Nietzsche hat einmal hellsichtig erkannt, daß der, der das *Warum* hat, sich um das *Wie* nicht zu sorgen brauche. Die Bestürzung, welche die Selbstverbrennungen in Süd-Vietnam in der christlichen Welt hinterließen, macht deutlich, daß dort die Frage nach dem *Warum* des Lebens, nach dem Lebenssinn, anders beantwortet wird als im Abendland. Viele werden es deshalb begrüßen, daß G. SIEGMUND eine Einführung in das vielschichtige Problem des Selbstmordes bereitgestellt hat. Er gab ihr den hamletischen Titel: „Sein oder Nichtsein“ (*sc.* — das ist die Frage). Nach einem geschichtlichen Rückblick und einer Analyse von Selbstmordstatistiken wird die Motivfrage gestellt.

Ist die Selbstentleibung ein Mißbrauch der gottgeschenkten Freiheit, oder ist sie ein Vorrecht des Menschen vor dem Tiere und nach PLINIUS d. Ä. selbst vor den Göttern? Die Antwort hängt von dem jeweiligen Gottesbild ab. „Weil dem antiken Menschen das lebendige Bewußtsein fehlte, von Gott zu sein und vor Gott zu leben, ging ihm ebenso ein Bewußtsein davon ab, daß sein eigenes persönliches Leben einen absoluten Wert darstelle und eine absolute Aufgabe habe“ (21). Da sich der antike Heide nicht von einem persönlichen Gott angesprochen wußte, war er zum Monolog verdammt, zur Autonomie und Autarkie. Der Mensch aber versagt, falls er sich selbst Gesetz sein will. „Wie es keine menschliche Selbst-Herrlichkeit gibt, so auch keine Selbst-Genügsamkeit“ (32). „Ohne ein Wissen um das Woher und Wohin wird das menschliche Leben ob seiner Hinfälligkeit und Vergänglichkeit als reines ‚Nichts‘ gewertet“ (26). Sieht man von einigen wenigen Stimmen, wie HOMER, SOKRATES und ARISTOTELES, ab, so galt in der gesamten Antike das stoische *exitus patet*.

Demgegenüber bezeugt die Offenbarung, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist (*Gen* 1, 26f.), weshalb Gott über das menschliche Leben Rechenschaft verlangt (*Gen* 9, 5; *Röm* 14, 7 f.). „In diesem neuen Gottverhältnis erhält jede Selbsttötung den Charakter einer qualifizierten Sünde; sie wird ‚Selbst-

¹⁹ P. BRUNNER, *L'Euchologe* (Anmerkung 2), 43 ff. ... Die von LUIS DE GRANADA bzw. THOMAS MAYOR entnommenen Partien werden p. 46—49 einzeln aufgeführt.

²⁰ PABLO FERNÁNDEZ OP, *Dominicos donde nace el sol* (s. I., año 1958) 48

* Zu G. SIEGMUND, *Sein oder Nichtsein*. Das Problem des Selbstmords. Paulinus Verlag/Trier 1961; 212 S.

mord“ (33). Erst mit Beginn der Neuzeit wurde die Heiligkeit des Lebens wiederum prinzipiell in Frage gestellt. Der schwererkrankte Humanist POMPONAZZI († 1525) wählte gemäß seinen stoischen Vorbildern den freiwilligen Hungertod. Beeindruckt von dem Agnostizismus eines DAVID HUME und der Naturmystik in MACPHERSONS *Ossian* setzte GOETHE an die Stelle der Vorsehung des persönlichen Gottes den kosmischen Rhythmus der Allnatur. In den *Leiden des jungen Werther* sieht sich der Mensch einbezogen in den naturhaften Wechsel zwischen der Flut höchster Seligkeit und der Ebbe tiefster Verzweiflung. Sentimentale Selbstreflexion kann den Menschen an den Tiefpunkten der Gezeiten des Gefühls in eine „Krankheit zum Tode“ führen. Das „Entselbstigen“ ist dann nichts anderes als das unausweichliche Ausatmen der Seele, erzwungen vom Überdruck des Einatmens widriger Lebensumstände (47–74). Wer denkt hier nicht an HÖLDERLINS tragisches Lebensbekenntnis: „Uns hebt die Welle, verschlingt die Welle und wir versinken.“ A. SCHOPENHAUER grübelte mit GOETHEs *Werther* über die Fragwürdigkeit des leidvollen Lebens nach. Aber statt einer als naturnotwendig deklarierten und darum der persönlichen Verantwortung entrückten Selbstvernichtung forderte er die Verneinung des Lebenstriebes im Sinne eines buddhistischen Erlöschens (43). NIETZSCHE rief nach der Umwertung des Selbstmordes zum Freitod. „Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der nur kommt, weil ich will.“

Die Auswertung der Selbstmordstatistiken (75–116) bestätigt den verhängnisvollen Einfluß des naturalistischen Determinismus. Sie ergibt außerdem, daß das früher starke Gefälle zwischen Stadt und Land (84–88), Männern und Frauen (108 ff.), Protestanten und Katholiken in jüngster Zeit einer Angleichung Platz macht. Doch kann angesichts der vorgelegten Vergleichszahlen (95–108) die Relation zwischen Konfessionszugehörigkeit und Selbstmordhäufigkeit keinesfalls wegdiskutiert werden. Die apologetisch gefärbten Untersuchungen A. BURGERS, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten* (Göttingen 1964, 241–262) vermögen keinen überzeugenden Gegenbeweis zu erbringen.

Überraschen wird die Tatsache, daß mit zunehmender äußerer Lebenssicherung die innere Lebensgefährdung nicht abnimmt, sondern wächst. Arme Völker wie Ägypten und Irland (180) und dürftige Zeitleläufe wie die Jahre während bzw. nach den beiden Weltkriegen weisen einen weit geringeren Selbstmordindex auf als Länder und Zeiten wirtschaftlicher Prosperität. Die von dieser Tendenz abweichende geringe Selbstmordziffer Norwegens beruht u. E. wohl mit auf dem Einfluß der Alkoholationierung (vgl. 87). Im Deutschen Reich bzw. in der BRD erreichten die Jahre 1918 mit 15,7 und 1947 mit 15,6 Selbstmordfällen auf 100 000 Einw. den tiefsten Stand seit 1893. Noch deutlicher verläuft die Kurve in Japan (192). Das paradoxe Verhalten des Menschen wird mit dem Hinweis zu erklären versucht, daß persönliche Konflikte in Zeiten äußerer Belastung durch das soziale Engagement rezipiert zu werden scheinen (114–116). Sobald indes der Durchschnittsbürger seinen Lebensinhalt im materiellen Lebensstandard ungehindert ansiedeln darf, unterwirft ihn die Diskrepanz zwischen eingebildetem Wunschstandard und erreichbarem Realstandard nicht selten unerträglichen Zerreißproben (88–95). Das Fazit, „daß die Emanzipation von religiösen Bindungen die Selbstmordhäufigkeit steigen läßt, ebenso wie die Verlagerung des menschlichen Existenzwillens in die materiellen Lebensgüter hinein“ (105), erscheint aber doch etwas verkürzt.

Zusätzliche statistisch erfaßbare Fakten, wie politische Umwälzungen (Dr. VAN COILLE, *Der begeisterte Selbstmord*. Im Gefängnis unter Mao-Tse-tung. 1960),

klimatische Einflüsse, unheilbare Krankheiten, Geisteskrankheiten (10—12%), zerrüttete Ehe- und Familienverhältnisse (L. v. BALLUSECK, *Selbstmord — Tatsachen, Probleme, Tabus, Praktiken*. Bad Godesberg 1965), sind ebenso in Ansatz zu bringen wie die „tödliche Langeweile“ und die „eklesiogenen Neurosen“ aufgrund falschverstandener und schief begründeter ethischer Normen (K. THOMAS, *Handbuch der Selbstmordverhütung*. Stuttgart 1964).

Das Hauptaugenmerk bei der Motiverhellung konzentriert SIEGMUND auf das Scheitern des Menschen in der Frage nach dem Lebenssinn (126—207). In der Pubertät und nach der sog. Lebenswende ungefähr ab dem 45. Lebensjahre bricht diese Frage auf, die nicht immer mit einer vorläufigen Entbindung unbewußter Kräfte der Tiefenperson überspielt werden kann. Diese vorwiegend in der Psychotherapie durchgeführte Methode wurde von C. G. JUNG inauguriert. TOLSTOI fand den Durchbruch zur gläubigen Übergabe an Gott und überwand dadurch die Phase des Lebensüberdrusses. Ein junger Philosoph, Alfred SEIDEL, konnte oder wollte den Sprung aus seinen monomanen „Hirn-Gespinnsten“ in das tätige Leben nicht vollziehen, um Erkenntnis in Anerkenntnis umzusetzen. In seinem Buch *Bewußtsein als Verhängnis* bezeichnet er sich selbst als „Wahrheitssadisten“, der in „unendlichem Verstehen“ alle Ideologien einschließlich der Religion als Selbstrechtfertigung des eigenen Seins psychoanalysierend „entzaubert“. In hypertrophem Eigensinn zerbrach er an dem postulierten Unsinn des Lebens. Die Worte seines Abschiedsbriefes könnten von nicht wenigen Zeitgenossen geschrieben sein: „Es ist letztlich die einzige Konsequenz, mich selbst zu nihilisieren“ (162).

Nach A. CAMUS (165—179) besteht ein „unentwirrbarer geistiger Widerspruch“ darin, daß zwar viele Menschen am Sinn des Lebens verzweifeln, aber daraus nicht die Konsequenz ziehen und ihr Leben beenden. Fällt die von CAMUS vermutete „Scheu des Körpers vor Vernichtung“, die stärker sei als der „geistige Entschluß“ (179), nicht mit dem wesenhaften Urvertrauen der menschlichen Person zusammen? Hier hilft der moderne theologische Begriff des „übernatürlichen Existentials“, der besagt, daß jederman von der Heilssorge Gottes umfaßt ist (1 Tim 2, 4). Aber gerade die gläubige Hinwendung zu Gott als dem Garanten des Lebenssinnes weist CAMUS als „Selbstmord des Denkens“ und „einzige Sünde“ von sich. Denn erst die Auflehnung gegen Gott ermögliche „die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst. Sie ist kein Sehnen, sie ist ohne Hoffnung... Diese Auflehnung gibt dem Leben seinen Wert“ (177).

Nicht selten schlägt der prometheische Trotz, eigenmächtig dem Sein den Sinn geben zu wollen, in das andere Extrem des Lebensdefätismus um, der dem Sein jeden Sinn abspricht. Das modische, selbstgefällig herbeigerufene Spiel mit dem existentialistischen Weltekel wird mancher nicht mehr los. Hier hätten zum Beispiel die überdurchschnittlich hohen Suicidzahlen der Studentenschaft angeführt werden können.

Letztlich ist es ebenfalls religiöse Haltlosigkeit, die Japan zum Land mit der größten Selbstmordhäufigkeit gemacht hat (180—198). In der Altersstufe von 15 bis 24 Jahren treffen 54,8 Selbstmordfälle auf 100 000 Einwohner. Das aus der religiösen Bindungs- und damit Haltlosigkeit resultierende „Gesetz des dialektischen Gefühlsumschlages“ (193) wird mit erschütternden Bekenntnissen von Selbstmördern dokumentarisch nachgewiesen. Welche Rolle eine unberechenbare Gefühlspanik bekommen kann, zeigen die immer wieder auftretenden Selbstmordepidemien z. B. unter den Mädchen von Milet (10 f.), bei Katharern (35), in der „Wertherzeit“ (73 f.) und die Selbstmordwelle japanischer Studenten am

Wasserfalle Kego zu Beginn unseres Jahrhunderts (45. 189 f.). Es waren nüchterne Überlegungen, die 1958 TATAI, den Leiter des japanischen Gesundheitsministeriums, zu dem Ratschlag bewogen: „Die feudalistische Moral oder Literatur — geeignet den Menschen in die Versuchung des Todes zu führen — sollte verworfen und soweit als möglich durch die Idee des Christentums ersetzt werden“ (197).

Der dänische Theologe S. KIERKEGAARD hat schon vor über einem Jahrhundert die christliche Antwort auf die derzeit hochgespielte existentialistische Verzweiflung bereitgestellt, und zwar in seinem Buche *Die Krankheit zum Tode* (199—207). Er zeigt auf, daß die Verzweiflung letztlich nichts anderes ist als der Protest des Menschen, sich nicht selber gesetzt zu haben, sondern von Gott gesetzt zu sein. Nur demjenigen, der sich seiner selbst wohl bewußt geworden ist, gelingt die Tat der gläubigen Rückbeziehung zu Gott. In Abhebung von GOETHES Naturzwang charakterisiert KIERKEGAARD den Selbstmord als Folge einer Defektivform der geistigen Selbsterkenntnis und als Versuch, der Verantwortung gegenüber dem Ursprung und dem Ziel des Selbst zu entfliehen. Der Versuch ist zum Mißlingen verurteilt. „Kein Mensch kann sich ‚selbst‘ morden, auch wenn er seinen Leib tötet. Über sein eigenes ‚Selbst‘ aber besitzt er keine Verfügungsmacht“ (207).

„Jeder Selbstmord geschieht aus einer Verzweiflung“ (196). SIEGMUND unterbaut diese seine These, indem er etwas einseitig hauptsächlich die existentielle Verzweiflung vorführt. Neuere Untersuchungen der den Selbstmord verursachenden Faktoren zeigen allerdings, daß unter diesen das Zuviel an persönlichen Konflikten (Krankheit, Familienzwist) zurückgeht, während das Zuwenig an persönlichen Lebenssinn rasch ansteigt. Auf diesem Hintergrund beinhaltet die christliche Glaubensverkündigung ein Heilsangebot auch in einem sehr aktuellen innerweltlichen Sinn. Auf diesen Umstand aufmerksam gemacht zu haben, darin besteht nicht das geringste Verdienst des aufschlußreichen und empfehlenswerten Buches.

MITTEILUNGEN

ZUR NEU-PLANUNG DER LÖWENER MISSIONSSTUDIENWOCHE

Joseph Masson SJ, als Schüler von Pierre Charles SJ seit dessen Tod (1954) unermüdlicher Organisator der Löwener Missionsstudienwochen, ist ernsthaft darum bemüht, diesen traditionsreichen missiologischen Symposien ab 1970, wo sie zum vierzigsten Mal anberaumt werden, ein neues Gepräge zu geben. Unterdessen sollen die 38. (1968) und 39. (1969) Studienwoche Übergangsetappen auf dem Wege zu dieser Neugestaltung darstellen. Vor allem soll eine verstärkte Internationalisierung der Tagungen angestrebt werden. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Mitteilungen von P. Masson.

Ehemals haben die Löwener Wochen bahnbrechend um große Prinzipien gekämpft, die heutzutage nicht mehr in Frage gestellt werden: Lokalklerus, Akkommodation, Diakonat (1933), Dialog und Partnerschaft. Früher bildeten die Missionsstudienwochen für ausreisende und Urlauber-Missionare sozusagen die einzige Möglichkeit, sich mit den vordringlichsten missionarischen Problemen auseinanderzusetzen. Heutzutage werden vielerorts Vorlesungen und Orientierungskurse in dieser Richtung angeboten. Von jeher sollten die Löwener Wochen aber vor allem qualifizierten Fachleuten Gelegenheit zu Begegnung und Dialog bieten. Wirklich erfahrene Missionare sowie durch Studium und Forschung vorgebildete Missiologen sollten mit Vertretern der Missionsländer scharf umrissene aktuelle Themata gemeinsam angehen. Dieses Ziel hat den Organisatoren der ersten Studienwochen bereits vorgeschwebt. In dieser Optik sollen auch in Zukunft die Veranstaltungen wieder abgehalten werden.

Im Hinblick auf dieses Ziel sind verschiedene praktische Maßnahmen notwendig. Zunächst muß der internationale Charakter der Studienwochen noch mehr intensiviert werden als bisher, um wirklich fruchtbare Diskussionen auszulösen. Sodann sollen die Löwener Wochen einer begrenzten Zahl wirklicher Fachleute vorbehalten bleiben, damit bei den Debatten ein echter Meinungsaustausch zustandekommen kann. In einem angemessenen Verhältnis sollen die Teilnehmer die verschiedenen Konfessionen, Männer- und Fraueninstitute, Praxis und Wissenschaft, etc. repräsentieren. Sie sollten zu einer echten Gemeinschaft zusammenwachsen in Liturgie und Reflexion, in christlicher Brüderlichkeit, der das Tagungshaus förderlich sein sollte. Da praktisch sozusagen alle Missionare (als solche) entweder Französisch oder Englisch sprechen, sollten die Debatten in diesen beiden Sprachen geführt werden.

Obwohl ein Idealzustand nicht erreicht werden kann, muß er doch angestrebt werden. Dazu sind gewisse Forderungen unerlässlich, die sich übrigens in ihren Auswirkungen als sehr fruchtbar erweisen. Die Zahl der Teilnehmer muß begrenzt bleiben, und das Organisationskomitee wird darauf achten, daß die erwähnten Gruppen gleichmäßig vertreten sind. Eine entsprechende Qualifizierung ist Vorbedingung für die Zulassung. Anwesenheit während der ganzen Veranstaltung wird vorausgesetzt. Es wird ein Unkostenbeitrag von \$ 12,— erhoben.

Die *Studienwoche 1968* (25. — 29. August) wird in Namur gehalten. — Thema: *La liberté des jeunes Eglises*. — Anmeldung: Secrétariat des Semaines de Missiologie, St.-Jansbergsteenweg 95, Egenhoven, Leuven.

W. Promper

P. DR. ANTON FREITAG SVD †

Am 3. April 1968 starb in Steyl der Nestor der katholischen Missionswissenschaft P. Dr. Anton Freitag SVD im Alter von 86 Jahren. Durch sein Hinscheiden ist die letzte unmittelbare Verbindung zur Gründergeneration abgerissen. Die Anfänge der katholischen Missionswissenschaft gehören jetzt endgültig der Geschichte an.

Der Heimgegangene war einer der ersten, die das Fachstudium der jungen Wissenschaft an der Alma Mater Monasteriensis in Angriff nahmen; er war der erste, der es mit der Promotion zum Dr. theol. abschloß. Damit rückte P. Freitag in die Reihe der aktiven Träger und Förderer der Missionswissenschaft ein; er wurde einer der rührigsten Mitarbeiter des Altmeisters Joseph Schmidlin. Leider wurde dem jungen Gelehrten damals keine Gelegenheit geboten, sich zu habilitieren. Aber P. Freitag hat nichtsdestoweniger durch Forschung und Lehre an der Entwicklung der Missionswissenschaft teilgenommen. Sein unermüdlicher Arbeitseifer und Fleiß befähigten ihn, das Geschehen auf den Missionsfeldern der Kirche genau zu verfolgen und es Jahrzehnte hindurch in der Missionsrundschau der ZMR zu registrieren. Von 1922 bis 1926 dozierte er Missionswissenschaft an der Bischöflichen Akademie Paderborn, von 1938 bis 1952 auf dem Großseminar der Diözese Roermond. Besondere Verdienste erwarb P. Freitag sich durch sein Bemühen, Missionsverantwortung unter den Akademikern wachzuhalten. Die Organisation zahlreicher internationaler Akademischer Missionskongresse war in nicht geringem Umfang sein Werk. Als Generalsekretär des Katholischen Akademischen Missionsbundes zeichnete er von 1924 bis 1929 als Herausgeber der Akademischen Missionsblätter. Ferner fand seine vielseitige Tätigkeit ihren literarischen Niederschlag in zahlreichen selbständigen Publikationen. Sie zeugen von einer starken Verbundenheit mit der eigenen Gemeinschaft und von einer lebendigen Anteilnahme am Missionswerk der universalen Kirche. Je älter er wurde, um so aufmerksamer beobachtete er die neuen Entwicklungen und um so weiter wurden die Horizonte seiner Schau. In der akademischen Feier aus Anlaß seines goldenen Doktor-Jubiläums im Juli 1965 hat P. Freitag selbst in abgeklärter Distanz die Wege nachgezeichnet, die er ein langes Leben hindurch gegangen ist, und hat dankbar und staunend bekannt, daß er geführt und beschenkt worden ist. Damals hat er Abschied genommen und sich in die Abendstille seines hohen Alters zurückgezogen. Jetzt hat Gott ihn heimgerufen, um ihm den Lohn seiner Bemühungen, seines Eifers und seiner Liebe zu geben.

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen wird P. Anton Freitag über das Grab hinaus ein dankbares Gedenken bewahren.

BESPRECHUNGEN

KOMMENTARE ZUM MISSIONSDEKRET *AD GENTES*

Santos Hernández, Angel, S. J.: *Decreto «Ad Gentes» sobre la actividad misional de la Iglesia.* Evolución del Decreto. Texto y comentario (Concilio Vaticano II, 5). Editorial Apostolado de la Prensa/Madrid [Velázquez, 28] 1966, 630 pp.

Vf. kann gewiß für sich in Anspruch nehmen, als erster einen so umfangreichen Kommentar zum Missionsdekret herausgebracht zu haben. Das Vorwort ist vom 1. 4. 1966 datiert, das oberhirtliche *Imprimatur* vom 11. 6. 1966 — Daten, an denen in anderen Sprachräumen kaum anderes als vorläufige Übersetzungen der Konzilsdokumente in Druck gingen. Die Leistung erregt angesichts der Kürze der Zeit eher Verwunderung als Bewunderung. Allerdings ist man vom Vf. manches gewohnt: Hat er es doch als einzelner übernommen, eine *Summa Missionologica* zu schreiben, die auf mehr als ein Dutzend Bände berechnet ist. Insgesamt hat er als ‚Missionologe, Orientalist und Oekumeniker‘ (8) in einem Zeitraum von neun Jahren nicht weniger als 7469 Seiten veröffentlicht! Dazu kommt nun der hier zu besprechende, 630 Seiten starke Kommentar, und schließlich sollen eine vierbändige Missionsgeschichte und eine dreibändige Missiographie „demnächst erscheinen“! Ich muß gestehen, daß ich bei allem Respekt vor solcher Arbeitsamkeit Rekordleistungen dieser Art skeptisch gegenüberstehe, zumal die bisherigen Ergebnisse nicht überzeugen und sachlicher Kritik nicht standzuhalten mögen. Wenn ich trotzdem diesen Kommentar zum Missionsdekret zur Rezension übernommen habe, so nicht, um dem Vf. am Zeuge zu flicken, sondern aus Sorge um die Sache.

Der erste Teil des Buches befaßt sich mit der „konziliaren Entwicklung des Dekrets“ (9—106). Vf. benutzt dazu die Materialien, die *sub secreto* — wie er betont — an die Konzilsväter gingen, hält sich aber für die Interventionen und die Diskussionen in der Konzilsaula durchweg an den *Osservatore Romano* und den Pressedienst der *Agenzia Fides*, deren Zitation viele Seiten füllen. Vf. verfährt hierbei so wie in seinen früheren Veröffentlichungen: Er zitiert oder berichtet lediglich, ohne kritisch Stellung zu nehmen oder zu untersuchen, ob die Berichterstattung dem tatsächlichen Geschehen voll und ganz entspricht, oder ob nur Ausschnitte oder Teilaspekte wiedergegeben worden sind. Daß die vom Vf. als Kronzeugen zitierten Organe Partei waren, ist kein Geheimnis; so erklärt sich, daß manche Tatsachen, die für die Entwicklung des Missionsschemas von äußerstem Belang waren, gar nicht erwähnt werden. Darum gibt Vf. keinen Grund dafür an, warum das Schema der *Praeparatoria* zwischen der ersten und zweiten Session neu überarbeitet werden mußte. Er weiß auch nichts von der scharfen Kritik an der Propaganda-Kongregation während der ersten Sitzungsperiode — dem Grund dafür, warum die Konzilskommission *De Missionibus* im Herbst 1962 überhaupt keine Arbeitssitzung abgehalten hat. Aus dem gleichen Grund wurde im *Schema Propositionum* (n. 4) das *Consilium Centrale Evangelisationis* gefordert, das im darauf folgenden neuen Schema als *Directorium* aller an der Missionstätigkeit Beteiligten konzipiert wurde und „aktiven und entscheidenden Einfluß“ auf die Durchführung der Missionstätigkeit nehmen sollte. In seinen Erklärungen hierzu (58) erachtet Vf. ein solches *Directorium* als hin-fällig und unterschiebt diese seine Meinung der Redaktionskommission mit der Begründung, daß der Bischofsrat des Papstes sich in besonderer Weise mit der

Missionstätigkeit der Kirche befassen würde und zudem die Römische Kurie, einschließlich Propaganda-Kongregation, reformiert werden solle. Infolgedessen verschweigt Vf. (60) das Gegenmanöver der Kurienkommission gegen die im Missionsschema entworfene Reorganisation der Propaganda und übergeht die scharfen, ja, erbitterten Interventionen der Konzilsväter in der Aula (72). Ebenso tut er die zahlreichen *Modi* zu diesem Punkt kurz ab (88), ja er bringt sogar eine Variante ein, indem er zwar den „Instituten“ als Repräsentanten der Missionsträger einen aktiven und entscheidenden Anteil an der Leitung der Propaganda zugesteht, die „Ordensinstitute“ jedoch unter die Konsultoren der Kongregation verweist! Daß die Missionsbischöfe auf ein Mitspracherecht in Fragen der Missionstätigkeit überaus großes Gewicht legten und eine besondere Eingabe an das Konzilssekretariat machten, wird vom Vf. ebenfalls nicht berichtet.

Völlig zusammenhanglos und ohne jede Erklärung schließt dieser erste Teil mit einem kurzen Abschnitt über den Missionsgedanken im Vaticanum I (101—106).

Teil II (107—624) bietet Text und Kommentar, und zwar Nummer für Nummer durchgehend. Der Text findet sich nur in spanischer Übersetzung, für die P. Estanislao Ilundáin SJ verantwortlich gemacht wird. Allerdings scheint Vf. selbst eine andere, vielleicht eigene Übersetzung gebraucht zu haben; denn sein Kommentar hält sich nicht an den zuvor gebotenen spanischen Wortlaut, der das lateinische Original ungenau, unvollständig, hie und da paraphrasierend wiedergibt. Allein in Nr. 1 zähle ich neun Abweichungen vom Original, unter anderem ist das entscheidende „*divinitus missa*“ gar nicht übersetzt! — Doch hier geht es in der Hauptsache um den Kommentar, nicht um die Übersetzung. Von vornherein sei vermerkt, daß Vf. sich und seine Missiologie voll und ganz vom Konzil bestätigt sieht. Er hat weder begriffen, daß die *Propositiones*, ungeachtet der positiven Stellungnahme Papst Pauls VI., vornehmlich deshalb vom Plenum zurückgewiesen worden sind, weil die Konzilsväter eine Korrektur des bisherigen, zu institutionellen Missionsdenkens wollten, noch scheint er erkannt zu haben, daß die Kirche, von deren Missionstätigkeit im Dekret die Rede ist, die Kirche von *Lumen Gentium* ist. Mit Absicht beginnt deshalb das Dekret: *Ad Gentes divinitus missa*! Wie hätte Vf. sonst auf die geradezu absurde Erklärung verfallen können, das Dekret habe deshalb den Titel *De activitate missionali Ecclesiae* erhalten, weil es dem Konzil darauf angekommen sei, die Missionstätigkeit „als eine zusätzliche, wenn auch wesentliche Tätigkeit eben der Kirche“ zu beschreiben, die in der Mitte aller Konzilsüberlegungen gestanden habe (109)!

Obgleich Vf. sich selbst als ‚Oekumenologen‘ bekennt (8), übersieht er die einschneidende Korrektur, die das Dekret bezüglich des Objekts der Missionstätigkeit durchgeführt hat: Das Gegenüber der Missionstätigkeit, die Adressaten der Frohbotschaft, sind nicht — wie CJC, can. 1350 § 2 bestimmt — die *Akatholiken*, sondern die *Nichtchristen*! Vf. registriert das: Die missionarische Kirche ist die *ad gentes*, zu den Nichtchristen gesandte Kirche (115). Aber schon am Ende des nächsten Abschnitts, keine zehn Zeilen weiter, definiert er die Missionstätigkeit als „die Ausbreitung des Glaubens über die Grenzen des Katholizismus hinaus“! Zwei Seiten weiter (117) „bleibt Mission beschränkt auf das Apostolat unter Häretikern oder Heiden“! Die Lehrmeinung der romanischen Schule über die Ausweitung des Missionsobjekts über die Nichtchristen hinaus auf alle Nichtkatholiken wird also — entgegen der eindeutigen Aussage des Missionsdekrets — beibehalten, und Vf. braucht seine Missiologie nicht zu korrigieren!

Das gilt seiner Meinung nach auch von der Theorie, Ziel der Mission sei die Einpflanzung der Kirche. Daß das Dekret den Terminus *plantatio Ecclesiae* verwendet, ist nicht zu leugnen. Daß sich hinter diesem Gebrauch ein Kompromiß verbirgt, kann vielleicht nur der Eingeweihte deutlich erkennen; denn ausgesprochen findet sich die Korrektur lediglich in der Überschrift des Artikels 2 im zweiten Kapitel des Dekrets: *De praedicatione Evangelii et de congregando Populo Dei*. Im Text selbst tritt der Kompromiß zutage, der zwischen den verschiedenen Schulen vermitteln will: Evangelisation und Pflanzung der Kirche werden fast immer addiert. Vf. findet eine eigene Lösung: die des gordischen Knotens. Denn: „Das wesentliche Element dieser qualifizierten Verkündigung ist die Einpflanzung neuer Kirchen“ (158)! Das Missionsdekret „sagt uns, daß (die Verkündigung des Evangeliums) durch die Einpflanzung der Kirche das hauptsächlichste Mittel“ der Missionstätigkeit ist (170). Schließlich macht Vf. uns auch klar, warum für ihn nach wie vor die Tätigkeit „unter den Häretikern — in unserem Falle, den Orthodoxen und Protestanten“ als „Missionstätigkeit“ betrachtet werden muß: Denn unter ihnen „kann die Katholische Kirche nicht als hierarchisch konstituiert angesehen werden, und aus diesem Grunde handelt es sich um eine Tätigkeit der Einpflanzung, worin hauptsächlich die Missionstätigkeit besteht“ (179). Zwar wird „in dieser unserer jüngsten Zeit diese Unions-tätigkeit nicht mehr als Missionstätigkeit betrachtet“; aber „hauptsächlich aus Gründen administrativer Art“ (179), nämlich wegen der Errichtung der Orientalischen Kongregation (180)!

Wie wenig sich dem Kommentator die ökumenische Perspektive des Missionsdekrets eröffnet hat, geht z. B. daraus hervor, daß er die starke Aussage (Nr. 6), die ökumenische Zusammenarbeit müsse „aus der Notwendigkeit der Mission — *ex necessitate missionis*“ gefordert werden, mit dem Hinweis abtut, er werde später noch auf dieses Thema zurückkommen (182). Das geschieht faktisch SS. 289—294, wo er alle ökumenischen Aussagen des Dekrets (NNr. 6. 15. 16. 29. 36. 41) in einem behandelt. Doch begnügt Vf. sich damit, die wichtigsten Interventionen und Vorbehalte (*Modi*) aufzuführen, statt einen wirklichen Kommentar zu geben. Er zieht es vor, *Lumen Gentium* 15 und *Unitatis redintegratio* 12 zu zitieren. Im übrigen ist Vf. mehr als zurückhaltend. Von der ökumenischen Formung des autochthonen Klerus (Nr. 16) sagt er fast nichts (315). Zum Kapitel IV, Nr. 29, wo von der ökumenischen Zusammenarbeit und, zu ihrem Nutzen, von einem ständigen Austausch zwischen Propaganda-Kongregation und dem Einheitssekretariat gehandelt wird, weiß er außer von den Spaltungen innerhalb der protestantischen Denominationen nur in einem historischen Überblick von Auseinandersetzungen zwischen katholischen und nichtkatholischen Missionaren zu berichten (501—505). Erst bei der Erklärung der Nr. 36 über das missionarische Bewußtsein der Gläubigen findet Vf. zu guten und voll zu unterschreibenden Ausführungen, die die Einheit der Christen als *conditio sine qua non* für die Glaubwürdigkeit der Sendung Christi und Seiner Boten unterstreichen (549 ss). Sie sind so gehaltvoll, daß er sich bei der Erklärung der ökumenischen Zusammenarbeit der Laien in der heimatlichen Missionshilfe und im Missions-einsatz zu recht kurz fassen durfte (619 s).

Weniger zufriedenstellend sind die Ausführungen zu Fragen der Ausbildung des autochthonen Klerus im eigenen Milieu (Nr. 16). Er bricht eine Lanze für die römische Ausbildung im Propaganda-Kolleg (315—321) und klammert sich deshalb geradezu an das *quantum fieri potest* — nicht zuletzt mit einem Hinweis auf die geschichtliche Tradition des Propagandakollegs und auf die Möglichkeit,

„durch Wissenschaft und entsprechende Erfahrung kirchliche Aufgaben mit größerer Verantwortung zu übernehmen“, „zu denen an erster Stelle der Episkopat selbst zu rechnen ist“ (318). Man wird in fataler Weise an das ominöse, in Rom und in den Missionsländern kursierende Wort erinnert: *Non vitae, sed mitrae discimus!*

Aufschlußreich ist ferner, daß Vf. bei einer das Anliegen des Konzilstextes treffenden Kommentierung der von den Konzilsvätern geforderten Reorganisation der zentralen römischen Missionsbehörde aus dem *Directorium* der Missionsträger „mit aktivem und entscheidendem Stimmrecht“ (Nr. 29) schon in der Überschrift zu seinen Ausführungen ein „Konsultativorgan von Bischöfen und Ordensoberen“ gemacht hat (506)!

Doch genug der Kritik, sonst trifft der Vorwurf der Weitschweifigkeit auch die Rezension! Der Kommentar selbst ist wortreich genug und beweist, wie man ein Konzilsdokument durch seine eigene Brille lesen und sich durch ihn bestätigt finden kann.

Glazik

Activité missionnaire et moyens de communication sociale. Textes conciliaires de Vatican II présentés et commentés par Charles Couturier S.J. Apostolat des Editions/Lyon u. Paris (46, r. du Four) 1967; 191 S.

An Ausgaben und Kommentaren der Konzilstexte ist zwar in deutscher Sprache kein Mangel; trotzdem ist es vorteilhaft, den Blick auch über die Grenzen zu richten. Die vorliegende Ausgabe will Hilfe zur persönlichen und gemeinsamen Erarbeitung der Texte bieten. Eine sehr fundierte Einführung bietet die wechselvolle Vorgeschichte des endgültigen Textes; dann folgt der Text selbst in sehr verständlicher und schöner Übersetzung. Der Kommentar wird in zahlreichen und ausführlichen Fußnoten geboten, mit vielen Quellennachweisen und Zitation paralleler Gedanken in andern päpstlichen Dokumenten. Hierin liegt wohl ein Hauptvorzug der Ausgabe. Der Text des Dekretes ist durch Zwischentitel aufgeteilt. Dem Missionsdekret wurde das Konzilsdekret über die Massenmedien *Inter mirifica* beigelegt. Der Kommentar betont besonders stark die Aufgabe der Kirche, mittels der Massenmedien die Frohbotschaft zu den Völkern zu tragen. Die bekannten Schwächen des Textes werden nicht verschwiegen. Kurz, ein gefälliges Büchlein, auch in Ausstattung und Format, das seinen Zweck erfüllen wird.

Walpersdorf-Herzogenburg/N.-Ö.

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Masson, Joseph, S.J.: *L'attività missionaria della Chiesa. Genesi storico-dottinale del Decreto — Testo latino e traduzione italiana — Esposizione e commento del Decreto Ad Gentes Divinitus, del Motu Proprio Ecclesiae Sanctae, della C. A. Regimini Ecclesiae Universae, con un testo finale di S. E. il Cardinale Suenens (Collana Magistero Conciliare, dir. da Agostino Favale, 13). Elle Di Ci/Torino-Leumann, 1ª edizione: gennaio 1967, 2ª edizione: dicembre 1967. pp 619, L. it. 2200,—.*

J. MASSON, Dekan der Missiologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und „Maître de Conférences“ an der Katholischen Universität Löwen, sagt dem Leser von vornherein (5 ff), was er unter Kommentar versteht und aus welchem Geist er ihn verfaßt hat. Ein Konzilsdokument ist für ihn „nicht eine gewöhnliche menschliche Abhandlung“; es stellt vielmehr dar,

was die Kirche von heute „in ihrer qualifizierten Gesamtheit und mit überwältigender Mehrheit“ über ein genau umschriebenes, wichtiges Thema feierlich hat erklären, ablehnen oder offenlassen wollen. Deshalb besitzt solch ein Text, wenn er auch nicht unfehlbar ist, eine große Autorität. An ihm müssen unsere Meinungen und Stellungnahmen „orientiert und gerichtet“ werden, und nicht umgekehrt. Er muß „respektiert“ werden — das ist das Geringste, was von uns gefordert wird. — Hat ein Konzilstext eine solche Autorität, dann muß loyal mit ihm verfahren werden. Man darf nicht Sätze, die einem zusagen, aus ihrem Zusammenhang reißen; man darf nicht ein Kapitel für sich, gelöst von den anderen, betrachten; ja, man darf sich nicht einmal auf das Dokument allein beschränken, sondern muß es in Beziehung zu den übrigen Dokumenten setzen, die zum gleichen Gegenstand etwas aussagen. Man muß schließlich zu seinen Quellen zurückgehen, um eine dem historischen Werdegang gerechte Deutung geben zu können. Alles andere wäre Verrat und Untreue gegenüber dem Dokument. Ein Kommentar ist deshalb ein schwieriges Unternehmen und mahnt zur Bescheidenheit. Niemand hat das Monopol auf die Deutung; aber alle haben die Pflicht, den Text anzunehmen, auf ihn zu hören und nach ihm zu handeln.

Aus dieser Haltung setzt Vf. sich ein dreifaches Ziel: 1. er will den Wortsinn des Textes erhellen, 2. seine Implikationen und Folgerungen freilegen, 3. Belege, Tatsachen und andere Bezüge anführen, um dem an einem ernsten Studium interessierten Leser weitere Handreichungen zu bieten.

Das Werk gliedert sich in fünf Teile: I. Geschichtlicher Werdegang der Lehraussage des Dekrets *Ad Gentes* (9—57) — II. Lateinischer Text und italienische Übersetzung (59—173) — III. Darlegung und Erläuterung (175—494) — IV/1 *Motuproprio Ecclesiae Sanctae* zu *Ad Gentes* (495—529) — IV/2 Apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* über die Reform der Propaganda-Kongregation (531—551) — V. Anhänge: Bibliographie (555—571) — Die großen Missionsdokumente (572 f) — Statistiken (574—579) — Sachregister (583—597) — Personenregister (599—605).

Die zweite Auflage bietet einige Zusätze gegenüber der ersten und nimmt bereits auf neuere Entwicklungen Rücksicht. U. a. sind die *Normae* zur Ausführung des Missionsdekrets und die Konstitution über die Reform der Kurie hinzugefügt und erläutert worden. Die Bibliographie ist ergänzt, ins Sachverzeichnis sind neue Stichwörter aufgenommen worden. Allerdings ist der lateinische Text nicht der offiziellen Fassung in AAS 58 (1966) 947—990 angeglichen.

Die Kritik an dem Kommentar wird dem Vf. bescheinigen müssen, daß er sich um Objektivität bemüht hat. Am offensichtlichsten ist das bei der Darstellung der verschiedenen Richtungen innerhalb der katholischen Missionswissenschaft (22—29), zeigt sich aber auch in einer kritischen Einstellung gegenüber verschiedenen Passagen des Konzilstextes, vor allem bei der Kommentierung der gequälten Definition des Missionsbegriffs und der Missionstätigkeit (Nr. 6 c). Frei und offenherzig legt Vf. dar, daß in der Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* die Reorganisation der Propaganda-Kongregation gegenläufig zur Forderung des Konzils durchgeführt (539 f) und damit die „wichtigste und alles übrige bedingende Voraussetzung“ (57) unwirksam gemacht worden ist. Ebenso müht Vf. sich um eine ausgewogene Darstellung der unterschiedlichen theologischen Meinungen über die nichtchristlichen Religionen (191—195). Doch gerade an einem so neuralgischen Punkt wie diesem, ferner bei der Skizzierung der Entwicklung der Ekklesiologie (22 f), bei der Erklärung der trinitarischen Hervorgänge oder Sendungen (196 ff) zeigt sich eine gewisse Schwäche der theologischen

Argumentation. Ganz allgemein muß man feststellen, daß sie sich zu schnell in moralischen Applikationen und in asketisch-spirituellen Mahnungen verliert. Einige Formulierungen sind geradezu anstößig unbedacht, etwa: Gott sendet sich selbst zur Welt in der Person des Sohnes (198) . . . Auch die Versuche exegetischer Deutung hinterlassen einiges Unbehagen, so — um nur ein Beispiel zu nennen — wenn aus Mt 28, 18—20 die drei Ämter in der Kirche abgeleitet werden (219).

Geradezu befremdend wirkt aber, daß Vf. entgegen der eingangs mit so viel Emphase geforderten Haltung gegenüber dem Konzilstext sehr frei mit ihm umgeht. Er hält es für notwendig, hie und da die Ordnung des Dekrets abzuändern, „weil sie nicht vollkommen ist“ (213). Ihm scheint es logischer, bei der Darstellung der historischen Genese des Textes im Anschluß an Kapitel IV gleich Kapitel VI zu behandeln, weil hier „von Missionaren im weiten Sinne gehandelt wird“ (46). Vf. übersieht also, daß Kapitel V von der Ordnung der *Missionstätigkeit* handelt, während Kapitel VI sich ausschließlich mit der *Missionshilfe* auseinandersetzt. Auch scheint dem Vf. entgangen zu sein, wie durch sein Vorgehen einer Erweichung der *besonderen* Berufung zum Missionar verhängnisvolle Schützenhilfe geleistet wird. — Ebenso freizügig setzt der Kommentar sich darüber hinweg, daß das Konzil, gedrängt von den Bischöfen der Jungen Kirchen, die Aussagen über die Teilkirchen aus dem Kapitel über die eigentliche *Missionstätigkeit* herausgenommen und sie statt in einem Artikel 4 des II. Kapitels zu einem eigenen Kapitel III zusammengefaßt hat. Offensichtlich wollten die Bischöfe damit zum Ausdruck bringen, daß die Teilkirchen sich nicht als das Endziel der Missionstätigkeit betrachten, sondern sich als eine neue Darstellung der universalen Kirche begreifen, als ein neues Medium, durch das Gott auf das Heil der Welt zielt. Vf. hat das übersehen, wenn er Kapitel II, Artikel 3 und Kapitel III zusammenzieht (286—327), und doch spricht sich hier offensichtlich eine Korrektur am bisherigen Missionsverständnis aus — eine Korrektur, über die selbst die häufige Verwendung des Begriffs *plantatio Ecclesiae* nicht hinwegtäuschen kann.

Das fordert ein Eingehen auf die leidige Diskussion innerhalb der katholischen Missionswissenschaft, die durch die Kompromißhaftigkeit des Konziltextes durchaus nicht aus der Welt geschafft ist, wie Vf. (27) zu meinen scheint. „Evangelisation und Kirchenpflanzung“ ist nicht *die klassische Formel*, die alle Einwände zum Schweigen bringt — sicherlich nicht, wenn beide Elemente lediglich addiert werden. Deshalb scheiden sich hier auch weiterhin die Geister. Hier steht nach wie vor Meinung gegen Meinung. Hier droht die Gefahr, das Missionsdekret durch die eigene Brille zu lesen und aus ihm eine Bestätigung der eigenen Meinung abzuleiten. Diese Gefahr wird um so größer, wenn man in den Konzilsdokumenten nicht eine derzeit mögliche Aussage sieht, sondern eine letzte Entscheidung — Ende aller Diskussion statt Anbahnung eines neuen, weiterführenden Gesprächs. Man muß befürchten, daß Vf. das *Roma locuta est* (47) an manch anderen Stellen zwar nicht geschrieben, aber doch gemeint hat. Es liegt mir fern, P. Masson das Recht auf eine persönliche Meinung zu bestreiten; aber mir sei doch gestattet, einige Fragen an ihn zu richten. Das soll keine Aufforderung zu einer literarischen Fehde sein, sondern lediglich zur Erhellung des Anliegens beitragen, das uns verbindet. Ich will mich auf einige, mir wesentlich erscheinende Punkte beschränken.

Zunächst drängt sich die Frage auf, ob Vf. das Missionsdekret wirklich mit der Kirchen-Konstitution in Beziehung gesetzt hat. Der Text des Missionsdekrets fordert eine solche Beziehung zu *Lumen gentium* schon durch seine Anfangsworte *Ad gentes divinitus missa*. Das Dekret will also die aus Natur und universaler

Sendung der Kirche fließende Tätigkeit des Volkes Gottes beschreiben — jenes Volkes, dessen Gott sich bedienen will, um Seine Heilsabsichten mit der Welt zu verwirklichen. Wenn dem so ist, wäre es dann nicht vordringlicher, die *gesandte* Kirche (la Chiesa mandata) im Auge zu behalten, statt überwiegend von der *sendenden* Kirche (la Chiesa mandante) zu sprechen? Wäre es nicht ergiebiger, wenn die Apostel nicht einseitig nur als „der Ursprung der heiligen Hierarchie“, nicht aber gleicherweise auch als „die Keime des neuen Israel“ berücksichtigt würden? Würde dann die Mission aus der Katholizität abzuleiten sein (179), oder nicht doch die Katholizität aus der Sendung (196) oder — wie Vf. es (230) in Anlehnung an Papst Paul VI. tut — aus der Apostolizität? «Dalla apostolicità della Chiesa sgorga la sua vocazione alla cattolicità!» Darf unter solcher Voraussetzung das Wort Diognets (201) auf die Laien eingeschränkt werden; meint es nicht das gesamte Volk Gottes, die Kirche schlechthin? Darf man Mission und Kirche so voneinander abheben, daß wie folgt formuliert wird: *inserimento delle missioni e, attraverso esse, della Chiesa* (52)? — *funzione mondiale della missione, nel nome della Chiesa, della Chiesa, attraverso le missioni* (239)?

Wenn dagegen Sein und Sendung der Kirche ineinsfallen und Kirche immer und vom ersten Augenblick an die *Ecclesia missa* ist, muß dann die Missionspflicht nicht schon durch Berufung, Glauben und Taufe von den Gliedern des Gottesvolkes gefordert werden und nicht erst „im Zustand der gereiften Kirche“? Wann entsteht Kirche eigentlich, wenn es — nach Vf. (207) — „für die Missionare darum geht, daß sie, nachdem sie getauft und die Eucharistie gefeiert haben, um dieses Sakrament eine ‚Gemeinschaft des Glaubens, des Kultes und der Liebe‘ bauen“? Was heißt ferner: „Verkündigung, die zum Glauben führt — Einpflanzung, die zur Kirche führt“ (234)? Ist die im Dekret angesprochene *congregatio populi Dei* nicht eine viel umfassendere und tiefergreifende Aufgabe der Missionstätigkeit als das, was hier unter *plantatio Ecclesiae* verstanden wird? Wirft der für den Vf. ärgerliche Satz in 6 c: „Das hauptsächliche Mittel dieser Einpflanzung ist die Verkündigung der Frohbotschaft von Jesus Christus ...“ nicht ein erhellendes Licht auf das, was letztlich — ungeachtet aller Kompromißformeln! — mit *plantatio* gemeint ist? Jedenfalls scheint er Verkündigung und Einpflanzung als eine Einheit anzusehen, nicht als Summe zweier gleichrangiger Glieder. Eben das Gleiche scheint auch in der Überschrift zu Artikel 2 des II. Kapitels ausgesprochen zu sein, wo die eigentliche Missionstätigkeit beschrieben wird als „Verkündigung des Evangeliums und Sammlung des Volkes Gottes“, wobei das *und* nicht addiert, sondern zur Einheit verbindet. Sammlung des Volkes Gottes geschieht tatsächlich durch die Verkündigung des Evangeliums: Die die Botschaft annehmen und ihr gehorchen, indem sie den im Herzen gewonnenen Glauben in der Taufe öffentlich „mit dem Munde bekennen“ (*Rm* 10,9), werden dadurch zum Volk Gottes hinzugefügt. Der „unglückliche Satz“, der „dem fast organischen Gleichgewicht“ (234) einer grundsätzlichen Zweigleisigkeit, dem *binomio sintetico* (27), widerspricht, erscheint eben auch als eine Korrektur des Begriffs *plantatio*: Verkündigung und Sammlung, Verkündigung und Pflanzung ist nicht Addition, sondern Einheit, eins im andern. Erregenderweise behauptet Vf. (274) plötzlich das Gleiche: „Die Verkündigung (*annuncio*) ist also eigentlich die Hauptsache der Evangelisation — in einer Aufgabe, die in sich, wie das Dekret klar hervorhebt, *evangelizatio, plantatio* und (die erwachsene) *Ecclesia particularis* umgreift“! Wie verträgt sich diese Erkenntnis mit all dem, was vorher mit vielen Wenn und Aber, mit Unterscheidungen und

Einschränkungen immer wieder auseinander-gesetzt worden ist? Ich muß gestehen, daß ich für meinen Teil auf diese Frage keine Antwort weiß.

Doch noch eine letzte Frage: Ist die Vorstellung von einem Nacheinander auch dafür bestimmend gewesen, daß Vf. die Forderung von Zeugnis, Präsenz der Liebe und Dialog als *Prä-evangelisation* deutet (256—272)? Das widerspräche offenkundig der Intention des Missionsdekrets. Denn die Überschrift zu Artikel 1 des II. Kapitels — im Entwurf: *De praeambulis evangelizationis* — ist nachweislich deshalb geändert worden, weil man das Mißverständnis eines *prae-* ausräumen wollte: Zeugnis, Präsenz der Liebe, Dialog sind nicht Vorstufen der Missionstätigkeit, sondern müssen in ihr wirksam sein; sie müssen Weisen der Missionierung sein, soll die Missionstätigkeit nicht unglaublich werden.

Weitere Fragen will ich mir versagen. Nur einige Anmerkungen zur Übersetzung seien mir noch gestattet, wenn ich auch nicht weiß, ob sie vom Vf. gefertigt wurde oder der offizielle italienische Text ist. Einige Stichproben zeigen, daß manche lateinische Vokabel nicht nuanciert genug wiedergegeben ist bzw. sich in die Übersetzung einige Füllsel eingeschlichen haben, für die das Original keine Handhabe bietet. So ist in 1 a kein Anhalt für das *a un tempo* oder gar für ein *pertanto*. *vocatur* in 1 b ist schwach und so subjektiv übersetzt, wenn es heißt: *avverte la propria vocazione*. In 2 a ist *peregrina* farblos durch *che vive nel tempo* wiedergegeben. *Praecones* müßte gefüllt durch *araldi* übertragen werden, nicht durch *divulgatori* (6 c) oder *messageri* (26 a); *condere* (6 c), *fundare* (27 a) sollten nicht im Vorgriff auf inhaltliche Bestimmungen durch *impiantare* (!) wiedergegeben werden. *Ab Ecclesia missi* (6 c) ist nicht übersetzt. *Ad utilitatem* (23 a) dürfte aus dem Zusammenhang von 1 Kor 12 wohl treffender durch *per il bene della Chiesa* denn *delle anime* interpretiert werden. In 23 a muß es *si tratti* statt *si tratta* heißen; *segregati* ist nicht *stabiliti*, sondern eher *scelti, messi da parte*. In 24 b würde *impetrare* besser durch das gleichlautende italienische Verb wiedergegeben als durch *chiedere*, das lediglich *bitten*, nicht aber *durch Bitten erlangen* bedeutet. In 25 a ist *generose* durch *coraggiosamente* entstellt; *eidem operi sese dedicant* hieße richtiger: *si dedicano alla stessa opera* statt *svolgono il suo stesso lavoro*. In 25 b besagt *exerceantur* mehr als ein bloßes *siano promosse*. Warum muß *in se ipso* oder *in eis ad quos mittitur* partiell durch *il suo cuore* — *nel cuore di coloro* übertragen werden? Wenn in 26 b das *et* — *et* negativ wiedergegeben wird, muß es im Italienischen durch *ne* — *ne* geschehen: *ne l'universalità della Chiesa ne la diversità dei popoli*. — *Communis vocatio* in 27 a ist nicht *una*, sondern *la vocazione comune*, anders verliert das Argument an Gewicht. Doch genug der Proben!

Zum Schluß sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß die deutschen Titel in den Fußnoten selten frei von Fehlern sind (vgl. u. a. 24. 29. 187. 221. 270. 273. 287. 289 ...) SCHMIDLIN ist kein *Pater* (24) gewesen. Statt *van Valemberg OFM* (38) muß es heißen *van Valenberg OFM Cap*, statt *Blonjous* (280) *Blomjous*. Statt auf n. 37 (45) muß auf n. 27 verwiesen werden, statt auf Kapitel V (55) auf Kapitel VI, statt auf Kapitel IV (222) auf Kapitel VI ...

Glazik

Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, mit den Ausführungsbestimmungen vom 6. August 1966. Authentischer lateinischer Text der *Acta Apostolicae Sedis*. Deut-

sche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit Einleitung und Nachwort von Prof. Dr. JOSEF GLAZIK MSC. Verlag Aschendorff/Münster 1967; 148 Seiten, kart. DM 8,—

In der Folge der Konzilsdokumente, die der Verlag Aschendorff in lateinischer und deutscher Sprache veröffentlicht, hat Prof. GLAZIK das Dekret *Ad gentes divinitus* mit dem *Motu proprio* vom 6. August 1966 und den Ausführungsbestimmungen zum Missionsdekret herausgegeben. Während dem deutschen Text des Dekretes die offizielle Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz zugrunde liegt, hat der Herausgeber das *Motu proprio* und die Ausführungsbestimmungen in Ermangelung einer authentischen Übersetzung selbst ins Deutsche übertragen.

Prof. GLAZIK ist als Mitarbeiter der Missionskommission während und nach dem Konzil an der Gestaltung des Missionsdekretes wie auch an der Vorbereitung der *Normae* maßgeblich beteiligt gewesen, somit vertraut nicht nur mit den Problemen, sondern auch mit den Richtungen, die auf den Wortlaut und auf die missionarischen Aussagen der übrigen Konzilsdokumente Einfluß genommen haben. Die Einführung (5—28) bietet darum einen zwar kurzen, aber sehr klaren, vom Wissen um den heutigen Stand der missionstheoretischen und -pastoralen Fragen vertieften Durchblick durch das Dekret und macht die wichtigsten Korrekturen sichtbar, die es an den bisherigen Auffassungen von Mission und der daraus resultierenden Praxis anbringt. Zu begrüßen ist auch der inhaltliche Aufbau (4), der, jede Nummer durch eine Überschrift kennzeichnend, mit einem Blick die Gliederung des ganzen Dokumentes überschauen läßt.

Die Ausführungsbestimmungen bedürfen zwar keines Kommentars. Doch wird im Nachwort (142—148) darauf hingewiesen, wie sie nur im Zusammenhang mit dem Dekret gesehen werden dürfen, will man Fehlschlüsse vermeiden. Sie finden zudem ihre Ergänzung in den Ausführungsbestimmungen zu anderen Konzilsdokumenten. Zum Schluß werden noch die nächsten Schritte aufgezeigt, die zu tun sind, damit die vom Missionsdekret gewiesenen neuen Wege auch wirklich begangen werden.

Eine solche Einführung, die die vielgestaltigen Probleme nur kurz andeuten kann, weckt den Wunsch, daß uns auch im deutschen Sprachraum ein Kommentar geschenkt werde, der aus ebenso berufener Feder die Aussagen des Dekretes eingehender erläutert.

Münster

P. Martin Booz OFMCap

Schütte, Johannes, SVD (Hrsg.): *Mission nach dem Konzil*. Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1967; 344 S., Ln. DM 39,—

Dieser Kommentar zum Missionsdekret *Ad gentes* wird dem deutschsprachigen Leser von großem Nutzen sein. Hier wird übrigens unseres Wissens erstmalig ein derartiges Werk in deutscher Sprache vorgelegt. Der Band verdient weiteste Verbreitung nicht nur wegen seines hervorragenden Mitarbeiterstabs, dessen Mitglieder der Konzilskommission für die Missionen angehört haben, sondern auch wegen seiner weit ausholenden Information und der Gediegenheit der gebotenen Texte, die indessen gut lesbar bleiben. Der Stoff ist klar gegliedert. In scharf umrissenen Perspektiven umkreisen die Autoren den Text des Dekrets. Heikle und strittige Punkte werden offenkundig mit reifem und abgewogenem Urteil angegangen. Auch trägt die Darstellung in diesen Punkten dem Gesamt der bestehenden Meinungen unmißverständlich und in fein nuancierter Weise Rechnung.

Das Buch führt stufenweise in die anstehende Thematik ein. Im ersten Kapitel macht SCHÜTTE den Leser mit den Fragen der Mission an das Konzil bekannt, die das Dekret behandelt. Im zweiten Kapitel weist RATZINGER auf Möglichkeiten zur Lösung dieser Fragen hin, die bereits in Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Konzilsdekrets vorgezeichnet waren. Im dritten Kapitel macht PAVENTI mit der Entstehungsgeschichte des Schemas *De activitate missionali Ecclesiae* vertraut. Im vierten Kapitel geht GROTTI auf die Debatten über die missionarische Situation Lateinamerikas ein. Dieser Punkt ist sicher wichtig, jedoch wäre es ohne Zweifel wünschenswert gewesen, andere Diskussionen hervorzuheben, die ebenso wichtig oder gar wichtiger waren als die Debatten um Lateinamerika. Besonders zu erwähnen wäre da die Frage der Erstellung eines theologischen Einleitungskapitels, dem man sich zunächst hartnäckig widersetzte, das aber dann auf die Forderung der Konzilsväter hin doch zugestanden wurde. Sodann wäre die Diskussion um die gegenwärtige Nr. 29 (Reform der Propaganda und Hinzuziehung von nichtkurialen Vertretern mit deliberativem Stimmrecht) der Behandlung wert gewesen. In dieser Hinsicht schweigt sich das dritte Kapitel sozusagen aus über eine Diskussion, die in bedeutungsvoller Weise das In-Gang-Kommen der Kurienreform ankündigte. Obwohl sich dieses dritte Kapitel sehr einläßlich mit den Arbeiten der Konzilsberater befaßt, ist PAVENTI unmißverständlich zurückhaltend über die Rolle, die von den Mitgliedern der Kommission und anderen Theologen gespielt wurde. Erst S. 304—306 kommt dieser Punkt deutlich zur Sprache.

Auf die deutsche Übersetzung des Dekrets (der man vielleicht zweckmäßig in einem Anhang im Petit-Satz den offiziellen lateinischen Text beigelegt hätte) folgt der Kommentar, der wie folgt gegliedert ist: *Theologische Grundlegung* (2—9, CONGAR); *Das christliche Zeugnis* (10—12, NEUNER); *Die missionarische Verkündigung* (13, GRASSO); *Das Katechumenat und die christliche Initiation* (14, X. SEUMOIS); *Die christliche Gemeinschaft* (15—18, X. SEUMOIS); *Die Teilkirchen* (19—22, X. SEUMOIS). Im übrigen wird auch der Missionar vorgestellt, der einheimische (16, NEUNER: *Priesterbildung in den Missionen*) und im allgemeinen (23—27, K. MÜLLER); GRECO kommentiert schließlich die Nummern 28—34 (*Leitung und Ordnung der Missionstätigkeit*) und GRASSO die Nummern 35—41 (*Die missionarische Mitarbeit*).

Im Gesamt ist die Darstellung einheitlich und irenisch. Vielleicht hätten gewisse Probleme, die das Konzil nicht gelöst hat und die der Zukunft aufgegeben sind, angeleuchtet werden können. Sämtliche Aussagen des Dekrets werden jedoch gut entfaltet. In Anbetracht der Verschiedenheit der behandelten Themen kann keinem Kapitel vor einem anderen der Vorrang eingeräumt werden. Von der Sache her weisen sich jedoch zwei Beiträge als Mitte des Ganzen aus: der Aufriß der allgemeinen Problematik von SCHÜTTE und die dichte theologische Grundlegung von CONGAR.

Seit der Verabschiedung des Dekrets brachten ein Motu-Proprio und eine Apostolische Konstitution nähere Bestimmungen zu seiner Ausführung. Hinsichtlich dieser Ausführungsbestimmungen kann man sich wohl kaum des Eindrucks erwehren, daß sie in einem trägen Rhythmus erfolgen und die erhoffte Weite vermissen lassen. Angesichts des wichtigsten Erneuerungspunktes, der Reform der römischen Kongregation, werden wir übrigens noch vollends im Ungewissen gelassen. Hier glaubt man, die richtungweisenden Worte von P. SCHÜTTE wiederholen zu müssen: „Es ist an der Zeit, daß die für die Mission verantwortliche Kongregation — und es sollte nur eine sein! — ihr geschichtliches Gewand und

damit auch Glanz und Last ihrer Vergangenheit abwirft, aus ihrer mehr passiven, administrativen Haltung heraustritt und zu einer aktiven Planungs- und Koordinierungsinstanz wird, die Initiativen ergreift, nach missionsstrategischen Rück-sichten und Aussichten plant und vorstößt, unter Zusammenfassung und plan-vollem Einsatz aller verfügbaren Kräfte und Mittel. Das setzt zugleich eine ver-antwortliche Mitarbeit all derer voraus, welche die Missionsarbeit der Kirche tragen und in den Missionen und für die Missionen arbeiten.“ Diese ganze Seite ist sehr ausgewogen und in hervorragender Weise geeignet, das Volk Gottes im deutschen Sprachraum auf diesen wesentlichen Punkt aufmerksam zu machen. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß die Konsequenzen daraus gezogen werden, mit kühnem Weitblick, Zuversicht... und ohne Verzug, bis in die hohe leitende Kongregation hinein, für eine fruchtbare Ausweitung der Verantwor-tungsbereiche, die wohl einen erweiterten Mitarbeiterstab voraussetzt*.

Löwen/Rom

Jos. Masson SJ

* Der französische Text dieser Besprechung wurde von der Redaktion übersetzt. Die deutsche Fassung wurde vom Rezensenten revidiert.

MISSIONSSTUDIENWOCHE- UND TAGUNGSBERICHTE

Liturgie en mission. Rapports et compte rendu de la 33^e Semaine de Missiologie de Louvain, 1963 (= Museum Lessianum — Section missio-logique, 44). Desclée de Brouwer/Brugge 1964; 288 S., FB 180,—.

Die Dokumentation über die 33. Löwener Missionsstudienwoche, die sich wenige Monate vor der Promulgation der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie (4. Dez. 1963) mit drängenden Fragen gottesdienstlicher Reform im Blick auf die Mission der Kirche befaßte, läßt zwei Schwerpunkte erkennen. Die wachsende Einsicht in das Wesen der Liturgie, ihre theologische (bes. ekklesio-logische) und pastorale Bedeutung (I), ruft eine Fülle von Fragen wach, die unter dem Stichwort *Adaption* zusammengefaßt werden können (II).

Für das erste Referat *Das Vatikanische Konzil und die Liturgie* hatte man P. MARSILI (Rom, San Anselmo) gewonnen, der das Fundament legte für die Behandlung pastoralliturgischer Einzelfragen unter dem Aspekt des missiona-rischen Auftrags der Kirche. Dabei ging man auf folgende Probleme näher ein: *Sprache im Gottesdienst* (H. SCHMIDT SJ), *Initiationsriten* (A. NOCENT OSB/ H. HUBER SVD), *Bußpraxis* (P. DUMONT SJ/C. LAUFER MSC), *Liturgie der Eheschließung* (P. M. GY OP/L. ADAIKALAM SJ), *Krankenseelsorge, Sterbe- und Totenliturgie* (Msgr. J. VAN CAUWELAERT CICM/I. ZULOAGA SJ), *Meßliturgie für Afrika* (B. LUYKX O. Praem.), *Diakonat* (Msgr. E. D. D'SOUZA), *Sonntagsgottes-dienst ohne Priester* (Msgr. KEMERER SVD), *Liturgischer Gesang in den Missions-ländern* (J. GELINEAU SJ). Ausführungen von Th. MAERTENS OSB zur Theologie und Pastoral der Meßfeier, vorgetragen unter dem Thema *Die Meßfeier als Mysterium, Opfer und Mahl*, betonten die Mitte aller Liturgiefeier und allen kirchlichen Wirkens. Sie standen am Schluß der Studienwoche. — Eine nach Sach-gebieten gut aufgeschlüsselte Bibliographie ist dem Band angefügt (277—287).

Die in der 33. Missionsstudienwoche angesprochenen Fragen und Forderungen sind in der Liturgiekonstitution weithin berücksichtigt worden. Sie hat das seit Benedikt XV. von den Päpsten wiederholt betonte Anpassungsprinzip für den

Gesamtbereich des liturgischen Lebens proklamiert (vgl. LK, Art. 37—40; 4; 24; 28; 39; 40; 44; 62; 65; 67—68; 75; 107; 110; 119; 128); denn im Bereich der Liturgie muß sichtbar werden, daß die Kirche an keine Kultur gebunden, aber offen ist für die Eigenart und Werte jeder Kultur.

Senden

Th. Maas-Ewerd

L'incontro cristiano con le culture. Atti della sesta Settimana di Studi missionari, Milano, 6—10 settembre 1965. Società Editrice Vita e Pensiero/Milano 1966. X + 223 S., L. 2000.

Das weitgespannte Thema *Christliche Begegnung mit den Kulturen* ist in sich berechtigt und muß gerade aus der heutigen totalen Umbruchsituation der Völker der sog. Dritten Welt urgiert werden. Kardinal PAOLO MARELLA legte zu Beginn der Tagung ein ausgewogenes Grundsatzreferat vor. Auf dem Hintergrund der Kirchengeschichte, persönlicher Missionserfahrung (Japan) und der gesunden Grundsätze des Lehramts wird eine reife Darstellung der Anpassung der Kirche an die Kulturen und deren Eingliederung in die Kirche geboten. — Heute gilt es, sich innerhalb der Möglichkeiten des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen und der atheistischen Welt (DANIÉLOU) für alles Gute und von Gott Kommende zu öffnen, jedoch alles Sündhafte und Irrige abzulehnen. Der Dialog muß bestimmte neue Situationen beachten (BERNARDI). Er muß auf dem Hintergrund der Unabhängigkeit, der Unterentwicklung, der Unterschiede zwischen reichen und armen Völkern geführt werden — Dinge, deren Maße gigantisch sind. Was kann daher die Kirche von ihrer Soziallehre aus, ferner durch die Wahrnehmung der Anliegen der Bildung und des Oekumenismus in dieser Lage tun? Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Situation der Mission selbst sich stärkstens gewandelt hat und wandelt (DONEDA): Die Missionsvölker gliedern sich immer mehr und immer radikaler der modernen Zivilisation ein; das Missionsverständnis innerhalb der Kirche ist in starkem Umbruch begriffen, der sich bereits in einer Reihe echter neuer Lösungen bemerkbar macht.

Nach diesen Grundsatzreferaten wandten sich die folgenden Tage einzelnen Kontinenten zu. *Die echten Werte des afrikanischen Humanismus* (BOSA) werden emphatisch herausgestellt. Abgewogenere religionswissenschaftliche Überlegungen hätten allerdings wohl zu manchen vorsichtigeren Formulierungen geführt. — Der Beitrag über die Erwartungen des nichtislamisierten Afrika an die Kirche (BHÉLY QUÉNUM) bietet manche Anregungen, typisiert aber allzu schnell und geht an fundamentalen Schwierigkeiten vorbei. Wenn Afrika vieles von der Kirche erwartet, dann darf vielleicht auch einmal umgekehrt gefragt werden. Wenn an einer bestimmten Stelle der Synkretismus als Gefahr angedeutet wird, so ist festzuhalten, daß diese Gefahr nicht nur riesengroß, sondern daß sie in unzähligen Sekten, und nicht nur vom Protestantismus her, Wirklichkeit geworden ist.

Vielleicht ist der Vortrag von G. GUARIGLIA: *Bantu-Mentalität und Christentum* der beste der ganzen Tagung gewesen. Der Bantu befindet sich von der Geburt an in einem Netz von Kräften, die er auf jede Weise zu seinem Vorteil auszunützen sucht. Zentrum des gewaltigen Spiels der Kräfte der in sich geschlossenen Natur ist der Mensch. Er ist Mikrokosmos der Welt und diese Makrokosmos des Menschen. Sogar das *Höchste Wesen* (GUARIGLIA sagt nicht: *Gott*, sondern *L'Essere Supremo*) ist in dieses Netz der Kräfte eingereiht, es steht im Dienst der menschlichen Kraft, wenngleich es selbst Inhaber der stärkeren Lebens-

kraft ist. Es gibt keinen endgültigen Tod und keine Ewigkeit. Letztes Ziel des Bantu ist nicht das Höchste Wesen, sondern die Fortdauer der irdischen Existenz in der Nachkommenschaft. Wie man angesichts eines solchen Weltbildes ohne wahre Übernatur die *Lebenskraft* mit der christlichen *Gnade* und das soziale Denken mit dem *Mystischen Leib Christi* vergleichen und vertauschen kann, wird dann allerdings schwer verständlich. Auch die Ideen des Weiterlebens der Bantu und der Enderwartung der Christen sind total verschieden. Zwei konkrete Beispiele von Anpassung werden kritisch beleuchtet: Der Versuch P. Tempels', den schwierigen christlichen Trinitätsbegriff durch menschliche Gegebenheiten verständlich zu machen, sowie die *Jamaa* (Zusammenkünfte von Christen in einer typisch afrikanischen Weise), in denen GUARIGLIA die Gefahr gnostisch-synkretistischer Tendenzen nicht ausgeschlossen sieht. Die praktischen Anregungen am Schluß des Vortrags dürften auf dem dargestellten Hintergrund allerdings nicht problemlos sein.

Es fällt auf, daß der Vortrag über die Werte der großen asiatischen Kulturen (VANZIN) ganz ähnliche Grundhaltungen in den dortigen Religionen aufdeckt wie GUARIGLIA für die Bantu: Radikaler Monismus ohne persönlichen Gott, anthropozentrische Moralität; Sünde nicht als persönliche Beleidigung Gottes; kosmische Form des Selbstverständnisses und Heiles im Sinne einer Selbsterlösung durch universale Wiedergeburt. Hier liegen absolute Unterschiede von Ost und West, die auch durch Technik und Wissenschaft nicht überwunden werden können. Es ist eigentlich immer die gleiche Erkenntnis: Nicht Gott steht im Mittelpunkt, sondern der Mensch. Die Werte, die aber zweifellos in diesen Kulturen und Religionen gefunden werden, müssen daher ein christliches Fundament, eine Begründung vom transzendenten Gott her erhalten, sollen sie letztendlich dem Aufbau Asiens dienen. — Das Referat: *Wie die Inder die Kirche sehen* (TAGLIABUE) zeigt in aller Klarheit die Unterschiede zwischen Hinduismus und Kirche auf. Wenn auch die Verfassung von Religionsfreiheit spricht, so ist die Gefahr durchaus nicht ausgeschlossen, daß eines Tages radikale Hinduereise zum Zuge kommen werden. Die Begründung ist klar: Die ethisch-sozialen Ideale der Kirche, des Christentums, werden anerkannt. Ganz anders aber ist es mit den Missionaren und mit den christlichen Dogmen von Christus, der Sünde, der Gnade, des ewigen Lebens usw. Sie sind auch bei toleranten Hindu der große Stein des Anstoßes. Beispiele führender Persönlichkeiten zeigen das sehr deutlich. — In dem Vortrag über *Das, was Indien der Kirche geben kann* (PAPALI) finden sich gute Anregungen, die allerdings nicht von der gesamten Weltanschauung der Hindu getrennt betrachtet werden sollten. Ein Beispiel für diese Problematik: „Der Parallelismus zwischen den Erfahrungen des Yogismus und der christlichen Mystik ist evident.“

Die letzten Vorträge handeln über Brasilien (BELTRÃO) sowie über die Frage eines neuen Typs der Mission in Lateinamerika (MESEGUER). Man hat es in ihnen eher mit größeren Übersichten als mit grundsätzlichen Weisungen oder Stellungnahmen zu tun.

Die beigedruckten Diskussionen nach den Vorträgen bringen manche Klärungen, gießen allerdings da und dort auch Wasser in den Wein. Die Studiengruppen beleuchten viele Fragen von der Praxis aus. Insgesamt eine sehr fruchtbare Studienwoche, die ihre guten Wirkungen in der praktischen Missionsarbeit der vielen teilnehmenden Missionare sicher nicht verfehlen wird.

St. Augustin

P. Joh. Bettray SVD

Le missioni alla luce del Concilio. Atti della settima Settimana di Studi missionari, Milano, 5—9 settembre 1966. Società Editrice Vita e Pensiero/Milano 1967; 274 S., L. 2700,—

Die 7. Mailänder Missionsstudienwoche befaßte sich mit den Missionen im Lichte des Konzils. Die von der Katholischen Universität in Mailand herausgegebenen Akten bringen zunächst den Text des Missionsdekrets in Latein und Italienisch, sodann die Vorträge, Diskussions- und Studienbeiträge der einzelnen Tage, schließlich die Texte der verschiedenen Grußtelegramme sowie die Teilnehmerliste.

Die Studienwoche wurde eröffnet mit einem Grußwort von J. LAZZATI und dem Eröffnungsvortrag von Kardinal AGAGIANIAN: *Die missionarische Kirche in den Konzilsdokumenten*. Der zweite Tag stand unter dem Leitgedanken *Die Kirche in ihrer missionarischen Tätigkeit*. In drei Vorträgen wurden *die theologischen Fundamente der Mission* (A. SEUMOIS), *die missionarische Tätigkeit in geschichtlicher Sicht* (METODIO DA NEMBRO) und *die Partikularkirchen nach dem Dekret „Ad gentes“* (Bischof A. PIROVANO) behandelt.

Besonderes Interesse verdient der Vortrag von A. SEUMOIS, dessen Vorschlag für einen Neuaufbau des Missionsdekrets in der vorbereitenden Kommission abgelehnt wurde, „weil es allzusehr den Eindruck eines kleinen scholastischen Traktats der Missiologie erweckte“ (so der Kommissionssekretär S. PAVENTI, in: J. Schütte [Hrsg.], *Mission nach dem Konzil*. Mainz 1967, 58). Zu beachten ist die Diskussion um die Interpretation des Konziltextes. Während Y. CONGAR (vgl. J. Schütte, a. a. O., 148) m.E. zu Recht darauf besteht, daß erst der dritte Absatz der Nr. 6 den Begriff der Mission im speziellen Sinn behandelt (vgl. die deutliche Unterscheidung in der konziliaren Terminologie zwischen *missio*, der der Kirche immer und überall aufgetragenen Sendung, und *activitas missionaria*, der Mission im eingeschränkten und spezifischen Sinn), ist S. der Ansicht, daß die Zäsur zwischen der allgemeinen Behandlung der Mission und der speziellen Fragestellung innerhalb der Nr. 5 und nicht der Nr. 6 anzusetzen ist (21 f). S. besteht sodann — wie uns scheint — einseitig und damit zweifellos gegen den Wortlaut des Konziltextes darauf, daß das eigentliche Objekt der Missionstätigkeit die *implantatio Ecclesiae* sei (22 ff). Auch hier dürfte CONGAR Recht haben, wenn er betont: „Der Konzilstext verbindet unaufhörlich die beiden Ideen der Glaubensverbreitung und der Einpflanzung der Kirche“ (a. a. O., 155). Ob die Hervorhebung der Lokalkirchen einen Beweis dafür darstellt, daß die Missionstätigkeit wesentlich geographisch zu fassen ist (25 f), kann man gleichfalls mit guten Gründen bezweifeln (vgl. dazu CONGAR, a. a. O., 156). Es ist erstaunlich, daß selbst ein so bedeutsamer und an der Vorbereitung des Konziltextes beteiligter Missionstheologe wie A. SEUMOIS offensichtlich nicht gewillt ist, aufgrund des Konzils hinzuzulernen.

Am dritten Tag, der dem *Missionsberuf* gewidmet war, sprachen W. GARDINI über den *spezifischen Missionsberuf*, V. CARBONE über *die Ausbildung des Missionars* und G. DOMPIERI über *die missionarische Solidarität von Klerus und Laien*. Der vierte Tag trug das Motto *Die missionarische Verantwortung des Volkes Gottes*. Es fanden ebenfalls drei Vorträge statt: *Die missionarische Organisation der Kirche* (Bischof U. POLETTI), *Der Beitrag der Laien zur missionarischen Kirche* (F. CANOVA, der einzige vortragende Laie), *Gruppen und Institutionen der Laienmissionare* (G. CAFFARATTO). Der letzte Tag hatte eine praktische Ausrichtung. Unter dem Generalthema *Wie können wir den Missionen*

helfen? sprachen Erzbischof G. AMICI über die *Diözese und ihre Missionshilfe* und F. PAVANELLO über den *Diözesanklerus in den Missionsgebieten*. Das Schlußwort hatte Bischof U. POLETTI. Das Schlußwort der Akten schrieb unter dem Titel *Die Missionen, Leben der Kirche* der Laie G. MOLteni.

Inhaltlich gehen die Vorträge kaum über das aus dem Missionsdekret Bekannte hinaus. Auffallend stark stehen die institutionellen und juristischen Gesichtspunkte der Missionsarbeit im Vordergrund. Entsprechend fällt die ständige hierarchische Ausrichtung der Arbeit ins Auge. Der Gedankengang geht durchweg von oben nach unten, theologisch insofern verständlich, als sich der Missionar unter dem Sendungsauftrag Gottes, Christi, der Kirche sieht, anthropologisch aber gefährlich, als eine einseitig theologische Sicht doch oft genug nicht vermeiden konnte, den Empfänger der Botschaft zu sehr als Objekt der eigenen Betätigung und zu wenig als Partner in einem missionarisch gerichteten Dialog zu sehen. Ob mit der auch in der Studienwoche gesehenen Konzilsbestimmung des Missionars (vgl. 108 ff) — nach der Einheimische wie Auswärtige, Priester, Ordensleute und Laien Missionare sein können (vgl. Nr. 23) — eine so rigide Tagungsordnung zusammengehen kann, ist eine Frage. In den Studiengruppen waren offensichtlich jeweils Priester und andere männliche Ordensleute, sodann Ordensschwestern und schließlich die Laien zusammengefaßt — jeweils unter der Leitung eines Priesters. Ob in der Studienwoche die ganze Breite der auch in Italien vorherrschenden Missionstheologie zu Wort kommen konnte, ist nicht ganz klar. Insofern wird man die durch die vorliegenden Akten vermittelten Eindrücke nur mit Vorsicht als für ganz Italien gültig ansprechen dürfen. Ein Verdienst bleibt den Missionsstudienwochen aber unbenommen: Sie richten immer wieder die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit auch der Missionen heute und könnten eine Einladung auch an andere Länder sein, in entsprechendem Rahmen den Auftrag der Kirche gegenüber *allen Völkern* immer neu zu bedenken.

z. Z. Wittlaer

H. Waldenfels SJ

L'enseignement catholique au service de l'Afrique. Rapport de la Conférence panafricaine de l'enseignement catholique, Léopoldville, 16—23 août 1965. Office International de l'Enseignement Catholique, 9, rue Guimard, Bruxelles 4, 1966; 550 S.

Das 1. Kap. bietet ein *Résumé* über die Vorbereitung (seit 1962), die Referate, Diskussionen, die Arbeit der acht Kommissionen (23—42); das 2. Kap. bringt die Bestandsaufnahme (43—108); im 3. Kap. folgt ein gedrängtes *Exposé* über die Situation in 31 afrikanischen Staaten (109—153); das 4. Kap. behandelt grundsätzliche Fragen: Lehre der Kirche, soziale und pastorale Gesichtspunkte, Probleme der Lehrerbildung (155—218); Arbeit, Grundsätze und Ziele der UNESCO werden im 5. Kap. dargelegt (219—232); Beratungen der Arbeitsausschüsse: über die katholische Schule im afrikanischen Milieu, Schulprogramme und ihre Koordinierung, religiöse und apostolische Durchdringung der Lehrerbildung, Eliten, Frauen- und Mädchenbildung, Beziehung zu anderen erzieherischen Körperschaften wie Staat, anderen Religionsgemeinschaften, internationalen Organisationen werden im 6. Kap. erörtert (233—388); das 7. Kap. bringt siebenzig Resolutionen, nach den behandelten Themen gruppiert (389—399); schließlich werden im 8. Kap. Reden verschiedener Persönlichkeiten zitiert (401—439). Im Anhang werden weitere Dokumente zur Bestandsaufnahme des Bisherigen und zur Wegweisung für die Zukunft geboten; daran fügen sich zahl-

reiche ethnographische und missiographische Aufstellungen nach verschiedensten Gesichtspunkten (441—550).

An der Studienwoche nahmen Vertreter aus 35 afrikanischen Staaten teil. Die Vorträge und Diskussionen, voll von Anregungen, sind sachlich und nüchtern. Die Kirche hat auf dem Gebiet der Schule in Afrika Großartiges geleistet; aber nicht darum geht es hier, nicht um Triumphalismus, sondern um das, was der Titel des Werkes besagt: *die katholische Schule im Dienste Afrikas*, also um den Dienst und die dienende Hilfe, welche die Kirche durch ihre erzieherische Arbeit dem Afrika von heute und morgen leistet. Die Schule als solche ist afrikafremd und muß sich darum immer wieder dem afrikanischen Milieu, ob christlich oder heidnisch, anpassen. Im alten Afrika dienten die Initiationsriten der Hinführung der Jugend zum Geheimnis des Lebens in Familie und Gemeinschaft; die Schule von heute soll sie hinführen zu einem echten afrikanischen Humanismus (28). Die Schule ist nicht in erster Linie Missionsmittel, sie steht allen offen, aber sie schlägt die Brücke zum nichtchristlichen Milieu (31). In manchen Missionen Rwandas z.B. lassen sich die meisten Schüler während der Schulzeit taufen; aber, so erfuhren wir vor kurzem, gegen 95% aller so Getauften unterziehen sich nach der Schulzeit noch einem ordentlichen Katechumenat. Andererseits ist auch offensichtlich: Die Kirche wird in Zukunft das Schulwesen nicht mehr auf der bisherigen breiten Basis weiterführen können; die Tendenz geht zur Nationalisierung der Schulen. Es stellen sich immer neue Probleme; ein Hauptproblem, gerade für Staatsschulen, auf das bei der Tagung immer wieder verwiesen wurde, ist der Mangel an geeigneten, katechetisch ausgebildeten Religionslehrern; dieses Problem kann in Afrika nur mit internationaler Hilfe gelöst werden; das gleiche gilt für geeignete Lehrkräfte für die höheren Schulen. — Ein anderer Übelstand ist das mangelnde Interesse der Gemeinschaft für die Schule. Ziel müßte sein: von der *Schule der Missionare* zur *Schule der christlichen Gemeinde*, in der sich die Eltern — und die Laien überhaupt — ihrer erzieherischen Verantwortung bewußt werden (37); sodann, Entlastung der Missionare von Verwaltungsaufgaben in der Schule und deren Übertragung an Laien. Die katholische Schule wird solange akzeptiert werden, als sie ihrem eigentlichem Ziel treu bleibt, d.h. solange sie ein Dienst der Kirche für die Nation ist (211). Die Kirche hat in Afrika, missionarisch gesehen, eine ungleich günstigere Position als z.B. in Indien, wo Tausende von Priestern und Ordensleuten in der Schule arbeiten, ohne daß eine eigentliche Verkündigung möglich wäre (vgl. die z.T. sehr scharfen Worte hierzu in *Le Christ au Monde* 1967, 139—156, vor allem: P. J. TONER, Un silence inacceptable). Mit Recht wird schließlich immer wieder betont, daß die afrikanische Welt und ihre Werte in die Schule integriert, die afrikanischen Sprachen gepflegt, die Schulen dem Milieu angepaßt, die Heranbildung afrikanischer Lehrkräfte, zumal für die höheren Stufen, gefördert werden müssen, weil Klerus und Ordensleute zwangsläufig zu wenig in der Nation inkarniert seien (211). Die Kirche wird die Schule halten und pflegen, solange sie das kann; nicht um zu herrschen und sich aufzudrängen, sondern auch hier als dienende Kirche im Dienste Afrikas, und wird bestrebt sein, ihr Bestes zum Wohlergehen der afrikanischen Völker zu bieten, weil doch schließlich „die Seele der Kultur die Kultur der Seele“ ist. — Der Berichtband sei allen Missionaren, vor allem denen, die im Schuldienst stehen, eindringlich zum Studium empfohlen.

Walpersdorf-Herzogenburg/N.-Ö.

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Christianity and African Education. The Papers of a Conference at the University of Chicago. Edited by R. Pierce B e a v e r. William B. Eerdmans Publishing Company / Grand Rapids, Michigan 1966. 233 p., \$ 2,65

Ce volume reprend la plupart des rapports présentés à une conférence patronnée par la Divinity School de l'Université de Chicago, et mise en route par le Professor of Missions de cette Ecole. Il se caractérise par un esprit réaliste, pratique et même technique, qui est bien dans la ligne des chrétiens américains. Il est plein de questions brûlantes: Situation exacte de l'élite intellectuelle africaine, décrite assez sombrement (136); rapport de l'Eglise et de l'Etat dans le domaine de l'éducation (173), avec des vues sur la neutralisation des écoles chrétiennes, et le rejet de la formation religieuse vers la famille et la paroisse; plans officiels de promotion de l'éducation et notamment schèmes d'Addis-Abeba (156), grandioses mais peut-être excédant les possibilités; désir universel des Africains d'arriver jusqu'à l'Université, ce qui est certainement chimérique pour une part et socialement malsain (116); questions difficiles sur l'opportunité de bâtir l'éducation en vue du progrès économique, ce qui est partiellement vrai et partiellement contestable (86, 97, contre p. 160); manière de sélectionner et d'orienter les boursiers africains à recevoir en Amérique ou Europe Occidentale; enfin et surtout les problèmes proprement chrétiens de l'éducation religieuse des masses, et de la formation religieuse des pasteurs...

Tout comme la Salisbury Conference, à laquelle d'ailleurs les orateurs se réfèrent souvent, ce volume fera réfléchir... On se réjouira de ce que, à Chicago, ait été invité un représentant catholique. Sans nécessairement l'accepter dans l'entièreté de sa flatteuse expression, on épinglera la sixième conclusion de la secrétaire MARG. NASH. "Roman catholic initiatives are coming so rapidly that, if we are to avoid alternative of cooperation through expediency or withdrawal through fear, we must win through to a dynamic secular ecumenism based on the cosmic fulfilment of all things in Christ" (225). Cette phrase rejoint excellemment les directives du Décret sur les Missions et du Décret sur l'œcuménisme.

Ce volume mérite lecture et réflexion. Le seul regret sera, pour le lecteur, de ne pas y trouver l'écho des échanges de vues, car on nous dit qu'ils furent francs et profitables, déplorant tout ensemble et certaines condamnations que l'on fait à la légère des efforts anciens, et une certaine lenteur à nous adapter au temps de changement qui est le nôtre...

Louvain/Rome

J. Masson S.J.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Anderson, Gerald H.: *Christianity in Southeast Asia: A Bibliographical Guide.* An Annotated Bibliography of Selected References in Western Languages. The Missionary Research Library/New York (3041 Broadway) 1966; IX + 69 p., \$ 3,—

Auf einem Kongreß protestantischer Kirchenhistoriker zu Singapur 1963 wurde bei wachsendem Interesse an der Geschichte und dem Leben der Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika das Fehlen guter Bibliographien allgemein beklagt. Die Abhilfe für den südostasiatischen Raum, Ceylon, die Länder Indo-

chinas, Malaysia mit Singapur und Brunei, Indonesien mit dem indonesischen und australischen Neu-Guinea, Portugiesisch-Timor, die Philippinen und Taiwan, liegt nun nach wenigen Jahren vor. GERALD H. ANDERSON, Professor für Kirchengeschichte und Ökumenismus am *Union Theological Seminary* zu Manila, hat sie, von gelehrten Helfern unterstützt, bereitgestellt. Die Bibliographie bringt *selected references*. Auf Vollständigkeit erhebt sie also keinen Anspruch. Es war den Mitarbeitern überlassen, zu entscheiden, was sie aus der Fülle des Vorhandenen als das Beste auswählen wollten. Die katholische Forschung ist in weitem Umfang gewertet worden. Im besonderen Teil begegnen wir in den einzelnen Kapiteln allen unseren guten Namen; im allgemeinen Teil, der mit einer Übersicht über schon vorhandene bibliographische Hilfen beginnt, an vorderer Stelle der *Bibliografia Missionaria* und der *Bibliotheca Missionum*, danach den Kartenwerken von EMMERICH, FREITAG, STREIT und THAUREN; schließlich, um in Deutschland zu bleiben, der *Herder-Korrespondenz*, den *Katholischen Missionen*, der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Von protestantischen Arbeiten dürfte erst recht nichts von Bedeutung vergessen sein.

Knechtsteden

P. Josef Rath CSSp

Bürkle, Horst: *Dialog mit dem Osten*. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung. Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1965; 313 S., DM 28,—

Die Aufgabe, vor die sich die Indologie angesichts des neuhinduistischen Denkens gestellt sieht, besteht vor allem darin, aufzudecken, wie sich dieses Denken zum Überlieferten verhält. Das Ergebnis ist, daß von einer kontinuierlichen Tradition keine Rede sein kann. Was dem Neo-Hindu in der Berührung mit dem Westen und dem Christentum bedeutsam wird, knüpft er nachträglich, oft bloß verbal, an das Überlieferte an. Dies ist gerade das Merkmal, durch das sich der *Neo-Hinduismus* vom — heute auch noch fortlebenden und im Volke erheblich verbreiteteren und lebendigeren — *traditionellen Hinduismus* unterscheidet.

Ergänzt wird dieser Gesichtspunkt durch den des Theologen. Dieser, insbesondere wenn er Missiologe ist, fühlt sich vom Neohinduismus zur Stellungnahme herausgefordert, weil dessen Denken beständig mit dem Christentum ringt. Der Theologe bemerkt darin die Nähe und das Andersbleibenwollen, und er hat recht, wenn er das Andere als das Hinduistische einschätzt. Denn auch der Neohinduismus bleibt hinduistisch, trotz all seiner Entlehnungen.

BÜRKLE sieht in Radhakrishnan das Westliche wohl — er analysiert z.B. dessen Neuorientierung des Welt- und Menschenbildes (bes. S. 34 ff.) und erkennt in R.s Jesusbild das des theologischen Liberalismus wieder (128) —, wichtiger aber ist für seinen Gesichtspunkt das Fremde. Und er bleibt nicht bei der Kritik stehen. Das Fremde wird ihm immer wieder zur Frage an die christliche Verkündigung. „Der... Nachweis, daß es sich in diesem oder jenem zentralen Stück des neuen hinduistischen Menschenbildes um Ableger christlich-westlicher Grundanschauungen handelt, hilft nicht weiter“, meint er (178). Das Buch will Teil eines „Dialogs“ sein: „Beides — die Kritik an Radhakrishnan wie auch die Bereitschaft zur Überprüfung eigener theologischer Positionen — gehört zum dialogischen Charakter der Auseinandersetzung“ (14). „Vom Ziel Gottes her, in das er durch die Sendung seines Sohnes die *Menschheit* ein-

gewiesen hat, erscheint die Stimme Radhakrishnans — im Gegensatz zu dessen eigenen Auftragsbewußtsein — als Anruf an die Kirche, ihrem Auftrag erneut nachzukommen“ (284).

Die Anrufe oder Anregungen, die B. aus R.s Philosophie heraushört, sind vielfach angelehnt an Ideen PAUL TILLICHs (nach P. DEVANANDAN und H. KRÄMER der meistzitierte Autor des Buches). B. findet für „die christliche Theologie Anlaß, das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie neu zu überdenken“ (39). Er ermuntert zu dem Versuch, „das personale Verständnis Gottes mit dem ontologischen zu verbinden“ (90). Er urteilt: „Es wäre falsch, der ontischen Denkweise Radhakrishnans mit einem ausschließlichen Personalismus zu antworten“ (92). Und: „Das Gute, Wahre und Schöne, auf das die Kirche im missionarischen Vorfeld stößt, kann positiv angesprochen und aufgenommen werden. Die Verkündigung des Evangeliums tritt damit in ständig neue Beziehung zu dem, was an ursprunghaftem Sein sich unter den Bedingungen der Existenz ‚trotzdem‘ zu Wort meldet“ (93). Er läßt sich durch Radhakrishnan daran erinnern, „daß es in der Geschichte der Kirche den Typ mystischen Frömmigkeitserlebens gab“ (115). Gegen das Mißverständnis der Kirche im Hinduismus stellt B. fest: „Die deutlichste Widerlegung des Mißverständnisses einer individuellen ‚Jesus-Religion‘ ist die lebendige Gemeinde“ (144). Ohne sehr konkret zu werden, fordert er eine Kirche, die „die Kontinuität des geschichtlichen Heilshandelns Gottes über Karfreitag hinaus sichtbar werden läßt, als ausdrucksvolle *Gemeinschaft* der Gläubigen, ... die im Vollzug ihrer *Sendung* in die Welt bezeugt, daß das in ihr manifest gewordene Christusgeschehen *universale* Gültigkeit hat“ (145). „Angesichts der Forderung nach einer neuen Ethik im Hinduismus“ wird die Mission „die Zusammengehörigkeit von Glaube und Handeln glaubwürdig bezeugen müssen“ (210). Und: „Weil der auf die Offenbarung in Christus bezogene Glaube das ‚Prinzip‘ der ἀγάπη in sich trägt, wird es ihm umso leichter fallen, sich angesichts der Rolle, die Radhakrishnan den religiösen Übungen zuschreibt, an die Notwendigkeit bestimmter Disziplinen im Glauben erinnern zu lassen“ (222). Ferner: „Wo nur noch die Diskontinuität der christlichen Offenbarung gegenüber den anderen Religionen eine Rolle spielt, kann auch der Sieg des Neuen Seins gegenüber dem alten in der Gegenwart Jesu Christi nicht bezeugt werden“ (278). Aber dann auch (mit Zitat aus G. EBELING in der Fußnote) die „Frage, in welcher Weise das missionarische Zeugnis sich frei von aller dogmatischen Starrheit auf eine geschichtlich flexible Haltung einzulassen vermag“ (259).

Das Buch will keine erschöpfende Darstellung von Radhakrishnans Lehren geben (dessen Hauptwerk, der *Idealist View of Life*, ist wenig berücksichtigt). Das Kriterium der Auswahl ist, welche „Themenkreise ... bei Radhakrishnan zu einer neuen Gesprächsbasis geführt“ haben (15). Und der vorliegende Beitrag zum „Gespräch“ ist zweifellos sehr interessant und wichtig.

Wenn ich einige kritische Einwände mache — aus der Sicht des christlichen Geisteswissenschaftlers, der sich mit Indien befaßt — so soll damit der Wert des Buches nicht herabgesetzt werden. Eine geistesgeschichtliche Situierung des Neohinduismus im allgemeinen und Radhakrishnans im besonderen würde aber einige nicht unwesentliche Akzente hinzufügen.

HORST BÜCKLE und andere halten Radhakrishnan für einen *Mystiker*. Das ist er aber zweifellos nicht. R. beruft sich auf mystische Autoren mehrerer Religionen, erstens um aus ihnen eine ganz unmystische, rationale und humanistische Religion herauszudestillieren, zweitens um die Überlegenheit indischer

Religiosität (die an sich mystisch sei und von der alle Mystik herstamme) zu erweisen.

Es gehört zur Definition des *Neo-Hinduismus*, daß seine eigentlich lebendige Triebkraft keine religiöse ist, sondern ein *Nationalismus* — freilich ein kultureller, nicht primär ein politischer. Ist dies erkannt, so bekommt auch die Frage nach den Entlehnungen aus der westlichen Philosophie und dem Christentum eine größere Bedeutung, als ihr BÜCKLE zubilligt. Die Tatsache, daß der Neohinduismus westliche Inhalte in ein Hindu-Gewand kleidet (wie moderne indische Sprachen westliche Begriffe in die Hülle von Sanskritwörtern), enthüllt dann ebenso die nationalistische Tendenz (man will auf jeden Fall indisch sein) wie auch den Abbruch der Tradition. Der Neo-Hinduismus ist in Indien selber nicht sehr lebendig (nach meiner Beobachtung sind Radhakrishnans Ideen unter den Hindus nicht populär; R., dessen Bücher meist in England gedruckt worden sind, hat mehr für das Ausland geschrieben, als Kulturpropagandist, denn für Indien). Anzeichen deuten darauf hin, daß er kaum eine Zukunft hat; die populärste Gestalt dieser nationalistischen Religion, der Gandhismus, ist am Aussterben. Vielleicht war diese Religion, von Anfang an als Zweckideologie konzipiert, überhaupt eine Totgeburt. Die Kraft, die die Intellektuellen und auch weithin das Volk Indiens heute wesentlich stärker beeinflußt, ist der Materialismus und Kommunismus.

Münster

Paul Hacker

De Vries, Wilhelm, SJ.: *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?* (= Herder-Bücherei, 232). Freiburg-Basel-Wien 1965; 143 S., DM 2,80.

In diesem sehr reichhaltigen Taschenbuch unternimmt Vf., Professor am Orientalischen Institut in Rom, den Versuch, die großen historischen Prozesse zu skizzieren, die Orthodoxie und Katholizismus einerseits auseinandergetrieben und andererseits dazu geführt haben, daß im zweiten Jahrtausend nach der Spaltung der lateinische Westen und der griechische Osten durch die gegensätzliche Entwicklung des Kirchenverständnisses, der Theologie und der Spiritualität sich immer weiter voneinander entfernten, und durch das wachsende gegenseitige Unverständnis sich die Spaltung immer mehr vertiefte. Selten findet man den verschlungenen Komplex der Faktoren, die das schicksalschwere Auseinanderleben in den verschiedenen Aspekten des religiösen und kirchenpolitischen Lebens bestimmt haben, so eindringlich und klar in knapper meisterhafter Darstellung behandelt wie hier. Vf. charakterisiert diese historische Entwicklung als einen Prozeß der Verengung, der zu einer mit dem Wesen der Orthodoxie und des Katholizismus an sich nicht gegebenen Exklusivität führte. Der tiefste Grund der Spaltung scheint dem Vf. darin zu liegen, daß beide Teile ihre eigene Art verabsolutierten und die Verschiedenheit des anderen nicht begriffen bzw. nicht gelten ließen. Jeder der beiden Teile sah seine Art als die einzig richtige an und suchte, sie dem anderen aufzudrängen.

Einen besonderen Wert hat dieses Taschenbuch auch dadurch, daß es die Entwicklung der Einstellung Roms gegenüber dem Osten, der Bemühungen, den Osten für die Wiederherstellung der Einheit zu gewinnen, in großen Linien zeichnet. Was Vf. in seinem Buch *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Freiburg 1963) nach den ersten Quellen im einzelnen durch die Jahrhunderte verfolgt und dargestellt hat, wird in einigen besonders charakteristischen Phasen

wieder kurz aufgezeichnet. Auch in diesem Abschnitt ist die Klarheit der Darstellung wohltuend. Von den Versuchen der Absorbierung des Ostens im 12.—13. Jahrhundert bis zum II. Vatikanischen Konzil ist ein langer Weg, der viele Wandlungen in der Haltung Roms dem christlichen Osten gegenüber, vor allem auf dem Konzil von Florenz und während des Pontifikats Leos XIII., aufweist. Der bedeutsamste Wandel in der Haltung gegenüber dem geistigen Erbe des christlichen Ostens hat aber auf dem 2. Vaticanum stattgefunden. Leider hat Vf. seine Abhandlung mit den Unionsbemühungen Leos XIII. abgeschlossen. Wir hoffen, daß dieses besonders fachkundige Taschenbuch in einer baldigen Neuauflage, durch die Behandlung des II. Vaticanums und seiner Bedeutung für die Annäherung zwischen Orthodoxie und Katholizismus ergänzt, erscheinen wird.

Münster

J. G. Remmers

Drevet, Camille: *Gandhi interpelle les chrétiens*. Préface de P. Régamy, O.P. (= Rencontres, 69). Ed. du Cerf/Paris 1965; 176 p., F 6,90

Durch die Gestalt des Mahatma Gandhi ist der Verkündigung des Evangeliums in Indien ein Markstein gesetzt, der kaum zu erreichen und schwer zu überholen sein wird. An seiner Gottverbundenheit und seiner Menschenliebe wird sich jeder zu messen haben, der sich dortzulande Christ nennt. Gandhi ist eine unüberhörbare Herausforderung, zugleich aber auch eine großartige Verheißung, — und nicht nur für Indien! Madame DREVEY bietet in vier kurzen Kapiteln das geistliche Profil des einzigartigen Mannes, seine Verankerung im Hinduismus sowohl wie seine Liebe und Verehrung zu Christus, die spirituellen Dimensionen seines Lebens und Wirkens, seine Gottverbundenheit und seine Menschenliebe. Daß Christus und einzelne Christen ihm glaub- und lebenswürdiger erschienen sind als die offiziellen Kirchen und Christentümer, wird man dem unter kolonialer Unfreiheit leidenden neuen Moses seines Volkes nachfühlen können. Für theologische Systeme hat er nie Verständnis aufgebracht, eine Konversion immer abgelehnt, zumal im englisch-beherrschten Indien Konversion gleichbedeutend war mit Englisch-sprechen, Fleischessen und Alkoholtrinken... Für ihn konvergierte die höchste Botschaft Christi mit dem innersten Gehalt des Hinduismus: Einheit der Schöpfung und geweihtes Leben im Dienst an den Menschen. Man mag das Synkretismus nennen, wie er indischer Religiosität allgemein eigen ist. Der Mahatma jedenfalls hat daraus eine echte Synthese zu machen gewußt und sie mit seinem Leben und seinem Tode bezeugt. Von seinem Mörder mag er dasselbe gedacht haben, was er früher einmal von einem Attentäter gesagt hat: „Es ist ein Bruder, den ich nicht habe überzeugen können.“ Ist der Optimismus erlaubt, Gandhi den Johannes den Täufer eines indischen Christentums zu nennen?

Beuron

P. Paulus Gordan OSB

Schwarz, Leo: *Ohren für Pachamama*. Fünf Jahre Kaplan in Bolivien. Eine Dokumentation, herausgegeben von Theologen des Priesterseminars Trier. Verlag J. Pfeiffer / München 1967; 159 S., kart. DM 6,80.

Kaplan SCHWARZ hat 1962 mit zwei Trierer Mitbrüdern eine Pfarrei in der Erzdiözese Sucre übernommen, deren Erzbischof, Kardinal Maurer CSSR, aus der Diözese Trier (Püttlingen/Saar) stammt. Das Bändchen haben Trierer Seminaristen an Hand von Briefen und Berichten zusammengestellt. Der besondere Wert

dieser Veröffentlichung liegt in der Zeugnis kraft, die aus dem schlicht geschilderten Alltag dieses Trierer Priesterteams und einiger Laienhelfer aufleuchtet. Im übrigen ist bei solchen Berichten immer Vorsicht geboten. Über solche Streiflichter kann der uneingeweihte Leser kein zuverlässiges Bild von der Kirche Lateinamerikas gewinnen. Die Pfarrei Monteagudo-Muyupampa ist nicht ganz Bolivien, Bolivien bei weitem nicht ganz Lateinamerika. Ein diesbezüglicher Hinweis im Vorwort wäre nützlich gewesen. Dokumentationen und Reiseberichte können eigentlich nur im Lichte systematischer Darstellungen in der rechten Weise verstanden werden. Der systematische Anhang (150—157) ist recht schwach. Es werden nicht einmal die einschlägigen statistischen Daten für die Erzdiozese Sucre geboten.

Wenn der Verlag auf seinem Prospekt als Interessenten an erster Stelle „Freunde von abenteuerlichem Lesestoff“ nennt, so wirkt dies bei dem (besonders in Deutschland) seit langem angestrebten Abbau der Missionsromantik ebenso primitiv wie die Verballhornung des Namens der Erdgöttin Pachamama in Pachamama, wie er im Titel und im Kapitel „Ohren für Pachamama“ erscheint. Die zahlreichen Ungenauigkeiten bei spanischen Zitaten und einigen Eigennamen (z. B. Mollenedo statt Mollendo, S. 112) seien den Herausgebern verziehen, sollten aber bei einer Neuauflage korrigiert werden, besonders die unschöne Kapitelüberschrift „Viva la Revolution“ (statt *revolución*, S. 40, auch im Inhaltsverzeichnis).

Der Prospekt-Text des Verlags schließt: „Ein lebendiger Bericht, der sicher weiteren Spenden auf die Füße helfen kann.“ Warum sollte dieser lebendige Bericht nicht vielmehr zur Nachahmung anregen und zu persönlichem Einsatz? Warum sollte er nicht auch deutsche Bischöfe bestimmen, idealgesinnte Priester, die schon seit Jahren warten, für Lateinamerika freizugeben?

Münster

Werner Promper

Sinica Franciscana. VII: Relationes et epistolas Fratrum Minorum hispanorum in Sinis qui a. 1672—81 missionem ingressi sunt collegit et ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Georgius Mensaert O.F.M. collaborantibus PP. Fortunato Margiotti et Sixto Rosso O.F.M. (Segretariato delle Missioni. Via S. Maria Mediatrix, 25, Romae 1965). Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique. Pars prior: pp I—XLIX, 1—672; Pars altera: pp 673—1341

Wie Band VI der *Sinica Franciscana* ist auch Band VII ein Ergänzungsband, und zwar zu den Bänden III—IV, in denen Briefe und Berichte der spanischen Franziskanermissionare des 17. Jhs wiedergegeben wurden. Die Eröffnung des Jesuiten-Archivs in Rom sowie die Durchforschung anderer Archive und Bibliotheken zwangen zu dieser Maßnahme. Noch zwei weitere Ergänzungsbande werden folgen müssen, um die Briefe der anderen spanischen und italienischen Franziskaner aus dem 17. und 18. Jh. aufzunehmen. Der vorliegende Band enthält nach dem Titelblatt die Schreiben der Franziskaner, die 1672—81 in die Mission eintraten, beginnend mit Buenaventura Ibañez, der erstmals bereits 1649 nach China gekommen, aber bei der Verfolgung von 1664 ausgewiesen worden war und nun als Restaurator der Franziskanermissionen zurückkehrte († 1691). Die Namen der anderen sind Agustín de San Pascual († 1697), Francisco Peris († 1701), Jacobus Tarín (1719), Joannes Martí Climent († 1704), Blasius García († 1699), Michael Flores († 1702), Petrus de la Piñuela († 1704),

Bernardus ab Incarnatione († 1718) und Lucas Estevan († 1691). Mehrere der Genannten waren vorher nicht berücksichtigt. Die Zahl der Dokumente steigt ungefähr auf das Doppelte, so daß die den Briefen vorangehenden Biographien neu geschrieben werden mußten. Es folgt jeweils eine vollständige, chronologisch geordnete *Series* der veröffentlichten Schriften. Bei der Herausgabe wird vieles zusammengezogen, was nicht von besonderer Bedeutung ist. Hervorzuheben sind die wissenschaftlichen Noten.

Wir können hier nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Vier Punkte sind es, die besonders im Vordergrund stehen. Einmal die Ausbreitung der Franziskanermmissionen in sechs Provinzen (Kwangtung, Fukien, Shantung, Kiangsi, Nanking und Chekiang), bei der sich von seiten der Regierung stets große Schwierigkeiten ergaben. Die Jesuiten leisteten dabei oftmals liebeiche Hilfe. — Ein weiterer Punkt ist der Ritenstreit, der hier nicht mehr umgangen wird, sondern eine bedeutsame Aufklärung erfährt. Hervor ragt AGUSTÍN DE SAN PASCUAL, der in seinen beiden Schriften *Malleus* (1680) und *Opúsculo fiscal de conciencia* (1694) seiner Ansicht klaren Ausdruck verleiht, woraufhin die Franziskaner in Manila 1687 ihre *Constitutiones provinciales pro serafica Missione in Sinis* herausgaben. Diese beschreiben genau die Praxis der Franziskaner (221—226). Doch waren die zitierten Werke keine Streitschriften. Da die Franziskaner über viele Provinzen verteilt waren und dort vielfach mit den Jesuiten zusammenarbeiten mußten, suchten sie friedliches Zusammenwirken in deren Gemeinschaft. AGUSTÍN hielt grundsätzlich fest an dem Dekret, das Juan B. de Morales mit Antonio de Sta. María 1645 in Rom erhalten hatte; aber er erkannte auch das Dekret Alexanders VII. von 1656 an, das den Jesuiten gegeben worden war. Er erklärte das im Tempel den Ahnen dargebrachte Opfer wie das zu Ehren des Konfuzius für Idolatrie, schrieb jedoch der Ansicht der Jesuiten eine (wenn auch nur äußere) Wahrscheinlichkeit zu, die von den übrigen Missionaren geachtet werden mußte. (Die *ignorantia invincibilis* wurde auch von den Dominikanern vielfach als Grund anerkannt, um die Jesuitenchristen absolvieren zu können, wenn sie bei diesen Beichte hörten.) So konnten die Franziskaner mit gewisser Einschränkung die 1706 vom Kaiser verlangte Erklärung unterschreiben, daß sie der Methode Ricci's gefolgt seien, und darum, trotz der Bestimmungen des Patriarchen Tournon, gegen die sie an den Papst appellierten, im Reiche verbleiben. — Der dritte Punkt war die allgemeine Auflehnung gegen die Forderung der Apostolischen Vikare, sich ihrer Jurisdiktion zu unterwerfen, der vierte die Errichtung der drei Patronatsbistümer Macao, Nanking und Peking im Jahre 1691, die, weil sie die Apostolischen Vikare nicht berücksichtigte, eine so große Verwirrung hervorrief. Unter diesen Umständen war es unmöglich, überall eine glatte Lösung zu finden, bis schließlich Rom seine letzten harten Konsequenzen im Ritenstreit zog und die hierarchische Neuordnung des Fernen Ostens vornahm. Die Haltung der Franziskaner können wir voll verstehen und würdigen. Es wäre wünschenswert, wenn wir über die Haltung der übrigen Beteiligten in gleicher Weise Bescheid wüßten.

Von weiterem Interesse sind eine pastorale Bearbeitung von Ehefällen durch AGUSTÍN DE SAN PASCUAL (166—185) und seine *Dissertatio juridica* über den von den Apostolischen Vikaren geforderten Eid von 1684 (205—214). — Den Schluß des Bandes bildet ein *Appendix* über die von den Franziskanern herausgegebenen chinesischen Druckschriften und ein sorgfältig durchgearbeiteter *Index* (1283—1341). — Das pag. XXIII erwähnte *Compendio de la Reseña biográfica* der Dominikaner der Philippinen-Provinz von HILARIO OCIO Y VIANA

(Manila 1895) hat nur einen Band. Die Zitate daraus sind der eigentlichen *Reseña* entnommen, die 1891 in 2 Bänden herauskam und nur bis zur Sendung der Religiösen im Jahre 1699 führt.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

Vicedom, Georg: *Mission im ökumenischen Zeitalter* (= Evangelische Enzyklopädie, 17/18). Verlag Mohn/Gütersloh 1967; 208 p., DM 9,80.

Ce livre n'est ni une histoire des missions ni une description minutieuse des situations actuelles. Il constitue plutôt une prise de conscience réfléchie sur la Mission de toujours, à la lumière des problèmes d'aujourd'hui. Les deux premiers chapitres examinent le fondement et le mouvement de la Mission; on y retrouve les thèmes de la Mission comme *Missio Dei* et comme signe de la Seigneurie du Christ. On y note aussi cette phrase, bien proche du vocabulaire de *Ad gentes*: Mission hat eine kirchengründende Aufgabe (16).

Le chapitre *Das Christentum und die Religionen* montre que les avis protestants sur ce point sont aussi multiples que ceux des catholiques et signale une fois de plus la nécessité d'étudier à fond le problème. Passant aux missions modernes, l'auteur signale quels en sont les ouvriers, quelles idéologies occidentales y ont parfois joué fortement. Puis, dans les trois derniers chapitres, il décrit les interlocuteurs du missionnaire (*Die Welt im Umbruch*), l'évangélisation même (*Die Kommunikation*) et son résultat: les jeunes Eglises (*Der Weg der Mission in die neue Zeit*). Ces derniers chapitres sont les plus engagés: les remarques de l'auteur sur la résistance des grandes religions (140), sur la vague séculariste de notre temps (166—168), sur l'auto-financement des jeunes Eglises (181), sur le rapport entre la Mission et l'œcuménisme sont clairs voyantes. — Un tel volume, aussi bien informé qu'il soit, et aussi soigneusement composé, erre nécessairement de temps en temps sur un détail. Il ne vaut pas la peine de s'y arrêter. Soulignons le souci de l'auteur de présenter aussi les situations et les points de vue catholiques. Ce livre éclairera bien des lecteurs, non spécialisés mais sérieux et désireux de réflexion synthétisée.

Louvain/Rome

J. Masson S.J.

Warren, Max: *The Missionary Movement from Britain in Modern History*. SCM Press/London (Bloomsbury St.) 1965; 192 p., 21/—.

In dem Band sind acht Vorlesungen veröffentlicht, die Dr. WARREN, zweiter Dechant der Westminster-Abtei, von 1943 bis 1963 Generalsekretär der *Church Missionary Society*, im Herbst 1964 an der Universität Cambridge gehalten hat. Die Bibliographie läßt erkennen, wie sorgfältig diese Vorlesungen vorbereitet wurden. WARREN hat sich nicht mit den Archiven der Missionsgesellschaften begnügt. Umfangreiche und vielfältige Auskünfte entstammen den Akten des Foreign Office, des Colonial Office, der Admiralität und des Parlaments sowie den Biographien der Kolonialbeamten und Staatsmänner; denn nicht nur die von der Kirche von England berufenen Prediger, sondern auch alle andern waren Missionare in dieser Zeit von 1729 bis 1947. Waren sie doch überzeugt, wenn sie die Völker Asiens und Afrikas mit der christlichen Zivilisation der westlichen Welt zu beschenken versuchten, ihnen die bestmögliche Wohltat zu erweisen.

Die ersten englischen Missionsgesellschaften entstanden, als in Frankreich die Bastille gestürmt wurde. WARREN weist auf den bestimmenden Einfluß des

Methodismus Wesleys und Whitefields und des von ihnen verursachten Enthusiasmus auf die englische Missionsbewegung hin. Der Enthusiasmus hätte im Katholizismus in der Verehrung des göttlichen Herzens Jesu sein Gegenstück, meint er, und der Methodismus im Orden des hl. Alfons von Liguori. Wieviel die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu und das Missionswerk unserer katholischen Kirche in den beiden letzten Jahrhunderten miteinander zu tun haben, sollte in der Tat einmal untersucht werden. In der englischen Missionsbewegung könnten die Jahre 1857 und 1947 als Haltepunkte gelten. 1857 löste sich die englisch-ostindische Kompanie auf, und die englische Regierung nahm Indien in ihre Verantwortung. 1947 wurde Indien in die Freiheit entlassen. Beide Male entstand auf dem asiatischen Missionsfeld eine völlig neue Lage. WARREN hält aber die Jahre 1859 und 1860 für wichtiger. Damals begannen die Christen vieler Konfessionen um die Einheit im Glauben zu beten, und 1860 fand die erste der Konferenzen statt, die die ökumenische Bewegung im Protestantismus von heute ausgelöst haben.

Wünschenswert erscheint Warren eine Studie über die Missionstätigkeit der römisch-katholischen Kirche von Pius IX. bis Johannes XXIII., in der die Initiatoren dazu aus Frankreich kamen. Wenn er einen Protestanten dafür ins Auge gefaßt hat, dann nicht, weil er katholischen Historikern nichts zutraute, sondern weil in diesem Fall besser ein Protestant die Protestanten aufklärt, "than could even one of the modern missionary prophets of Louvain's annual *Semaine de Missiologie*" (14). — Das Buch besitzt im Anhang mit der Bibliographie auch ein Namenregister.

Knechtsteden

P. Josef Rath CSSp

Wilson, James: *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean 1796—1798* (= Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten, 5). Introduction Irmgard Moschner. Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Graz (Austria) 1966; 420 S., öS 530,—

Die Akademische Druck- und Verlagsanstalt Graz publiziert in ihrer Reihe „Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten“ schwer zugängliche ältere Werke, die auch für den Missionswissenschaftler, besonders für den Missionshistoriker, von Interesse sind. Der vorliegende 5. Band der Reihe bringt den Bericht über die Missionsexpedition, die James Wilson als Kapitän der „Duff“ im Auftrage der (London) *Missionary Society* in den Jahren 1796—1798 durchführte. Die Order an James Wilson lautete: „That a mission be undertaken to Otaheite, the Friendly Islands, the Marquesas, the Sandwich, and the Pelews...“ (XCII). Obwohl die *Missionary Society* möglichst all diese Inseln missionieren wollte, gab sie Wilson in ihren Instruktionen weitgehende Entscheidungsvollmacht, auf welcher Insel, ob auf allen bezeichneten, einigen oder nur einer die Missionstätigkeit aufgenommen werden sollte. Diese Publikation berichtet, wie James Wilson den Auftrag ausführte.

Das Unternehmen der *Missionary Society* stellt im Grunde eine Reaktion der Erweckungsbewegung in England dar auf den Jubel der Sozialphilosophen und Deisten, die auf Tahiti und Palau die glücklichen Menschen des natürlichen Urzustandes mit ihrer vollkommenen natürlichen Religion gefunden zu haben glaubten. Für die Erweckungsbewegung stellte sich die Frage, ob der „Wilde“, auch wenn er ein noch so „edler“ sei, in das Reich Gottes eingehen könne; ihre Antwort lautete auf Grund ihres Verständnisses von *sola fides* und *sola scriptura*

eindeutig: Nein. An die Stelle des deistischen Bildes vom „noble savage“, welcher nach Ansicht der Deisten allein durch den Prozeß der natürlichen Offenbarung zur Gottheit gelangte, setzte die Erweckungsbewegung, und in ihrem Gefolge die *Missionary Society*, ihr Bild vom „ignoble and degraded savage“, der von der ewigen Verdammung nur durch die Annahme des Wortes Gottes gerettet werden konnte, das durch eine konzertierte Aktion aller christlichen Denominationen (Presbyterianer, Anglikaner, Kongregationalisten u. a.) gepredigt werden mußte. Infolgedessen hatte sich die *Missionary Society* 1795 als eine interdenominationalle Gesellschaft konstituiert und schickte im folgenden Jahr mit der „Duff“ eine interdenominationell zusammengesetzte christliche Gemeinde in die Südsee. Indem man so eine Repräsentanz der durch die Erweckungsbewegung erneuerten englischen Christenheit auf die Inseln der Südsee verpflanzen wollte, sollte die dortige Bevölkerung umfassend auf die Kulturstufe dieses christlichen England, wo das Wort Gottes, wie man optimistisch annahm, zur herrlichsten Blüte gelangt war, gehoben werden. Diese theologische Überlegung wurde begleitet von einer patriotischen; da England in den Bereich von „Greater Australia“ (dem heutigen Australien mit der melanesischen Inselwelt) nur seine unwürdigsten Vertreter in die Deportationskolonie von New South Wales schickte, sollte „Lesser Australia“ (die polynesischen und mikronesischen Inselwelt) das England der besten Ausprägung kennenlernen; nur durch dieses England könnte die Südsee zu einem wahrhaften Paradies werden.

Auf diesem Hintergrund will der Bericht über die Südsee-Expedition der „Duff“ gelesen werden. Es wäre m. E. die Aufgabe der *Introduction* von Irmgard Moschner gewesen, diesen historischen Verstehenshorizont aufzuzeigen; leider ist dies unterlassen worden. Mit Erstaunen und zugleich mit Bedauern muß man feststellen, daß die beiden Picpus-Missionare (SS.CC.) Laval und Caret wieder einmal zu „Jesuiten“ gemacht worden sind und statt am 20. November 1836 schon 1835 auf Tahiti gelandet sein sollen (S. X*). Dieses Mißgeschick ist wohl darauf zurückzuführen, daß die Autorin eine eigenartige Auswahl an Quellen und Literatur benutzt hat, die nicht ganz auf der Höhe der Zeit ist.

Münster

Rainer Jaspers MSC

Wolff, Otto: *Christus unter den Hindus*. Gerd Mohn/Gütersloh 1965; 222 S., DM 28,—

Vf., der bereits mit mehreren wichtigen theologischen Studien zum modernen Hinduismus hervorgetreten ist, untersucht in dem vorliegenden Buch das Christusbild von acht prominenten Hindus des 19. und 20. Jh. Die meisten dieser Hindus haben Christus hochgeschätzt oder gar verehrt; WOLFF beurteilt ihre Stellungnahme positiv, trotz einiger Kritik. In Rām MOHAN ROY, dem „Vater des modernen Indien“, findet er eine „Dynamik“, und diese war „der existentielle Anspruch, den Rām MOHAN ROY in absoluter Weise aus dem Evangelium vernahm... Aus dem Hören solchen Anspruchs aber folgen bei Rām Mohan drei Arten von Überwindung“: die intendierte Überwindung eines unterpersonalen pantheistischen Mystizismus..., der ungeschichtlichen Mythologie und der unverbindlichen Spekulation..., drittens die Durchbrechung der so typisch hinduistischen Einerlei-Konzeption“ (46 f.). Mit KESHAB CANDRA SEN, dem Christus-Bhakta, „trat Christus ... in den Hinduismus ... als existentielles Bekenntnis in vertrauter Ausdrucksform“ (85). Zu PROTĀP CANDRA MOZOOMDĀR's Kritik

an der westlichen Verkündigung in Indien bemerkt W., es sei die „Schilderung ... eines Gesetzespredigers. Seine (Mozoomdärs) Schilderung des östlichen Christus-Frommen hingegen meint den aus der *vita nova* bewegten Pneumatiker“ (101). Bei GANDHI findet W. zwar manche „Zweideutigkeiten“, und von einer „existentiellen Entscheidung“ bei ihm könne „keine Rede“ sein (165), aber er habe doch „ad maiorem gloriam Christi ... durch seine Taten ... Zeugnis abgelegt...“ (166). Über AKHILĀNANDA, den 1961 in Boston in Amerika verstorbenen Ramakrishna-Mönch, urteilt er: „Das Gesamtbild dieses Reformhinduismus ist... ohne den Einfluß des Christentums nicht denkbar. Es handelt sich ... um eine Deutung hinüber und herüber, um eine doppelte Projektion... Aber die kompromißlose Eindringlichkeit, mit der er (Akhilānanda) die präsentische Aktualität des Evangeliums in den Alltag ... hinein verkündigt, hinterläßt den tiefsten Eindruck“ (208f.). Weniger positiv sieht W. VIVEKANANDA („er verharret in theoretisierender Unbetroffenheit“ [140]) und RADHAKRISHNAN („An keiner Stelle stößt man... auf den Punkt, an dem man spürt: Hier ist der existentielle Kontrapunkt, hier spricht der Herr des Neuen Testaments zum Herzen des Philosophen“ [185 f.]). In der Christus-Polemik des Ārya-Samāj-Gründers DAYĀNAND sieht W. „werkgerechte Gesetzesreligion“ (116) und „die Frucht unbeirrter theologia gloriae“ (121).

Die angeführten Urteile geben einen Eindruck von den Kriterien, die Vf. anwendet. Sein Gesamturteil ist positiv: „Der Hinduismus bleibt ... die von der Christus-Frage in ganz besonderer Weise umgetriebene Religion... Die christliche Wahrheit wird im Hinduismus nicht nur diskutiert, sie wird geglaubt und getan...“ (211). Für die Theologie und Sozialethik habe der moderne Hinduismus wichtige Diskussionsbeiträge geliefert. Als „dem Evangelium hemmend entgegenstehende Umstände“ sieht WOLFF „vor allem die Tatsache, daß der Hingeist die Stufe des historischen Bewußtseins noch nicht erreicht hat“ (216), und „der schwach profilierte Ich-Begriff“ sei „eine andere wesentliche Schranke“ (217). Für die Zukunft meint er: „Außer dem elementaren Zeugnis vom neuen Leben in Christus hat kaum ein anderes Aussicht, die Hindus existentiell zu treffen“ (218), und er erhebt die „Forderung einer ‚universalen‘ Christologie“ (221).

Das interessante Buch dürfte in der Diskussion über den modernen Hinduismus und seine Beziehungen zum Christentum nicht übersehen werden.

Münster

Paul Hacker

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Benz, Ernst: *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*. Nymphenburger Verlagsbuchhandlung/München 1963; 276 S., Ln. DM 16,80, kart. Studienausgabe DM 12,80.

Auf einer Asienreise sammelte der international bekannte Wissenschaftler wertvolles Material über die Reformbestrebungen innerhalb des Buddhismus. Die buddhistische Renaissance in Indien, Ceylon und Burma, bei uns immer noch zu wenig beachtet, stellt die Kirche wie die Politik Europas und Amerikas bereits vor Probleme, die nicht immer mit der gleichen Aufgeschlossenheit gesehen werden, wie in diesem knappen Buch. Der Reformbuddhismus ist, im Gegensatz zum Neohinduismus, stark politisch engagiert. Die Hintergründe des

Vietnamkrieges wären mandem Beobachter klarer geworden, hätte er die sozialpolitischen Tendenzen in U Nus Reformprogramm für Burma studiert und die entsprechenden Parallelen gezogen.

Darüber hinaus gibt der Verfasser einen lehrreichen geschichtlichen Überblick über die Lage des Buddhismus in der Sowjetunion und der chinesischen Volksrepublik. Das bekannte Versagen der überalterten Volksreligion in diesen Gebieten hat nicht wenig zur Selbstkritik beigetragen, die vor allem auf dem Sechsten Buddhistischen Theravada-Konzil (1954—1956) laut wurde und neue Energien frei machte. Dabei zeigte sich sicher eine Tendenz zu flotter, vorwiegend politisch-sozialer Aktualisierung, ja ein gewisses Sympathisieren mit kommunistischen Sozialutopien. Dem versierten Religionswissenschaftler gelingt es aber stets, hinter diesen Akkommodationsbestrebungen den religiösen Wurzelgrund aufzuzeigen und oberflächlicher Propaganda ihren wahren Stellenwert zuzuweisen. Die innere Wiedergeburt des Buddhismus ist eine Tatsache, die Beachtung verdient. Wer nicht zu dem neuen mehrbändigen Standardwerk des Göttinger Indologen HEINZ BECHERT (bis jetzt veröffentlicht: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravadabuddhismus*. Bd. I: Grundlagen. Ceylon. Frankfurt/Berlin 1966) greifen kann oder will, wird in diesem Buch einen wertvollen Überblick finden.

Münster (15. 4. 1968)

Josef Müller SVD

Cammann, Klaus: *Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātman* (= Münchener Indologische Studien, Bd. 4). Otto Harrassowitz/Wiesbaden 1965; XVI + 179 S., DM 30,—

Die in den letzten 1200 Jahren verbreitetste metaphysische Schule des Hinduismus ist die des Advaita-Vedānta (akosmistischer Monismus). Zu ihrem Sieg trug wesentlich die Tatsache bei, daß Śaṅkara (um 700 n. Chr.) einen Kommentar zu den Brahmasūtras vom Standpunkt des radikalen Advaita schrieb. Der Kommentar zu den ersten 4 (von 555!) Sūtras wurde von Śaṅkaras Schüler Padmapāda nochmals kommentiert in seiner Pañcapādikā, und zu diesem Überkommentar schrieb — nach CAMMANNs Feststellungen im 10. Jh. n. Chr. — Prakāśātman einen Überkommentar zweiten Grades, das berühmte (Pañcapādikā-)Vivaraṇa (das dann von späteren Denkern in Überkommentaren dritten Grades nochmals erläutert wurde). Die Werke Padmapādas und Prakāśātman sind bedeutende selbständige Leistungen, die die Advaitalehre in mancher Hinsicht weiterentwickeln. Insbesondere Prakāśātman hat dem System eine Form gegeben, die dann tausend Jahre lang maßgeblich geblieben ist.

Śaṅkaras Hauptwerk ist von PAUL DEUSSEN monographisch behandelt worden (in seiner Arbeit *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883). Die Lehre Padmapādas wurde vom Rezensenten dargestellt (in: PAUL HACKER, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, Akademie Mainz, 1950). Dr. CAMMANN hat nun in der vorliegenden Studie, die aus seiner Dissertation hervorgegangen ist, die Reihe der Monographien in historischer Folge fortgesetzt (eine vom Rezensenten verfaßte, ungedruckte Monographie über Vimuktātman, der zwischen Padmapāda und Prakāśātman lebte, wurde von CAMMANN mitbenutzt; eine Darstellung der Lehre Maṇḍanamiśras, des Zeitgenossen Śaṅkaras und Einzelgängers unter den frühen Advaitisten, steht noch aus).

Es kann sich in dieser Zeitschrift nicht darum handeln, Einzelheiten des Inhalts zu erörtern. CAMMANNs Darstellung folgt genau dem Text und gibt, auch dem Nichtfachmann verständlich, eine zuverlässige und wohlgeordnete Darstellung

der Lehre des großen Denkers, der insbesondere die Lehre vom Irrtum und der Weltillusion ausgebaut hat. Wer immer sich mit indischem religiös-philosophischem Denken befaßt, kann am Vedānta nicht vorbeigehen, und wer den Vedānta kennenlernen will, darf sich nicht auf die (vielfach veralteten) Angaben von Handbüchern verlassen. Prakāśātmas Werk ist einflußreicher geworden als Śaṅkara selbst. Die Arbeit erfüllt daher ein seit langem bestehendes Desiderat der Forschung.

Münster

Paul Hacker

Häring, Bernhard: *Macht und Ohnmacht der Religion* (Herder-Taschenbuch, 236). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1965; 250 S.

Das bei O. Müller (Salzburg 1956) in erster Auflage erschienene Werk des Vf. mit gleichem Titel ist nun auch als Taschenbuch erhältlich. Allerdings hat dabei das Werk, um den Gesichtspunkten wohl zu entsprechen, die für die Veröffentlichung von Taschenbüchern maßgeblich sind, eine Kürzung erfahren. So fehlt der dritte Teil: Religionssoziologie im Dienste der Seelsorge ganz. Einleitung (Wesensbestimmung der Soziologie usw.), 1. Hauptteil: Theologische Grundfragen zur Religionssoziologie (mit den Kapiteln: Religion als Gemeinschaft und als gemeinschaftsstiftende Macht. Verhältnis von Reich Gottes und Welt. Kirche und Staat. Religionssoziologie im Lichte des biblischen Begriffs „Kairos“), 2. Hauptteil: Kernprobleme der Religionssoziologie mit den Kapiteln: Religion und Gesellschaft im allgemeinen. Elite und Masse in religionssoziologischer Sicht. Religion und Staat. Religion und Wirtschaft. Religion und Kultur sind teilweise leicht gekürzt, teilweise erweitert worden.

Im Rahmen der vielseitigen Thematik werden eine Reihe von aktuellen Problemen behandelt, die jeder kennen muß, dem es um die Erneuerung der Methoden der Pastoration geht. Zu bemerken ist noch, daß der Buchtitel zwar Religion sagt, doch das katholische Christentum meint. Ohne einem Soziologismus zu verfallen, zeigt der Verfasser, wie das verwirklichte Christentum von konkreten sozialen Verhältnissen beeinflußt wurde, wie es aber andererseits auch die sozialen Verhältnisse mitbestimmte.

Hennef

Erich Grunert CSSR

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie — International Yearbook for the Sociology of Religion, hrsg. von Joachim Matthes, in Zusammenarbeit mit Norman Birnbaum, Friedrich Fürstenberg, Dietrich Goldschmidt, Norbert Greinacher, René König, Jacob P. Kruijt, Gerhard Lenski, Helmut Schelsky, Jean Séguy. Bd. 1 (1965) 254 S., kart. DM 33,—; Bd. 2 (1966) 256 S., kart. DM 36,50; Bd. 3 (1967) 222 S., kart. DM 36,50. — Westdeutscher Verlag/Köln und Opladen 1965—1967.

Dieses neue Jahrbuch „verfolgt kein fest umrissenes Programm, sondern will die internationale religionssoziologische Diskussion fördern und jeder theoretischen Orientierung in ihr offenstehen“ (7). Es will sich auf zentrale Fragestellungen konzentrieren und „soll in erster Linie der begrenzten theoretischen Abhandlung, der zusammenfassenden deskriptiven Studie und dem religionssoziologischen Essay offenstehen“ (9). Mit den *Archives de Sociologie religieuse* (Paris), dem *Journal for the Scientific Study of Religion* (Washington) und dem *Social Compass* (Den Haag-Löwen) soll eine enge Zusammenarbeit angestrebt werden (9).

Bd. 1 behandelt das für die Missionswissenschaft so bedeutende Thema: *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur — Religious Pluralism and Social Structure*. Neben einigen theoretischen Abhandlungen wird der Missiologe, je nach seinem geographischen Interessengebiet, folgenden Beiträgen besondere Aufmerksamkeit schenken: JOHN GULICK, *The Religious Structure of Libanese Culture* (151—187); EMILIO WILLEMS, *Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile* (189—211); LEO KUPER, *Religion and Urbanization in Africa* (213—233).

Die Bände 2 und 3 sind beide der gleichen Thematik gewidmet: *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie — Sociology of Religion: Theoretical Perspectives*. — In Bd. 2 sei auf den Beitrag von PITIRIM A. SOROKIN, *The Western Religion and Morality of Today* (9—49) sowie drei Abhandlungen zur Säkularisierungsproblematik (51—97) hingewiesen. In Bd. 3 greift LARRY SHINER diese Problematik erneut auf: *The Meanings of Secularization* (51—62). Besondere Beachtung verdient auch der Aufsatz von PETER A. ANGELES: *God-Entities and Scientific-Entities: A Minor Treatment of Animism and Mechanism as General Methods of Explanation*. — Den in deutscher oder englischer Sprache veröffentlichten Originalbeiträgen sind jeweils Kurzfassungen in der anderen Sprache beigelegt.

Münster

Werner Promper

Lelong, Michel: *Dialog mit den Atheisten*. Verlag Bonifacius-Druckerei/Paderborn 1967; 163 S., DM 8,80 (frz.: *Pour un dialogue avec les athées*. Les Editions du Cerf/Paris 1965).

Dieses Buch bietet eine solide Einführung in die Problematik des zeitgenössischen Atheismus. In den ersten vier Kapiteln werden die Historie des Atheismus, die Spannung zwischen Wissenschaft und Glauben sowie die verschiedenen Formen des sich philosophisch exponierenden Atheismus in gedrängten Résumés dargestellt. Dabei könnte natürlich manches gründlicher und detaillierter erörtert werden, doch hat man die mit der Absicht dieser Schrift gegebenen Grenzen zu respektieren. Mit besonderem Gewinn liest man das 5. Kapitel, das den Einbruch des westlich-neuzeitlichen Atheismus in die *Dritte Welt*, speziell den Islam und den Hinduismus, sachkundig beschreibt (81—103). Hier wie aber auch in den übrigen Kapiteln werden Zeugnisse und Texte vorgeführt, die aller Beachtung wert sind. Ein weiteres Kapitel behandelt die atheistische Ethik und räumt mit verbreiteten Vorurteilen über die mangelnde Moral der Atheisten auf. Die Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus sieht LELONG im 7. Kapitel vor allem in der reinigenden Funktion für das christliche Selbstverständnis. Die abschließenden Kapitel geben die Grundlinien einer Kritik des Atheismus sowie Anregungen für den sinnvollen Dialog.

Das ganze Buch ist aus einer sehr sympathischen Haltung heraus geschrieben. LELONG nimmt den atheistischen Partner bei seinem Wort und Bekenntnis und spart nicht mit Kritik und Selbstkritik. Die Literatur, die in der französischen Originalausgabe zitiert wird, ist im deutschen Sprachgebiet vielfach unbekannt; allerdings bleibt die deutsche Literatur zumeist unberücksichtigt; sie wurde jedoch in der deutschen Ausgabe des Buches in relativ großer Vollständigkeit verzeichnet. Ein besonderer Vorzug des Buches liegt also darin, daß man erfährt, wie intensiv im französischen Sprachbereich von theologischer Seite die Diskussion mit dem Atheismus schon seit Jahren geführt wird (es seien nur Namen genannt

wie J. DELANGLADE, D. DUBARLE, CHR. DUQUOC, J.-Y. JOLIF, G. LAFON, J.-J. NATANSON, O. A. RABUT).

Natürlich bleiben auch Fragen offen; so werden z. B. die Unterschiede zwischen Religion und Glaube, Atheismus und Agnostizismus, Unglaube und Nichtglaube zu wenig reflektiert. Im Ganzen gesehen aber kann diese Schrift als umsichtige Introduktion nachdrücklich empfohlen werden. So sehr daher eine deutsche Ausgabe des Buches zu begrüßen ist, so muß man es doch bedauern, daß sich in dieselbe zahlreiche störende Fehler eingeschlichen haben: S. 64 wird der Titel eines Werkes von B. WELTE falsch angegeben; bisweilen fehlen Anführungszeichen und die üblichen Angaben bei der Zitation der Literatur; der Name des Philosophen B. RUSSEL wird stets nur — allerdings auch im französischen Original — mit einem „l“ geschrieben — eine Kleinigkeit, aber ein Fehler, der häufig begangen wird (in allen mir bekannten Werken von ihm wird der Name mit „ll“ geschrieben; diese Schreibweise hat auch die soeben erschienene „Encyclopedia of Philosophy“ [New York 1967, t. VII, 235—258]); wirklich unverzeihlich ist aber, daß dem deutschen Bearbeiter RAIMONDO PANIKKAR und KAVALAM MADHAVA PANIKKAR offenbar nicht als zwei durchaus verschiedene Autoren bekannt waren (vgl. S. 82).

Abschließend möchte ich auf zwei mir sehr wichtig erscheinende Beobachtungen von LELONG verweisen. LELONG bemerkt, wie sich im Anschluß an die Filme von INGMAR BERGMAN die Fragen einstellen: „Was ist das Leben, was ist der Tod, gibt es Gott?“ und fährt dann fort: „Aber haben die Menschen im Alltagsleben, die von ihrem Beruf voll in Anspruch genommenen Männer, die mit der Sorge für das Haus überlasteten Frauen, die Städter, die zwischen dem Wirbel der Großstadt und dem Wirbel des Tourismus stehen, die Landbevölkerung, die sich mit ihrer Arbeit abgibt oder in der sonntäglichen Freizeit ‚zerstreut‘, haben diese Menschen immer die Zeit und die Möglichkeit, sich diese Frage zu stellen?“ (80). Ich meine, daß diese zwar nicht philosophisch-spekulativen, aber äußerst realen und praktischen Überlegungen im allgemeinen zu wenig ernst genommen werden und daß das sich hier anmeldende grundsätzliche Problem des Verhältnisses von Intelligenz und Gesellschaft — gerade auch im Hinblick auf theologische, spirituelle und kulturelle Fragen — bei uns ganz entschieden vernachlässigt und bagatellisiert wird.

Der letzte Hinweis gilt einem Zitat, das LELONG dem 1913 von ROGER MARTIN DU GARD verfaßten Roman *Jean Barois* entnimmt. Ich führe diesen Text, der auch von einem Positivisten und Agnostiker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammen könnte, hier an, um zu betonen, daß die Probleme nicht so neu sind, wie man bisweilen meint, und daß wir wissen müssen, daß unser *Dialog* reichlich spät einsetzt, hoffentlich nicht schon zu spät. Der Text von MARTIN DU GARD lautet: „Ich halte es für sinnlos, zur Erklärung des Unerkennbaren Hypothesen aufzubauen, die keinerlei experimentelle Grundlage haben. Es ist Zeit, daß wir uns von unserem metaphysischen Wahn heilen und daß wir endlich unsere *Warum*-Fragen ohne Antwort, welche unsere überkommene Mystik uns empfiehlt, aufgeben. Der Mensch hat vor sich ein praktisch unbegrenztes Beobachtungsfeld. Nach und nach wird die Wissenschaft die Quellen des Unbeweisbaren so weit zurückdrängen, daß der Mensch, befaßt er sich damit, alle für ihn erreichbare Wirklichkeit zu verstehen, nicht mehr die Zeit haben wird, über das zu klagen, was seinen Möglichkeiten im Augenblick entgleitet“ (42).

Was Mission und Missionswissenschaft angeht, so zeigt das Buch von LELONG überdeutlich, daß wir heute überall zunehmend mehr auf dieselben fundamentalen

Fragen und Schwierigkeiten treffen. Aus dieser — inzwischen schon fast wieder selbstverständlichen — Einsicht ergeben sich Konsequenzen für das Studium und die Bildung der Missionare, aber auch für eine neue Bestimmung des Wesens der Mission und das heißt letzten Endes: des „Wesens des Christentums“ überhaupt. Diese Perspektive, die LELONGS Buch eröffnet, sollte hier wenigstens kurz angedeutet werden.

Bonn

H. R. Schlette

Niebuhr, H. Richard: *Radikaler Monotheismus*. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt. Aus dem Amerikanischen übersetzt von F. Meister. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1965; 135 S., DM 14,80

Was der Religionsphilosoph und evangelische Theologe H. RICHARD NIEBUHR — ein Bruder von Reinhold Niebuhr — in diesem mit Problemen angefüllten Buch sagen will, scheint mir außerordentlich wichtig und heilsam zu sein: Er will vor Erscheinungsformen partikularistischer Intoleranz in Religion, Wissenschaft, Politik, Ethik warnen und ein universalistisches Denken empfehlen, das sich zwar einem höchsten „Seinsprinzip“ (27 f) unterordnet, aber auf solche Weise, daß dieses Prinzip — zugleich stets das „Wertprinzip“ — vielfältige, gegeneinander nicht abgeschlossene, sondern offene Möglichkeiten der menschlichen Selbstdarstellung nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu einräumt. Dieser universelle Monotheismus, der als künftiger Humanismus politisch-geschichtlich wirksam werden könnte (80 f), wird in allen Kapiteln dieser Schrift eindringlich untersucht und begründet. Man kann nicht bestreiten, daß NIEBUHR nicht wenige beherzigenswerte Gedanken formuliert, aber dieses Buch hat auch viele Schwächen. Ich glaube nicht, daß wesentlich Neues darin steht. Neu allerdings wirkt leider die Art und Weise, wie der Vf. die Begriffe Monotheismus, Henotheismus und Polytheismus ausweitet und auf Probleme der Politik, Wissenschaft usw. appliziert. Darin liegt sowohl begriffliche Unschärfe wie Willkür. Der Unterschied zwischen „Monotheismus“ und „radikalem Monotheismus“ wird nicht behandelt; Formulierungen wie „Prinzip des Seins“ und „Reich des Seins“, ja der Seinsbegriff selbst bleiben zwielichtig. Die neuere Philosophie und Theologie werden nur wenig berücksichtigt, obwohl einige ihrer Fragestellungen latent anwesend sind. Auch Begriffe wie Religion, Glaube, Wert bleiben schillernd, während andererseits etwa zwischen „Vertrauen“ und „Treue“ allzu hart differenziert wird (11). Vieles bleibt zu formal und inhaltsleer; manche Thesen sind schief (z. B. auf S. 68, wo der „Glaube“ der Laien gegenüber dem Wissen naturwissenschaftlicher Spezialisten mit dem parallelisiert wird, was die Menschen „früher“ von Engeln, Wundern, Himmel, Hölle usw. „glaubten“). Unklar sind auch gewisse theologische Behauptungen, wie etwa diese: „Die Augenblicke der Offenbarung eigneten sich mitten in politischen Kämpfen und nationalen und kulturellen Kriegen“ (43). Auch überrascht, mit welcher Sicherheit NIEBUHR bereit ist, Gott mit dem Sein, „oder besser“ (wie er sagt) dem „Prinzip des Seins“ gleichzusetzen (35). Im übrigen erweist sich der amerikanische Titel *Radical Monotheism and Western Culture* als sachlich zutreffender. So wird dieses Buch, das aus einer ehrlichen und kritischen Haltung gegenüber der Gegenwart geschrieben ist, wegen seines Mangels an begrifflicher Klarheit und argumentativer Schärfe schwerlich mit besonderer Resonanz rechnen dürfen.

Bonn

H. R. Schlette

Söderblom, Nathan: *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte.* Mit einer biographischen Einleitung herausgegeben von Friedrich Heiler. Ernst Reinhardt Verlag/München-Basel ²1966. LII + 387 Seiten, Ln. DM 24,—

NATHAN SÖDERBLOM (1866—1931), Pfarrer an der psychiatrischen Universitätsklinik Uppsala, Gesandtschaftspfarrer in Paris, Professor in Uppsala und Leipzig, Erzbischof von Uppsala, ist einer der bedeutendsten Religionshistoriker und Ökumeniker. Die vorliegenden Gifford-Vorlesungen sind sein religionsgeschichtliches Vermächtnis (V). Sie behandeln die Religion als Training und Inspiration, als Methode, als Psychologie, als Hingabe, als Heils-Tatsache, als Kampf gegen das Böse, als gutes Gewissen, als Offenbarung, als Inkarnation und als fort-dauernde Offenbarung. Umfassende Kenntnis, lebhaftes Anteilnahme, lebendige Darstellung, klare Stellungnahme kennzeichnen diese Vorlesungen, von denen besonders die über Zarathustra deutlich macht, wie eindringlich SÖDERBLOM sich mit ihr befaßt hat.

Was SÖDERBLOM überhaupt und auch mit diesen Vorlesungen erstrebt, ist, den Begriff der Religion zu klären. „Wir müssen feststellen, daß der Lauf der Religion als ein Entwicklungsschema weder im voraus berechnet, noch hinterher beschrieben werden kann. Der Weg der Religion ist nicht überall derselbe. Sehen wir in den Religionen das Wesen Gottes, so müssen wir uns zufriedengeben mit dem, was unserem kurzsichtigen Blick wie ‚a divine arbitrariness‘, eine ‚göttliche Willkür‘ erscheint“ (256). „Erstlich und letztlich ist uns die höchste Wirklichkeit, Gott, nicht begreifbar“ (70). Deswegen kann man als „das Wesen der Religion Unterwerfung und Vertrauen“ (34) oder „Anbetung und Vertrauen“ (35) bezeichnen. „Religion, aber nicht nur sie, fordert Askese“ (52), etwa darin, daß „der Mensch sich wachsam, empfänglich, keusch und frei halten muß“ (24). „Fromm oder religiös ist er, wenn ihm etwas heilig ist“ (20).

SÖDERBLOM ist überzeugt, daß die Offenbarung Gottes in Christus fortdauert. Denn „der historische Christus beansprucht, die vollkommene Offenbarung Gottes auf Erden zu sein und als solche anerkannt und angebetet zu werden“ (328). „Der Glaube an seine lebendige Macht und die Erfahrung derselben ist das gemeinsame Kennzeichen für alles Christentum“ (340). Aber er glaubt nicht, daß diese Offenbarung in der katholischen Kirche unversehrt bewahrt wurde und wird. Denn „gegen die römische Theorie erheben wir zwei Einwände: 1. Sie läßt die fortdauernde Offenbarung Gottes den Boden der Geschichte verlassen und in eine Institution eingehen. 2. Sie läßt die fortdauernde Offenbarung den Bereich des Lebens verlassen und in ein theologisches System eingehen“ (360).

Daß inzwischen die Forschung weitergeschritten ist, entspricht genau dem, was SÖDERBLOM immer erstrebt hat: mehr und genauer zu wissen. So urteilt man heute nicht mehr so zuversichtlich über die Angaben der Bücher des Alten und Neuen Bundes und wird man nicht mehr sagen, „kein Mensch des Altertums ist so gut bekannt wie Jesus von Nazareth“ (326), und auch nicht, kein grausameres Marterwerkzeug als das Kreuz ist erfunden worden“ (329). Und was würde SÖDERBLOM erst sagen, wenn er nicht nur den ersten, sondern auch den zweiten Weltkrieg mit seinen Folgen erlebt hätte?

Das aber bleibt gewiß: SÖDERBLOM ist ein Mann von imponierender Wahrheitsliebe und Wahrheitserforschung, und dessen ist auch das vorliegende Buch ein imponierendes Zeugnis.

Münster (20. 11. 1967)

Anton Antweiler

Temenos. Studies in Comparative Religion. Volume 2. Presented by scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden. Finnish Society for the Study of Comparative Religion / Helsinki 1966; 230 S., \$ 3,10.

Die Studien erscheinen jährlich einmal. Hier liegt der zweite Band zur Besprechung vor. Er ist ein begrüßenswertes Beispiel zwischenvölkischer Zusammenarbeit, einmal hinsichtlich der Finanzierung — vier nordische Staaten tragen durch verschiedene Institute die Kosten — zum andern hinsichtlich der Mitarbeiter, die aus den nordischen Ländern gewonnen wurden.

JES P. ASMUSSEN bietet eine Abhandlung: *Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes*. An einer begrenzten Zahl von Beispielen zeigt Vf., wie auf dem Wege über den Manichäismus ein „literarischer Tauschhandel“ zwischen Ost und West stattfand. Christliche Quellen (NT) erscheinen in den zentralasiatischen Manichaica. Buddhalegenden gelangen auf diesem Wege in den Westen. EINAR BERG befaßt sich mit: *Muhammed, A Tentative of Psychological Interpretation*. Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt schwankt sein Charakterbild in der Geschichte, so könnte man angesichts der vielen Versuche sagen, der Person des Propheten gerecht zu werden. Vf. unternimmt es, an Hand des Lebenslaufes des Propheten die psychologische Entwicklung darzustellen. Gestützt wird der Versuch durch zahlreiche Hinweise auf den literarischen Niederschlag dieser Entwicklung. SVEN KROHN referiert in seinem Beitrag: *Religionspsychologie als Problem* das Werk des finnischen Religionspsychologen MATTI LUOMA (*Religionspsychologie gestern und heute*). Vf. konzentriert seinen Bericht auf die Darstellung, wie verwickelt die Grundfrage nach dem Gegenstand der Religionspsychologie ist. OLOF PETERSON untersucht in seinem Artikel: *Monotheism or Polytheism? A Study of the Ideas about Supreme Beings in African Religion*, ob und in wie weit die westlichen Kategorien „Monotheismus“ und „Polytheismus“ auf die afrikanischen Religionen angewendet werden können. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die westliche Terminologie nicht geeignet ist, das Wesen der afrikanischen Religionen zu klären. Damit fällt die Verwendung des Wortes Urmonotheismus bei Diskussionen über den Charakter dieser Religionen als nicht geeignet aus. In ein noch wenig erschlossenes Gebiet führt SIXTON RINGBOM mit seiner Arbeit: *Nuptial symbolism in some Fifteenth-Century Reflections of Roman Sepulchral Portraiture*. An Hand eines reichen Bildmaterials werden die verschiedenen Motive untersucht, die in den Darstellungen wirksam werden, und der Ursprung solcher Motive beleuchtet. Für das richtige Verständnis der hier ausgesprochenen Lebensauffassungen ist immer der Blick auf die Bräuche der Zeit notwendig. HELMER RINGGREN widmet seine Aufmerksamkeit dem Thema: *Sin and Forgiveness in the Koran*. Er spürt die mannigfachen Worte auf, die im Arabischen für Sünde und Vergebung verwendet werden und bestimmt genau ihre Bedeutung. Damit ergibt sich eine „Theologie der Sünde“ im Koran. Sünde ist Unglaube, Undankbarkeit, Stolz. Vergebung ist Befreiung von der Hölle. PAAVO SEPPÄNEN handelt über: *Religious Solidarity as a Function of Social Structure and Socialization*. Er vertritt die These, daß Religiosität oder religiöse Solidarität anscheinend zum größten Teil von den selben Faktoren abhängt wie politische Solidarität oder Solidarität überhaupt. GEO WIDENGREN beschließt die Aufsatzreihe mit der Arbeit: *Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch*. Er geht dem Einfluß mancher religiöser Ideen des Irans auf die nachexilische jüdische Literatur nach, soweit sie der apokalyptischen Bewegung zugehört. Der Band schließt mit einem Nachruf auf

Trapp, Erich: *Manuel II. Palaiologos* — Dialoge mit einem Perser (= Wiener Byzantinische Studien, Bd. 2). Institut für Byzantinistik der Universität Wien. In Kommission bei Hermann Böhlau Nachf./Graz-Wien-Köln 1966. Großoktav, 96* + 318 S., 4 Tafeln, brosch. öS 396,—

Les *Entretiens de Manuel II Paléologue avec un musulman* (fin XIV^e s.) sont une œuvre de première importance dans l'histoire de la littérature grecque relative à l'Islam, soit pour son ampleur (26 dialogues, 300 pages de texte grec dans la présente édition), soit pour la richesse de son contenu, soit pour la sérénité de l'atmosphère qu'elle trahit, soit enfin pour la qualité littéraire de son style. L'édition que M. ERICH TRAPP nous en donne ici reproduit le ms. Ambrosianus L 74 sup. (487), qui est presque contemporain de l'original et qui a servi de base aux trois autres copies des *Entretiens* conservées à Paris. Les variantes, à la vérité insignifiantes, contenues dans ces derniers codd. n'ont pas été mentionnées par l'éditeur. On aurait pourtant aimé, dans une édition intégrale par ailleurs si soignée, avoir la possibilité, grâce à la liste de ces variantes, de lire parallèlement tous les mss. existants. D'autre part, le texte grec est reproduit à la suite dans des paragraphes trop longs. L'annotation, réduite au minimum, se compose surtout de références soit aux versets bibliques, soit aux passages littéraires parallèles au texte des *Entretiens*. Enfin, l'ouvrage étant monumental, il a fallu renoncer à en publier une traduction allemande. L'éditeur a toutefois donné du contenu de l'œuvre une analyse soignée et suffisante (p. 62*—84*) et établi des index qui facilitent au lecteur l'accès du texte grec.

Pour mieux situer les *Entretiens* dans la littérature grecque relative à l'Islam, l'auteur donne aux pages 11*—48* un aperçu sur la polémique byzantine contre l'Islam avant Manuel, et aux pages 91*—95* après Manuel. On peut certes discuter les positions adoptées par TRAPP sur l'un ou l'autre point, par exemple sur l'authenticité du *Dialogue sur l'Eucharistie* attribué à SAMONAS DE GAZA (p. 25*), authenticité qu'il ne discute pas (il ne cite pas M. JUGIE, «Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa: Samonas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie», dans *Miscellanea Giovanni Mercati* III, coll. Studi e Testi 123, Vatican 1946, 342—359), sur la date de la *Controverse* attribuée à ZIGABÈNE (p. 26*), de la *Réfutation d'un Agarène* du moine Barthélemy d'Edesse (33*—34*), du *Contre Mahomet* (p. 91*—93*). Quoi qu'il en soit de ces points de détail, il est indéniable que l'exposé de TRAPP doit être considéré actuellement comme la mise au point la plus précise et la mieux fouillée sur la question.

Il faut remercier l'auteur pour cette édition intégrale des *Entretiens*, qui comble un désir exprimé par de nombreux savants et qui, dans cette présentation soignée, rendra de grands services aux historiens de la littérature byzantine et du dialogue religieux islamo-chrétien.

Souhaitons enfin que l'Institut d'Etudes Byzantines de l'Université de Vienne, sous la sage conduite de son Directeur, le professeur Dr Hunger, continue à nous donner des éditions aussi bien faites des précieux ouvrages qui attendent encore le labeur des érudits.

Münster

A.-Th. Khoury

Visser't Hooft, W. A.: *Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?* Aus dem Englischen [*No Other Name*] übertragen von Armin B o y e n s. Basileia Verlag/Basel 1965; 134 S.

Obwohl die eigentliche Trennungslinie immer mehr zwischen Religion und Atheismus zu verlaufen scheint, ist nach Meinung von VISSER'T HOOFT der Synkretismus gerade heute, wo die Religionen Begegnung und Dialog suchen, zu einer viel gefährlicheren Herausforderung für die christliche Kirche geworden. Unter Synkretismus versteht er die Auffassung, daß es keine einmalige geschichtliche Offenbarung gibt, sondern nur viele verschiedene Wege zur göttlichen Wirklichkeit und Ausdrucksformen der einen Wahrheit, die für sich immer unzureichend sind und, soweit wie möglich, harmonisiert werden sollten zu einer Universalreligion. Um das Phänomen des Synkretismus genauer zu erfassen, untersucht er die verschiedenen synkretistischen Wellen, die den biblisch-christlichen Raum betroffen haben, angefangen von der Exilszeit des Volkes Israel bis zu den synkretistischen Bewegungen und Sekten der Gegenwart. Exemplarisch und normativ ist die Art, wie die Auseinandersetzung mit synkretistischen Tendenzen zur Zeit der Urkirche im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden hat. Im Neuen Testament wird von solchen Auseinandersetzungen berichtet, und es stellt sich sogar die Frage, ob nicht der Synkretismus dem Christentum den Weg bereitet habe, ja, ob nicht das Neue Testament selbst ein Produkt des Synkretismus sei. Der Autor zeigt, daß es hier zunächst davon abhängt, was man unter Synkretismus versteht; ferner dürfen entscheidende Aspekte nicht übersehen werden, z. B. in der Entwicklung der neutestamentlichen Terminologie und in der großen Auseinandersetzung um den Kanon. Von den so gewonnenen Grundlagen her sucht der Verf. eine Antwort zu geben auf die gegenwärtige Herausforderung durch den Synkretismus. Wie kann das Christentum sich öffnen für die heute vordringlichen Anliegen der kulturellen Verständigung und der Zusammenarbeit zwischen Völkern und Religionen, ohne das Fundament zu verlassen, auf dem es gegründet ist: „einer für alle und ein für allemal“? Verheißungsvolle Ansätze zu einem tieferen theologischen Verständnis und zu einem entsprechenden kirchlichen Verhalten sieht VISSER'T HOOFT in der ökumenischen Bewegung, die den christozentrischen Universalismus wiederentdeckt hat. — In einer Zeit, wo die Versuchung naheliegt, vielleicht etwas zu naiv von einer Begegnung der Religionen zu denken und sie zu wünschen, kann das Buch die Vielschichtigkeit des Problems und die Möglichkeiten und Grenzen, die hier dem christlichen Glauben gesetzt sind, aufzeigen.

Münster

Ludwig Rütli SMB

Vocation asiatique. N° 3 (1967) 86 p.; n° 4 (1968) 99 p. — Bestellanschrift: Association socio-culturelle Europasie, 18, rue Cardinal Lemoine, Paris-5^e. Jedes Heft F 5,—.

Neben der bereits angezeigten (1968, 158 f) deutschsprachigen Serie *Viêt-Nam* veröffentlicht das Pariser Zentrum der in Europa studierenden Vietnamesen auch eine Schriftenfolge in französischer Sprache. Dabei handelt es sich jeweils um Originalbeiträge. Die beiden zuletzt erschienenen Faszikel sollen eben vorge stellt werden.

Heft 3 erschien unter dem Titel *Asie du Sud-Est*. Sämtliche Artikel wurden von Vietnamesen redigiert. Die bedeutendsten seien genannt: *La notion de l'Asie du Sud-Est*, par TRAN-NGOC-BICH (23—31); *Le rôle de l'Asie du Sud-Est*, par TA-TRUNG-THANH (33—42); *L'Asie à la recherche de sa voie*, par LÊ PHUONG (43—59).

Besondere Beachtung verdient aus Heft 4 der Beitrag von TA-TRUNG-THANH: *L'orient et l'occident se rencontreront-ils jamais?* (25—37): „Schlecht informiert

über die Dinge Asiens hat der Westen sich häufig damit abgefunden, das aufzuzwingen, was er für das Beste hielt, und auf jeden Fall ausschließlich nach seinen eigenen Kriterien zu urteilen“ (29). Die letzte Ursache für das Ungleichgewicht zwischen armen und reichen Ländern ist nach THANH in der westlichen Zivilisation zu suchen. Nur von einer radikalen Umbildung des Menschen sei eine Wiederherstellung des Gleichgewichts zu erwarten (31). — U. a. bietet das Heft noch drei Analysen von Dissertationen: *Les rites de passage dans le Viêt-Nam traditionnel*, wobei der Autor LÊ QUANG TRUNG sich beschränkt auf Geburt, Heirat und Tod sowie auf die spezifischen Jugend- und Altersriten (Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Universität Montpellier); TRAN-MINH-CAM: *Les notions de délivrance dans le bouddhisme ancien et de salut dans le christianisme* (Faculté des Lettres, Sorbonne 1967); DANG THI TÂM: *Le divorce dans le droit vietnamien* (Faculté de Droit et des Sciences économiques, Sorbonne 1967).

Münster

Werner Promper

VERSCHIEDENES

Beumer, Johannes: *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II* (= Stuttgarter Bibelstudien, 20). Verlag katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1966; 107 S., DM 5,80.

Die Fragen, die durch die moderne Exegese aufgeworfen werden, haben zu einer großen Unsicherheit unter denjenigen geführt, die mit der täglichen Verkündigung beauftragt sind. Oft scheinen die Fundamente des in der Schrift bezeugten Wortes Gottes, die Lehre von der Inspiration und der Wahrheit der Schrift, ins Wanken geraten zu sein. Die interessante Studie von J. BEUMER vermittelt einen klaren Einblick in die Wandlungen, die sich in diesen Fragen innerhalb der katholischen Theologie und der amtlichen katholischen Lehre vollzogen haben. Die Schrift bietet eine sehr solide Information und vertritt einen maßvollen eigenen theologischen Standpunkt.

Münster

W. Kasper

Blinzler, Josef: *Johannes und die Synoptiker*. Ein Forschungsbericht (= Stuttgarter Bibelstudien, 5). Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1965; 100 S.

Jeder weiß, daß Forschungsberichte — ihrer Dichte und ihrer Fülle von Namen und Ansichten wegen — als Vortrag eine Qual sein können. Als Prof. BLINZLER diesen Forschungsbericht auf der Arbeitsgemeinschaft katholischer Neutestamentler vortrug, haben seine Hörer dem mehr als zweistündigen Vortrag in stets gleicher Spannung gelauscht. So ergeht es auch dem interessierten Theologen, der diese Bibelstudie zur Hand nimmt. Sie ist zügig und abgewogen zugleich geschrieben und gibt einen umfassenden Überblick über den Stand der Diskussion. Unaufdringlich weiß Vf. seine eigene Meinung zwischen den Darlegungen einzufügen: daß man heute das 4. Evangelium nicht mehr isoliert von den Synoptikern verstehen darf. Traditionsgut und Christusbild haben neben aller ausgeprägten Eigenart jedes Evangelisten auch gemeinsame Herkunft, so daß man vielleicht heute sagen könnte, es gibt *vier* Synoptiker. BLINZLER sondiert zu Beginn Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Synoptikern und Johannes, um dann auf das Problem einer Bekanntschaft zwischen Johannes und den Synoptikern einzugehen. Ein weiteres Kapitel erläutert die Absicht des

vierten Evangelisten. Im Schlußkapitel wird der Geschichtswert des Johannes-evangeliums diskutiert.

Münster

Helga Rusche

Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon. Im Auftrag von Bernhard Hanssler und Hans Hermann Walz herausgegeben von Hans Besters und Ernst E. Boesch. Kreuz-Verlag/Stuttgart-Berlin und Matthias Grünewald-Verlag/Mainz 1966; 32 S. + 1770 Spalten, Ln. DM 68,—.

Erstmalig wird im deutschen Sprachraum ein lexikalisches Nachschlagewerk zur Entwicklungspolitik vorgelegt. Man geht nicht fehl in der Annahme, daß hier — neben anderen der 150 Autoren und Faktoren — das von Hans Besters geleitete neue Institut für Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik an der Ruhr-Universität und das Parallel-Institut, die Forschungsstelle für Entwicklungshilfe-Erziehungshilfe an der Universität des Saarlandes, geleitet von Ernst E. Boesch, erste wissenschaftliche Früchte zeigen.

Das Werk erhält sein prägendes Merkmal durch einen Aufriß der bestehenden Verhältnisse und der derzeitigen Theorien. Daß dabei auch eine Fülle von neuen Ideen und Vorschlägen mit geäußert werden, gibt Zeugnis von dem Engagement der Mitarbeiter. Etwa die Hälfte des Buches ist der systematischen Darstellung gewidmet; die andere, etwas kleinere Hälfte stellt ein Lexikon dar, das in Darstellung und Literaturübersicht nicht weniger an Systematik bietet als der Handbuch-Teil.

Dieser Handbuch-Teil bringt in IV größeren Abschnitten und 23 Kapiteln einen Überblick von zum Teil allgemein orientierender Art bzw. statistischer Aufrechnung, aber auch die Darstellung vorhandener oder möglicher „Theorien zur Entwicklung“ der noch nicht entwickelten Länder. Näherhin bringen die ersten 8 Kapitel eine Bestandsaufnahme von Daten und Fakten des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens. Die Kapitel 9 bis 12 sind den verschiedenen Theorien gewidmet. Hier bringen vor allem H. BESTERS und E. BOESCH ihre entscheidenden Beiträge ein, in denen die vorhandene Wirtschaftstheorie und die psychologische Wissenschaft auf ihre Ansätze einer Entwicklungspolitik hin befragt werden.

Der III. Teil führt diese Theorien weiter, indem die Kapitel 13 bis 20 jeweils Einzelaspekte einer planerischen Entfaltung der Wirtschaft und der Gesellschaft in den Entwicklungsländern und einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit der Völker herausgreifen, während Kap. 21 Probleme der Entwicklungshilfe behandelt, insbes. die Einordnung der Entwicklungshilfe in die Politik der Empfängerländer, in die der Geberländer und die Koordinationsfrage auf nationaler und internationaler Ebene.

Der IV. Teil ist der Frage nach dem Beitrag der Kirchen zur Entwicklungshilfe gewidmet. Kap. 22 behandelt die Entwicklungshilfe der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen; Kap. 23 die Entwicklungshilfe der katholischen Kirche. Da das Handbuch keine nach rückwärts gerichteten historischen Aspekte, sondern, gerade umgekehrt, Entwicklungshilfe in die Zukunft hinein abzugrenzen sucht, konnte die Jahrhunderte währende „Entwicklungshilfe“ durch die Mission, die weithin Grundvoraussetzungen für die heute in breitem Umfang vom Staat geleisteten Investitionen zur geistigen Infrastruktur schuf, nicht so gewürdigt werden, wie es notwendig wäre. Ebenso blieben die Probleme einer

im Gefolge von kolonialistischen Eroberungsmethoden erfolgten Mission außer Betracht. Dagegen ist den Zahlen im Sinne einer Erfolgsbilanz breiter Raum eingeräumt worden. Leider tröstet auch der Abschnitt IV, 1 im 8. Kapitel: „Die Verantwortung (des Christentums) im gesellschaftlichen Leben: 1. Beziehung der katholischen Soziallehre auf die Entwicklungsländer“ nicht darüber hinweg, daß hier eine Chance vertan und vergeben wurde, nämlich: über einige Deklarationen von Passagen aus neueren Sozialenzykliken und über den Aufriß personaler und finanzieller Entwicklungshilfe hinaus den Beitrag der Kirche für eine Entwicklung der Völkersolidarität zu umschreiben, wie er etwa in dem I. Teil der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanums in theologischer und soziologischer Sicht angedeutet wird.

Der lexikalische Teil des vorliegenden Werkes zeichnet sich durch knappe und präzise Darstellung aus. Hier sei vor allem auf jene Artikel verwiesen, die das Thema der Mission oder auch des Kolonialismus behandeln. Leider fehlt ein Artikel über die Tradition und die Aussagen katholischer Kolonialetik. Gezielte Literaturhinweise schließen die einzelnen Artikel ab. Sie bilden zusammen mit den Literaturverweisen im Anschluß an die Handbuch-Kapitel eine wertvolle Bibliographie für sich.

Die vorzügliche Ausstattung des umfangreichen Werkes und der annehmbare Preis machen eine weitere Empfehlung für den Fachmann und den wissenschaftlich Interessierten überflüssig. Das Buch empfiehlt sich trotz der genannten Mängel im Detail in ausgezeichnetem Maße selbst.

Münster

Wilhelm Dreier

Haag, Herbert: *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (= Stuttg. Bibelstudien, 10). Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1966; 75 S., DM 4,80

In der klaren und leichtverständlichen Weise, die der Reihe der Stuttgarter Bibelstudien eigen ist, unterbreitet der Verfasser dem Leser die neue Problematik der Schöpfungs- und Erbsündenlehre, wie sie durch die Errungenschaften moderner Wissenschaft und Exegese bedingt ist. Im ersten Teil zeigt er, „wie das Erbsündendogma in der Schuldogmatik und in der katechetischen Verkündigung der Gegenwart dargestellt wird“. Im zweiten Teil schält er heraus, was man nach den Aussagen von *Gen* 1—11 betreffs des debattierten Problems annehmen muß und was man dort nicht suchen soll. Ein Vergleich beider Teile läßt klar erkennen, inwiefern die traditionelle kirchliche Lehre bezüglich der Schöpfung, der außernatürlichen Gaben, des Sündenfalls, der Folgen dieses Sündenfalls mit den heutigen Ergebnissen einer wissenschaftlichen Exegese nicht mehr in Einklang zu bringen ist. Der Verfasser untersucht dann die Parallele Adam-Christus bei Paulus und versucht, von hier aus eine angepaßte Lehre der Erbsünde anzubahnen. Sein Werk beabsichtigt nicht, diese Lehre auszuarbeiten. Es verfolgt ein bescheidenes Ziel: dem Dogmatiker für die von ihm als notwendig und dringlich empfundene Neuinterpretation der herkömmlichen Erbsündenlehre die unersetzliche exegetische Grundlage verschaffen. HAAG will als Exeget seinen Beitrag liefern zu einer biblischen Theologie, zu der der Dogmatiker auch seinen Anteil zahlen muß. Beide erfüllen somit den Wunsch des zweiten Vatikanischen Konzils.

Aalst (Belgien)

K. Gatzweiler

Heinz-Mohr, Gerd / Bahr, Hans-Eckehard: *Brüder der Welt.* Orden und Kommunitäten unserer Zeit. Mit 96 Aufnahmen von Toni Schneiders. Furcht-Verlag/Hamburg — Verlag Herder/Freiburg — Zwingli Verlag/Zürich 1965. Großoktav, 74 S. Text und 96 Abb., Ln. DM 28,—

Zu den Überraschungen unseres Jahrhunderts gehören die geistlichen Kommunitäten und Bruderschaften eines völlig neuen Stils in der abendländischen Christenheit. Charakteristisch für diesen neuen Typus ist die Entschlossenheit, in einem Leben nach dem Evangelium Christus präsent zu machen in einer säkularisierten Industrie- und Wohlstandsgesellschaft, in der täglichen Solidarität mit den Einfachsten und Ärmsten. Gebunden in der Gemeinschaft in geregelter geistlichen Leben und unter bestimmten feierlich geleisteten Verpflichtungen, werden die Mitglieder dieser Gemeinschaften um so verfügbarer für das Apostolat am heutigen Menschen. Stellvertretend für viele andere männliche und weibliche geistliche Gemeinschaften bringt die vorliegende dokumentarische Bildmonographie drei besonders kennzeichnende Formen dieses christlichen Aufbruchs in die säkularisierte Welt von heute. Für den katholischen Raum verkörpern die *Kleinen Brüder Jesu* den neuen Typus geistlichen Lebens in der radikalen Zuwendung gelebten Glaubens zur modernen Arbeitswelt. Wüste, Armut, Achtung vor dem Menschenbruder prägen ihre Haltung, schweigend das Evangelium ausstrahlen und die Gegenwart für viele andere den Menschen zu leben. Im evangelischen Bereich hat die *Communauté de Taizé* zum Ziel, in der klassischen Form der Verpflichtung zu Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam den Menschen ein Zeichen brüderlicher Liebe und der Freude zu sein, nicht in Sonderung, sondern in Sendung und Hinwendung zur weltlichen Welt. Einen anderen Bruderschaftstypus stellt die auf dem europäischen Kontinent weniger bekannte schottische *Iona Community* dar. Sie sucht der inneren Leere und dem mehr abstrakten Elend des modernen Wohlstandsstaates christlich zu begegnen. Sie vereinigt Geistliche und Laien in einer „offenen“ Kommunität, die auf die traditionellen festen monastischen Formen verzichtet, um dafür der Gemeinde ihres Lebensbereiches durch „Hauskirchen“ neue Strukturen und wirkkräftigere Impulse zu geben.

In Text und Bild eine erstmalige und auch graphisch gut gelungene Dokumentation mit autorisierten Darstellungen und wichtigsten Selbstzeugnissen der drei Gemeinschaften, ist hier auf einen neuen Aufbruch der christlichen Kirchen als einem glaubwürdigen Zeichen in der Welt unübersehbar hingewiesen.

Wimbern/Ruhr

Sr. Helenis Held SSps

Justin, Philosoph und Märtyrer: *Die erste Apologie.* Ausgewählt, herausgegeben und erläutert von K. Bayer (*Humanitas christiana*. Griechische Reihe, Bd. 1). Kösel-Verlag/München 1966; 144 S., DM 6,80

Diese Ausgabe von der ersten Apologie des frühchristlichen Philosophen und Märtyrers JUSTIN (II. Jahrhundert) ist für die Höheren Lehranstalten bestimmt. Sie soll dem Studierenden einen wichtigen Text vorlegen, der zu den lehrreichen traditionellen Quellen der griechischen Theologie der ersten Jahrhunderte gehört.

Der Hrsg. erteilt zuerst in einer gut erarbeiteten Einführung Auskunft über Justins Leben und Werk und die literarische Gestalt der ersten Apologie. Die Einführung wird mit einem Überblick über den Gesamttext der Apologie abgeschlossen. Der griechische Text ist in Absätze eingeteilt, die je mit einem Titel auf Deutsch versehen sind. Der Kommentar der ersten Apologie liegt gesondert

bei, was seinen Gebrauch erleichtern soll. Die vier ersten Seiten des Kommentars führen in die Sprache Justins ein, dann kommen ausführliche philologische und inhaltliche Erläuterungen. Am Schluß des Kommentars steht ein Literaturverzeichnis.

Münster

A.-Th. Khoury

Kremer, Jacob: *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11 (= Stuttgarter Bibelstudien, 17). Verlag katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1966. 155 Seiten, brosch. DM 7,80

La première partie de cette étude est un commentaire exégétique de 1 Cor 15, 1—11. On y trouvera tout ce que l'on attend de l'exégèse. La documentation est parfaite et traitée d'une façon très équilibrée. C'est une excellente mise au point de l'état de la question. Dans une seconde partie, l'auteur s'oriente vers une interprétation théologique. Il compare la signification que saint Paul lui-même accordait aux faits rapportés par 1 Cor 15, 1—11, et celle que lui accordent les théologiens contemporains. Pour saint Paul, le témoignage des apôtres au sujet de la résurrection est au centre de la foi. Pour BULTMANN, le texte de 1 Cor 15, 1—11 ne représente pas la vraie pensée de saint Paul, mais seulement une manœuvre apologétique dans une circonstance difficile. Le vrai saint Paul n'aurait pas accordé à l'historicité de faits qui sont en rapport avec la résurrection, plus d'importance que BULTMANN lui-même. Quant à MARXSEN, il accepte de reconnaître l'importance que saint Paul accorde au témoignage sur les visions. Mais il critique le témoignage des apôtres. Ceux-ci auraient seulement eu, après la mort de Jésus, une révélation de leur mission apostolique. Ils en auraient conclu que le Seigneur était ressuscité. Peu à peu, dans leur pensée, le fait de la résurrection, simple conclusion au point de départ, serait devenu l'élément le plus important. La mission n'apparaissait plus que comme une simple conséquence du fait de la résurrection, devenu primordial. En réalité, l'auteur n'a pas de peine à montrer que ces théologies n'expriment pas la pensée de l'Apôtre. Cependant nous devons en tenir compte, car elles nous posent des questions qui aujourd'hui sont inévitables. L'annonce actuelle de la résurrection doit éviter les manières de parler qui créeraient des malentendus au sujet du vrai sens de la résurrection. Elle doit cependant être maintenue dans toute son intégrité, malgré son caractère scandaleux pour les Athéniens de tous les temps. D'ailleurs le message de la résurrection correspond à l'attente d'une parole qui dise que «Dieu est vivant».

Recife (Brésil)

J. Comblin

Lehmeier, Ludwig, S.V.D.: *The Ecclesial Dimension of the Sacrament of Penance from a Catechetical Point of View* (= San Carlos Publications, Series C: Religion, 1). The University of San Carlos/Cebu City, Philippines 1965, ²1967; brosch. 277 S.

Trotz des englischen Titels trägt der deutsche Verfassersname nicht; es handelt sich, wie schon die erste Seite der Einleitung zeigt, um ein Buch, das aus der deutschen Seelsorgeerfahrung des Erstbeichtunterrichts und der Kinder- und Jugendbeichtpraxis erwachsen ist. Allerdings hat der Vf. diese Ersterfahrung in seiner Tätigkeit auf den Philippinen vertieft und als analog empfunden.

Der neue Weg gemeinsamer Bußfeiern, zunächst in Frankreich versucht und dann in Holland systematisch erprobt, scheint ihm einer Lösung entgegenzuführen, da ja die allgemeine Krise in bezug auf die Administration der Beichte nicht im menschlichem Ungenügen zu liegen scheint, sondern in der gängigen Seelsorgepraxis selber gründet. LEHMEIER begnügt sich aber nicht damit — und dies ist an dieser Studie besonders dankbar hervorzuheben —, eine solche gemeinschaftliche Feier einfach vom pädagogisch-psychologischen Gesichtspunkt her zu rechtfertigen, sondern er fragt, ob so etwas auch theologisch zu verantworten sei.

Ausgehend von der ekklesialen Dimension der Sakramente überhaupt untersucht er daher den Doppelaspekt (personal und sozial) der Sünde und begründet aus dieser zweifachen sozialen Verwurzelung des Bußsakraments dessen fundamental ekklesialen Charakter, nämlich als auf die stets auch die Gemeinschaft belastende Sünde bezogenes sowie als kirchliches Sakrament. Diese Sicht wird zunächst historisch entfaltet: neben der Diskussion in der klassischen Sakramententheologie kommen hier Ansicht der Urkirche, der Väter, der Scholastik bis zur Theorie im Zusammenhang mit der Frage nach der Kirchengliedschaft in der Enzyklika *Mystici Corporis* zur Sprache. Anschließend wird unter besonderer Bezugnahme auf den liturgischen Aspekt die heutige Fragestellung aufgerollt.

Damit ist das theoretisch-theologische Fundament gelegt, auf welchem eine Anleitung für eine adäquate Bußsakrament-Katechese aufbauen muß, wobei die Unterweisung der Eltern der zu unterrichtenden Kinder ebenfalls mitberücksichtigt ist. Das letzte Kapitel, das in vier Anhängen mit schon praktisch erprobten Formulare ergänzt ist, widmet sich schließlich der eigentlichen liturgischen Bußfeier.

Trotz dieser genauen Analysen, die übrigens dank guter Register und kurzer Zusammenfassungen am Schluß der jeweiligen Kapitel leicht zugänglich sind, bleibt das Urteil LEHMEIERS ausgewogen: die Ohrenbeichte soll nicht abgeschafft, sondern durch die gemeinsame Form ergänzt werden (allerdings stets mit Erteilung der sakramentalen Absolution), nicht nur wie bisher *in casu necessitatis*, sondern auch dort, wo es sich, wie bei Kindern, nicht um eigentliche Todsünden handelt. — Neben der sorgfältigen Untersuchung weiß man dem Vf. für dieses ausgewogene Urteil ebenfalls Dank.

Luzern

Franz Furger

Navascués, Mariano: *Valores educativos comparados de la radio, cine y TV en América Latina*. Secretariado Episcopal/Barquisimeto (Venezuela) 1965; 257 p.

L'importance des techniques de diffusion pour la promotion des masses illettrées des régions en développement n'échappe à personne. Une évangélisation authentique doit nécessairement aller de pair avec une promotion humaine intégrale. Cela est vrai surtout pour l'Amérique latine, un continent soi-disant catholique, dont à peine la moitié des 240 millions d'habitants savent lire et qui ont bien davantage besoin d'évangélisation que de sacramentalisation, pour échapper au danger du folklorisme, de la superstition et de la magie.

L'auteur, chanoine titulaire de la cathédrale de Barquisimeto (Venezuela) et directeur diocésain de Caritas, est docteur en théologie (Universidad Javeriana, Bogotá) et licencié en sciences politiques et sociales (Louvain). On est frappé par l'abondance des matériaux réunis et par l'ampleur de l'information. L'ouvrage

a été enrichi par de nombreux tableaux statistiques, qui permettent une orientation rapide et des comparaisons suggestives. Le chapitre V est entièrement consacré au problème de l'éducation de base au Venezuela (123—167), qui de tous les pays sous-développés du monde compte proportionnellement le plus grand nombre de téléspectateurs (123).

Münster

Werner Promper

Parpert, Friedrich: *Der monastische Gedanke*. Ernst Reinhardt-Verlag/München-Basel 1966; 143 S., Ln. DM 13,—, kart. DM 11,—

Der bekannte evangelische Theologe schreibt hier keine Geschichte des Mönchtums. Gewiß gibt er einen Abriß über die historischen Verwirklichungen des monastischen Gedankens von der Frühzeit des Christentums bis zur Reformation, von der Reformation bis zu den Anfängen des Industriezeitalters und der „monastischen Erneuerung“ in der evangelischen Kirche in den letzten fünfzig Jahren. Doch dem Vf. geht es um die Idee, um die Darstellung, daß das Monastische zu den größten Gedanken der Menschheit gehört und nie untergeht. Er spricht von verschiedenen Möglichkeiten monastischer Formbildung. Da haben wir einmal die Klöster mit ihrer straffen Ordnung; Basilius und Benedikt werden besonders genannt. Auch außerhalb der klösterlichen Mauern ist der monastische Gedanke wirksam als in der Welt geübte Askese. Ihr begegnen wir in dem besonderen Lebensstil von abgesonderten Gemeinschaften und Sekten. Der monastische Gedanke ist so groß, daß er auch als Einzelstreuung auftritt, wir finden ihn dort, wo Großes geschafft wird in der Kunst, in der Technik, bei fast allen bedeutenden, gottbegnadeten Männern.

Der Vf. wendet sich bewußt nur an evangelische Christen. Trotzdem bringt er für alle eine Menge neuer Erkenntnisse und Anregungen. Man vermißt eine stärkere Akzentuierung des ökumenischen Gedankens. So wird z. B. das katholische nachtridentinische Mönchtum überhaupt nicht erwähnt. Die Ostkirche wird nie genannt. Es wäre doch interessant, die gegenseitige Befruchtung und Beeinflussung zwischen getrennten Christen aufzuzeigen, den stummen Dialog, der hier stattgefunden hat und noch stattfindet. Bei der Lektüre kommt einem katholischen Mönch zum Bewußtsein, wieviel Gemeinsames wir doch haben. Der monastische Gedanke durchzieht die ganze Christenheit. Seine Wirkkraft ist gerade heute, im Zeitalter der Vermassung, fruchtbar. Er fordert eine christliche Erneuerung auf der Grundlage asketischer Lebenseinstellung.

Caracas

Vitalis Friessenegger OSB

Rennhofer, Friedrich: *Bücherkunde des katholischen Lebens*. Bibliographisches Lexikon der religiösen Literatur der Gegenwart. 1. Nachtrag (1960—65). Verlag Brüder Hollinek/Wien 1967; XI + 243 S., OS 330,—.

Ein erster Band (1940—60) erschien 1961. Alle fünf Jahre will der Verlag Nachträge dieses Katalogs katholischer Veröffentlichungen im deutschen Sprachraum herausbringen. Man erfährt nichts über die Bearbeiter der verschiedenen Rubriken, in denen nicht selten Wichtiges mit Belanglosem vermischt wird. Mit am wertvollsten dürfte der Anhang *Schriftenreihen* (210—230) sein, obwohl er unvollständig ist. Es fehlen z. B. die missionswissenschaftlichen Reihen von Schöneck, die *Ergänzungshefte zu den Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* (München), u. a. Im Rahmen der Thematik

unserer Zeitschrift sei auf die Stichworte China, Charles de Foucauld, Islam, Mission, Priesterbiographien, Religion, Religionssoziologie verwiesen. Die Auswahlkriterien für den Beitrag *Mission* (zwei Seiten) sind kaum erfindlich.

Aus der Fülle der Druckfehler seien einige angezeigt. Es muß z.B. heißen Banneux (statt Banneaux, VII); Leclercq (statt Leclerq, 24, 170); Dellepoort, Jan (statt Delleport, Jean, 26); De Smedt (statt Smedt, de, 41, 113, 241); Gorrée (statt Goorrée, 45); Henri Huvelin (statt Henry, 45); Spellman (statt Spellmann, 168); Mitleid (statt Mittleid, 169); Häring, Macht und Ohnmacht der Religion (statt Religionen, 177); Buijs (statt Bujis, 130); Akkommodation (statt Akkomodation, 131, 226); Dienerinnen (statt Dienerin) ohne Lohn (131); Schmeing (statt Schmeeing, 131); Münster: Aschendorff (statt München, 131); Societatis (statt Societatis) Verbi Divini (132); Tenggara (statt Tengera, 132); Linus (statt Lunis) Grond (178); Zañartu (statt Zanartu, 213); Rétif (statt Retif, 214); Bars, Henri (statt Henry, 215); Douillet, Jacques (statt Jacque, 215); Amiot, François (statt Francois, 215 u.ö.); Louis de Bazelaire (statt Luois Bazelaire, 215); Bergounioux, Frédéric (statt Frédéric, 216); Thomas von Aquin (statt Aquin, Thomas von, 218) Newman, Summe christlichen (statt chirstlichen) Denkens (218); Sudbrack (statt Sudback, 225); Kleineidam (statt Kleinadam, 224—225 viermal, 236); Walberberger (statt Walbergerger) Studien (226); dialectique platonicienne (statt platinicienne, 227); Nell-Breuning (statt Nell-Breinung, 227); competentes (statt compententes, 228); Pe-trus (statt Pet-rus, 229); Meditationen (statt Medidationen, 229), etc., etc.

Münster

Werner Promper

Schamoni, Wilhelm: *Die Zahl der Auserwählten.* Verlag Ferdinand Schöningh/Paderborn 1965; 80 S., kart. DM 4,80

Mit einer durch das ganze Büchlein hindurch deutlich spürbaren pastoralen Absicht greift SCHAMONI die traditionelle theologische Streitfrage nach der Zahl der Auserwählten nochmals auf. In schlichter, aber eindringlicher Weise behandelt er zunächst einige Aspekte der Prädestinationslehre und begründet dann seine Auffassung von der Zahl der Auserwählten mit Texten des Lehramtes, der Tradition und der Heiligen Schrift. Nach Auskunft der Schrift und der Überlieferung soll der größere Teil der erwachsenen Menschen — Getauften und Nichtgetauften — verlorengehen, aber in neuerer Zeit dulde das Lehramt der Kirche die Auffassung, daß die Zahl der Geretteten größer sei als die der Verdammten, während es eindeutig häretisch sei zu sagen, die Zahl der Geretteten sei *bei weitem* größer als die der Verdammten (Entscheidung der Index-Kongregation aus dem Jahre 1772).

Doch können die Darlegungen und Belege von SCHAMONI nicht recht überzeugen. Gewiß wird kein gläubiger Christ leugnen, daß die Botschaft des Evangeliums ernst ist und den Menschen vor eine radikale Entscheidung stellt. Es mögen auch einige Stellen des Neuen Testaments in gewissem Sinn von der Zahl der Auserwählten sprechen. Aber auf die so abstrakt und dazu noch überspitzt formulierte Frage läßt sich weder aus der Schrift noch durch theologische Überlegungen eine Antwort finden. Zudem läßt sich — zumindest in der gegenwärtigen Situation — das Problem des Unglaubens nicht auf das moralische Versagen der einzelnen reduzieren und dadurch lösen, daß man den Menschen die Hölle heiß macht, um sie zum Glauben und zur Kirche zurückzuführen. In der Mitte des Christlichen sollte nicht das individualistische „Rette deine Seele!“

stehen, sondern die Hoffnung für die Welt und die daraus sich ergebende Sendung des Christen und der Kirche.

Münster

Ludwig Rütli SMB

Schmauch, Jochen: *Herrschen oder helfen?* Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. Verlag Rombach/Freiburg i. B. 1966; 227 S., Ln. DM 30,—

Le problème de l'aide au développement est un de ceux qui commencent à soulever le plus de controverses. Le pape Paul VI ne vient-il pas de déclarer dans l'encyclique *Populorum Progressio* que c'était le problème social de notre époque? L'auteur montre comment la distinction entre développés et sous-développés prolonge et reprend les vieilles distinctions classiques dans la civilisés et non-civilisés, etc. Par conséquent, le développement est conçu comme un civilisés et non-civilisés, etc. Par conséquent, le développement est conçu comme un mouvement unilatéral qui va des développés vers les non-développés. Ce mouvement est accompagné d'une certaine prise en charge qui est aussi une forme larvée de domination. En réalité, les problèmes de la faim, de l'expansion démographique, de l'analphabétisme, du paupérisme mettent en question la structure des relations internationales. Il ne suffit pas de programmes d'assistance. Il faut revoir tout le rapport entre nations riches et nations pauvres. Le nationalisme qui se développe dans les pays du Tiers-Monde exprime la conscience d'une injustice internationale. La pauvreté généralisée, l'état de pauvreté dans lequel demeure une grande part de l'humanité ne rencontre pas de motivations suffisantes chez les pays industrialisés pour qu'on lutte contre elle. Le développement des nations industrialisées s'en accommode. L'auteur rattache le comportement actuel des nations industrialisées à la volonté de puissance du monde occidental qui cherche à réaliser de manière égoïste ses propres projets. L'auteur s'inspire de la philosophie et de la critique des auteurs européens. Dans les pays sous-développés existe une abondante littérature qui confirmerait bien des points de vue développés dans ce livre.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Semmelroth, Otto/Zerwick, Maximilian: *Vaticanum II über das Wort Gottes* (= Stuttgarter Bibelstudien, 16). Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1966; 95 S., DM 5,80

Die *Stuttgarter Bibelstudien* haben in den letzten Jahren viel dazu beigetragen, das Interesse an Gottes Offenbarung und Wort zu wecken, zu beleben und zu lenken. So ist es natürlich, daß ein Heft dieser Reihe der Konzilskonstitution über das Wort Gottes gewidmet ist. Es bietet uns den lateinischen Text der Konstitution, eine Übersetzung, eine Einleitung und einen Kommentar, dem in dieser Besprechung unsere besondere Aufmerksamkeit gelten soll. Die Namen der Verfasser bürgen schon für Sachlichkeit und Präzision. OTTO SEMMELROTH hat als Konzilsperitus den Text selbst mitgestaltet. MAXIMILIAN ZERWICK hat als Professor des Päpstlichen Bibelinstituts das Werden der Konstitution aus nächster Nähe verfolgen können. Die Herausgeber betonen, daß es um einen „Kommentar der ersten Stunde“ geht, der also seine Vor- und Nachteile hat.

Die Konstitution ist in die Gesamthematik des Konzils eingeordnet. Die Kirche, die im Konzil zu einer Selbstdarstellung kommen will, muß sich not-

wendigerweise die Frage nach ihren Quellen, der Offenbarung Gottes stellen. Ohne mit der Tradition zu brechen, will die Konstitution neue Akzente setzen. Die Kirche muß im Dialog mit unserer Zeit früher vernachlässigte Punkte ihrer traditionellen Lehre in den Vordergrund rücken. Die Konstitution umfaßt ein breites Programm. Sie widmet der Wesensdarstellung der Offenbarung ihr erstes Kapitel und behandelt dann die Weitergabe dieser Offenbarung durch Schrift und Überlieferung. — Das Heft erweist, wie alle seine Vorgänger, dem um seinen Glauben besorgten Christen einen großen Dienst.

Aalst (Belgien)

K. Gatzweiler

Spicq, Ceslas O.P.: *Der Christ, wie Paulus ihn sieht* (Vie morale et Trinité Sainte selon Saint Paul). Das sittliche Leben des Christen im Zeichen der Dreifaltigkeit (Eine paulinische Moral). Rex-Verlag/Luzern 1966; 128 S., laminiert DM 8,80

Pater Ceslas SPICQ O.P. wird wohl den meisten bekannt sein durch sein Hauptwerk, eine umfangreiche Studie über den neutestamentlichen Zentralbegriff der Agape, der christlichen Liebe. Sein Kommentar zu den Pastoralbriefen dürfte auch vielen nicht unbekannt sein. Das hier vorgelegte Werk will keine wissenschaftliche Untersuchung sein. Es soll dem geistlichen Leben dienen. Es ist eine Betrachtung des christlichen Lebens anhand der paulinischen Literatur. Unser christliches Dasein muß sich als Antwort auf eine Initiative Gottes in Christus Jesus durch den Heiligen Geist erweisen. Die christliche Lebenshaltung wird nicht aus dem Naturgesetz erschlossen, sondern wurzelt tief im Leben Gottes, welches uns im Gesetz Christi geoffenbart wird. Die einzelnen Betrachtungen sind mit reichen Textzitaten aus den Briefen des Völkerapostels ausgestattet. Als Professor für neutestamentliche Exegese bürgt der Verfasser für die wünschenswerte exegetisch-theologische Grundlage seines Werkes. Als ehemaliger Moralist, bleibt er immer wieder ausgerichtet auf das konkrete Leben des Menschen unserer Tage. Durch die Übersetzung macht P. G. Holzherr OSB dem deutschsprachigen Publikum ein Werk echt christlicher Erbauung zugänglich.

Aalst (Belgien)

Karl Gatzweiler

Zenetti, Lothar: *Heiße (W)eisen*. Jazz, Spirituals, Beatsongs, Schlager in der Kirche (= Pfeiffer-Werkbuch, 50). München 1966; 329 S., 12 Kunstdrucktafeln, kart. DM 12,80

Ein gut redigiertes fesselndes Buch zur rechten Zeit über die nachkonziliare Erneuerung der liturgischen Kirchenmusik. Man muß es dem weithin bekannten „Jazzkaplan“ Lothar ZENETTI, dem Verfasser von *Peitsche und Psalm* und erfolgreicher pastoraler Jugendschriften dankbar anerkennen, daß er die nicht enden wollende heiße Diskussion zum sachkundigen Gespräch geformt hat.

Als schier randvoll gefülltes, echtes Diskussionsbuch umgreift es einen Zeitraum von ca. 15 Jahren bis in die zweite Hälfte des bedeutungsvollen Jahres 1966 und belegt mit literarischen Zitaten, positiv oder negativ gewertet, die fast unübersehbare Fülle der Meinungen von Liturgen, Pastoraltheologen, Professoren und Liebhabern der Kirchenmusik, von Organisten und Komponisten, ferner von Veranstaltungen jeglicher Art von „Jazzgottesdiensten“. Wie auf dem Untergrund des Werkes ist als bedeutungsvolles Ereignis erkennbar die Tagung der „Werkgemeinschaft Lied und Musik“ in Altenberg von 3. bis 9. Januar 1966.

Ihr Thema lautete: „Jazz in der Kirche“. Behutsam hat darüber Werner BRÜNING berichtet in *Unsere Seelsorge* (Münster, Februar 1966) Nr. 1/2, Seite 23/24. Wissenschaftlich versierter und kritisch schärfer analysierend nimmt der vergleichende Musikwissenschaftler Rochus HAGEN die Referate dieser Tagung unter die Lupe in seinem hervorragenden Buche: *Jazz in der Kirche* (Stuttgart 1967) S. 34—42.

Um die vielschichtigen Probleme zur Diskussion zu führen, orientiert ZENETTI zunächst mit Sachartikeln, in denen er selbst über das Wesen des christlichen Gottesdienstes, über die Liturgiefähigkeit des modernen Menschen, über die Geschichte der Kirchenmusik und über die kirchlichen Richtlinien informiert. Als sachkundige Mitarbeiter informieren weiter in Spezialabhandlungen: der Dozent Johannes AENGENVORST über die Kontrafaktur früher und heute, — der Dozent Peter KRAMS über Kirchenmusik und Seelsorge, — der moderne Komponist Rolf RIEHM über moderne Musik, — Dieter TRAUTWEIN berichtet über die neuzeitlichen Versuche in der Gottesdienstarbeit bei der evangelischen Jugend. Daß sich ZENETTI die Informationen über das, was Jazz eigentlich ist, über das Phänomen der Negro-Spirituals und Gospels, über Beatsongs und auch über die Negergottesdienste in Amerika in mehreren Kapiteln selbst als heißeste Eisen zur Aufbereitung der Diskussionsbasis eigenverantwortlich vorbehält, obwohl er kein wissenschaftlich geschulter Fachmusiker ist, darf seiner reichen Spezialerfahrung wegen hingenommen werden. Als Diskussionsleiter spricht er seine objektive Haltung deutlich aus: „Man möge auch alle — und manchmal sehr kritischen — Worte in diesem Buche so verstehen, daß sie ernsthafte Anstrengungen von unbeschwertem Draufflossingen, das Echte und wahrhaft Mutige von aller modischen Oberflächlichkeit und Verfälschung zu scheiden versuchen“ (156). Die sachliche Nüchternheit, frei von jeder Animosität und jeder Diskreditierung, mit der jeweils kritische Ergebnisse herausgestellt werden, ermöglicht, daß dieses Buch auch weiterhin in der nicht enden wollenden Diskussion Wert behält. Die Darstellung bleibt auch dann noch objektiv, als wie ein Blitz aus heiterem Himmel im Mai 1966 der Kardinal-Erzbischof Josef Frings und ein wenig später die Deutsche Bischofskonferenz offiziell erklären: „Solange die Liturgiefähigkeit einer Musik mit Jazz und jazzähnlichen Elementen noch ungeklärt ist, sind Experimente dieser Art für die Eucharistiefeier nicht gestattet. Experimente bei anderen Gelegenheiten unterliegen der Aufsicht des Ordinarius.“ Neuerdings müßte diesem „Sancta sanctis“ noch aus dem Schreiben des Vorsitzenden des Consiliums, des Kardinals Giacomo Lercaro, an die Bischofskonferenz aller Länder hinzugefügt werden: „Es ist überdies nötig, die Prinzipien der Heiligkeit und Würde, welche die Kirchenmusik von Gesang und Instrumentalmusik anderer Art unterscheidet, unverletzt zu wahren. Alles, was profan wirkt, ist von heiliger Stätte zu verbannen. Z. B. kann Jazzmusik heute nicht zum Repertoire liturgischer Musik gezählt werden“ (*Liturgisches Jahrbuch* [Münster 1967] 3. Heft, 187).

Wenn auch dieser Entscheid, der sehr umsichtig abgefaßt ist und immerhin wenigstens ein „Noch nicht“ bedeutet, ein wenig sauer als „durch massiven Druck hauptberuflicher Kirchenmusiker entstanden“ (168) zur Kenntnis genommen ist, gewollt oder ungewollt — wer wollte es ZENETTI bei seiner lebenswürdigen Behutsamkeit verargen? — führen die Ergebnisse der Diskussion von selbst, wenn sie auch leider hier nicht Punkt für Punkt genannt werden sollen, zu diesem „Noch nicht liturgiefähig!“ Denn im Chor der Fachkundigen wiegt das Wort von S. SCHMIDT-JOOS über den „Hänschenklein-Jazz“ oder vom Jazzexperten Hans Joachim BERENDT: „Aber, das Niveau senken?“ (183) und

„Verschnulzt doch nicht die Meßfeier“, „Jazzgottesdienste sind ein einziger Krampf“, „das ist üble Rattenfängerei“ — schwerer als das irgendeines Jazzfans. So wäre die nur historisch fundierte Kontrafaktur von Dr. Johannes AENGENDOORT, weil keine Werke des Jazz dafür vorliegen, ergebnislos zu nennen. Die Schlagertaufe müßte als nicht erfolgverheißend verbucht werden, weil der „Anspruch des Evangeliums auf den kleinsten Nenner gebracht“ selbst nach Pfarrer HEGELE nicht genügt (131). Negro-Spirituals und Beat-songs müßten im Ergebnis mit der Begründung etwa von D. Dr. Joachim BECKMANN abgelehnt werden: „Jede Musik kommt aus bestimmter Geschichte, ist einer Kultur entwachsen und kann nicht ohne weiteres übertragen werden in eine ganz andere Kulturwelt (188). Das Fazit, das ZENETTI dem Leser anbietet: „Ein Gottesdienst in neuen Formen, der nicht *mehr* Glauben, *mehr* Engagement, *mehr* Anstrengung abverlangt, ist kein wirklicher Schritt nach vorn“ (157), dürfte hier wie an ähnlichen Stellen wohl nicht pointiert genug sein.

Damit eine sachlich begründete Überzeugung für das deutsche Kirchenvolk entstehen kann, die das „noch nicht liturgiefähig“ der Bischöfe bejaht und Jazz und Negro-Spiritual als Erneuerungsmöglichkeit ablehnt, würde dem Buch noch ein Kapitel über die wesentlichen Unterschiede der europäischen Musiktradition zu der anderer Kulturen hinzuzufügen sein, ferner als Rückblende die kirchenmusikalischen Bestimmungen der Kirche, die die höchsten Anforderungen der Kunst, der Heiligkeit und Universalität betonen. Warum sollten neuere Musikformen den Eingang ins Heiligtum leichter finden, als etwa das deutsche Kirchenlied es gehabt hat, das sich heute als zum größten Teil liturgiefremd erweist, weil es zu wenig der Liturgie selbst entwachsen ist. Die kirchenmusikalische Erneuerung kann damit nur in Zukunft unter dem zwingenden Motto stehen: Von der Liturgie selbst aus!

Hiltrup

Wilhelm Tegethoff MSC

INGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden lediglich kurz angezeigt.

Auferweckung vom Tode. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt von W. Schamoni. Auslieferung: Buchhandlung Brune/5789 Bigge; 1968, 128 S., DM 2,80.

Defourny, Jean, CICM: De necessitate certitudinis moralis in cautionibus aequipollentibus (= *The Japan Missionary Bulletin* 19, 1965, 496—504, 577—583, 604, 644—727).

Groß, Heinrich: *Kleine Bibelkunde zum Alten Testament* (= Schriften zur Katechetik, 9). Kösel-Verlag/München 1967; 131 S., kart. DM 8,50.

Jung, Emma: *Animus und Anima.* Rascher-Verlag/Zürich 1967; 109 S., DM 6,—.

Kapelrud, A. S.: *Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament.* Ernst Reinhardt Verlag/München 1967; 91 S., kart. DM 7,50.

Köhler, Hans: *Theologische Anthropologie.* Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch der Gegenwart. Ehrenwirth-Verlag/München 1967; 128 S., DM 14,80.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: DDr. ERIKA UNGER-DREILING† (Nachlaß-Verwalterin: Elisabeth Kiefhaber, Karmeliterplatz 1, A 1020 Wien) · Prof. Dr. JOHANNES BECKMANN SMB, Torry, 1, Ch 1700 Fribourg · Prof. Dr. JOSEF GEORG ZIEGLER, 6501 Finthen, Budenheimer Straße 52 a.

HUNDERT JAHRE WEISSE VÄTER

von Dr. Fridolin Rauscher WV

In diesem Jahre 1968 sind hundert Jahre vergangen, seit der damalige Erzbischof von Algier und spätere Kardinal Charles Allemand LAVIGERIE die Gesellschaft der Weißen Väter gegründet hat. Die Weißen Väter dürfen aus diesem Anlaß mit Recht auf ihre Stellung und Leistungen im Missionswerk Afrikas hinweisen. Aber darin wird sich das Jubiläum nicht erschöpfen; es wird nicht in einer rückblickenden glanzvollen Selbstdarstellung bestehen. Die Geschichte der letzten Jahrzehnte offenbart mit harter Nüchternheit, wie ungesichert meßbare Erfolge sind und wie unangebracht darum jede Form von Triumphalismus in der pilgernden Kirche ist. Jubiläen dieser Art, wo das noch zu Leistende das schon Erreichte bei weitem übersteigt, zwingen mehr zur Selbstbesinnung und mahnen die jubelnde Gesellschaft, sich nach den Grundsätzen und der Vision des Stifters einer ehrlichen Selbstprüfung zu unterziehen, nicht zuletzt auf Grund dessen, was das Vaticanum II über die Ordensgemeinschaften im allgemeinen und über die Missionsinstitute im besonderen ausgesagt hat. Die Weißen Väter haben das in langwierigen vorbereitenden Provinzberatungen zum Generalkapitel und auf diesem selbst in zwei ausgedehnten Sessionen des Jahres 1967 in ehrlichem Bemühen zu tun versucht. Im folgenden soll nicht ein lückenloses Bild dieser ersten hundert Jahre und der darin geleisteten Arbeit geboten, sondern vor allem *die Eigenart der Gesellschaft aufgezeigt und in den ursprünglichen Zusammenhang mit dem Charisma des Stifters gestellt werden*. Zuvor einige Bemerkungen.

Die Gesellschaft zählt zur Zeit 3090 Patres und 570 Brüder in 590 Kommunitäten in Afrika und 103 in Europa und Amerika. Ihre Mitglieder arbeiten in 59 Diözesen Afrikas; damit stehen die Weißen Väter an erster Stelle aller in Afrika missionierenden Gemeinschaften. Die Arbeitsfelder liegen in den neuen Staaten Algerien, Tunesien, Mali, Guinea, Obervolta, Ghana, Nigeria, Uganda, Rwanda, Burundi, Kongo-Kinshasa, Tanzania, Zambia, Malawi und in Mosambik; seit neuestem sind sie auch, auf ausdrücklichen Wunsch des jetzigen Papstes, in Abessinien und schon seit 1878 in Palästina, jeweils zur Heranbildung eines einheimischen Klerus.

Die Weißen Väter sind eine exklusive Missionsgesellschaft und, von dem speziellen Werk in Palästina abgesehen, nur in Afrika tätig. Ihr eigentlicher Name lautet: „Gesellschaft der Missionare von Afrika“;

wegen des weißen Gewandes, das sie von den Arabern Nordafrikas übernahmen, werden sie gewöhnlich „Weiße Väter“ genannt.

Kirchenrechtlich sind die Weißen Väter eine Gemeinschaft von Weltpriestern und Laienbrüdern. Die Mitglieder legen keine Gelübde ab, sondern verpflichten sich durch den Missionseid dem Werk in Afrika im Rahmen des Gehorsams und des gemeinsamen Lebens. Von den 3660 Mitgliedern stehen 2600, also etwa 70 %, im direkten Missionseinsatz in Afrika.

1. Der Stifter und sein Charisma

Das Charisma eines Ordensstifters erschöpft sich nicht in der Gründung einer neuen Ordensgemeinschaft, es wirkt weiter in seinen Grundsätzen und in der Eigenart seiner Gründung, in den Einzelmitgliedern wie in der Gemeinschaft. Geist, Charisma und Vorbild des Stifters prägen das geistige Antlitz wie auch das Wirken einer Ordensgemeinschaft und müssen darum immer wieder studiert und betrachtet werden. Das Ordensdekret spricht von der Notwendigkeit, „den Geist und die eigentlichen Absichten der Gründer wie auch die gesunden Überlieferungen, die zusammen das Erbe jedes Institutes ausmachen, getreu zu erforschen und zu wahren“¹.

Andererseits ist das Werk eines Ordensstifters nie allein sein Werk. Jede Neugründung entsteht aus dem Charisma eines wachen Christen, der die Bedürfnisse und Möglichkeiten seiner Zeit versteht und danach handelt. Es ist aber auch immer ein Zusammenspiel menschlichen Wirkens und göttlicher Anregung. Versuchen wir kurz, dieses *Ineinanderspiel göttlicher Anregung und menschlicher Bereitschaft und Wachheit bei Lavigerie* aufzuzeigen².

Lavigerie war Professor für Kirchengeschichte. Aber die Lehrtätigkeit befriedigte ihn nicht. Nach kurzer Zeit wurde er mit der Leitung des „Werkes für die christlichen Schulen im Orient“ betraut und reiste selbst nach Syrien, um die Hilfsaktionen für die dortigen bedrohten Christen zu leiten. Es war seine erste, wenn auch nur vorübergehende direkte Berührung mit der Welt des Islam; sie genügte aber durchaus, ihn von dessen unversöhnlicher Haltung und expansivem Drang zu überzeugen und mit tiefer Sorge um die vom Islam bedrohten Völker zu erfüllen. Aber auch diese in höchstem Maße erfolgreiche Tätigkeit war nur eine Episode. Er wurde bald an die römische Rota und die Kongregation für die orientalischen Riten berufen, zugleich aber der französischen Botschaft beim Hl. Stuhle zugeteilt. Eine glänzende Laufbahn im Dienste kirch-

¹ *Perf. Car.* 2 b

² Vgl. FR. RAUSCHER, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter* (Münster 1952) 13–18, im folgenden zitiert: *Mitarbeit*

licher Diplomatie schien angebahnt. Lavigerie war jedoch zu eigenwillig und aufrecht, als daß er sich da hätte wohlfühlen können. Wieder nur eine Episode. Er wurde der französischen Botschaft unbequem und 1863 zum Bischof von Nancy ernannt. Damit schien sein Leben in feste Bahnen gelenkt.

Er war kaum dreieinhalb Jahre in seinem neuen Amt, als *der entscheidende Ruf* erfolgte, und zwar von Menschen, die sehr irdisch und politisch dachten und nicht ahnen konnten, welchen Stein sie damit ins Rollen brachten, und die, als sie es zu ahnen begannen, die eingeleiteten Schritte rückgängig zu machen suchten. Auf Vorschlag des Gouverneurs von Algerien, Mac-Mahon, wurde Lavigerie die Diözese Algier, eben zur Erzdiözese erhoben, angeboten. Das Angebot kam für Lavigerie vollkommen überraschend, nicht weniger überraschend die schon am folgenden Tage, dem 19. November 1866, erfolgte Zusage Lavigeries. Seine Freunde begriffen seine Entscheidung nicht; man sprach von unüberlegter Begeisterung, auch von ehrgeizigen Plänen, bis Lavigerie die tieferen Gründe seines Schrittes offenbarte. Ihm ging es nicht um ehrgeizige Pläne, sondern um eine ganz neue Lebensaufgabe, um den Beginn des Apostolats unter den Mohammedanern Nordafrikas. Sein Blick ging noch weiter: „Algerien“, so schrieb er an einen Freund, der seine Entscheidung nicht verstehen konnte, „ist nur das Tor zu diesem ungeheuren Erdteil mit seinen 200 Millionen Menschen. In das Innere dieses Kontinents muß man die Missionsarbeit tragen“³. Ähnlich bemerkte er in seinem Abschiedsschreiben an den Klerus von Nancy, Gott möge das Opfer annehmen, das ihn das Verlassen einer so schönen und großen Diözese kostete, und ihm die Kraft geben, für die Wiedererweckung der Kirche Afrikas zu arbeiten.

Denselben Gedanken finden wir in seinem ersten Hirtenbrief, den er am 5. Mai 1867 von Paris aus an seine neuen Diözesanen richtete; er hatte aber Feingefühl genug, den aktiven Anteil, den er selbst dabei zu übernehmen gedachte, nicht näher zu umschreiben. Daß er aber weiter dachte als nur an die Übernahme einer neuen Diözese, beweist der Umstand, daß er schon wenige Monate später in Rom den Antrag stellte, das ganze Gebiet vom ägyptischen Sudan bis zum Atlantischen Ozean und von Südalgerien bis Senegambien zu einer Apostolischen Delegation zusammenzufassen und ihm selber anzuvertrauen. Dem Antrag wurde im August 1868 stattgegeben.

Wir wissen nicht, und Lavigerie wußte es damals wohl selber nicht, wie er dieses ungeheure Gebiet missionarisch zu bearbeiten gedachte. Aber diese kühne Maßnahme läßt für sich allein schon seinen charismatischen Blick für das einmalige Angebot der Vorsehung und die sich aus der neuen Weltsituation, gerade in Afrika, für die Kirche ergebenden Auf-

³ an Mgr M a r e t, vgl. J. Mazé, *Le cardinal Lavigerie et son action apostolique* (Maison-Carrée 1928) 38; zitiert: *Act. ap.*

gaben erkennen. Koloniale Eroberungen und Entdeckungen waren für Lavigerie der Fingerzeig der Vorsehung, in den sich neu öffnenden Gebieten unverzüglich mit der Verkündigung der Frohbotschaft zu beginnen⁴.

Sicher ist jedoch, daß die Erzdiözese Algier an sich einen Mann wie Lavigerie nicht reizen konnte. Die Erzdiözese zählte damals 104 Priester aus dem Welt- und Ordensklerus, zerstreut auf 83 arme Pfarreien und einige religiöse Kommunitäten. Die Kathedrale war eine für den christlichen Gottesdienst adaptierte Moschee, die Christen waren zugewanderte Siedler aus den verschiedensten Nationen und Angehörige der Besatzungsmacht. Die Behörden waren peinlich darauf bedacht, die religiösen Gefühle der mohammedanischen Bevölkerung zu schonen und sogar zu fördern; den Priestern und Ordensleuten war jede öffentliche Tätigkeit untersagt. Da war nichts Verlockendes für ehrgeizige Pläne, wohl aber eine einmalige Gelegenheit für einen Bischof, der sein Amt als Dienst auffaßte und die Zeichen der Zeit zu deuten verstand. Lavigerie beklagte sich nach der Amtsübernahme wiederholt, daß die Kirche in Algerien bisher zu wenig apostolische Initiative entfaltet und die Eingeborenen vernachlässigt habe. Diese Klage war wohl nur mehr oder weniger berechtigt. Sein Vorgänger und dessen Mitarbeiter hatten wohl immer wieder versucht, auch unter den Mohammedanern zu wirken. Zu seiner Überraschung hörte Lavigerie, daß schon fast zehn Jahre vor seiner Ankunft in Algerien eine Priestervereinigung, «Les Prêtres du Cénacle», mit dem Ziel der Missionsarbeit, wenigstens durch Schulen und Werke der Liebe, gegründet worden war; aber sowohl dieser spezielle Versuch wie auch andere seitens des Bischofs und seiner Priester hatten auf Forderung der „arabischen Büros“ hin aufgelöst und eingestellt werden müssen⁵. Lavigerie war aber nicht der Mann, der kampfflos resigniert hätte, er war zum Kampf bereit.

Es läßt sich nicht mehr eindeutig feststellen, ob Lavigerie sich schon beim Verlassen der Diözese Nancy mit dem Gedanken trug, für Algerien und damit für Afrika eine neue Missionsgesellschaft zu gründen. Es ist auf jeden Fall überraschend, daß diese Gründung schon nach kaum eineinhalbjährigem Aufenthalt in Algerien erfolgte. Das läßt wohl darauf schließen, daß er von Beginn an ein festes Konzept besaß und gewillt war, beim ersten Fingerzeig der Vorsehung zu handeln. Dieser Fingerzeig kam sehr bald, und es zeugt von echtem Realismus und Charisma zugleich, daß Lavigerie die Situation und den Auftrag verstand, der an ihn erging.

Die große Hungersnot, verbunden mit einer Choleraepidemie, die Nordafrika in den Jahren 1867—68 heimsuchte, veranlaßte den Erz-

⁴ J. MAZÉ, Les idées principales du cardinal Lavigerie sur l'évangélisation de l'Afrique. In: *Grands Lacs* (Namur) Nr. 53, 406—437

⁵ J. MAZÉ, *Act. ap.*, 23

bischof, eine großzügige Hilfsaktion einzuleiten, um die verwaisten und hungernden Kinder dem Elend zu entreißen. Er wandte sich wiederholt an den Klerus und die Priesterseminare Frankreichs, um Hilfskräfte für seine Aktion zu finden. Das unmittelbare Ergebnis dieser Liebestätigkeit war eine in zähem Kampf mit Mac-Mahon errungene, wenn auch bescheidene Freiheit für das Apostolat, d. h. die Möglichkeit, den verwaisten Kindern eine christliche Erziehung zu vermitteln⁶, und die Gründung der Gesellschaft der Weißen Väter im gleichen Jahre 1868. Der Erzbischof hatte wiederholt auch vor seinen Seminaristen den Gedanken an das Apostolat unter den Mohammedanern Algeriens anklingen lassen. Der Gedanke schlug ein, und am 19. Oktober 1868 begann unter der Leitung eines Jesuitenpaters das *erste Noviziat der Gesellschaft* mit zehn Novizen; keiner von ihnen harrte in der Gesellschaft aus, sie waren nur Wegbereiter.

Die junge Gesellschaft entfaltete sich trotz mancher Rückschläge rasch und gründete in einzelnen Oasen der Sahara apostolische Zentren. Lavigeries Pläne gingen jedoch weiter und offenbarten, wozu er letztlich nach Afrika gekommen war. Schon das erste Regelbuch von 1869 betonte, daß sich die Tätigkeit der Missionare nicht auf die Sahara und den Sudan bzw. andere Teile der Diözese beschränken dürfe, sondern in alle Teile Afrikas vordringen müsse. Wenige Jahre später wird er noch deutlicher: „Die Werke in Algerien sind nicht der einzige Ehrgeiz eurer Herzen. *Auf ganz Afrika muß sich euer Apostolat ausdehnen*“⁷.

Die Gründung einer neuen Missionsgesellschaft war also nur der naturgemäße und folgerichtige Schritt zur Verwirklichung seines großen Zieles, der «grande perspective», die ihn bewogen hatte, Nancy zu verlassen, und die Bestätigung jener kühnen apostolischen Konzeption, als er sich zum Apostolischen Delegaten von ganz Nordafrika ernennen ließ. Für Lavigerie war das nicht ein leerer Titel, sondern das äußere Zeichen einer erkannten und übernommenen Verpflichtung. In seiner Auffassung war die Verantwortung eines Bischofs nicht auf eine abgegrenzte Diözese beschränkt, er sah von Anfang an seine *Mitverantwortung für die Gesamtkirche*: *ager est mundus*. Man könnte sogar sagen, er habe hier die Auffassung des Vaticanum II bezüglich der Hirtenaufgabe der Bischöfe bereits vorweggenommen. Er erkannte die ihm als Bischof der Kirche zufallende Verantwortung und glaubte an die ihm gewordene Berufung. Nur wenige der damaligen Bischöfe bewiesen einen derartigen Realismus und eine solche Aufgeschlossenheit für das Gebot der Stunde. Lavigerie sah zunächst wohl auch nur die Aufgabe der Kirche im allgemeinen, ohne auch schon zu wissen, ob und wie weit er selbst ein Pionier bei diesem Werk sein würde. Aber er war überzeugt, daß der Kirche seiner Zeit

⁶ J. MAZÉ, *Act. ap.* bringt Auszüge aus dem sonst noch nicht veröffentlichten Briefwechsel zwischen Lavigerie und Mac-Mahon

⁷ am 29. 10. 1874 bei der Einweihung der Kapelle des Mutterhauses in Maison-Carrée

das neuentdeckte Afrika als neue große Aufgabe gestellt war. Und je mehr er sich selbst engagierte, um so mehr erkannte er die ihm selbst dabei zufallende Rolle; er war gewillt, sich ihr zu stellen⁸.

Lavigerie sah im Bischofsamt vor allem ein Dienstamt an der Gesamtkirche. Die Größe dieses Dienstamtes war ihm schon in Nancy aufgegangen, als er sich aus Anlaß der Konsekration der Kathedrale von Tours mit dem Leben des hl. Martinus beschäftigte und davon so fasziniert wurde, daß er ein Hirtenschreiben von 45 Seiten über St. Martin verfaßte: *Martinus als Bischof, Mönch und Missionar*, wobei er besonders letzteren Gedanken betonte. Von da an sah er in Martinus sein Vorbild. Es besteht kein Zweifel, daß gerade diese Umstände bestimmend auf die Entscheidung einwirkten, die er bald zu treffen hatte; denn mitten hinein kam das Angebot des Gouverneurs von Algerien⁹.

II. Das geistige Profil der Gesellschaft

Lavigerie gründete die Weißen Väter für Afrika und nur für Afrika. Er begann, die Werke der Afrikaforscher zu studieren. Durch das Studium des geographisch-ethnologischen und geschichtlichen Raumes verschaffte er sich eine erstaunlich vielseitige Kenntnis der missionarischen Vorbedingungen und Möglichkeiten des afrikanischen Raumes. Das Ergebnis dieser realistischen Betrachtungsweise sind sein berühmtes *Memorandum* an den Hl. Stuhl und seine *Unterweisungen an die Missionare* von 1878 und 1879 über die Missionsmethode, die sie zu befolgen hätten, und über die innere Struktur und das geistige Profil der Gesellschaft. In diesen „Unterweisungen“ werden gewissermaßen all die verschiedenen und scheinbar so unbedeutenden Etappen seiner früheren Wirksamkeit lebendig, alles war nur Vorbereitung auf die ihm bestimmte providentielle Sendung als Apostel Afrikas. All die früheren Episoden kehren in den „Unterweisungen“ wieder, aber nun als gestaltende Kräfte, sowohl im geistigen Profil der Weißen Väter wie in der Missionsarbeit¹⁰.

Seine Missionsgesellschaft sollte *missionarisch*, *katholisch* und *gemeinschaftsbetont* sein und sich einer *einheitlichen Methode* bedienen. Hierin liegt das geistige Profil der Weißen Väter. Es fließt aus dem Charisma des Stifters und illustriert es weiter.

1. Nach dem Willen des Stifters sollte seine Missionsgesellschaft vor allem *missionarisch* sein im strengen Sinn des Wortes. Mission besagt Verkündigung der Frohbotschaft, wo sie noch nicht verkündet wurde, und Einpflanzung der Kirche, wo sie noch nicht ist. Da in Algerien an eine ungestörte Missionsarbeit nicht zu denken war, die junge Missionsgesellschaft aber andererseits eines ihrem Ziele entsprechenden Arbeitsfeldes bedurfte, orientierte er seine Missionare auf Schwarzafrika, zunächst auf die transsaharischen Gebiete und später auf Äquatorialafrika: „Dort hat

⁸ *Act. ap.*, 51 f.

⁹ *Act. ap.*, 23 ff.

¹⁰ *Mitarbeit*, 18

man nicht die Politik der ‚arabischen Büros‘ und den hartnäckigen Widerstand der Freidenker zu befürchten, dort hängt alles von der Gnade Gottes und dem Eifer der Missionare ab“¹¹. Zwei Versuche, durch die Sahara hindurch das sagenhafte Timbuktu zu erreichen und bei den nichtislamisierten Stämmen die Missionsarbeit zu beginnen, schlugen fehl; die Missionare wurden von ihren Tuaregführern ermordet. Für Lavigerie war das kein Grund, das Prinzip zu ändern, sondern nur die Strategie.

Im Jahre 1878 hatte er sich, wieder ein Zeichen seiner missionarischen Verantwortung für die neuentdeckten Gebiete, auch zum Apostolischen Delegaten von Äquatorialafrika ernennen lassen; im gleichen Jahre sandte er eine erste Karawane von Missionaren nach Uganda und an den Tanganyikasee, ausgesprochen missionarisches Neuland. Lavigerie, ganz im Geiste eines hl. Paulus, „setzte seine Ehre darein, nicht dort das Evangelium zu verkünden, wo Christi Name schon bekannt war; er wollte nicht auf fremdem Grunde aufbauen, er wollte Diener Christi für die Heiden sein“¹².

Lavigerie scheute niemals das Risiko, weder beim verlassen seiner gesicherten Stellung in Nancy und bei der Übernahme der Diözese Algier, noch bei der Gründung der Gesellschaft und der Aussendung seiner Missionare nach dem kaum erschlossenen Innerafrika. Er wollte, daß seine Gesellschaft vor allem missionarisch sei: „In ihren Gedanken, Gebeten und ihrem Tun muß alles auf dieses Ziel ausgerichtet sein. . . . Sie sollen darum stets daran denken, daß sie keine Forscher, keine Reisenden, keine Touristen, keine Gelehrten noch sonst etwas sind, sondern nur und ganz dem Heile der Seelen dienen, daß sie Missionare sind“¹³.

Diesen exklusiv missionarischen Charakter, diese heilige Einseitigkeit, haben die Weißen Väter bis zur Stunde bewahrt. Sie sind für Afrika da und ganz für Afrika, alles ist ausgerichtet auf den Einsatz in Afrika. Sie waren und sind stets bereit, — und hier folgen sie dem Vorbild ihres Stifters — wohlausgebaute Missionspfarreien und Diözesen dem einheimischen, vor allem für die Seelsorge bestimmten Klerus zu übergeben und neue Gegenden missionarisch zu erschließen. Die exklusive Ausrichtung der Gesellschaft auf Afrika ist nichts anderes als Treue zum Geist des Stifters. Die Arbeit in 59 Diözesen Afrikas stellt an die Gesellschaft enorme Anforderungen; auch wenn 70 % des Personals in Afrika eingesetzt sind und jedes Mitglied, zu welchem Dienst es später auch vorgesehen sein mag, zunächst eine gewisse Zeit Missionsdienst leistet, können nicht alle Bedürfnisse befriedigt und alle Situationen ideal gemeistert werden. Trotz der zusätzlichen Hilfe durch 450 Welt- und Ordenspriester aus der christlichen Heimat werden Improvisationen nie ganz vermieden

¹¹ *Act. ap.*, 162 und früher schon an Mgr Maret, 39

¹² Vgl. *Rö* 15, 16. 20—21

¹³ „Unterweisungen“ von 1878

werden können. Manches trägt zwangsläufig den Stempel des Vorläufigen und Unfertigen. Aber der geleistete Einsatz und die spezifisch missionarische Ausrichtung haben den Weißen Vätern in diesen hundert Jahren doch gestattet, das Christentum in weite Räume hineinzutragen und die Kirche präsent zu machen.

Von Anfang an vertrat die Gesellschaft den Standpunkt, daß ihr in besonderer Weise *die Mohammedaner in Nordafrika* anvertraut seien. Da die Kirche als universales Sakrament des Heils auch jenen gegenüber eine Aufgabe hat, die freiwillig „draußen“ bleiben, hat die Gesellschaft ihr indirektes Apostolat der Präsenz und der Liebe in den mohammedanischen Gebieten beibehalten und intensiviert. Das „Institut für arabische Studien“ (IPEA) mußte zwar von Tunis nach Rom verlegt werden, dient aber weiterhin der Vorbereitung junger Missionare auf ihre Tätigkeit in mohammedanischen Gebieten bzw. dem Dialog mit den Mohammedanern.

2. *Katholisch.* Viele haben in Lavigerie zu sehr den Patrioten und Politiker gesehen. Er hat seinem Vaterland große Dienste erwiesen, seine Stimme hatte Gewicht. Aber vor allem war er katholisch und überzeugt, daß nur eine offene Kirche missionarisch wirksam sein könne. Darum war er auch bereit, sehr liebe persönliche Meinungen hintanzustellen. Als weite Kreise Frankreichs die republikanische Staatsform ablehnten und starr an der dahingesunkenen Monarchie festhalten wollten und die Kirche in Gefahr war, eine Gettokirche zu werden, stellte er sich nüchtern dem Realismus der Tatsachen und bekannte sich im berühmten Toast von Algier zur neuen Staatsform, und das im Bewußtsein der bitteren Folgen, welche dieser Schritt für ihn selbst und sein Werk haben würde.

Von der Gründung der Gesellschaft an war es die Überzeugung Lavigeries, daß *es keine nationalen Missionsinstitute geben könne, sondern nur katholische.* Bei der Ausreise der ersten Missionare nach Innerafrika wurde an der Spitze der Karawane nicht die Trikolore getragen, wie manche seiner Freunde gewünscht hätten, sondern das Banner des Herzens Jesu und der Gottesmutter. Schon bei der zweiten Karawane 1879 waren nichtfranzösische Missionare, darunter zwei deutsche. Das war kein Zufall, sondern vom Stifter beabsichtigt. Seine Gesellschaft, wenn auch auf französischem Boden entstanden, sollte durch und durch katholisch sein. Bei der Ausreise der 9. Karawane 1890 betonte Lavigerie das mit aller Deutlichkeit: „Mein Ehrgeiz ist: wenn man von eurer kleinen Gesellschaft spricht, die nach ihrem Ursprung die geringste und zuletztgekommene der Missionsgesellschaften ist, soll man wenigstens das eine sagen können: sie ist ausgesprochen katholisch“¹⁴.

Die Gesellschaft ist ihrem Stifter in dieser Auffassung gefolgt. Ihre Missionare kommen aus den verschiedensten Nationen: 367 Deutsche,

¹⁴ 29. 6. 1890, Instr. 385

700 Belgier, 600 Kanadier, 60 aus USA, 917 Franzosen, 202 Engländer und Irländer, 528 Holländer, 80 Italiener, 122 Schweizer, 117 Spanier, der Rest aus anderen Ländern. Es dürfte unter den 590 Kommunitäten der Weißen Väter in Afrika nur wenige geben, wo nur Missionare derselben Nationalität arbeiten. Die theologischen Lehranstalten der Gesellschaft wurden von 1947 an weithin internationalisiert; dieser Trend hat sich seit den Generalkapiteln 1957 und 1967 noch verstärkt: alle Noviziate und Scholastikate der Weißen Väter sind heute international, sowohl bei den Studenten wie auch bei den Professoren. Auch das bringt Risiken mit sich, schafft aber auch eine brüderlich-katholische Haltung und ist für die Afrikaner im Zeitalter der Entkolonialisierung ein echtes und auch anerkanntes Zeugnis der übernationalen Einstellung der Mission.

3. *Gemeinschaftsbetont.* Lavigerie verlieh seiner Gründung eine ausgesprochen *kommunitäre und familienhafte Note*. Immer und überall besteht eine Kommunität der Weißen Väter aus wenigstens drei Mitgliedern. „Man soll eher auf den Bestand der Gesellschaft als auf diesen Hauptpunkt verzichten“¹⁵.

Ein dreifaches Ziel soll dadurch erreicht werden: die planmäßige Aufteilung und Abgrenzung der Arbeit auf den einzelnen Stationen und Pfarreien, die Kontrolle und sinnvolle Leitung der Arbeit: „Das individuelle, nichtkontrollierte Apostolat ist in jeder Hinsicht dem Buchstaben und Geist unserer Konstitutionen zuwider, es wird verurteilt, und kein Oberer darf es dulden“¹⁶, und schließlich ist das vom Stifter angeordnete gemeinsame Leben seiner Missionare Schutz und Sicherung des geistigen und geistlichen Lebens und bewahrt vor Vereinsamung. Darum stellt die Gesellschaft den Missionsbischöfen nicht einzelne Missionare, sondern Kommunitäten zur Verfügung.

In diesem Punkte offenbart Lavigerie eine geradezu mütterliche Besorgtheit um seine Missionare; er war aber auch entschlossen, jedes Mitglied zu entlassen, das nicht bereit wäre, jeden Mitbruder, gleich welcher Nationalität, in mitbrüderlicher Liebe zu akzeptieren¹⁷. Als weitere Auswirkung dieser Lebensweise ergibt sich eine betont herzliche Atmosphäre in den Beziehungen aller Rangstufen zu den Untergebenen und umgekehrt.

Die Einheitlichkeit der missionarischen Berufung von Patres und Brüdern auf Grund desselben Engagements, trotz der Verschiedenheit der Ämter, ist eine bedeutsame Schlußfolgerung aus der neuen Ekklesiologie. Dadurch wird auch der Beruf des Missionsbruders aufgewertet und mehr in den direkten Dienst an der afrikanischen Kirche gestellt, sei es als Mitarbeiter im sozialen Bereich, sei es im direkten apostolischen Einsatz.

¹⁵ Artikel 3 der Konstitutionen

¹⁶ Mgr BIRRAUX, Rdschr. vom 22. 7. 1938, noch schärfer sein Nachfolger als Generaloberer, Bischof DURRIEU, Rdschr. hs 6, ebenso Kap. X im Direktorium.

¹⁷ *Règlement du noviciat*, Instr. 245

Das verlangt vom neuen Typ des Missionsbruders eine besondere natürliche Qualifikation und eine sorgfältige Ausbildung; diese vollzieht sich bei den Weißen Vätern ebenfalls auf internationaler Basis und in besonderen Instituten, den sog. Scholastikaten für Brüder.

III. Das Apostolat der Weißen Väter

Das eigentliche und einmalige Charisma Lavigeries liegt im spezifisch missionarischen Bereich, und zwar nicht bloß insofern er in seinem Realismus die Möglichkeit und Dringlichkeit eines neuen missionarischen Elans der Kirche für Afrika erkannte, sondern insofern er seinen Missionaren eine feste, wohldurchdachte Methode übergab.

Lavigerie war von Anfang an von der Notwendigkeit einer methodischen Missionsarbeit überzeugt und hatte dies schon in seinem „Memorandum“ an den Hl. Stuhl betont und darin die von seinen Missionaren zu befolgende Missionsmethode ausführlich dargelegt. Schon als junger Priester hatte er die Missionsmethoden der alten und neueren Zeit studiert und sich, wie bemerkt, mit den Berichten der Afrikaforscher befaßt. Aus den darin gefundenen Erkenntnissen und dem ihm eigenen Realismus, die Situation zu durchschauen, entstand seine Missionsmethode. Die äußere Voraussetzung, sie zu verwirklichen, schuf er durch das gemeinsame Leben seiner Missionare. Aus demselben Grund sah Lavigerie im Gehorsam „die Haupttugend einer Apostelschar“; er verstand ihn apostolisch, d. h. Hauptsache ist die Einheit der Herzen, der Gesinnung und der Arbeit, alles soll auf das Apostolat ausgerichtet sein. Autorität und Strukturen dienen keinem Selbstzweck, sondern dem Ganzen und stehen alle im aktiven Gehorsam und im Dienst desselben apostolischen Zieles und im Dienst der Gesamtkirche, die allein die Einheit und Koordination der Missionsarbeit zu sichern vermag und von der jede Missionsgesellschaft und damit auch der Einzelmisionar ihr Mandat erhalten¹⁸. Dadurch wird die Tätigkeit des einzelnen Missionars aus der individuellen Sphäre herausgelöst und in die Tätigkeit der Gesamtkirche integriert und im Geiste des Dienens, des Dialogs und der Zusammenarbeit mit den andern apostolischen Kräften verwirklicht, seien diese fremde oder einheimische.

Die Methode der Weißen Väter hat drei charakteristische Elemente: den *Grundsatz der Anpassung*, das *abgestufte mehrjährige Katechumenat* und die *sehr stark betonte Einbeziehung der einheimischen Christen* in die Missionsarbeit.

1. *Der Grundsatz der Anpassung* — Im missionarischen Konzept Lavigeries wird alles mehr von einer realistischen Auffassung und nicht so sehr von einem theoretischen Schema getragen. Lavigerie hatte ein Ziel: die Christianisierung Afrikas, und ein Mittel: die Anpassung im pauli-

¹⁸ J. VANDRISSE, Un Institut missionnaire s'interroge: *Spiritus* 8 (1967) 171

nischen Sinn des Wortes „allen alles werden“. Die Originalität Lavigeries liegt in diesem bewußten Willen, einen Missionarstyp zu formen, dem eine ganz bestimmte Vision des Apostolats entspricht und deren Mittelpunkt nichts anderes ist als *die Präsenz und Inkarnation der Kirche in Afrika*.

Schon in der vorläufigen Regel von 1869 wies er seine Missionare an, „sich soweit wie möglich in Kleidung, Wohnung und Nahrung der Lebensweise der Einheimischen anzupassen“. Im gleichen Jahre 1869 bemerkt er: „Diese Gesellschaft benützt, um den Erfolg ihres schwierigen Werkes zu sichern, Mittel, die bisher (in Afrika) nicht versucht wurden“¹⁹. Seinen Missionaren schreibt er: „Ihr seid für die Bekehrung der Afrikaner gegründet und habt eine besondere Methode zu befolgen“²⁰. Dieses „Mittel“ und diese „ganz besondere Methode“ ist die missionarische Anpassung. Jede Abweichung davon war nach Lavigerie ein Abfall von der Gesellschaft.

Seinem grundlegenden Prinzip, daß 'die fremden Missionare das Werk nur beginnen können, die Weiterführung und Vollendung der jungen Kirchen aber von den Afrikanern selbst geleistet werden müsse, nachdem sie Christen und Apostel geworden seien', fügt er bedeutungsvoll hinzu: „Es ist wohl zu beachten, daß wir sagen: nachdem sie Christen und Apostel geworden sind, nicht aber Franzosen und Europäer“. Darum sei vor allem das Herz der Afrikaner zu bearbeiten und zu bekehren, das gesamte Äußere dagegen, Lebensweise und vor allem die Sprache, müßten gewahrt werden²¹. Er ermahnte seine Missionare immer wieder, die Sprache der Eingeborenen zu erlernen, das Volksleben zu studieren und Beobachtungen über Sitten und Gebräuche in einem eigenen Tagebuch festzuhalten. Lavigerie ging es nicht in erster Linie um ethnologisches Wissen, sondern um eine Lebensfrage des Apostolates, wie er es verstand, d. h. um den Geist der Anpassung.

Der Grundsatz, den er den Missionaren für die Leitung des griechisch-melchitischen Seminars in Jerusalem mitgab, galt ebenso für die Arbeit in Innerafrika: „Alles belassen und respektieren, was nicht Sünde und Irrtum ist“²². Es geht um „die Umwandlung der Herzen, alles andere folgt dann von selber“²³. Es geht um jene Hinführung der Afrikaner zur christlichen Neuheit, wo die „von Natur aus christliche Seele“ in ihren natürlichen Werten angesprochen und in ihrem tiefsten Sehnen erfüllt und nicht vergewaltigt wird, es geht jedoch nicht um äußeres Bewahren von folkloristischen Einzelheiten, die mit der Zeit doch nicht mehr verstanden werden.

¹⁹ *Lettre à un Supérieur de Grand Séminaire*, Instr. 252

²⁰ *Ordonnance au sujet de la direction des séminaires indigènes* (1874) Instr. 251

²¹ *Ordonnance* von 1874

²² *Instruction pour la direction ... de Ste Anne*, Instr. 187

²³ Instr. 1879, S. 104

Die „Unterweisungen“ an die Missionare und die Missionsmethode Lavigeries überhaupt sind eine eindeutige Absage an den Europäismus im damaligen Missionsbetrieb. In der Zeit des wachsenden Kolonialismus forderte Lavigerie Respekt vor den sozialen Strukturen und den einheimischen Autoritäten seitens der Missionare und Neuchristen. Die jungen Kirchen sollten nicht einer europäischen Kolonialmacht verpflichtet sein und auch nicht unter ihrem Schutz aufgebaut werden.

Die Geschichte des X. Kapitels des „Direktoriums“ über den Seeleneifer ist zugleich eine Geschichte missionarischer Anpassung. Die allgemeinen Grundsätze blieben dieselben, unterlagen aber dem lebendigen Gesetz der Anpassung an die sich ändernden Verhältnisse. Jedes Generalkapitel, das eine mehr, das andere weniger, besorgte auf seine Art ein „aggiornamento“. Zudem wurden die allgemeinen Richtlinien den jeweils verschiedenen Verhältnissen der einzelnen Regionen angepaßt. Schließlich gaben alle großen Missionarsgestalten der an sich einheitlichen Methode ihr persönliches Gepräge. Das Generalkapitel von 1967 erarbeitete aus demselben Geist der Anpassung eine grundlegende Revision der Konstitutionen im Sinne des Konzils und ebenso im Geiste des Stifters: „Wie Wille und Absicht des Stifters sich zu Mission und Kirche Afrikas im Jahre 1868 verhielten, so muß die Gesellschaft der Weißen Väter, wenn sie ihrem Stifter treu sein will, sich zu Kirche und Mission des Jahres 1968 verhalten“: apostolisch, verfügbar, zum Dienen bereit in einem totalen Engagement²⁴. Der leitende Gedanke war nicht Neuerung um jeden Preis, sondern die immer lebendige Präsenz des Stifters und seiner Grundsätze und der fruchtbare und zeitgemäße missionarische Dienst. Wenn die Weißen Väter, um nur einen kleinen Zug zu erwähnen, ihr bisheriges Arabergewand heute in vielen Gebieten ablegen, so tun sie das aus demselben Grund, aus dem sie es vor hundert Jahren angenommen haben, aus dem Geist der Anpassung.

Kurz, die missionarische Anpassung im Geiste Lavigeries ist eine Gesamthaltung im Sinne des „Allen alles werden“ des Völkerapostels. Sie hat ihr Zentrum in der apostolischen Liebe und bedeutet Offenheit gegenüber den Afrikanern, ihrer Eigenart und ihren Bedürfnissen. Sie ist die besondere Art und Weise, jene zu lieben, zu denen der Missionar gesandt ist und für die er die Kirche inkarniert; das Geheimnis des Apostolates steht im Zentrum des Missionars und wird seine Lebensform.

Schließlich wäre noch zu bemerken: weil eine missionierende Ordensgesellschaft grundsätzlich nicht das Recht hat, die neuen Teilkirchen (und ihre Priester) gewissermaßen exklusiv mit ihrem Geist und Lebensstil prägen zu wollen²⁵ und den afrikanischen Priestern die Lebensweise und

²⁴ Vgl. J. VANDRISSE, Un Institut missionnaire s'interroge: *Spiritus* 8 (Paris 1967) 169

²⁵ Vgl. K. RAHNER, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche. In: *Handbuch der Pastoraltheorie* II/2 (Freiburg 1966) 67

Regel der Gesellschaft aufzuerlegen, suchen die Weißen Väter, die Kommunitäten getrennt zu halten: afrikanische Weltpriester für sich, und Weiße Väter, ob schwarz oder weiß, für sich. Das ist nicht Apartheid, sondern der schuldige Respekt vor der afrikanischen Eigenart und dem afrikanischen Weltklerus und anderseits Treue zum eigenen Institut und der übernommenen Lebensform in der Gemeinschaft von Mitbrüdern, wie Eid und Konstitutionen verlangen²⁶. Das Kapitel 1967 hat aber wieder die Bedeutung rassistisch gemischter Kommunitäten betont.

2. *Das Katechumenat* — Der dem Stifter eigene Realismus ließ ihn auch die besonderen Schwierigkeiten und Vorbedingungen der Missionsarbeit unter primitiven Volksstämmen erfassen. In der Erkenntnis, daß nur ein intensives und überzeugtes christliches Leben der Neugetauften ein tragfähiges Fundament für den weiteren Aufbau sein könne, machte er zum Kern seiner Methode das *progressive, vierjährige Katechumenat*. Die beim Studium der frühchristlichen und neueren Mission gewonnenen Erkenntnisse wandte er auf die afrikanischen Verhältnisse an²⁷. Wie und mit welcher Sorgfalt das im einzelnen durchgeführt wurde, ersieht man aus den „Methoden“ der großen Missionsbischöfe Hirth, Streicher und Gorju²⁸. Sie erhielten ihre Rechtfertigung durch die Praxis: „Je mehr eine Missionsmethode der Katechumenatspraxis der Weißen Väter sich nähert, desto garantierter und bleibender erweisen sich die Missionserfolge; und je weiter sie sich von ihnen entfernt, desto sicherer, früher oder später, zeigt sich die Rache“²⁹.

Trotz mancher Widerstände von innen und außen haben sich die Weißen Väter an die Katechumenatspraxis im Sinne des Stifters bis auf den heutigen Tag gehalten. Andererseits erforderten die veränderten Verhältnisse eine Anpassung. Die Katechumenen sind, im Gegensatz zur damaligen primitiven Lebensweise, heute vielfach in einen Arbeitsprozeß eingegliedert; dieser Umstand und andere Gegebenheiten verlangen auch hier eine Anpassung. In Zambia z. B. haben sich die Bischöfe auf eine zweijährige Dauer des Katechumenats geeinigt³⁰. Das dürfte heute, wo auch das Milieu sich entwickelt hat, genügen. Insofern glauben auch wir, daß die Grundsätze des Stifters hier eine gewisse Anpassung verlangen und auch ermöglichen³¹. Da zudem die Missionsmethode Sache der Ortsbischöfe und nicht mehr der Missionsgesellschaft ist, die nur die Missionare zur Verfügung stellt, sind Änderungen unausbleiblich. Die verschiedenen Bischofskonferenzen werden hier entscheiden. Nicht die sklavische Einhaltung von Details ist das Ziel, sondern die echte Formung der Katechumenen zum christlichen Leben. Die Missionare werden in

²⁶ Circ. 4 P. VOLKER v. 25. 3. 1965

²⁷ Memorandum von 1878, Unterweisungen von 1878 und 1879, *Mitarbeit*, 149 ff.

²⁸ *Mitarbeit*, 179 ff., 234 ff., 239 ff. ²⁹ NZM 1 (1945) 75

³⁰ Brief von P. Perktold WV v. 14. 2. 1968

³¹ Vgl. W. BÜHLMANN, *Afrika* (Mainz 1963) 83

Zukunft weniger nach einer möglichst großen Zahl von Bekehrungen als nach Tiefe streben, werden weniger die Menge der Wahrheiten, die sie verkündigen wollen, avisieren als vielmehr das Wesentliche der Frohbotschaft, werden weniger der Extension als der Penetration ihre Aufmerksamkeit schenken. In früheren Jahrzehnten, wo die afrikanische Gesellschaft noch homogen und das Christentum die große Neuheit und vielfach auch Mittel des sozialen Aufstiegs war, ließ sich beides noch vereinigen, heute nicht mehr.

3. *Mitarbeit der einheimischen Christen* — Das missionarische Konzept Lavigeries bewegte sich zunächst ganz im Sinn und in der Methode der Zeit: Gründung von Waisenhäusern und Erziehung von christlichen Kindern. Aber schon im ersten Regelbuch von 1869 verlieh er diesen Anstalten eine betont missionarische Ausrichtung: die Kinder christlich erziehen und durch sie später auf die mohammedanische Umgebung einwirken³². Er mußte aber, wie es auch anderen Missionsgesellschaften erging, bald feststellen, daß derartig konstituierte Christengemeinden für die Umgebung apostolisch unfruchtbar bleiben. Der Grundsatz war richtig, der Weg auf die Dauer ungangbar. Schon im „Memorandum“ an den Hl. Stuhl hatte Lavigerie sehr richtig bemerkt, daß europäische Missionare dem einheimischen Milieu stets irgendwie fremd bleiben müßten. Diese Überzeugung formulierte er 1874 in einem Wort, dessen Tragweite kaum überschätzt werden kann: „Die Missionare müssen die Anfangsarbeit leisten; dem Werk Bestand verleihen und es zur Vollendung führen können sie jedoch nicht, das ist die Aufgabe der Afrikaner selbst, nachdem sie Christen und Apostel geworden sind“³³. Das ist das Schlüsselwort für die gesamte Missionsstrategie Lavigeries und seiner Missionare und öffnet den Weg zur Lösung der großen Probleme der Ausbreitung, Anpassung und Verselbständigung der einheimischen Kirche und bekennt sich zum dienenden und subsidiären Charakter der Missionsarbeit.

Dieser Grundsatz bestimmte auch immer die Missionsarbeit der Weißen Väter. Die Missionare in Uganda gaben ihren Christen und schon den Taufbewerbern diese apostolische Ausrichtung. Ohne deren aktive Mitarbeit hätte sich das Christentum dort, selbst während der blutigen Verfolgung, nicht so rasch ausbreiten und jene dynamische Kraft entfalten können, die es gerade in den ersten Jahrzehnten auszeichnete³⁴. Lavigerie dachte bei seinem Grundsatz zunächst wohl mehr an die Laien als an Priester. Darum wurde schon in der ersten Zeit so großer Wert auf die Heranbildung geeigneter Katechisten gelegt; ihr systematischer Einsatz war damals etwas Neues und wurde vor allem in Innerafrika mit großem Erfolg ausgebaut³⁵. Es war aber doch nur die konsequente

³² Konstitutionen II, Art. 7

³³ *Ordonnance au sujet de la direction des séminaires indigènes* (1874) Instr. 250

³⁴ *Mitarbeit*, 175 ff.

³⁵ *Mitarbeit*, 231—268

Anwendung dieses Grundsatzes, wenn die Missionare in Uganda schon wenige Jahre nach der Verfolgung ein Kleinseminar eröffneten, dem später das erste Priesterseminar folgte. Das Jahr 1913 brachte die ersten Priesterweihen. Mit besonderer Weitsicht — und man darf sagen: Hartnäckigkeit — verfolgte Bischof Hirth in seinem Vikariat Kivu (Rwanda-Burundi) dieses Ziel. Er kam 1900 in dieses Gebiet und forcierte sofort die Heranbildung einheimischer Priester, obwohl sich auch in den Reihen seiner Missionare Bedenken erhoben. Bischof Hirth ließ sich nicht beirren, und das unmöglich Scheinende wurde Wirklichkeit: Schon im Jahre 1917 wurden die ersten Priester in Rwanda geweiht³⁶. Kern der Missionsmethode bei Bischof Hirth war das indirekte Apostolat, «l'apostolat par le semblable», nicht bloß spontan, sondern bald auch in einer der modernen Katholischen Aktion ähnlichen Form der Gruppenbildung, wie sie von den deutschen Patres Schumacher, Donders und Knoll während des ersten Weltkrieges eingeführt wurde³⁷. Damit wurde, wie vorher schon in Uganda, die sog. „Kindermission“ aufgegeben und die Hauptarbeit den Erwachsenen gewidmet. Alles aber war die wagemutige und konsequente Durchführung des von Lavigerie aufgestellten Grundsatzes.

Alles war zugleich ein Risiko, es war aber auch der Gehorsam gegen das Charisma des Stifters. „Die Hemmungen und Schwierigkeiten waren für die Weißen Väter so groß und vielseitig, daß sie nie eingeborene Priester hätten weihen können, wenn sie nicht in unerschütterlichem Gehorsam gegen die Anweisungen ihres Stifters und in zäher und unentwegter Ausdauer in dieser mühevollen Erziehungs- und Bildungsarbeit ausgeharrt hätten“³⁸. Es ist darum wohl auch nicht von ungefähr, daß der erste afrikanische Bischof der Neuzeit, Mgr. Kiwanuka, und die beiden ersten afrikanischen Kardinäle aus den Missionen der Weißen Väter stammen; es ist nicht Zufall, sondern die Auswirkung des Grundsatzes und des Charismas Lavigeries, daß von den 59 Diözesen, in denen die Weißen Väter arbeiten, 28 einheimischen Bischöfen anvertraut sind und daß mit ihnen 1130 afrikanische Priester und 2100 schwarze Schwestern arbeiten und ein weitgespanntes Netz von Katechisten die Bekehrungsarbeit vorbereitet und vertieft; es offenbart sich immer wieder die segensreiche Auswirkung der Grundsätze Lavigeries. Es ist die Auswirkung jener optimistischen, von der Liebe diktierten Konzeption Lavigeries, die ihn sagen ließ: „Alle Menschen, was auch die Farbe ihres Antlitzes sein mag, sind Kinder des gleichen Vaters; ihre Seele widerstrahlt das Bild Gottes, alle Nationen sind heilbar“³⁹.

Bis jetzt haben die Weißen Väter vor allem an der Schaffung eines einheimischen Weltklerus gearbeitet. „Jede missionarische Tätigkeit muß

³⁶ *Mitarbeit*, 178—197

³⁷ aaO. 280—287

³⁸ F. S. SCHÄPPI, *Die katholische Missionsschule im ehemaligen Deutsch-Ostafrika* (Paderborn 1937) 176

³⁹ Bei der Konsekration von Mgr. Bridoux am 8. 7. 1888 in Paris, Instr. S. 373

grundsätzlich auf die Bildung einer bischöflichen Kirche in der Mission mit einem Klerus hinzielen, der nicht identisch ist mit den Priestern, die die betreffende Genossenschaft — an sich legitim und zum Heil der betreffenden Mission — aus dem Missionsvolk für sich selbst gewinnt“⁴⁰. Nur vereinzelt — es sind gegenwärtig 10 — wurden afrikanische Priester in die Gesellschaft aufgenommen, wie z. B. auch Bischof Kiwanuka und Kardinal Zoungrana. Jetzt aber, als Folge des Generalkapitels von 1967, wird das Tor in die Gesellschaft auch für afrikanische Priester weiter geöffnet. Grund dieser Öffnung ist nicht eine erwartete zahlenmäßige Verstärkung für die Missionsgesellschaft, sondern die gebotene Gesamtdarstellung der einheimischen Kirche, die pastoral und missionarisch sein muß. Es sollen Elemente aus dem Kontinent selbst unter den Missionaren sein, mit den weißen Missionaren zur Einheit verbunden durch dasselbe missionarische Charisma. Auch der einheimische Klerus soll das Zeugnis missionarischen Charismas ablegen⁴¹.

IV. Bilanz und Ausblick

Versuchen wir noch, eine kurze Bilanz der Entwicklung und Arbeit der Weißen Väter in den vergangenen hundert Jahren zu ziehen und einige kritische Bemerkungen anzufügen.

1. Zum äußeren Zahlenbild seien einige Ergänzungen angeführt. Die Gesellschaft begann 1868 und zählte im folgenden Jahr ein Mitglied; zehn Jahre später 89 Mitglieder, 1899 waren es 423, weitere zwanzig Jahre später 856, zu Beginn des zweiten Weltkrieges 2045, im Jahre 1959 waren es 3313 und am 1. Mai 1968, wie schon berichtet, 3660. Das ist für eine Gesellschaft, die so exklusiv missionarisch ist, nur für Afrika gegründet wurde und infolge des stark betonten gemeinsamen Lebens eine strengere Auswahl treffen muß, eine durchaus günstige Entwicklung. Den stärksten Zuwachs brachten die 10 Jahre von 1949 bis 1959 mit 777 neuen Mitgliedern. Von 1959 bis 1968 waren es dagegen nur noch 304 Zugänge. Die Prognose für die nächsten Jahre wird nicht günstiger sein: in den philosophischen Lehranstalten der Gesellschaft bereiten sich 170, in den theologischen 250 Studierende auf den Missionsberuf vor.

2. Im Verlauf dieser hundert Jahre empfingen 83 Weiße Väter, darunter 4 afrikanische, die Bischofsweihe. Davon sind 42 verstorben; von den 41 noch lebenden stehen 26 noch im Amt. Von den 59 Diözesen, in denen Weiße Väter arbeiten, stehen noch 25 unter der Leitung von Bischöfen aus der Gesellschaft, drei davon sind Afrikaner; 28 Diözesen sind unter der Leitung von Afrikanern. Von 1957 bis 1967 empfingen in diesen Gebieten 22 Afrikaner die Bischofsweihe.

⁴⁰ K. RAHNER, aaO. 67

⁴¹ Vgl. Ath. BOUCHARD, *Mise à jour des instituts missionnaires*, in: *Spiritus* 7 (1966) 206; DERS., *Missionnaires de l'avenir: Spiritus* 8 (1967) 19

Um die Afrikanisierung der Kirche in ihren Gebieten vorzubereiten, hat die Gesellschaft zehn interdiözesane Priesterseminare und zahlreiche diözesane Knabenseminare errichtet; erstere werden schrittweise den zuständigen Bischofskonferenzen unterstellt werden. An einheimischen Mitarbeitern stehen, wie eben bemerkt, zur Verfügung: 1130 Priester, 360 Brüder, 2100 Schwestern in zumeist eigenen selbständigen Kongregationen (gegenüber 4040 ausländischen) und 15 100 Katechisten verschiedener Ausbildungsstufen.

Die Zahl der Katholiken beträgt in den genannten Gebieten 6 500 000 bei einer Gesamtbevölkerung von etwa 47 200 000. Den höchsten Prozentsatz an Katholiken registrieren die Diözesen in Rwanda und Uganda (35 %), Burundi (65 %) und Karema (76 %), den geringsten die Gebiete in Westafrika (0,2 % bis 4 %). Das beweist, daß die Kirche präsent ist, sowohl in den verschiedenen Ämtern wie als Volk Gottes.

3. Schwieriger ist natürlich die Frage nach der inneren Präsenz der Kirche und des Christentums in den Herzen der Getauften. Uganda hatte seine heroische Zeit in den Jahren des Blutzugnisses seiner Martyrer und den darauffolgenden Jahrzehnten. Ähnlich große Zeiten erlebten Rwanda und Burundi zwischen den beiden Weltkriegen; die Bewegung ist auch heute noch nicht zum Stillstand gekommen. In den übrigen Gebieten verlief die Entwicklung langsamer und wohl auch gesünder, weil überschaubarer. Heute ist Uganda wohl nicht mehr „die Edelfrucht am Missionsbaum der Kirche“; Materialismus und Verpolitisierung erfassen auch die Neuchristen, viele Ehen sind nicht in Ordnung, das alte Heidentum mit seinen magischen Gebräuchen lebt wieder auf, wie auch übrigens in Zambia. In Burundi und Rwanda gestatten die Riesenpfarreien, trotz einer sehr klug ausgedachten und funktionierenden Organisation der Arbeit, vielfach keine persönliche Fühlungnahme mehr zwischen Priestern und Gläubigen. Aber vor allem hier wie auch in Uganda gibt es neben Taufscheinchristen echtes und lebendiges Glaubensleben. Lavigerie hatte seine Missionare schon 1879 ermahnt, sich keinen Illusionen hinzugeben und mit Rückschlägen zu rechnen: „Unentwegter Glaube, makellose sittliche Reinheit und Heldenmut werden immer nur Ausnahmen sein.“

In Uganda haben die Heiligsprechung der Negermartyrer im Jahre 1964 und die im Anschluß daran durchgeführten religiösen Wochen eine echte Erneuerungsbewegung hervorgerufen. Die wiederholten Wirren im Kongo haben bewiesen, daß die Christen zu ihren Missionaren stehen und ihr Glaube echte Tiefe besitzt und bis zum letzten Einsatz bereit ist⁴².

Noch mehr als die Katholiken der altchristlichen Länder leben die afrikanischen Christen in einer pluralistischen Gesellschaft: Alt- und Neuheidentum, Christen verschiedener Bekenntnisse und Mohammedaner leben in derselben Gesellschaft, oft in derselben Familie. Das Christentum ist fast überall eine verschwindende Minorität, hat aber bedeutend

⁴² *Afrika* 62 (Frankfurt 1965) 132—137

mehr Einfluß, als sein prozentualer Anteil vermuten ließe. Die Kirche ist präsent und wird es, so dürfen wir hoffen, auch weiterhin sein, je mehr die Kirche in ihren verschiedenen Strukturen afrikanisch sein wird.

4. Die Weißen Väter betrachten sich, getreu der Weisung ihres Stifters, als Arbeiter und Wegbereiter, die nur vorübergehend an einem Orte wirken und keine Wurzeln fassen wollen. Ihre eigentliche Aufgabe ist die Erstverkündigung der Frohbotschaft. Sobald diese verkündet ist und die jungen Partikularkirchen aus eigener Kraft leben können, ist ihre Aufgabe beendet, sie verschwinden und fangen in Neuland von vorn an. Die Missionare müssen, wie schon das Generalkapitel von 1957 bemerkte, vom Wunsche beseelt sein, daß die gesamte Leitung und Verantwortung für das Apostolat in die Hände von Ortsbischöfen gelegt werde⁴³. Das Ziel des so starken Engagements der Gesellschaft in der Priesterbildung ist diese Afrikanisierung der jungen Kirche. Es ist genau das, was der Stifter schon 1874 seinen Missionaren als Ziel gesetzt hatte. Die Weißen Väter stellen sich in den Dienst jener, die sie ausgebildet haben und die nun weithin die Verantwortung tragen.

5. Auch der Missionar glaubt an Heilswege Gottes außerhalb der Kirche, weil er an die allumfassende Liebe Gottes und die Gnadenfülle der Erlösung glaubt; er weiß aber auch um den Befehl Christi, um die Größe seiner Menschwerdung, um den Glanz und die Herrlichkeit des Erlösungswerkes und das Königstum Christi. Darum läßt er sich in seiner Berufung und seinem Charisma nicht beirren, auch nicht durch falsch-verstandene theologische Spekulationen. Ob das Evangelium verkündigt wird oder nicht, ist durchaus nicht irrelevant. „Allen Völkern muß erst die Frohbotschaft verkündet werden“ (Mk 13, 10). Die Missionsinstitute zerstören sich nicht selbst mit der Erfüllung ihres Zweckes d. h. mit der Einpflanzung der Kirche, es sei denn, sie verstünden ihren spezifisch missionarischen Auftrag nicht⁴⁴. Die Zukunft der Missionsgesellschaften — ob in der bisherigen oder in einer mehr einheitlichen Organisation, das sei hier dahingestellt — als Spezialisten der Missionsarbeit, ist von der Weite des Arbeitsfeldes her so gesichert wie keine andere Berufung in der Kirche⁴⁵. Die Missionare treiben die Heilsgeschichte voran, indem sie der Mission dienen; wenn sie einmal ihre Aufgabe geleistet haben werden und ihre Zeit vorbei sein wird, weil sie das Heil in die Reichweite aller Heilswilligen gestellt haben, wird die Zeit für alle vorbei sein und „das Ende“ kommen⁴⁶.

6. Das große Problem für die Missionare von heute liegt darin, daß sie ihrer spezifisch missionarischen Berufung weithin entzogen und durch

⁴³ Lettre circ. 4, Vie commune et apostolat face à l'africanisation 1965

⁴⁴ Vgl. K. RAHNER, aaO. 68

⁴⁵ Zusammenschluß der Missionsgesellschaften wird befürwortet von P. Ath. BOUCHARD, *Missionnaires de l'avenir*, in: *Spiritus* 8 (1967) 19 ff.

⁴⁶ Vgl. *Spiritus* 8 (1967) 23

die Pastoration der bestehenden Christengemeinden beansprucht sind, es droht die Gefahr der Erstickung des missionarischen Elans. Das ist die Folge der in den vergangenen Jahrzehnten geleisteten Missionsarbeit. Weder der Nachschub an Missionskräften aus der Heimat noch die neuen einheimischen Kräfte konnten den wachsenden Bedürfnissen genügen. Wieviel Missionare mit ausgesprochen missionarischem Charisma und entsprechender Vorbereitung werden heute aber durch die Seelsorge und die Schulen ihrer eigentlichen Berufung entzogen! „Von den 425 000 Priestern der ganzen Welt sind kaum noch 1000 im eigentlichen Missions-einsatz“⁴⁷.

Sicher könnte der Einsatz der sog. „Fidei-donum-Priester“ noch mehr intensiviert werden. Aber Gründe der Ausgangs- und Einsatzbasis setzen hier gewisse Grenzen; denn „jeder ausländische Priester, der in Südamerika (oder in Afrika) eingesetzt wird, macht die Kirche dort nur noch mehr fremd und ausländisch“⁴⁸. Nötiger, und wohl auch eher möglich, wäre vielleicht eine neue überdachte Heranziehung einheimischer Kräfte, deren Ausbildung und Unterhalt von den finanzkräftigen Altkirchen gesichert werden müßte. Es wird immer wieder nach einem neuen und schlichteren Priestertyp für die priesterarmen Gebiete Afrikas und Südamerikas gerufen, einem Priestertyp, der nicht so hohe und einseitige Anforderungen stellt und darum leichter zugänglich wäre, weniger Europäisierung und mehr Afrikanisierung⁴⁹. Aber auch da erheben sich Fragen: Würde dadurch nicht ein doppelter Klerus geschaffen, und wäre der Klerus zweiter Ordnung, also mit weniger Ausbildung und Anforderungen nicht von vornherein diskreditiert? Würde sich der heute so selbstbewußte und in seinem Ehrgefühl so empfindliche Afrikaner diese Lösung gefallen lassen? Oder bräuchten wir vielleicht mehr Mut zum Risiko, bräuchten wir vielleicht einen neuen Lavigerie, um gangbare Lösungen zu finden? Das Problem kann wohl nur im Rahmen der Gesamtkirche gelöst werden. Vielfach hatte man erwartet, die Bischofssynode von 1967 werde sich mit diesem Problem befassen; es war leider nicht der Fall. Wünschenswert wäre auf jeden Fall, daß die vielen Missionare, die im Schuldienst eingesetzt sind, mehr und mehr für ihre eigentliche Tätigkeit als Missionare freigestellt würden; was aber deswegen nicht so gern angepackt wird, weil mit deren Gehältern andere Werke mitfinanziert werden.

⁴⁷ E. HILLMANN CSSp., Les priorités missionnaires, in: *Spiritus* 8 (1967) 42

⁴⁸ *Spiritus* (1967) 189

⁴⁹ „Für die Missionsländer stehen wir vor der Alternative: entweder machen wir den Zugang zum Priestertum weiter und leichter und verschaffen damit der Mission reale Chancen, oder wir halten an den bisherigen Normen und Traditionen fest und engen unsere missionarische Tätigkeit auf örtlich begrenzte und episodenhafte Initiativen ein“: M. QUÉGUINER, Generaloberer der Miss. Etr. de Paris, in: *Spiritus* 8 (Paris 1967) 67; ähnlich 16 und 189

Andererseits bleibt als Grundsatz bestehen: ob die Missionare das Evangelium verkünden oder an der Festigung der jungen Kirche mitarbeiten, immer erfüllen sie echte Missionsarbeit und dienen der Inkarnation der Kirche. Insofern identifizieren sich Evangelisation und Pastoration; denn jede pastorale Tätigkeit im Dienst der jungen Kirchen ist in ihren Aspekten und Werken zugleich missionarisch und muß das auch sein. Zudem ist die Arbeit an der Heranbildung eines Ortsklerus und einer Laienelite eine eminent missionarische Aufgabe, weil Dienst an der Ortskirche⁵⁰.

Die eindrucksvollen Monumente Lavigeries in Algerien und Tunesien sind abgebrochen worden, seine Kathedrale ist wieder Moschee, zahlreiche, der Gesellschaft sehr liebe Erinnerungs- und Wirkungsstätten in Nordafrika sind heute in anderen Händen, aber der Einfluß Lavigeries geht weiter. Die Weißen Väter, so dürfen wir wohl sagen, sind ihrem Stifter und ihrem Namen treu geblieben, sie sind „Missionare von Afrika“. „Missionare“, treu ihrer Sendung, die Kirche in Afrika einzupflanzen; „Missionare“, weil all ihre Mitglieder durch die Konvergenz der je eigenen Tätigkeit zu ein und demselben missionarischen Ziel und im gemeinsamen Einsatz solidarisch sind, wie es ihr Stifter verlangte. Missionare „von Afrika“: alle Kräfte des «aggiornamento» wurden ausgerichtet auf eine noch größere Anpassung an die neue Situation Afrikas. Die Gesellschaft und ihre Missionare werden sich noch mehr in das Leben und den Aufbau der afrikanischen Kirche integrieren. Diese Umstellung wird nicht immer ohne gewisse Schwierigkeiten vor sich gehen, sie ist aber das Gebot der Stunde. Der Missionar der Zukunft wird sich noch mehr als bisher in die Kirche Afrikas einfügen und ihr in Demut und Selbstlosigkeit zu dienen suchen. Dies um so mehr, als die menschlichen Beziehungen des Missionars zur afrikanischen Kirche in all ihren Ordnungen, mit denen er zusammenarbeitet, gerade in Afrika von besonderer Bedeutung sind, wo man das Leben und die Lebensart vor allem nach sozialen Dimensionen beurteilt. Die Weißen Väter werden die im Laufe von hundert Jahren erworbenen reichen Erfahrungen noch mehr als bisher, noch selbstloser als bisher in den Dienst der afrikanischen Kirche und Hierarchie stellen. Sie werden auch in Zukunft nichts anderes sein wollen, als ihr Name besagt: *Missionare von Afrika*.

⁵⁰ Für die drei Sozialinstitute der Weißen Väter zur Heranbildung afrikanischer Laienkräfte in Bobo (Obervolta), Nyegezi (Tanzania) und Bukavu (Kongo) verweisen wir auf *Afrika* 1966, Nr. 5, 132—140

DIE NEUBELEBUNG DER NORDBRASILIANISCHEN FRANZISKANERPROVINZ

von Venantius Willeke OFM

Am 2. März 1968 wurden es 75 Jahre, daß die ersten deutschen Franziskaner mit den wenigen Patres der aussterbenden nordbrasilianischen Ordensprovinz vom Heiligen Antonius im Kloster zu Bahia ein Kapitel abhielten, um die Neubelebung der Provinz offiziell in Angriff zu nehmen. Hierüber ist in Brasilien das Wichtigste schon veröffentlicht worden. An dieser Stelle sollen die bisher nicht publizierte Studie des ehemaligen Provinzchronisten und späteren Provinzials P. DAMIAN KLEIN sowie eine Privatchronik des Bischofs AMANDUS BAHLMANN ausgewertet werden¹.

Die nordbrasilianische Franziskanerprovinz vom Heiligen Antonius geht auf die gleichnamige Kustodie zurück, die der Generalminister P. Francesco Gonzaga am 13. 3. 1584 als Vorsitzender des portugiesischen Provinzialkapitels in Lissabon unter Androhung kirchlicher Strafen zu gründen empfahl und schließlich selbst ins Leben rief. Sein energisches Vorgehen hatte folgende Gründe: 1) Die Minderbrüder waren zwar die ersten und bis 1549 auch die einzigen Missionare Brasiliens, sie stellten auch die Erstlingsmartyrer des Landes (ca. 1518)², hatten aber, obwohl zwischen 1500 und 1583 neun Missionarsgruppen nach Brasilien entstanden worden waren, wenig Erfolge und vermochten nicht, eine beständige Organisation aufzubauen. 2) Ein Bittgesuch des Gouverneurs von Pernambuco Jorge de Albuquerque Coelho um Franziskanermissionare stieß auf harten Widerstand des Kapitels, obwohl das Schreiben von König Philipp II. wärmstens empfohlen wurde. Der Generalminister wies die Einwände der Kapitulare, das Unternehmen sei noch zu jung und zu schwach, zurück, dekretierte die Errichtung der Kustodie in Brasilien und ernannte P. Melchior de Santa Catarina Vasconcelos³ zu ihrem ersten Oberen.

¹ D. KLEIN: *Die Franziskanerprovinz vom Hl. Antonius in Nordbrasilien* (MS im Provinzarchiv zu Recife) — zitiert: KLEIN, *Franziskaner*. A. BAHLMANN: *Crônica particular* (MS ab 1889, ebenfalls im Provinzarchiv zu Recife) — zitiert: BAHLMANN, *Crônica*. Als weitere Materialien wurden benutzt: *Santo Antônio*, Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien, erste Serie auf Deutsch — zitiert: S. Antônio A; zweite Serie auf Portugiesisch = S. Antônio B. A. BAHLMANN: *Memorien eines Bischofs der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz*, in S. Antônio A 8 II (1930) = BAHLMANN, *Mem. Msgr. Amandus Bahlmann* OFM, 1862 in Essen/Oldenburg geboren, wurde 1908 zum Titularbischof von Argos ernannt und zum Praelatus nullius von Santarém-Pará bestellt. Er verwaltete die Prälatur bis zu seinem Tode im Jahre 1939.

² O. VAN DER VAT: *Princípios da Igreja no Brasil* (Petrópolis 1952) 21—43. Er berichtet viele Angaben aus der ersten Missionsperiode von 1500—1583 und verweist nicht wenige als geschichtliche Tatsachen betrachtete Überlieferungen ins Reich der Legende oder entlarvt sie sogar als Geschichtslügen.

³ F. GONZAGA: *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus* (Romae 1587) 1359—63. E. ILHA: *Divi Antonii Brasiliae Custodiae enarratio seu relatio* (MS von 1621, in verschiedenen Fotokopien in Brasilien und

Das Werk gedieh vorzüglich. 1657 wurde die Kustodie eine selbständige Provinz, und schon 1659 konnten die Klöster Südbrasilien als eigene Kustodie abgetrennt und schließlich 1675 zur Provinz der Unbefleckten Empfängnis erhoben werden⁴. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts zählte die Nordprovinz 470 Professoren und übte eine rege Missionstätigkeit unter Indianern und Negern aus; ihre Klosterschulen blühten⁵. Leider kamen die kirchenfeindlichen Gesetze Pombals (1764) einem Todesurteil über die Orden Brasilien gleich, zumal sie auch im Kaiserreich Brasilien (nach 1822) in Kraft blieben. Noch 1855 wurde die Aufnahme von Novizen erneut verboten, solange nicht der Apostolische Stuhl ein Konkordat mit Brasilien abschloße, dessen Tenor die kaiserliche Regierung bestimmen würde. Ein entsprechender Vorschlag blieb jedoch aus.

Die Maßnahme gegen die Orden wurde vom Minister José Tomás Nabuco de Araújo mit der notwendigen Reform der Geistlichkeit begründet. Wörtlich heißt es in seinem Erlaß: „Es bedarf schon einer Mauer aus Erz, um den heutigen Klerus vom zukünftigen zu trennen ... Meiner Ansicht nach bilden die Regeneration (!) des Klerus und die Reform der Klöster die wesensnotwendigen Voraussetzungen für die Zukunft des Landes“⁶. Da das Konkordat nicht zustande kam, starben die Orden allmählich aus, und die ehemals blühende franziskanische Nordprovinz zählte 1893 nur noch neun ergraute Patres. Die Klöster verfielen teils in Ruinen, teils wurden sie von der Regierung und den Bischöfen zu anderen Zwecken verwandt⁷.

Wille zum Überleben

Am 30. 11. 1878 war P. Antonius de S. Camilo de Lelis Carvalho zum Provinzial der nordbrasilianischen Provinz vom Heiligen Antonius gewählt worden. Niemand vermutete in der kleinen, gebrechlichen Gestalt des 60-jährigen den zähen Verfechter des historischen Erbes und der Existenz der Provinz. Ihm vor allem gebührt das Verdienst, den Gedanken der Neubelebung

den USA vorhanden) fol. 270. A. de Sta. Maria JABOATÃO: *Novo Orbe Seráfico Brasílico*, I (Rio de Janeiro 1858) 2, 121s. — Den gleichen Widerstand gegen eine Brasilienmission hatte die portugiesische Provinz 1577 geleistet, als P. Álvaro de Purificação, nach Pernambuco verschlagen, um seine Versetzung nach Olinda und um einige Mitbrüder aus der Provinz bat.

⁴ B. MÜLLER: *Origem e desenvolvimento da Província de Sto-Antônio do Brasil*, in: *Província Franciscana de Sto-Antônio do Brasil 1657—1957*, I (Recife 1957) 107ss. — JABOATÃO, II 592—97

⁵ V. WILLEKE: *Estatísticas da Província de S. Antônio, 1585—1892*, in *S. Antônio* B 23 II (1965) 63—68

⁶ S. TETTEROO: *A Ordem dos Frades Menores no Brasil* (S. João Del-Rei 1924) 54

⁷ Auf einer Bischofskonferenz in S. Paulo beriet man schon, wie man evtl. die Güter der Orden für religiöse Zwecke verwenden könnte. Bischof Esberard von Pernambuco wußte jedoch alle anwesenden Bischöfe von der Notwendigkeit, die Orden um jeden Preis in ihrem ursprünglichen Geist zu erneuern, mit hinreißender Beredsamkeit zu überzeugen. Die Bischöfe teilten der (republikanischen) Regierung mit, sie seien bereit, zur Wiederherstellung der Orden mitzuwirken, nicht aber zu ihrer Ausrottung: vgl. BAHLMANN, Mem. 5

aufgegriffen und ihn nach langem Bemühen auch verwirklicht zu haben⁸. Seine Blicke wandten sich nach Europa. Doch ließ sich voraussehen, daß die liberale Regierung in Rio de Janeiro europäische Religiösen zur Erneuerung der brasilianischen Ordensprovinz nicht ohne weiteres zulassen würde. Deshalb suchte P. Antônio einen Vorwand, der auch Kaiser Pedro II. genehm sein mußte: In einem Brief an den Generalminister empfahl er, die auf Wunsch der Regierung von italienischen Franziskanern gegründeten Indianermissionen am Amazonas mit der nordbrasilianischen Ordensprovinz zu vereinigen und das Kloster Bahia zum Ausgangspunkt der Missionare zu machen. Hiermit wäre ein rechtlicher Grund gegeben, Europäer nach Brasilien zu rufen und auf diese Weise die brasilianische Antonius-Provinz allmählich zu erneuern. Dieser wie auch spätere Briefe mit dem gleichen Ziel zeitigten zunächst jedoch keinen Erfolg.

Schließlich fand P. Antônio einen Helfer im Erzbischof von Bahia Msgr. Luis Antônio dos Santos, der die Idee aufgriff, sie jedoch zunächst für seine eigene Diözese nutzbar machen wollte. Da im Hinterland von Belmonte-Süd-bahia noch wilde Indianerstämme lebten, sollte dort eine Mission eröffnet werden, für die Bahia der geeignete Stützpunkt wäre. Der Erzbischof hatte genügend Beziehungen zum Hofe, um von der kaiserlichen Regierung Unterstützung erhoffen zu können. Zunächst betrieb Msgr. Santos die Angelegenheit in Rom beim Präfekten der Propaganda-Kongregation Kardinal Simeoni. Nachdem dieser auf dem Generalkapitel der Franziskaner, auf dem er am 3. 10. 1889 den Vorsitz führte, die Sache zur Sprache gebracht und sie dem Generalminister wärmstens empfohlen hatte, sagte er Msgr. Santos am 15. 10. endgültig seine Hilfe zu. Inzwischen war die Franziskanerkurie nicht untätig geblieben: Der Generalminister wandte sich an den Provinzial der Sächsischen Ordensprovinz vom Heiligen Kreuz, der schon lange für seine Provinz eine eigene Mission gewünscht hatte und deshalb gern zusagte. Bereits am 18. 12. 1889 wurde das Dekret ausgestellt, durch das „die sogenannte Mission von Bahia“ (*Missio vulgo de Bahia*) der Sächsischen Ordensprovinz endgültig übertragen wurde.

Die Gründung der „Mission von Bahia“ kann und darf nur so verstanden werden, wie sie von P. Antônio und Msgr. Santos gedacht und vom Propa-

⁸ ebda, 75. BAHLMANN stellt P. Antônio folgendes Zeugnis aus: „Er war ein wahrer Franziskaner, führte ein Leben ohne Tadel und Makel; geistig war er sehr gebildet. Selbst jetzt [1930] treffe ich noch Doktoren und Leute von Stellung, die sich rühmen, einst dessen Schüler gewesen zu sein, als er vor etwa 50 Jahren in Olinda unterrichtete. Er starb zu Penedo am 2. November 1904 im Alter von 86 Jahren; gehörte 65 Jahre dem Orden an, und 61 Jahre war er Priester. Er hatte den Titel eines Ex-Definitor Generalis. Sein Andenken wird stets in Ehren bleiben; denn er zeichnete sich durch einen heiligen Eifer für die Erhaltung seiner Provinz aus.“ Gleich gut beurteilt B. den Custos der Provinz, P. Joaquim do Espírito Santo: „Er war viele Jahre am großen Seminar in Bahia und an der Schule für spätere Lehrerinnen tätig. Auch er trat warm für die Reform ein. Doch da er einige ältere Schwestern unterstützen mußte, blieb er im Gebrauche der Privilegien, suchte aber, durch seinen persönlichen Einfluß und treue Freundschaft zu uns die Wiederbelebung der klösterlichen Zucht zu fördern. Er schied am 27. Juli 1902 aus diesem Leben. Von seinen 73 Lebensjahren hat er 56 im Orden und 49 als Priester verlebt.“

ganda-Präfekten empfohlen worden war. Ihr eigentlicher und letzter Zweck war die Erneuerung der nordbrasilianischen Provinz vom Heiligen Antonius, wengleich auch die Mission ernsthaft in Angriff genommen werden sollte. Leider konnte der eigentliche Grund in dem Dekret mit Rücksicht auf die brasilianische Regierung nicht angegeben werden. Das sollte später zu mannigfachen Mißverständnissen und Schwierigkeiten führen⁹.

Doch auch der Beginn stand bereits unter einem unglücklichen Stern. Noch verhandelte man in Rom, als über Brasilien unruhige Zeiten anbrachen: Am 15. 11. 1889 wurde die kaiserliche Regierung gestürzt und die Republik der Vereinigten Staaten Brasiliens ausgerufen. Auch die neue Regierung erließ alsbald eine Reihe von Gesetzen im rechts-positivistischen Sinne und weckte von neuem die Instinkte einer kirchenfeindlichen Minderheit. Somit war einstweilen an die Ausführung des Dekrets nicht zu denken. Zudem waren in der Sächsischen Provinz Bedenken gegen das tropische Klima in Bahia aufgetaucht¹⁰.

Gleichwohl war der Obere für das neue Unternehmen schon bestellt worden: P. Amandus Bahlmann, der sich früher schon für die Chinamission gemeldet hatte, bislang aber in Werl Philosophie dozierte. Er wandte sich an den Jesuitenprovinzial P. Jakop Rathgeb, der neun Jahre in Südbrasilien gewirkt hatte, um Auskunft. Dieser riet, sich vor Inangriffnahme der Missionsarbeit in Bahia zunächst in Südbrasilien zu akklimatisieren, weil dort die Temperatur geringer, der Priestermangel aber gleich groß sei¹¹.

„Das schien wirklich eine günstige Lösung zu sein; für die Provinz des Heiligen Antonius bedeutete sie ein Unglück. Doch der Generalminister billigte die Idee und so kam sie zur Ausführung“, stellt P. DAMIAN als Chronist nüchtern fest¹². Das Geleitschreiben, das P. Generalminister Aloysius von Parma den Brasilienmissionaren an den Episkopat mitgab, hebt hervor: „*ad Brasiliensem Regionem missi veniunt, ut aliquam domum possint erigere, ad animarum salutem adlaborare et deinde si bene cuncta procedant advenien-*

⁹ KLEIN, *Franziskaner* 15

¹⁰ ebda, 16

¹¹ BAHLMANN, *Crônica* 3s

¹² KLEIN, *Franziskaner* 16. — Obwohl P. Antônio de S. Camilo sich seit Jahren um die Wiederbelebung der nordbrasilianischen Antoniusprovinz bemüht hatte, erwähnt kein Schreiben der Generalkurie an die Saxonia diesen Hauptzweck der Aussendung deutscher Franziskaner nach Brasilien. Auf dieses Schweigen der Generalkurie gestützt, gab das Definitorium der Saxonia am 5. 2. 1895 eine Erklärung ab, in der es sich gegen Klagen der Missionare in Nordbrasilien zu rechtfertigen sucht und das Schweigen zu seinen Gunsten auslegt (cf. *Litterae Circulares a Superioribus Provinciae S. Antonii in Brasilia editae 1893—1908* [Bahia 1908] 6—10). — Als Antwort darauf genügt, was P. Gregor Jankecht als Delegatus pro negotiis Missionis Brasiliae schon am 6. 6. 1892 an die Mitbrüder in Südbrasilien geschrieben hatte: „Auf jeden Fall muß der Versuch gemacht werden, in Bahia selbst und anderen Klöstern der Antoniusprovinz festen Fuß zu fassen. So war es die ursprüngliche Absicht, und so scheint es mir durchaus der Wille Gottes zu sein, wenn nicht die Unmöglichkeit sich klar herausstellt, was bis jetzt keineswegs der Fall ist. Unbegreiflich unklug wäre es ja, mit großen Schwierigkeiten und Kosten neue Klöster zu bauen, wenn alte Klöster ohne Mühe zu erhalten sind“ (*Litterae Circulares*, 69s).

*tibus sociis etiam inter infideles missiones peragere*¹³. In dem Obedienzschreiben hebt der Provinzial der Saxonía P. Gregor Janknecht folgenden Auftrag hervor: „... in Brasiliam te conferas, ibidem praesentiam Rmorum Episcoporum adeas et ipsis approbantibus opportunum locum pro fundando Ordinis nostri conventu eligas, unde necessitatem fidelium et infidelium Deo bene juvante melius et efficacius succurrere valeatis“¹⁴.

Zum Leidwesen des brasilianischen Provinzialoberen P. Antônio de S. Camilo streiften P. Amandus Bahlmann und seine Begleiter im Juni 1891 lediglich Bahia, um zum Süden weiterzufahren und in Teresópolis, Lajes und Blumenau ihre Tätigkeit aufzunehmen. Enttäuscht über die Wendung der Dinge, wandte sich P. Antônio am 30. 8. und 10. 11. 1891 sowie am 10. 1. 1892 an den Generalminister in Rom und schließlich am 20. 7. 1892 an den neuen Internuntius in Rio, Msgr. Gotti. Seine Beharrlichkeit hatte den Erfolg, daß die Saxonía schließlich zusagte, einen Versuch in Bahia wagen zu wollen¹⁵.

Inzwischen hatte sich die Zahl der Franziskaner in Südbasilien (Santa Catarina) auf je sechs Patres und Brüder erhöht, aber man war sich über den Aufgabenkreis nicht einig. Auf Grund von Klagen wurde der Missionsoberer P. Amandus am 25. 7. 1892 telegraphisch nach Deutschland zurückgerufen und wieder zum Lektor bestellt. Briefe aus Brasilien zu seinen Gunsten hatten jedoch zur Folge, daß der Provinzial P. Othmar Maasmann sein Urteil widerrief und P. Amandus als Oberen nach Bahia beordnete¹⁶.

Am 27. 12. 1892 zogen die ersten zwei deutschen Patres und vier Brüder in den Konvent von Salvador (Bahia) ein. Im Kloster, das in der Blütezeit neunzig Zellen besetzt hatte, standen jedoch nur einige wenige für die Neuankommenden zur Verfügung. In den übrigen hatten sich vier brasilianische Patres, einige Welpriester, ihre Diener und viele Bruderschaftsmitglieder niedergelassen. P. Amandus hatte von Deutschland den Auftrag erhalten, das Kloster für die Ankunft neuer Mitbrüder einzurichten; falls alles gut gehen würde, sollten noch viele nachkommen. So hieß es also Platz schaffen. Die Welpriester fügten sich sofort und fanden anderswo Unterkunft. Doch die Bruderschaften wollten auf jeden Fall einige Zellen zur Verfügung behalten, selbst wenn ihre Mitglieder nicht immer darin wohnten. „Schließlich sagte ich dem P. Provinzial Antônio“, berichtet P. AMANDUS, „daß entweder wir oder die Bruderschaften im Kloster bleiben würden; denn jetzt sei es unmöglich, für neue Ordensleute etwas vorzu-

¹³ BAHLMANN, *Crônica* 5s. — Das Schreiben der Generalkurie ist vom 10. 4. 1891.

¹⁴ ebda, 7

¹⁵ KLEIN, *Franziskaner* 16. — Es fällt heute schwer, uns in die ratlose Lage des P. Antônio de S. Camilo zu versetzen. Als der Erzbischof von Bahia das Vorhaben des Franziskanerprovinzials tatkräftig bei der Regierung unterstützte, um ausländische Missionare für die geplante Indianermission in Süd-Bahia einladen zu dürfen, wandte sich P. Antônio an italienische und spanische Provinzen um Mitbrüder. Doch hier scheiterten alle Bemühungen. 1893 schreibt er nach Rom: „Unsere Brüder in Italien und Spanien fürchteten allzu sehr unsere Verderbnis. Obwohl sie erfahrene Ärzte sind, wollten sie sich der Gefahr der Ansteckung nicht aussetzen. Sie flohen uns wie Aussätzige. Diese Klage habe ich gegen sie: Sie warfen in limine meine Einladung.“ Vgl. D. KLEIN: Randglossen zur Geschichte der Provinz, in: *S. Antônio A 1 III* (1923) 85

¹⁶ BAHLMANN, *Crônica* 61, 72a, 72b

bereiten. Unsere Koffer ständen noch geschnürt, ohne Schwierigkeiten könnten wir den Dampfer nehmen und nach Santa Catarina fahren, wo uns Häuser zur Verfügung ständen. ‚P. Amandus,‘ antwortete mir P. Provinzial, ‚ich werde alles tun; aber wir dürfen die Bruderschaften auch nicht vor den Kopf stoßen; denn sie machen noch Feste, die uns zum Unterhalt dienen‘. Darauf ich: ‚Schon warten wir viele Wochen. Endlich wird es Zeit, daß wir Vorsorge treffen.‘“ Da ließ P. Provinzial Antônio alle brasilianischen und deutschen Patres zum Provinzkapitel zusammenrufen. Der Internuntius — später Nuntius, Kardinal und Präfekt der Propaganda — Msgr. Gotti beauftragte den Titularbischof Msgr. Manuel dos Santos Pereira, als Apostolischer Delegat den Vorsitz auf dem Kapitel zu führen¹⁷.

Mit vereinten Kräften

Das Provinzialkapitel tagte in Salvador am 2. 3. 1893. Von den brasilianischen Patres nahmen daran teil: Antônio de São Camilo de Lelis Carvalho als Provinzial, Joaquim do Espírito Santo als Kustos, Antônio da Ascensão, Antônio de São Pedro Celestino, José do Amor Divino, José dos Desponsórios und Paulino da Solidade als Guardian von Recife-Pernambuco. Zwei weitere brasilianische Patres hatten sich wegen Krankheit entschuldigen lassen. Hinzu kamen schließlich die beiden deutschen Patres Amandus Bahlmann und Tatian Thesing.

Das Kapitel beschloß die Neubelebung des Klosters in Salvador und der Provinz. P. Provinzial schloß sich persönlich der Reform an. Sonst war es allen Brasilianern freigestellt, da sie durch die Internuntien und Apostolischen Delegaten manche Erlaubnisse und Dispense erhalten hatten, die sie auch ferner benutzen wollten. Auf keine Weise aber beabsichtigten sie, das religiöse Leben der Klöster zu hindern oder zu stören. P. Amandus und P. Tatian wurden in die Provinz aufgenommen und erneuerten ihre Profess in die Hände des wiedervernannten Provinzials P. Antônio de S. Camilo. P. Amandus erhielt das Amt des Guardians in Salvador, P. Tatian das des Novizenmeisters. P. Provinzial zog sich bald nach Recife zurück, um das Kloster, dessen Guardian am 2. 5. 1893 gestorben war, zu retten und für die Ankunft neuer Mitbrüder aus Deutschland so gut wie möglich vorzubereiten. Darauf ging er nach Penedo-Alagoas und sicherte auch dieses geräumige Kloster dem Besitz der Provinz.

Das Definitorium der Saxonia billigte alle Beschlüsse des Kapitels von Salvador am 7. 4. 1893. Nur machte es zur Bedingung, daß in die Antoniusprovinz als einzige Europäer lediglich Franziskaner der Saxonia aufgenommen werden dürften. Dem pflichtete man in Brasilien ohne weiteres bei, da die Kapitelsbeschlüsse vom 2. 3. nur bis zur endgültigen und offiziellen Wiedererrichtung der nordbrasilianischen Provinz Geltung behalten sollten¹⁸.

Am 8. 6. 1893 traf als Provinzkommissar P. Irenäus Bierbaum mit acht Patres, drei Fratres, dreizehn Novizen und fünf Brüdern in Salvador ein. Trotz seines vorgerückten Alters griff er mit jugendlicher Begeisterung das Werk an und blieb bis Februar 1895 im Amt. Ihm stand die ursprüngliche Absicht der Gründung vor Augen: die Erneuerung der nordbrasilianischen Antoniusprovinz. Deshalb erschien es ihm töricht, im Süden Häuser zu errichten, während im

¹⁷ ebda, 82—85

¹⁸ ebda, 86—102, 104

Norden große, schöne Klöster leer standen¹⁹. Aus dieser Einsicht berief er am 18. 7. 1892 bereits eine Versammlung der Missionsdiskreten von Nord- und Südbrasilien nach Salvador und entwickelte vor ihnen folgende Grundsätze:

Die Saxonía hat die Wiederbelebung der nordbrasilianischen Antoniusprovinz als Aufgabe übernommen und sie sich allein vorbehalten. Das Arbeitsfeld in Südbrasilien soll als Teil dieser Aufgabe angesehen und nach Kräften gefördert werden. Nord- und Südbrasilien wird die gleiche Sorge zugewandt, und beide werden im gleichen Maße entwickelt.

Die alten Klöster der Antoniusprovinz sollen allmählich besetzt werden, soweit sie bewohnbar sind und in ihnen das klösterliche Leben vollkommen geführt werden kann. Unter diesen Voraussetzungen wird es auch möglich sein, jüngere Mitbrüder in ihnen auszubilden und zu erziehen, und Hoffnung bestehen, erfolgreich am Heil der Seelen zu wirken.

Für den Süden müssen dieselben Gesichtspunkte maßgeblich sein. Nicht auf eine große Zahl von Klöstern ist abzu zielen, sondern auf die Festigung des religiösen Lebens unter den Mitbrüdern und auf eine fruchtbare apostolische Tätigkeit.

Im Norden sollen deshalb neben Salvador einstweilen Recife und Olinda besetzt werden. Im Süden bleiben Blumenau und Lajes als Mittelpunkt klöster, während Teresópolis und Ararangua sobald wie möglich aufgehoben werden sollen.

Diese gut durchdachten Grundsätze, die das schon Geschehene taktvoll berücksichtigten, boten den einzigen Weg, um den eigentlichen Zweck des Auftrages von 1889 nach Möglichkeit noch zu verwirklichen. Dieser Einsicht beugten sich deshalb auch die beiden Vertreter des Südens und stimmten den Plänen zu. Das Einvernehmen bestimmte P. Irenäus, alles zu tun, um möglichst schnell die Selbständigkeit der alten Provinz zu erlangen, damit die Bischöfe, denen die Klöster noch unterstellt waren, keinen Einspruch erhoben und sich in die Reform nicht einmischten²⁰.

Mit den anwesenden Patres, Fratres und Brüdern, zu denen 1894 noch zwei Gruppen aus der Saxonía stießen, wurden im Norden zunächst die Klöster Salvador, Recife und Olinda besetzt. Das war leichter gesagt als getan. Besonders in Recife ließen die gesundheitlichen Verhältnisse viel zu wünschen übrig, und es kostete viel Arbeit und Entsagung, um das Haus für so viele Insassen wohnlich zu machen. Noch größere Schwierigkeiten bot Olinda, 6 km nördlich von Recife. Das Kloster war buchstäblich bis auf die nackten Wände ausgeplündert und der Garten fast ganz mit Hütten armer Leute in Beschlag genommen, die nur ungern fortziehen wollten. Szenen wie die mit den Bruderschaften in Salvador anfangs 1893 wiederholten sich auch anderswo. Um die Bevölkerung von Igarapé und Ipojuca auf die Neubesetzung der Klöster vorzubereiten, predigte P. Amandus an beiden Orten Volksmissionen, die ihm einen erschütternden Eindruck der religiös traurigen Situation beider Pfarreien vermittelten.

Die Hauptsorge galt jedoch dem klösterlichen Leben, dem regelmäßigen Gottesdienst und der Ordnung der Studien. Im Klosterchor von Salvador ertönte bald wieder bei Tage und zur Mitternachtszeit das kirchliche Stundengebet. Das Volk erneuerte seine Liebe zum Convento de São Francisco, und die Patres taten

¹⁹ KLEIN, *Franziskaner* 16. — *Litterae Circulares*, 3—5

²⁰ KLEIN: Randglossen, l.c. 88

alles, um ihm seelsorglich beizustehen. Auch die ersten Arbeiten auswärts wurden übernommen, wenn sie zunächst auch nur in beschränktem Umfang geleistet werden konnten.

Widerstände und Schwierigkeiten

Unterdes forderte das Unternehmen erste Opfer. In Penedo starb am 6. 1. 1894 P. Hermenegild Jacobi in der Blüte seiner Jahre. Durch einen unglücklichen Sturz vom Pferd hatte er sich so schwere innere Verletzungen zugezogen, daß er ihnen erlag. Ihm folgte am 1. 5. 1894 als Opfer des Gelbfiebers P. Tatian Thesing, der Guardian von Recife und Ipojuca. Das waren zwei schwere Verluste für das junge Werk, das gleichzeitig in eine Periode innerer und äußerer Prüfungen eintrat.

Dadurch, daß die Erneuerung der nordbrasilianischen Ordensprovinz mit dem Unternehmen in Südbrasilien verquickt worden war, hatte man einen unheilvollen Zwiespalt in das ganze Werk hineingetragen. Beide Arbeitsfelder waren groß und die Nöte so dringend, daß es unmöglich erscheinen mußte, beide gleichzeitig mit genügenden Kräften zu versehen. So war es nur zu begreiflich, daß jeder Teil unter dem unmittelbaren Druck der eigenen Nöte seine Interessen in den Vordergrund zu rücken versuchte und zuerst berücksichtigt werden wollte. Das gab Anlaß zu mancher Unzufriedenheit. Schlimmer aber war, daß die Bedingungen im nördlichen Teil ungünstiger waren als im südlichen. An erster Stelle standen die Sprachschwierigkeiten, während im Süden die deutsche Sprache eine volle unmittelbare Tätigkeit ermöglichte. Hinzu kamen im Norden bald empfindliche Rückschläge, die entmutigend auf die Gemüter wirkten.

Wie schon gesagt, waren vor allem im alten Kloster von Recife die gesundheitlichen Verhältnisse sehr ungünstig, wenn man auch alles tat, um sie zu verbessern. In Olinda schien die Lage jedoch geradezu unhaltbar. Ganz abgesehen davon, daß es trotz der mehr als franziskanischen Armut fast unmöglich war, für so viele Klosterinsassen genügend Lebensmittel zu beschaffen, traten seit Ende 1894 langwährende und gefährliche Fieberkrankheiten auf, die ihren Grund teils im schlechten Zustand des Hauses hatten, teils aber auch auf die unkluge, dem tropischen Klima zu wenig angepaßte Lebensweise der deutschen Franziskaner zurückzuführen waren. Aus dem Süden dagegen liefen verlockende Schilderungen des günstigen Klimas und eines fruchtbaren Einsatzes ein. Sie nährten die innere Abneigung gegen den Norden und ließen alles Heil vom Süden erwarten²¹.

Die Berichte, die in dieser Zeit aus Süd und Nord nach Deutschland gingen, mußten bei der Leitung der Saxonia mancherlei Bedenken erregen und erzeugten eine gewisse Voreingenommenheit gegen den Einsatz im Norden. Erschwerend kam hinzu, daß zwischen der Provinzleitung in Deutschland und dem Provinzkommissar in Brasilien eine gewisse Spannung zutage trat. Man konnte sein Verhalten nicht ganz verstehen und warf ihm besonders vor, daß er bislang den Süden noch nicht visitiert hatte — eine Krankheit und Unruhen in Südbrasilien hatten den Provinzkommissar daran gehindert. Doch konnte P. Irénäus, als er 1894 zum Kapitel nach Deutschland reiste, die Vorurteile leicht ausräumen; so konnte er sogar mit neuen Konfratres zurückkehren, um das Werk gemäß den gemeinsamen Richtlinien fortzusetzen. Er wußte jedoch nicht, daß

²¹ KLEIN, *Franziskaner* 16s

die Saxonia inzwischen über seinen Kopf hinweg, ja, gegen seine Bestimmungen innerdisziplinäre Anordnungen getroffen hatte, die er nicht billigen zu können glaubte. Er mußte den Eindruck gewinnen, daß er nicht mehr das volle Vertrauen seiner Vorgesetzten besäße, und fürchtete, daß dadurch auch seine Autorität bei seinen Untergebenen erschüttert sei. Deshalb kehrte er aus freien Stücken und mit Erlaubnis des Provinzialoberen im Februar 1895 endgültig in die Heimat zurück. Diesmal gelang es ihm nicht, die Vorurteile gegen den Norden in der Saxonia zu zerstreuen. Die alte Antoniusprovinz verlor ihren besten Freund. Die deutsche Provinzleitung griff entscheidend in die Verhältnisse ein. Der einstweilige Kommissar P. Amandus Bahlmann erhielt Auftrag, die Studien von Olinda teils nach Ipojuca-Pernambuco, teils nach Blumenau zu verlegen. So war der Konvent von Olinda wiederum verwaist²².

Die Krise

Die Verlegung der Studien nach Ipojuca erwies sich als nicht günstig. Das fast dreihundert Jahre alte Kloster des Heiligen Antonius mit seiner Wallfahrtskapelle hatte jahrelang leer gestanden und war somit baulich schlecht erhalten. Im Mai 1895 bekam es auf einmal mehr als zwanzig Insassen: Patres, Fratres und Brüder. Die Lebensbedingungen ließen viel zu wünschen übrig, und bald machten sich Fieber und Beriberi unter ihnen breit. Einen Arzt gab es am Ort nicht, der Apotheker behandelte die Kranken zumeist falsch. Doch konnte das Schlimmste durch fachkundige Behandlung in Recife verhindert werden. Als einziges Opfer starb am 19. 7. 1895 Bruder Alfons Klein.

In dieser kritischen Situation traf P. Gregor Janknecht in Ipojuca ein, um vom 10. bis 12. 7. die kanonische Visitation durchzuführen. Als einziger Ausweg aus der trostlosen Lage drängte sich die Notwendigkeit auf, Geld aufzunehmen und Vorsorge für eine Besserung zu treffen. So blieben die Studien bis Ende 1897 in Ipojuca²³.

P. Gregor verstand es, die Erregung in den drei noch besetzten Klöstern des Nordens zu verringern. Sein Bericht an die Saxonia zeigt zwar, daß eine gewisse Spannung vorhanden war und auch einige Mängel gezeitigt hatte; doch war der Geist und der Eifer des religiösen Lebens dadurch nicht erschüttert worden. Er besuchte auch die Klöster im Süden des Landes, leitete die Neugründung eines Klosters in Petrópolis in die Wege und bestieg am 6. 2. 1896 in Salvador das Schiff zur Heimreise. Aber kaum in Paderborn angelangt, wurde er das Opfer eines tückischen Fiebers, das er sich in Brasilien zugezogen hatte²⁴.

Zum Provinzkommissar in Brasilien wurde nun P. Lullus Mus ernannt, der während des Kulturkampfes in Nordamerika gewirkt hatte und im Januar 1896 nach Brasilien gekommen war. Leider waren seine Ansichten über die Ziele des Unternehmens denen des P. Irenäus völlig entgegengesetzt. Eine gewisse Voreingenommenheit, die er mitgebracht hatte, wurde durch das persönliche Ungemach, das ihm das tropische Klima bereitete, noch verstärkt. Den letzten Ausschlag gab schließlich ein epidemisch auftretendes Gelbfieber, das während seiner Amtszeit viele blühende Leben dahinraffte.

²² KLEIN: Randglossen, I.c. 88f

²³ V. WILLEKE: Ruínas e Vida Nova em Ipojuca: *S. Antônio* B 10 I (1952) 9ss

²⁴ *Litterae Circulares*, 15ss — KLEIN, *Franziskaner* 17

In den ersten Tagen des Februar 1896 reisten einige Kleriker von Salvador nach Recife. Kaum eingetroffen, starb einer von ihnen, Frater Vinzenz Specht, an Gelbfieber, dessen Keime er aus Salvador mitgebracht hatte, wo im gleichen Monat noch drei Fratres und ein Tertiärbruder starben, während in Recife gleichfalls drei Fratres und ein Bruder dahingerafft wurden. In kurzer Zeit neun blühende, hoffnungsvolle Leben ausgelöscht — das war ein harter Schlag, der auf die Überlebenden betäubend wirkte und in der Saxonía Schrecken verbreitete. Die furchtbare Epidemie erfaßte noch viele; doch gelang es dem energischen Eingreifen der Gesundheitsbehörde und der aufopfernden Pflege der Mitbrüder, die Zahl der Todesopfer zu beschränken.

Diese traurigen Ereignisse verfehlten nicht ihre Wirkung auf den Provinzkommissar noch auf die Oberen der Saxonía. So fiel die Entscheidung gegen den Norden. Man setzte fernerhin alles daran, den Schwerpunkt der Tätigkeit zum Süden zu verlegen und die nördlichen Klöster sich selbst zu überlassen. Man tröstete sie mit der Versicherung, die Wiederbelebung der Antoniusprovinz solle vom Süden aus mit Umsicht und Klugheit angestrebt und vollendet werden.

So wurde im Mai 1896 das Noviziat nach Blumenau verlegt, und auch die Studien sollten allmählich zum Süden gezogen werden. Lediglich das Kloster von S. Francisco do Conde wurde neben den Klöstern in Salvador, Recife und Ipojuca noch erneuert und entsprechend besetzt; es hatte während der Fieber-epidemie gute Dienste getan²⁵.

Es ist also nicht zu verwundern, daß man sich um diese Zeit mit der Absicht trug, alle deutschen Franziskaner aus den Staaten nördlich von Bahia mit Gutheißung der Internuntiat in Rio de Janeiro zurückzuziehen und an ihrer Stelle holländische Mitbrüder einzusetzen, da sie angeblich dem Klima besser gewachsen seien. So erbat der Bischof von Fortaleza 1897 auf Weisung des Internuntius für den Gnadenort Canindé Minderbrüder direkt von Holland, statt sich an den Provinzkommissar in Bahia zu wenden. Doch die niederländische Provinzleitung sagte ab, weil das Generalat in Rom nicht zustimmte²⁶.

Inzwischen waren — mit Ausnahme eines Theologiekurses, der in Salvador gelassen wurde — die Studien zum Süden verlegt worden. Doch dabei blieb es nicht. Selbst die seelsorglichen Kräfte und viele Brüder wurden allmählich dorthin abberufen. Ja, es wurde verboten, sich um die alten Klöster der Nordprovinz weiterhin zu kümmern, wie ein Brief vom 20. 11. 1897 sagt. Daß dann der Nachfolger des P. Lullus Mus den Sitz des Kommissars nach Petrópolis verlegte, war die logische Folgerung aus den bereits vollendeten Tatsachen.

P. Lullus verließ Brasilien am 28. 5. 1897 um am Provinzkapitel der Saxonía teilzunehmen. Von den vierzehn Klöstern, die die Antoniusprovinz in ihrer Blütezeit besessen hatte, waren nur vier besetzt²⁷. Auf dem Kapitel wurde am 15. 11. 1897 P. Hippolytus Zurek zum neuen Provinzkommissar für Brasilien ernannt. Die Richtlinien, die er mitbekam, waren die gleichen wie unter der vorhergehenden Provinzleitung. So gingen die Versetzungen der Patres vom Norden zum Süden auch jetzt weiter, zumal mit den Klöstern im Süden ausgedehnte Pfarreien und zahlreiche Schulen verbunden waren.

Mit banger Sorge sahen die übrigbleibenden Patres der vier nördlichen Konvente der Zukunft entgegen. Sie fürchteten eine allzu starke Einschränkung ihres

²⁵ KLEIN, *Franziskaner* 17f

²⁶ V. WILLEKE: *São Francisco das Chagas de Canindé* (Salvador 1962) 76

²⁷ *Litterae Circulares*, 26—32. KLEIN: Randglossen, I.c. 89

Arbeitsfeldes, das seit 1897 guten Erfolg versprach. So richteten sie, um der drohenden Gefahr zu begegnen, am 26. 12. 1898 eine Eingabe an die Saxonia, in der sie ihre Besorgnisse darlegten und darum baten, Nord und Süd in zwei Kommissariate aufzuteilen, ohne daß die Beziehung zur Mutterprovinz gelöst würde.

Die Provinzleitung ging auf den Vorschlag ein. Am 3. 5. 1899 wurde die Trennung vollzogen. Sie erstreckte sich jedoch nicht auf das Noviziat und die Studien, die bleiben sollten, wo sie sich am Tage der Trennung befanden. Die Saxonia behielt sich das Recht vor, die neuen Kräfte nach dem Noviziat bzw. nach den Studien auf die beiden Kommissariate entsprechend den Bedürfnissen zu verteilen. Das Nord-Kommissariat bestand aus den vier bisher besetzten Klöstern der alten Antoniusprovinz und aus Petrópolis, dem Sitz des Kommissars P. Zurek.

Doch mit dieser Lösung war dem Anliegen der Neubelebung der Antoniusprovinz nicht gedient. Sie blieb eine halbe Maßnahme und dem eigentlichen Übel war nicht gesteuert. Die unhaltbare Lage verlangte nach weiteren Schritten, die diesmal von außen unternommen wurden²⁸.

Wiedererrichtung der Provinz

Der Generalminister P. Aloys Lauer trug sich schon geraume Zeit mit dem Gedanken, beide Kommissariate zu selbständigen Provinzen zu erheben. Zu diesem Zweck holte er die Meinung der beiden Kommissare und ihrer Diskreten ein. Für die Verselbständigung sprach vor allem die große Entfernung der Kommissariate von der Heimatprovinz, aus der sich viele Schwierigkeiten und all die Mißverständnisse ergaben. Der gleiche Grund war ja auch vor 250 Jahren durchschlagend für die Errichtung der Antonius-Provinz gewesen.

Bei den Überlegungen mußte der Norden sein Hauptaugenmerk auf die Lebensfrage der künftigen Provinz richten, nämlich auf den Ordensnachwuchs. Was Berufe aus dem Lande anging, war man keinesfalls so gut gestellt wie der Süden, wo deutsche und italienische Siedler beste Gewähr dafür boten. Zwar war im Kloster zu Salvador am 4. 2. 1900 ein Kleines Seraphisches Kolleg eröffnet worden, und in der ersten Begeisterung versprach man sich davon sicheren Erfolg. Außerdem erhoffte man einigen Zuwachs vom Süden, wenn es bei der Errichtung der Provinzen zu einer Option käme. Schließlich rechnete man trotz der definitiven Trennung von der Saxonia mit Nachschub aus der deutschen Heimat. Auf diese Erwartungen hin sprachen sich die Diskreten des Nordens für die Wiedererrichtung der Antoniusprovinz aus, der Kommissar aber dagegen — er dachte realistischer.

Zwar erschien unter dem 14. 9. 1901 das Errichtungsdekret, gezeichnet von P. Generalvikar David Fleming, da P. Aloys Lauer kurz zuvor gestorben war. Aber die Hoffnungen der Diskreten für die neue Provinz erfüllten sich nicht: Das Kolleg in Bahia versagte; die erwartete Option wurde nicht genehmigt. So verblieben alle Novizen und Studenten im Süden. Selbst das Kloster zu Petrópolis, das bislang zum Norden gehört hatte, wurde mit sämtlichen Insassen zum Süden geschlagen. Infolgedessen zählte die Südprovinz 68, die Nordprovinz nur 38 Patres und Fratres.

²⁸ KLEIN, *Franziskaner* 18

Einzig die dritte Erwartung der Diskreten trog nicht; denn die Saxonia versagte auch weiterhin nicht ihre Hilfe²⁹. Bis zur Eröffnung des Seraphinischen Kollegs in Bardel, Kreis Bentheim, für Missionsberufungen (1923) hat die Alma Saxonia großzügig noch fünf Patres, über 70 Fratres (von denen manche allerdings für Nordbrasilien eingekleidet worden waren) und 34 Brüder für die Nordprovinz freigegeben. In dieser Hinsicht hat P. Lukas Koch als Provinzvikar sich besonders großzügig gezeigt. Auch in den mageren Jahren nach dem ersten Weltkrieg erlaubte er allen Fratres und Brüdern, die sich für die Brasilienmission berufen fühlten, den Übertritt in die neuerrichtete Provinz des Heiligen Antonius³⁰.

Als erster Provinzial gab P. Hippolytus Zurek am 15. 11. 1901 sein erstes Rundschreiben heraus. In ihm feiert er die Wiedererrichtung der alten Antoniusprovinz, stellt er lobend die zähen Bemühungen der Patres Antônio de S. Camilo Carvalho und Joaquim do Espírito Santo heraus, anerkennt er dankend die Pionierarbeit der Alma Saxonia und ermuntert seine Mitbrüder zur Einigkeit und Treue³¹. Mögen die neun vergangenen Jahre auch ein dornenvoller Kreuzweg gewesen sein und das Lebensopfer von achtzehn jungen Menschen gekostet haben, bis die von den ergrauten brasilianischen Patres so schmerzlich ersehnte Neuerrichtung der Antoniusprovinz zustande gekommen war, so freuen sich mit ihnen doch auch alle deutschen Mitglieder der Provinz.

Grund zur Freude besteht auch heute, 75 Jahre nach Beginn der ersten Wiederbelebungsversuche. Damals — Anfang 1893 — zählte die auszusterben drohende Antoniusprovinz nur noch neun alte Patres; 1901 gehörten zu ihr 38 Patres und Fratres sowie rund 30 Brüder. Heute sind 370 deutsche und brasilianische Minderbrüder bestrebt, das fast vierhundertjährige Erbe der ursprünglichen Antonius-Kustodie von Olinda treu zu verwalten, es zu erhalten und zu mehren³².

²⁹ KLEIN: Randglossen, l.c. 90

³⁰ ebda, 91

³¹ *Litterae Circulares*, 77—80

³² *Kurze Provinzchronik 1889—1905* (MS im Provinzarchiv der Franziskaner in Recife) 187. — Vergebens suchen wir noch irgendeine Erwähnung der 1889 in Süd-Bahia geplanten Indianermission, die als Grund für die Zulassung deutscher Missionare vorgeschützt worden war und dem ganzen Unternehmen den Namen *Missio vulgo de Bahia* gegeben hatte. Sie kam nicht mehr zur Sprache, weil die Franziskaner den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit zum Süden verlegt hatten. Inzwischen war auch der Erzbischof von Bahia Msgr. Santos 1890 gestorben und erhielt bis 1894 keinen Nachfolger, so daß das Projekt in Vergessenheit geriet. — Statt der ursprünglich geplanten Mission übernahm die Nordprovinz 1907 die Prälatur Santarém und in ihr 1911 die Mission unter den Munduruku-Indianern; die südliche Schwesternprovinz ist dabei viele Jahre hindurch mit Personal zu Hilfe gekommen. 1957 überließ die Antoniusprovinz Santarém den nordamerikanischen Mitbrüdern der Herz-Jesu-Provinz (Chicago) und übernahm ihrerseits die von Santarém abgetrennte neue Prälatur Obidos, wo sie 1960 mit der Katechisierung der Tirió-Indianer begann. So wird dem Missionsgedanken bis auf den heutigen Tag Rechnung getragen und auch Nichtchristen das Evangelium verkündet.

BERICHTE

KATECHETISCHES INSTITUT IN LUBUMBASHI

Überall in den jungen Kirchen erscheint die Gründung katechetischer Ausbildungsstätten als eine dringende Notwendigkeit. Die Bischofskonferenz von Katanga gründete bereits 1961 ein katechetisches Institut, zu dessen Leitung der Lütticher Diözesanpriester VICTOR HENDRICK bestellt wurde, dem wir die nachfolgenden Ausführungen verdanken (vgl. auch: Un prêtre diocésain au Congo: *Bulletin de l'Union missionnaire du clergé* 46 [Brüssel 1966], 84 f).

Das Institut untersteht der Bischofskonferenz von Katanga. Studenten sind Priester verschiedener Bistümer, Mitglieder männlicher und weiblicher Ordensgesellschaften sowie Laien. Das ist gar nicht so selbstverständlich für Afrika, wo die Missionsorden zwar Großes geleistet haben, ihre Macht jedoch bisweilen indiskret zu werden droht. Die Dozenten des Instituts gehören den verschiedensten Ständen an und kennen genau die Sorgen und die Bedürfnisse der Bevölkerung. Auch die Studenten kommen aus allen Himmelsrichtungen. Es wurde der Versuchung widerstanden, ein Internat zu gründen. Die Studenten verbleiben in ihrem natürlichen Milieu. Sie kommen jeden Tag zu den Vorlesungen, ganz geprägt von den täglichen Sorgen und Freuden einer konkreten Umgebung, in die sie stets wieder zurückkehren. So wird auch bei den Forschungsteams (*équipes de recherche*) der Gefahr begegnet, daß sie als Theoretiker fern der Wirklichkeit arbeiten.

Forschung und Ausbildung gehen stets zusammen. Ein bereichernder Austausch verbindet Forscher, Dozenten und Studenten. Die echte Sorge um eine gründliche Ausbildung wehrt jedem Immediatismus. Durch solide Forschung wird der Gefahr lebensfremder Theorie begegnet. Differenzierte Lebensbereiche und bisweilen einander entgegengesetzte Meinungen erweisen sich als Folgen des raschen Gesellschaftswandels. Beziehungen zu sämtlichen Schichten der Bevölkerung sind unabdingbar notwendig, um ekklesial Gültiges zustande zu bringen. Es kann sicher noch nicht von spektakulären Erfolgen berichtet werden; aber gewisse Früchte der Arbeit des Instituts sind unverkennbar. Die ausgebildeten Kräfte wirken in ihrem Milieu.

Das Institut bietet einen einjährigen und einen zweijährigen Studienzyklus an. Bisher wurden 150 Diplome verabreicht. In den Städten werden außerdem Halbjahreskurse (zwei Wochenstunden) abgehalten. Über tausend Lehrer haben bereits freiwillig an solchen Kursen teilgenommen. Auf dem Lande werden dann und wann Tagungen angeboten, die bereits beachtliche Erfolge gezeitigt haben. Das Werk der katechetischen Erneuerung will allerdings auf weite Sicht geplant sein und fordert stets wieder einen neuen Beginn.

Es liegt auf der Hand, daß das Institut sich auch um adäquate Arbeitsunterlagen bemühen muß. So erscheint die Reihe *La parole du Seigneur* (Editions Saint-Paul, Paris). Folgende Bände sind bereits greifbar: 1) *Et vous serez mes témoins. Méthodes et programmes du cours de religion à l'école primaire*; 2) *Le Seigneur aime ses enfants. I: L'histoire de l'amour de Dieu. Livre du catéchiste pour la première année*; 3) *Le Seigneur aime ses enfants. II: L'initiation chrétienne. Livre du catéchiste pour la deuxième année*; 4) *Le Seigneur nous aime. Missel des petits*; 5) *Le Seigneur parle à ses enfants. I: Qui es-tu, Seigneur?* Livre du catéchiste pour la troisième année; 6) *Qui es-tu, Seigneur?*

Livret de l'enfant de troisième année. Als Fortsetzung des Bulletins *Informations et Contacts* (1962—66) erscheint seit 1966 die Zeitschrift *Parole et Témoignage* (jährlich 6 Hefte; FB 75.—; compte 4461052, Parole et Témoignage, Banque Belgo-Congolaise, Bruxelles).

X. TAGUNG DES DEUTSCHEN ZWEIGES DER I. A. H. R. IN BONN

Nach mehrjähriger Pause traten die Mitglieder des deutschen Zweiges der *International Association for the History of Religion* (vgl. ZMR 1966, 26—34) vom 8. bis 10. April 1968 zu ihrer X. Tagung zusammen. Der Hauptakzent lag auf Methodenfragen. Bezüglich der Stellung der Disziplin überhaupt äußerte sich das Selbstbewußtsein der Religionswissenschaftler in der Reaktion auf Beiträge, die von engagierten Theologen aus beiden Konfessionen kamen. Dr. SCHILLING von der ev.-theol. Fakultät Erlangen sprach über *Die Lage der Religionswissenschaft in Deutschland heute*. Prof. KEILBACH (München) berichtete über den *Stand der Religionspsychologie in Deutschland heute*, die weithin der katholischen Pastoral verpflichtet scheint. Dr. GERLITZ (Bremerhaven) war bemüht, mit seinem Aufweis des *Logos spermatikos als Voraussetzung für eine ökumenische Theologie* von der protestantischen Missiologie her einer unvoreingenommenen Betrachtung aller Religionen entgegenzukommen.

Auf die Arbeitsmethoden innerhalb der Religionswissenschaft im eigentlichen Sinne richteten sich die programmatischen Ausführungen von Prof. GOLDAMMER (Marburg) *Zum gegenwärtigen Stand der Religionswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung einer experimentellen und angewandten Religionswissenschaft*. Dr. RUPP (Saarbrücken) bot in seinem Beitrag *Geschichtliches Faktum und religiöse Norm in Ägypten und im Alten Testament — Bemerkungen zur Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs* eine kritische Analyse der herkömmlichen Technik des Vergleichens. Ferner wurden Berichte aus der religionssoziologischen Feldforschung vorgelegt. Der Bonner Japanologe Prof. ZACHERT sprach über *Soziologische Probleme im Nachkriegs-Shinto*; Dr. KLIMKEIT (Bonn) über *Säkularisierung in Indien*; Prof. MÜHLMANN (Heidelberg) über den *Kosmas- und Damian-Heiligenkult im Mittelmeerraum*.

Kurzfassungen sämtlicher Vorträge erscheinen im 3. *Mitteilungsblatt des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte*. Bestellschrift: Religionswiss. Seminar der Universität, 53 Bonn, Am Hof 34.

VORLESUNGSPLAN WS 1968/69

Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen

- | | | |
|----|--|---------|
| 53 | Die biblischen Grundlagen der Missionswissenschaft
Mo Fr 11—12 | Dörmann |
| 54 | Übung: Die soziale Organisation der Völker und das Naturrecht I
Di 16.30—18 | Dörmann |

- 1141 Die römische Kaiserzeit und der Eintritt des Christentums in die Geschichte *Stiehl*
Di Do Fr 8—9
- 4 Die Religionen der Menschen — Analyse, Vergleich und Typologie *Khoury*
Do Fr 11—12
- 5 Religionswissenschaftliche Übung: Die Konzilstexte über die nichtchristlichen Religionen *Khoury*
Do 15—16
- 75 Die Religionstheorien der Neuzeit *Steck*
Mi 10—11
- 1133 Ethnologie und Geschichte *Schott*
Di Mi 15—16
- 1134 Übungen zur Gesch. der Völker Afrikas südl. der Sahara *Schott*
Do 18—20
- 1135 Seminar: Freiheit und Toleranz als Probleme der Ethnologie *Schott*
Di 18—20
- 1136 Kolloquium über neuere ethnologische Literatur *Schott*
Do 16—18
- 1137 Ethnographisches Museumspraktikum nach Vereinbarung (in der Sammlung der Hiltruper Missionare) *Schott*
- 675 C. Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie *Pape*
Mo 18—20
- 676 Sédar Senghor, Négritude und Humanismus *Goerd*
Do 9—11
- 308 Soziale Entkolonialisierung *Pfeffer*
Fr 18—19
- 336 Die Rolle der Intellektuellen in den Entwicklungsländern *Pfeffer*
Fr 16—18
- 337 Kolloquium: Soziologische Arbeiten aus den Entwicklungsländern (nach Vereinbarung) *Pfeffer*
- 333 Die deutsche auswärtige Kulturpolitik als soziologisches Problem *Steger*
Fr 11—13
- 310 Der deutsche Faschismus in Lateinamerika *Steger*
Fr 10—11
- 313 Familie, Modernisierung und kultureller Wandel in Lateinamerika *Silva Fuenzalida*
Mo 16—17
- 338 Probleme der Literatursoziologie mit besonderer Berücksichtigung des lateinamerikanischen Romans *Gutiérrez*
Mo 14—16
- 339 Strategische Elemente der Revolution steigender Erwartungen in Lateinamerika *Silva Fuenzalida*
Mo 17—19

- | | | |
|------|---|----------------|
| 1173 | Mittelseminar: Probleme der Guerillabewegung in Lateinamerika
Mi 16—18 | <i>Hahlweg</i> |
| 415 | Tropenhygiene
Fr 16—17 | <i>Denecke</i> |
| 416 | Tropische Viroten und Bacteriosen
Fr 17—18 | <i>Denecke</i> |
| 414 | Internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen
Do 17—18 | <i>Denecke</i> |

Dazu Sprachkurse für Spanisch, Portugiesisch, Chinesisch, Japanisch, Sanskrit.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Chatzimichalis, Nektarios: Ὁρθοδοξία καὶ ἑξωτερικὴ ἱεραποστολή. Thessalonique 1965; — Ὁρθόδοξος μοναχισμὸς καὶ ἑξωτερικὴ ἱεραποστολή. Thessalonique 1966; — *Orthodox Ecumenism and External Mission*. Towards a Theology of the External Mission. Athènes 1966. Auslieferung: Herdersche Buchhandlung/Freiburg i. B., Bertholdstraße.

L'association missionnaire orthodoxe *Porefthendes* s'inscrit, dans l'Église de Grèce, parmi les mouvements qui contestent les étroitesse du nationalisme et promeuvent une authentique ouverture panorthodoxe, œcuménique et humaine. Depuis 1959, elle cherche à réveiller la conscience missionnaire du peuple et du clergé en publiant une revue qui porte son nom et en aidant l'orthodoxie africaine par des collectes de fonds, l'octroi de bourses d'études et la formation d'équipes missionnaires.

L'Église orthodoxe africaine (Ouganda, Kenya, Tanzanie), justement fière de son caractère autochtone, qui l'oppose actuellement à l'Église-mère d'Alexandrie dans la difficile recherche de rapports canoniques harmonieux, fut fondée voici quelque trente ans, sous l'impulsion de l'archimandrite ougandais R. Sebanja Mukasa Spartas. Le P. Spartas, venu en Grèce l'année même de la naissance de *Porefthendes*, avait su y éveiller de profondes sympathies, entre autres auprès de l'archevêque de Thessalonique, S. S. Pandeileimon, théologien de renom international et champion de l'œcuménisme (déposé par le tribunal du St-Synode, le 28 février 1968, à la suite, semble-t-il, de pressions politiques).

Les trois brochures recensées ici sont l'œuvre d'un archimandrite du clergé de Thessalonique, professeur à l'école ecclésiastique supérieure de la grande métropole de la Grèce du Nord. Elles reprennent, en les développant, une conférence et divers articles récents parus dans les revues saloniennes *Porefthendes* et *Grigorios ho Palamas*. Traitant des fondements christologiques et ecclésiologiques de la mission, le P. Ch. y expose des considérations assez familières

à la théologie occidentale contemporaine, qu'il cite d'ailleurs avec sympathie; mais il a su les présenter dans une optique authentiquement orthodoxe. Il entend ainsi présenter une «réponse fraternelle», tant aux «théologiens hétérodoxes» qu'aux «chauvinistes» de sa propre Église.

Les premiers ont trop répété que l'Orthodoxie, par suite d'un prétendu mépris «eschatologique» des réalités terrestres, se réfugierait dans le royaume intemporel et céleste du culte et de la mystique. L'A. a donc raison de leur rappeler que l'Église orthodoxe est d'essence non seulement liturgique et monastique, mais aussi, et tout autant, missionnaire. La véritable déficience, qu'il a le courage de dénoncer dans l'Orthodoxie réelle, réside bien plutôt, selon lui, dans un individualisme démodé, qui porte trop de chrétiens de Grèce à ne se soucier que de leur seul salut personnel.

Quant aux nostalgiques de l'hellénisme conquérant, le P. Ch. leur oppose l'idéal et le devoir d'une mission panorthodoxe, concertée sous la conduite du patriarcat œcuménique, «centre témoin et souffrant de l'Orthodoxie». L'A. prolonge ainsi, bien que, peut-être, un peu au-delà de leurs intentions, les requêtes des théologiens américains de St-Vladimir en faveur de l'unité de juridiction dans la diaspora orthodoxe. Il réfute ensuite les esprits timorés qui prétendent que l'Église de Grèce n'est pas préparée à sa tâche missionnaire, ou qui redoutent que le souci de la mission extérieure n'altère les sentiments orthodoxes du peuple hellène. Bien au contraire, leur rétorque-t-il, c'est la mission qui renouvellera l'Église.

Les vues du P. Ch. sont-elles aussi bien inspirées lorsqu'elles opposent l'œcuménisme orthodoxe à l'internationalisme communiste et lorsqu'elles restituent à des mains grecques le flambeau missionnaire que Byzance avait transmis à la sainte Russie avant sa subversion par le communisme? Nous craignons, pour notre part, que de pareilles oppositions «manichéennes» ne compromettent, aux yeux de l'Orthodoxie slave, la cause panorthodoxe que l'A. entend, par ailleurs, servir avec désintéressement.

En revanche, on ne pourra que le féliciter de l'appel qu'il lance aux moines de son pays en faveur d'un engagement dans la mission extérieure. L'idée étonnera peut-être les esprits qui identifient sans plus monachisme oriental et vie exclusivement contemplative. Mais ce n'en est pas moins dans une totale fidélité aux sources vives de l'ancienne Orthodoxie que le P. Ch. peut rappeler l'union inséparable de la vie monastique et de l'apostolat missionnaire. Ces vues rejoignent d'ailleurs, par un autre biais, le plan de réorganisation de l'Église de Grèce récemment élaboré par le nouvel archevêque d'Athènes, S. B. Hieronymos, plan où figure, entre autres projets, celui de rendre au monachisme son rôle social et son rayonnement apostolique d'antan.

Bruxelles

A. de Halleux O. F. M.

Fonction du laïc en milieu non chrétien. Rapports et compte rendu de la XXXVI^e Semaine de Missiologie, Louvain 1966 (= Museum Lessianum — Section missiologique, 47). Desclée de Brouwer/Brugge 1966; 196 p., F 180,—

Das Buch ist eine ausführliche Wiedergabe einzelner Referate (im französischen Text) der Löwener missiologischen Woche 1966. Thema war *Das Laienapostolat in einer nichtchristlichen Umgebung*. Die Begründung wurde von den Referenten aus dem NT, den Akten des II. Vatikanischen Konzils

und aus der Praxis der alltäglichen Missionsarbeit abgeleitet. Zumal in letzter Hinsicht wurden überaus wichtige Angaben gemacht: in bezug auf die religiöse und missionarische Einstellung der Laienkräfte, die Zusammenarbeit mit den Missionaren und den christlichen Hintergrund beim Einsatz weltlicher Berufe und Hilfsmittel. Kard. SUENENS warnte ausdrücklich vor einer allzu weltlichen Gesinnung bei der Entwicklungshilfe.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. III: Die mittelalterliche Kirche. I. Halbband: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. Herder/Freiburg 1966; XL + 568 S.

Den Schlüssel zu Thema und Aufbau dieses Werkes bieten die einleitenden Bemerkungen KEMPFS, durch die er das „kirchliche“ Frühmittelalter klar abhebt vom Frühmittelalter überhaupt. Von Frühmittelalter darf man reden seit der Gründung germanischer Herrschaften auf römischem Reichsboden, weil von da an neben die vorhandene römische eine germanisch-romanische, also frühmittelalterliche Kultur trat. Von ihr wurde die Kirche zwar berührt, doch lebte sie weiter nach römischer Tradition, getragen vom römischen Recht. „Erst als sich seit der Wende zum 8. Jahrhundert drei Großmächte gegenübertraten — das byzantinische, das arabische und das karolingische Reich —, wuchsen Westkirche und frühmittelalterliche Kultur zusammen. Mit der nun anhebenden Periode des germanisch geprägten Kirchenrechts begann das kirchliche Frühmittelalter“ (V), als dessen Probleme u. a. bekannt sind das Verhältnis von Imperium und Sacerdotium, Königsherrschaft in der Kirche, Laieninvestitur, Eigenkirchenwesen, neue Formen des religiösen Lebens.

Diese kluge Aufteilung des Frühmittelalters gibt der Darstellung einen unverfälschten Ausgangspunkt und sichert ihr Einheitlichkeit und klaren Aufbau, wie sie sich zeigen in den beiden Hauptteilen: I. Die Kirche unter der Herrschaft der Laien und II. Die Kirche im Zeitalter der gregorianischen Reform. Aufbau und Einheitlichkeit leiden nicht unter der Aufteilung des Stoffes auf vier Autoren; denn mit dem Hauptthema befassen sich nur E. EWIG/Bonn für die Karolinger- und F. KEMPF/Rom für die sächsische und salische Zeit; die Ausführungen J. A. JUNGMANNS/Innsbruck über Sakramente, Gottesdienst, Klerus, Seelsorge, neue Frömmigkeitsformen fügen sich der Gesamtdarstellung ohne weiteres ein, während allerdings die Darstellung der Ostkirche durch H. G. BECK/München der Natur der Sache nach oft in nur zeitlicher Nachbarschaft des Hauptthemas bleibt.

Der erste Teil, die Kirche unter der Herrschaft der Laien, bringt zum großen Teil Missionsgeschichte, an der Laien führend beteiligt sind. Mag deren Initiative bei Bonifatius noch verdeckt sein durch die vorgenommene Bindung an Rom und den Widerstand fränkischer Großer, so diente die 743/44 eingeleitete Reform doch keineswegs nur der Kirche, sondern auch der Neuordnung des Reiches; bei Karl d. Gr. wird die Missionstätigkeit einbezogen in die Maßnahmen zur Abrundung des fränkischen Großreiches, dessen Entwicklung vom Regnum Francorum zum Imperium christianum ging, das unter den Ottonen zur abendländischen Völkergemeinschaft, zur Christenheit, wurde. In den Sog dieses konsolidierten Europa geriet der bis dahin heidnische Norden; Otto III.

trug entscheidend zum Anschluß Polens und Ungarns an den christlichen Westen bei; auch das Rus-Reich gliederte sich der Christenheit ein; die Missionierung der Slawen an der Ostgrenze des Reiches litt freilich unter der Verquickung mit der Politik, wodurch es zu den bekannten Kämpfen und Aufständen kam; Irland erlebte im Gefolge der Wikinger-Invasion den Anfang der Eingliederung in die Gesamtkirche, während es in England zu einer Missionsbewegung für die Stammlande der Wikinger kam. Das Christlichwerden der Völker gehört einfach zum großen Gang der Ereignisse, und immer tauchen unerwartet in anderem Zusammenhang für die Bekehrungsgeschichte hochinteressante Einzelheiten auf, ja man wird ganze Abschnitte, etwa über Sakramentenspendung oder neue Formen der Frömmigkeit, ganz zu schweigen von Darlegungen über das Kirchenrecht, im Zusammenhang mit der Übernahme des Christentums sehen müssen. So wird man bei der gewählten Charakterisierung „Die Kirche unter der Herrschaft der Laien“ wohl mithören dürfen, etwa „Die Schaffung der Christenheit durch die Fürsten“ oder auch „Die Selbstmissionierung der Germanen und ihre Auswirkungen“. Der zweite Teil, die gregorianische Reform, würde dann u. a. offenlegen, daß von den Laien bzw. den Germanen mancherlei in das Christentum eingebracht wurde, was nur scheinbar mit ihm zu vereinen war.

Auch Spanien bewegte sich auf diese Christenheit zu und fand den Anschluß Mitte des 11. Jahrhunderts. Vielleicht wäre es richtig gewesen, Spanien bis zu diesem Zeitpunkt mehr nach dem Islam auszurichten und die der spanischen Kirchengeschichte dieser Zeit eigentümlichen Probleme etwas ausführlicher darzustellen. Der Text ist sehr knapp geraten. Auch die Darstellung der Ostkirche dürfte zu kurz gekommen sein. Sicherlich sind Ost und West gemeinsame Themen, wie die Bulgaren- und Slawenbekehrung, in die Darstellung der Westkirche übernommen worden; aber vom Licht, das die Ostkirche während des westlichen Saeculum obscurum und weiterhin bis zum Schisma ausstrahlte, hätten wir gerne mehr gesehen, vor allem gern mehr über die Missionstätigkeit gehört. Das in der Einleitung aufscheinende „dreigeteilte“ Mittelalter (vgl. oben) wäre dann auch in der Darstellung deutlicher sichtbar geworden.

Dies hindert aber nicht die Feststellung, daß dies Werk einen sicheren Zugang zum kirchlichen Frühmittelalter und zur Geschichte der Ostkirche dieser Zeit bietet: Hier wirken flüssige, detailreiche Darstellung und gewissenhafte Angaben über Quellen und Literatur zusammen mit einem wohlabgewogenen Urteil, das letzte Feinheiten der Probleme ins Bewußtsein bringt.

Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation von E. ISERLOH, J. GLAZIK, H. JEDIN. 1967; 724 S.

Der Titel des Werkes gibt zugleich Inhalt und Einleitung an: ERWIN ISERLOH behandelt im ersten Teil die *Protestantische Reformation*, HUBERT JEDIN im zweiten die *Katholische Reform und Gegenreformation*. Titelfremd ist die dem zweiten Teil eingefügte Abhandlung von JOSEF GLAZIK über den *Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit*, doch dürfte dieses wichtige Kapitel der spanisch-portugiesischen Kirchengeschichte nicht fehlen.

Ein Hauptvorzug dieser Arbeit, bei der man Kenntnis von Quellen und Literatur sowie Beherrschung der Materie ohne weiteres als gegeben voraussetzen darf, scheint mir in der klaren, einprägsamen Unterteilung des schein-

bar jeder Ordnung spottenden Stoffes zu liegen. ISELOH beginnt mit *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation*; benennt als zweites Thema den *Kampf um das Verständnis der Freiheit des Christenmenschen* und vereinigt hier Ausführungen über die Fehde der Reichsritterschaft, Karlstadt und Müntzer, den Bauernkrieg, die Beziehungen zwischen Reformation und Humanismus, Zwingli, die Täufer und Spiritualisten und ordnet schließlich hier mit Recht die katholischen literarischen Gegner Luthers ein. Das Gerippe der anschließenden Darlegungen über *Die deutsche Fürstenreformation* bildet — nach Schilderung der durch und mit Luther gegebenen geistigen und konkret-kirchlichen Situation — die Geschichte der Reichstage von Nürnberg 1524 bis Augsburg 1555, auf die alle Ereignisse dieser Jahrzehnte zulaufen. *Europa im Zeichen des Pluralismus der Konfessionen* beschließt den ersten Teil.

JEDIN führt den zweiten Teil ein mit kurzen Erörterungen über die *Historischen Begriffe* Reformation, Restauration, Gegenreformation, Katholische Restauration, Katholische Reformation, Katholische Reform, Romanische Reform, um sich dann für die Bezeichnung *Katholische Reform und Gegenreformation* zu entscheiden. Im einzelnen kommt er zu sprechen auf: Ursprung und Durchbruch der Katholischen Reform, das Papsttum und die Durchführung des Tridentinums, die religiösen Triebkräfte und den geistigen Gehalt der katholischen Erneuerung, die europäische Gegenreformation und den konfessionellen Absolutismus. Klar gesetzt ist als Schlußpunkt der Westfälische Friede, der das Reich endgültig kirchlich spaltete, den Besitzstand der Konfessionen eindeutig festlegte und die Gegenreformation beendete.

Man muß es den Autoren mit Dank bescheinigen, daß der Überblick und das Durchfinden durch diese vielschichtige, wirre Zeit sehr viel klarer und leichter geworden ist. Diese Klarheit gründet z. T. auch in der Absicht, dieses schwierige Kapitel der Kirchengeschichte bewußt in katholischer Sicht zu bieten. Die Ökumene hat und wird dadurch keinen Schaden nehmen.

Über den „titelfremden“ Missionsfrühling gibt GLAZIK auf nur gut vierzig Seiten einen überraschend detaillierten und spezifizierten Überblick über die vielen Gebiete spanischer bzw. portugiesischer Missionstätigkeit, macht bekannt mit dem Beginn der Missionsarbeit durch Frankreich und der Gründung der Propaganda-Kongregation. Er bereichert nicht nur das Wissen, sondern führt zum Verständnis mancher schwieriger Situation dieser Anfänge.

Oeventrop

H. Wiedemann MSC

Henkel, Willi, OMI: *Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry Newman*. Catholic Book Agency/Roma (Via dei Luchesi, 20) 1967; 229 S.

Die vorliegende Studie ist ein wichtiger Beitrag zur Newman-Literatur. Vf. hat nicht nur die Werke Newmans gründlich studiert und — wie ich auf Grund meiner jahrelangen Beschäftigung mit Newman meine — zutreffend interpretiert, sondern auch die wichtigste Newman-Literatur und dazu noch die neueste katholische Theologie über die anstehenden Fragen berücksichtigt.

Die eigentliche Frage, um die es im ganzen Buch geht, ist wohl die Frage nach der Art, der Bedeutung und der richtigen Würdigung des natürlichen Gottesglaubens und der natürlichen Theologie in bezug auf die Bekehrung zum geoffenbarten Glauben. Wenn es um die Bekehrung der Heiden geht,

werden unter Heiden alle diejenigen verstanden, die (noch) nicht an den Gott glauben, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Das Wort also im weitesten Sinne gebraucht: „Newman folgt im Sprachgebrauch des Wortes *Heiden* der Schrift, die im AT darunter die *gojim*, und im NT die Nichtjuden, Heiden und Nichtchristen (also alle Nichtchristen ohne Ausnahme) so bezeichnet“ (24). Damit geht das Thema des Buches weit über ein bloß missions-theologisches Thema hinaus.

HENKELS Buch befaßt sich mit der für die heutige religiöse und theologische Lage überaus wichtigen Frage nach der Begründung des natürlichen und des geoffenbarten Glaubens und nach der unumgänglichen Bedingung des ersten für den zweiten. Es bietet also weit mehr als der Leser auf Grund des Titels vielleicht erwarten könnte. Es ist z. B. ebenso wichtig für eine Beurteilung der heutigen *God-is-dead*-Theologie der Amerikaner und der DOROTHÉE SÖLLE als für eine Beantwortung der Frage nach der Bekehrung der Heidenvölker.

Seit der kopernikanischen Wende in der reformatorischen Theologie der zwanziger Jahre, die besonders mit dem Namen KARL BARTHS verbunden ist, ist vielfach versucht worden, den christlichen Glauben von jeder Beziehung mit einem vorhergehenden oder begründeten natürlichen Gottesglauben völlig loszulösen. Dieser Versuch erklärt teilweise die bedauerliche Lage, in der der Gottesglaube sich heute befindet. Es ist ein großes Verdienst des Verfassers, Newman aufs neue herangezogen und deutlich klargestellt zu haben, in welcher Weise er den Glauben in der allgemein-menschlichen Erfahrung des Gewissens und in dem allgemein-menschlichen Gottesbewußtsein verankert gesehen hat.

Es könnten natürlich wie immer einige kritische Fragen gestellt werden. Ich möchte mich auf die Frage beschränken, ob der Verfasser die Werke nicht zu oft durcheinander angeführt hat, ohne ihre Chronologie zu beachten und ob er infolgedessen die Entwicklung, die Newmans Denken auch in bezug auf das vorliegende Thema durchgemacht hat, wohl genügend berücksichtigt hat.

Nijmegen

Prof. Dr. W. H. van de Pol

Hoffmann, Gerhard / Wille, Wilhelm (Hrsg.): *Weltmission und Weltkommunismus* (= Perspektiven der Weltmission. Schriftenreihe der Missionsakademie an der Univ. Hamburg, 1). Verlag des Erziehungsvereins / Neukirchen-Vluyn 1968; 122 S., DM 10,80

Il serait oiseux de démontrer l'importance du thème, dont l'ampleur est par ailleurs justement soulignée dans le titre par le mot *Welt*. Il s'agit bien en effet d'un affrontement universel et radical. H. D. WENDLAND, énumérant les diverses sortes de révolution: politique, sociale (et économique), «totale», les oppose tant à l'évolution continue et sans cassure qu'à la réforme planifiée: dans la révolution s'exerce «l'homme libre créateur», se délivrant du *ballast* des traditions et des lois. L'auteur relève comme objets de cette révolte: la rupture de la grande famille, la modernisation technique de l'agriculture, la naissance de nouveaux Etats, etc., et il termine par l'aspect *révolutionnaire* de l'Evangile, selon Tillich notamment... On peut se demander si le mot *révolution* est applicable en même temps aux révolutions de type courant et à la *révolution évangélique*. Les premières, fondées sur la lutte des classes, incluent la *haine* et la violence; la seconde est celle des pauvres, aimants et patients. N'y a-t-il pas plus de dangers que d'avantages à pratiquer ici des

rapprochements hâtifs? On pense que si. L'auteur (28—30) tire d'ailleurs au clair ces oppositions et c'est fort utile.

L. RÜTTI, catholique, étudie les changements survenus dans la mentalité de l'Eglise face au marxisme, puis les situations de l'Eglise en pays communistes, enfin le rôle de la mission face au communisme dans les pays en développement. Il fait de justes remarques de nature à élargir les vues et à assouplir les attitudes, quand c'est possible.

Ces articles généraux sont prolongés ensuite pour l'Amérique latine (J. DE SANTA ANA), l'Afrique et son socialisme (H. G. SCHATTE), l'Asie en général (K. H. PFEFFER), l'Inde (J. W. SADIQ) et la réaction de l'Eglise au communisme, la Chine et le Maoïsme (G. BRAKELMANN).

Ce volume au thème immense est nécessairement un peu schématique et abstrait en ses articles généraux, d'ailleurs très clairs et solides; il est plus concret ensuite. Toujours il est sérieux, fondé et méthodique. C'est ainsi qu'il fera réfléchir les lecteurs attentifs. Ainsi aussi c'est de façon très digne que s'ouvre la *Schriftenreihe* de la Missionsakademie. On lui souhaite longue vie et moisson abondante.

Louvain/Rome

J. Masson S. J.

Lampart, Albert: *Ein Märtyrer der Union mit Rom, Joseph I (1681—1696), Patriarch der Chaldäer.* Benziger Verlag/Einsiedeln-Köln 1966; 396 p., DM 38,—

Dans cette thèse de doctorat présentée à l'Institut oriental de Rome, l'auteur envisage à propos du «Patriarche martyr» Joseph I des Chaldéens plusieurs problèmes historiques relatifs à l'origine du catholicisme ou plus proprement de l'unitarisme des Nestoriens à l'époque moderne. Car l'on sait que lors de sa constitution en Eglise nationale autocéphale au V^e siècle, l'Eglise nestorienne était mue par des réflexes d'auto-défense et de survie face aux persécutions des rois de Perse et n'envisageait nullement de se couper doctrinalement de «l'Eglise occidentale romaine», qui désignait alors dans la perspective nestorienne l'Eglise byzantine et plus particulièrement le Patriarcat d'Antioche compris dans le domaine de l'Empire romain d'Orient.

Les premiers essais d'union avec Rome commencèrent au milieu du XVI^e siècle. Ils n'aboutirent pas à un résultat définitif à cause de tant d'ambiguïtés, d'arrière-pensées et même de falsifications de documents. Après une longue introduction assez générale et destinée à des débutants dans l'orientalisme ecclésiastique, comme c'était d'ailleurs son cas, LAMPART reprend en détail l'étude de ces premières tentatives d'union, soumettant les études antérieures à un nouvel examen historique. La vie, la «conversion» et l'activité épiscopale et unioniste du patriarche Joseph I est décrite en relation étroite avec la mission capucine d'Alep et de Haute-Mésopotamie, et notamment avec les relations du principal promoteur de cette conversion et de cette promotion patriarcales, le fameux J. B. de St-Aignan, connu dans l'histoire orientale plutôt sous son pseudonyme de M. Fèbvre. Ainsi, l'on suit, à travers les méandres des analyses de détails, le récit de la «conversion», de la nomination patriarcale et de la démission du premier patriarche chaldéen des temps modernes. Enfin, après une conclusion de caractère dogmatique où l'auteur

esquisse les exigences actuelles de l'union des églises orientales à Rome, l'on trouve le texte d'un grand nombre de documents inédits tirés des archives romaines.

C'est cette dernière partie documentaire qui semble la plus intéressante pour l'historien de l'uniatisme en Proche-Orient, bien que l'analyse historique manifeste chez l'auteur un esprit critique de bon aloi, une acribie un peu scolaire, celle qu'on pourrait appeler des *doctorandi*, et une disséction trop artificielle, bonne pour une soutenance de thèse, mais assez lourde pour la lecture d'une biographie ou pour la compréhension d'un problème passionnant de l'ecclésiologie pratique ou de ce qu'on appelle maintenant l'œcuménisme.

La question capitale à l'époque (1681—1696) était l'obtention d'un «Bérat» du sultan ou de la reconnaissance de la juridiction civile de chef de communauté chrétienne orientale distincte. Les missionnaires ont cru ingénument qu'en obtenant un tel document pour leur protégé, celui-ci serait capable de former une communauté chrétienne assez importante qui serait le noyau d'une véritable église unie à Rome et dans laquelle se fondrait bientôt l'ensemble des fidèles et même la hiérarchie demeurés «dissidents».

Pour le cas de Joseph I, la Congrégation de la Propagande se refusa au début de sanctionner une telle méthode d'union en en donnant la raison fondamentale qu'elle ne suivit point d'ailleurs. Elle écrivit textuellement aux missionnaires: «Rescriptum: Attenta non electione Patriarcatus in ejus persona a Catholicis, Sedes Apostolica non vult approbare foundationem novi Patriarcatus, factam a Turca cum prejudicio Patriarchae Nestoriani» (p. 149).

Il serait injuste de soumettre cette thèse d'un débutant en sciences orientales à une critique systématique. Car de telles monographies de détail sont à encourager. Toutefois, les Eglises orientales ne sont pas seulement un objet intéressant d'étude, où l'érudition faite à partir d'études de seconde main prévaudrait sur la connaissance par l'intérieur d'un monde ecclésiastique vivant dans des conditions particulières.

La figure humaine et ecclésiastique de Joseph I et le problème essentiel qu'il pose à l'historien de l'Eglise, notamment à celui de l'uniatisme: tout ceci si c'est parfois indiqué n'est cependant pas étudié et passe presque inaperçu dans l'entassement de digressions, d'excursus, d'explications et de citations. Le lecteur moyen, l'occidental surtout, est perdu, sinon dévoyé ou désorienté.

Enfin, le titre lui-même induit en erreur. Car il ne s'agit pas d'un martyr tel qu'on l'entend dans le langage commun et spécialisé. Il ne s'agit même pas d'un confesseur de la foi, comme il y en a eu tant dans l'histoire de l'Eglise orientale contemporaine sous le régime des sultans ottomans. Il s'agit simplement d'un «prélat», poussé dans la voie du patriarcat par des missionnaires peu clairvoyants ou pris d'illusions, notamment de J. B. de St-Aignan et même du consul-évêque F. Picquet, et qui malgré l'obtention du «bérat» ottoman qui le reconnaît comme «chef» et non à proprement parler comme patriarche de sa communauté, et même malgré sa nomination par le pape Innocent I comme patriarche «de la nation chaldéenne», se retire à Rome, après avoir fait nommer son successeur, sans que l'ensemble de la hiérarchie et des fidèles nestoriens ait pris conscience de ce tournant catholique dans leur Eglise. D'ailleurs cette tentative prématurée et toute factice de former un nouveau patriarcat uniote aboutit définitivement à un échec, comme ce fut

le cas semblable du patriarche syrien Akhidjan. Il faudra plus tard reprendre un essai d'union plus sérieux et plus fécond.

L'auteur a cependant le mérite de nous livrer une étude très documentée et même toute la documentation souhaitable pour une époque et un milieu ecclésiastique qui étaient restés peu connus jusqu'ici, malgré les études nombreuses de son maître et inspirateur le P. de Vries. Souhaitons que A. LAMPART continue avec la même perspicacité à nous fournir les documents encore inédits et si précieux relatifs aux successeurs immédiats du patriarche Joseph I jusqu'à la série déjà livrée soit par G. Beltrami soit par J. Vosté.

Paris

Joseph Hajjar

Mission et liberté religieuse. Rapports et compte rendu de la 37^e Semaine de missiologie, Louvain 1967 (= Museum Lessianum — Section missiologique, 49). Desclée de Brouwer/Bruges 1967; 258 p., F 180,—

Die 37. Löwener Missionswoche befaßte sich mit einem besonders aktuellen Thema: Mission und Religionsfreiheit. Die zwölf Referate sind um vier Gesichtspunkte gruppiert: 1. Notwendigkeit der Evangelisation (21—76), und zwar wie sie sich aus dem Sendungsbefehl Christi (OLIVIER OP) und der protestantischen Sicht (BERGEMA) ergibt; zugleich werden einige Formen der Missionspflicht der Christen aufgezeigt (JADOR). — 2. Natur, Begründung und Formen der Religionsfreiheit (79—110) als Menschenrecht (DE SMEDT) und Freiheit der Kirche vor dem Staat (DÍEZ-ALEGRÍA SJ). — 3. Evangelisation und Freiheit (113—178) im Hinblick auf Bekehrung (BLOMJOUS), Verkündigung (PHILIPS), Freiheit des Individuums (LOFFLER) und Katechumenat (LADRIÈRE OMI). — 4. Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Lage (181—245) in den Beziehungen der Kirche zum Staat (HERTSENS WV) und zu den Religionen (MASSON SJ) sowie in den Gebieten, in denen die Verkündigung behindert wird (Sr. MARIE-BERNARD DU CHRIST FMM). In einem kurzen Auszug aus den jeweiligen Diskussionen wird noch der eine oder andere Punkt geklärt. Die einzelnen Vorträge ergänzen sich gut und erhellen manche Aspekte der Religionsfreiheit. Eine ausführliche Bibliographie (251—254) zitiert Studien aus den verschiedenen Ländern. Als eindeutiges Ergebnis darf festgehalten werden: der Befehl zur Evangelisation gilt weiterhin, wenn auch gewisse Missionsmethoden vielleicht modifiziert werden müssen. Das Referat über den Sendungsbefehl hätte besser auf das Hauptthema abgestimmt sein können. Vor allem weisen die Ausführungen über Formen der Missionspflicht keine Beziehung zur Religionsfreiheit auf. Grundlegend ist natürlich der Beitrag von Bischof DE SMEDT, der ja vor allem auf dem Konzil diese Erklärung durchgefochten hat. Zur Klärung des Begriffes hätte eine Konfrontation mit der Idee der Toleranz beigetragen. Auch vermißt man eine Stellungnahme zu den Grenzen der Religionsfreiheit, die noch keineswegs klar umrissen, aber andererseits doch von Bedeutung sind und zum mindesten bei gewissen Gegnern dieses Prinzips beruhigend wirken könnten. Beim Überblick über die gegenwärtige Lage wäre ein Bericht über die Einstellung der verschiedenen islamitischen Länder zur Religionsfreiheit wünschenswert gewesen. Selbst wenn ein spezielles Thema behandelt wird, könnte ein Stichwortverzeichnis dem Leser gute Dienste leisten. Trotz dieser vorgebrachten Wünsche sei dankbar anerkannt, daß diese Referate wieder einem weiteren Kreis zugänglich gemacht wurden.

Uznach

P. Ivo Auf der Maur OSB

Neill, Stephen C.: *Schöpferische Spannung*. Mission zwischen gestern und morgen (*Creative Tension*. Edinburgh House Press/London 1959). J. G. Oncken-Verlag/Kassel 1967; 123 S., DM 5,80.

Wie der Titel verrät, sieht Vf. dieser äußerst lesenswerten Reflexionen im Umbruch unserer Zeit fruchtbare Ansätze für die Mission. Bischof St. NEILL, ein aus Schottland stammender Anglikaner, wirkte 1924—45 in Südindien, wo er sich für die Einigung der evangelischen Kirchengemeinschaften einsetzte. Später war er in Genf und an verschiedenen Fakultäten im gleichen ökumenischen Sinne tätig. Seine offeneren und unvoreingenommenen Analysen verdienen auch auf katholischer Seite, wo wir mit den gleichen Problemen ringen, vermehrte Beachtung.

Zürich

F. A. Plattner SJ

Nys, Hendrik, O. P.: *Le salut sans l'Évangile*. Étude historique et critique du problème du «salut des infidèles» dans la littérature théologique récente (1912—1964). Ed. du Cerf/Paris 1966; 296 p.

Ausgehend von dogmatischen Daten — dem universellen Heilswillen Gottes; der Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens und der Zugehörigkeit zur Kirche — und der Tatsache, daß eine ungeheuer große Menge von Menschen außerhalb dieses Glaubens und dieser Kirche lebt (11), stellt sich Nys die Aufgabe, eine historische und kritische Untersuchung dessen vorzunehmen, was die Theologie etwa seit CAPÉRANS Werk (1912) zum Problem des Heils der Nichtchristen erarbeitet hat. Ein solcher Beitrag zur jüngsten Theologiegeschichte mußte in der Tat geschrieben werden, und so wird man Nys dankbar sein, daß er ein Buch vorgelegt hat, welches hinsichtlich der behandelten dogmatischen Fragen ebenso instruktiv ist wie in bezug auf die allgemeine Problematik der Geschichtlichkeit und Veränderbarkeit der Theologie und der Dogmatik überhaupt. Nys erörtert zunächst die Theorie des expliziten heilsnotwendigen Minimalglaubens und in diesem Zusammenhang die Lehrmeinung von den außerordentlichen Heilswegen (17—99). Der 2. Teil ist überschrieben: „Der gelebte Glaube auf der Suche nach seiner Selbstdarstellung (expression)“ (103—182). Dieser Abschnitt führt von einem „personalistischen“ Ansatz (O. KARRER, Th. OHM) zu einer transzendentalphilosophisch-anthropologischen Beurteilung von Freiheit, Glaube, „Natur“ (J. MARITAIN, P.-A. LIÉGÉ, J. MOURoux, H. DE LUBAC, Y. CONGAR, K. RAHNER, M. SECKLER). Ein 3. Teil gibt eine zusammenfassende Würdigung der neueren Diskussionen (185—237), und als Anhang folgen noch resümierende Studien über das „Extra ecclesiam nulla salus“, das votum ecclesiae u. ä. sowie über die Notwendigkeit der Mission gerade in Anbetracht der These von den „anonymen Christen“ (239—274). Die Bibliographie bietet einen guten Überblick über den internationalen Stand der Forschung. — Eine detaillierte Würdigung ist hier nicht möglich. Im ganzen gesehen scheint mir die Arbeit von Nys die Entwicklung der Theologie in den behandelten Fragen sehr klar und eindrucksvoll wiedergegeben zu haben. Die Aufgabe war keineswegs einfach, denn es war eine Fülle von Vor- und Grundfragen mitzuerörtern, z. B. das Verständnis von „Offenbarung“, Natur und Gnade, Kirche und Heil, insbesondere die Position des Aquinaten, das votum, die Implikation, die soziale Objektivation religiöser Erfahrung, der Glaube als personale *option fondamentale*. Das Buch zeigt deutlich, daß ein Weg zurückgelegt worden ist, den man nur noch nach vorn weitergehen kann. Dabei bleiben

noch manche Fragen offen, z. B. die nach Neuheit und Andersheit des Christlichen; nach der Notwendigkeit einer theologischen Sprachkritik und der dadurch bedingten Forderung, ein weltliches Sprechen von Gott, Kirche und Glauben zu ermöglichen; nach den Problemen des Bösen und der Schuld als den Realitäten, die den Hintergrund für jede Akzeptation von „Religion“ überhaupt bilden; nach den humanistischen und politischen Implikationen des Problems „Heil ohne Evangelium“; nach den Ursachen der Allergie, die sich einstellt, wenn man ein so harmloses Theologumenon wie die traditionelle Unterscheidung von ordentlichen und außerordentlichen Heilswegen aus sehr bestimmten Gründen und in einem unmißverständlichen Kontext neu interpretiert... Die bisherige theologische Lehrentwicklung kann jedoch im Hinblick auf das noch zu Leistende nur eine Ermutigung sein. — Das Buch von Nys darf Dogmatikern und Missionswissenschaftlern zu sorgfältigem Studium empfohlen werden; eine deutsche Ausgabe erscheint mir wünschenswert.

Bonn

H. R. Schlette

Perspectivas del Decreto «Ad Gentes» — Sobre la actividad misionera de la Iglesia — Decimacuarta Semana Misionológica Bériz, 12—20 agosto 1966 (Colección Bériz, 22). Mensajero/Bilbao [Apartado 73] 1967, 195 pp.

Das *Centro de Estudios Misionológicos de Bériz* legt hier die Referate der XIV. Missionswissenschaftlichen Studienwoche 1966 vor. Da darüber in dieser Zeitschrift (51, 1967, 56 f) berichtet worden ist, erübrigt sich eine eingehende Besprechung. Doch sei auf folgende Referate besonders verwiesen, weil ihr theologischer Aussagegehalt beachtlich zur Neubesinnung auf die Mission der Kirche beizutragen vermag: FÉLIX OZ. DE URTARÁN, *Misión y escatología* (77—88) — DOMENICO GRASSO, *El testimonio en función de la misión* (99—107) — RAFAEL M. NZÉ ABUY, *Las Iglesias jóvenes, fuerza misionera de la Iglesia* (109—122).

Glazik

Schulte, Heinrich, SAC: *Der Beginn*. Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient (= Das Werk des Katholischen Apostolats, 1). Lahn-Verlag/Limburg 1966; 240 S., DM 12,80.

C'est en 1835, à Rome, que saint Vincent Pallotti eut le premier contact avec l'Eglise chaldéenne catholique et connut ses besoins spirituels et matériels. Il s'engagea alors dans une action qui l'amena plus tard à fonder l'Oeuvre de l'Apostolat Catholique. L'auteur, disciple fervent du fondateur, part des circonstances concrètes qui ont inspiré l'attitude de Pallotti pour brosser un tableau des étapes parcourues par le mouvement unioniste au sein de l'Eglise chaldéenne (nestorienne) du XVI^e jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Tout au long de cette histoire mouvementée, l'auteur ne perd pas de vue le contact maintenu entre Pallotti et les représentants de l'Eglise chaldéenne unie, quelque minces qu'aient été les résultats issus de ces contacts.

En réalité l'intérêt du livre réside dans le récit des événements tragiques qui ont accompagné la naissance et l'affermissement du mouvement unioniste dans l'Eglise chaldéenne. Il est étonnant de constater à travers quelles épreuves de l'intérieur et de l'extérieur les chrétiens chaldéens ont dû maintenir leur foi et leur fidélité à l'Eglise. Non seulement la fantaisie des gouverneurs turcs et les intrigues de chrétiens peu consciencieux, mais aussi la politique ecclésiastique

désastreuse de plus d'un délégué apostolique menaçaient la paix extérieure et l'entente religieuse intérieure des Chaldéens. Dans cette histoire douloureuse d'une Eglise orientale unie, on touche du doigt les difficultés et les dangers de la politique administrative et juridique, suivie en ces temps-là par la Sacrée Congrégation de la Propagande, où la méfiance plus ou moins fondée à l'égard des évêques orientaux et les efforts d'unification du droit ecclésiastique dans le sens de la latinisation se trahissent de manière évidente.

Le lecteur ne trouvera certes pas ici une histoire complète de l'Eglise chaldéenne, ni même de la branche unie de cette Eglise. Mais les faits retenus pour illustrer les aspects les plus caractéristiques de cette histoire suffisent pour montrer le chemin parcouru jusqu'à Vatican II et ce qui reste encore à faire, pour que tous les chrétiens, à quelque rite qu'ils appartiennent, se retrouvent, engagés dans l'universalité et fidèles à leur tradition vivante, dans l'Eglise une et vraiment catholique, et forment ainsi tous ensemble, par leur variété, le peuple de Dieu un.

Münster

A.-Th. Khoury

Stewart, William: *India's Religious Frontier*. Christian Presence Amid Modern Hinduism. SCM Press/London 1964; 183 S., 16 s.

Der Einfluß des Westens, politisch, technisch und missionarisch, hat Indien und seine hinduistischen Religionen tiefer umgewandelt, als man vielleicht gemeinhin glaubt. Ein ausgezeichnete Kenner des modernen Indien gibt darüber einen Situationsbericht, wie er uns auf katholischer Seite noch fehlt.

Zürich

F. A. Plattner SJ

van Straelen, Harry, S.V.D.: *Botsing, vervreemding en ontmoeting*. Christendom en andere wereldgodsdiensten. Uitgeverij Callenbach/Nijkerk (Niederlande) 1967; 152 S.

Das englische Original (*Our Attitude Towards Other Religions*. Enderle-Herder, Tokyo 1965) dieser „aus Vorträgen in verschiedenen Weltstädten“ (7) erwachsenen Veröffentlichung wurde in der ZMR bereits ausführlich besprochen (1967, 183—185). Auch die Zweitaufgabe, die 1966 unter dem Titel *The Catholic Encounter with World Religions* bei Burns & Oates in London erschien, wurde unseren Lesern vorgestellt (1967, 384). S. H. Spanjaard, der Bearbeiter der niederländischen Ausgabe, weist in seinem Vorwort darauf hin, daß er auf ausdrücklichen Wunsch des Verfassers die Literaturangaben durch zahlreiche Verweise auf protestantische Autoren erweitert hat.

In *New Blackfriars* (London 1967, 492) schreibt ADRIAN HASTINGS unter dem Titel „Fresh and New“: „I should like to make a comment on Father van STRAELEN's book *The Encounter with World Religions*, reviewed by AGNES YENDELL in your February number. Reading it myself I was greatly surprised to discover in various places my own sentences (at times slightly twisted), simply stolen by the author without any acknowledgement. In all he has lifted a good sixty lines from my article 'Missionary Thinking in the Context of Today' (*New Blackfriars*, August 1965). The references are as follows:

V.S. p. 26, 15 lines from N.B., pp. 630 and 631;

V.S. p. 65, 12 lines from N.B., p. 636;

V.S. p. 71, 21 lines from N.B., 631 and 632;

V.S. p. 145, 12 lines from N.B., p. 639.

My name appears nowhere in his book. — The dust cover tells us that the fifth chapter on *The Council and the Missions* 'was written specially for this book'. How curious when reading twenty-two pages of this chapter to find that no less than eight of them have again been lifted bodily from a writing of Father DE TOURIGNY, W. F. There is, of course, no mention of Fr. DE TOURIGNY anywhere. As we are rightly told on the cover, Fr. VAN STRAELEN, who is a Ph. D. of Cambridge, a Professor of Philosophy, etc., 'always produces something fresh and new'".

Münster

Werner Promper

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Kamstra, Jacques H., S.V.D.: *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism.* Brill/Leiden 1967; VIII + 506 p., 2 pl., 2 sketchmaps, cloth, Gld. 64,—

It is a distinct pleasure to introduce this monumental piece of research by a long-time Japan missionary. The subject of inter-religious contact is at present one of the most cultivated from the angle of history as well as from that of theology. Unfortunately, particularly in the case of Japan, there has been a scarcity of scientific materials which could serve as a background against which the modern approach to the religions could be projected through the rear-view mirror of past experiences. Dr. KAMSTRA's book, although not written with such a utilitarian view in mind, nevertheless is a notable contribution to *the greater dialogue* which has become of late a remarkable feature of the Japanese religious scene.

Here follows a short survey of the contents. An 18-p. introduction discusses the notions of syncretism, shamanism, Maitreyanism and Amidism, Shinto and *ujigami* beliefs, social structure and demythologization. The body of the book is divided into six parts: 1. The genesis of pre-Buddhist Japan: history of Japanese historical science, recent results of source investigation, the evidence of Japanese sources. — 2. The origin of pre-Buddhist society: a first phase, pre-imperial society (discussion of *uji*, *ujibito*, *uji no kami*, *ujigami*), and a second phase, the imperial society and its relationship to the landed nobility of that time (*shizoku*). — 3. The origin of pre-Japanese Buddhism: China and Buddhism (the important notion of shamanism), Korea, bridge from China to Japan (ethnologically and religiously). — 4. The origin of Buddhism in Japan: the political developments, both as foreign and home policy, and the origin of Japanese Buddhism. — 5. The formation of Japanese Buddhism up to the time of Shōtoku Taishi (592): the monasteries, lay Buddhism and the ensuing struggles upon the conversion of the Soga and the emperors. — 6. The growth towards Japanese Buddhism: Shōtoku Taishi (574—622): the growth of this popular figure; his true figure and beliefs. There is a summary of conclusions, photographs, maps, a bibliography and various indices.

KAMSTRA's analysis of the Japanese situation actually starts on p. 224. What precedes, however, is very valuable as an introduction to the religious factors which helped prepare Japan for the arrival of Buddhism. Much in

this section is new; all of it is interesting and profitable. The wide sweep from India over China and Korea shows the extreme variety (and continuity) of the Japanese religious psyche. Much research must have gone into this part which, in novelty, surpasses the rest of the book.

Throughout his study, as the title suggests, the author establishes the nature of new inter-religious contacts within a range which he defines as running from simple encounter to syncretism. It is his contention that the Japanese mind is inherently bent upon a syncretistic perception and acceptance of values which come its way. This thesis is expressed in an eloquent if debatable summation at the end of the book where the author applies his insights to the case of Christianity and which I quote in full: "With regard to Christianity — Roman Catholicism as well as Protestantism — it must on this basis be said that, from the standpoint of religions in Japan, it can only become a generally accepted religion if it capitulates to syncretism, i. e., if it desists from being — what so far it has passed itself off as at all costs — a religion with an absolute and exclusive value of its own. Should it give in to this, however, and replace Christ by Maitreya or Amītabha, Mary by Kannon, Heaven by the Pure Land and the Resurrection by rebirth, only then could it become a mass movement. One may ask oneself, however, what in that case would remain of Christianity. It has thus been illustrated here that Japanese syncretism creates for every religion which enters Japan and wishes to remain true to itself a dilemma between either isolation or total absorption by other religions. In Japan this is perhaps a dilemma without a solution" (461).

This quotation brings up a thesis which, I believe, the author would be unable to defend on the basis of his present material, let alone on the basis of theological knowledge of the nature of Christianity. But it has definite elements worthy of further research which evidently call for an existential rather than for a historical approach.

Dr. KAMSTRA, in the elaboration of his material, has laid to rest quite a few ghosts of Japan's religious past. Scholarship has advanced considerably since the days of Anesaki and the government-imposed prewar ideologies about the origin of early Japanese thought. The author shows great familiarity with this progress and incorporates it competently in his theme. Like every author treating of such a vast subject, he had to set himself some limits, and no one can quarrel much with those which he adopted. This reviewer would have liked to see a somewhat broader treatment of two or three points.

We all know how difficult it is to judge Japanese religiosity merely on the basis of the classic written material. The danger is always to compartmentalize unduly certain elements, such as those belonging to shamanism and mythology (two notions prominently discussed by the author) and divorce them, for the sake of argument, from the religious awareness which they generate in a living context. It is in such a framework that one speaks about Shinto *vs.* Buddhism although, since olden days, these institutionalized concepts were never perceived by the popular mind as different or opposed to one another. Particular mythology has been overvalued as an active agent in the formation of Japanese religious thought. (Dr. KAMSTRA could have drawn, in this context, upon the book of his confrere, Dr. FRANZ KIICHI NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japani-*

schen Mythologie [Freiburg 1946].) There is also much to be said for a wider use of information drawn from Japan's folk religions, although the relocating of that information into the period studied by KAMSTRA presents formidable problems to the researcher. The author frequently quotes M. W. DE VISSER, that outstanding Dutch scholar of early Japanese Buddhism. But it is a fact that DE VISSER left the use of material from modern Japanese folklore studies, such as those by YANAGITA KUNIO, to his disciples, limiting himself (as does KAMSTRA by and large) to "the great tradition" (Cf. C. OUWEHAND, *Namazu-e and Their Themes. An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion* [Leiden 1964] X). How intimately these studies touch upon the subject matter of the book under review may be seen by checking KAMSTRA's findings with those of YANAGITA's great disciple, HORI ICHIRŌ, in his monumental *Waga kuni minkan-shinkō no kenkyū* (2 vol., 1953 and 1955, reprinted in 1966, Sōgen-shinsha). Here are hundreds of pages on the interaction of popular belief and organized religion, including, in vol. 2, HORI's famous essay on *hijiri*, those *holy men* repeatedly mentioned by KAMSTRA. (This essay also appeared in *Numen* V [1958] 128—160; 199—232). KAMSTRA does not seem to be aware of this material.

One should like to express a similar thought on the treatment of Confucianism in the book. It is well known that Buddhism did come to grips at an early date with Confucianism. KAMSTRA gives little inkling of this fact. He has many fine and quite up-to-date pages on SHŌTOKU TAISHI, but he does not sufficiently stress that, from a Confucian background, the Prince Regent was committed to a multi-religious system in imitation of that which he knew to exist under the Sui dynasty in China. His therefore was a typical example of reaching for a proper balance between Shinto, Confucianism and Buddhism, an effort best studied in the composition of the *Seventeen Article Constitution* which, even if it is in its final redaction of a later period, nevertheless reflects SHŌTOKU's ideas. (See my *Itō Jinsai* [Peiping 1948] 19 and JOSEPH M. KITAGAWA, *Religion in Japanese History* [New York 1966] 25). KAMSTRA practically relegates Confucianism (not mentioned in the index) to a note on p. 468. I should have liked him to develop the interesting hypothesis which he advances there in answer to SUEMATSU YASUKAZU's contention that "Japanese Buddhism was planted in the soft earth of Confucianism". As I read him now, I wonder whether he would not wish to modify his views on the relationship of Confucianism and early Buddhism in the light of two publications which, it seems, he could not consult: FUTABA KENKŌ, *Kodai Bukkyō-shisōshi kenkyū* (A Study of Early Buddhist Thought [Kyoto 1962]) and INOUE KAORU, *Nihon kodai no seiji to shūkyō* (Politics and Religion in Ancient Japan [Tokyo 1961]). It is, indeed, at this point that figures such as the unorthodox holy man Gyōgi (670—749) (KAMSTRA, p. 339; HORI, *o. c.*, vol. 2, p. 260—278) could be studied as exemplars of charismatic — and syncretistic — leaders of the masses. On the side of Buddhism itself, a closer study of KŌBŌ DAISHI whose syncretistically important spiritual autobiography, *Sangō-shiiki* (Indications of the Teachings of Three Religions), compares doctrinal points of Buddhism, would also yield precious information on the progress of religious ideas in Japan through contact with those of another world of thought. Even in the case of Shinto, the same effort should be made. It must not be thought that Shinto currents represent the totality of Japan's pre-Buddhistic religion. Hence, Shinto cannot

be set up as the exclusive pendant of Buddhism, a point which has been forcefully brought out in a recent book by SAKURAI TOKUTARŌ, *Shinbutsu kōshō-shi kenkyū* (Studies in the History of Shinto-Buddhist Relations) [Yoshikawa-kōbunkan 1968].

The above suggestions could easily be incorporated within the perspective chosen by Dr. KAMSTRA and they might, for all I know, strengthen his main conclusions.

In a voluminous work such as this one expects the usual number of misprints and misreadings. KAMSTRA's is not free of them. But I hope I shall not be invidious by pointing out that, here and there, the number of corrigenda is beyond the limit of tolerance. Thus on p. 472 I counted at least 14 faulty *kanji* or romanizations (e. g., the famous lexicographer and the author of the *Jikai* is not KANDA ICHIKYŌSUKE but KINDAICHI KYŌSUKE), and there is an almost equal number on the following pages (e. g. the Buddhist historian, author of *Nihon Bukkyō-shi kenkyū* is not SUJI ZENNOSUKE but TSUJI Z.). The page of corrigenda itself is not free of corrigenda: Jūkyū (Confucianism) is not romanized Jūkyō but Jukyō. This list could be lengthened and calls for serious revision at a second printing. Here and there mistranslations of book or chapter titles have crept in, e. g., on p. 460, the title *Sengo no shūkyō-hendō to mondai shinten* is translated by *Post-war religious changes and the progress of problems*, while SAKI's text, p. 6, makes it clear that the translation should be *The evolution of postwar religious change and its problems*.

These remarks do not detract from the essential value of KAMSTRA's book. Read with the necessary care, it could be of considerable help to anyone who is anxious to learn from the past how Japan may react to the presence of extraneous religious ideas and what the probabilities are that she will do this by encounter, syncretism or — as history also shows — by rejection.

Tokyo

Joseph J. Spae C.I.C.M.

Saeculum Weltgeschichte, Bd. 3. Die Hochkulturen im Zeichen der Weltreligionen (1): Der chinesische Kaiserstaat und seine Auswirkungen. Die Weltreligionen: Christentum, Manichäismus, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus. 1967, Lexikonoktav, XXXIII + 494 S., 13 Karten, 36 Tafeln, Ln. DM 73,—.

Saeculum Weltgeschichte, Bd. 4. Die Hochkulturen im Zeichen der Weltreligionen (2): Das dreifache Mittelalter: Byzanz, Islam, Abendland, China, Korea, Japan, Zentralasien — Afrika südlich der Sahara. 1967, Lexikonoktav, XIII + 718 S., 19 Karten, 32 Tafeln, Ln. DM 73,—. Herder/Freiburg-Basel-Wien.

Je genauer Geschichte bekannt und je mehr Lebensarbeit notwendig ist, um das Bekannte darzustellen, um so weniger ist ein einzelner zu einem Urteil über solche Darstellungen befähigt und zuständig. Das gilt auch für die beiden Bände der *Saeculum Weltgeschichte*, die sich mit den Hochkulturen im Zeichen der Weltreligionen befassen (vgl. zu Band 1 und 2: diese Zeitschrift 52 [1968] 79—88). Ein Wirbel von Geschehnissen, eine Flut von Zeugnissen, Abgründe von Lücken bedrängen den Schreiber mehr noch als den Leser. Der Schreiber bleibt an den Zufall und Wirrwarr des Vorgefundenen gebunden und kann im-

mer nur Erklärungen a posteriori geben (4, 158; die erste Zahl bezeichnet den Band, die zweite die Seite).

Die Beiträge sind unterschieden nach dem Stoff des Dargestellten und dem Temperament des Darstellers, nach Beherrschung des Stoffes und der Sprache, nach Neigung und Vorliebe des Lesers. Als besonders geglückt empfinde ich den *Hinduismus und Buddhismus* von HOFFMANN (3, 358—408) und *Die Germanen und das Mittelalter* von TELLENBACH (4, 158—401), besonders die Kennzeichen des Mittelalters auf Seite 401. Wie umfassend der Bereich der beiden Bände ist, erkennt man, wenn man bemerkt, daß von schriftlosen und schriftfrohen, von wandernden und sesshaften, von bauerlichen und städtischen Völkern und Staaten gesprochen wird, von Lebensnotdurft und Lebensverfeinerung, von Gebirgen und Ebenen, von Wüsten und fruchtbaren Ländern, von vitaler Kraft und geistigem Anspruch, vom Sinn für Vordergrund und von Versenkung in Hintergrund oder Untergrund. Grenze und Gefahr der Geschichtsschreibung liegt in dem Ethos der Wahrhaftigkeit, die als verbindlich schon im alten China erkannt und hingestellt wurde (3, 4).

Dennoch gibt es gerade für die beiden Bände einen übergreifenden Gesichtspunkt: der Einfluß der Weltreligionen. Welt soll hier so verstanden werden wie in Weltpolitik, Weltgeschichte, Weltverkehr: als Erde. Doch von diesen unterscheidet sich das Wort beträchtlich, weil es einen Plural zuläßt, den es bei den anderen nicht gibt. Man muß also fragen: woran liegt das? Entweder stimmt der erste Bestandteil nicht, Welt — was offensichtlich ist —, oder der zweite Bestandteil nicht, Religionen im Plural; aber diese zweite Frage geht nicht den Historiker, sondern den Theologen an und kann hier unberücksichtigt bleiben.

Religion wird nicht definiert, aber auch nicht immer, was der Titel erwarten ließe, als beherrschend oder führend in Aufzählungen angeführt (3, XV; 4, 1). Religiöse Schöpfungen werden von sozialen, wirtschaftlichen, politischen und geistigen unterschieden (3, XIV): aber worin soll sich Religion denn äußern, wenn sie weltformende Macht ist? Oder es wird gesagt, daß das eigentliche Leben der Religion sich im Gottesdienst vollziehe (3, 108): ist das nicht etwas wenig oder mindestens mißverständlich?

Als den Weltreligionen eigentümlich und gemeinsam werden ihr jeweiliger absoluter Wahrheitsanspruch und die Endgültigkeit genannt (3, XXVIII). Gewiß kann eine Weltgeschichte nicht versuchen, das zu begründen. Aber man müßte doch einiges an Hinweisen darauf finden, woran das liegt, worin es seine Grenze hat und woran es bisher noch immer gescheitert ist. Einer dieser Gründe ist gewiß der, daß „Weltreligion“ etwas anderes ist beim Judentum als beim Islam, etwas anderes beim Hinduismus als beim Christentum, schon deswegen, weil jeweils das erreichbare Ziel und die verfügbaren Mittel anders waren. Wenn die Religion selbst Endgültigkeit beansprucht, müßte man sich wundern, wieso denn Alter einer Lehre Beweis für ihre Wahrheit (3, 76) und bischöfliche Sukzession Gewähr für zeitlose Geltung sein kann (3, 128).

Verstreut freilich findet man doch einiges, woraus sich auf das Wesen der Religion und besonders der Weltreligionen schließen läßt. Gemeinsam muß ihnen die Menschlichkeit sein (3, XIV), menschenmöglich und menschenwürdig, im ganzen zugänglichen Umfang. Gemeinsam ist die Kraft zur Gemeinschaftsbildung (3, 100), an der besonders deutlich die Quellen, Ziele und Grenzen auch der Religion ablesbar werden müßten. Gemeinsam ist allen, von geschichtlichen

Zufällen und wesentlichen Eigenschaften (4, 158) abhängig zu sein, wobei nur zu fragen ist, wie man denn beides unterscheiden könne, nicht nur geschichtlich, sondern auch jetzt und hier. Gemeinsam ist die Auswirkung, besonders die Gemeinschaftsbildung, in der Politik (3, 153), besonders wieder in Staatsmonopolen (3, 11), die manchmal tabuisiert werden; in der Gestalt des politischen Messias und mythischen Menschensohnes (3, 75); in der Gesetzgebung, besonders deutlich in den Menschenrechten; und man irrt sich, wenn man Staat und Kirche als zwei Gemeinschaften auffaßt, wo sie doch nur zwei Formen derselben Gemeinschaft sind. Religion und Wirtschaft gehören weithin zusammen; erinnert sei nur daran, daß der tantrische Buddhismus bis in unsere Zeit hinein das Rad nur als religiöses Symbol gekannt und zugelassen hat, und erinnert an die verbotenen Berufe etwa im Hinduismus oder für die Juden in Europa. Geradezu bestürzend wirkt sich Religion darin aus, wie sie mit der Grausamkeit (3, XX) fertig wird, sie benutzt oder verwirft oder sie transformiert.

Wandlungen sind feststellbar, auch in den „endgültigen“ Religionen: im Konfuzianismus (3, 25), im Übergang vom Taoismus zum Buddhismus, in der Einwirkung der griechischen Philosophie auf das Christentum (3, 42); in dem Überwiegen von Petrus und Paulus und Rom über Jesus und Jakob und Jerusalem, und in der Auffassung des Universalismus (3, 96). Jedenfalls setzen Wandlung wie Beständigkeit innere Disponiertheit voraus (3, XXVII), die zu bestimmen, abzugrenzen und zu beeinflussen gerade die fast unlösbare Frage ausmacht. Wenig wird darauf hingewiesen, welche Bedeutung Klima und Pflanzenbewuchs haben, etwa das Abholzen von Wäldern (4, 585), ebenso die Bodengestalt.

Insgesamt wird erkennbar, daß Weltreligion Welterfahrung ist, aber diese immer nur in concreto zugänglich und daher oft nicht wahrnehmbar ist oder als wichtig angesehen wird. Deswegen wird man dem auch zustimmen, daß nicht die Weltreligionen den Aufbau und die Gliederung der Bände bestimmt haben, sondern eben konkrete Erfahrungen der Menschen in, an und mit diesen Religionen.

Noch einiges an Kleinigkeiten, die nicht jedem wichtig sein werden. — Daß man Anmerkungen in Klammern innerhalb der Sätze versteckt, ist nicht mehr der Fall. — Die Karten sind immer noch zu wenig, zu klein, zu unhandlich. Wie dankbar wäre man, wären sie ausfaltbar und so angelegt, daß man das Genannte auch in zumutbarer Zeit finden kann; besonders bei uns fremden Ländern braucht man räumliche Orientierung. In 3, 196/7 fehlt die Legende für Schraffen und Raster. Die Kartenunterschrift ist manchmal am Innenrand der Seite (4, 38), manchmal am Außenrand angebracht (4, 12). Gebirge und Flüsse sollten nicht nur eingezeichnet, sondern auch bezeichnet sein. Orte müßten auffindbar sein, z. B. Eresburg (= Marsberg) und Sigiburg (4, 207). Besonders vermißt habe ich Karten zum Islam, zu China und zum Hinduismus. — Ungeübte Wörter scheinen mir zu sein: Kurgane (3, 47), Kophone (3, 63), Medresen (4, 139), Allod (4, 216), Levirat und Sororat (4, 484), logophonographisch (4, 551), Ethnien (4, 586), Hyläa (4, 588. 614), Transhumanz (4, 588). — Druckversehen: Band 3, 113, 3. Absatz 3 v. o. vollkommen] vollständig; 133, 3. Abs. 2 v. o. die] eine; 135, 8 v. o. sinnhaft; 468, 12 v. o. Deliberatio. Band 4, 43, 7 v. u. responsa; 351, 8 v. u. von + den; 452, 13 v. o. Schriften] Schichten (?). In der Zeittafel 3, 448 Pachomius aus der Spalte *Theologische Entwicklung* in die Spalte *Allgemeine Kirchengeschichte*. Daß Konstantin = Kyrill ist, wird in 4 erst auf Seite 41 gesagt (vgl. 3, 259). Im Titel heißt es: Buddhismus, Hinduismus.

muß; im Text richtig: Hinduismus und Buddhismus. — Die Zeittafeln sind umfangreich, sorgfältig und übersichtlich.

Die beiden Bände bieten in der Tat „Zusammenfassung und Grundlage für weitere Forschung“ (3, XXXII) und lassen erkennen, wieviel mühsame Kleinarbeit getan werden muß, um ein mittelbares Ergebnis zu finden, was ausgesprochen zu sehen die Verfasser sicherlich mit in den Dank einzubeziehen bereit sind, auf den sie Anspruch haben.

Münster (14. 5. 1968)

Antweiler

VERSCHIEDENES

Brosseder, Johannes: *Ökumenische Theologie*. Geschichte — Probleme (= Theol. Fragen heute, 10) Hueber/München 1967; 169 S., DM 5,80.

This rather slim paperback, a fruit of the author's work as an associate of the *Institut für Ökumenische Theologie* at the University of Munich, fulfills the purpose for which it was written: to be an introduction to ecumenical studies. Therefore, the author does not delve into his subject extensively or intensively; but treats with marked brevity points of greater consequence in this very new and significant field. The book is rather a digest of the essence of several indispensable works, which are duly cited by the author in the footnotes — a tribute to his honesty, and an aid to further and deeper study.

The historian will find this introduction helpful, since the first ninety-eight pages are devoted to a history of the various attempts of dialogue (or lack of it) between Catholic and Protestant theologians and polemicists, which have marked the different stages of the relationship between the Churches since the Reformation. The theologian will be interested in the second part of the book (seventy-one pages), in which the author gives the reflections of various theologians about the nature, inclusiveness, and importance of ecumenical theology, an area which requires, and very probably will receive much attention from theologians in the years to come.

It would, of course, be unjust to stress the many lacunae in the historical, and the incompleteness of the theological section, since the author of a book of pocketbook size must make a rigorous selection of the things to be included and those to be omitted. Under the demands of such conditions, the present author has done an admirable job. The book, however, is not for the professional historian of the ecumenical movement, nor for the professional ecumenical theologian; but it is definitely a book for the beginner, who with the outline here presented may initiate his study of ecumenism most profitably.

Esopus, New York

Carl Hoegerl, C.SS.R.

van de Pol, W. H.: *Het Anglikanisme in œcumenisch perspectief*. Romen & Zonen/Roermond 1962; 297 p., gld. 16,25.

W. VAN DE POL ist eine der fesselndsten Persönlichkeiten im heutigen Katholizismus der Niederlande. Er wurde 1897 in der *Nederlandse Hervormde Kerk* getauft. Es ist jedoch typisch, daß er sich 1919 durch einen anglikanischen Bischof firmen ließ, ohne seine Mitgliedschaft in der *Nederlandse Hervormde Kerk* preiszugeben. Er studierte und dozierte eine Reihe von Jahren soziale Geogra-

phie, doch ging sein Herz in die Richtung von Liturgie und Theologie. Er promovierte 1936 an der Theologischen Fakultät in Utrecht mit der Arbeit: *De kerk in het leven en denken van Newman* (Nijkerk), die in viele Sprachen, auch ins Deutsche, übersetzt wurde (*Die Kirche im Leben und Denken Newmans*, Salzburg-Leipzig 1937). 1937 war er einer der drei holländischen Abgeordneten auf dem Weltkongreß von *Faith and Order* in Edinburgh.

Newman hatte ihn auf den Weg zum Anglo-Katholizismus und nach Rom geführt. 1940 wurde er Katholik in der Überzeugung, daß die Ökumene letzten Endes Wiedervereinigung mit Rom bedeuten muß. Aufs neue begab er sich ans Studium — jetzt der katholischen Theologie — und wurde 1944 zum Priester geweiht. Seine Bekehrung war für den katholischen Teil Hollands von großer Bedeutung. Wie kein anderer verstand er die Kunst, in Vorträgen und Artikeln den Katholiken in ihrer eigenen Sprache klarzumachen, was die tiefsten Absichten der Reformation waren. Der Katholik war ja aus seiner Isolierung herausgetreten und fragte sich, was seinen protestantischen und humanistischen Landsmann beseelte. VAN DE POL wurde der Wegweiser, der einer ganzen Generation Verständnis für den Protestantismus geben sollte.

Als Frucht seiner ersten Tätigkeit publizierte er 1948 *Het christelijk dilemma, Katholieke Kerk of Reformatie* (Roermond). Darin versuchte er, deutlich zu machen, wie sich unter der sog. protestantischen Uneinigkeit doch eine tiefe Einheit gegenüber der katholischen Glaubensüberzeugung verbirgt, so daß man von einem wirklichen Dilemma sprechen kann. Eines der besten Kapitel des Buches behandelte den Anglikanismus (VI).

Im selben Jahre 1948 wurde VAN DE POL an der Katholischen Universität Nijmegen zum außerordentlichen Professor für Phänomenologie des Protestantismus ernannt, welchen Lehrstuhl er dann einige Zeit später als ordentlicher Professor bis 1968 behielt. Es folgt eine fruchtbare Periode, in der er jeweils nach vier Jahren die Vorlesungen in reiflich überlegten Büchern zusammenfaßte, wobei die Thematik des einen Buches das folgende nach sich rief.

1952 veröffentlichte er *Karakteristiek van het reformatorisch Christendom* (*Das reformatorische Christentum; phänomenologische Betrachtung*. Einsiedeln 1956). Im selben Jahr gab er die Vorlesungen für das Studium Generale heraus: *Wegen tot geloof*, in dem er drei Typen des Glaubensübertrittes beschrieb. 1956 ließ er deutlich werden, wie das Typische der Reformation in den verschiedenen Kirchentypen wiederzufinden ist: *Het wereldprotestantisme* (*Der Weltprotestantismus, Glaubens- und Lebenswelt unserer Brüder*. Essen 1960).

Die eingehendste Beschreibung, noch stets von Katholiken und Protestanten hochgeschätzt, wurde 1960 *Het getuigenis van de Reformatie* (*Das Zeugnis der Reformation*. Essen 1963). Hier behandelt er das ursprüngliche Anliegen der Reformation, wie es seinen Ausdruck fand in den Bekenntnisschriften. Dieses Urzeugnis war in erster Instanz gerichtet gegen die Lehre, die Theologie und die religiösen Praktiken der „römischen Kirche“. Es ist unvorstellbar, daß ein Protestant jemals dieses Anliegen preisgeben könnte. Peinlich war ihm die Kritik von einzelnen, da damit der Ökumene ein Block in den Weg gelegt werde. In dem Büchlein *De œcumene* (1961) verdeutlichte er seine Position, indem er hinwies auf die fundamentale Einheit, die alle Christen schon besitzen und aus der trotz allem die Hoffnung auf die Einheit fortdauernd geboren wurde. Doch scheint in der Periode zum folgenden Buch eine Art Neubesinnung stattzufinden. Dem verdanken wir zwei wichtige Werke; eines über das Modell, nach dem die

Ökumene doch entstehen könnte und eines über den Inhalt der kommenden vereinigten Kirche.

Das Modell für den Ökumenismus findet VAN DE POL in der Anglikanischen Kirche. 1962 veröffentlichte er *Het Anglikanisme in œcumenisch perspectief* und machte damit die holländischen Katholiken vertraut mit der auf den ersten Blick in sich so gegensätzlich erscheinenden Welt der Anglikanischen Kirche. Bisher kannte man sie nur durch die Veröffentlichungen über Newman, also in ihrer anglikatholischen Form. Infolge seiner früheren Mitgliedschaft und seiner Liebe für die Anglikanische Kirche war VAN DE POL der rechte Mann, um auch für sie Verständnis und Hochschätzung zu wecken. Bewußt verharnte er auf seinem phänomenologischen Standpunkt: Er will beschreiben und nicht kritisieren. Man nahm ihm diese Phänomenologie schon einmal übel: Ist es wohl möglich, objektive Beschreibung zu geben, und verfällt man mit diesem Versuch nicht dem überholten Ideal der früheren Historiker? Zu Recht aber verteidigte VAN DE POL immer wieder, daß ein Mensch erst geduldig hören muß und dann noch einmal hören, bevor er in den Dialog tritt. In der Hermeneutik drückt man das jetzt so aus, daß der Interpretation die Phase des Kommentars voranzugehen hat, will man es vermeiden, sogleich in einem Monolog zu versanden. Gerade dadurch, daß VAN DE POL einen exakten Kommentar zu den offiziellen Dokumenten der Lambeth-Konferenz bot, gelang es ihm, sowohl die Festland-Protestanten wie die Katholiken in die anglikanische Kirchengemeinschaft als den Mikrokosmos der Ökumene einzuführen. Diese Kommentare zu den alle zehn Jahre stattfindenden Lambeth-Konferenzen sind so fesselnd und instruktiv, daß dieses Buch noch jahrelang seinen Wert behalten wird. Was fällt einem Europäer, der dieses Buch liest, auf?

Das Buch besteht aus neun Kapiteln. Im ersten Kapitel bespricht VAN DE POL die Einheitsformel von New Delhi, die Magna Charta der ökumenischen Bewegung. Darin wird verwiesen auf die Einheit, die bereits im Glauben und in der Taufe anwesend ist, und auf die Notwendigkeit, diese Einheit in der Kirche der Zukunft sichtbar zum Ausdruck zu bringen, keine uniformisierende juristische Organisation, sondern eine pluriforme Gemeinschaft (fellowship). Hier weist Vf. auf den Ballast von Konventionalität, der von den Kirchen über Bord geworfen werden müßte, um so Raum für die neuen Ergebnisse von Exegese und Theologie zu schaffen. Diesen Punkt wird er später ausarbeiten in *Het einde van het conventionele christendom* (*Das Ende des konventionellen Christentums*). Hier verweist er auf die Anglikanische Kirchengemeinschaft als besonderes Modell für die Ökumene. Anschließend vermittelt er dem Leser eine erste Bekanntschaft mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Sie besteht aus der Kirche von England, Wales, Schottland, den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas, Indien mit Burma und Ceylon, den verschiedenen autonomen Kirchen Afrikas, Kanada, Australien mit Tasmanien, Neuseeland, Westindien, China und Japan. Alle diese Kirchen stützen ihre Liturgie, Lehre und Kirchenordnung auf das *Book of Common Prayer*, in das die 39 Artikel des Glaubensbekenntnisses aufgenommen wurden. Von Anfang an zeichnete sich die englische Kirche durch eine weise Mäßigung aus, wodurch sie sich sowohl von dem mittelalterlichen Extremismus der römischen Kirche wie von dem nachreformatorischen Extremismus der Puritaner freizuhalten wußte. Bis ins 18. Jh. gelang es ihr, eine bestimmte Einsgesinntheit auf diesem Mittelweg zu bewahren, doch dann mußte sie der romanisierenden Strömung der Anglo-Katholiken sowie den Methodisten Raum

geben, die die Trennung nicht mitmachten. Aus dieser Zeit datiert die *Allumfassendheit* (comprehensiveness) der Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Diese *comprehensiveness* scheinen die Nicht-Anglikaner allzuleicht als eine Form von Prinzipienlosigkeit anzusehen. Sie ist einer der vielen Aspekte, die den Katholiken und Protestanten des Festlandes fremd sind. In Wirklichkeit handelt es sich aber um ein ökumenisches Prinzip ersten Ranges. VAN DE POL wird das Kapitel um Kapitel deutlich machen. Mitten im Wirrwar von Versammlungen, Besprechungen, Erklärungen und Rapporten weiß er mit fester Hand den Weg zu weisen, so daß der Verlauf der Dinge sich deutlich abzeichnet.

In Kap. II wird unmittelbar die Haltung zu Rom besprochen. Die Anglikanische Kirche weiß nicht gut, welche Stellung sie in ihren ökumenischen Bemühungen einer Kirche gegenüber einräumen soll, die von vornherein alle Annäherung abweist, die etwas anderes als eine bedingungslose Übergabe an die römische Organisation beinhaltet: so jedenfalls wird das von ihrer Seite aus gesehen. In den Schriftstücken der ersten Lambeth-Konferenzen wird über die „lateinische Kirche“ gesprochen, später über die „Römisch-katholische Kirche“. Hat es wohl Sinn, Beziehungen mit jenem Rom anzuknüpfen? Anfänglich ist man sehr pessimistisch. Es ist die Zeit der Dogmenverkündigung von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und von der Unfehlbarkeit des Papstes. Kurz danach wurden von Leo XIII. die anglikanischen Weihen für ungültig erklärt aus Gründen, die für die Anglikaner unbegreiflich waren. Bis auf den heutigen Tag beherrscht diese Verurteilung das Verhältnis zwischen Canterbury und Rom. Die Verurteilung war darum so schockierend, weil die Anglikanische Kirche gerade in der Bejahung des Episkopats durch alle Kirchen die Ökumene zustande bringen wollte. Kurze Zeit schienen die Gespräche von Mecheln Hoffnung zu bringen (1921—1925), aber nach dem Tod von Kardinal Mercier wurde den Katholiken verboten, an ökumenischen Zusammenkünften teilzunehmen. Dieses Verbot wurde erneut betont im Monitum von 1948, als in Amsterdam die erste Versammlung des Weltkirchenrats zusammenkam. Jenes Jahr bedeutete den Tiefpunkt. Schon 1949 aber trat ein Wechsel ein. 1966 besuchte Ramsey den Papst und 1967 begann die gemischte Vorbereitungskommission ihre Versammlungen. Auffallend ist, wie wenig VAN DE POL eigentlich zu seinem Kapitel hinzufügen muß, um es up-to-date zu machen.

Kap. III beschreibt das Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen. Hier arbeitet VAN DE POL seine wiederholte Warnung gegen einen ökumenischen Scheinbetrug gründlich aus, n.l. die Anglikanische Kirche für katholisch zu halten. Überzeugend zeigt er, wie reformatorisch die 39 Artikel gewollt sind, wie reformatorisch die Liturgie von aller Marien- und Heiligenverehrung, von jedem Opfercharakter gesäubert ist. Es ist ein Mißverständnis, dem von den Anglo-Katholiken nicht wenig in die Hand gearbeitet wurde, dem die Anglikaner aber auch selbst Gründe hinzufügten, wenn sie vor allem katholisch und nicht protestantisch heißen wollten. Hier steht der Außenstehende wieder vor einem der anglikanischen Rätsel. VAN DE POL gelingt es aber, dieses Rätsel auf eine klare Weise zu entziffern. Der Anglikaner fühlt sich vor allem verbunden mit der Kirche der Jahrhunderte, wie sie zurückgeht in die Zeit, da sie noch eins und ungeteilt war. Sicher, der Episkopat hat einen reformatorischen Inhalt, aber die ununterbrochene Kette der Handauflegungen drückt die historische Verbundenheit mit dem Altertum aus. Darum ist der historische Episkopat dem Anglikaner so unentbehrlich, und darum sieht er darin den Kernpunkt der ganzen Ökumene.

Gerade auf der Basis der gemeinschaftlichen Vergangenheit, wie sie in der *successio apostolica* zum Ausdruck kommt, ist Ökumene eine Möglichkeit für die Zukunft.

Was die Reformation brachte, was die Erweckungsbewegungen brachten, mag bereichernd und reinigend wirken, darf aber niemals von der Linie abweichen, die die Kirchenväter gezogen haben. In der Kirche der Zukunft wird in der Pluriformität der comprehensiveness jede Kirche ihren Beitrag liefern können. Zugleich macht VAN DE POL deutlich, warum ein Anglikaner nicht Protestant heißen will. Es ist ihm zu zeitgebunden. Darüber hinaus weckt das Wort in ihm Assoziationen wie Verhärtung, theologische Streitgespräche, liturgischer Vandalismus, Fehlen von Bildung und von dem, was zu einem Gentleman gehört. Doch fragen wir uns, ob die starke Betonung des protestantischen Charakters der anglikanischen Kirchengemeinschaft nicht z. T. eine Reaktion des Vf. ist gegen jene andere „Einseitigkeit“, die den Anglikanismus auf die katholische Seite stellt, und weiterhin gegen sein eigenes anglo-katholisches Interesse von früher. Wie oft läßt Vf. nicht in diesem Buch (und auch sonst) die Bemerkung fallen, daß innerhalb der englischen Kirche sowohl eine katholische als auch eine protestantisierende Richtung immer zugegen waren (vgl. z. B. *Theologisch Woordenboek* [Roermond 1962] 146—147). Indessen hat VAN DE POL mehr als recht, insofern der Durchschnittsmensch und die Bischöfe reformatorisch denken bis in ihre Auffassung über das Amt. Wenn aber eine immer größere Verschiebung stattfindet vom Dogma zur Lehre und von der Lehre zu den Meinungen, dann ist die Stellung, die man dem Anglo-Katholiken einräumt, nicht mehr unverständlich.

Kap. IV situiert und analysiert geschickt den berühmten Lambeth-Appeal von 1920 an die ganze Christenheit, ernstzumachen mit der Wiederherstellung der christlichen Einheit. In neun Punkten wird die Frucht eines Vierteljahrhunderts systematischer und zielbewußter Erkundung und vieler Besprechungen in alle Richtungen verarbeitet. Die Christen sind schon eins durch ihren Glauben und ihre Taufe, aber Gott will darüber hinaus eine große christliche Gemeinschaft (fellowship) ohne die Teilung in Kirchen, die episkopal und nicht episkopal sind. Wenn jede Kirche ihrer eigenen Schuld in die Augen sieht, öffnet sie sich für das Gute in der anderen Kirche, und alle können dann von einander lernen und so zu einer vereinigten Kirche kommen. Es ist ein Wagnis, zu dem Gott uns ruft. In dieser vereinigten Kirche werden vier Elemente notwendig und ausreichend sein: die Hl. Schrift, das apostolische Glaubensbekenntnis und das von Nizäa, die Sakramente der Taufe und Eucharistie als Ausdruck der Verbundenheit und das Amt als „Dienst“ (ministry). Dieser kirchliche Dienst fordert auch den historisch fundierten Episkopat, der aber den Wert der nicht episkopalen Ämter nicht zunichte macht, sondern vielmehr nötig ist, um in einem breiteren Kirchenverband auftreten zu können: die Ämter in den nicht-episkopalen Kirchen bedürfen also einer Ergänzung. Bei der Vereinigung werden die Interessen des Ganzen vorherrschen müssen über eigene liebgewonnene Praktiken. Die vier genannten Elemente bilden das sog. Lambeth-Quadrilateral. Sie sind nicht beabsichtigt als ein dogmatischer Minimalismus, sondern als eine historische Konstatierung, daß diese vier Punkte in der alten Kirche wesentlich waren und folglich in der vereinigten Kirche anwesend sein müssen. Damit wird auch die seltsame „Gegensätzlichkeit“ aufgelöst, daß nämlich einerseits der Episkopat wesentlich ist, daß aber andererseits die Ämter in nicht-episkopalen Kirchen ebenso gut

wirkend sein können. Es geht um Bewahrung der Kontinuität des Amtes, wie das in der alten Kirche Brauch war: um die Kirchengeschichte, nicht um die kirchliche Dogmatik.

Im V. Kap. werden die zahlreichen ökumenischen Beziehungen skizziert, die von der englischen Kirche vor und nach 1920 geknüpft wurden mit den Kirchen katholischen und protestantischen Typs. Dieses Kapitel ist ein echtes Vademecum, um sich schnell und zieltreffend in dem oft wunderlichen Verlauf der Verhandlungen zu orientieren. Merkwürdig ist z. B., daß die Griechische Kirche zu dem Schluß kam, daß die anglikanischen Weihen dieselbe Gültigkeit besitzen wie die der Römischen, der Alt-Katholischen und der Armenischen Kirche (28. Juli 1922), während die Russische Kirche 1948 erklärte, daß die günstigen Erklärungen der orthodoxen Kirchen als bedingt betrachtet werden müßten, insofern nämlich die Gültigkeit gründen müsse auf einer materiellen Übereinstimmung in sakramentalen Grundprinzipien. Im selben Jahr wurde die Interkommunion mit den Altkatholiken beschlossen und stehen wir vor der Tatsache, daß trotz der Lehrunterschiede auf Grund des historischen Episkopats zwei Kirchen sich gegenseitig anerkennen. Mehr Erfolg buchten die ökumenischen Kontakte mit den Kirchen, die sich von der anglikanischen Gemeinschaft getrennt hatten, den freien Kirchen, nämlich den Presbyterianern und den Kongregationalisten, Methodisten und Baptisten. Die Presbyterianer sind kalvinistisch und stützen ihre drei Ämter auch auf die alte Kirche und die Schrift. Sie bilden gleichsam die Zwischengruppe zwischen der Episkopalkirche von England und den freien Kirchen. Dadurch bekamen die Verhandlungen zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schottland besondere Bedeutung. Hier steht die Anglikanische Kirche nach unseren Begriffen vor einem unauflöslchen Dilemma: Entweder sich für die presbyteriale Richtung entscheiden und damit die Anglo-Katholiken zurückstoßen oder die Anglo-Katholiken behalten und die Presbyterianer preisgeben. Das Merkwürdige ist dann, daß die englische Kirche im Prinzip sich nicht vor ein Dilemma gestellt sehen will, sondern die vereinigte Kirche der Zukunft vor Augen hält, die Kontinuität mit der alten Kirche zeigen muß: sie selbst wird die erste sein wollen, darin aufzugehen.

In Kap. VI werden zwei geglückte Vereinigungsversuche beschrieben, nl. in Süd-Indien, am 27. April 1947, nach einem halben Jahrhundert geduldiger Arbeit, und etwas später in Nord-Indien und in Ceylon. Der Vorteil war, daß Kirchen des reformatorischen Typs einander suchten: Presbyterianer, Kongregationalisten, Anglikaner des reformatorischen Typs und Methodisten. In diesen Verhandlungen spitzte sich die ganze Frage zu auf die Notwendigkeit der zusätzlichen Weihen in den nicht-episkopalen Kirchen. In Süd-Indien verursachte der Vorschlag einer Interim-Periode von 1947—1977 wohl einige Verwirrung, der man in Nord-Indien zuvorkam, indem man am Tag der Vereinigung alle Amtsträger eine zusätzliche Weihe empfangen ließ für den Dienst in der ganzen vereinigten Kirche und mit ausdrücklicher Anmerkung der Weihe, die sie in der eigenen Kirche empfangen hatten. Werden die Diener der Kirche Indiens auch in England selbst anerkannt? Die anglo-katholische Gruppierung verharrete im Widerstand. Wenn wir den Widerstand der russischen Kirche damit in Zusammenhang bringen, wird u. E. deutlich, wo die eigentliche Trennlinie zwischen den Kirchen verläuft, nicht so sehr, wie VAN DE POL behauptet, zwischen der Episkopalen und der Nicht-Episkopalen Kirche, sondern zwischen der katho-

lischen und der reformatorischen. VAN DE POL gibt jedoch als Phänomenologe die offizielle Ansicht der Anglikanischen Kirche wieder.

Kap. VII arbeitet das Verhältnis zwischen der Anglikanischen Episkopalkirche und der Schottischen Presbyterialen Kirche näher aus. Hier verläuft nach den Anglikanern die Feuerlinie zwischen den Kirchen. Die Verhandlungen führten 1957 zu einem der prächtigsten Rapporte in der ökumenischen Bewegung, wobei Leute wie Rawlinson, Ramsey, Tomkins, Craig, Torrance und Burleigh mitarbeiteten. Man legte fest, daß keine der Kirchen Wesentliches preisgeben dürfe, daß man bei der Frage der Gültigkeit der Ämter nicht in die Vergangenheit schauen dürfe, sondern in die Fülle, die die Kirche der Zukunft haben muß. Auf diese Weise kam man zu einem *corporate episcopate*, d. h. einem Dienst innerhalb des gemeinsamen Priestertums der ganzen Kirche, eingebaut in eine synodale Vertretung. Unwillkürlich denkt man dabei an die Richtung, in der die katholische Kirche sich in so viel Ländern entwickelt und wo gleichsam neben dem Pastor und dem Bischof Pfarrräte und Diözesanräte entstehen.

In Kap. VIII nimmt VAN DE POL Stellung gegen diejenigen, die Abschied nehmen wollen von einer statischen Kirche, die ihren Blick auf die Vergangenheit gerichtet hält, und gegen diejenigen, die alles Heil erwarten von einer dynamischen Kirche, die in die Zukunft schauen soll. Dieser Gegensatz ist unsinnig für den Engländer, der wenig erwartet von dem einsamen Propheten und den plötzlichen radikalen Umwälzungen, als ob die Vergangenheit nichts Gutes zu bieten hätte. Er erwartet mehr Heil von einer allmählichen Entwicklung, in der die Treue zur Kirche des Altertums die Grundlage bietet für ein Wachstum zur Fülle in Christus. Die Fülle der Katholizität impliziert die Einheit der Ökumene. Bedingung dabei ist, daß jede Kirche radikal zu brechen wagt mit einer Anzahl von konventionellen Meinungen, Praktiken, Haltungen und Zuständen. Dann allein ist Erneuerung möglich, und dann allein kommt die Ökumene ins Blickfeld. Die Kirchen stehen ja in derselben Welt mit denselben neuen Fragen. Sie alle sind gerufen, derselben Welt eine neue Antwort zu geben aus dem Wesen des Christentums heraus. In der Erfüllung dieser Aufgabe können die Kirchen einander aufs neue finden. So schließen Vereinigung und Erneuerung einander ein: „Es geht jetzt um eine neue Proklamation des Evangeliums, eine neue Form des kirchlichen Kultes, um ein neues Erleben des Christseins, um eine neue Kommunikation zwischen Kirche und Welt, um einen neuen Widerklang des Evangeliums bei dem modernen Menschen und um ein neues Verstehen der Heiligen Schrift. . . Eines der vielen Resultate dieser Erneuerung müßte auch die Wiederherstellung der sichtbaren, sakramentellen und kirchlichen Einheit der Christen sein“ (215).

Im letzten Kapitel zieht VAN DE POL Bilanz. Als Phänomenologe sieht er eine Neugruppierung der christlichen Kirchen entstehen: eine episkopale Richtung und eine nicht-episkopale Richtung. Da liegt nach ihm der große Unterschied. Zwischen den Kirchen jeder Richtung sollte Interkommunion als Mittel funktionieren und daher jetzt schon eingeführt werden können. Zwischen beiden Gruppen aber sollte man Interkommunion nicht als Mittel sondern als Ziel sehen. In diesem Punkt wurde der Autor außerordentlich stark kritisiert. Überspringt er nicht allzu schnell den Unterschied in der Lehre? Ist der Gegensatz zwischen katholischer Lehre einerseits und reformatorischer Lehre andererseits nicht viel tiefer als der Unterschied in der amtlichen Struktur. Man kann VAN DE POL verteidigen, indem man darauf hinweist, daß für die anglikanische Kirchen-

gemeinschaft der Lehrunterschied so auf das Wesentliche reduziert ist, daß er keine primäre Rolle mehr spielt. Wenn er dies jedoch als eigene Anschauung bietet, verläßt er dann nicht das Gebiet der Phänomenologie? So wird dieses Schlußkapitel für viele unbefriedigend bleiben. Ist das aber nötig? Wenn man mit VAN DE POL in die nahe Zukunft blickt, sehen wir dann nicht eine Zahl von Lehrunterschieden allmählich verschwinden? Man braucht z. B. nur an die Auffassungen über die Eucharistie zu denken? Wird in diesem Augenblick die Frage des Episkopats und des Primats nicht tatsächlich das große Problem? Ist dann die historische Annäherung nicht die einzig mögliche? Wird darin nicht die Lösung für die Frage des Episkopats erreicht? Wird damit nicht zugleich der Weg geebnet zur Lösung des letzten und größten Problems in der Ökumene, dem des päpstlichen Primats? Bevor man also dieses Kapitel kritisiert, müßte man erst sein neues Werk lesen: *Das Ende des konventionellen Christentums*.

Das Buch von VAN DE POL ermöglicht es dem Holländer, Bekanntschaft zu machen mit der seltsamen Welt der anglikanischen Ökumene. In ökumenischer Hinsicht ist dies für ihn von großer Bedeutung. Dadurch wird das Buch seine Aktualität behalten. Es ist seitdem nichts erschienen, was ihm in dieser Hinsicht gleichkäme. Mit einiger Umarbeitung und Ergänzung (z. B. die Besprechung der zehnten Lambeth-Konferenz 1968) und einer noch saubereren phänomenologischen Einstellung bis auf die letzte Seite, würde es auch für das deutsche Sprachgebiet eine ideale Einleitung sein; denn das anglikanische Anliegen ist dort nicht weniger schwierig zu verstehen als in Holland.

Tilburg (Niederlande)

Luchesius Smits OFMCap

van de Pol, W. H.: *Das Ende des konventionellen Christentums (= Het einde van het conventionele christendom*. Romen & Zonen/Roermond 1966). Herder / Wien-Freiburg-Basel 1967. 480 S., DM 27,80.

Das Buch behandelt einen Problemkreis, dessen sich die Kirchen in steigendem Maß bewußt werden. Man muß sich darüber Rechenschaft geben, ob die beunruhigenden Erscheinungen kirchlichen und christlichen Lebens: die Abwanderung weiter Kreise, die Unsicherheit in Fragen der Schrift und der Lehre, die wachsende Glaubenskrise usw. nur vorübergehende Störungen sind, etwas wie Kinderkrankheiten in einer sonst normalen Entwicklung, oder ob es sich um Symptome einer Zeitenwende handelt, in der sich das Wesen des Christentums neu ausdrücken muß. VAN DE POL analysiert viele Erscheinungen des heutigen christlichen Lebens, stellt sie in den weiten Zusammenhang des Weltgeschehens und kommt dabei zum Schluß: „Es vollzieht sich in der ganzen Menschheit ein soziologischer, kultureller und religiöser Prozeß, der zur Folge hat, daß der Gottesglaube und die Theologie eine andere Gestalt annehmen werden, wie sie das konventionelle Christentum bisher nicht gezeigt hat“ (442).

In seiner Darstellung folgt Verfasser der phänomenologischen Methode, die darin besteht, religiöse Äußerungen als Phänomene „genau zu beobachten, zu beschreiben, zu analysieren, und sie dadurch sozusagen von innen her uns verständlich zu machen“ (25). Es geht also nicht um ein Urteil über wahr oder falsch; die Phänomene als solche sollen auf uns wirken.

Ausgangspunkt ist das 'konventionelle Christentum', „wie es, global genommen, jahrhundertlang von den Alltagschristen aufgefaßt und praktiziert

wurde“ (83). Also nicht die Substanz der Offenbarung, sondern die „überkommene, geschichtlich bedingte, und sozial akzeptierte Form des Denkens und Tuns der Christen und der institutionellen Kirche selbst“ wird behandelt, wie es in der gängigen, unreflektierten Glaubensüberzeugung, im Frömmigkeitsleben, in der allzu legalistischen Moral (auf die besondere Akzente gesetzt werden) ausgeprägt ist. Dieses konventionelle Christentum wird durch die rapide Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse, durch die Emanzipierung des modernen Menschen und den alles umgreifenden Säkularismus irrelevant: „Mit dieser Art des Christentums ist es endgültig vorbei, es ist ausgehöhlt und bricht zusammen“ (83). Das ist die These des Autors. In aufschlußreichen Kapiteln wird gezeigt, wie sich seit KANT und SCHLEIERMACHER die Neuorientierung des Weltbildes vom Menschen her anbahnt. An den Gestalten von HEIDEGGER, BARTH und TILICH wird das Selbstverständnis des modernen Menschen und seine Glaubenssituation entfaltet, und von da öffnet sich das Verständnis zur modernen Problematik der säkularisierten Welt und der Theologie vom 'Tode Gottes'. Diese Darstellungen enthalten reiches Material in guter Übersicht. Auch wird der Leser dankbar anerkennen, daß das Buch trotz der oft schweren Materie leicht zu lesen ist. Über kleine Mängel, daß sich z. B. in Kap. 2 die Anmerkungen von n. 45 ab um eine Nummer verschoben haben, wird man gern hinwegsehen.

Die entscheidende Frage betrifft die Richtigkeit der These und ihre Konsequenzen für Kirche und Christen. So objektiv die phänomenologische Methode erscheint, sie ist doch der Gefahr subjektiver Interpretationen oder wenigstens Einseitigkeiten ausgesetzt, da ja schon die Auswahl der beschriebenen Phänomene eine bestimmte Blickrichtung voraussetzt und zugleich bestätigt. Man wird zuerst beobachten, daß die Autoren, an denen die moderne Entwicklung der Theologie aufgezeigt wird, dem Protestantismus entnommen sind: K. BARTH, BULTMANN, TILICH, die radikalen Theologen. So ist es gar nicht zu vermeiden, daß der traditionelle protestantische Exklusivismus in das Bild der heutigen Welt hineingetragen wird. Damit meinen wir die Scheidung der Welt des Glaubens von der der Natur, die Begründung der christlichen Existenz aus dem Gotteswort allein, ohne Beziehung zu Natur und Mensch, ohne natürliche Theologie und ohne Einbettung in die Zusammenhänge von Kosmos, Gesellschaft und Geschichte. Von KARL BARTH wurde dieser Exklusivismus neu geprägt und in der protestantischen Theologie durchgesetzt; auch TILICH ist der Absage gegen jede natürliche Theologie treu geblieben trotz der wesentlichen Korrelation, in der ihm Gottes Wort und menschliche Existenz erscheinen; das Weltbild des modernen Säkularismus, die Welt, von der Gott abwesend ist, ist nur eine letzte Konsequenz. Diese Phänomene sollen gewiß nicht in Frage gestellt werden; nur fragt sich, ob es nicht andersartige Phänomene gibt, die der Verfasser auf katholischer Seite gefunden hätte und die einen Ausgleich schaffen könnten. Man denke etwa an K. RAHNERS These vom übernatürlichen Existential, durch das alle Sphären menschlichen Seins und Handelns realontologisch in den Zusammenhang des übernatürlichen Heils hineingehören und deshalb niemals von der Welt des Glaubens abgetrennt werden dürfen. Oder man erinnere sich an das naturwissenschaftlich-philosophisch-theologische Weltbild TEILHARD DE CHARDINS, in dem alles Sein und Geschehen Christus zur Mitte hat. Da der Verfasser als Phänomenologe ja nicht die Wahrheitsfrage entscheiden will, könnte er, ohne auf Kontroversen

einzugehen, einfach dieses Phänomen des Teilhardschen Weltbildes, das doch so viele fasziniert, darstellen. Es steht dem protestantischen Exklusivismus diametral gegenüber und würde deshalb in einem Gesamtbild ausgleichend wirken.

Das Buch führt also zum innersten Problem des heutigen Menschen: zur Frage nach Gott. Das ist gewiß dankenswert, aber darin liegt auch eine Gefahr: Ausgang des Buches ist doch die konkrete Gestalt des Christentums, das konventionelle kirchliche Leben, und diese Sphäre sollte nie aus dem Blick verloren werden. Denn eben in dieser Sphäre muß auch die Erneuerung einsetzen. Die erneuernde Kraft des Geistes muß innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft wirksam werden. Gerade hier liegt die Problematik des konventionellen Christentums. Es ist nicht genug, wenn gesagt wird, daß von diesem konventionellen Christentum wenig übrigbleiben wird; man möchte auch wissen, was an diesem Christentum der Erneuerung fähig ist und wo diese Erneuerung stattfinden soll. Konventionelles Christentum kann nicht einfach als starres Gebilde verstanden werden, so sehr es sich oft in statischen Formen verfestigt hat. Manche Urteile über diese statischen Formen sind recht hart und könnten vielleicht qualifiziert werden. Jedenfalls aber muß man sich bewußt sein, daß sich die Erneuerung in der Kirche selbst anbahnt und anbahnen muß. Das geschah nicht nur im Konzil, sondern weithin auch im Christenvolk. Wie das geschehen soll in echter Kontinuität mit dem kirchlichen Leben und zugleich im Bewußtsein echter Neuheit und verpflichtender Dringlichkeit, ist die schwere Frage der Kirche. Man wird dem Verfasser zugestehen, daß die Antwort auf sie jenseits der Zielsetzung des Buches liegt.

Das Buch hat besondere Bedeutung für die jungen Kirchen. Wenn irgendwo, dann stellt sich in ihnen die Aufgabe, die christliche Sendung in der modernen säkularen Welt zu erfüllen. Das Buch geht auf diese Problematik in etwa ein, wenn es im 9. Kap. von der Konfrontation mit den nicht-christlichen Religionen handelt. Was hier über die Notwendigkeit des Dialogs gesagt wird, ist von großer Bedeutung. Es gilt zumal in der gegenwärtigen Situation, in der alle Religionen der wachsenden Bedrohung durch die säkulare Kultur gegenüberstehen, wo sie deshalb alle über die konventionellen Formen hinauswachsen und in neuer Offenheit die wahre Begegnung mit Gott suchen müssen. In einer phänomenologischen Betrachtung kann man nicht viel weiter gehen, aber hier werden der Missionar, und jeder Christ, nach der theologischen Behandlung der Fragen rufen. Er wird schon beunruhigt sein, wenn Christentum als Phänomen in eine Reihe mit den anderen Religionen gestellt wird (407); denn trotz aller Parallelen enthüllen sich doch wohl schon auf der phänomenalen Ebene Unterschiede. Er wird dann aber vor allem wünschen, daß Christentum in theologischer Sicht als im Gotteswort begründet gesehen wird und daß die konkreten Formen, wie zeitbedingt sie immer sein mögen, ihren Sinn aus dem Geheimnis Christi ableiten. Wenn das geschieht, erhält auch der Dialog einen neuen Sinn: Er ist nicht mehr bloß Dialog des Christentums mit den Religionen, sondern des Gotteswortes mit den religiösen Lehren, Riten, Gesetzen der verschiedenen Kulturen. Der Autor weist ja selbst darauf hin, daß „unser Begriff ‘Religion’ an sich ein westlicher Begriff ist“ (420), was eben daher kommt, daß die Idee einer religiösen Gemeinschaft unabhängig von kulturellen und nationalen Gemeinschaften nur durch die Begründung des Christentums im souveränen Gotteswort möglich ist.

Mit diesen Bemerkungen soll der Wert des Buches keinesfalls geschmälert werden — sie ergeben sich vielmehr aus der drängenden Dynamik des Buches selbst. Es ist notwendig, sich den Phänomenen und Bewegungen, die der Autor entfaltet, zu stellen, bereit zu sein, auf vieles an den konkreten Gestalten und Vorstellungen des konventionellen Christentums zu verzichten, und das Problem Gottes, der Offenbarung, der Gegenwart Gottes in Welt und Leben neu zu sehen. Eben dieses neue Sehen und Sich-Stellen aber weist über die phänomenologische Betrachtung des Buches hinaus und verlangt ein neues, vertieftes Verstehen des Gotteswortes, überall, besonders aber in den Missionskirchen.

Poona (Indien)

J. Neuner SJ

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. Ein politisch-literarisches Forum 2 (1967), 4 Hefte, 256 S., DM 16,—. Verlag Edel/Marburg.

Muschalek, Georg, SJ: *Glaubensgewißheit in Freiheit* (= Quaestiones disputatae, 40). Herder/Freiburg 1968; 104 S., DM 12,80.

Mußner, Franz: *Die Wunder Jesu* (= Schriften zur Katechetik, 10). Kösel-Verlag/München 1967; 90 S., DM 6,80.

Nikolaus von Kues: *Von der allgemeinen Eintracht.* Stifterbibliothek/Salzburg-Großgmain 1966; 115 S.

Runes, D. D. (Ed.): *The Gospel according to St. John.* Philosophical Library, 15 E. 40 St., New York 1967; 97 p., \$ 2,75.

Schickeltanz, Peter: *Der Pietismus als Frage an die Gegenwart* (= Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, 35). Calwer/Stuttgart 1967; 40 S., DM 4,80.

Seidensticker, Ph.: *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten* (= Stuttg. Bibelst., 26). Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1967; 160 S., DM 8,80.

Seidensticker, Ph.: *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien* (= Stuttg. Bibelstudien, 27). Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1967; 76 S., DM 5,80.

Struve, W.: *Der andere Zug.* Gedanken und Aufzeichnungen zur Mystik. Stifterbibliothek/Salzburg-Großgmain 1967; I, 68 S., II, 61 S., III, 54 S.

Teixeira, Manuel: *Os médicos em Macau.* Imprensa Nacional/Macau 1967; 104 p.

Weigelt, Horst: *Erweckungsbewegung und konfessionelles Luthertum im 19. Jahrhundert,* untersucht an Karl v. Raumer (= Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, 10). Calwer/Stuttgart 1968; 140 S., Ln. DM 16,—.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. Dr. FRIDOLIN RAUSCHER, WV, Walpersdorf, A-3130 Herzogenburg • P. VENANTIN WILLEKE, OFM, Convento Santo Antônio, Largo Carioca, Rio de Janeiro • Abbé VICTOR HENDRICK, B.P. 2774, Lubumbashi, Congo-Kinshasa.

24. JULI 1978

6. 12. 78

20. FEB. 1981

11.70