



N12<522893733 021



ubTÜBINGEN



University of Tübingen

K 22 190 F

20. - gel. 30.
622
Fakref.

2 69/900 Prof. H. H. H.

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

53. JAHRGANG
JANUAR 1969 · HEFT 1

Inhalt

B. ZIMMEL †: *Vorgeschichte und Gründung der Jesuitenmission in Isfahan (1642—1657)* 1 · J. BOELAARS, M.S.C.: *The Religion of the Mandobo* 27 · W. TEGETHOFF MSC: *Kirchenrecht und Bantumusik* 45
Berichte: Erlösung (Tagung der I.A.H.R.) 52 · 38^e Semaine de Missiologie de Louvain 54 · Erste Irische Missionsstudienwoche 56 · Colloquium *Pro Mundi Vita* 57 · Missions and Cultures — New Publications 57 · Von der Universität Münster 58 · Literaturbericht 58
Documentation 74 · *Chronik* 79 · *Besprechungen* 82 · *Anschriften d. Mitarbeiter* 120



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

U.S.T.C.B.
- 7. FEB. 1969

CK 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,—, für Studenten DM 16,—; Preis je Einzelheft DM 6,—, für Studenten DM 4,50 (im Inland incl. 5,5 % 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).

Diesem Heft liegt der Prospekt

„Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens“ bei.

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1969 · 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 fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

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

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

53. Jahrgang
1969



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



GKI 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1969 · 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 fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

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

Inhalt des 53. Jahrgangs 1969

Abhandlungen

<i>Boelaars, J.</i> : The Religion of the Mandobo	27
<i>Camps, A.</i> : Father Heinrich Roth, S. J. (1620—1668) and the History of his Sanskrit Manuscripts	185
<i>Hastings, A.</i> : From Mission to Church in Buganda	206
<i>Hauschild, R.</i> : Zum Inhalt der drei Handschriften Roths	195
<i>Hertlein, S.</i> : Die Entwicklung katechetischer Literatur in der ostafrikanischen Benediktinermission 1888—1968	279
<i>Schmithausen, L.</i> : Ich und Erlösung im Buddhismus	157
<i>Theuws, J. A.</i> : L'Eglise, l'Afrique et la Mission — Au delà de l'adaptation	121
<i>Waldenfels, H.</i> : Zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht	257
<i>Zimmel, B.</i> : Verzeichnis der Schriften, Briefe und Berichte Roths	203
<i>Zimmel, B.</i> : Vorgeschichte und Gründung der Jesuitenmission in Isfahan (1642—1657)	1

Kleine Beiträge

<i>Antweiler, A.</i> : Die Kirche in Stadt, Großstadt, Weltstadt	290
<i>Tegethoff, W.</i> : Kirchenrecht und Bantumusik	45

Berichte

<i>Antweiler, A.</i> : Erlösung (Tagung der I.A.H.R. in Jerusalem)	52
<i>Glazik, J.</i> : Institut für Religionsforschung an der Notre Dame University	229
<i>Gordan, P.</i> : Christliches Mönchtum im Fernen Osten (Kongreß in Bangkok)	228
<i>Promper, W.</i> : Colloquium <i>Pro Mundi Vita</i> (Löwen)	57
<i>Promper, W.</i> : Erste irische Missionsstudienwoche (St. Columban's, Navan)	56
<i>Promper, W.</i> : Ethno-pastorale Studienwochen von Bandundu	171
<i>Promper, W.</i> : Neues Pastoral-Institut in Tanzania	171
<i>Ryan, T.</i> : 38 ^e Semaine de Missiologie de Louvain	54

<i>Literaturbericht</i> (Promper)	58
---	----

<i>Documentation</i> Indigenization (The East Asian Jesuits)	74
--	----

<i>Chronik</i> (Otto)	79
---------------------------------	----

Mitteilungen

Ehrung (Rommerskirchen), Ernennung (Joh. Schütte SVD)	172
Mission and Cultures — New Publications (Spae)	57
Von der Universität Münster	58
Vorlesungsplan	172, 294
Vorschau auf die Löwener Missionsstudienwoche 1969	230

Besprechungen

Das Alte Testament, hrsg. von Zink (Reinwald)	113
<i>Anderson, G. H. (Ed.):</i> Christ and Crisis in Southeast Asia (Haas)	230
<i>Arrupe, P.:</i> Als Missionar in Japan (Uyttendaele)	295
<i>Avalon, A.:</i> Die Girlande der Buchstaben (Hummel)	307
<i>Baraúna, G. (Hrsg.):</i> De Ecclesia I-II (Promper)	114
<i>Barra, G.:</i> Le frontiere dell'amore (Auf der Maur)	295
<i>Barreau, J.-C.:</i> Der Glaube eines Heiden (Schlette)	250
<i>Barreau, J.-C.:</i> La reconnaissance ou Qu'est-ce que la foi? (Waldenfels)	251
<i>Berkhof, H.:</i> Die Katholizität der Kirche (Khoury)	114
<i>Berkowitz/Johnson:</i> Social Scientific Studies of Religion: A Bibliography (Comblin)	308
Bibliografia missionaria XXXI: 1967 (Promper)	82
Bibliografia missionaria XXXII: 1968 (Promper)	295
<i>Biermann, B. M.:</i> Las Casas und seine Sendung (Comblin)	296
<i>Bischofsberger, O.:</i> Tradition und Wandel aus der Sicht der Romanschriftsteller Kameruns und Nigerias (Murray)	179
<i>Bishop, J.:</i> Die „Gott-ist-tot“-Theologie (Meyer)	315
<i>Bismarck/Dirks:</i> Ökumenisches Christentum morgen I—II (Gordan)	82
<i>Blauw, J.:</i> L'apostolat de l'Eglise (Promper)	297
Boletín Bibliográfico de Antropología Americana 1966, 1967, Indices Generales 1937—67 (Glazik)	297
<i>Bopp, J.:</i> Populorum Progressio — Aufbruch der Kirche? (Comblin)	251
<i>Bornemann, F.:</i> Der Pfarrer von Neuwerk Dr. Ludwig von Essen und seine Missionspläne (Waldenfels)	83
<i>Bovon, F.:</i> De vocatione gentium. Histoire de l'interprétation d'Act 10, 1—11, 18 dans les six premiers siècles (Gatzweiler)	297
Der Brief an die Hebräer, hrsg. von Kuss (Comblin)	316
<i>Bürkle, H. (Hrsg.):</i> Theologie und Kirche in Afrika (Rommelaere)	178
Cahiers des religions africaines 2 (1968), vol. 2 (Promper)	181
<i>Carpentier, R.:</i> Chrétien aux dimensions du monde, Albert Hublou S. J. (Bettray)	83
<i>Catrice, P.:</i> L'Eglise de Lille missionnaire I—IV (Gordan)	84
Christi Wort für alle Zeit (Janssen)	85
Christi Wort in aller Welt (Janssen)	85
<i>Glaafens, H.:</i> Schwesternorden ohne Zukunft? (Sörries)	114
<i>Comblin, J.:</i> Théologie de la ville (Antweiler)	290
<i>Dammann, E.:</i> Das Christentum in Afrika (Masson)	175
<i>David, J.:</i> Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Furger)	115
<i>De Smet/Neuner:</i> La quête de l'éternel (Piryns)	86
<i>Dessauer, Ph.:</i> Meditation im christlichen Dasein (Friessenegger)	116
Directorio Católico Latino-Americano 1968 (Promper)	86
<i>Dourisboue/Simonnet:</i> Vietnam, Mission on the Grand Plateaus (Haas)	231

<i>Dournes, J.:</i> L'offrande des peuples (Nguyễn minh Châu)	232
<i>Dunas, N.:</i> Wissen um den Glauben heute (Schlette)	251
Ediciones Combonianas 1962—1966 (Glazik)	87
<i>Eliade, M.:</i> From Primitives to Zen (Antweiler)	308
<i>Emmerich, H.:</i> Atlas hierarchicus (Promper)	87
Encuesta sobre la familia y la fecundidad en poblaciones marginales del Gran Santiago I—IV (Promper)	252
Enseignements sociaux de l'épiscopat d'Afrique 1956—1963 (Bühlmann)	298
Evangelische Mission. Jahrbuch 1969 (Promper)	298
<i>Fesquet, H.:</i> Une Eglise en état de péché mortel (Promper)	299
<i>Fischer, H.:</i> Negwa. Eine Papua-Gruppe im Wandel (Laufer)	246
<i>Follereau, R.:</i> Revolution der Nächstenliebe (Friessenegger)	253
Forward to Union. The Church of North India (Plattner)	299
Francisco de Vitoria, Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre (Promper)	89
<i>Gheddo, P.:</i> Cattolici e Buddisti nel Vietnam (Haas)	232
<i>Girock, H.-J.:</i> Partner von morgen? (Schlette)	309
<i>Gisler, A.:</i> L'esclavage aux Antilles françaises (Promper)	116
<i>Gonda, J. u. a.:</i> Die Religionen Indiens I—III (Petri)	310
<i>Gregorius:</i> Sociologie van de niet-Westerse volken I—II (Herrmann)	100
<i>Grohs, G.:</i> Stufen afrikanischer Emanzipation (Berkenheide)	181
<i>Haaf, E.:</i> Die Kusase (Schott)	247
<i>Haas, H.:</i> Gespräche in Saigon (Nguyễn minh Châu)	234
<i>Haas, H.:</i> Revolütie en Kerk. De christenen in Azië (Uyttendaele)	235
<i>Halbfas, H.:</i> Fundamentalkatechetik (Rütti)	299
<i>Hastings, A.:</i> Church and Mission in Modern Africa (Bühlmann)	175
Herders Kleines Lexikon der Heiligen (Friessenegger)	316
<i>Hillman, E.:</i> The Church As Mission (Joh. Schütte SVD)	300
<i>Hörgl/Krenn/Rauh (Hrsg.):</i> Wesen und Weisen der Religion (Waldenfels)	315
<i>Houtart/Uetrano:</i> Hacia una teología del desarrollo (Gordan)	116
Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1968 (Promper)	182
<i>Italiaander, R. (Hrsg.):</i> Die Gefährdung der Religionen (Schlette)	102
<i>Jadin, L.:</i> Pero Tavares, missionnaire jésuite (F. Rauscher WV)	176
Jahrbuch Evangelischer Mission 1967, 1968 (Promper)	177
Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latein- amerikas 1968 (Promper)	301
<i>Kalsang-Lhundup (Ed.):</i> The Biography of Tsong-kha-pa (Hummel)	103
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1968 (Promper)	301
<i>Kehl, N.:</i> Der Christushymnus Kol 1, 12—20 (Kertelge)	117
<i>Kerkhofs/Henry (éditeurs):</i> Dialogue d'aujourd'hui — Mission de demain (Bühlmann)	89
<i>Kertelge, K.:</i> Rechtfertigung bei Paulus (Rusche)	118

Kirche in der Stadt I—II (Comblin)	316
<i>Kitagawa, D.</i> : Rassenkonflikte und christliche Mission (Masson)	90
<i>Klaes, N.</i> : Stellvertretung und Mission (Waldenfels)	302
<i>Klostermaier, K.</i> : Hinduismus (Petri)	248
Der Koran, übers. von Paret (Khoury)	104
<i>Kremer, E. M.</i> : Neue Wege. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut (Glazik)	91
<i>Lamoureux, A.</i> : Le dernier courrier du cardinal Léger (Gordan)	91
Latin America in Maps, Charts and Tables. III: Socio-Educational Data (Promper)	119
<i>Laurentin, R.</i> : Flashes sur l'Amérique latine (Promper)	303
<i>Lippold, A.</i> : Theodosius der Große und seine Zeit (de Halleux)	303
Lutherisches Missionsjahrbuch 1968 (Promper)	91
<i>Macquarrie, J. (Ed.)</i> : Contemporary Religious Thinkers (Meyer)	104
<i>Mais, R.</i> : Sie nannten ihn Bruder Mensch. Roman aus Jamaica (Gordan)	119
<i>Mbunga, St. B. G.</i> : Church Law and Bantu Music (Tegethoff)	45
<i>McAfee Brown/Heschell/Novak</i> : Vietnam. Crisis of Conscience (Haas)	235
<i>McCormick, R. M.</i> : The Global Mission of God's People (Rath)	92
<i>McGlade, J.</i> : The Church on Mission (Comblin)	304
<i>Meersman, A.</i> : The Franciscans in the Indonesian Archipelago (B. Willeke)	92
<i>Mettler, L. A.</i> : Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Mariannhiller Mission 1910—1920 (Shih)	177
<i>Miranda, F.</i> : El Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro (Promper)	236
Missal missionário dominical, editado por A. da Silva Maia (Promper)	94
<i>Mohr, H.</i> : Katholische Orden und deutscher Imperialismus (Glazik)	237
<i>Müller, C. D. G.</i> : Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit (Hajjar)	94
<i>Müller-Krüger, K.</i> : Asiens Frauen — gelungene Emanzipation? (B. Willeke)	119
<i>Müller-Krüger, Th.</i> : Indonesia Raja (Marks)	95
<i>Neuner, J. (Ed.)</i> : Christian Revelation and World Religions (Promper)	95
<i>Oggé, E.</i> : La madonna missionaria (Philips)	238
<i>Otte, W.</i> : 7 heiße Jahre Kongo (De Cock)	178
<i>Paqué, R. (Hrsg.)</i> : Afrika antwortet Europa (Schlette)	253
<i>Paucke, F.</i> : Zwettler-Codex 420, II. Teil (Hegel)	96
<i>Pedro de Anasagasti</i> : Francisco de Asís busca al hombre (Glazik)	305
<i>Peirone, F.</i> : L'Islam prega così (Hajjar)	249
<i>Philips, G.</i> : L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican I—II (Glazik)	238
<i>Pigafetta/Lopes</i> : Description du Royaume de Congo et des contrées environnantes (F. Rauscher WV)	317
<i>Plechl, P. M.</i> : Anna Dengel und die missionsärztlichen Schwestern (Masson)	96
Populorum progressio. L'Eglise face à la croissance du monde (Bettray)	254
<i>Raaflaub, F. u. a. (Hrsg.)</i> : 150 Jahre Basler Mission (Bettray)	97

<i>Rama, C.</i> : Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika (Promper)	254
<i>Rauscher, A.</i> (Hrsg.): Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? (Comblin)	255
La Règle spiritaine des origines (A. Seumois)	239
Reportaje DESAL, N. 3, 1968 (Promper)	120
Revista de Historia de América 60—62: 1965—66 (Glazik)	305
<i>Richardson, W. J.</i> : Revolution in Missionary Thinking (Neuner)	97
<i>Rocaries, A.</i> : Robert de Nobili S. J. ou le «Sannyasi» chrétien (Bachmann)	99
<i>Rodinson, M.</i> : Islam et capitalisme (Hajjar)	106
<i>Rondot, P.</i> : Der Islam (Hajjar)	108
<i>Rosenkranz, G.</i> (Hrsg.): Beiträge zur biblischen Theologie. Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika II (Rusche)	306
<i>Rosenkranz, G.</i> : Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen (Ant- weiler)	108
<i>Schebesta, P.</i> : Portugals Konquistamission in Südost-Afrika (Reil)	239
Albert Schilling (Gordan)	120
<i>Schlette, H. R.</i> : Christen als Humanisten (Neuner)	109
<i>Schlette, H. R.</i> : Philosophie — Theologie — Ideologie (Furger)	111
<i>Schlette, H. R.</i> : Towards a Theology of Religions (Promper)	112
<i>Schmitz, C. A.</i> (Hrsg.): Religions-Ethnologie (J. Müller)	112
<i>Schooyans, M.</i> : O desafio da secularização (Promper)	241
<i>Seumois, A.</i> : Apostolado. Estructuras teológicas (Promper)	242
<i>de Sousberghe, L.</i> : Les unions entre cousins croisés (Reuter)	242
Steyler Missions-Chronik 1969 (Boelaars)	242
<i>Streit-Dindinger</i> : Bibliotheca Missionum XXIII—XXVI (Glazik)	243
<i>Suenens, L.-J.</i> : Die Mitverantwortung in der Kirche (Furger)	317
<i>Tanner, R. E. S.</i> : Transition in African Beliefs (Theuws)	182
<i>Taylor, J. U.</i> : Die Kirche in Buganda (Rath)	244
<i>Thils, G.</i> : Synchrétisme ou catholicité? (Vodopivec)	306
<i>Tragella, G. B.</i> : Le missioni ieri e oggi (Glazik)	99
Urbanisation et pastorale (Delooz)	319
<i>Uancourt, R.</i> : La pensée religieuse de Hegel (Houry)	250
<i>Urancken, I.</i> : Un monastère dans la rue (Gordan)	319
Weltentwicklung. Die Herausforderung an die Kirchen (Comblin)	255
<i>Wiederkehr, D.</i> : Die Situation des Bruderberufs heute (Gordan)	320
<i>Wilson, W. J.</i> (Ed.): The Church in Africa (Hastings)	179
<i>Wilson, W. J.</i> (Ed.): Demands for Christian Renewal (Fleischmann)	100
<i>Zubillaga, F.</i> : Monumenta Mexicana II—III (Miranda)	244
<i>Eingesandte Bücher</i>	320
<i>Anschriften der Mitarbeiter</i>	120, 184, 256, 320

VORGESCHICHTE UND GRÜNDUNG
DER JESUITENMISSION IN ISFAHAN (1642—1657)

von Bruno Zimmer †

SCHRIFTTUMSVERZEICHNIS

Handschriften

Für die Bereitstellung und photographische Kopierung der Handschriften des Archivs der Gesellschaft Jesu (ARSI) in Rom, für wiederholte zeitraubende Ermittlungen in den Archivbeständen und vor allem für freundliche Beratung und Förderung meiner Arbeit danke ich P. Josef Teschitel, Archivista SJ, Rom.

CHEZAUD, AMATUS:

Brief Isfahan (5. 9. 1654). Rom, ARSI, Gall. 103, fol. 164—65.

DIESTEL, BERNHARD:

Brief Graz (16. 3. 1649). Rom, ARSI, Fondo Gesuitico 755, Nr. 155.

Brief (Memoriale) Graz (18. 10. 1649). Rom, ARSI, Fondo Gesuitico 755, Nr. 157.

Brief Graz (23. 11. 1649). Rom, ARSI, Fondo Gesuitico 755, Nr. 156.

Brief Smyrna (19. 5. 1656). Rom, ARSI, Gall. 96, II, fol. 93.

Relatio quorundam mirabilium facta a P. B. Diestel, Soc. Jesu Procuratore Indiae orientalis. Ad Muros Chinenses [Brünn 1655] Brüssel [Bibliothèque Royale, n. 6828, p. 403—418] (Auszug: *Relatio quorundam memorabilium facta a P. Bernardo Diestel Procuratore Indiae Orientalis ad muros Chinenses Anno 1655* in München, Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica in genere, 17, 293, p. 1—4).

Elogium P. Ernesti Pflüegl [Pflüegl] (1612—1656). St. Florian, Stiftsbibliothek, Signatur XI 518 (Elogia defunctorum) II (1650—1658) fol. 98.

GRUEBER, JOHANN:

Brief Graz (30. 3. 1655). Rom, ARSI, Fondo Gesuitico 755, fol. 96.

Brief Smyrna (4. 8. 1656). Rom, Archiv der Gregoriana, Sammlung Kircher, M. e. Vol. XIII, fol. 129.

NICKEL, GOSWIN:

Brief Rom (24. 4. 1655). Rom, ARSI, Austr. 6, fol. 261 r.

Brief Rom (7. 5. 1655). Rom, ARSI, Austr. 6, fol. 261 v.

Brief Rom (15. 5. 1655). Rom, ARSI, Austr. 6, fol. 261 v.

Brief Rom (7. 2. 1656). Rom, ARSI, Gall. 39, fol. 167.

Brief Rom (31. 7. 1656). Rom, ARSI, Gall. 39, fol. 168 v—169 r.

RHODES, ALEXANDER DE:

- Brief Isfahan (4. 11. 1655). Rom, ARSI, Gall. 97, I, fol. 249.
 Brief Isfahan (3. 1. 1657). Rom, ARSI, Gall. 96, II, fol. 94—95.
 Brief Isfahan (20. 2. 1657). Rom, ARSI, Gall. 96, II, fol. 104 [1. Fassung],
 fol. 102—103 [2. Fassung].
 Brief Isfahan (17. 3. 1657). Rom, ARSI, Gall. 96, II, fol. 106—107.
 Brief Isfahan (5. 5. 1657). Rom, ARSI, Gall. 103, II, fol. 223—224.
 Brief Isfahan (10. 11. 1657). Rom, ARSI, Gall. 96, II, fol. 155—156.
 Brief Isfahan (20. 12. 1657). Rom, ARSI, Gall. 96, II, fol. 160—161.
 Brieffragment Isfahan [Febr. 1659]. Rom, ARSI, Gall. 103, II, fol. 270.
 Briefauszug Isfahan (30. 5. 1659). München, Bayer. Hauptstaatsarchiv,
 Jesuitica 607.

Literatur

- L. ARPEE, *A History of Armenian Christianity* (New York 1946).
 J. J. BECHER, *Politische Discurs von den eigentlichen Ursachen deß Auff- und Abnehmens der Städte, Länder und Republicken . . .* (Frankfurt 1673).
 [Machault, Jaques de:] *Relation de la Compagnie de Jésus établie dans le Royaume de Perse*, par le R. P. Alexandre de Rhodes. Dressée et mise à jour par un Père de la même Compagnie (Paris [Henault] 1659). — Auszug in: RABBATH II, 308—315.
 J. A. OTTO, Alexander von Rhodes S.J.: KM 56 (1928) 6—13, 45—50, 69—77.
 A. RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*. I—II (Paris-Leipzig-London [1905]—1910).
 ALEXANDER DE RHODES, *Missionsreisen in China, Tonkin, Cochinchina und anderen asiatischen Reichen* (Freiburg 1858).
 FRANCISCUS RIGORDI, *Peregrinationes apostolicae* (Massiliae 1652).
 A. H. ROWBOTHAM, *Missionary and Mandarin* (Berkeley and Los Angeles 1942).
 J. TAVERNIER, *Beschreibung Der Sechs Reisen, welche Johan Baptista Tavernier, Ritter und Freiherr von Aubonne, in Türckey, Persien und Indien . . . verrichtet . . . in der Hoch-Teutschen Sprach ans Licht gestellt durch Johann Herman Widerhold* (Genf 1681). Erster Theil: Darinnen die Reisen nach Türckey und Persien beschrieben werden.
 F. X. WEISER, *P. Johann Grueber S.J., 1623—80* (Wien 1927).
 C. WESSELS, *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721* (The Hague 1924) 164—204, 337 s.; DERS., *New Documents Relating to the Journey of Fr. John Grueber: Arch Hist S I 9* (1940) 281—302.
 B. ZIMMEL, *Johann Grueber: Die erste Durchquerung Tibets*. In: *Österreichische Naturforscher, Ärzte und Techniker*. Hrsg. im Auftrag d. Österr. Akademie der Wissenschaften (Wien 1957) 11—14.
Bernhard Diestel. In: *Festschrift für J. Stummvoll* (Wien 1968).

Schah Abbas I. der Große (1587—1629) hatte in dem Bestreben, seine Residenz von Kaswin und Sultanieh in die Mitte seines Reiches zu verlegen, am Ufer des Flusses Senderu (Zindeh) eine neue Hauptstadt Isfahan erbauen lassen. Südlich des Flusses gründete er die Stadt Julfa (oder Zulfa) als Wohnsitz für die 1604 aus der am Araxes gelegenen Stadt Alt-Julfa ausgesiedelten fünftausend armenischen Christenfamilien. Diese Stadt wurde durch eine Baumallee mit Isfahan verbunden.

Eine zeitgenössische Schilderung der Stadt Isfahan verdanken wir P. ALEXANDER DE RHODES SJ, der die persische Hauptstadt erstmals am 13. April 1648 betrat¹:

„Ich kann sagen, daß diese Stadt eine der größten und der schönsten ist, welche ich in der Welt gesehen habe. Die Bevölkerung ist so stark, daß alle Straßen immer voll von Leuten sind . . . Das Gedränge des Volks in allen Straßen war so groß, daß ich unmöglich durchgekommen wäre, wenn ich nicht einen Bedienten, welcher den Menschenknäuel vor mir auseinander drückte, bei mir gehabt hätte. Alle diese Straßen sind gerade und breit, die Gebäude prachtvoll. Mitten in der Stadt ist ein schöner viereckiger Platz, wie die Place Royale in Paris, nur um ein bedeutendes größer. Er ist wohl zweimal so groß als der Platz Navonna, welchen ich in Rom gesehen habe. Die Häuser daselbst sind gleich gebaut, außen schön bemalt oder vergoldet, mit einer großen Galerie, welche rings herumläuft. Nichts ist aber prachtvoller als ein großer, fast zwei Stunden langer, bedeckter Weg, der mit schönen Gebäuden besetzt ist, und von Ispahan nach Neu-Julfa führt, wo der König den Armeniern ihren Wohnplatz angewiesen hat . . . Hier sind die Lustgärten der persischen Könige, welche sehr schön sein sollen; aber ich hatte keine Lust, sie zu sehen, ebenso wenig wie den Königspalast, welcher im Innern der Stadt Ispahan liegt. In diesem großen Sammelplatze aller Völker der Welt traf ich so wenige Katholiken, daß es fast ebenso viele Ordensleute gab, als christliche Gläubige. Ich hatte die große Freude, drei schöne Klöster zu finden, deren Ordensleute freie Religionsübung haben und in ihrer eigenthümlichen Tracht öffentlich erscheinen, ohne daß man ihnen das Mindeste in den Weg legt. Der König erhält sie in dieser Freiheit, welche ebenso unbeschränkt ist, als man sie in Frankreich haben könnte. Es gibt ein schönes Kloster der Augustiner-Väter, das der König von Portugal nebst einer hübschen Kirche daselbst hat bauen lassen; die Barfüßer-Karmeliten haben das zweite Kloster, in welchem zehn Ordensleute mit großem Seeleneifer wirken; das dritte gehört den Vätern aus dem Orden der Kapuziner, welche damals fünf an der Zahl und alle Franzosen waren; der allerchristlichste König sorgt für ihren Unterhalt.“

P. BERNHARD DIESTEL SJ, der im Sommer 1654 nach Isfahan kam, berichtete über den Palast des Herrschers²:

„Die Räume des Palastes sind kunstvoll aus Ziegelsteinen errichtet, die nicht im Feuer gebrannt, sondern an der Sonne getrocknet wurden und doch dauerhafter als die in unseren Ländern sind.“

Der französische Edelsteinhändler und Abenteurer JEAN BAPTISTE TAVERNIER, der zwischen 1631 und 1668 auf sechs großen Reisen die Türkei, Persien und Indien besuchte, schilderte die Armenierstadt Julfa, die sich in wenigen Jahrzehnten zur blühendsten armenischen Gemeinde Persiens entwickelt hatte³:

„Die Stadt Zulpha, welche andere Julfa oder Giolfa nennen / weil ein jeder in den frembden Wörtern der Städte / Provintzen und Flüsse der Orthographie folget / welche ihn am besten duncket / ligt von Ispahan gegen Süden / eine halbe Stund zu Fuß zu gehen / und der Fluß Senderu fließet bey nahe von einer Stadt so weit als von der anderen / darzwischen durch. Das schönste in

¹ RHODES, *Missionsreisen* 320—21.

² DIESTEL, *Relatio* 405.

³ TAVERNIER 175 s., 183.

Ispahan und in gantz Persien ist der Weg / so von einer Stadt zu der anderen gehet . . . Es ist ein Gang mehr als 1500. Schritt lang / und 70. oder 80. breit / so von dem Fluß / worüber an demselben Ort eine sehr schöne Brücke gehet . . . In Zulpha seynd ohngefähr fünfzehen oder sechszen so wol Kirchen als Armenische Capellen / under welche auch zwey Nonnen-Klöster zu zehlen seynd. Sie haben einen Ertz-Bischoff / und unterschiedliche Bischöffe und Mönchen . . .“

Sehr rasch hatten sich Isfahan und Julfa zu wichtigen Handelszentren entwickelt ⁴: „Der König in Persien residirt zu Ispahan / allwo von Frantzosen / Moscovitern / Engelländern / und andern Nationen negotiirt wird.“ Armenische Kaufleute aus Julfa waren bald in Astrachan, Moskau, in allen größeren Städten Westeuropas, in Mesopotamien, Indien, China, auf Java, den Philippinen, ja sogar in Tibet zu finden.

Von Europa konnte man auf verschiedenen Routen nach Isfahan reisen. Die großen seefahrenden Nationen, Portugiesen, Holländer und Engländer, segelten rund um Afrika nach dem persischen Hafen Bender Abbas an der Straße von Ormuz, von wo man auf der großen Karawanenstraße in relativ kurzer Reise nach der persischen Hauptstadt gelangen konnte. Vom Mittelmeer aus konnte man von den kleinasiatischen Hafenstädten Smyrna und Skutari auf Karawanenstraßen, die sich in Tokat zur großen ost-westlichen Straße vereinigten, über Erzerum und Erivan nach Isfahan reisen. Eine weitere Reiseroute führte vom Hafen Alexandrette über Aleppo zum Euphrat, auf dem man mit Flußbooten abwärts fuhr und dann mit einer Karawane entweder über Bagdad und Hamadan oder von Basra aus in die persische Metropole weiterziehen konnte. Der sogenannte polnische Weg ging von Warschau zur Küste des Schwarzen Meeres, von wo man nach Trapezunt übersetzte und dann über Erzerum Anschluß an die große Karawanenstraße nach Isfahan fand. Der moskowitzische Weg führte von Moskau wolgaabwärts bis Astrachan, dann segelten die Reisenden über das Kaspische Meer an die Küste von Aserbeidschan, von wo sie dann ebenfalls die große Karawanenstraße erreichen konnten ⁵. Von Isfahan führten Karawanenstraßen über Buchara und Samarkand nach Ost-Turkestan, eine weitere Karawanenstraße über Kabul oder Kandahar in das Mogulreich und die bereits erwähnte große Karawanenstraße nach Bender-Abbas an der Straße von Ormuz, von wo man in alle Hafenstädte des Indischen Ozeans segeln konnte.

Schon seit Gründung der Jesuitenmission in Aleppo (1625) beabsichtigten die Missionäre, ihre Tätigkeit bis nach Persien auszudehnen ⁶. Als 1642 der Bischof von Babylon Msgr. Bernard auf der Durchreise nach Frankreich in Aleppo die Arbeit der Jesuitenmissionäre kennenlernte, sprach er den Wunsch aus, P. Aimé Chezaud SJ möge ihn auf seiner Rück-

⁴ BECHER 180; ARPEE 235—37; L. KHACHIKIAN, Le registre d'un marchand arménien en Perse, en Inde et au Tibet (1682—1693). *Annales* 22 (Paris [Armand Colin] 1967) 231—78.

⁵ Die verschiedenen Reisewege von Europa nach Isfahan werden in TAVERNIERS Werk ausführlich beschrieben.

⁶ RABBATH 82.

reise mit einem oder zwei Gefährten nach Persien begleiten, um dort eine Niederlassung der Jesuiten zu gründen. Die Wahl Bischof Bernards war wohl deshalb auf P. Chezaud gefallen, weil sich dieser gewandte und sprachkundige Jesuit in Aleppo die Freundschaft vieler persischer und armenischer Kaufleute erworben hatte. Dies erfahren wir aus einem Brief von P. JEAN AMIEU SJ, des Superiors der syrischen Missionen der Gesellschaft Jesu, in dem er dem Ordensgeneral aus Aleppo am 10. 7. 1642 über den Besuch und den Wunsch des Bischofs Bernard berichtete⁷:

«Transiit per hanc Civitatem Dominus Bernardus Episcopus Babiloniae, Aspaano repetens Franciam . . . Magna nos omnes adventu suo consolatione affecit. Hic concionatus est, summa cum omnium admiratione, cum scientiæ, tum sanctitatis . . . Vult suo reditu secum ducere in Persiam P. Amatam Chezaud cum altero e nostris, dicitans . . . sperare se cum duobus Nostræ Societatis mira facturum . . . Hunc spiritum esse Societatis Vestræ, quotidiana probat experientia. Quare deliberatum habeo . . . duos mecum in Persiam deducere. Parcat Deus illi Patri Vestræ Societatis qui dixit Pontifici nihil utilitatis esse de Perside expectandum; expertus sum contrarium dum ibi fui . . . Non dixit quis sit ille ex Nostris qui Summum Pontificem admonuit de illa inutilitate.»

In einem dreizehn Monate später — offenbar nach der Rückreise des Bischofs — geschriebenen Brief aus Aleppo vom 2. 8. 1643 erinnerte er die Ordensleitung an diese Angelegenheit⁸:

«. . . Monui etiam cupere Rmum Episcopum Babylonie nostros Aspahani degere, in Persia, eoque posse mitti P. Amabilem Chezaud, qui multos Persas, Armenos, huc ventitantes, mercium causa, in sui amorem et desiderium attraxit.»

Erst zwei Jahre später (1645) beauftragte der Ordensgeneral den Superior P. Amieu, er möge einen geeigneten Pater zur Errichtung einer Missionsstation nach Isfahan entsenden. Das Briefkonzept des Ordensgenerals findet sich zwar nicht im Archiv der Gesellschaft Jesu in Rom (ARSI), doch darf als sicher angenommen werden, daß der Auftrag von Rom aus erteilt wurde, da eine Missionsgründung außerhalb Syriens über die Befugnisse P. Amieus hinausging. Die Ordensleitung hatte offensichtlich zunächst weitere Erkundigungen über die Möglichkeit einer Missionsgründung in Persien eingezogen und Almosen und Missionsstipendien für die geplante Mission sammeln lassen, bevor der Auftrag erteilt wurde.

P. Amieu wollte jedoch wahrscheinlich den überaus tüchtigen P. Chezaud nicht gerne entbehren und beauftragte daher P. Franciscus de Rigordi SJ (1609—79), der zwar erst zwanzig Monate in der syrischen Mission tätig war, sich aber in dieser kurzen Zeit als überaus geschickt erwiesen, an der Gründung einer Missionsstation in Damaskus mitgewirkt und selbst bereits zwei neue Stationen in Sidon und Tripolis errichtet hatte. Im Spätsommer 1645 erreichte diesen in Sidon der Auftrag von P. Amieu, sich nach Persien zu begeben und in der neuen Hauptstadt Isfahan eine Missionsstation zu gründen⁹.

⁷ AMIEU: Brief Aleppo (10. 7. 1642), in: RABBATH I, 82—83.

⁸ AMIEU: Brief Aleppo (2. 8. 1643), in: RABBATH I, 433—34.

⁹ RIGORDI 11—12.

Am 17. 9. 1645 brach er von Sidon auf, schloß sich unter dem Titel eines Geschützeperten in Damaskus einer türkischen Militärkarawane an und erreichte am 25. 11. 1645 Bagdad, von wo er schon drei Tage später mit der Maultierkarawane eines französischen Kaufmanns wieder aufbrach und auf der Karawanenstraße über Hamadan am 2. 1. 1646 Isfahan erreichte¹⁰.

Doch hier traf P. Rigordi unerwartet auf heftigen Widerstand einiger einflußreicher Europäer, die offensichtlich von der Errichtung einer unter dem Protektorat der französischen Krone stehenden Missionsstation eine Einbuße an Einfluß für sich oder für die Regierungen ihrer Heimatländer befürchteten. Die Schwierigkeiten, die man P. Rigordi bereitete, waren so groß, daß er sich gezwungen sah, schon zwei Wochen später, am 16. 1. 1646, auf der bereits genannten großen Karawanenstraße in Richtung Indien abzureisen. Wer seine Gegner und welcher Art die ihm bereiteten Schwierigkeiten waren, übergibt P. RIGORDI in seinem sechs Jahre später erschienenen Reisebericht mit Stillschweigen¹¹: «Ubi primum P. Franciscus [Rigordi] Aspahanum attigit, qui minime movendi erant Christiani aliquot Europaei (modesta et religiosa charitas clarius loqui vetat) adeo sunt commoti, ut ad sedandos animos et scilicet ad vitam sustentandam, in Indiam abire compulsus fuerit.»

Über Schiras zog er nach der Hafenstadt Bender Abbas, von wo er mit einem holländischen Segler nach Vengurla in Indien und von dort auf dem Landwege nach Goa gelangte. Nach einem halbjährigen Aufenthalt brach Rigordi in Begleitung eines christlichen Kaffern aus Moçambique namens Johannes am 14. 9. 1646 wieder auf, um zum zweitenmal sein Glück in Persien zu versuchen. Über Damão, Surat, Bender Abbas und Schiras erreichte er am letzten Februartag 1647 die persische Hauptstadt, von wo er vor zehneinhalb Monaten aufgebrochen war. In der Carmeliterniederlassung und bei den Augustinern fanden die beiden gastfreundliche Aufnahme. Doch bald scheint sich das Gerücht verbreitet zu haben, daß der vertriebene Jesuit wiedergekehrt sei, so daß P. Rigordi und sein Begleiter gezwungen waren, in die öffentliche Karawanserei zu übersiedeln, um ihren Gastgebern keine Schwierigkeiten zu bereiten: «... triumphant hic æmuli gaudio, quod ipsum [P. Rigordi] prae inedia Aspahanum discessurum credant»¹².

Doch es kam anders. P. Rigordi und sein Begleiter hielten trotz der Feindseligkeit der Europäer in Isfahan aus. Nach einem halben Jahr kam ihnen ein glücklicher Zufall zu Hilfe; der polnische Gesandte beim persischen Königshof Georg Illiszcz war am 8. 10. 1647 gestorben und an seine Stelle trat als Prolegat der Beichtvater des verstorbenen P. Petrus, ein Domikaner, der den Jesuiten sehr gewogen war. Nun bereitete P. Rigordi mit Unterstützung des Priors der Carmeliter P. Balthasar in aller Heimlichkeit eine Eingabe an Schah Abbās II. vor, in der um die Erlaubnis zur Errichtung einer Missionsstation der Gesellschaft Jesu in Persien

¹⁰ RIGORDI 12—17.

¹¹ RIGORDI 19.

¹² RIGORDI 19—32.

gebeten wurde. Der polnische Prolegat P. Petrus befürwortete diese Bittschrift und übergab sie dem Maemondar (Minister für auswärtige Angelegenheiten). Bereits am nächsten Tag (9. 11. 1647) war das Gesuch genehmigt: Der Maemondar gratulierte P. Rigordi und überreichte ihm ein mit den Siegeln des Schah und des ersten Ministers versehenes Diplom, in dem die Erlaubnis zur Errichtung einer Missionsstation, zum Ankauf eines Grundstücks und zum Bau eines Hauses in Isfahan selbst oder in der Umgebung der Stadt erteilt wurde. Das Diplom war vom 9. 11. 1647 datiert und Rigordi druckte eine lateinische Übersetzung davon in seinem Reisebericht ab. Damit hatte der mutige Franzose sein Ziel erreicht und seine Gegner streckten die Waffen¹³.

Leider scheint P. Rigordi dem ersten Minister auch die Zusicherung gegeben zu haben, er werde für ihn oder für Persien bei der französischen Krone irgendeinen politischen oder wirtschaftlichen Vorteil durchsetzen. Dieses Versprechen konnte Rigordi später in Paris jedoch anscheinend nicht einlösen, ein Umstand, der der persischen Mission noch manche Schwierigkeiten bereiten sollte¹⁴.

Nun wurde es notwendig, nach Rom zu reisen, um der Ordensleitung zu berichten, die notwendigen Geldmittel zu beschaffen und geeignete Ordensbrüder, die als Missionäre für die persische Mission in Frage kämen, ausfindig zu machen. Zunächst war die Frage zu klären, welchen Weg P. Rigordi einschlagen sollte. Die Route nach Aleppo kam wegen der unverschämten Forderungen der dortigen türkischen Zöllner, die die aus Indien kommenden Reisenden geradezu auszurauben pflegten, nicht in Betracht. Der relativ lange Karawanenweg durch Armenien und Anatolien nach Smyrna wäre wohl möglich gewesen, doch ging das Gerücht um, daß ein Krieg zwischen den Türken und europäischen Mächten ausgebrochen sei, so daß diese Route für Europäer zu diesem Zeitpunkt wohl nicht empfehlenswert war. So blieb eigentlich nur die Route über das Moskowitreich. Da gerade sein Gönner, der polnische Prolegat, mit einer Gruppe von Kaufleuten dorthin aufbrechen wollte, zögerte P. Rigordi nicht lange und schloß sich mit seinem Gefährten der kleinen Karawane an¹⁵.

Bereits zwölf Tage nach Ausstellung des königlichen Diploms — am 21. 11. 1647 — verließ die Reisegesellschaft die persische Hauptstadt. Zunächst zogen sie auf der persischen Karawanenstraße über Kaschan, Kom, Kaswin nach Ardebil, wo sie die Straße verließen und durch Aserbeidschan nach Schemacha ritten. Nach fünfmonatigem Aufenthalt segelten sie mit einem moskowitzischen Schiff über die Kaspische See zur Wolgamündung und reisten von dort auf dem Landwege nach Astrachan. Schon neun Tage später fuhr die Reisegesellschaft auf Flußschiffen wolga-

¹³ RIGORDI 32—35.

¹⁴ Man beachte die diesbezüglichen Andeutungen in den Briefen P. Rhodes aus Isfahan v. 4. 11. 1655, 3. 1. 1657, 17. 3. 1657 u. a.

¹⁵ RIGORDI 31—32.

aufwärts über Zarizyn, Kumyschin, Kasan und Basilgorod nach Nischni Nowgorod; von dort wurde die Reise zu Pferd über Wladimir nach Moskau fortgesetzt, wo sie am 19. November ankamen. Am 5. Dezember zogen sie nach Smolensk, wo sich P. Rigordi von seinen polnischen Reisegefährten verabschiedete und zum erstenmal seit langer Zeit wieder in einem Collegium der Gesellschaft Jesu einkehren konnte¹⁶. Der Stadtrichter von Smolensk nahm die beiden dann mit nach Krakau, wo sie sich dem kaiserlichen Gesandten de Lisola anschlossen, der sie wohlbehalten über Preßburg nach Wien brachte¹⁷.

In der österreichischen Hauptstadt fanden die beiden freundliche Aufnahme im Profesthaus der Gesellschaft Jesu. P. Rigordi und sein dunkelhäutiger Begleiter wurden von Kaiser Ferdinand III. in langer Audienz empfangen. P. Rigordi berichtete dem Kaiser ausführlich über die ganze Reise und überreichte eine indische, in Elfenbein geschnittene Darstellung Christi¹⁸.

In der ersten Märzhälfte 1649 traf Rigordi in Graz ein, wo er im Jesuitencollegium in Vorträgen und Gesprächen über seine Reisen berichtete. Hier trennte er sich von seinem Gefährten, der durch Vermittlung der Grazer Patres in den Dienst eines angesehenen Malteserritters trat¹⁹.

Die Berichte des weitgereisten und gelehrten Missionärs begeisterten besonders die jüngeren Ordensbrüder im Grazer Collegium. Unter den Zuhörern befanden sich auch zwei 25jährige Jesuiten, die diese Missionsbegeisterung später nach Persien führen sollte: Bernhard Diestel (1623—60)²⁰, der damals bereits das zweite Jahr Theologie studierte, und Johann Grueber (1623—80), der am Grazer Jesuitengymnasium unterrichtete. Noch während des Aufenthalts P. Rigordis in Graz wandte sich Diestel in einem aus Graz am 16. 3. 1649 datierten Bittbrief an P. General Vinzenz Caraffa und bat um Entsendung in die orientalische Mission. Am 18. 10. 1649 stellte er seine Bemühungen um Entsendung in die Mission in einem Memoriale zusammen und sandte am 22. 11. 1649 einen weiteren Bittbrief an den neuen General P. Franz Piccolomini. In diesen drei Schriftstücken wies Diestel darauf hin, daß er von P. de Rigordi erfahren habe, daß für die christliche Mission in Syrien, Persien und den benachbarten Ländern ein neues großes Arbeitsgebiet offenstehe. Dieser habe ihm mitgeteilt, daß in diesen Gebieten besonders solche Missionäre von Nutzen seien, die der dalmatinischen Sprache mächtig wären. Da er selbst gute Kenntnisse der dalmatinischen und auch der italienischen Sprache habe und da er bei guter Gesundheit sei, halte er sich für diese Mission besonders befähigt und bitte, falls der Weg in die japanische Mission verschlossen sei, ihn in diese Gebiete zu entsenden. General P. Caraffa sagte in seinem Antwortschreiben zu, er werde sich bei

¹⁶ RIGORDI 36—43.

¹⁸ RIGORDI 43—44.

¹⁷ RIGORDI 43.

¹⁹ RIGORDI 44.

²⁰ Eine Biographie P. Bernhard Diestels enthält der Aufsatz: ZIMMEL, *Bernhard Diestel*.

passender Gelegenheit seiner für die Entsendung in die persische Mission erinnern. General P. Piccolomini dürfte in ähnlichem Sinne geantwortet haben ²¹.

Über Görz, Venedig, Ferrara und Florenz gelangte P. Rigordi im Frühjahr 1649 nach Rom, wo er der Ordensleitung und Papst Innozenz X. ausführlich über das Ergebnis seines Auftrags berichtete ²²: «Hic [P. Rigordi] de itinere ac Missione Persica cum R. P. Generali Vincentio Carafa sanctae memoriae et bis cum S. Pontifice Innocentio X agit.» Bereits am 4. 6. 1649 traf P. Rigordi in Marseille ein ²³, offenbar um im Auftrag der Ordensleitung in Frankreich Almosen und Stipendien für die persische Mission zu sammeln. Da Frankreich in Syrien und in Persien großen Einfluß besaß, war es klar, daß auch die Mission in Persien unter französischem Protektorat stehen sollte. Darum waren in der Missionsstation in Isfahan in der Folge überwiegend französische Patres tätig, später auch polnische Jesuiten, da die polnische Krone große Mittel für die persische Mission zur Verfügung gestellt hatte und Polen sehr freundschaftliche und enge Beziehungen mit Persien unterhielt.

Am 27. 6. 1649 langte der berühmte Ostasienmissionär P. Alexander de Rhodes SJ (1591—1660), der Apostel von Annam, als Prokurator der japanischen Ordensprovinz, die nach der Vernichtung der japanischen Mission nur mehr Macao und Hinterindien umfaßte, in der Ewigen Stadt an ²⁴. Er hatte auf der Rückreise nach Europa ebenfalls den Landweg durch Persien, Armenien und Anatolien eingeschlagen und sich einige Zeit in Isfahan aufgehalten.

In Rom nahm P. Rhodes an drei Generalkongregationen der Gesellschaft teil und trat bei der Ordensleitung, dem Papst und den Kardinälen für die Entsendung von Bischöfen und die Heranbildung von einheimischen Priestern für Hinterindien ein. Damit setzte er sich bewußt in Gegensatz zu Portugal, dessen Patronat über die indischen Missionen in den letzten Jahrzehnten immer mehr zu einem Hemmschuh und zu einer Last für das indische Missionswerk geworden war. Papst Innozenz X. und die Propaganda-Kongregation waren von seinen Wünschen und Vorschlägen begeistert, da man hoffte, mit Hilfe seines Rates das Joch des Patronats abschütteln zu können. Man erkannte aber auch, daß er selbst nicht als Bischof und Leiter des neuen Missionswerkes nach Hinterindien zurückkehren konnte, da er ja nicht nur auf Lebenszeit und unter Todesstrafe aus Tonking und Cochinchina verbannt war, sondern sich auch durch seine Vorschläge die portugiesische Kolonialmacht zum Feind gemacht hatte ²⁵.

P. Rhodes' zweites Hauptanliegen, das er der Ordensleitung und der Kurie vortrug, war die baldige Errichtung einer größeren Mission in Persien. Seine diesbezüglichen Vorschläge trafen sich mit den Absichten

²¹ DIESTEL: Briefe Graz (16. 3. 1649, 18. 10. 1649, 22. 11. 1649).

²² RIGORDI 44.

²⁴ RHODES, *Missionsreisen* 341.

²³ IBID.

²⁵ OTTO 70—72.

der Ordensleitung und den Berichten und Vorbereitungsarbeiten P. Rigordis. P. Rhodes dürfte es aber auch gewesen sein, der die Ordensleitung auf die Bedeutung Isfahans als Drehscheibe des asiatischen Karawanenverkehrs hinwies. Eine Mission in Isfahan wäre also die wichtigste Relaisstation für eine von Portugal und den Gefahren der Schifffahrt unabhängige Reise- und Postverbindung von Europa in die Missionsgebiete der Gesellschaft im Mogulreich und in China. Alle noch bestehenden Bedenken gegen diese Gründung zerstreute er mit überzeugenden Argumenten²⁶:

„Schon seit langer Zeit ist die Größe des persischen Reiches so bekannt, daß es eine der schönsten Partien der Geschichte ausmacht. Ich bin überzeugt, daß viele Männer, voll vom nämlichen Seeleneifer, welcher in den Herzen der Apostel geglüht hat, entzückt wären, in dieses herrliche Land zu gehen, Blut und Leben daran zu setzen, um Jesum Christum, welcher durch Mahomed aus dem Lande getrieben wurde, wieder daselbst zu predigen, und den christlichen Glauben in jenen Landstrichen, welche vom Blute so vieler Martyrer benetzt worden sind, neu zu beleben. Aber man bildet sich ein, unter diesen Völkern lasse sich durchaus nichts gewinnen; man dürfe mit niemanden davon sprechen den Weg des Heiles einzuschlagen, ohne daß man sogleich gespießt werde; die Mahomedaner hätten den unglückseligen Grundsatz, allen, die ihnen das Licht des Evangeliums enthüllen wollen, den Zutritt zu verschließen; und somit könnten diejenigen, welche nach Persien gehen, nicht anderes erwarten, als daß sie entweder müßig leben oder augenblicklich sterben müßten. Ich fühle mich verpflichtet, an diesem Orte meine Meinung zu sagen und jene zu enttäuschen, welche in dem genannten falschen Glauben die Gelegenheit nicht benützen, um herrliche Kronen zu erringen und das Reich Jesu Christi auszubreiten. So wisse man denn, was ich mit eigenen Augen gesehen habe, daß in Persiens Hauptstadt die Mitglieder von sechs verschiedenen Orden in ihrer Ordenskleidung öffentlich einhergehen und die Freiheit haben, die Messe zu lesen, den Chor zu halten, zu predigen, wie in einer der bestkatholischen Städte Europas.“

Da inzwischen wohl von P. Rigordi die ersten Mittel für die persische Mission gesammelt worden waren, und da P. Rhodes aus den vorgenannten Gründen und ohne Zweifel auch wegen seines Alters — er war damals bereits 60 Jahre — nicht mehr in sein hinterindisches Missionsgebiet zurückkehren konnte, entschloß sich die Ordensleitung im Jahre 1651, diesem kühnen und energischen Mann die definitive Errichtung der wichtigen Missionsstation in Persien anzuvertrauen und ernannte ihn zu deren Oberen²⁷. Man erwartete, daß der Reise- und Postverkehr der Gesellschaft in die fernasiatischen Missionsgebiete in den kommenden Jahrzehnten in zunehmendem Maße über die persische Schlüsselstellung abgewickelt werden könnte.

Da P. Rhodes jedoch für die Förderung seiner beiden großen Projekte vorderhand noch in Europa gebraucht wurde, beauftragte die Ordensleitung P. Aimé Chezaud, der schon neun Jahre früher als Persien-

²⁶ RHODES, *Missionsreisen* 322—23.

²⁷ WESSELS, *New Documents* 282; OTTO 75.

missionär im Gespräch gewesen war, mit der einstweiligen Errichtung einer Ordensniederlassung in Isfahan, die er bis zur Ankunft P. Rhodes' als provisorischer Oberer leiten sollte. P. Chezard begab sich daraufhin von Aleppo nach Isfahan, wo er Anfang 1652 zunächst im Haus der unbeschuhten Karmeliter, später in einem vom Stadtoberhaupt der Armenier gemieteten kleinen Haus in Julfa eine provisorische Missionsstation einrichten konnte²⁷.

P. Rhodes aber reiste am 11. 9. 1652 auf Wunsch des Papstes und im Auftrag der Ordensleitung von Rom nach Frankreich ab, um dort Bischöfe und Missionäre für die ostasiatischen Länder und geeignete Mitarbeiter für Persien zu gewinnen. In Wort und Schrift — damals erschien sein berühmter Reisebericht — gelang es dem großen Missionär, der trotz seiner 62 Lebensjahre die Energie, den Feuergeist, den Eifer und die leidenschaftliche Hingabe eines Fünfundzwanzigjährigen für seine große Aufgabe besaß, einen Begeisterungssturm für die Missionen zu entfachen. Am königlichen Hof in Paris, bei Bischöfen, Priestern und angesehenen Laien fand er zahlreiche Gönner und Förderer²⁸. Er selbst berichtete über die Erfolge seines Wirkens in Frankreich²⁹:

„Kaum hatte ich den herrlichen Kreuzzug gegen alle Feinde des Glaubens in Japan, Tonking, Cochinchina und Persien eröffnet, als sogleich eine große Zahl der Söhne des hl. Ignatius, beseelt von demselben Geiste, der den hl. Franz Xaver durch dreihundert Reiche geführt, von dem Verlangen brannten, das Kreuz ihres Herrn zu nehmen und es an den äußersten Enden der Erde aufzupflanzen. Ich erhielt eine unermeßliche Menge Briefe von unseren Vätern, die darum baten, in diese glorreiche Kriegerschar eingereiht zu werden. Unsere sämtlichen fünf Provinzen in Frankreich waren voll von solchen edelmütigen Bewerbern; ... alle sind würdig ihres Ehrenamtes, das sie erst nach vielen Bitten erlangt haben; sie sind belebt vom Geiste Gottes, der sie in jene schönen Reiche einladet. Auf denn, ihr lieben Väter! Jesus ruft uns. Wir sollen Werkzeuge seiner Ehre sein in der Rettung so vieler Völker, die ihm der Teufel bisher geraubt hat.“

Der Weg über Persien wurde nun häufiger benützt. P. General Franz Piccolomini SJ entsandte mit Reiseinstruktion vom 2. 7. 1650 die deutschen Patres Heinrich Roth (1620—58) und Franz Storer (1617 — um 1662) auf dem Landwege über Persien nach dem Osten, und 1653 gelangte der Chinamissionär P. Michael Boym SJ (1612—1659) als Gesandter des letzten Ming-Kaisers in umgekehrter Richtung von Indien auf dem gleichen Weg reisend nach Rom.

Inzwischen war auch die Zeit für P. Bernhard Diestel gekommen. Er hatte am Karsamstag, dem 8. April 1651, in Graz die Priesterweihe empfangen und wurde vermutlich noch in diesem oder im folgenden Jahr von der Ordensleitung beauftragt, in Österreich, an den katholischen Fürstenhöfen Deutschlands und in Frankreich Almosen für die persische

²⁸ OTTO 72.

²⁹ RHODES, *Missionsreisen* 343.

Mission zu sammeln. Wir besitzen keine Nachrichten über die Reisen Diestels in diesen Jahren, lediglich ein späterer Hinweis läßt vermuten, daß er damals auch Lyon besuchte ³⁰.

1653 wurde Diestel von der Ordensleitung nach Syrien gesandt. Im Oktober verließ er Italien und segelte über Cypern, Tripolis, Sidon, Sarepta, Tyrus nach Akko (Ptolemais); dann bereiste er das Heilige Land und fuhr hierauf von Akko mit einem Küstensegler über Sidon nach Tripolis zurück, wo ihn in der dortigen Missionsstation der Gesellschaft Jesu der Reiseauftrag des Ordensgenerals erreichte, der ihn für die persische Mission bestimmte. Trotz ungünstiger Nachrichten aus Isfahan, daß vorläufig keine neuen Jesuiten dorthin kommen sollten, machte sich Diestel weisungsgemäß auf die Reise, da er in Ermangelung französischer Sprachkenntnisse keine Möglichkeit sah, vorläufig in Syrien zu wirken. Er zog zunächst nach Aleppo, von wo er am 8. 3. 1654 dem P. General in einem Brief mitteilte, daß er eine sich bietende günstige Gelegenheit zur Weiterreise auf dem Wasserwege den Euphrat abwärts bis Basra benützen wolle. Ob Diestel tatsächlich bis Basra fuhr und von dort nach Isfahan zog oder schon vorher in Bagdad das Flußboot verließ und wie seinerzeit P. Rigordi auf der alten Karawanenstraße über Hamadan nach Isfahan reiste, läßt sich nicht feststellen ³¹.

Im Sommer 1654 kam P. Diestel in Isfahan an, wo die Schwierigkeiten der bis zum Eintreffen von P. de Rhodes provisorisch von P. Chezard geleiteten Missionstation tatsächlich sehr groß geworden waren. Der armenische Bischof von Julfa hatte dem Stadtoberhaupt der Armenier, der die Jesuiten in seinem Hause aufgenommen hatte, verboten, diese weiter zu beherbergen, und auch angeordnet, daß kein anderer Armenier ihnen Räume in Julfa vermieten dürfe. Die Jesuiten waren daher gezwungen, im Haus der Karmeliter Zuflucht zu suchen. Nach reiflicher Überlegung und eingehender Beratung mit dem Oberen der Karmelitermission wurde beschlossen, P. Diestel an den polnischen Königshof mit der Bitte zu senden, König Johann II. Kasimir möge der in seinem Reich tätigen Priesterschaft der armenischen Kirche Repressalien androhen, falls die armenische Hierarchie weiterhin die Arbeit der Jesuitenmissionäre in Persien behindere ³².

Anfang September 1654 machte sich P. Diestel also wieder auf die Reise zurück nach Europa. P. Chezard gab ihm einen Brief an den Ordensgeneral P. Nickel mit, in dem er ausführlich die Lage der Mission schilderte. Ergänzend fügte er hinzu, daß er den Eindruck habe, daß P. Diestel seine Entsendung an den polnischen Königshof nicht unwillkommen sei, da er wenig Neigung zeige, an der Missionsstation in Isfahan zu bleiben ³²:

³⁰ RHODES: Brief Isfahan (20. 5. 1658), in: RABBATH I, 82—85.

³¹ ZIMMEL, *Bernhard Diestel*.

³² CHEZARD: Brief Isfahan (5. 9. 1654). Die armenische Kolonie in Polen war in Lemberg und Umgebung konzentriert (ARPEE, 224—226).

«Quandoquidem huc nos R.P.V.a misit, ut missionem utique Societatis ad fructus ferendos instituamus stabiliamusque pro viribus, rati sumus ipsius [Vrae Ptis] mentem esse, ut, quae ad hunc finem media conducunt, accipiamus, atqui aliud nullum efficacius nobis occurrit, quam quod Sereniss.ae Reginae Poloniae proponimus, ut videlicet pro suo in Deum charitate et in missionem hanc pietate velit a Rege coniuge, quod non aegré poterit, obtinere, ut Armenis Regni sui incolis imperet, uti scribant ad suum Patriarcham, fore ut ipsorum episcopos (quos Vartabied vocant) e suis terris abigi, et claudi templa, et redditus, quos inde ille quotannis haurit, prohiberi iubeat Rex, nisi pro data nobis a Rege Persarum facultate quiete Siulfae apud suos degere et nostra Societatis munia obire permittant sui Vartabiedi. Id nisi fiat, nec fructus ferre, nec radices agere vix unquam hic valebimus. Renitentibus huiusmodi episcopis, qui tot et tantos moverunt lapides, ut Siulfa tandem egredi coacti simus, efficiuntque, ut Aspahani, quibus in urbis regionibus potissimum habent Christiani, nobis domum conducendam vel emendam comparare nequeamus... Praeterea ad istam provinciam seu missionem Polonicam suscipiendam valde admodum propensum P. Bernardi [Diestel] animum adverti, adeo ut perspectum satis habuerim ipsum alioqui contentum vix hic permansurum, quod et ipse aliis Religiosis, a quibus id rescivi, satis superque fecit notum, fortasse quia vidit nos quodammodo coactos ad RR. PP. Carmelitas redire et apud eos degere, donec vel R. P. Alexander de Rhodes vel P. Polonus [Thomas Mlodzianovski], quem huc a R.P.V. mitti accepimus, veniat adeoque pecuniae, quibus domus ematur, afferantur... Princeps Armenorum, qui parvam nobis eo abeunte commodaverat domum, dixit mihi se non posse amplius propter suum Papam (sic vocavit suum Vartabied) nos in ea relinquere; aliunde is eius Papa impediit, ne aliam vel locarent, nobis adeoque abeundum fuit. Si Deus nobis concedat, ut, quod a Rege Casimiro petimus, fiat, non est dubium, quin ipse, quem dixi princeps, et episcopi nos precaturi sint, ut redeamus et apud ipsos mansionem faciamus.»

Die Karawane, der sich Diestel anschloß, zog auf der alten Karawanenstraße über Eriyan, Erzerum und Tokat nach Skutari. Dort ließ sich P. Diestel über den Bosphorus setzen und langte am 7. 12. 1654 in der Jesuitenresidenz in Galata an, wo er von seinen Mitbrüdern mit großer Freude begrüßt wurde³³.

P. Nicolaus a Sancta Genoveva SJ, der Obere der Residenz, entschied nach Beratung mit den übrigen Patres, daß P. Diestel zuerst nach Rom zur Berichterstattung an den P. General reisen sollte, da die Reisewege von Konstantinopel nach Polen sehr unsicher waren³³. Knapp vor dem Heiligen Abend dürfte sich P. Diestel eingeschifft haben. Nach längerer Fahrt wurde das Schiff durch ein Unwetter weit nach Westen abgetrieben und suchte im Hafen von Bizerta in Nordafrika Zuflucht. Dort fiel es jedoch in die Hände der englischen Flotte, die auf Schiffe der Geusen lauerte, und Diestel geriet in die Gefangenschaft der Engländer. Nach einigen Tagen wurde er jedoch wieder freigelassen, fuhr mit günstigem Wind nach Malta und erreichte von dort wohlbehalten im Januar oder Februar 1655 die Ewige Stadt³⁴.

³³ ZIMMEL, *Bernhard Diestel*.

³⁴ DIESTEL: *Relatio* 407.

In Rom berichtete Diestel dem P. General Goswin Nickel ausführlich über die Lage in der persischen Mission. Bei dieser Gelegenheit dürfte er auch erklärt haben, daß er in Isfahan Informationen erhalten habe, daß man von Persien bequem nach Samarkand reisen könne, von wo eine Karawanenstraße bis zur chinesischen Mauer führe. Ähnliche Angaben machte der damals in Rom weilende Prokurator der chinesischen Mission P. Martini SJ (1614—61), daß man von der chinesischen Grenzstadt So-cheu in westlicher Richtung ziehend in nicht allzulanger Reise in das Reich Samahania, das — wie er glaube — nichts anderes als Samarkand sei, gelangen könne³⁵. Diese Nachrichten waren der Ordensleitung ohne Zweifel hochwillkommen, da seit dem Fall der Festung Malakka (1641) die portugiesische Schifffahrt von Indien nach China durch die Holländer behindert wurde. Auf Grund dieser Informationen entschloß sich P. Nickel damals (Januar/Februar 1655), nunmehr von Isfahan aus den Durchstoß nach China zu versuchen.

Er beauftragte P. Diestel mit der Vorbereitung dieses Unternehmens, der sich von da an als «Procurator Indiae orientalis ad muros Chinesens» (Prokurator des Orients bis zur chinesischen Mauer) bezeichnete³⁶. Vor allem sollte Diestel aus der großen Zahl der missionsbegeisterten Ordensbrüder (damals lagen 15 Gesuche aus der böhmischen und 25 Gesuche aus der österreichischen Provinz vor) einen oder mehrere Gefährten für diese kühne Expedition gewinnen. Gleichzeitig sollte Diestel auch die Angelegenheiten der persischen Mission betreiben und insbesondere den von P. Chezaud erhaltenen Auftrag am polnischen Königshof ausführen³⁷.

Bevor wir P. Diestel auf seinen Reisen durch Europa begleiten, müssen wir die Aktionen von P. Rhodes schildern. Da dieser seine Aufgaben in Europa weitgehend abgeschlossen hatte, konnte er an eine Abreise nach Persien denken. Ursprünglich war geplant gewesen, daß er die von ihm geworbenen und für Hinterindien bestimmten zwanzig Missionäre auf dem Landwege zunächst nach Persien begleiten sollte. Da jedoch Portugal nach langem hinhaltenden Widerstand dem Ordensgeneral Freiplätze für diese Missionäre auf einer portugiesischen Indienflotte anbot, mußte sich P. Rhodes von seinen Mitbrüdern trennen. Am 16. 11. 1654 schiffte er sich in Marseille mit zwei Gefährten nach dem Orient ein. Auf dem Landweg durch Vorderasien hatte er in Orfa Gelegenheit zu Gesprächen mit dem schismatischen Patriarchen der Jakobiten — wahrscheinlich Ignatius Simeon von Antiochien — und einigen seiner Bischöfe. Eifrig bemühte sich der wortgewaltige Mann, diese zur Vereinigung mit der katholischen Kirche zu bewegen. Seine Gesprächs-

³⁵ Man vergleiche die geringe Entfernung von So-cheu bis «Samahan Tartariae sive Samarcandae Pars» auf der Übersichtskarte in P. MARTIN MARTINIS *Atlas Novus Sinensis* (Amstelodami 1655); ferner ROWBOTHAM 266.

³⁶ Man beachte den Titel des Auszugs der Vortragsniederschrift: DIESTEL, *Relatio* (im Bayer. Hauptstaatsarchiv).

³⁷ ZIMMEL, B. *Diestel*.

partner erklärten sich schließlich bereit, einen Gesandten nach Rom zu senden, um ihre Unterwerfung unter den Papst zu erklären. P. Rhodes gab dem Gesandten einige Empfehlungsschreiben mit auf den Weg³⁸.

Im November 1655 traf P. Rhodes schließlich in der persischen Hauptstadt ein, wo er in der provisorischen Missionsstation von P. Chezaud und zwei weiteren Jesuiten als nunmehriger Oberer herzlich empfangen wurde³⁹:

«E Mesopotamia scripsi ad Ptem Vam me coactum fuisse omisso itinere ad Bassorà recta in Persidem tendere; consilium nostrum benedixit Dominus Deus, nam prosperè in Regiam Persidis pervenimus, ubi reperimus nostros omnes cum prospera valetudine ac totos linguæ Persicæ discendæ addictos. P. Amatus Chezaud, qui iam multum in illa profecit, alios suis laboribus iuvat, P. Thomas Mlodzianovski tantum paucis mensibus profecit, ut iam catechismum tradere in ea lingua possit...»

Mit Feuereifer begann der Vierundsechzigjährige unter Leitung des gelehrten P. Chezaud das Studium der persischen Sprache und beherrschte sie bald so gut, daß er Beichte hören und frei predigen konnte⁴⁰. Er selbst beurteilte allerdings seine Sprachkenntnisse sehr bescheiden⁴¹:

«... ego iam senex inutilis vix possum aliqua verba huius linguæ Persicæ balbutire, cum tamen ad illam satis animum applicuerim...» Viele Wanderungen führten ihn in die umliegenden Städte und Dörfer. Am liebsten sprach er mit der islamischen Bevölkerung über die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung Gottes, doch fielen seine Worte auf steinigem Boden. Groß war nur die Ernte an Seelen von Kindern, die in Persien, wenn sie dem Tode nahe waren, von den muslimischen Eltern gerne zur Taufe gebracht wurden⁴⁰.

Kehren wir jetzt wieder nach Rom zurück, von wo P. Diestel nunmehr in zweifacher Funktion — als Prokurator der persischen Mission und mit der Vorbereitung einer Expedition nach China auf dem Landwege beauftragt — Anfang Februar 1655 aufbrach. Er besuchte zunächst italienische Fürstenhöfe, um Missionsalmosen und Geschenke für die Herrscher von Persien und China zu erbitten. Besonders wohlwollende Aufnahme und Förderung fand er beim Großherzog Ferdinand II. von Toskana in Florenz, der ihm eine kunstvolle gläserne Wasseruhr neuester Fabrikation schenkte, die P. Diestel dem Schah zu überreichen gedachte⁴².

Im März 1655 traf Diestel wieder in Graz ein. Im Jesuitencollegium wurde er von seinen Lehrern und Studienkollegen freudig begrüßt. In Vorträgen und Gesprächen berichtete er über seine Reiseerlebnisse, das Aufblühen der Missionen im Vorderen Orient und seinen großen Auftrag, einen Landweg nach China zu erforschen. Johann Grueber⁴³, Diestels

³⁸ OTTO 75. ³⁹ OTTO 75; RHODES: Brief Isfahan (4. 11. 1655). ⁴⁰ OTTO 76.

⁴¹ RHODES: Brief Isfahan (10. 11. 1657).

⁴² ZIMMEL, *B. Diestel*; DIESTEL: *Relatio* p. 404.

⁴³ Neuere kurze Biographien P. Johann Gruebers in den Aufsätzen von WEISER und ZIMMEL.

nur um wenige Monate jüngerer Studienkollege, hatte bereits früher (wohl bei der Abreise Diestels aus Graz im Jahre 1651 oder 1652) diesem eröffnet, daß es sein glühendster Wunsch sei, Missionär zu werden⁴⁴. Da er sich gerade in diesen Wochen auf die Priesterweihe vorbereitete, bat er Diestel, ihn als Begleiter nach Persien und von dort nach China mitzunehmen. Dieser war hochofret über diesen Vorschlag und schrieb an den Ordensgeneral P. Nickel, daß er Grueber als Begleiter erbitte. Schon drei Tage nach seiner Priesterweihe (Karsamstag 27. März 1655) schrieb auch Grueber am Osterdienstag, dem 30. März, an den P. General und bat unter Hinweis auf die Gespräche mit P. Diestel um Entsendung in die Mission⁴⁵. In seinem Antwortschreiben vom 7. 5. 1655 stimmte P. Nickel der Bitte des missionsbegeisterten jungen Priesters zu und kündigte an, er werde demnächst alles Nähere vom österreichischen Provinzial P. Bernhard Geyer erfahren⁴⁶. Schon vorher hatte er am 24. April in diesem Sinne an den Provinzial P. Geyer geschrieben und den Auftrag gegeben, P. Martin Martini, der damals auf der Durchreise in Oesterreich weilende Prokurator der chinesischen Vizeprovinz, möge bei seiner Rückkehr aus Polen P. Grueber mit nach Rom nehmen⁴⁷: «P. Joannes Grueber instanter petit Missiones Indicas, et P. Bernardus Diestel valde cupit illum habere socium, putavi indulgendum utriusque fervori et desiderio annuendum . . . [P. Martinus Martini] P. Ioannem Grueber secum ducet, quando redierit ex Polonia.»

Von Graz reiste Diestel weiter nach Wien, wo er vor den Wiener Ordensbrüdern über seine bisherigen Reisen und seinen neuen großen Auftrag berichtete. P. Ernst Pflüegl, der schon wiederholt um Entsendung in die Mission gebeten hatte, schrieb daraufhin an den Ordensgeneral und bat, ihn dem P. Diestel als Gefährten beizugeben. Mit Schreiben vom 15. 5. 1655 antwortete P. Nickel, daß er überlegen werde, ob er ihn als Begleiter P. Diestels in die Mission senden solle⁴⁸. P. Pflüegl starb wenige Monate später⁴⁹.

Von Wien reiste P. Diestel weiter nach Preßburg, wo er von Kaiser Ferdinand III. fünf Viertelstunden lang empfangen wurde. Er berichtete dem Monarchen ausführlich über die Mission im Vorderen Orient und erhielt eine Zusage für laufende finanzielle Zuwendungen. Der Kaiser zeigte sich besonders erfreut über die Erschließung eines Landweges in diese Gebiete⁵⁰.

Dann eilte er über Brünn, wo er im Jesuitencollegium einen langen Vortrag über seine Reisen hielt⁵¹, an den polnischen Königshof, wo er — wie wir wohl annehmen dürfen — von König Johann II. Kasimir (1648—1668) und seiner Gemahlin Maria Luise von Gonzaga, die beide eifrige Förderer der Gesellschaft Jesu waren (die Königin hatte vom

⁴⁴ ZIMMEL, *B. Diestel*.

⁴⁵ GRUEBER: Brief Graz (30. 3. 1655).

⁴⁶ NICKEL: Brief Rom (7. 5. 1655).

⁴⁷ NICKEL: Brief Rom (24. 4. 1655).

⁴⁸ NICKEL: Brief Rom (15. 5. 1655).

⁴⁹ *Elogium P. Ernesti Pfliegl*.

⁵⁰ DIESTEL: *Relatio* p. 408 s.

⁵¹ DIESTEL: *Relatio*.

Ordensgeneral wegen ihrer großen Zuwendungen für die Station in Isfahan sogar den Ehrentitel einer Stifterin der persischen Mission erhalten), Hilfgelder, Empfehlungsschreiben für den Schah und wohl auch die Zusage der erbetenen Intervention bei der armenischen Kirche erhielt⁵².

Über die weiteren Reisen Diestels in diesem Jahr besitzen wir keine Informationen, doch dürfen wir annehmen, daß er von Polen nach Österreich zurückkehrte, um die von Kaiser Ferdinand III. in Aussicht gestellten Empfehlungsschreiben für die Herrscher von Persien und China abzuholen, und sich dann nach Rom begab, um dem P. General Nickel Bericht zu erstatten und weitere Weisungen einzuholen. Wahrscheinlich wurde er von diesem nach Frankreich gesandt, um König Ludwig XIV. zu berichten, Briefe für den Schah und Gelder für die persische Mission abzuholen. Anschließend wird Diestel wohl auch die katholischen Fürstenhöfe Deutschlands besucht haben, um insbesondere Missionsspenden sowie Ehrengeschenke und Briefe für den Kaiser von China zu erbitten⁵³.

Inzwischen hatte in Graz P. Grueber nach Erhalt des Schreibens P. Nickels vom 7. 5. 1655 vorwiegend mathematische Studien betrieben, um seine Kenntnisse in dieser Wissenschaft vor allem im Hinblick auf seine zukünftige Verwendung in der chinesischen Mission zu vervollkommen⁵⁴. Wir können annehmen, daß er den Weisungen des Ordensgenerals entsprechend im September oder Frühherbst 1655 in Rom eintraf, wo er sich nicht nur mit den Vorbereitungen für die Expedition quer durch Asien befaßte, sondern wohl auch sein mathematisches Wissen abrundete. In Gesprächen mit dem Ordensgeneral P. Nickel, dem deutschen Assistenten und vor allem mit P. Martini wurde der endgültige Plan für die Durchquerung Asiens ausgearbeitet.

Im Laufe des Winters 1655/56 war auch P. Diestel wieder in Rom eingetroffen und die Abreise der beiden Missionäre wurde für das Frühjahr 1656 angeordnet. Am 7. Februar 1656 teilte General Nickel in einem Brief an P. Rhodes in Isfahan mit, daß er P. Diestel, der seine Aufträge in Europa erledigt habe, zusammen mit P. Grueber nach Persien senden werde, und fügte in vorsichtiger Formulierung, um den empfindlichen P. Rhodes nicht zu verärgern, hinzu, daß die beiden Auftrag hätten, von dort nach China weiterzureisen⁵⁵:

«Confectis in Europa negotiis remitto in Persidem P. Bernardum Diestel, adiuncto illi socio P. Ioanne Grueber, quos literis et donis bene instructos confido missionis istius firmitati non parum adiumenti allaturos. Quia vero fieri potest, ut tot personae usui futurae non sint isti residentiae, sed potius oneri, ut ex aliquorum literis iam accepi, ideo feci ipsis potestatem, ut si super loco capto experimento iudicabunt non satis utiliter ad Dei gloriam labores suos in Perside collocari, progredi possint ad Sinas iuxta instructionem ipsis datam, quam tum RVae communicabunt. Cupio proinde ut RVa ad praestitutum finem

⁵² ZIMMEL, B. *Diestel*.

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ *Elogium P. Ioannis Grueber*. In: WESSELS I, 338.

⁵⁵ NICKEL: Brief Rom (7. 2. 1656).

omne auxilium consiliumque illis conferat, impedimenta omnia, si quae occurrerint, amoliat, et iis, quae nunc secum afferunt in dictam expeditionem a pluribus collatis attulitque nuper P. Bernardus, prout ipsis, consilio accepto videbitur, uti et secum deferre permittat, ac insuper in aliis quae opportuna censebuntur huic itineri, quantum poterit subsidii praestat: Quibus in rebus, quo maiori industria et benevolentia RVa illos adiuverit, tanto plenius meam intentionem voluntatemque [RVa] fuerit assecuta. Velim insuper, ut RVa de progressu praedictorum diligenter me informet et apud Deum optimum mei in SS SS ferventer meminerit.»

Am 18. 2. 1656 unterschrieb P. Nickel die Reiseinstruktionen für die beiden Patres, in der es eingangs heißt ⁵⁶:

«P. Bernardus Diestel cum P. Ioanne Grueber 1° Ibunt in Persidem Aspahanum, expedito itinere ut nullibi morentur, nisi quantum itineris ratio feret. Superior erit P. Bernardus. 2° Aspahani res suas conficient apud Regem et alios, ibique morabuntur donec linguam Persicam sufficienter discant, et Arabicam, ut cum hominibus agere possint. Suberunt Superiori illius missionis, et se parabunt ad Evangelium Christi disseminandum et de itineribus in Chinam diligenter disquirent. 3° Cum rebus cum Superiore collatis videbitur spes esse certa penetrandi ad Sinas terra, itineri se pro occasione caravanarum committent. Iter vero magis septentrionale suscipient tanquam brevius et fini nostro accommodatius.»

Nach dem Hinweis, daß die Expedition nach Möglichkeit auf der Linie Isfahan — Samarkand — Su-chou durchgeführt werden sollte, folgte noch eine Weisung bezüglich der Errichtung einer Missionsstation in Samarkand oder einer anderen geeigneten Stadt:

«Si reperiant in Sarmachanda aut alia civitate occasionem subsistendi et rem bene gerendi, subsistant aliquamdiu, et si Missio incipi posset, Aspahano petant, qui illuc mittantur.»

Ende Februar oder Anfang März reisten die beiden nach Venedig und segelten von dort über Messina nach Smyrna, wo sie am 8. Mai 1656 wohlbehalten ankamen; dort fanden sie in der Residenz der französischen Jesuiten Unterkunft. In einem Brief vom 19. 5. 1656 an den Ordensgeneral teilte P. Diestel mit, daß sie in Kürze mit einer Karawane nach Persien aufbrechen würden. Besonders betonte Diestel, daß diese Reiseroute für die Sendung von Briefen nach Persien und Indien äußerst günstig sei ⁵⁷:

«Advenimus propitio Deo Smyrnam 8 Maij post 17 dies transactos navigationis nostrae Messanâ usque huc. Modo in singulos dies nos armamus pro abitu in Persidem cum caravanna, quae heri inde advenit, brevi futura reduci. Id solum praesentibus significare volui Vrae Paternitati viam hanc futuram expeditissimam pro transmittendis literis in Persidem et Indias ob continuas propè commoditates. Hac commorantes nec male fecerint nostri in dictas regiones profecturi imposterum, si iter hoc teneant prae reliquis securissimum. Quod si quando pecuniae per cambia transmittendae forent aut similia, possent eae Liburnam ad aliquem correspondentem P. Procuratoris Generalis dirigi, ut per hunc medio aliquo Armeno fido inde in Persidem transferantur; quod fieri potest cum minori iactura hac ratione, eo quod Armenis ipsis sic gratia fiat ob

⁵⁶ WESSELS II, 290 s.

⁵⁷ DIESTEL: Brief Smyrna (19. 5. 1656).

pericula, quae haberent transferendo pecunias ex hisce partibus Europam. Literae obviam essent dirigendae Liburnum, unde quotidianae pene naves in eas partes solvunt.»

P. Nickel beantwortete den textlich wohl ähnlich lautenden Brief Diestels vom 8. Mai, der nicht erhalten ist, am 31. 7. 1656 und empfahl, P. Diestel möge die Frage des günstigsten Weges mit P. Rhodes in Isfahan besprechen und dann das Ergebnis nach Rom mitteilen⁵⁸:

«Ad gratissimas Rae Vae literas Smyrnâ datas 8. Maij nihil prius occurrit gratulatione, quod secundis ventis usa feliciter Smyrnam pervenerit. De ea, quam mihi significat, tutissima et commodissima via transmittendi literas et pecunias per cambium in Persidem et Indias agat cum Patre de Rhodes, qui mihi viam aliam eodem perveniendi tutam commodamque designavit, et quam e duabus meliorem esse vos ambo statueritis, eius me certiolem faciat Ra Va.»

Aus uns unbekanntem Gründen konnten die beiden Patres jedoch erst Mitte August mit einer Karawane von Smyrna aufbrechen und auf der alten Karawanenstraße über Afium Karahissar, Tokat, Erzerum und Erivan ziehend nach dreimonatiger beschwerlicher Reise am 16. 12. 1656 die persische Hauptstadt erreichen⁵⁹.

Freudig wurden die beiden erschöpften Reisenden, die die lange Strecke von Smyrna bis Isfahan in der Rekordzeit von drei Monaten zurückgelegt hatten, in der kleinen Missionsstation von P. Rhodes, P. Chezaud und P. Thomas Mlodzianovski sowie den Fratres coadiutores empfangen. P. Rhodes hatte die ihm vom P. General angekündigte Ankunft der beiden schon mit Sehnsucht erwartet, hoffte er doch, daß sie nicht nur Botschaften und Empfehlungsschreiben der europäischen Fürsten sondern auch die notwendigen Geldmittel für den weiteren Aufenthalt der Missionäre und vor allem für den Ankauf eines eigenen Hauses mitbringen würden.

Mit Brief vom 3. 1. 1657 meldete P. Rhodes ihre Ankunft nach Rom und teilte mit, daß er und die neuangekommenen Jesuiten sowie wohl auch P. Chezaud, der immer als Dolmetscher und Sprecher fungierte, am 26. Dezember von Abbas II. zur Überreichung der Briefe der christlichen Fürsten empfangen wurden⁶⁰: «Deo favente tandem appulit sospes P. Bernardus Diestl cum suo socio [P. Ioanne Grueber] 16 dec. 1656 deferens secum varias epistolas principum Christianorum, quas huic Regi obtulimus 26 dec., et Rex satis comiter suscepit nos etiam cum suis Magnatibus ad suum convivium excipiens . . . »

Sehr enttäuscht war P. Rhodes, daß die von den beiden mitgebrachten Geldmittel anscheinend nur gering waren. Dazu kam, daß durch irgendwelche Umstände nur P. Diestel vom Hof zu der später erfolgten Überreichung der Geschenke der europäischen Fürsten an den Schah eingeladen wurde, so daß P. Rhodes die für diese Gelegenheit vorbereitete Bittschrift, in der um Zuweisung eines Grundstückes oder Hauses gebeten

⁵⁸ NICKEL: Brief Rom (31. 7. 1656).

⁵⁹ GRUEBER: Brief Smyrna (4. 8. 1656). RHODES: Brief Isfahan (3. 1. 1657).

⁶⁰ RHODES: Brief Isfahan (3. 1. 1657).

wurde, wo unter dem Schutz des Herrschers eine definitive Residenz für die Missionäre eingerichtet werden könnte, nicht selbst überreichen konnte. Er übergab diese Bittschrift daher P. Diestel, damit er sie bei dieser Audienz dem Herrscher unterbreite. Der mit den persischen Hofbräuchen nicht vertraute junge Missionär fand jedoch anscheinend keine passende Gelegenheit zur Überreichung der Bittschrift, so daß diese einmalige Gelegenheit, ein unter dem Schutz des Herrschers stehendes Grundstück oder Haus zu erlangen, unwiederbringlich verloren war. Verstimmt über die unzureichende finanzielle Unterstützung aus Europa und über die Nichtüberreichung der Bittschrift berichtete P. Rhodes nach Abreise der beiden Missionäre ausführlich nach Rom⁶¹:

«Iam scripsi Alepo miserum statum, in quo P. Bernardus Diestel nostram Missionem reliquit, quamvis enim huc attulerit praeclaras epistolas, tum Augusti Caesaris, tum Regis Christianissimi cum muneribus eiusdem pro hoc Rege Persidis ... epistolas etiam Serenissimi Regis Poloniae et Magni Ducis Ethruviae cum epistolis Ptiis Vae ad hunc Regem; quae omnia multa potuissent iuvare ad stabiliendam hanc Missionem ... Cum hic Rex per suos Gubernatores Provinciarum (quibuscum P. Bernardus egerat illisque ostenderat, quae afferebat a Principibus Christianis) accepisset illum appulisse, statim voluit videre epistolas Principum Christianorum, antequam munera essent in statu, ut possent offerri; obtulimus ergo epistolas, ego quidem Regis Christianissimi, ut mihi erat iniunctum, at P. Bernardus reliquas omnes: Magno nos honore excepit hic Rex coram praecipuis Magnatibus et secum etiam cum illis prandere iussit. Interim curavi aptari munera Regis Christianissimi, ut illa quam primum offerre possem: quibus paratis adivi primum huius Regni Ministrum, ut per illum, sicuti mos est in hoc Regno, aditum ad Regem habere possem, eique obtuli catalogum munerum Regis Christianissimi. Post aliquot dies, nescio quo pacto factum est, ut solus vocaretur á Rege P. Bernardus ad offerenda illa munera, et simul acciperet vestem pretiosam cum alijs muneribus ab hoc Rege in pecunia et alijs, quae omnia aestimata sunt ad sexcentos nummos scutatos: quamvis autem dicere potuissem mihi iniunctum fuisse, ut illa munera ego ipse offerrem nomine Regis Christianissimi et me non posse alteri hoc comittere ... statim commisi omnia illa munera Patri Bernardo et dixi perinde esse, ut is illa offerret, quia omnes unum sumus; solum rogavi Patrem Bernardum, ut petitionem, quam iam paraveram Persice offerendam, ea occasione Regi ipse offerret, in qua petebamus, ut locum nobis, in quo sub eius protectione maneremus, assignaret; est enim consuetudo huius Regni, ut, cum munera Regi offeruntur, simul etiam petitiones dentur; propterea semel atque iterum enixé commendavi Patri Bernardo, ut, cum munera [Regis] Christianissimi offerret, huic Regi simul etiam nostram petitionem offerret; promisit ille quidem se oblaturum, sed postea non obtulit; nec ullam aliam ansam offerendi habuimus atque ita privati sumus fructu omnium rerum, quas ipse attulit, et sumus in eodem statu aut etiam peiore, quam fuisset antequam appulisset...»

Leider war der Zeitpunkt für die Erschließung eines Landwegs nach China über Samarkand nicht günstig, da ein Krieg zwischen Persien und dem König von Balch bevorstand⁶², so daß der ganze Karawanenverkehr

⁶¹ RHODES: Brief Isfahan (5. 5. 1657).

⁶² RHODES: Brief Isfahan (3. 1. 1657) und Brieffragment Isfahan (Febr. 1659).

in Richtung Samarkand wegen der drohenden Kriegsgefahr eingestellt war. Es wurde entschieden, daß die beiden Missionäre auf dem „gewöhnlichen Wege“ über Indien nach China reisen sollten. P. Rhodes berichtete in diesem Sinne nach Rom⁶³:

«Quod attinet epistolam Vae Ptis, in qua mihi commendat iter duorum Patrum ad Sinas iuxta instructionem a Pte Va datam ipsis quam diligenter inspexi: cumque ipsi nobiscum iudicarent iter hinc per Tartariam esse omnino obstructum propter imminetia bella, quae sunt cum ipso Rege Persidis et propter alia incommoda insuperabilia, superest ut in Indias proficiscantur et via solita Sinas petant, quod quamprimum executioni mandabitur . . .»

Am 2. 2. 1657 reisten P. Diestel und P. Grueber in Richtung Schiras und Bender Abbas ab, um sich dort nach Indien einzuschiffen⁶⁴: «... tandem, cum P. Bernardus [Diestel] et eius socius indicarent, se non posse iter per Samarcandam ad Sinas arripere, hinc abierunt versus Indias 2^o februarii.»

Nun erfahren wir auch, daß damals auch am persischen Hof — ähnlich wie schon im 16. Jahrhundert im Mogulreich unter Akbar dem Großen — von Vertretern verschiedener Religionen Disputationen (Religionsgespräche) abgehalten wurden. Da der so vielseitige, gewandte und hochintelligente P. Chezaud als einziger Jesuit das Persische vollkommen beherrschte, wurde er zu diesen Disputationen berufen⁶⁵: «... sentiam P. Amatam Chezaud esse huic Missioni necessarium, quia huius regionis linguas unus ipse è Nostris novit, et propter disputationes, quas cum Mahometanis frequenter habet . . .» In einem anderen Brief berichtete P. Rhodes ausführlich über diese Disputationen, bei welchen sich P. Chezaud durch seine klugen und freimütigen Argumente die Hochachtung des anfangs den Jesuiten nicht sehr gewogenen ersten Ministers gewann⁶⁶:

«Res tamen nova et hactenus inaudita nunc accidit, quod nimirum hic Rex iusserit institui disputationes a praecipuis Doctoribus Mahometicae sectae huius regni, et in Palatio primi Gubernatoris; ad illas disputationes nuper vocatus est P. Amatus Chezaud, ut solus cum viginti circiter Doctoribus illis disputaret. Fuit illa prima collatio a meridie usque ad noctem, tum coenavere Mahometani, at Pater, cum esset sexta feria, nec posset carnes cum Mahometanis edere incenatus mansit imò et omninò ieiunus, cum enim vocatus fuisset mane antequam quidquam sumeret; tota die nihil sumpsit, quamvis post Mahometanorum coenam iterum fuerit noctu disputandum ultra mediam noctem. Initio Gubernator non valdè honestè excepit Patrem Amatam . . . attamen postquam illum audivit cum Mahometanis disputantem, tunc placatior illi fuit imo et partes illius interdum suscipiebat contra Mahometanos inordinatè disputantes. Inter alios erat quidam Rabinus Judaeus, qui Mahometicam sectam profitebatur; is volebat ostendere in Veteri Testamento de Mahomete fieri mentionem atque ad id attulit quoddam vocabulum Hebraeum, quod aliquam cum nomine Mahometis habet affinitatem, et significat idem quod adverbium Latinum *valde*. Sed egregiè illum confutavit Pater, linguam enim hebraicam novit, nam ostendit in eodem capite eandem vocem haberi addito epitheto, quod significat *malus*: Si ergo haec vox in priori

⁶³ RHODES: Brief Isfahan (3. 1. 1657).

⁶⁴ RHODES: Brief Isfahan (20. 2. 1657), 2. Fassung.

⁶⁵ *ibid.* ⁶⁶ RHODES: Brief Isfahan (17. 3. 1657).

loco Mahometem indicat, inquit Pater, etiam in posteriori eundem significat cum epitheto *malus*, id est: *valdè malus*. Tunc Gubernurator dixit Rabino illi, ut ad aliud transiret, quia ille locus, quem attulerat, non erat ad rem. Post aliquot dies iterum vocatus est P. Amatus apud eundem Gubernuratorem, conventus tamen erat doctiorum Mahometanorum quam prior et modestiorum; argumentabantur enim in forma dialectica satis aptè, disputatio vero per totam fermè noctem protracta est; illius praecipuum argumentum fuit de Christi Domini Divinitate, quam Pater ex Evangelico textu probabat, quamvis enim multi, ut vim argumenti effugiant, dicant nostrum Evangelium esse mutatum, alij tamen fatentur esse Verbum Dei et ipse Gubernurator, qui est satis doctus, quamvis id non concesserit, dato tamen et non concesso iussit Patrem afferre suas probationes, quas audiens non dubitavit coram alijs P. Amatum vocare scientiarum mare: imò post disputationem rogavit Patrem, ut probationes illas scripto mandaret atque ad illum deferret: et quia timebat, ne Pater molestè ferret, si toties ab illo vocaretur, illi significavit se non amplius vocaturum, sed quando Patri liberet, posset ad illum venire. Iussit tamen suis illis Doctoribus, ut Patrem saepius convenirent ad concertandum cum illo, iamque saepe convenerunt et convicti aiebant non debere concedi Evangelium esse Verbum Dei. Interim P. Amatus exaravit probationes de Divinitate Christi Domini è sacris Evangelijs petitas illasque obtulit ei Gubernuratori, ac is fortè aliquid sibi timens, habet enim multos aemulos, acceptare noluit, sed dixit se Regi relatur[um] et ab illo cogniturum, an velit, ut denuò publicae disputationes instituantur necne. Iam me[nsis] ab eo tempore elapsus est, nullum tamen adhuc responsum dedit. At P. Amatus alios etiam viros primarios adiit interdum ab illis ad conferendum de lege vocatus felici cum successu. Ignoramus; quid istis concertationibus Mahometani tandem intendant, valdè namque obstinati sunt ad suam impiam dilatandam sectam . . . Speramus tamen ex habitis concertationibus Domin[um] Deum fructum aliquem ad gloriam suam eliciturum, hunc iam accepimus à persona fid[e] digna. Cùm enim nuper audita dictarum concertationum fama praecipui Armeni in sua Civitate, quam Julfa vocant, congregati essent, valdè conquerebantur de suorum Episcoporum ac Presbiterorum inscitia eo, quod non valerent Mahometanis de fidei Christianae veritate ra[ti]o[n]em reddere illamque adversus obstrepentes tueri. Quare suum Patriarcham se adituros dicebant petituosque, ut unionem Armenorum cum Ecclesia Romana faceret, quandoquidem unus Ecclesiae Romanae sacerdos contra praecipuos huius Regni Doctores Mahometanis fidei Christianae veritatem tutatus erat. Utinam bonum illorum propositum ad effectum perducatur, tunc enim multa nobis messis futura est in Schismaticis ad Sanctae Ecclesiae gremium reducendis . . .»

Durch Vermittlung eines in Isfahan wohnenden vornehmen Franzosen gewann P. Chezaud schließlich sogar die Freundschaft des ersten Ministers und wurde oft in seinen Palast eingeladen ⁶⁷:

«Tandem P. Amatus Chezaud ope cuiusdam Nobilis Galli, quem Dominum la Chapelle vocant, se ita in animum illius praecipui huius Regni Ministri, qui secundus a Rege est, insinuavit, ut saepe ab illo vocetur non solum ad conferendum de rebus fidei sed etiam ad alia curiosa audienda ut Matheses et similia; ad hanc familiaritatem ineundam multum iuvat nobilis ille Gallus, quem la Chapelle vocant. Is, cum saepè ad illum Regis

⁶⁷ RHODES: Brief Isfahan (10. 11. 1657).

Ministrum accedat, frequenter etiam loquitur de Societatis Nostrae laudibus, ut de favore, quem Nostri habent apud Christianos Principes, et de doctrina, quam profitentur et ubique docent, ita ut alio modo de nobis opinentur quam prius. Faxit Deus, ut sit pro illorum salute.»

Für die Stabilisierung der Mission war ein eigenes Haus unbedingt nötig. Bitter beklagte sich P. Rhodes in seinem Brief vom 17. 3. 1657 darüber, daß er die erhofften Geldmittel zum Kauf einer Liegenschaft nicht erhalten habe⁶⁸:

«Attamen nos adhuc domicilio caremus et pecunia ad illud comparandum, neque quicquam ad id adiutorij habuimus ex tot epistolis Christianorum Principum, quas Pater Bernardus Diestel huc attulit simul cum muneribus Regis Christianissimi; qua ratione frustrati sumus illa spe in alia epistola fusius narraui . . . Quia tamen nondum habemus domum, neque pecuniam, qua illam comparare possimus, iam ante annum scripseram Parisios ad praecipuas personas, quae mihi promiserant illas eleemosynas annuas pro Missionarijs nostris, ut unius anni eleemosynas huic Missioni vellent concedere . . . Existimo, quod illae personae id nobis facile concedent, maxime si Pater le Clerc, ad quem etiam scripseram illi hoc negotium commendans, presentem indigentiam, in qua versamur, illis personis proposuerit. Illud autem accuratius is faciet, si Ptas Va illi commendare dignabitur . . .»

Auch das von P. Isaac d'Autsy SJ angeregte Projekt, das dem Bischof von Babylon gehörende Haus zu übernehmen, könne nicht empfohlen werden, so bleibe nur die Hoffnung auf die Hilfe Gottes und die Fürsorge des Ordensgenerals:

«. . . Speramus in Divina Bonitate, quod nobis providebit de domo et tutiore et nostris usibus et ministerijs commodiore per paternam curam Ptis Vae.»

In dieser scheinbar ausgeweglosen Situation bot das wachsende Wohlwollen des ersten Ministers gegenüber P. Chezaud die Möglichkeit, mit dessen Hilfe eine passende Liegenschaft zu erwerben. Frohlockend berichtete P. Rhodes schon acht Monate später nach Rom⁶⁹:

«Deo laus iam puto [hanc Missionem] stabilem ac firmam esse ut in rebus humanis, iam enim coemimus domum mille circiter aureis seu nummis scutatis, medietate scilicet pecuniae, quam hic habebamus, alia medietate reservata ad sustentationem nostram, donec nobis provideatur. Et quamvis initio usi simus opera quorundam Lusitanorum, ut suo nomine domum coemerent sed pecunia nostra, quia cogebamur egredi domo, in qua hactenus mansimus, commodato et timebamus, ne nobis aliqua fieret oppositio, si nostro nomine domus fuisset empta: attamen iam in illa manemus fulti auctoritate praecipui Ministri huius Regni . . . omnia alienigenarum negotia ad illum spectant, ille quidem nobis domum obtulit, sed in loco extra urbem satis remoto et valde incommodo; illam igitur recusavimus et potius elegimus domum emere in loco commodo et intra urbem. Illam igitur coemimus, ut dixi, et in illa pacifice commoramur, angusta quidem illa est sed nobis nunc sufficiens, et iam in illa habemus capellam bene ornatam et pro Christianis accedentibus sufficientem ferme duplò maiorem, quam sit capella domestica domus Professae Romanae. Sumus autem in loco urbis aptiori, quam sint alij Religiosi, qui hic sunt ante nos, et quamvis domus angusta sit, facile illam laxare poterimus, cum opus fuerit et pecunia nobis suppetet. Poterit nunc va Ptas, si videbitur, cogitare de capitali foundationis ad nos trans-

⁶⁸ RHODES: Brief Isfahan (17. 3. 1657). ⁶⁹ RHODES: Brief Isfahan (10. 11. 1657).

mittendo, ex cuius reddito hic poterimus commodè habere sufficientem sustentationem pro sex Nostris . . .»

Ein sechs Wochen später geschriebener Brief P. Rhodes' enthält weitere interessante Einzelheiten ⁷⁰:

«Post coemptam domum non defuit aliqua oppositio, illam Deo dante superavimus per auctoritatem praecipui Ministri huius Regni, qui est secundus a Rege . . . Multum etiam ad hoc iuvat nobilis quidam Gallus, quem Dominum la Chapelle vocant; curavit enim is diluere, quae hic nostrae Societati ab adversarijs imponebantur, et P. Amatium Chezaud in familiaritatem illius primi Ministri introducere, ita ut nunc saepe ad illum vocetur . . . Obtulerat quidem nobis primus ille Minister domum nomine Regis sed in loco valdè incommodo nobis et ad nostra ministeria peragenda, quia erat extra urbem et a Christianis valdè remota, ideò illam acceptare noluimus et perelegimus domum coemere in loco commodo. In ea iam pacificè commoramur auctoritate illius primi Ministri, qui compecscuit nobis adversantes et pollicitus est se daturum nobis nomine Regis aliam domum vicinam Christianis Armenis Julfae commorantibus. Quare missio haec iam stabilita est neque ullum periculum, quod hinc pellamur, sed aequè sumus securi atque omnes alij Religiosi, qui hic morantur.»

In allen Briefen P. Rhodes finden sich Klagen, daß versprochene Geldmittel überhaupt nicht, nicht rechtzeitig oder nicht in der zugesagten Höhe in Isfahan eintrafen. Ende 1657 wurde das Finanzproblem besonders akut, da der für den Ankauf des Hauses aufgewendete Betrag, der von dem für den Unterhalt der Missionäre bestimmten Geld genommen worden war, ersetzt werden mußte und für den weiteren personellen und räumlichen Ausbau der Residenz sowie für die Deckung der laufenden Unterhaltskosten große Mittel nötig waren. Als Beispiel für viele ähnliche Berichte und Bitten seien diesbezügliche Ausführungen im Brief vom 10. November 1657 wiedergegeben ⁷¹:

«Imprimis vero gratias ago pro paterna sollicitudine, qua Ptas Va suam hanc Missionem primogenitam curat illam sic impensè commendando Pri Petro le Clerc, qui ad me scripsit se septies ad me scripsisse, cum totidem a me acceperit, sed duae tantum ad me venerunt, et cum iam tres anni sint elapsi ex quo Parisios excessi, inde tamen adhuc ne obolum quidem accepimus; promittit tamen idem Pater le Clerc se missurum ad nos per mercatorem illum fidum, quem assignavimus, 450 nummos scutatos; sed cum is cum Anglis per Oceanum sit profectus, nescimus, quando tandem hùc sit perventurus, ut nostram paupertatem aliquatenus levet, vel certè aliquod aliud subsidium ad nos recta via mittatur Alepo, uti speramus missurum eundem Prem le Clerc, quandoquidem Va Ptas illi nos ita commendavit. Sed vel hinc intelliget Ptas Va, in quantas angustias conijcitur, si singulis annis è Gallia sustentationem nostram expectare debeamus. Quod autem Va Ptas addit non esse prius cogitandum de capitali fundationis hùc transmittendo, quam hic Missio stabilis ac firma foret: Deo laus iam puto stabilem ac firmam esse . . .»

Für die sichere Beförderung der Geldsendungen aus Europa schlug P. RHODES zwei Möglichkeiten vor ⁷²:

⁷⁰ RHODES: Brief Isfahan (20. 12. 1657).

⁷¹ RHODES: Brief Isfahan (10. 11. 1657).

⁷² RHODES: Brief Isfahan (20. 12. 1657).

«Duplex vero modus mihi occurrit, ut sine magno periculo possit pecunia hùc transmitti: primus est, ut per ipsos Patres Missionarios, quos speramus Vam Ptem hùc brevì destinaturam, aliqua saltem pars foundationis hùc transmittatur; quod facilè fieri potest si zechini conquirantur, quos ipsi Patres in suis vestibus aptè consuunt; sic enim nullo negotio non exiguum summam deferre secum poterint et in tali moneta, quae hic est maximè proficua. Posset etiam Pater le Clerc curare, ut pro duobus his missionarijs, quos Va Ptas hùc destinatura est, detur viaticum ex elemosynis, quae promissae sunt Parisijs ad duos Missionarios singulis annis mittendos ad Missiones Orientales, et saltem haec Missio una vice possit habere hoc emolumentum, cum aliae Missiones illud semper hactenus habuerint. Alter modus transmittendi pecuniam sine ullo periculo est per cambium, quod mercatores Armeni, qui pro suis mercimonijs in Europam tendunt, libenter suscipient etiam sine ullo interesse seu solutione cambij, quia ex pecunia, quam in Europa sunt accepturi, multum lucrari possunt in suis mercimonijs. Nuper allocutus sum quendam mercatorem Armenum, qui propediem in Europam profecturus est et Parisios etiam iturus; is mihi promisit se quantamcunque pecuniam pro nobis acceperit, statim per suum chirographum seu literam cambij ita obligandum, ita ut statim atque haec litera exhibita hic fuerit, teneatur eius filius, qui etiam mercator est tantundem pecuniae nobis hic rependere, quantum ipse Parisijs pro nobis receperit idque absque ullo periculo, ut fit in literis cambij. Quamvis autem non semper possimus invenire tales mercatores Armenos, qui sint solvendo et quibus fidere possimus; interdum tamen possunt occurrere, ut iam hic occurrit, qui est benè dives et per illum bona pars nostri capitalis potest transmitti, si Pti Vae videbitur transmittendum.»

Mit der Erwerbung der Residenz war nun auch die Möglichkeit gegeben, an den weiteren personellen und organisatorischen Ausbau der persischen Mission zu denken. In seinen Briefen vom 10. 11. und 20. 12. 1657 bat P. RHODES um zwei junge und tüchtige Missionäre, die bereit seien, für immer in Persien zu wirken; der eine sollte die persische, der andere die armenische Sprache erlernen⁷³:

«Sed ut haec Missio stabiliri possit, nunc praecipuè indiget duobus Missionarijs Nostris, quorum alter linguam Persicam addiscat alter vero Armenam. Spes enim est non exigua, quod inter Armenos brevi domum habebimus. Debet autem uterque in philosophicis et Theologicis esse benè versatus propter disputationes, quae nunc passim fiunt; et saltem unus Mathematicas disciplinas apprimè tenere debet quae in hac regione magno sunt usui; sed praesertim in virtutibus nostrae Societatis propriis excellere debent et hoc animo huc venire, ut se totos huic Missioni impendant in perpetuum . . . nam ego iam senex inutilis vix possum aliqua verba huius linguae Persicae balbutire, cum tamen ad illam satis animum applicuerim; etiam P. Amatus Chezaud est iam quinquagenario maior, potest is quidem et Persicam et Armenicam linguam docere, si voluerit; et huc mittantur, qui illas addiscant, antequam is nimium senescat vel vires eum deserant. Speramus, quod Ptas Va huic suae Missioni et filiae primogenitae non deerit.»

Nun erfahren wir schließlich auch, daß Isfahan in zunehmendem Maße als Relaisstation für den Briefverkehr und Nachrichtenaustausch zwischen der Ordensleitung und ihren süd- und ostasiatischen Missionsgebieten

⁷³ RHODES: Brief Isfahan (10. 11. 1657). Ähnliche Ausführungen: Brief vom 20. 12. 1657.

benützt wurde und daß infolge der geringen Entfernung von der persischen Hauptstadt zur vielfrequentierten Hafenstadt Bender Abbas ein regelmäßiger Briefverkehr zwischen der indischen Missionszentrale Goa und Isfahan stattfand, wodurch es möglich wurde, daß ein ständiger Strom von Informationen über die Vorgänge in Süd- und Ostasien nunmehr auf dem Wege über Persien nach Rom floß⁷⁴.

So scheint mit Ende des Jahres 1657 nach langen Mühen und vielen Rückschlägen das große Ziel erreicht, das 1642 von Bischof Bernhard von Babylon aufgezeigt und das die Leitung der Gesellschaft Jesu seit 1645 angestrebt hatte: Die Einrichtung einer festen und dauerhaften Missionsstation in Persien. In diesen fünfzehn Jahren hatte sich jedoch das Schwerkraft in den an diese Gründung geknüpften Hoffnungen nicht unwesentlich verschoben: Hatte man ursprünglich in der Missionierung Persiens und insbesondere seines armenischen Bevölkerungsteiles sowie in der seelsorglichen Betreuung der dort ansässigen oder durchreisenden Europäer die Hauptaufgabe gesehen, so hoffte man nun, daß Isfahan als Ersatz für die zusammenbrechenden portugiesischen Seeverbindungen die wichtigste Relaisstation für eine ständige Reise- und Postverbindung auf dem Landwege zwischen der Ordenszentrale in Rom und den Missionen in Indien und China werden könnte.

Der erste Versuch, von Isfahan aus eine kurze Reiseverbindung nach China zu erschließen, den die Patres Diestel und Grueber 1656/57 unternahmen, war zwar vorerst gescheitert. Auch der im Jahr 1659 zu dem gleichen Zweck unternommenen Expedition P. Chezauds in Richtung Balch blieb der Erfolg versagt. Daß nicht nur die Ordensleitung sondern auch die Congregatio de propaganda fide an diesem Projekt sehr interessiert war, geht aus einem Brief hervor, den P. RHODES am 11. 9. 1659 an einen Ordensbruder in Frankreich schrieb⁷⁵: «Nous jugeâmes ne devoir pas manquer l'occasion de trouver le passage pour la Chine, si désiré de la S. Congrégation.»

Erst Ende März 1663 erschien P. Johann Grueber in Begleitung von P. Heinrich Roth SJ wieder in Isfahan, nachdem er zusammen mit P. Albert d'Orville SJ auf der Rückreise von China als erster Europäer ganz Tibet durchquert und so als erster Jesuit auf dem Landwege von China nach Persien gelangt war. Doch damals lebte der große Missionär und Gründer der Mission in Isfahan P. Alexander de Rhodes nicht mehr. Er war am 5. 11. 1660 gestorben. Seine sterblichen Überreste waren in einem feierlichen Trauerzug, wie ihn Isfahan noch nicht gesehen hatte, auf den Christenfriedhof gebracht und dort beigesetzt worden. Die Verwirklichung des kühnen Projektes eines Landweges nach China hatte er nicht mehr erlebt⁷⁶.

⁷⁴ RHODES: Brief Isfahan (20. 12. 1657, 20. 5. 1658) in: RABBATH I, 82—85 und (30. 5. 1659).

⁷⁵ RHODES: Brief Isfahan (11. 9. 1659) in: RABBATH II, 315 s.

⁷⁶ OTTO 77; CHEZAUD: Brief Isfahan (11. 11. 1660) in: RABBATH II, 299—307. Über die weitere Entwicklung der Jesuitenmissionen in Persien im 17. und 18. Jh. und ihre Beziehungen zur Armenischen Kirche vgl. ARPEE, 229 u. 236.

THE RELIGION OF THE MANDOBO

by Dr. J. Boelaars, M. S. C.

It may be advisable to preface the following account of the *religion* of the Mandobo¹ with a short definition of what we mean by this term, since it is a matter of course that such an account will be partly determined by the author's personal views of the matter.

When we speak of a person's *religion*, we mean his acceptance of the *ties* with values that are absolute to him. He considers such values as absolute realities. In the same spirit terms like *ties with the real* or with *real reality* are applied. We use the term *religious* in a more comprehensive sense of the word so as to cover all the ways in which a person expresses his assent to these realities that are absolute to him. Or we may say: everything is *sacral* in a person's life when it manifests his ties with the realities that are absolute to him. Everything that does not bring out these ties is non-religious, non-sacral, profane.

There are two things that are always seen in connection with absolute realities: on the one hand *life* (to exist and to persist in one's own being) and on the other *social intercourse* (to be with one's fellow-men). Or, in rather obsolescent terms, it is of absolute value for a person to be an individual and a social being. Nowadays we rather avoid this dichotomy and prefer to say: it is of absolute value for a man to be a *person*.

Consequently, a person's religiousness may be determined if you know his views of the sense of *life* and of *social intercourse*. In any life there are moments when a man acts profanely, i. e. when he experiences and furthers his existence and intercourse without giving expression to what makes them absolutely valuable, and there are moments when he does see their absolute values, namely when he acts in a sacral or religious way.

It is typical of absolute values that they are ambivalent. By their attractiveness they absorb the entire personal being, but at the same time they inspire deep awe. This is called the *fascinosum* and the *horrendum* of the *sacrum*. The same ambivalence is characteristic of life and social intercourse. Existing and persisting in one's being are a *fascinosum* for everybody and at the same time a *horrendum*. Social intercourse also has its fascination and is something awful as well.

These aspects of the absolute are echoed in the great variety of man's responses to the absolute. We mention three of them which are of importance here: magic, science and religion². They affect a man's life and his human relations. In all three the fascinating and the awe-inspiring elements are recognized in everybody's existence and intercourse with their fellow-men.

Science applies itself to the study of life and human relations, but only in so far as they force themselves on the searching mind as phenomena, and in so far as they make possible a knowledge of absolute values expressing themselves

¹ A tribe on the upper Digul in South-Western Irian (New Guinea), where the author has worked as a missionary and ethnologist from 1961 to 1967.

² See BRONISLAW MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*. — Garden City, New York (Doubleday and Co.), 1955.

in these phenomena. Science as such does not reach beyond its research and its views. It is not concerned with a man's ties with these absolute values. It leaves this ground to *magic and religion*. Science will describe what the fascination and the awfulness of life and social intercourse consist of, but it drops its object *man* as soon as the *fascinosa* and *horrendum* imply a *person's ties*. But at that very moment *magic and religion* start doing their work. That is why science and technics are grouped among the profane activities of man, whereas *magic and religion* are grouped among the sacred ones. Here we pass from the field of knowledge to the field of *faith*.

The field of the sacred in which *magic and religion* function — we still leave the terms somewhat vague on purpose — is constituted by everything that expresses a person's ties with what he regards as absolute values. It is the field in which answers are given to the meaning of existence, answers to the *why* of contacts with one's fellow-men, i. e. in so far as these answers make a particular course of action obligatory. The *fascinosa* and the *horrendum* call for a response from man. Generally, the responses are separated into two categories: we speak of *magic* or of *religious* acts. By this distinction we denote that the responses express either an attitude of dependence on absolute values or an attitude of self-dependence. The first attitude characterizes the religious man, the second the man who thinks in terms of magic.

We shall now apply this distinction to the two absolute values mentioned above, viz. life and social intercourse. Every man can act profanely with or without scientific insight. He can also act sacrally, i. e. in virtue of the ties with the absolute which he experiences and to which he assents. In the latter case, to exist and the desire to persist in his being are realities to him which he experiences against a background of *real reality*. His existence is part of this reality. He opposes himself to it as to *the other*. The question is whether this man sees his individuality as equal in power over against the whole and thinks he can keep his individuality well-balanced in as far as he is concerned or whether he sees his individuality as a power in the whole in which he may be able to secure a place for himself but for which he will not be a match in the end. In the first case, we think of those who assume that there is a *communion de vie* embracing all and everything; in the second case, we think of those who believe that there is a similar relationship between the individual and *the other* as there is between the finite and the infinite.

It seems to us that the terms *magic* and *religion* cannot be used univoquely as regards these two points-of-view. In the one that acknowledges a *communion de vie* (a kind of pantheism, if one likes) the *self-dependence* is a datum within the greater whole. Then there is no question of magic or religion, at least not in the usual meaning given above. In the second case, in which the existence of the finite and the infinite is acknowledged, the finite may try to control (*magic*) or it may submit to the supreme power (*religion*).

Parallel to this, we can deal with the other absolute value, social intercourse. Man can regard himself in relation to his fellow man as being in a *communion de vie*. Then he will feel himself to be a self-dependent individual who has to play the game in preserving the balance. He may also see himself as the finite over against the greater whole. In the first case again, there would be no question of magic and religion, but only of good and evil as regards the balance to be preserved. In the second case, magic and religion are possible

as well as good and evil; we then distinguish black magic and black religion from white magic and white religion.

After this rather theoretical introduction, we shall apply our views to *religion* in the so-called primitive cultures. The question may be asked, whether what are commonly called magical practices are indeed *magical* practices. May not primitive people think that the powers necessary are bestowed on them or that they have come into their own in a legal way? Is it not likely that their activities do not imply a *hold on the divine* but that they are only "a clumsy start of their technical hold on the world"³.

Indeed, it seems to us that the relations of primitive people to *higher powers* bear some resemblance to — perhaps we may say *are derived* from — their relations to their fellow man. In those relations their reactions depend first of all on *what they know*, i. e. on the knowledge of man which they have acquired through education and experience and also on their courage to run risks in those relations. Primitive people are never quite sure of what they know or are capable of doing themselves, nor of what others know and can do. They make a trial, which implies that they accept their own limitations. And again, in their social intercourse, there may be moments when apparently their wishes can only be gratified by making a humble request, by using blackmail or by coercion.

When we apply this to their relations to *higher powers*, we find the following reactions resembling those mentioned above. First, there is a reaction resulting from the traditional myths and rites. There is no general answer to the question in how far we can speak of *knowledge* rather than of *belief* in such cases. Each case ought to be considered in its own light. Secondly, there is also a form of reacting which is simply a test of what one can afford oneself — and this is considered lawful — because one is not sure of one's own power and of the measure in which the *higher powers* allow themselves to be influenced. Finally, a point may be reached when one pins one's faith to a humble prayer or an attempt at coercion, even though in the latter case one knows that one does not know one's place. Only with these ways of behaving do the reactions appear which we have called *magic* and *religion*.

1. *Religiousness among the Mandobo — General Considerations*

Before stating the results of our ethnological investigations, we want to say a few words in general about *religiousness* among the Mandobo.

During the years 1961—1967 when we were in regular contact with them, it became clear from talks about their *adat* that practically nobody knew the whole of all the regulations and certainly not their entire background. It was not because of the age of our younger informants nor because of the conditions of life of the older people themselves that some of them knew only this, some only that. They constantly referred to *the older people*, not because they wanted to evade an answer to a question, but because it was their conviction that if *the older people* could not be sure of the right answers, nobody could.

³ P. SCHOONENBERG, *De Kerk en de niet-christelijke godsdiensten: Het Missiewerk 44* (Nijmegen 1965) 157.

This demeanour of our informants was itself an expression of an attitude to the sacral, viz. that they recognized the seriousness of the ordinance of their institutions in which their people had lived from time immemorial, though in uncertainty. There is respect for tradition and for the accumulation of insight and experience of *the older people*. The Mandobo sees the ordering of his life as an ordinance regulated by tradition. For his own generation it is moored in the wisdom of the prominent members of his tribe who are supposed to know its foundations. This attitude reveals on the one hand the need of some absolute mainstay in the past and on the other hand its confirmation in the relative certainty of older fellow tribesmen.

When we premise uncertainty about their own adat as characteristic and point out that the following attempt at a systematic description of the religion of the Mandobo is based entirely on our personal experiences, it will no doubt become apparent that our account is anything but conclusive in that it shows various currents and information hardly suitable to form one coherent whole. We hope, however, that it will also become clear in this effort as a synthesis that there are some great lines which throw light on the cultural pattern as such and that in this pattern *religion* serves as a link. For a Mandobo can only think of the preservation of life in terms of the preservation of his own adat. His adat was established by tribesmen of primeval times. It is preserved by him and passed on to posterity. We already said that their existence stands or falls with their recognition or denial of the given order. Their response, however, is not primarily an act of obedience to the law-givers; it is first and foremost an assent under the penalty of *to be or not to be*, under the existential necessity of a man's existence and persistence in his own being in communication with the stream of life.

We shall first illustrate this *communio de vie* by drawing a parallel and then we shall add some further remarks.

The attitude of mind of the Mandobo — especially when their religious background is concerned — is comparable to the vegetative life in the forests as they experience it. Their convictions are like most trees which have neither widely spread branches nor deep roots. In their forests you see a few mighty giants here and there. Indeed, the forest as a whole is very imposing, but all the trees have to support each other to keep the whole erect. All the trees seek the light and bear their own fruit. They are rooted in the same soil. One common vitality makes them grow, and they all subsist on it. One tree dies after another, and they are replaced by saplings which start growing in their turn so as to reach their full height.

This is not a metaphor of some Mandobo. It is a form of expressing the experience one gains while living among these people and questioning them. They live in and with the things of their environs without differentiating them in the strict categories which we cannot

do without. Yet, when saying this, we do not go all the way with those who think that people like the Mandobo hardly distinguish themselves from their fellow man and from nature. This is the other extreme. It is our opinion that whenever it is useful they do see and formulate distinctions, but they prefer to *lose themselves in the crowd*. They rather react as parts of a whole. They prefer to keep in the background and remain in hiding. They rather live in harmony with others in a whole that apparently shows no clear structure. This holds good for individual as well as for social life. Of course, one can give all sorts of names to the ties with nature and with the group. One can say that the numinous is experienced among them. This may be stronger with them than with us, but it should not be suggested that contrasts will not appear at certain moments. Even if a Mandobo thinks that a man may change into an animal or an animal into a man, even if he is not sure whether a being is lodged in a stone or turns into the stone itself, yet he is fully aware of not being an animal and of not being able to get into a stone. He knows that the sacral and the profane are different things and he has words for them.

As to the vagueness of their thoughts and feelings, a thing frequently ascribed to primitive people, we want to point out in connection with the Mandobo that they, at least their leaders, often surprise you with their clear thoughts and formulations of fine distinctions. And this is the case not only when they discuss their economic or social interests but also when religious matters are concerned. Not every sacral place or act is equally *sacred* to them, not every rite equally important: Food-laws and moral laws are not on the same level; not all stories are indiscriminately important.

For a better understanding of the religious aspects of the Mandobo culture it is necessary to say something about their typical way of reacting.

While examining their language, Father Drabbe⁴ ascertained that the language of this tribe is akin to that of the Awju living west of the Mandobo. I myself have been able to ascertain that the socio-economic structure of the Mandobo culture is strikingly like that of the Muju, a tribe living east of the Mandobo. These facts suggest that the two neighbouring tribes have influenced the Mandobo.

We were struck by a characteristic difference between the Muju and the Mandobo. The Mandobo (and the Awju) have stronger emotional ties with their kinsmen. If you say of the Muju that they are individualists and unimaginative realists, you should say of the Mandobo that they too have these qualities, but that they have another quality

⁴ Concerning the linguistic studies of Fr. Drabbe, M.S.C., see: J. BOELAARS, *The Linguistic Position of South-Western New Guinea*, Leiden (E. J. Brill), 1950, pp. X—XI and J. BOELAARS, *South-Western Irian, Missionary Activities 1905—1966: Euntes docete* (Rome 1968).

as well. They will never act without consulting their family (especially in accordance with the '*mon-ranggen*' relations)⁵. Thus, every decision of the individual is supported by those who are also responsible. Consequently, a Mandobo will talk longer about some point, but afterwards he will not waver. He will stick to the decision they have made collectively. Every case is therefore a collective one in which each Mandobo always has all his relations behind him. In our opinion, this partly confirms the experience of outsiders that the Mandobo can be particularly troublesome, unmanageable and very crafty in having his way, even making use of sabotage and collective passive resistance.

A second impression we got as regards the differences between the Muju and the Mandobo is the following. The Mandobo seem to react to life in a more light-hearted, playful way than the Muju. Their attitude towards taboos is less strict. They break through them much more easily and do not demand obedience to them with the strictness you find among the Muju. For instance, the place of a pig feast seems less sacral; sacral arrows, etc., are prepared less seriously. The regulations concerning the building of the feast-house (*etot*, *atambon*) are talked of with great indifference. The feast is in a village, where everybody is allowed to walk along the road: In recent times the old food laws are ignored more easily. We are inclined to say that the Mandobo live up to a Muju adat in an Awju setting.

It is also typical that, although among the Muju and the Mandobo the cultural ideal is the same, viz. to be powerful through wealth, a Mandobo is never individually wealthy. He wants to be the rich man good to his relatives. Thus the Mandobo avoids being isolated whereas a Muju does not mind this.

As to the sacral, the Mandobo make a choice. Certain places, words and acts show clearly that their life and intercourse are tied up with absolute values. But we should remember that they experience the higher values of common things in the particular and give expression to their experiences in that way. We ascertained the sincerest respect for their adat among the older generation. It is only with reluctance, if not in constant resistance, that they allow themselves to be carried along to a more modern world by the younger generation. They are by no means sure that the new-fangled forms of living guarantee better ties with life than their own old customs do. Their rites and ceremonies had a redeeming influence on their ordinary entangled life. Wherever the contact with life was disturbed, some form of intervention was required to restore communication.

Contact with the sacral demands care, preparation and initiation. The presentation of myths and rites is permitted only in special circumstances. In this connection it is important that there should always be a primeval event standing as a model and that it is reproduced in a stereotyped procedure. Repetition is so important because it upholds the standard,

⁵ See p. 35.

establishes what is regarded as normal and strengthens the ties with the absolute.

In the opening passage, we said that it would be possible to ascertain a person's religiousness from his ideas about life and intercourse with his neighbours. We shall now try to do this with regard to the Mandobo. In the second section, we shall see how carefully he frames his life in relation to the *cosmos*. In section three, we shall discuss the way in which he sacralizes his life and social intercourse. After dealing with this so-called cosmic and humanizing religiousness, we shall pose the problem if there is any occasion to speak of the religion of the Mandobo in connection with the history of salvation.

II. Cosmic Religiousness

The original settlements of the Mandobo consisted of a number of pile-dwellings erected close together in a clearing in the forest. They called such a settlement a *mbütüp*. The same word is also used to denote a single pile-dwelling. A man's *mbütüp* is one of his most valuable possessions. His home is his castle. He has his house, his garden, his family and next of kin, his pigs and dogs in this spot of light in the dark forest. Not far away from it he has his acreage of sago and his fishing-water. All this forms his capital which enables him to provide for himself.

Does he regard this capital as *sacral* property? We have not found that he sees his small community as a microcosmos over against a macrocosmos. Nor did we find that the order of the one and that of the other were ever seen in comparison. The settlement is rather a point of junction in the network of relations, although this image is not used by them either. Still, the care of each part in this whole has a kind of sacral accompaniment which we shall summarize here.

When laying out the garden, the man calls to the plants he is going to grow. While planting, he addresses himself to heaven and earth to make sure of a good crop. The pile-dwelling is constructed in imitation of the way in which it was done by a much honoured ancestor, called *Waëmbon*. By making use of certain plants and lianas, they hope to obtain plenty of tobacco and game. There is also a special little rite for the furtherance of the breeding of pigs. The importance of the pig appears from the sacral meal when the taboo-pig is consumed and from the pig-market feast with its special ceremonies (see below).

In the house the fire and the roasting of food are of the greatest importance. Fire originates in the vaginas of *Waëmbon's* wives, who also teach him how to roast food. If somebody burns himself, lightning is invoked.

Round such a settlement there are woods on all sides. There are the sagos and the streamlets where the natives go fishing. There live the

animals, large and small, which they try to catch. The woods as a whole are contrasted with the village as the dark with the light. We have not found any contrast between settlement and woods as between world and underworld.

Remarkable trees are the *ambot*, the *kimit* and the *mojong* which play their parts at the dawn of the earth and of man. The *kimit* also has its function in the ceremonies of the pig feast and it is also mentioned at the death of an old person. The *waringin* is regarded as one of the dwelling-places of the shades. The *tenot* (Indonesian: *genemu*) and the wild ginger-tree (Indonesian: *halia*) are used regularly in various *magic* practices.

The sky is like a vault over the settlement. In it the sun and the moon do their work. There are plenty of stars. They are addressed whenever it may be useful in everyday life. The Mandobo have their story about the origin of this whole *Kouritiwé*, heaven-earth. On good authority the earth was placed on a piece of wood drifting in the ancient waters. The earth extended and covered the water. The piece of wood was seen as a penis, but it is not said in so many words that the earth formed the female body. He who gave the command to the bird *Mbéktanop* and put the earth in its hands is the *itiwé-nati*, the earth-father, called Tomalüp. Not only the origin of the earth but also its maintenance is attributed to Tomalüp. They say that Tomalüp carries the root-knot or the supporting surface of the whole on his shoulder. They fear he may drop the earth (when there is an earthquake he changes shoulders), and it may fall back into the ancient waters and vanish.

There are many other things intended to further good intercourse with nature, such as queer stones, the so-called *ketpon*-places, cowrie-shells, fire, smoke, the knuckle-greeting, the hummingwood, etc. We shall see them again in the following section. Completeness is out of the question and not our aim.

Summarizing, we can say that the sacral accompaniment of life with respect to the surrounding powers implies the invocation of heaven, earth, sun, moon, stars, the sunset glow and lightning; the invocation of Tomalüp, Waëmbon, Aiwat, spirits of the forest and shades (the souls of the departed) and the giving of little presents to them; an appeal to the roads, the animals to be caught and the crops to be planted, the use of certain words, acts and objects; the imitation of examples from ancient stories, the belief in omens and dreams and the settling of feuds. An exceptional power is ascribed to certain higher beings, to particular trees, plants, animals, places, rivers and stones in accordance with what is told about them in stories of the origin of things. In the whole sacral accompaniment the power of words plays an important part as a means of invocation or evocation.

For the present we can say with regard to this data that when we inquired about the origin of the power of words in their various formulas,

Andejop and L. Wokurop declared on several occasions that the words used as invocations and evocations, whether accompanied by acts or not, are simply expressions of a human longing for the *Natiop Konenin*, the great father, called Tomalüp, who by his power might be able to bring about what is asked for. Desires of direct importance for life are made known to the sun, the moon, the stars, the earth and heaven, to the big rivers, the shades and the spirits. Certain places may be important and certain occasions may be the most suitable moments, but at the back of all these there is always Tomalüp. This figure, it seems to us, is not put on a level with figures like Ngirimut-Waëmbon or Aiwat. In so many words, the chiefs of Wakeriop, Andejop and Mop, declared that the invocation of *Kour-itiwé* (heaven-earth) was addressed to Tomalüp, the *itiwé-nati*, the earth-father himself. It was a surprise for us to hear it said that Tomalüp carries the earth on his shoulder.

We should like to distinguish two related aspects in this cosmic religiousness. There is religion at the horizontal level of the surrounding world in which the *little presents* are to be placed. At the same time, there is a religiousness rising from the depth of the past high above this surrounding world — a vertical religiousness, if you like, having its source in and its direction to the figure of Tomalüp. He speaks the first word, the instruction given to Mbéktanop to make the earth, and to him man returns, as we shall see in the following section. He supports the whole order.

III. Humanizing Religiousness

Just as we came across certain data in the description of the *mbutiüp* (the original settlement) and could not say if they were symbols of the sacral, so we find in the lives of people certain relationships which are to a Mandobo unshakable and absolute. We do not know whether they regard these relations as reflections of relations between higher powers or of those between the higher powers and the people themselves. By way of example there is the autocratic attitude of a paterfamilias in his family living in his pile-dwelling and on his patch of ground. He is a small god almighty. Other examples include the relation between ego and his mother's brother on the one hand and his sister's son on the other (*mon-ranggen*) — a little trinity; the fact that the sons stay with the fathers and the daughters are married off elsewhere; the right of primogeniture; the levirate; sororal polygyny and the cross-cousin marriage. Some of these are mentioned explicitly in the stories of the origin, such as Waëmbon in his lonely pile-dwelling, the cross-cousin marriage and sororal polygyny. But we do not find such grounds for the fact that fathers and sons stay together.

The exchange of presents within the family as well as within the wider circle of kinsmen is certainly something sacral in the life of every Mandobo. Repayment with good or evil — which everybody has to

decide for himself — is more than a self-evident condition not to lose one's life. Retribution is a most serious business to which one is entitled and obliged.

After mentioning these more general points, we shall now follow the course of a man's life in order to see how the chief events are accompanied with sacral acts and words.

The first covering of a boy's genitals is a small ceremony, the meaning of which seems to be that this covering is a matter of life and death. Children may not see "the place of our origin". Revealing the secret of man and woman (to speak about it with others in an unfavourable way) is punishable by death. The child born of intercourse between father and daughter or mother and son will not live long, and the garden will remain barren. The adultery of *Mbeten-Komanop* committed within his family must be paid for with life. The blood of menstruation and childbirth may drive away fish, prevent the growth of vegetables and cause a dry cough and emaciation; but the blood of the first menstruation after the marriage is a pledge to the man that his hunt will be successful.

All this shows that procreation is surrounded with respect and care. We think we can see one recurring pattern in the regulations of the various procreation-rites. It is as follows: 1. You are to observe a number of food-laws. — 2. You are to avoid water, you should certainly not touch it, sometimes even not drink it. — 3. You shall sit down on the sheath of a nibung leaf. — 4. You take food you have not cooked yourself and you eat it out of leaves without touching the food with your hands; the leaves are preserved. — 5. You step on a raised platform and while you are on it, the leaves mentioned are burnt under it, so that you are enveloped by the smoke. — 6. You plant vegetables. — 7. You prepare food for kinsmen but do not eat it yourself. — 8. Under the guidance of older people you are again admitted to the water and to prohibited victuals.

We saw this pattern more or less complete at the first covering of a boy's genitals, at a wedding, at the first menstruation after the marriage and at the birth of a baby. The purpose is — this is repeated in all sorts of variations — to make the persons in question industrious and to prevent their becoming lazy. Taking pains is a proof of being in good health, of vitality, and a pledge of the maintenance of one's relations. The neglect of these regulations is sanctioned by emaciation, dry cough and death. This pattern points positively to a special care of life and social intercourse, negatively it points to defence against all that can endanger life.

To account for the rise of these practices they refer to the instructions given by *Kowamup*, the first sacral pig. *Kowamup* was the man who was turned into a pig after stealing. His *tirambon* (the throat), prescribed the food-laws to be observed particularly by those who are going to be

married. Contravention of these food regulations by young people from youth up to their marriage will stick dirt (*mbun*) to their bodies. If they should touch water with their hands or feet, the dirt of their bodies would get into the water and it might affect some sacred fishes. Those fishes are the *anggenat*, the *tiwi* and the *oknget*. It might cause people's emaciation, etc. That is why the candidates step on the raised platform (*ran-toé*, i. e. the platform for women), and submit to a sweating cure by burning the leaves mentioned above. In this way they are cleansed. By way of illustration, Mop, one of the chiefs of Wakeriop, told that Kowamup had also prescribed for a person who was getting thin that water be brought to the boil by throwing red-hot stones into it so that its vapors might cleanse the patient.

However, relations are also seen with primeval events. Marriage is seen as connected with the genesis of the world and of man. The first coition after the marriage takes place after pronouncing words reminiscent of the primeval event when Mbéktanop placed earth on a piece of wood erected like a penis. Whether ascent on to the raised platform staying on it till leaves and scraps of food have been burnt under it and descent with seeds in one's hands is also a repetition of the story of the creation of man or not was not quite clear to our informants from Wakeriop. Just as once Tomalüp made man on the *Kimit*-tree and drew him towards him, while below his unsuccessful experiments were being burnt, (and he repeated this with woman on the *Mojong*-tree) so all impurities are burnt under the man and the woman who are going to beget offspring. This suggestion of ours found no response among them. They said they simply observed the instructions of Kowamup in this ceremony. Later on in the conversation, however, they returned to the subject and said the *Kimit-Kon*, the earth on the *Kimit*-tree (and *Mojong-Kon*), was the real story of the origin of man. Andejop then declared that in the course of time the old and new had been blended (*Kowamup*). This was all the more remarkable because quite independently a Muju told us the same later on. He said that they too had an old and a new testament, viz. the stories of the origin of things and the stories about *Kamberap* (Muju for Kowamup).

The avoidance of all water at this critical moment in a man's life can also be accounted for if we start from the idea in primeval times that the water absorbed the unsuccessful experiments of man-making and retained the sacral elements.

The other ceremonies grouped round this central purification serve to bring home to the new family the idea that they are incorporated in the greater whole of the two families, which demands their industry and diligence.

We would like to add a thought derived from investigations made by C. VAN DER LINDEN M.S.C. regarding the Muju-marriage. His opinion about the avoidance of water offers insight into other motives. Van

der Linden refers to a myth of which we give the following short summary. Komot (one of the so-called higher beings) finds a stone in the top of a sago tree. In it lodges Trioknaat, a *ranggen* of Komot (ranggen is *sister's son*)⁶. He takes the stone home. When later on Komot has gone for a walk with his family, Trioknaat comes out of the stone and eats all the food in the house. This happens more than once. Then somebody secretly stays behind and discovers the offence. Komot's wives demand he remove the stone. The stone itself tells Komot to throw it into the water, but at the same time it announces that from then on it will waylay all women who are in menstruation or who are with child.

In this story the fact is important that Trioknaat is Komot's *ranggen*, for the son of his sister is the most suitable bridegroom for Komot's daughter. At every marriage the danger arises that the bridegroom's family will afterwards continue their visits to the bride's parents and will eat all the food in their house. A violent removal, however, would not be for the good of the bride given in marriage. This then would be the reason for avoiding water.

The ceremonies in connection with marriage, menstruation and childbearing mentioned above are performed only at the marriage with the first wife, at the first menstruation and with the first child. The second wife is admitted only if the first approves of her coming. She is below the first, and thus for her the creation of the earth and of man is not reenacted. So, even though on the whole the two wives may seem to be on a level, in the *religious* accompaniment they are not of equal value.

A woman's pregnancy is caused by Tomalüp sending her a seed of the *tree of life*. He also fixes the length of life. That there is a tie with the hereafter is confirmed by the information about the practice that the life line of Tomalüp with people is severed by burning it when a child cries too much.

In the stories about the origin of things taken down by Father Drabbe, the soul of the child of the first two people proceeds from the *etigit-liana*. The baby, especially if it is a beautiful one, is surrounded with great care.

In warding off disease and death, and wrecking vengeance on those who are supposed to be guilty of them, they make use of a person's *katét* (scraps of food, finger-nails, hair, etc.) and also of sacral names, of small presents to the shades and spirits (too many to mention here). The only thing we want to determine is that in the opinion of the Mandobo the process of life and contact with one's fellow man can be influenced by means of them.

The influence of blessings and curses is based on a belief in the power of certain words and acts to frighten the other person's soul, so that it flies away, or propitiate it, so that it works with great power. If it has fled, it is necessary to reassure the *frightened person*. Only on payment

⁶ See p. 35.

of a fine can the soul be inclined to return. The importance of frightening is derived from the story of Watümerop. He is very attractive to women because of the splendid colour of his skin. This is the reason why he is murdered. His soul returns to his house. His body is sent after it. This frightens him so much that he is the first to depart forever and he announces that from now on all people shall die. Murder in revenge, in so far as it is a secret murder which exploits a person's fear, has just this effect because of this belief. The tie between soul and body is apparently subject to the influence of words and practices.

The origin of a natural death is also explained in Watümerop's story. The Mandobo thinks that the soul returns to Tomalüp along the same way — the *Kimit-Kon-Kawi* — by which man enters the world. There are *two ways* for the departed soul: the one to Tomalüp's house and the other to the fire and the hound of hell. This resembles the christian idea too strikingly not to suspect the possibility of an *insertion*, even though our informants doggedly denied this. L. Wokurop, a teacher, declared that for the average Mandobo good and evil are retributed on earth.

Besides this idea of a return to Tomalüp, there is the general conviction that the shades are present in all sorts of places. They are the *kuguj*, who are feared, invoked and given presents.

After this short survey of the sacral accompaniment of daily life, we shall now just touch on the celebration of the pig market feast and partaking of the sacral pig. The celebration of a pig feast is a participation in life through which the cultural ideal of a Mandobo reaches its greatest development. To become well-to-do by entering into relations with other persons or strengthening relations and availing oneself of them to do business is for him flow of life and a strong furtherance of the right course of things. The *sacrality* of the feast as a whole is difficult to demonstrate, but the practices which aim at the furtherance of the circulation of money (cowrie shells) point in that direction.

The building of the feast-house and after that of the small *front-room*, the setting up of the cages for the pigs, the preparation of the sacral arrows, the *ketmon*-dance, surprising the children with the dripping of the pig, the showy way of walking about with big pieces of pork, the exchange of the pieces bought, the nocturnal dance and the trade — all these facets create an atmosphere in which life in all its relations is strengthened. And we should not forget that a particular origin is ascribed to the cowrie shell and that, among other things by its form this shell has the power to attract other shells. It dominates the trade in pigs and women, and it enables a man to buy an assassin.

The eating of the sacral pig takes the form of a repetition of Kowamup's first meal. We should remember that it was Ngou (Tomalüp) who celebrated the very first pig feast, during which Kowamup turned into a pig. Then Kowamup organized the life of the Mandobo in the shape

of Throat and Hummingwood. The sacral came into existence and perished. The first participation of boys in this meal forms part of the celebration. Afterwards the knowledge of the laws and regulations of the tribe is imparted to them.

Summarizing again, we may say that the origin of man and of the life of every individual is attributed to Tomalüp. The genitals, the blood in so far as it plays a part in procreation, the water in so far as it plays a part in procreation, fire, smoke, food laws, nursery stock — all get sacral meanings.

Procreation is surrounded with ceremonies. The warding off of disease, revenge and retaliation are accompanied with practices which are based on a belief in the influence of formulas and practices, especially those referring to the ties between soul and body. These formulas (blessings and curses) are partly passed on by tradition and partly they are personal discoveries. A blessing derives its ultimate power from Tomalüp; a curse derives its psychical power from the physical violence that is feared because of the strength of the groups of relatives on whom the speaker can rely to carry out his threats.

Social intercourse gets its sacral accompaniment from the directions about taboos which were promulgated by Kowamup. Obedience to these directions safeguards the vital powers of each individual and the effectiveness of his social connections. Moreover, it is important to imitate the behaviour of Ngirimut-Waëmbon, Mbeten-Komanop and Watümerop.

It seems to us that the relation between the Tomalüp figure and the Kowamup figure is this. Tomalüp is at the beginning and end of a man's life; he is an outsider as to the interplay of powers in this world which he called forth and perpetuates. Kowamup is human. When spell-bound he assumes a particular form of exceptional authority. When he feels enchanted, he becomes angry. He feels he is going to turn into a pig, but eventually he submits. He regulates all that happens to him himself, also his death and his consumption. He regulates positively how and on what he is going to live, viz. sacral pigs and sacral fishes, and negatively what people have to refrain from at his order so as to live long and responsibly. However, when he thinks he can claim human sacrifices, he is killed once and for all.

In connection with these two figures we would rather speak of two forms of religiousness manifesting themselves simultaneously: one horizontal, regulated and sanctioned by Kowamup, the other vertical, arising from Tomalüp and sanctioned by him.

We should like to add to this distinction what was mentioned at the end of section two. It seems to us that the horizontal religiousness arises from the experience of a *communio de vie* which is considered to exist between man and the world about him. The vertical religiosity arises from the acceptance of the existence of a relation between the finite and the infinite.

Further, the vertical religiousness, seems to have been modelled on the horizontal. The *communio de vie* which expresses itself in forms derived from social life — claims, appeals, attempts to influence, giving presents, pointing to great examples — seems to have something to do with the relation between man and Tomalüp.

Finally, we shall say something about the *morality* of the Mandobo since morality is tied up with the religious views of a man in our western thinking.

According to the description we gave, the Mandobo experiences his ties with the values that are absolute to him in two ways. He feels that there is an interplay of powers between himself, his fellow man and the surrounding world. In it his self-preservation, first as an individual and secondly as a member of a group of relatives, is the purpose of his life and salvation. All that serves this purpose is taken to be good, all that hinders it is bad. Moreover, he experiences that not all that seems to be directly efficacious for his aims will turn out to be so in the end. Some means may be used to his disadvantage. Horizontally, his moral attitude resolves itself into adherence to the last seven commandments as we know them. However for practical purposes, his self-interest and ability at secrecy will induce him to theft, murder and adultery, but the teacher L. Wokurop assured us that he knows that he is wrong and he is afraid of being found out, because he would not be able to account for them.

Besides, he feels that he is vertically dependent on higher powers. They come to him from primeval times but are still powerful. His experience shows itself in his firm conviction that a man who leads a good life will live to a great age. Still, we have not been able to ascertain that the honour of Tomalüp or of other figures ever was the guiding principle. The Mandobo live to exist and to persist, but not with a view to maintaining the ordinance or to honouring its originators. The idea simply does not seem to have occurred to them. There is no question of any responsibility to Tomalüp. The idea that life on earth might be of influence on life hereafter could, if desired, be derived from the story of the *two ways*. It seems to us, however, that it is too uncertain that this story is indigenous enough to be taken as a starting point. The expression of the feelings of a dying man who has lived well makes it clear to us that he is sure of being happy with Tomalüp in the world to come. The expression, however, of the feelings of a dying man who has lived badly, shows that he is by no means as sure that he will be unhappy in the hereafter.

IV. *The Religion of the Mandobo and the History of Salvation*

We have defined *religion* taken in the full sense of the word, as a man's ties with what to him are absolute values, absolute realities, absolute entities. We have traced these ties of the Mandobo by asking

ourselves if it appears from his relations with his fellow man that he sees his life and social intercourse in connection with absolute values . . . and what exactly these values are. These investigations resulted in our conviction that a Mandobo regards both a *communion de vie* and a *higher being* as realities on which his life and intercourse, i. e. his life in accordance with his adat is based. It is quite possible that in this his assent *he* is bent rather on his personal well-being than on the honour of these absolute realities. Anyhow, the assent is unmistakable. We are even inclined to say that this *communion de vie* represents an absolute value for him, because the infinite power of the higher being is realized in it.

Let us pose the following questions. Does the religiousness described above suggest that a Mandobo thinks himself more or less personally addressed by the higher (supreme) being that thus enters into his personal history or into the history of his tribe? Is it possible to speak of a *revelation*? Is it his experience that the absolute draws near to him not only in the mighty whole of nature (cosmic religiousness) or in the typical ordinance of his own adat (humanizing religiousness) but also approaches him as a being, speaking to him as one person speaks to another? Is this experience so definite that a Mandobo responds not only in an act of hope, but in an act of surrender, based on the expectation of a personal salvation consisting in the contact with this supreme being?

As regards all of this, he certainly entertains a hope that it will be gracious to him. Whoever lives in the right relation with it will live up to an old age and will persist in his being. But is there perhaps more? Is there a certainty based on faith that he will persist in his own being because there really is Somebody who will sustain him? Is there faith in this sense?

In the preceding section we said that, in our opinion, the ordinary intercourse among people provides the forms of which a Mandobo also makes use in his contact with higher beings. Here we may ask: does a Mandobo appear to have an experience of the beneficial power of another person urging him to surrender himself to that person, which is more than only setting his hopes on him? Does he experience an *expectancy*, because the other's being means something to him personally that gives him this trustful certainty? Formulated negatively, one could put the question in this way: are there cases in which somebody's refusal to assist him disappoints a Mandobo most deeply, because he had not expected this refusal from this or that person? In how far is he sensitive to being hurt and how fierce is his revenge in such a case?

To find this out we considered those relations in the life of a Mandobo in which we may expect the closest ties with another person: the relations between husband and wife, between parents and children and the *mon-ranggan* relation⁷.

⁷ See p. 35.

In our regular contact with the Mandobo, we were struck by the others. But it is always the *bad* cases that are told to a priest. If, however, we think of the description of the husband-wife relation — provided the description given us by the teacher L. Wokurop is correct — we cannot but say that there is indeed real tenderness among the Mandobo. Also in the parent-child relation, it is clear that there are two sides to the coin. There are cases where the parents only seem to exploit their children to their own profit. This becomes poignantly clear when a father forces his daughter to marry too young because he wants to use the bride's price for his own purposes. On the other hand, we hear of *the good child* that was taught by a *wise* father how to lead a good life. The sharing of the stuffed sago in a family may point to sincerest mutual affection. It is also noteworthy that the relations between a *mon* and a *ranggan* may form ties strong enough to make them stand up for each other in perilous circumstances. But again, people say that an assassin can be found among such relatives, for only in the relationship with the next of kin are the emotions strong enough to proceed to murderous action, e. g., when the breaking of ties by one of the parties is a great disappointment to the other.

Therefore, we should not want to deny there are Mandobos who combine a strong individualism with a strong group consciousness, a personal appeal and a corresponding surrender.

The question is, however, whether they appear to take up a similar attitude towards higher powers and especially towards the supreme being. Again, our answer is given in the form of a distinction. In our opinion, the average Mandobo is too much occupied with the usual cares of his existence and his social intercourse. The wrong done to him, illness and death, marriage-regulations, claims, the celebration of less important festivities, the preparations for a pig market feast are all added to his cares for daily sustenance. All this fills his mind and heart. Besides, as has already been said, the majority have no certainty, no definite knowledge, no firm conviction as to what tradition teaches them. They do have the vague certainty that their salvation lies in their assent to the Mandobo ordinance, but not everybody is aware of a connection between the *communion de vie* and the belief in a personal supreme being. Still, we think that such a conviction is present in the minds of some elderly, talented and wise people. The fact that such people, when they are hurt in their honour or possessions, do things of which they disapprove in theory need not be contradictory to their fundamental attitude.

Their sincere belief in their tradition, their certainty that they will *return to Tomalüp* are, we think, expressions of a belief in some ordinance and in a supreme being that reveals itself to the Mandobo in their (mythological) history and in the course of their personal life. The belief

of this *elite* is a safeguard that others too participate in this belief in their own way.

Finally, let us try to sum up our thoughts. The difficulties are so immense that no formulation will suffice in itself. The reader will have some impression from what we have already said and from the few lines that follow at least as to how things are in our opinion.

It seems to us that the Mandobo — some more than others — is aware of standing before and deriving his existence from a higher power. This power is a reality which becomes a being to whom one can address oneself: in oneself, in one's fellow man, in shades and spirits and in Tomalüp. There is a personal relation. This living reality created the earth, man, the land and the Mandobo himself. It maintains the entire ordinance. It is his salvation to assent to this reality by means of interplay with powers and other beings. Where he is powerful himself, he acts himself . . . where he lacks the power, he hopes, asks, accepts and expects his salvation. It may be true that not every Mandobo is bent on the honour or the happiness of Tomalüp, but he realizes that Tomalüp is bent on man's honour and happiness, and that he makes use of the Mandobo ordinance. Even the man who does not live up to his *adat* still hopes and is not convinced that complete annihilation in the hereafter is in store for him.

KIRCHENRECHT UND BANTUMUSIK

Kritische Anmerkungen

von Wilhelm Tegethoff MSC

zu MBUNGA, STEPHEN B. G.: *Church Law and Bantu Music*. Ecclesiastical Documents and Law on Sacred Music as applied to Bantu Music (NZM Supplementa XIII). Nouvelle Revue de Science Missionnaire/Schöneck-Beckenried (Suisse) 1963, XXXI + 211 S., sFrS 22,—.

Mit der Veröffentlichung der kanonistischen Inauguraldissertation des tansanischen Priesters St. B. G. MBUNGA hat sich die NZM zweifellos ein Verdienst erworben. Gibt es doch zumindest im deutschsprachigen Raum bisher keine Zusammenfassung der kirchenrechtlichen Vorschriften aller Jahrhunderte über die Kirchenmusik. Der Kirchenmusiker war auf Einzeldarstellungen angewiesen wie I. MITTERER, *Die wichtigsten kirchlichen Vorschriften für katholische Kirchenmusik* (Regensburg 1905) oder D. JOHNER ‚Die kirchenmusikalischen Vorschriften‘ in FELLERER-LEMACHER, *Handbuch der katholischen Kirchenmusik* (Essen 1949) oder aber auf Sachartikel in Enzyklopädien wie *Musik in Geschichte und Gegenwart* (Kassel 1949—68) oder *LThK* (Freiburg 1957—65) oder schließlich auf Aufsätze in einschlägigen Zeitschriften wie *Cäcilienvereinsorgan* (Köln), *Musik und Altar* (Freiburg), *Liturgisches Jahrbuch* (Münster). Als Sammlung von Erlassen aus jüngster Zeit gaben die Mönche von Grüssau heraus: *Kirchenmusikalische Gesetzgebung*. Die Erlasse Pius' X., Pius' XI. und Pius' XII. (Regensburg 1956). Mit Recht hebt M. deshalb die Notwendigkeit einer Behandlung dieses Stoffes im allgemeinen hervor. Als Gründe für die besondere Notwendigkeit in den Missionsgebieten führt er an den politischen und sozialen Umbruch der Gegenwart — die Wertschätzung bzw. Mißachtung der stammeseigenen Musikkultur durch die Evoluieren — den Wunsch, in die Musica Sacra der Liturgie ein arteigenes neues Lied einzubringen, das den Bestimmungen und dem Geist der kirchlichen Verlautbarungen entspricht. M. hat sich als Komponist einer Messe und mehrerer Lieder bereits hervorgetan, und die ermunternden Worte G. HÖLTKER's in *NZM* 9 (1953) 313 enthalten auch für ihn eine anerkennende Belobigung: „Es ist . . . zu hoffen, daß sich bald viele begabte und sorgfältig ausgebildete Söhne des schwarzen Kontinents an die endgültige Arbeit der Einführung der afrikanischen Musik in die Kirche machen. Nur sie werden es mit letzter innerer Kompetenz tun können.“

Für die Dissertation ist es keine geringe Empfehlung, daß sie von so vielen illustren Fachleuten betreut und gefördert wurde. M. studierte an der Universität der Propaganda-Kongregation in Rom, wo er im Jus canonicum promovierte, hörte außerdem Missionswissenschaft in Fribourg und sucht Rat in Musikethnologie bei Prof. M. SCHNEIDER, in Musikwissenschaft bei Prof. K. G. FELLERER und seinem Assistenten Dr. R. GÜNTHER. Neben dieser hervorragenden Ausbildung kommt der Dissertation die Nutzung hervorragender Bibliotheken der Welt zugute. So reichhaltige Dokumentationen, wie sie in den *Appendices* zusammengestellt sind (A — Quotations from the Fathers and Authorities of the early and Medieval Church; B — I. Principal Documents on sacred art, music and adaptation; II. Principal Documents on language in the Liturgy; C — I. Some of the collections made so far; II. Some achievements made so far) oder wie sie die Verzeichnisse der benutzten Literatur (XVIII—XXXI), nach

Quellen und Autoren geordnet, anführen, lassen sich nur an Zentren erstellen, wie Rom sie für Kirchenrecht, Liturgik, Kirchenmusik und Missionswissenschaft in seinen Spezialbibliotheken besitzt, London mit seiner *International African Institute Library* für die Musikethnologie, oder wie Roodeport in Transvaal mit der *International Library of African Music* das Zentrum ist für Schallplattenserien aus allen afrikanischen Völkern. Daß M. ein weiteres Zentrum nicht benutzte, nämlich das Königlich-Belgische Museum in Tervuren, macht sich, wie später zu zeigen sein wird, in den Darlegungen seiner Arbeit bemerkbar.

Das Thema der Dissertation ist durch den Untertitel verdeutlicht. Um von vornherein den Primat dem kirchenmusikalischen Gesetzwerk zuzuordnen, betont M.: "This is a thesis on Canon Law ... After having considered the law, historically and canonically in Part One, we intend to apply it on the Bantu Music in Part Two through Church's documents" (XIII). Somit handelt es sich an erster Stelle um ein quellenkundliches Forschungs- und Dokumentationswerk, das die kirchenmusikalische Gesetzgebung angeht. Beginnend bei der Tempelmusik der davidisch-salomonischen Zeit bis hin zur babylonischen Gefangenschaft, behandelt es als dritte Periode die Erneuerung der regulierten synagogalen Chor- und Instrumentalmusik aus den Schriften des AT, aus historischen Werken, etwa besonders des FLAVIUS JOSEPHUS, sowie aus archäologischen Daten. In subtiler Forschungsarbeit eruiert M. weiter Vorschriften, die die Organisation, den Gottesdienst, die Riten, aber auch die Hierarchie betreffen, die Privilegien, die Immunität oder Irregularität der *Ministri*, schließlich selbst Kirchenweihen, liturgische Gewänder und Gesänge. Aber all dies wird unter dem Axiom gesehen: «In vetere testamento novum latet, in novo vetus patet.» M. sieht kurzum im streng geordneten synagogalen liturgisch-musikalischen Bereich die Vorstufe für das in der christlichen Kirche entstehende kanonische Gesetzwerk, das die liturgische Musik umgreift (54s). Diese rechtskundliche Darstellung führt den Autor zu einem generellen Überblick über die Musik des erwählten Volkes, das keinen Unterschied kannte zwischen weltlicher und religiöser Musik. Mit größter Sorgfalt untersucht M. die Bücher des AT nach Zeugnissen über Gesänge, Instrumente und Tänze; er charakterisiert die lyrischen und didaktischen Lieder, die Hymnen und Cantica; er spezifiziert die Vielfalt der psalmodischen Formen und die responsoriale oder antiphonale Vortragsweise der Psalmen, hebt besonders die Anwendung des Refrainsingens hervor und zählt kunstvolle Stilmittel auf wie das alphabetische Akrostikon, die Anaphora, die Epiphora und den Parallelismus der Glieder. — Ebenso gründlich wird die Frage nach dem Instrumentarium beantwortet. Streichinstrumente wie Harfe, Leier und Psalterium; Blasinstrumente wie Trompete, Flöte, Doppeloboe; Schlaginstrumente wie Handtrommeln, Zymbeln, Sistren und Schüttelinstrumente werden aufgezählt und in ihrem Zusammenwirken geschildert (59—62).

An Tänzen, die natürlich Schlaginstrumente nicht entbehren konnten, zählt der Autor nur Davids Tanz vor der Bundeslade auf und den Marias, der Schwester des Moses, doch erwähnt er den Tanz als integrierenden Bestandteil der jüdischen Liturgie. Die Schlußfolgerung dieser kanonistischen und exegetisch-musikgeschichtlichen Untersuchung faßt M. mit den Worten zusammen: "In the Old Testament we see clearly the divine legislation on liturgical music taken from Jewish primitive music" (62). Die zielbewußte Anwendung dieses Ergebnisses lautet: "The primitive music of Old Testament is very similar to that of the Bantu even to-day. God chose that music for his cult as a type of the

future Testament or Law" (63). Es verdient noch hinzugefügt zu werden, daß durch reichliche und treffende Zitate aus moderner Spezialliteratur alle Ergebnisse erhärtet sind. Hätte M. hier bei dem Hinweis auf die Bantumusik etwa auf die Feststellung von Percival R. KIRBY (MGG I 1219 s. v. Bantu) verwiesen: „Die Musik der Eingeborenen-Rassen Südafrikas (der Völker, die südlich des Limpopo, ungefähr südlich des 22. Breitengrades leben) ist deshalb von besonderem Interesse für die Musikforschung, weil es scheint, daß sich bei diesen Völkern gewisse Restspuren einer sehr frühen Musikausübung erhalten haben“, dann ließe sich schon hier deutlich das Schema eruieren, das im ganzen Werk angewandt wird. Der Vergleich hierfür mit einer Brücke liegt sehr nahe. Eckpfeiler sind die kirchenrechtliche Gesetzgebung und die Bantu-(Kirchen-)Musik; den Brückenbogen bildet die Kirchenmusikgeschichte, die exegetisch, liturgiegeschichtlich und literaturwissenschaftlich erhellt wird. Es drängt sich die Frage auf, ob die musikethnologische und missionsmusikalische Grundlage für die neu zu schaffende bantunesische Kirchenmusik mit gleicher Intensität und Tiefenlotung erarbeitet wird.

Um dieser Frage in ihrem doppelten Aspekt bibliographisch sowie in einigen grundlegenden Musikproblemstellungen kritisch ergänzend nachgehen zu können, sieht Rez. sich gezwungen, die *laudatio* des Hauptteiles, der die *Fontes Juris Canonici* zum Kanon 1264 § 1 offenlegt und die Legislative der Päpste und Konzilien begründet — angefangen vom Trullanum bis hin zur Apostolischen Konstitution *Jucunda laudatio* JOHANNES' XXIII. vom 13. 12. 1961 — einem Experten des Kanonischen Rechts zur Kritik und Würdigung zu überlassen. Hingegen sei es gestattet, die Anwendung der neuesten kirchlichen Verlautbarungen auf die Bantumusik (*Part Two*) eingehender zu untersuchen.

M. umreißt das Ziel seiner Dissertation in aller Kürze mit den Worten: „...we intend to work on the Bantu Music in order to arrive to a Bantu Christian Music. The formal element therefore is the Canon Law concerning Church Music, the material element being the Bantu music" (XIII). Daß er den völkischen Begriff Bantumusik im generellsten Sinne versteht, geht eindeutig hervor aus der Weiterführung: „Our field of research and application has first and foremost focused on Tanganyika; we do not, however, mean to ignore or overlook other parts of Bantu Africa since, in spite of notable differences among tribes, languages, costumes, folklores and circumstances, we are convinced of the fact that Bantu Music is generally and typically similar" (ib.). Daraus darf mit Sicherheit gefolgert werden, daß auch die kongolesischen Bantuvölker, etwa die Nkundó-Möngö mit den Ekonda eingeschlossen sein müssen, die das zentrale Tschuapagebiet mit der Hauptstadt Mbandaka (ehemals Coquilhatville) bewohnen. Rez. möchte hierher Vergleiche ziehen dürfen.

Für die Erörterung der Bantumusik hat M. sich ein Prinzip zum Maßstab genommen, das vorangestellt zu werden verdient: „We'll discuss music not 'ex professo' as the musicologist would, but only in so far as it is necessary in our way and as a means to illustrate our formal end" (XIII). Mit dieser sich speziell auf die Bantumusik beziehenden Erklärung, die es zu respektieren gilt, kann aber wohl kaum ein objektiver Maßstab gegeben sein. Sie entschuldigt indes den Rechtsgelehrten, daß er keine Notenbeispiele bietet, keine direkten Musikanalysen, keine theoretischen Untersuchungen der so zahlreich aufgeführten musikethnologischen und kirchenmusikalischen Schallplatten. Aber weil es sich bei der Behandlung der jüdischen Tempelmusik, bei der Entstehung der frühchristlichen Kirchenmusik, bei der liturgischen Musik der Ostkirchen, bei der

Mehrstimmigkeit des Mittelalters, bei der Geschichte der Orgel usw. einwandfrei zeigt, daß Vf. sehr wohl und gründlich die Ergebnisse der Musikwissenschaft einzuzeichnen und für seinen Brückenschlag zu nutzen weiß, sieht Rez. sich gezwungen, nach einem objektiveren Maßstab für eine gerechte Kritik zu suchen.

Die Überprüfung der Bibliographie ergibt, daß die bedeutendste Musik-Enzyklopädie der Welt: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (= MGG) aus dem Bärenreiter-Verlag Kassel (1949—1968) nicht genannt und benutzt wurde. In diesem Kompendium des musikalischen Wissens unserer Zeit ist schon 1949 der alle Sachgebiete und die Spezialliteratur umfassende Artikel ‚Afrikanische Musik‘ von Hans HICKMANN (Sp. 128—132) und der sicher für diese Dissertation unentbehrliche Artikel ‚Bantu‘ von Percival R. KIRBY (Sp. 1219—1229) erschienen. Auf andere Artikel wird noch hinzuweisen sein. Da diese *Summa Musicologica* jeden Nichtmusikwissenschaftler in die Lage versetzt, sich über jedes Sachgebiet dem heutigen wissenschaftlichen Stand entsprechend zu informieren, ist in ihr der objektive Maßstab gegeben, mit dem gemessen werden darf oder gar gemessen werden muß. Daß die einschlägigen Veröffentlichungen von Prof. Dr. Marius SCHNEIDER — ‚Ethnologische Musikforschung‘: *Handbuch der Völkerkunde*, hrg. von Th. PREUSS (Stuttgart 1939) 135—172, (1957) 82—110; ‚Ist die vokale Mehrstimmigkeit eine Schöpfung der Altrassen?‘: *Acta Musicologica* 23 (1951) 40—48; ‚Gesänge aus Uganda‘: *Archiv für Musikforschung* 2 (1937) 185 ff.; ‚Über die Verbreitung afrikanischer Chorformen‘: *Zeitschrift für Ethnologie* (1938) 78—88; ‚La relation entre la mélodie et le langage dans la musique chinoise‘: *Anuario Musical* 5 (1950) 62—68 — nicht genannt sind, hätte entschuldigt werden können, weil sie schwer auffindbar sind; aber seit dem Erscheinen des MGG sind sie unter dem Namen des weltbekanntesten Musikethnologen schnell feststellbar. Ferner müßten zur Grundlagenforschung der Sprache, der Gesänge, der Mehrstimmigkeit, der Tänze und des Instrumentariums der Bantuvölker jeweils noch viel Studien — etwa die von P. G. HULSTAERT, E. BOELAERT, A. DE ROP, VAN DER KERKEN u. a. — angeführt werden. Die Andeutungen mögen genügen und darauf hinweisen, welch ein Reichtum zur Auswertung bereitliegt, der den die eigene Sache ergreifenden Wissenschaftlern Afrikas aus der sonst so übel beleumdeten Kolonialzeit dienen kann.

M. schildert die Bantunesen (8) als “born with musical abilities: with the voice and hearing” — “as masters of rhythmical art. They have a genuine music, he goes on saying, which puzzles Europeans now and again, not being successful to analyse its complicated polyrhythmic weft.” Er schlußfolgert: “It is also a fact that Bantu have an abundantly rich treasure of songs, dances and various musical instruments” (9). An Gesängen werden in 12 Zeilen nur Gattungsarten aufgezählt; die Tänze werden mit 17 Zeilen füllenden Namen angeführt. Dazu wird zur weiteren Orientierung auf Spezialliteratur verwiesen. Das Instrumentarium wird ein wenig ausführlicher, aber auch ebenso in rein namentlicher Aufzählung nach den verschiedenen Gattungen: Idiophone, Blas- und Streichinstrumente aufgeführt. Eine Bemerkung jedoch verdient besondere Beachtung: “. . . all melodies have words, whether or not those words are actually sung, so that when a melody is played upon a musical instrument, words are automatically conceptualized, although they may not be verbalized” (10.). Dieser einzige Hinweis auf die Trommelsprache hätte mehr Beachtung verdient im Zusammenhang mit dem Phänomen der Bantusprache als *Tonsprache* (!), das ungenannt bleibt. Darauf soll speziell zurückgegriffen werden.

Um die Charakterisierung der Bantumusik durch M. abzuschließen, muß noch auf die Zitate aus der älteren portugiesischen Literatur hingewiesen werden, die die hohe soziale Stellung der Musiker in alter Zeit belegen. Ausführlicher geht Vf. auf die Musik in der Naturreligion ein: "Accordingly there are religious festivals, public seances, meetings of secret societies or religious orders, possession dancing, offerings and sacrifices as well as conscious manipulation of ritual materials for specific goals" (13). Der Einfluß der Geister auf Besessene oder sonstige als Medien wirkende zeigt sich besonders in der rituellen Musik als emotionale Intensivierung und Symbolhaftigkeit. Zu den genannten Besessenen-Gesängen und -Tänzen finden sich in der kongolesischen Literatur, in der ebenso der magisch wirksame Charakter hervorgehoben wird, sehr ausführliche Beschreibungen (vgl. E. BOELAERT MSC, 'Yebola': *Kongo-Overzee* Okt. 1934, 16—19; 'De geesten der afgestorvenen': *Hooger Leven* 9, 1935, 12 s; 'Hekserij bij de Nkundó': *Kongo Overzee* 2, 1935/36, 139—155 usf.).

Daß in der religiösen Musik der Bantu sich die stärkste Verwurzelung im Geistigen zeigt, beweisen die Zeilen: "... the ceremonial music would no doubt be the last musical stronghold of tribal tradition, withstanding almost to the last moment the onrush of foreign influences" (14). Den tiefen Zusammenhang zwischen Religion und Musik, die hohe Bedeutung der sakralen Musik als Kulturfaktor und ihr starker symbolhafter Charakter werden deutlich herausgestellt. Vf. schließt mit der Feststellung, daß viele dieser Gesänge strukturell der Form der Psalmen ähneln. Ebenso mündet die Beantwortung der Frage nach dem religiösen Tanz in der Feststellung: "It is therefore high time now to collect and study this music deeper before it disappears totally", und sie gipfelt in dem Wunsche: "Perhaps it can be christianized..." (18).

Alles in allem muß festgestellt werden, daß die musikethnologischen Grundlagen zu karg und vor allem nicht tiefgreifend genug sind. Wenn JOHANNES XXIII. in *Jucunda laudatio* sagt: «cum certatur in eorum spirituale emolumentum illic ortas modulationes colligere, polire et in catholicae religionis usum convertere: ita fiet quoque, ut autochthonae religiosae musicae fundamentum iaciatur», dann müssen, um autochthone Kirchenmusik begründen zu können, jene Elemente intensiver studiert werden, die als Wesensmerkmale der Bantusprache und -musik gelten. Die konziliaren und nachkonziliaren Verlautbarungen, die Möglichkeiten einer Liturgie in den heimischen Sprachen eröffnen und die *actuosa participatio* des Volkes als Prinzip herausstellen, machen ein solches Studium noch dringlicher.

Hierzu gehört zweifelsohne die Tonologie, d.h. die Bedeutung der Worttöne für die autochthone Kirchenmusik. P. C. KIRBY führt in MGG I Sp. 1226 aus: „In den Bantu- und Hottentottensprachen bestimmen die Tonhöhen, auf denen die Wortsilben gesprochen werden, weitgehend die Bedeutung dieser Worte, und diese Tatsache hat durch lange Zeit die Natur der Vokalmelodien der Bantu beeinflusst. Es kann in der Tat festgestellt werden, daß die Melodien der ältesten Zeremonialgesänge, die in der Regel selbst von einer großen Sängergruppe unisono vorgetragen wurden, durch die Sprachtöne der Wortsilben geformt und diese hinwiederum von den Melodien verziert wurden. Wo der Versuch einer Mehrstimmigkeit in der Vokalmusik der Eingeborenen gemacht wurde, scheint eine Art von Quinten-Organum, das sich in den Grenzen einer pentatonischen Leiter entwickelt hat, die Grundlage zu sein. Der Grund für einen solchen Parallelismus ist nicht schwer zu erkennen. Da der Sprechtton in hohem Maße die Wortbedeutung bestimmt, folgt daraus, daß die Stimmen

der Sänger in Parallelen fortschreiten müssen. Unter diesen Umständen ist eine echte Mehrstimmigkeit, wie wir sie verstehen, unmöglich und kann sich nicht eher entwickeln, als der Ton aufgehört, ein vorherrschender Faktor in der Sprache zu sein und der Akzent an seine Stelle tritt. (Dieses Prinzip wurde vom Vf. zum ersten Mal 1926 formuliert).“ (Literatur: ‘Some problems of primitive harmony and polyphony, with special reference to Bantu practice’: *S. Afr. J. Sci.* XXIII, 1926) — Weitere Arbeiten mit Notenbeispielen finden sich in MGG I, Sp. 1228. Nicht genannt sind darin von G. HULSTAERT, ‘Les tons en Lonkundó’: *Anthropos* XXIX/I (1934) 75—97; II 399—419. Ferner ‘De telefoon der Nkundó’: *ib.* XXX (1935) 655—668. Der gleiche Sprachforscher hat in seinen beiden Wörterbüchern (Tervuren 1952 u. 1956) und in *Praktische grammatica van het Lonkundó*: Kongo-Overzeebibliotheek I (Antwerpen 1938) durch die entsprechende Zeichensetzung über jedem Wort diese wichtige Eigenart gekennzeichnet. Um die Beziehungen von Wort oder besser von Tonwort und Melodie zu veranschaulichen, veröffentlicht Rez. sechs der Ifano-Jagdgesänge, die zum Jagdzeremoniell der Nkundó gehören, dem ältesten Musikgut, das sie besitzen. Die Tonaufnahmen wurden 1951 von P. DE KNOP MSC gemacht, sie befinden sich im Missiehuis in Borgerhout-Antwerpen. Die tonologischen Zeichen wurden von P. HULSTAERT über dem Text angebracht. Prof. M. SCHNEIDER überprüfte die Transkriptionen. Die eingehende Analyse und die Ableitung der Gesetzmäßigkeiten können verständlicherweise hier nicht geboten werden (ein Beispiel s. in der Notenbeilage).

Rez. hat in mehreren musikwissenschaftlichen Artikeln bereits auf die Wichtigkeit der Tonologie hingewiesen. Da sie in der Bibliographie der hier besprochenen Dissertation nicht genannt werden, seien sie kurz angeführt: ‘Die Kirchenmusik in den Missionen’: *Handbuch der katholischen Kirchenmusik* von FELLERER-LEMACHER (Essen 1949) 162 ff.; ‘Das Kirchenlied bei den Negern’: *ZMR* 1956, 120 ff.; ‘Afrikanische Musik und die Kirche in Afrika’: *ZMR* 1962, 54—58; ‘Die katholische Kirchenmusik in den Missionen’: *LThK* VII s.v. Mission, IV — Sp. 455 f.

Dieses elementare Prinzip aller bantunesischen Sprachen erhält neue Bedeutung für die wortgebundene liturgische Musik, wenn man die vom Vaticanum II gebotenen Möglichkeiten einer Liturgie in den Volkssprachen berücksichtigt. In der *Instructio Musicam Sacram* (VII, Nr. 54) ist für die Vertonung muttersprachlicher Texte festgelegt: „Dabei sind Geist und Gesetze jeder Sprache zu beachten und die Eigentümlichkeiten und Besonderheiten jedes Volkes zu berücksichtigen.“ D. h. die Akklamationen, die Lektions- und Evangelien-Perikopen, das Proprium, das Ordinarium und die Psalmodie müssen bei der Vertonung die Worttöne beachten, und jedes Melodiemodell, das in Noten fixiert wird, muß für eine Mehrstrophigkeit den stets wechselnden Worttönen gegenüber offen sein bzw. variiert werden können. Weiter ergibt sich daraus die Folgerung, daß jede übernommene festgefügte Melodie zum Prokustesbett eines neuen Textes werden muß. Darum wird verständlich, daß der Afrikaner jede europäische Liedmelodie zersingt und daß die Akkommodation des gregorianischen Chorals (132!) sehr problemgeladen sein muß.

Es dürfte sich von selbst verstehen, daß diese Ton-Wort-Beziehungen sich nur in den originalen Bantusprachen finden, und nicht in den künstlichen Mischsprachen der Kolonialzeit, im sog. Suaheli (139) oder im Lingala des Kongogebietes. Im Zusammenhang mit der Nachricht, daß die Katholiken des Kisuaheli-Sprachgebiets seit September 1967 eine Vollbibel besitzen und daß

De Krop 13-15 „Fano“ - Jagdgesänge Stamm: Ykondo

E=C; ♩: 160

Ausführung: Missionarsschule Flandria-Boteke 1951

Solo (detoniert)

I
a Biyapanga *b* biúne Mpóto *a* biúne Byóle *b* byúte ha!

Clzoc
rzgornzo
 wie oben

II
a Lá Mbóó lá Mpáá lá Mpúú éh-á-sa *b* njóla mbot' i-sá-lá nkosó

III
a Ekafa ukofó *b* elím'é Mpómbo *b'* ta-ló-lé-ké *a'* bilingói e!

IV
a Loóndé-li, *a'* loóndéli *b* e' ntsí-óndé-la *b'* ntsilé byomba.

V
a Báb-ndela *a'* wáj'ó íóki e *a'* téna nkás'ó-tumbe nyanza.

fis=D; ♩: 264

VI
a Fkeli yósúla l'owa, *a* mpa lónát-njée-la nsé; *a* bokóli bókweyamu ma,

a nsombo báósúla la ilé, *a* njoku báósúla ilé ngondámbat'óndúmbókél'as nkó?

hm!

^ über den Voten = Wort-Deklamationsakzente
 Akzente über dem Text = tonologische Zeichen.

diese Mischsprache als offizielle Landessprache für Tansania gewählt wurde (*Bibel und Kirche* 1968, 60 f), dürfte die Vermutung nicht unberechtigt sein, daß das Kisuaheli auch zur offiziellen liturgischen Sprache erklärt wird. Ob sich in dieser Sprache, die durch die Missionsschulen sehr verbreitet wurde, bereits das ganze Psalterium übersetzt findet, wird nirgends erwähnt.

Im Kapitel II des Teiles II, das wohl das bedeutendste des ganzen Buches ist, breitet M. eine bemerkenswerte Fülle praktischer Anregungen aus, um die Verwendbarkeit bantunesischer Gesänge, Instrumente und Tänze für die Kirchenmusik zu erweisen. Hier soll nicht der Reichtum poetischer Formen oder die Fülle sakraler Riten noch die unabsehbare Zahl weltlicher oder sakraler Tänze (148—184) wiedergegeben werden, die M. für assimilierungswürdig hält. Das musikelementare Grundproblem, daß Lied und Tanz durch das *Wort*, die *Melodie* und den *Rhythmus* zu einer künstlerischen Einheit werden, mag hier herausgelöst werden. Daß die rhythmische Formel der Urgrund dieser Einheit ist, hat H. HICKMANN, gestützt auf A. M. JONES und A. SCHAEFFER, im MGG I, Sp. 126—129 exakt nachgewiesen. Von dieser Sicht her darf M. mit unwiderleglicher Gültigkeit schreiben: "But to make Bantu sacred music without Bantu rhythm makes no sense whatever" (157). Als Wesenselement jeglichen afrikanischen Musizierens und als sein ausdrucksstärkstes Charakteristikum erzwingt sie, daß die einheimische Kirchenmusik Afrikas rhythmisch gebunden sein wird; daß die artgemäße Übertragung der Psalmodie, ebenfalls auf rhythmischen Motiven aufgebaut, eine neue Form finden muß; daß rhythmische Begleitinstrumente notwendiger sind als die Orgel; daß dem liturgischen Schreitanz bei den Prozessionen der Kirchenraum nicht verwehrt werden kann (166), — mag es Europäern auch delikat klingen! C. MORISSETTE berichtet in *Die Katholischen Missionen* (1968) 13—20 eingehend, wie die Oblatenmissionare der Diözese Garua bei den Mafa durch die Einbeziehung einheimischer Gestik und des Tanzes mit einer Vielfalt an orchestralen und gesanglichen Formen das Drängen nach Liturgiereform in idealster Weise verwirklicht haben. M. schrieb vor dem Konzil und betrachtete seine Arbeit als *thorny and delicate* (XIV). Das Vaticanum II kann ihn nur ermuntert haben, sein echt missionarisches Ziel theoretisch und praktisch weiterzuverfolgen.

BERICHTE

ERLÖSUNG

Bericht über eine Tagung zu Jerusalem (14.—19. Juli 1968)

Die *International Association for the History of Religions* (I.A.H.R.) fördert ihr Anliegen nicht nur auf großen internationalen Kongressen, sondern auch auf Arbeitstagungen, deren erste in Straßburg (1964; vgl. ZMR 1965, 48—51), deren zweite in Messina (1966) und deren dritte in Jerusalem (1968) stattfand. Ihr Thema war die Erlösung. Die Zahl der Teilnehmer und Redner war so bemessen, daß man darauf verzichten konnte, parallele Sitzungen abzuhalten. In bemerkenswertem Gleichmaß wurden die Sitzungen besucht; sie gaben zwischen den Vorträgen gern benutzte Gelegenheit zu Austausch und Anregung.

Womit man bei Tagungen, die ein bestimmtes Thema behandeln, immer rechnen muß, ist auch diesmal eingetreten: wichtige Beiträge wurden nicht vor-

gelegt, weil die Verfasser erkrankten, so VIKTOR MAAG (*Erlösung wovon? Erlösung wozu?*), ENDRE VON IVANKA (*Gnostizismus und Erlösung*) und H. DESROCHE (*Moderner Messianismus*); ebenso war auch MIRCEA ELIADE verhindert, die erste Sitzung zu leiten. In letzter Stunde wurden andere Vorträge angesetzt, die aber das gestörte Gleichgewicht nicht wiederherstellen konnten.

Jerusalem liegt in einem Gebiet, das geradezu ein Mutterboden für religiöse Bewegungen und Erneuerungen ist: Zoroaster, Mani, Abraham, Moses, Jesus, Mohammed, dazu der immer wieder auflebende Kult der Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin. Ebenso stießen und stoßen in diesem Großreiche aufeinander: Assyrien, Babylonien, Ägypten; Römer und Parther; Ostrom und Sassaniden und später die Türken; heute die USA und die UdSSR. Oft zerstört und oft aufgebaut, kann die Stadt als Bild der unverwüstlichen Lebenskraft des Menschen und seines Glaubens aufgefaßt werden.

In der Eröffnungssitzung waren der Präsident des Staates Israel, der Unterrichtsminister, der stellvertretende Bürgermeister von Jerusalem, der Rektor der Universität und Professor Scholem als Präsident der Israelischen Akademie der Wissenschaften anwesend. GERSCHOM SCHOLEM umriß das weite Feld möglicher Erlösungsauffassungen, wobei er auch darauf hinwies, daß Erlösung auch als unmöglich hingestellt wird. GEO WIDENGREN betonte, wie vorher auch schon Scholem, daß die I.A.H.R. weder verteidigen noch angreifen, weder werten noch entscheiden, sondern nur, das aber auch entschlossen, den nüchternen, mühsamen und unabsehbaren Weg der Forschung gehen will, wenn sie Religionsgeschichte im engeren Sinne betreibt, die sich den strengen Gesetzen allgemeiner Geschichtsforschung unterstellen muß; sie fragt nach dem, was wir wirklich von dem wissen, was in der Religionsgeschichte faßbar ist. Man wird zu ihr aber nicht nur das rechnen müssen, was an Frömmigkeit, Kult und Lebensführung faßbar ist, sondern auch das, was man darüber denkt, also die Theologie. Zwar fürchtet man sie als Theorie, aber man muß wissen, daß auch schon jede Auswahl aus den Quellen eine Theorie einschließt oder voraussetzt, auch schon deswegen, weil die Quellen ungleichmäßig vorhanden und zugänglich sind.

KARL KERÉNYI betonte, daß Religion nur als vorhanden angesehen werden dürfte, wo sie als seelische Realität wirksam und faßbar ist. Als Erlösungskomplex bezeichnet er das Bedürfnis, die Erwartung oder den Zustand der Erlösthheit. Er fragt danach, ob dieser Erlösungskomplex menschlich oder religiös ist, und am Beispiel der griechischen Religion, die keine Erlösungsreligion ist, zeigte er, daß der Erlösungskomplex nachträglich der Religion aufgeladen werden kann.

D. FLUSSER legte dar, daß die Parusieverzögerung das christliche Bewußtsein verändert hat, daß aber die ausbleibende Parusie für die Christologie unbedeutend gewesen ist.

M. SIMON erläuterte die negative Typologie in der Entgegensetzung von Adam und Jesus bei Paulus.

R. PANIKKAR sprach über den Inzestmythos im vedischen Indien als Symbol für Erlösung. Schon damit, daß er behauptete, man dürfe nicht zwischen Tatsache und Mythos unterscheiden, jede Tatsache vielmehr sei schon ein Mythos, ließ er erkennen, daß er auch den Inzest nicht im üblichen Sinne verstanden wissen wollte, sondern als Eingehen der Gottheit in die Schöpfung, das in aufeinander folgenden Stufen diese zur Einheit mit der Gottheit bringt und damit erlöst.

H. PRESLER unterschied *salvation* als *redemption* und *liberation*. Die *redemption* ordnet er dem Theismus und die *liberation* dem Monismus zu, was er an

dem Beitrag der indischen Eingeborenen zur Muktillehre der Hindu erläuterte.

A. M. LUGIRA wandte sich gegen voreilige Klassifizierung afrikanischer Stammesreligionen, die er weithin als politisierte Kosmologie verstand.

Den bedeutendsten Beitrag lieferte R. I. Z. WERBLOWSKY in seinem zusammenfassenden Schlußwort. Er hob hervor, daß bei der Erforschung des Erlösungsbegriffes das Historische dem Etymologischen übergeordnet sein müsse, die Tatsachen den Texten, und daß die Tatsachen umfassend gesehen und gesammelt werden müßten, nicht nur aus dem religiösen Bereich im engeren Sinne; er verwies mehrfach auf C. G. Jung. Er betonte den hedonistischen Charakter jeder Religion, die ihren Gläubigen Glück und Erfüllung verheißt, manchmal durch Identifikation mit dem Erlöser, wie bei Osiris und Jesus. Man müsse auch die kosmische Erlösung bedenken, nicht nur die menschliche, oder mindestens diese innerhalb jener. Lineare und zyklische Erlösung seien zu unterscheiden und der Utopie ihr Gewicht zu lassen. Erlösung brauche nicht notwendig messianisch zu sein.

Dieser Überblick über einige der Beiträge möge genügen, da die Vorträge veröffentlicht werden. Er läßt erkennen, in welchem Umkreis man sich bewegt hat. Gerade die ausgefallenen Vorträge hatten in das Grundsätzliche und Heutige vorstoßen wollen, was nicht geschehen ist und nicht nachgeholt werden konnte. So fehlten die modernen Heilslehren der Aufklärung, von Karl Marx, Lenin, Hitler. Es fehlte der Erlösungswert von Wissenschaft und Technik; die Ausweitung und Umformung der „religiösen“ Erlösung in „säkularisierte“. Es fehlte ein Überblick über die neueste Entwicklung der Theologie, etwa Karl Barth und die Neuansätze in der katholischen Theologie.

Dennoch: die Tagung war ergebnisreich und anregend. Sie war vorzüglich organisiert und in dem Gebäude der Akademie bestens untergebracht.

Da ich nicht ein Thema abhandle, sondern nur berichte, gehört dazu auch, davon zu sprechen, wie sehr es während der Kongreßtage spürbar war, daß es für den, der durstet und schwitzt, schwer, manchmal unmöglich ist, einen Gedanken oder eine Einsicht — oder das, wovon man möchte, daß man es dafür hielte — aufzunehmen oder zu verarbeiten. Von daher hätte man auch darüber nachdenken können, inwieweit der Mensch auch in bezug auf seine Gedanken erlösungsbedürftig ist, nicht nur wegen deren Inhaltes, sondern auch wegen deren Vollzuges. Die Teilnehmer haben es dankbar empfunden und angenommen, daß die Kongreßleitung zu jeder Zeit und in beliebiger Menge Erfrischungen, besonders an Getränken, verfügbar hielt. Selbst für Jerusalem war die Hitze ungewöhnlich hoch, und man mußte sich fragen, woher all das Wasser kam, für eine Stadt, die von Unternehmungskraft und Zukunftsplanung übersprudelt: Altes und Neues in verwirrender Dichte darbietend.

Anton Antweiler

38^e SEMAINE DE MISSIOLOGIE DE LOUVAIN

Namur, August 25—29, 1968

The general theme of the 38th *Semaine de Missiologie Internationale de Louvain* was formulated as *The Liberty of the Young Churches*. The use of the qualification *young* was attacked in the very first panel discussion. The point of course was well made. It was in fact constantly evident throughout our discussions that this critical question of liberty presented itself in almost identical

fashion to all the churches today. No church, whatever its historic heritage, can truly exist without the freedom to live its communal faith in Christ in an ever authentic and relevant fashion.

The use of a restrictive adjective could of course be partially justified. Our perspective at Namur was so focused as to include a particular additional category of restrictions on that liberty, that created by the dependence of one church upon another. Still the grouping of any segment of the churches under a term somehow suggesting wisdom not yet acquired or even a state of dependence of nature seemed already to effectively limit the liberty we would have asserted was theirs. Manifestly a more adequate and universally applicable terminology must eventually be found.

The theme of the liberty of the churches was an excellent choice. Here was a question profoundly relevant and unquestionably central to all of our discussions. Indeed, programmed reforms of theological expression, liturgical forms, ministerial structures, pastoral priorities; all seemed ultimately assembled on the same massive launching-pad. This heavy convergence pointed up something more than a mere operational log-jam. The theme itself was obviously touching at the very nerve roots of Christianity.

Clearly the ultimate question is not the practical one of whether or how we should choose to extend the structural freedom of the churches. It is rather: How can we pretend to be able to express Christianity while at the same time denying this liberty. For we have not received a spirit by which we are rendered slaves.

The practical implications of this truth were not passed over in silence. A liturgy which is the authentic expression of community worship in each and every church is not an option to be conceded. It is of the essence of that community's existence. A gift of the Spirit, but surely not of men or of other churches. Or again. The presence of a minister in its midst to lead it in the celebration of the Eucharist is a basic right of every community the Spirit has seen fit to establish. On what basis can we for unlimited decades deny certain communities this right? This we effectively do by imposing unattainable prerequisites on ministerial candidates. And this in the interest of a supposed uniformity which is in itself unattainable and moreover profoundly undesirable.

If each church is to remain free from external coercion in its search for an authentic Christian life, certain structures of inter-dependence also require an honest reappraisal. Mission-sending societies and Aid-programs, the choice and employment of foreign personnel, the thorny question of the Church administration of schools and hospitals, these are but a few examples of the issues thereby brought under discussion.

The value of this year's gathering was not of course simply that it faced these issues courageously. Even more important, because it is something a conference of this kind can convey much more effectively than the written word, was the feeling of life in the air. The problems were met head-on with a vital and confident faith. One came away feeling that great things indeed were possible, even within the area of already approved structures. Once more a clear note of challenge was sounded to those in the field. The initiative effectively lies at the grass-roots level. It is there that the new structures must be found and proven.

In a sense at Namur, the medium was the message. The Louvain Mission Week in its 38th year produced structural changes demonstrating its own vigorous lease on life. The measures taken to give the assembly an effective

community dynamic paid generous dividends. I think most of this year's participants would well question how future gatherings could be conducted in any other atmosphere without immeasurable loss. As valuable as they were, the exposés, panels and discussions must be placed within the whole spectrum of communication made possible to all who assisted.

In evidence was an earnest effort to broaden the base of these assemblies. English took its place (painfully at times, but necessarily), beside French, as an official medium of communication. Commendable efforts were made to *internationalize* responsibility for the exposés. Obviously geographical realities cannot be wished out of existence. Still, a marked increase in non-European participation would prove immensely valuable. Perhaps an expanded advance publicity program or even the direct searching of European University campuses would bear worthy fruit. Efforts to increase the participation of other Christian denominations also could not help but valuably contribute to the enrichment of the currents of tradition and fields of experience represented.

The organizers of this year's *Semaine de Missiologie* deserve sincere congratulations. The subjects of the papers presented were well chosen and those who delivered them amply demonstrated the wise discretion with which they were distributed. The panel and discussion-group machinery, although groaning under the burden of large numbers and of a dense schedule, still managed to generate a lively exchange of ideas. For this success much of the credit must be given to those very considerable moderating powers of Fr. Masson. All in all, the 1968 Louvain Mission Week must rank as a successful and a memorable one.

T. Ryan S.F.M.

ERSTE IRISCHE MISSIONSSTUDIENWOCHE

1.—6. September 1968

Anlässlich des fünfzigjährigen Bestehens der Columban Fathers (Maynooth Mission to China) wurde im Seminar der Gesellschaft (St. Columban's, Navan) die *First Irish National Mission Study Week* abgehalten, an der weit über fünfhundert irische Missionare aus aller Welt und einige Ausländer teilnahmen. Die Tagung verlief in einer ausgesprochen herzlichen Atmosphäre. Das Programm war sehr umfangreich. Fast täglich wurden die Referate bis in die späten Abendstunden ausgedehnt, und nicht wenige Teilnehmer setzten die Diskussionen noch bis nach Mitternacht fort. Das allgemeine Thema der Woche lautete: *The Missionary Task After Vatican II*. Die Konfrontation der bekannten irischen Traditionsgebundenheit mit den Tendenzen konziliarer Erneuerung verlief nicht ohne (bisweilen recht heftige) Spannungen, die in der Tagespresse ihren Niederschlag fanden.

Unter den zahlreichen Referenten ragten hervor: ENDA McDONAGH (Maynooth), L. J. LUZBETAK SVD (Washington), ADRIAN HASTINGS (England/Ostafrika), J. SPAE CICM (Belgien/Tokio), DOUGLAS HYDE (England), Bischof BLOMJOUS WV (Holland), Bischof CLOIN CSSR (Holland/Brasilien), Sr. MARIE AUGUSTA NEAL (Boston). Die Referate erscheinen in einem Sammelband. Bestellanschrift: The Secretary of the Irish Mission Study Week, St. Columban's, Navan.

Als eines der wichtigsten Ergebnisse der Woche muß der Plan zur Gründung eines Instituts für Missionswissenschaft auf Hochschulebene angesehen werden.

Einer der geschätztesten Professoren des irischen Missionsseminars, Fr. John Joe Ryan, wurde inzwischen zum Studium nach Münster beurlaubt.

Werner Promper

COLLOQUIUM PRO MUNDI VITA

Löwen, 10.—15. September 1968

Im Anschluß an den ersten internationalen Kongreß (Essen 1963) berichtete die ZMR zum erstenmal über Pläne und Zielsetzungen von PMV (1964, 50—53). Auch über den zweiten internationalen Kongreß (Löwen 1964) wurde berichtet (1965, 47 f.). Die Referatbände waren Gegenstand einer Besprechung (1965, 313—315). Siehe auch S. 89 f. dieses Heftes.

Das neuerliche Löwener *Colloquium* befaßte sich mit dem Thema: *Die Missionstätigkeit der Kirche im Wandel*. Die 115 Teilnehmer aus 26 Ländern votierten u. a. dafür, daß PMV sich um die erforderlichen Kontakte mit den zuständigen Behörden bemühen soll, um in den Regionen der jungen Kirchen Forschungs- und Ausbildungszentren auszubauen oder neu zu errichten, vornehmlich im Bereich der Universitäten. Dabei wurde eindringlich auf die Verantwortung der Bischofskonferenzen und der Universitäten der entwickelten Länder hingewiesen. Des weiteren wurde der Wunsch nach mehr Geschmeidigkeit im Verkehr der Zentralbehörden mit den Partikularkirchen ausgedrückt, um zu einer wirklichen Mitverantwortung zu gelangen. Die Aufgabe der Nuntien soll auf einen Kontakt-dienst zwischen dem Vatikan und den Staaten beschränkt bleiben. Den Theologen werden als Forschungsaufgaben empfohlen: Die Theologie der Partikularkirche; die Beziehungen der Partikularkirchen untereinander und mit der Kirche Roms; Motivierung und Ziele der Missionstätigkeit der Kirche; die Beziehungen zwischen Evangelisierung und Entwicklungshilfe; der wirkliche Inhalt der christlichen Botschaft.

Die Referate und Konklusionen werden wieder zu einem Band vereinigt. Bestellanschrift: Pro Mundi Vita, 6, rue de la Limite, Bruxelles 3.

Werner Promper

MISSION AND CULTURES — NEW PUBLICATIONS

What follows are suggestions about a new publishing venture. This venture would consist in the production of a series of books which would fall within the category of "religious anthropology". The aim of this series would be to effect a breakthrough in missiology. The method would be interdisciplinary:

1. a phenomenological approach to each independent cultural milieu;
2. a study of that milieu to determine from the theological, i. e., the missionary point of view, its receptivity to the Gospel;
3. a study of the missionary strategy which corresponds to the conclusions reached by the above research.

It is suggested that such a study should be undertaken from within each culture, and from within the optimistic views which new theological ideas attach to the value of each culture. Each independent volume would amount to a "missionary anthropology" which, technically speaking, would be an introduction to the pre-evangelization of a people.

The contents of each volume would examine the whole spectrum of cultural overtures to the Gospel: mythology, general and specific religious ideas, ethics, esthetics, linguistics. The method used at this point would be phenomenological or inductive: it starts with the culture-in-evolution.

The reflections of theology on this examination of culture are formulated from a desire to establish the priorities or hierarchy of Christian truths or facets of Christian living which would presumably encounter a favorable response within the culture examined.

The confrontation of cultural anthropology and theology would lead to valid pastoral conclusions: this would be a new type of missionary methodology scientifically adapted to a given culture.

It is suggested that such research should be undertaken in broad collaboration, not only with Christian group working in a given culture through their respective specialists, but particularly in dialogue with non-Christian cultural anthropologists born within each culture.

It should be previously made clear what is meant by "an independent culture". It is felt that a series of some twenty to thirty monographs could cover the missionary field.

The monographs would be books of about 192 pages, 8°, published in several languages. They could be illustrated. The style used would be that of "haute vulgarisation". After publication of all volumes a synthesis might be attempted. This could perhaps be written in a more technical, scientific style.

Some Catholic and Protestant organizations, and some publishers in the USA, have manifested their interest in such a series. Comments are invited.

Joseph J. Spae, Director, Oriens Institute, Chitose P.O. Box 14, Tokyo, Japan

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Promotion — Am 28. 11. 1968 wurde der Österreicher Peter Wanko von der Société Auxiliaire des Missions (SAM) zum Dr. theol. promoviert. Seine Dissertation setzte sich mit dem Thema auseinander: „Kirche — Mission — Missionen. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen vom Vaticanum I bis ‚Maximum illud‘“.

Missionswissenschaftliches Diplom — Sr. Ortrud Stegmeier SSpS hat am 17. 10. 1968 die Abschlußprüfung in Missionswissenschaft bestanden und erhielt das Diplom in Missionswissenschaft der Kath.-Theol. Fakultät Münster. Ihre wissenschaftliche Arbeit behandelte den Missionsbegriff in den Schulen von Münster und Löwen.

LITERATURBERICHT

von Werner Promper

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

J. AAGAARD, *Einige Haupttendenzen im modernen römischkatholischen Missionsverständnis*. In: *Wir sind gefragt* (Göttingen 1966) 116—144.

- A. ABAD PÉREZ, *Comisarios colectadores de la provincia de S. Gregorio de Filipinas*: Archivo Ibero-Americano 37 (Madrid 1967) 3—36; 393—444.
- A. ABAD PÉREZ, *Documentos en torno a las misiones de Marruecos*. Epistolarios de los PP. Lerchundi y Cervera, O.F.M.: Archivo Ibero-Americano 38 (Madrid 1968) 3—60.
- A. ABAD PÉREZ, *Misiones de la provincia de San Gregorio de Filipinas*: Archivo Ibero-Americano 37 (Madrid 1967) 305—339.
- A. ABAD PÉREZ, *Registro de los Franciscanos misioneros del puerto de Santa María (1803—1868)*: Archivo Ibero-Americano 36 (Madrid 1966) 297—364.
- X. ALBÓ, *Jesuitas y culturas indígenas*. Perú 1568—1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación: América indígena 26 (México 1966) 249—308; 395—445.
- «*Allez...*» *Faut-il encore des missions?*: Fêtes et saisons, n° 226 (Paris, juin-juillet 1968), 52 p.
- C. ALONSO, *El P. José del Rosario O.S.A. y la misión agustiniana de Persia*: Analecta Augustiniana 29 (Roma 1966) 272—315.
- I. ALONSO, *Les statistiques religieuses en Amérique latine*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 365—398.
- Apostolat et évangélisation*. Essai de terminologie conciliaire. Note n° 2 du Bureau d'études doctrinales et pastorales du Conseil permanent de l'épiscopat français: La Documentation cath. 50 (1968) 1781—1790.
- F. DE ARAÚJO, *¿Cuál es el papel de la Iglesia en el Brasil?*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 303—309.
- P. ARRUPE, *Foi chrétienne et action missionnaire aujourd'hui*: La Documentation cath. 50 (1968) 1017—1040.
- P. ARRUPE, *Los jesuitas norteamericanos y la segregación racial*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 709—713.
- IX Assembléia geral do episcopado brasileiro*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 387—468.
- K. BAAGO, *The First Independence Movement among Indian Christians*: Indian Church History Review 1 (Mysore 1967) 65—78.
- Th. P. VAN BAAREN, *Culte et rite à la lumière de l'histoire des religions*: Paroisse et Liturgie 50 (Brugge 1968) 147—156.
- Th. P. VAN BAAREN, *Cultus en Ritus. Een godsdiensthistorische beschouwing*: Tijdschrift voor Liturgie (1967) 133—142.
- M. K. BAHMANN, *Der römische Katholizismus in Lateinamerika*: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 19 (Bensheim, Mai-Juni 1968) 37—41.
- E. BALDUCCI, *La salvezza dei non credenti*: Testimonianze. Quaderni mensili di spiritualità 9 (Firenze 1966) 389—420.
- M. BARASH, *The Role of Traditional Religion in a Developing Nation*: Archives de sociologie des religions 12 (Paris 1967) 37—40.
- J. BARNADAS, *Informes episcopales para mitras y prebendas en América*: Hispania Sacra 19 (Barcelona 1966) 167—203.
- J. BARRET, *Eine katholische Nachrichtenagentur für Asien und der Catholic News Service of India*: Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 232—236.
- J. BARRET, *Katholische Presse in Indien*: Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 43—45.
- A. BEA, *Les missions ont-elles encore leur raison d'être aujourd'hui?* (Interview): La Documentation cath. 50 (1968) 1750—1756.

- La béatification des martyrs de Corée*: La Documentation cath. 50 (Paris 1968) 1743—1750.
- J. BECKMANN, *Genfer Drucke in der alten Jesuitenbibliothek von Peking*: Zeitschr. f. Schweizer Kirchengesch. 61 (Fribourg 1967) 301—340.
- J. BEUTLER, *Die paulinische Heidenmission am Vorabend des Apostelkonzils*: Theologie u. Philosophie 43 (Freiburg 1968) 360—383.
- P. BEYERHAUS, *Begegnung mit messianischen Bewegungen*. Zur Kennzeichnung der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 64 (Tübingen 1967) 496—518.
- P. BEYERHAUS, *Christliche Mission und sozialer Umbruch in Afrika*: Lutherische Monatshefte 7 (Hamburg 1968) 60—65.
- Bibliographie internationale de sociologie des religions*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 467—481.
- R. BOGARÍN, *El colegio episcopal de San Juan Bautista de las Misiones* (Paraguay). Sistema pedagógico y estructura: Seminarios 13 (Salamanca 1967) 129—140.
- R. BOHNE, *Das Pastoral-Experiment von Riobamba (Ecuador)*: Frankfurter Hefte 22 (1967) 497—502.
- P. BORGES, *En torno a los Comisarios generales de Indias entre las órdenes misioneras de América*: Archivo Ibero-Americano (Madrid 1963) 145—196; (1964) 147—182; (1965) 3—60, 173—221; (1967) 341—347.
- P. BORGES, *Primeras expediciones misioneras a América*: Archivo Ibero-Americano 37 (Madrid 1967) 121—133.
- Botschaft Papst Pauls VI. an die afrikanischen Völker*: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 567—577.
- PH. BOURRET, *Publizisten in der Missionsarbeit*: Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 20—25.
- C. R. BOXER, *The Problems of the Native Clergy in Portuguese India 1518—1787*: History Today 17 (London 1967) 772—780.
- F. BRAVO, *Panamá: menos sacerdotes y más laicos*: Noticias Aliadas (Lima, 7, 10, 14, 17 junio 1967) = CIDOC (Cuernavaca 1967), Doc. 6; 8 p.
- W. H. BROWN, *Eglises évangéliques et Sociétés missionnaires au Congo*: Revue du Clergé africain 23 (Mayidi 1968) 42—55.
- W. BROWNE, *Missions and the Social Apostolate*: The Furrow 13 (Maynooth 1962) 403 ss.
- W. BÜHLMANN, *Mission und Gemeinde*: Lebendige Seelsorge 19 (Freiburg 1968) 245—252.
- W. BÜHLMANN, *Der Missionar der Zukunft*: Ordens-Korrespondenz 9 (Köln 1968) 262—271.
- R. BUREAU, *Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire*: Etudes 100 (Paris, avril 1967) 467—481.
- W. BURRIDGE, *Post-Vatican Missionaries*: The Clergy Review 52 (London 1967) 868—876.
- H. CÂMARA, *Eu sou o caminho*. Aula inaugural do Instituto Teológico, Recife, 7-3-1968: Vispera N. 6 (Montevideo, julio 1968) 97—100.
- H. CÂMARA, *La violence: option unique?*: Informations cath. internationales (Paris, 15-5-1968) 4—7.
- P. CAMARGO, *Essai de typologie du catholicisme brésilien*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 399—422.

- L. CAMPOS, *La erección canónica de la provincia franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*: Anales de la provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán 2 (Morelia 1964) 2—32.
- R. CARAMURU, *Resumen y conclusiones del encuentro latinoamericano sobre Pastoral de grandes ciudades*: Pastoral popular 15 (Santiago de Chile, marzo—junio 1965) 104—121.
- G. CARRIÈRE, *Le père Albert Lacombe o. m. i. et le Pacifique canadien*: Revue de l'Université d'Ottawa 37 (1967) 611—638; 38 (1968) 97—131, 316—350.
- V. D. CARRO, *Bartolomé de las Casas y la lucha entre dos culturas: cristianismo y paganismo*: La Ciencia Tomista 44 (Salamanca 1967) 89—126; 233—267.
- Carta a los Jesuitas de América Latina*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 258—260.
- Carta aos Jesuítas da América Latina*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 81—86.
- Carta aberta dos missionários estrangeiros do Maranhão*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 191—200.
- Carta abierta de trabajadores latinoamericanos al papa Paulo VI, abogado de los pueblos pobres, en su tercera visita a América Latina*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 434—440.
- Carta de trescientos sacerdotes brasileños a sus obispos*: Cuadernos de Marcha, N. 9 (Montevideo, enero 1968) 21—28.
- Carta de un grupo de sacerdotes extranjeros que ejercen su ministerio en Chile, dirigida a los participantes de la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Chilena y del Sínodo Universal de los Obispos*. Santiago, agosto 1967: CIDOC (Cuernavaca 1967), Doc. 39; 13 p.
- Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país en el primer aniversario de «Populorum progressio»*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 322—325. Vollständiger Wortlaut: Revista Mexicana de Pastoral 4 (Jalapa 1968) 95—149.
- El caso de los Maryknollers: Misioneros respaldan guerrillas*: Víspera, N. 5 (Montevideo, abril 1968) 52—59.
- G. CASTILLO CÁRDENAS, *Christen und der Kampf um eine soziale Ordnung in Lateinamerika*. In: T. Rendtorff/H. E. Tödt, *Theologie der Revolution* (Frankfurt 1968) 140—156.
- J. CASTILLO, *L'expérience démocrate chrétienne au Chili*: Revue générale belge (Bruxelles, déc. 1967) 55—68.
- P. CATRICE, *Responsabilité collégiale des évêques envers la mission universelle*: Vocation 67 (Paris 1967) 271—291.
- J. I. CATTO, *Guillaume du Pré and the Tartars*: Archivum Franciscanum Historicum 60 (Firenze 1967) 210—213.
- M. CHABBERT, *Le visage de l'Eglise au Maroc*: La Documentation cath. 50 (1968) 767 s.
- «Chile, voluntad de ser». *La comunidad nacional y la Iglesia católica en Chile*. Carta pastoral del episcopado chileno con ocasión del sesquicentenario de la independencia nacional, 5-4-1968 (vollständiger Wortlaut): Mensaje 17 (Santiago 1968) 190—197.
- Chronik* (Afrika, Amerika, Asien, Australien, Ozeanien): Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 58—63.
- G. CLAPS, *Diálogo con no-creyentes en Concepción*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 294—299.

- J. COMBLIN, *Ciudad, teología y pastoral: Pastoral popular* 15 (Santiago de Chile, marzo-junio 1965) 104—121.
- J. COMBLIN, *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil: Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (Petrópolis 1968) 46—73.
- J. COMBLIN, *Problèmes sacerdotaux d'Amérique latine: La Vie spirituelle* 50^e année, tome 118 (Paris 1968) 319—343.
- J. COMBLIN, *Prolegômenos da catequese no Brasil: Revista Eclesiástica Brasileira* 27 (Petrópolis 1967) 845—874.
- Comisarios de San Gregorio de Filipinas en la Corte de Madrid (1853—1897): Archivo Ibero-Americano* (Madrid 1967) 393—444.
- Comunicado final dos sacerdotes participantes no 1^o Seminário sacerdotal latino-americano sobre a «Populorum progressio» (Santiago do Chile, 9—11 nov. 1967): Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (Petrópolis 1968) 177—179.
- J. CONCHA, *Las relaciones sobre los indios de Francisco de Vitoria: Atenea* (Concepción/Chile, julio—sept. 1966) 101—120.
- Les conclusions de Medellín: Informations cath. internationales* (Paris, 1-10-1968) 21—25.
- IV Congreso de la Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL), Santa Inés (Lima), 17—20 oct. 1967: Educación latinoamericana* 1 (CELAM/Bogotá 1967) 170—172.
- L. CORDERO RODRÍGUEZ, *Problemas pastorales de ayer y de hoy en las parroquias andinas: Salmanticenses* 15 (Salamanca 1968) 103—160.
- E. CORNELIS, *De mens op zoek naar het heil: De Bazuin* 50 (Amsterdam 1967), N. 26, 1—3.
- J. CORREA/A. LAMAS, *Presencia y situación de las comunidades religiosas en la arquidiócesis de Santiago: Mensaje* 16 (Santiago de Chile 1967) 593—599.
- N. CUSHNER, *Merchants and Missionaries. A Theologian's View of Clerical Involvement in the Galleon Trade: Hispanic American Historical Review* 47 (Durham 1967) 360—369.
- J. A. CUTTAT, *Christliche und asiatische Spiritualität. Ein Vergleich. Hochland* 49 (München 1967) 219—233.
- H. D.: *Ordenación de casados y solución a la crisis vocacional en Chile?: Mensaje* 16 (Santiago 1967) 504—506.
- J. DAMMERT BELLIDO, *Evangelisation et catéchèse au Pérou: Lumen Vitae* 22 (Bruxelles 1967) 757—763.
- V. DAMMERTZ, *Die Ausführungsbestimmungen zum Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche: Archiv für kath. Kirchenrecht* 136 (Mainz 1967) 45—67.
- J. DEHERGNE, *La Chine centrale vers 1700. III: Les vicariats apostoliques de l'intérieur (fin): Le Kiangsi. Etude de géographie missionnaire: Archivum Historicum S. I.* 36 (Roma 1967) 221—246.
- J. DEHERGNE, *Les Jésuites de Chine et la dévotion à saint Joseph: Cahiers de Josephologie* 15 (Montréal 1967) 145—154.
- M. DHAVAMONY, *Christian Experience and Hindu Spirituality: Gregorianum* 48 (Roma 1967) 776—791.
- «Document de base» de la II^e Conférence générale de l'épiscopat d'Amérique latine: La Documentation cath.* 50 (1968) 1587—1604; *Informations cath. internationales* (Paris, 1-9-1968) 9—14.

- Documentário completo da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 641—772.
- Documento final de la reunión de secretarios de educación de las conferencias episcopales de América Latina*: Educación latinoamericana 1 (CELAM/Bogotá 1967) 119—124.
- Documentos para a presença da Igreja pós-conciliar na América Latina*: Revista Eclesiástica Brasileira 28 (Petrópolis 1968) 431—469, besonders: *Problemas pastorais das missões na América Latina*: 461—464.
- E. DOËNS DE LAMBERT, *La création: mythe hindou, mystère chrétien*: Etudes franciscaines 17 (Paris 1967) 241—258.
- E. DOËNS DE LAMBERT, *Eucharistie. Rites hindous et réalités chrétiennes*: Etudes franciscaines 17 (Paris 1967) 26—29.
- J. DREISSEN, *Völkergemäße Mission*: Lebendige Seelsorge 19 (Freiburg 1968) 235—241.
- G. DREKONJA, *Das Experiment des Eduardo Frei*. Die ideologische Gärung in Lateinamerikas «Democracia cristiana»: Wort und Wahrheit 22 (Freiburg 1967) 697—712.
- H. DUMOULIN, *Der Gottesglaube in der missionarischen Verkündigung*. In: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift für Michael Schmaus, Bd. I (München-Paderborn-Wien 1967) 377—392.
- E. DUSSEL, *Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana*: Stromata. Ciencia y Fe 21 (Buenos Aires 1965), n. 3/4.
- E. DUSSEL, *Outline of a History of the Church in Latin America*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 343—363.
- P. J. DWYER, *Jesuit Vocations in Australia, 1932—1963*: Kerygma. A Jesuit Journal of Theology 5 (Pymble 1966—67) 13—34.
- L'Eglise à l'épreuve de l'Afrique: au Ghana*: Informations cath. internationales (Paris, 1-5-1968) 26—32.
- L'Eglise face aux défis du concile et du monde: au Venezuela*: Informations cath. internationales (1-10-1968) 26-32.
- Une Eglise vivante: au Congo-Brazzaville*: Informations cath. internationales (15-5-1968) 23—28.
- F. J. EILERS, *Literaturnotstand in Asien und Afrika*: Lutherische Monatshefte 5 (Hamburg 1967) 567—572.
- Encuentro latinoamericano sobre pastoral de grandes ciudades (Barueri, São Paulo, 16—24 feb. 1965: Salvador da Bahia, Rio de Janeiro, Pôrto Alegre, São Paulo, Fortaleza, Recife, Belo Horizonte, La Paz, Santiago de Chile, México, Lima, Nueva York Hispano)*: Pastoral popular (Santiago de Chile, marzo-junio 1965) 5—53.
- Ecuador: Igreja, política e desenvolvimento*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 231—238.
- L'évolution de l'Eglise en Argentine*: Ido-c (Roma, 15-9-1968), 34 p.
- L'évolution de FERES en Amérique latine*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 495—500.
- Evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el Brasil*: Cuadernos de Marcha, N. 9 (Montevideo 1968) 29—54.
- L'«expérience tunisienne». Comment vivre en Eglise dans un pays islamique?*: Informations cath. internationales (Paris, 1-3-1968) 4—6.

- E. FAHLBUSCH, *Das Heil der Nichtchristen*: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 19 (Bensheim 1968) 1—13.
- Y. FEENSTRA, *Essai d'une théologie évangélique de la mission*: Revue du Clergé africain 23 (Mayidi 1968) 11—33.
- La formation des cadres apostoliques à Taïwan (Formose)*: Catéchèse (Paris, avril 1968).
- E. VON FÜRSTENBERG, *Christen im Sudan*: Wort und Wahrheit 23 (Freiburg 1968), Heft 3.
- P. FURTER, *¿Futurismo cristiano en América Latina?*: Comunidad 3 (México 1968) 171—179.
- P. FURTER, *Qual será o futuro do cristianismo na América Latina?*: Paz e Terra 2 (Rio de Janeiro 1968), N. 6, 21—33.
- J. GALARZA ZAVALA, *La Iglesia católica, primer terrateniente del Ecuador*: CIDOC (Cuernavaca 1968), Doc. 68/97; 30 p.
- S. GALILEA, *Introducción a la religiosidad latinoamericana*: Pastoral popular 17 (Santiago de Chile, julio-agosto 1967) 47—69.
- S. GALILEA, *Notas sobre lenguaje y evangelización*: Vispera, N. 4 (Montevideo, enero 1968) 22—24.
- S. GALILEA, *Nuevas estructuras para la pastoral en América Latina*: Pastoral popular 17 (Santiago de Chile, marzo-abril 1967) 63—75.
- S. GALILEA, *Pastoral de conjunto en Latinoamérica*: Pastoral popular 15 (Santiago de Chile nov.—dic. 1965) 6—62.
- S. GALILEA, *Reflexiones pastorales en torno a la evangelización de América*: Pastoral popular 16 (Santiago de Chile, marzo-abril 1966) 7—19.
- R. GARAUDY, *Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens?*: Concilium 4 (1968) 330—341.
- JESÚS GARCÍA, *La Iglesia y el mundo indígena en México*: Servir. Revista Mexicana de Pastoral 4 (Jalapa 1968) 169—200.
- G. M. GARRONE, *Carta ao cardeal Silva Henriques (Santiago do Chile) sobre o seminário dividido em pequenas comunidades dispersas (28-10-1967)*: Revista Eclesiástica Brasileira 28 (Petrópolis 1968) 172—176.
- P. GAUDÊNCIO, *Aspectos psicológicos de la urbanización en América Latina*: Pastoral popular 15 (Santiago de Chile 1965) 65—68.
- M. GEIGER, *The First Expansion of the Mission Field in California, 1770—1771*: Southern California Quarterly (1966) 187—194.
- C. GIAQUINTA, *La pastoral de las vocaciones en América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*: Seminarios 13 (Salamanca 1967) 141—147.
- A. GILLÈS DE PÉLICHY, *Missions and Unity: One in Christ*: A Catholic Ecumenical Quarterly (London 1967).
- J. GLAZIK, *Die Mission der Bettelorden außerhalb Europas*. In: Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Freiburg 1968) 479—489.
- J. GLAZIK, *Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit*. In: Handbuch der Kirchengeschichte IV (Freiburg 1967) 605—649.
- J. GLAZIK, *Warum noch Mission?*: Lebendige Seelsorge 19 (Freiburg 1968) 217—221.
- J. GNILKA, *Der Missionsauftrag des Herrn*: Bibel und Leben (1968), Heft 1.
- H. H. GODOY, *La Iglesia y la integración de América Latina*: CIAS 15 (Buenos Aires, nov. 1966) = CIDOC 4 (Cuernavaca 1967) 165—168.

- P. GOLLE, *The Church in South Africa*: Pax Romana Journal (Fribourg 1967), N. 5.
- F. X. GOMES CATÃO, *A diocese de Cabo Verde e o clero de Goa*: Studia (Lisboa 1966) 93—118.
- C. GONZÁLEZ (Nachfolger von Manuel Larraín als Bischof von Talca), *Carta pastoral*: Pastoral popular 17 (Santiago de Chile, sept.—oct. 1967) 6—22.
- J. A. GONZÁLEZ, *Asamblea nacional de seminarios de Argentina*: Seminarios 31 (Salamanca 1967) 149—155.
- P. GORDAN, *Die Benediktiner in der Welt*: Erbe und Auftrag 44 (Beuron 1968), Heft 4.
- D. GOROSTIZAGA, *La actividad misionera en la línea del concilio*: Verdad y Vida 25 (Madrid 1967) 301—320.
- H. GRAFE, *The Relation between the Tranquebar Lutherans and the Tanjore Catholics in the First Half of the 18th Century*: Indian Church History Review 1 (Mysore 1967) 41—59.
- R. GRAY, *Christian Traces and a Franciscan Mission in Central Sudan, 1700—1711*: The Journal of African History 8 (Cambridge 1967) 383—393.
- G. GRECO, *La dinamica missionaria del motu proprio «Ecclesiae Sanctae»*: La Civiltà Cattolica 118 (Roma 1967) 552—562.
- J. GRECO, *Les enseignements missionnaires du II^e concile œcuménique du Vatican et les universités*: Revue de l'Université d'Ottawa 37 (1967) 719—748.
- A. GREGORY, *Aspectos sociológicos de la urbanización de América Latina*: Pastoral popular 15 (Santiago de Chile, marzo-junio 1965) 54—64.
- J. C. GROOT, *Theologische bezinning op motief en doel van de missie*: Tijdschrift voor Theologie 5 (Nijmegen 1965) 49—59.
- J. GURRÍA LACROIX / M. MESSMACHER, *Las misiones de la Baja California*: Boletín INAH, N. 20 (México 1965) 17—34.
- H. HAAS, *Christen und Buddhisten in Süd-Ostasien*. Möglichkeiten des Dialogs und der Zusammenarbeit: Viêt-Nam, N. 2 (Paris 1966) 29—41.
- N. A. HABEGGER, *La Iglesia en la historia colombiana*: Cuadernos de Marcha, N. 9 (Montevideo 1968) 111—119.
- Q. HAFIZ, *Die Muslim-Mission und das Begräbnis*: Concilium 4 (1968) 139 f.
- J. HALLAIRE, *Chrétiens africains face à l'initiation ancestrale*: Etudes (Paris, avril 1967) 482—497.
- A. HASTINGS, *Christianity and African Cultures*: Blackfriars (London, Dec. 1966).
- A. HASTINGS, *Missionary Thinking in the Context of Today*: New Blackfriars (Oxford, August 1965).
- J. HENN, *Die Ordens- und Missionspresse*. Standort und Bestandsaufnahme im deutschen Sprachraum: Ordens-Korrespondenz 8 (Köln 1967) 301—306.
- R. HOFFMANN, *Conversion and the Mission of the Church*: Journal of Ecumenical Studies, Vol. 5, N. 1 (Pittsburgh, Winter 1968) 1—20.
- W. HOFFMANN, *Brennpunkt Sudan*: Lebendige Seelsorge 19 (Freiburg 1968) 225—228.
- G. HOLT, *The English Ex-Jesuits and the Missions, 1773—1814*: Archivum Hist. S. I. 37 (Roma 1968) 153—165.
- E. HOORNAERT, *A Igreja latina diante do casamento*: Revista Eclesiástica Brasileira 27 (Petrópolis 1967) 889—910.
- E. HOORNAERT, *Problemas de pastoral no Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 28 (Petrópolis 1968) 280—307.

- R. HOTZ, *Die Enzyklika „Aufstieg der Völker“ in sowjetischer Sicht und wie wir darüber denken*: Erdkreis 17 (Würzburg 1967) 415—423.
- A. HOUBAERT, *De Franciscanen in Kongo*: Franciscana 22 (Sint-Truiden 1967) 71—116.
- F. HOUTART, *L'Eglise dans le changement social latino-américain*: Revue générale belge (Bruxelles, déc. 1967) 195—210.
- A Igreja missionária na América Latina*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 207—224.
- F. IVANHOE, *El Padre José de Acosta, cronista de Indias*: Historia mexicana 17 (México 1967—68) 126—145.
- L. JADIN, *P. Tavares, missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au Congo et en Angola, 1629—1635*: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 38 (1967) 271—402.
- E. JANSEN-SCHOONHOVEN, *Enkele opmerkingen over zending en dialoog*: De Heerbaan 20 (Amsterdam 1967) 69—83.
- Th. JANSSEN, *De ontmoeting tussen Bantoe-religieusiteit en christelijk geloof*: Tijdschrift voor Theologie 5 (Nijmegen 1965) 411—441.
- Th. JANSSEN, *Religious Encounter and the Jamaa*: The Heythrop Journal 8 (Oxford 1967) 129—151.
- Th. JANSSEN, *Van een aanpassingstheologie naar een theologie van de niet-christelijke godsdiensten*: De Kloosterling (1966) 161—168.
- La JOC chilena*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 49 s.
- W. JOHNSTON, *Zen and Christian Mysticism: a Study in Comparative Psychology*: International Philosophical Quarterly 7 (New York 1967) 441—469.
- E. DE KADT, *Religion, the Church and Social Change in Brazil*: CIDOC (Cuernavaca 1968), Doc. 68/73; 29 p.
- J. KAISER, *Der Brudermissionar als Diakon*: Schweizer Rundschau 67 (Solothurn 1968) 42—46.
- L. KAUFMANN, *Vatican II and Missionaries*: The Heythrop Journal 8 (Oxford 1967) 398—404.
- B. KELLY, *Decree on the Church's Missionary Activity*: The Furrow 17 Maynooth 1966) 691 ss.
- De Kerk in Congo tijdens de laatste opstand over de periode van januari 1964 tot juli 1965*: Katholiek Archief 20 (Amersfoort 1965) 879—919.
- J. KERKHOF, *Betekenis van de kerk in Latijns-Amerika*: America Latina. Informatieblad over Latijns-Amerika 3 (Heerlen 1967—68), N 3/4, 36—39.
- N. Q. KING, *African Church History in the Making*: Journal of Ecclesiastical History (London 1967) 237—241.
- K. K. KLEIN, *Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar*. In: *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewahrung*. Festschrift für Friedrich Müller (Stuttgart 1967) 84—107.
- B. KLOPPENBURG, *Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda*: Revista Eclesiástica Brasileira 28 (Petrópolis 1968) 404—417.
- K. KLOSTERMAIER, *Hindu-Christian Dialogue*: Journal of Ecumenical Studies, Vol. 5, N. 1 (Pittsburgh, Winter 1968) 21—44.
- F. KÖNIG, *Das Sekretariat für die Nichtglaubenden*: Internationale Dialog-Zeitschrift 1 (1968), Heft 1.

- G. KÖSTNER, *Missionen der Pallottiner*: Katholisches Apostolat 33 (Augsburg 1967) 226—230.
- L. KUPER, *Religion and Urbanization in Africa*. In: Internationales Jahrb. f. Religionssoziologie 1 (Köln 1965) 213—233.
- J. P. LABELLE, *Les cautions équipollentes concédées au Japon* (Documents): Revue de droit canonique 16 (Strasbourg 1966) 159—206.
- L. LA DANY, *Christliche Rundfunkarbeit für Rotchina*: Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 29—34.
- M. A. LAIRD, *The Contribution of the Serampore Missionaries to Education in Bengal, 1793—1837*: Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London 1968) 92—112.
- C. LALIVE D'EPINAY, *La «conquista» pentecostal en Chile*. Elementos para su mejor comprensión: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 287—293.
- C. LALIVE D'EPINAY, *L'esprit et le champ œcuméniques de pasteurs sud-américains*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 423—437.
- C. LALIVE D'EPINAY, *La Iglesia evangélica y la revolución latinoamericana*: CIDOC (Cuernavaca 1968), Doc. 68/78; 13 p.
- E. LAMIRANDE, *La mission de l'Eglise à l'égard du monde*: Revue de l'Université d'Ottawa 34 (1964), N. 2.
- S. LAOÛT, *De Kerk en de niet-christelijke godsdiensten*: Benedictijns Tijdschrift (1966) 1—19.
- H. LARRAÍN A., *Polémica en torno a una pastoral*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 145—152.
- M. J. LE GUILLOU, *Missione in spirito d'ecumenismo*: Sacra Doctrina 11 (Bologna 1966) 15—45.
- F. LEITE DE FARIA, *Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo, escrita em 1492*: Studia (Lisboa 1966) 223—300.
- F. LEPARGNEUR, *El diaconado — perspectivas para el Brasil*: Pastoral popular 15 (Santiago de Chile, nov.—dic. 1965) 63—69.
- F. LEPARGNEUR, *Die Predigt in Brasilien*: Concilium 4 (1968) 215 f.
- Lettre des provinciaux jésuites d'Amérique latine*: La Documentation cath. 50 (1968) 1321—1326.
- G. LEUTA, *Aspectos de la Iglesia chilena*: Cuadernos de Marcha, N. 9 (Montevideo 1968) 79—86.
- C. A. LÉVÊQUE, *Mission et médiation*: Etudes franciscaines 17 (Paris 1967) 233—240.
- W. LÖDDING, *Dominikaner in aller Welt. Die französischen Dominikaner in Westafrika*: Der Apostel (Ilanz 1967) 16—18; 54—57.
- J. A. LOEWEN, *From Tribal Society to National Church*: Practical Anthropology 15 (1968) 97—111.
- F. F. LOPES/V. WILLEKE, *Para a história dos Franciscanos portugueses no Brasil. Fontes narrativas e legais*: Santo Antônio. Órgão da provincia franciscana de Santo Antônio do Brasil 23 (Salvador 1964) 44—68.
- E. LÓPEZ DÓRIGA, *Proyecto de ampliación y revitalización de la pontificia y civil facultad de teología de Lima*: Seminarios 13 (Salamanca 1967) 543—598.
- J. LÓPEZ GAY, *Censuras de Pedro de la Cruz S. I., teólogo del Japón, a las doctrinas de Francisco Suárez, año 1590*: Archivo Teológico Granadino 30 (Granada 1967) 213—244.
- B. LUYKX, *Culte et liturgie en pays de mission*. In: Miscellanea liturgica in onore . . . Giacomo Lercaro, vol. I (Roma 1966) 267—287.

- M. McGRATH, *Los fundamentos teológicos de la presencia de la Iglesia en el desarrollo socio-económico de América Latina*: *Víspera*, N. 1 (Montevideo 1967) 30—37.
- Mãe de Camilo Torres escreve ao papa*: *Voices* 62 (Petrópolis 1968) 831—833.
- L. MAHON, *El sacerdote en la Iglesia latinoamericana*: *Pastoral popular* 14 (Santiago de Chile, nov.—dic. 1964) 53—60.
- O. MALDONADO PÉREZ, *La Iglesia colombiana en estado de congreso eucarístico*: *El Día* (México, 27—29 agosto 1968) = CIDOC (Cuernavaca 1968), Doc. 68/103; 23 p.
- Manifesto da Juventude Operária Católica do Brasil*: *Voices* 61 (Petrópolis 1967) 879—889.
- Manifesto de obispos del Tercer Mundo*: *Cristianismo y Revolución*, N. 6—7 (Buenos Aires 1968) 42—46 = *Cuadernos de Marcha*, N. 9 (Montevideo 1968) 13—19.
- B. MANKAU, *Die Nachrichtenagentur DIA (Documentation et Information Africaines) in Kinshasa*: *Communicatio Socialis* 1 (Emsdetten 1968) 123 f.
- S. MANTILLA, *Colaboración sacerdotal de otras naciones a la obra del apostolado en nuestro continente*: ECA. *Estudios Centroamericanos* 21 (San Salvador, dic. 1966) = CIDOC (Cuernavaca 1967) 17—26.
- J. MARINS, *A quantas anda o nosso Plano de pastoral de conjunto?*: *Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (Petrópolis 1968) 356—366.
- J. MASSON, *What is a Mission?*: *The Outlook* 10 (London 1967) 365—368.
- A. MEERSMAN, *The Catholic Church in Tranquebar and Tajore During the Formative Years of Lutheran Mission*: *Indian Church History Review* 1 (Mysore 1967) 93—112.
- A. MEERSMAN, *The Provincials of the Ancient Franciscan Provinces in India*: *Archivum Franciscanum Historicum* 60 (1967) 879—889.
- A. MELÓN, *El Padre Acosta y significación de su «Historia»*: *Cuadernos Hispanoamericanos* 65 (Madrid 1966) 271—283.
- Th. R. MELVILLE, *The Present State of the Church in Latin America*: CIDOC (Cuernavaca 1968), Doc. 52; 10 p.
- Mensaje de algunos obispos del Tercer Mundo (durante el sínodo romano de octubre—noviembre 1967)*: *Mensaje* 17 (Santiago de Chile 1968) 61—65.
- A. METHOL FERRE, *La Iglesia en la historia latinoamericana*: *Víspera*, N. 6 (Montevideo 1968) 68—86.
- METODIO DA NEMBRO, *Note d'archivio relative alle missioni cappuccine nel Brasile*: *Collectanea Franciscana* 37 (Roma 1967) 376—414.
- R. METZ, *L'intervention du pouvoir civil dans la nomination des évêques, des vicaires apostoliques et des vicaires aux armées, d'après les conventions signées au cours des années 1955 à 1965*: *Revue de droit canonique* 16 (Strasbourg 1966) 219—250.
- M. MIHAYO, *African Clergy*: *The Clergy Review* (Ware 1968) 170—177.
- La misión de la universidad católica en América Latina*: *Cuadernos de Marcha*, N. 9 (Montevideo 1968) 89—98.
- M. MÖRNER, *Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español*: *Historia Mexicana* 16 (México 1966—67) 1—14.
- G. MOSMANS, *L'aggiornamento de l'Eglise au Congo-Kinshasa*: *Lumen Vitae* 23 (Bruxelles 1968) 525—536.
- M. L. MOULART, *La Session catéchétique d'Abidjan* (Côte d'Ivoire): *Lumen Vitae* 22 (Bruxelles 1967) 745—751.

- Le mouvement catéchétique en Uruguay*: Lumen Vitae 22 (Bruxelles 1967) 763—766.
- R. MUNEUSE, *Le monachisme africain*: La Vie spirituelle, 49^e année, tome 66 (Paris 1967) 711—727.
- A. M. NEBREDÁ, *Les jeunes étudiants universitaires devant la foi. L'expérience japonaise — réflexions pastorales*: Lumen Vitae 22 (Bruxelles 1967) 691—712.
- M. NÉDONCELLE, *Martin Madam (1726—1790), théologien de la polygamie*: Revue de droit canonique 16 (Strasbourg 1966) 276—297.
- E. NOVOA, *La situación religiosa en Cuba*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 104—107.
- J. OCHAGAVÍA, *Die Predigt in Chile*: Concilium 4 (1968) 217 f.
- F. ORREGO, *Perspectivas de la integración latinoamericana*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 671—677.
- M. OSSA, *La Iglesia y los no-creyentes*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 565—568.
- G. OURY, *Un nouveau manuscrit des lettres de Marie de l'Incarnation*: Revue d'Histoire de l'Amérique française 21 (Montréal 1967—68) 51—63.
- Padres estrangeiros do Maranhão questionam sua missão entre nós* (47 Unterschriften): Revista Eclesiástica Brasileira 28 (Petrópolis 1968) 370—378.
- B. PANDŽIĆ, *Quinque nondum editae P. Antonii Caballero, O.F.M. de Sinarum missionibus litterae*: Archivum Franciscanum Historicum 61 (Firenze 1968) 176—200.
- C. B. PAPALI, *Missionary Vocation*: Seminarium 7 (Città del Vaticano 1967) 44—64.
- C. B. PAPALI, *The Place of Non-Christian Religions in the Economy of Salvation*: Seminarium 6 (Città del Vaticano 1966) 1035—1047.
- A. PAULIN, *Vocation missionnaire, vocation à l'enracinement*: Vocation 67 (Paris 1967) 219—232.
- K. PAUSPERTL, *Der Diakonot in den Missionsländern*: Der große Entschluß (Wien 1968), Heft 4.
- K. PAUSPERTL, *Unterstützung der Missionswerke durch alle Gläubigen*: Der große Entschluß (Wien 1967), Heft 12.
- G. PAZ OTERO, *El espíritu de Loyola en la conquista de América*: Boletín cultural y bibliográfico 7 (Bogotá 1964) 2155—2166.
- J. D. Y. PEEL, *Religious Change in Yorubaland*: Africa (London 1967) 292—306.
- L. PELLEGRINI, *Le missioni francescane sotto Alessandro IV (1254—1261)*: Studi francescani 64 (Firenze 1967) 91—118.
- «Perú, nación proletaria». Declaración de un grupo de sacerdotes peruanos (9-3-1968): Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 170—173.
- F. PILHATSCH, *Missionarische Kirche — missionarischer Christ*: Bamberger Pastoralblatt 21 (1967), Heft 6, 41—47.
- N. PINOT, *Un travail de recherche et de renouveau en catéchèse au Cambodge*: Lumen Vitae 23 (Bruxelles 1968) 547—549.
- A. PLASSON, *Dix ans après «Fidei donum», l'appel toujours actuel*: Vocation 67 (Paris 1967) 233—270.
- C. G. PLAZA, *Cincentenario de la Compañía de Jesús en Caracas*: El Farol 29 (Caracas 1967), N. 3, 38—40.

- R. POBLETE, *La foi chez les étudiants des collèges catholiques du Chili*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 483—494.
- R. POBLETE, *Implicaciones religiosas del cambio en la sociedad latino-americana: Síntesis sociales* (Caracas 1966) 513—520.
- R. POBLETE, *The Minor Seminaries in Chile*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 439—455.
- R. POBLETE, *Santiago ¿provincia católica?*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 526—530.
- Ph. POTTER, *Evangelism: The Ecumenical Review* 20 (Genève 1968) 113—115.
- A. POUILLY, *El Sínodo pastoral de Santiago: una epifanía de Iglesia*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 498—500.
- J. POULENC, *Tentatives de Nicolas Durand de Villegaignon en vue d'obtenir un envoi de missionnaires en France Antarctique (1560)*: Archivum Franciscanum Historicum 60 (Firenze 1967) 397—407.
- H. PRAKKE/G. E. STOLL, *Entwurf zu einer Religionspublizistik*: Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 34—37.
- J. PRATS, *Bolívie. L'action pastorale en 1967*: Lumen Vitae 23 (Bruxelles 1968) 357—361.
- Presença da Igreja entre as populações indígenas*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 59—64.
- A presença da Igreja no Brasil de hoje*: Paz e Terra 2 (Rio de Janeiro 1968), N. 6, 149—279.
- La presencia de la Iglesia en el mundo universitario de América Latina*: Cuadernos de Marcha, N. 9 (Montevideo 1968) 99—110.
- Presencia y memoria de Camilo Torres*: Vispera, N. 1 (Montevideo 1967) 54—76.
- I. PUJADAS, *¿Qué hago en América?*: Pastoral popular 16 (Santiago de Chile sept.—oct. 1966) 5—45. Dazu Stellungnahmen: *A propósito del artículo «¿Qué hago en América?»*: ibid. 17 (enero—feb. 1967) 5—9.
- Quand le dynamisme de la charité se fait révolution (Amérique latine)*: Informations cath. internationales (Paris, 15-2-1968) 7—10.
- M. QUERE, *Prithipura, village de la joie*: Informations cath. internationales (Paris, 1-11-1967) 30—32.
- J. PEREIRA RAMOS, *Protestantismo brasileiro: visão panorâmica*: Paz e Terra 2 (Rio de Janeiro 1968), N. 6, 73—94.
- G. RATHE, *Monks and Missions*: The Clergy Review 52 (London 1967) 90—103.
- Réflexion sur une pastorale missionnaire*. Conclusion d'une réunion de neuf prêtres français à Salvador (Brésil), février 1968: CIDOC (Cuernavaca 1968), Doc. 68/87; 24 p.
- Le renouveau de la mission*: Ido-c (Rome, 16-6-1968), 24 p.
- Renovação da missão*. Relatório da IV Assembléia geral do Conselho Mundial de Igrejas: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968) 475—484.
- Révolution, violence, communisme: Dom Helder s'explique*: Informations cath. internationales (Paris, 1-7-1968) 4—7.
- P. RIVIÈRE, *Mission et monde d'aujourd'hui*: Vocation 67 (Paris 1967) 209—218.
- J. ROHNER, *Une expérience de travail pastoral au Japon*: Lumen Vitae 23 (Bruxelles 1968) 364 s.
- A. ROLIM, *Quelques aspects de la pratique dominicale au Brésil*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 457—468.

- F. C. ROLIM, *Estrutura da Igreja no Brasil: Paz e Terra* 2 (Rio de Janeiro 1968), N. 6, 35—48.
- C. ROLLAND, *Atitudes pastorais na evangelização dos operários: CIDOC* (Cuernavaca 1968), Doc. 54; 19 p.
- R. G. VAN ROSSUM, *De Latijns-Amerikaanse katholieke Kerk op een keerpunt: America Latina*. Informatieblad over Latijns-Amerika 3 (Heerlen 1967—68), N. 5, 12—15.
- C. ROZIER, *Un essai de mission catholique à Anatom* (Nouvelles-Hébrides). 14 mai 1848 — fin février 1850: *Journal de la Société des Océanistes* 22 (Paris 1966) 1—10.
- A. RUBERT, *O bispado do Rio Grande do Sul e a nomeação de seu 1º bispo (1848—1853)*: *Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (Petrópolis 1968) 88—99.
- A. RUMEU DE ARMAS, *La nunciatura castellana de Guínea*: *Revista de Indias* 27 (Madrid 1967) 285—311.
- A. SANON, *Pour une théologie de l'hospitalité africaine*: *Christus* (Paris 1967) 541—551.
- J. DE SANTA ANA, *Die religiöse Situation in Lateinamerika*. In: *Die Gefährdung der Religionen* (Kassel 1966) 182—219.
- Santos vascos en América: El venerable José de Anchieta (1534—1597). — El venerable Julián de Lizardi (1696—1735). — Francisco de Ugalde (1727—1756). — Otros mártires franciscanos y jesuítas*: *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos* 14 (Buenos Aires 1963) 101—114.
- J. SAUVAGE, *Saint François de Sales et la violence*: *La Documentation cath.* 50 (1968) 1803—1806.
- A. SCHALL, *Dialog mit dem Islam heute*: *Die neue Ordnung* (Paderborn 1967), Heft 6.
- G. SCHÜCKLER, *Missionszentrale und freie Partnerschaftshilfe*: *Lebendige Seelsorge* 19 (Freiburg 1968) 252—255.
- Joh. SCHÜTTE, *Wege der Mission*: *Lebendige Seelsorge* 19 (Freiburg 1968) 228—235.
- J. F. SCHÜTTE, *Die Wirksamkeit der Päpste für Japan im ersten Jahrhundert der japanischen Kirchengeschichte*: *Archivum Historiae Pontificiae* 5 (Roma 1967) 175—262.
- V. SCHURR, *Hoop in actie*. Bijdrage tot de missiethologie. In: *God en wereld* (Hilversum 1965) 95—120.
- G. SCHWAIGER, *Neue Forschungen zur nordischen Kirchengeschichte*: *Münchener theol. Zeitschr.* (1968), Heft 2.
- R. F. SCHWALLER, *The Episcopal Succession in Spanish America 1800—1850*: *The Americas* 24 (Washington 1967—68) 207—271.
- Schwerpunktprogramm der Adveniatihilfe*: *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 555—558.
- J. L. SEGUNDO, *La théologie, problème latino-américain*: *Ido-c* (Roma, 7-4-1968), 16 p.
- G. SELSER, *Brasil y Helder Câmara, una Iglesia que retorna al Evangelio*: *Cuadernos de Marcha*, N. 9 (Montevideo 1968) 55—77.
- Seminario Mexicano de Misiones Extranjeras. La vida del seminario como vida de familia*: *Seminarios* 13 (Salamanca 1967) 157—197.
- G. SEGMUND, *Ostasienfahrt*: *Erdkreis* 17 (Würzburg 1967) 310—334.
- A. DA SILVA, *Problemas no decreto das missões*: *Brotéria* 84 (Lisboa) 191—199.

- I. SILVA FUENZALIDA, *La marginalidad indígena chilena: una visión antropológica*: Mensaje 16 (Santiago de Chile 1967) 281—287.
- J. SIMMERS, *Missionspublizistik in den Niederlanden*: Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 40—43.
- C. SIMMONS, *Palafox and His Critics: Reappraising a Controversy*: Hispanic American Historical Review 46 (Durham 1966) 394—408.
- R. SIMON, *Un missionnaire picard en Corée, Mgr Daveluy (1818—1866)*: Bulletin trimestriel de la Société des Antiquaires de Picardie (Amiens 1966) 139—156.
- Die Situation im Südsudan*: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 561—564.
- C. J. SNOEK, *Tercer Mundo: Revolución y cristianismo*: Cristianismo y Revolución, N. 1 (Buenos Aires 1966) 7—11.
- A. SOHIER, *Prophetentum und Mission: P. Vincent Lebbe*: Concilium 4 (1968) 544—553.
- J. SONET, *L'expérience de l'Université catholique de Córdoba (Argentine) et la formation des élites*: Revue générale belge (Bruxelles, déc. 1968) 167—178.
- P. A. SOROKIN, *The Western Religion and Morality of Today*: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2 (Köln 1966) 9—49.
- I. A. SPARKS, *Buddha and Christ: A Functional Analysis*: Numen 13 (Leiden 1966) 190—204.
- Th. STACK, *Mission in Morocco*: The Furrow 9 (Maynooth 1958) 43 ss.
- B. STASIEWSKI, *Zur Geschichte der Christianisierung Ostmitteleuropas*. In: E. G. Schulz (Hrsg.), *Abhandlungen und Berichte über die Deutschen im Osten* (Köln 1967) 55—62.
- P. STELTENPOOL, *Het katholieke werk in India*: De Heerbaan 20 (Amsterdam 1967) 27—36.
- P. STRYCKMAN, *Religious Knowledge and Attitudes in Mexico City*: Social Compass 14 (Den Haag 1967) 469—482.
- D. K. SWEARER, *Notes on a 'Radical Christianity' in Ceylon*: Logos 9 (Colombo 1968), N. 1, 8—13.
- E. S. SWEENEY, *Progress Report on Dissertation: Catholic and Protestant Missionary Enterprise in Argentina, 1938—1955*: CIDOC (Cuernavaca 1968), Doc. 63; 11 p.
- F. A. TAMAYO, *Crisis sacerdotal en América Latina*: Seminarios 13 (Salamanca 1967) 225—406.
- M. TAVEIRA, *As missões franciscanas no Japão (1584—1603)*: Itinerarium 8 (1962) 366—379.
- J. THEUWS, *Tod und Begräbnis in Afrika*: Concilium 4 (1968) 134—136.
- H. J. THEYSSEN, *Das Kräftepotential*: Lebendige Seelsorge 19 (Freiburg 1968) 241—245.
- C. TORRES, *Encruzilhadas da Igreja na América Latina*: Paz e Terra 2 (Rio de Janeiro 1968), N. 6, 117—137.
- 300 padres contra opressão; padres denunciam: injustiças assassinam Brasileiros e sustentam regime de miseria*: Última Hora (Rio de Janeiro, 24-10-1967) = CIDOC (Cuernavaca 1967), Doc. 46; 13 p.
- Um die Einheit der protestantischen Kirchen in Ostasien*: Herder-Korrespondenz 22 (1968) 169—172.

- Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Mission. Promemoria des Deutschen Evangelischen Missions-Rates: Ordens-Korrespondenz* 8 (Köln 1967) 367—372.
- E. VACAS GALINDO, *Misiones de Maynas: Boletín del Archivo Nacional de Historia* 8 (Quito 1964) 12—18.
- D. VANDENBERGHE, *Contribution à la pastorale du mariage: Orientations pastorales* 20 (Limete-Kinshasa 1968) 221—254.
- J. M. VAN DER LINDE, *Missie en zending na het Tweede Vaticaans Concilie. Van vervreemding tot beraad: De Heerbaan* 20 (Amsterdam 1967) 253—258.
- W. VAN ZANDVOORT, *Anoniem christendom: Theologie en pastoraat* 63 (1967) 142—162.
- R. VEKEMANS, *Misereor — Idee und Hoffnung für Lateinamerika: Stimmen der Zeit* (München 1968), Heft 4.
- Vers un catéchuménat d'adultes au Mexique: Lumen Vitae* 23 (Bruxelles 1968) 151—157.
- M. H. VICAIRE, *Vie commune et apostolat missionnaire. Innocent III et la Mission de Livonie. In: Mélanges offerts à M. D. Chenu: Bibliothèque Thomiste* 37 (Paris 1967) 451—466.
- G. VICEDOM, *Die Notwendigkeit des religionswissenschaftlichen Studiums in der gegenwärtigen Missionsituation: Theol. Literaturzeitung* 92 (Leipzig 1967) 345—348.
- V. VICENTE, *Father Alonso Sandin: Solicitor Before Pope and King: Philippiniana Sacra* 3 (Manila 1968) 112—143.
- D. GUEIROS VIEIRA, *Some Protestant Missionary Letters Relating to the Religious Question in Brazil, 1872—1875: The Americas* 24 (Washington 1967—68) 337—353.
- E. VIGANÓ, *Teología del Sínodo pastoral de Santiago: Mensaje* 16 (Santiago de Chile 1967) 628—636.
- R. VÍO, *El departamento de misiones interiores del arzobispado de Santiago de Chile: Pastoral popular* 17 (Santiago mayo—junio 1967) 5—32.
- K. WALSH, *Function and State of the Missionary Church: The Furrow* 9 (Maynooth 1958) 153 ss.
- J. E. WARD, *Cardinal Richard versus Cardinal Lavigerie: Episcopal Resistance to the "Ralliement"?: The Catholic Historical Review* 53 (Washington 1967) 346—372.
- F. J. WEBER, *The California Missions and their Visitors: The Americas* 24 (Washington 1967—68) 319—336.
- L. WEI TSING-SING, *Le 1^{er} concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine: Revue d'Histoire ecclésiastique* 57 (Leuven 1962) 500—523.
- A. F. WELLIS, *Bibliography of the Society for African Church History, I: Journal of Religion in Africa* 1 (1967) 46—94.
- H. WELTE, *A Project for the Theology in Chinese Expression: Vox cleri* (Paipai 1966) 50—57.
- D. WESTEMEYER, *Offene Menschlichkeit als Voraussetzung für die Zusammenarbeit in der Mission: Ordens-Korrespondenz* 8 (Köln 1967) 397—407.
- J. WICKI, *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S. I.: Archivum Hist. S. I.* 37 (Roma 1968) 129—144.
- L. WIEDENMANN, *Indienmission — ein Fiasko?: Lebendige Seelsorge* 19 (Freiburg 1968) 222—225.
- Wie frei ist die Kirche auf Kuba?: Herder-Korrespondenz* 22 (1968) 283—290.

- B. WILLEKE, *Folgerungen aus den Ausführungsbestimmungen zum Missionsdekret für die missionierenden Orden und Gemeinschaften: Ordens-Korrespondenz* 8 (Köln 1967) 408—419.
- V. WILLEKE, *P. Vincente do Salvador, O. F. M.*: *Archivum Franciscanum Historicum* 61 (Firenze 1968) 221—233.
- V. WILLEKE, *Personalbestand der Franziskaner Nordbrasilens 1739 und 1779*: *Arch. Franciscanum Hist.* 60 (Firenze 1967) 408—417.
- E. WILLEMS, *Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile*: *Internationales Jahrb. für Religionssoziologie* 1 (Köln 1965) 189—211.
- D. YESUDHAS, *Indigenization or Adaptation?* A brief study of Roberto de Nobili's attitude to Hinduism: *Bangalore Theological Forum* 1 (1967), N. 2, 39—52.
- G. ZANANIRI, *L'Eglise et la révolution en Amérique latine*: *L'ami du clergé* 78 (Langres 1968) 187—192.

DOCUMENTATION

INDIGENIZATION

East Asian Jesuit Secretariat Conference, Hongkong, April 16—20. 1968. —
To Our Foreign-Born Brothers in Asia:

A common statement from the native-born Asian participants of the conference, written in reply to a formal request made by the conference itself. The first section is a basic definition of position; the sections which follow list, in some detail, some concrete recommendations; there is finally, the conclusion. This common statement was pieced together from separate statements first prepared by groups and individuals from Japan, Taiwan, Indonesia, Hong Kong, South Vietnam, and the Philippines.

Definition of Position

a) In the context of our discussions on the indigenization of the Church in Asia you have asked us to tell you of our sentiments regarding the relationships that exist between us, and to speak to you of our aspirations. We believe that you have asked with sincerity that we speak with sincerity. We believe that what we say shall be heard and received in your mind and heart in the spirit in which we speak — a spirit of loyalty to the Society of Jesus which is our common mother, a spirit of mutual respect and esteem, a genuine love that binds us together in the brotherhood of a common hope.

b) We begin where both mind and heart tell us to begin, with the giving of thanks. You have come to our countries from many lands and many nations. You have come leaving father and mother, brothers and sisters, homeland and native air. You have come often at great personal sacrifice, sometimes bringing with you great resources which, like yourselves and your lives and your efforts, you have placed, in your surpassing love for Christ and His Church, at the service of our peoples, seeking to share in the building of God's reign and kingdom on our shores, on this "distant side" of the earth. For all this we are

grateful, sincerely, beyond the saying of our poor words. For all this we and our people shall ever remain indebted to you, and your names shall ever be found written on the tablets of our gratitude.

c) In these last few decades you have seen as we have seen, we think, the coming of a new hour in the individual histories of our countries, as well as in the history of all of Asia. We have been witnesses of the awakening of "new peoples", or the awakening within the older nations among us of a new spirit, a new consciousness, a new thrust into the future, as the age of colonialism moves into the past and the present moment confronts us, a moment when the nations of Asia are striving to come into their own, to find their place in the world of today and of tomorrow. This moment has been called the hour of the awakening of Asian and African man.

d) We, your brother Jesuits, are Asians. We are proud that we are Asians. We belong to the Catholic Church, we belong to the Society, but we belong to our peoples also. We wish to make ourselves more fully one with them, at this moment of history above all moments, sharing their longings and their aspirations, their fears and hesitations, their dreams for our lands and our peoples, and — in one and a hundred ways — their traditions, their way of life, their ways and their customs, their songs and their sorrows, their search for identity, their recovery (in some cases) of that personality which the colonial rule, with greater or less success, tried to substitute for another-one made to the image and likeness of a foreign model. If we are effectively to bring Christ and the Gospel to our people, at this moment of national and cultural reawakening above all, we cannot wish to be other than this, we cannot wish to be otherwise.

e) At this particular moment of history, too, our peoples seek with a certain passion to be masters within their own houses, to take the direction of their lives and their future into their own hands, to chart their own course, make their own choices, stumble through mistakes of their own making, accomplish well or poorly through their own powers: these are their aspirations at this hour. For some of our peoples, after centuries of domination and tutelage, this freedom to discover themselves anew, this freedom to be themselves and to direct themselves, is the prize most greatly sought after, the goal most earnestly pursued.

f) It is only natural that we, your Asian brothers, should share (sometimes with equal passion) in their aspirations also. Our foreign-born brothers, we ask you to understand this. We ask you to have sympathy with these desires, and we know that many of you truly share them with us. We ask you not to meet with suspicion and hostility what this involves: the thoughts and longings we must have, the words we must speak, the things we must do, and what all this may sometimes demand of you. We ask you to give us your cooperation as we too seek, within the Church and the Society, within the measure that reason and mutual love shall tell us, to realize these aspirations. If you not only could step into our shoes, but enter into our minds and our hearts, we believe you too would feel as we do — and truly, some among you whose hearts have learned to beat in unison with ours, do feel as we do in all these things. The Church and the Society in your own countries are making their own contribution to the life and fulness of the Church. Help us to make our own contribution also even if it be only a small one. Help us to lay the gifts of our own making at the Altar of Him who is our common Lord.

Some Recommendations

a) That the principle of indigenization be acknowledged by all as making real the qualitative catholicity of the Church, and that thus the Jesuit Province in each country be truly indigenized, e.g., that the Indonesian Province be truly Indonesian, the Philippine Province truly Filipino, the Japanese Province truly Japanese, the Far East Province, in its various countries, truly native. That, for example, the native-born Jesuits be allowed, respecting the processes of dialogue, to determine what shall be their "Jesuit" language and customs, their way of life, their food, the manner they will deal with their countrymen, and the like. We realize this will not be easily accomplished, and there will be need of much understanding and patience, and often enough, a straining of the bonds that make us brothers. But let us allow this process of self-determination to begin; let us not keep postponing it indefinitely.

b) That each Jesuit in our provinces should consider it a primary duty, incumbent on each one no matter what his position, to foster native vocations to the Society and to welcome them, for here lies the way to the future.

c) That the formation of our scholastics should be in accordance with the living traditions and customs of their own people and their own country, that thus their education include a profound and generous study of their national and cultural heritage (for the "past is prologue" to the future):

— that the spirituality they are taught be one that takes them as they are and does not seek to change them into Jesuits (by process of inverse 'inculturation') alienated in character and psychology from their own people; that constantly the effort be made to relate their lives and their concerns more fully to those of their own land and people;

that throughout their training they may be reminded that they are missionaries sent to their own people, that they should foster missionary consciousness in themselves (even if in the future they become teachers and administrators), for their vocation and their commitment will remain alive in the measure that they keep vibrant in their own hearts a deep love, concern and compassion for their own people, especially the poor to whom above all Christ sends them as messengers of His mercy and redemption.

d) That every effort be made to narrow the great gap (economic, social, psychological) which in our countries so often exists between Jesuits and secular priests, between Jesuits and even people who are relatively better off — let alone the poor and uneducated. That thus, in our manner of life and standard of living, we keep in mind what both the Second Vatican Council and our 31st General Congregation have said regarding our witness of evangelical poverty and our solidarity and identification with our own people, especially the poor. (For so much that is ordinary and accepted as a matter of course in affluent societies in the West is difficult to justify within a society where the majority subsist on the most slender means and often do not have enough to sustain life itself.)

e) It is to be expected, then, that among us who work together in Asia, and who come from such diverse national and cultural backgrounds, that there will be (within an identity of basic objectives and a basic unity of action) different approaches with regard to activities pursued, different judgments on situations. We do not expect that our foreign brothers will always agree with us, but we ask that they at least open themselves to, and strive to respect, the differences

they find on our side, and help us to live and act in the ways that allow us to be most truly ourselves and one with our own people.

f) Our foreign-born Jesuits have come to our countries as disciples of Jesus Christ and messengers of his Word. We ask them to be this for our peoples, first and above all else, and we ask them not to speak and act in such a manner that they may seem to be appointed agents of their own nation and spokesmen of its policies and its interest.

g) We ask them to keep in mind also the historical background of today's relationship between the European and the American, and the men of Asia. There is a sensitiveness in a wound that is only now healing, a tenderness on the surface where a scar is only now beginning to form. In their dealings with their Asian brothers, whether as superiors or peers, we ask them to be conscious of this. What is thoughtlessly said or done may often seem to reveal a sense of superiority, a measure of paternalism, condescension and contempt. It is against this sort of thing Asian and African man today most passionately turns. We are Asians also, and even with us time has not yet speeded up the healing of the wound, nor wrought the more normal toughening of the skin.

h) In the conduct of the affairs of our provinces, we believe that we must learn increasingly to assume responsibilities if we as Asian Jesuits are to become what the Society and the Church expect us to be, and to contribute what we are expected to contribute to the harmony and richness of the whole. We would welcome, then, that native-born Jesuits be increasingly given service in responsible positions, provided of course that they have the competence for the functions and duties they must fulfill. (The evaluation of this competence, however, may perhaps not be so simple a matter as been supposed in the past and perhaps the range of qualities deserved may differ in different cultures according to different priorities of values sought.)

i) We ask foreign-born missionaries who come to the countries of Asia to foster within themselves certain fundamental "missionary virtues". What these are, the missionary decrees of the Church have enumerated in some detail. But we ask them to seek to develop above all the sensitivity of which we have spoken, the maturity of true men, the patience and courage and the good humor of the saints! For the Society of Jesus in Asia assumes the most difficult tasks at one of the most serious and crucial times in mankind's history, in one of the most critical, most explosive areas in the world. We believe the age of the giants of the Society's mission is far from over: the hour which is upon us calls for men as great as (if not greater than) the heroes and saints in past Jesuit mission history.

j) We seek modernization and rationalization, progress and development, science and technology, knowledge and skills; we look to the future — man's future as well as God's future — in this we too are Asian men. We seek the fullest development of our people and our society. And we know that we cannot do this without the aid of our Western brothers, and without the aid of our fellow Asians too.

But we believe all this can be accomplished without substantial damage and without destruction of those human and religious values which we in our separate cultures treasure most highly and identify most truly with our people and ourselves. We ask our brothers who assist us to share our desire to preserve

them, and to transpose them to the new age that is before us — knowing that their erosion or loss will be ultimately as much a loss to them as to ourselves, and to the richness of the richness of the human family.

k) Let the Society in each province then engage itself as actively as possible in the indigenization of the local Church. Let our universities and schools provide the forward thrust in the indigenization of the arts, of literature, of liturgy and worship, of philosophy and theology. (Let superiors look among their men for native Jesuits who can work towards a theology born from living contact with their own country, with their people's living relationship with the actual world). Let our educational institutions, where the need is present, pioneer in actively relating their curricula and courses to the culture and problems of their own countries. As the Society in the past often distinguished itself in this regard, let it come to the fore again, now that this is again called for by the Church.

l) We feel an increasing need and desire, as Asians, to come to know our Asian brothers and our Asian neighbors better. We would like to increase contacts between our provinces. We would like to see the Society of Jesus in Asia serve as an advance guard also of greater mutual knowledge and understanding among our peoples, of greater oneness among Asians in brotherhood and peace. Let us find ways and means by which we may serve this purpose, knowing that the cause of reconciliation and brotherhood is truly the cause of Him who on the Cross broke down all walls of hatred and separation, making men one in His blood and in His great and all-encompassing love.

Conclusion: If our differences are real and not to be minimized, if they are to be honestly confronted and seriously discussed, that we may learn mutually to accept them and turn them even into bonds of understanding, yet the things that make us one are many and real. These reach into our minds and hearts and our souls also; they are rooted and nourished in the life which is the gift of the Spirit, purchased for us by the blood of Christ our redeemer, Christ our common brother.

We rejoice in this Conference which has brought us together freely to speak our minds and hearts to each other. We thank all those who by God's graciousness have made it possible and have made possible also the coming of God's Spirit in our midst, for surely we have felt His presence in the joy that has been given us during these days.

Our brother Jesuits, you have come to give us of the best of yourselves and your people. In so doing you have taught us to want to give the best of ourselves also, to our peoples and to all the peoples of Asia. The millions await us, the poor and the unhoping to catch from our words and above all from our lives, a word of hope, the Word of hope which God has spoken to men, the Word of God has spoken to the world. Our brothers, together let us speak that Word; let us speak that Word in new languages, sing it with new melodies, echo it unendingly through the witness of our service and our love throughout this part of the world which is His inheritance also, rejoicing in the common companionship to which we have been called, the glad brotherhood which is ours in the Society, the joyous fellowship of His Son.

The Asian Jesuits

Hong Kong, 20 April 1968

The Reply of the Non-Asian Jesuits

We wish, first, to congratulate our native-born brother Jesuits in Asia for the moving excellence of your letter to us.

But most of all we wish to thank our native-born brothers for a graciousness and charity which, as too much of our history together regretfully shows, is far more than we deserve. You have forgiven us our trespasses, and this should serve our prayer and reflection in the years to come.

You have asked us, with great gentleness, to respond to each of you and your requests. This, with God's help and yours, we promise you. And we desire and pray that each of us respond to you henceforth with the same sensitivity, generosity and Christ-like charity that filled and shaped your letter. May our service be marked with a new feeling of oneness in service for Christ, the Church, the Society and the peoples of Asia.

In gratitude
The foreign-born Jesuits
Hong Kong, 20 April 1968

CHRONIK

1967

19. 3. Französisch Somaliland stimmt mit 22 523 Ja-Stimmen gegen 14 734 Nein-Stimmen für Frankreich.
13. 4. Die Apostolische Präfektur *De Aar* in Südafrika wird zum Rang eines Bistums erhoben.
Errichtung des Bistums *Kupang* in Ost-Indonesien. Es umfaßt die Gebiete „Timor Tengah Selatan“ und Kupang, ferner die Inseln Semau, Roti und Sawu.
Errichtung des Bistums *Ihosi* auf Madagaskar unter Leitung der Lazaristen.
10. 5. Mit der Aberkennung des Titels „Präsident der Republik Indonesien“ ist die Entmachtung Sukarnos vollendet.
25. 5. In Rom stirbt der langjährige Sekretär der *Propaganda* Erzbischof SIGISMONDI.
27. 5. In Nigeria erklärt sich die Ostregion als selbständiger Staat Biafra.
 1. 6. Alle 154 ausländischen Missionare müssen Guinea in Westafrika verlassen: 73 Priester, 10 Brüder, 55 Schwestern und 16 Missionshelferinnen.
 5. 6. Ausbruch des Krieges zwischen Israel und den arabischen Staaten Ägypten, Syrien und Jordanien.
- (10. 6.) Msgr. S. PIGNEDOLI wird zum Sekretär der *Congregatio de Propaganda Fide* ernannt.
12. 6. In Nord-Sambia wird eine zweite Kirchenprovinz mit *Kasama* als Erzbistum und den beiden Suffraganbistümern *Abercorn* und *Fort Jameson* errichtet.
Das bisherige Apostolische Vikariat Bermuda-Inseln in Westindien wird zum Rang eines Bistums mit dem Namen *Hamilton in Bermuda* erhoben.

- Errichtung des Apostolischen Vikariats *Pakse* in Laos unter Leitung des Pariser Missionsseminars.
- Errichtung des Bistums *Kurnool* unter Leitung des einheimischen Klerus in Staat Andhra Pradesh, Indien.
17. 6. In Lopnor zündet China seine erste Wasserstoffbombe.
22. 6. Errichtung des Bistums *Ban Me Thuot* in Südvietnam unter Leitung des einheimischen Klerus.
26. 6. Erzbischof J. DARMAJUWANA von *Semarang* auf Java in Indonesien wird als erster Indonesier zum Kardinal ernannt.
13. 7. Errichtung der kirchlichen Hierarchie in Nordkanada. Die bisherigen acht Apostolischen Vikariate werden in zwei Kirchenprovinzen zusammengefaßt: Erzbistum *Grouard-McLenann* (früher A. V. Grouard) mit den Suffraganbistümern *Prince George* (früher A. V. Prinz Rupert), *Mackenzie-Fort-Smith* (früher A. V. Mackenzie), *Whitehorse* und Erzbistum *Keewatin-Le Pas* (früher A. V. Keewatin) mit den Suffraganbistümern *Churchill* (früher A. V. Hudson Bay), *Moosonee* (früher A. V. James Bay), *Labrador-Schefferville* (früher A. V. Labrador).
15. 8. Neuordnung der römischen Kurie durch die Apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae*. Die päpstliche Missionsbehörde erhält den neuen Titel *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide*.
- (22. 8.) Die diplomatische Vertretung des Heiligen Stuhls in Neu-Delhi (Indien) wird zum Rang einer Nuntiatur erhoben. Erzbischof CAPRI wird erster Pronuntius.
14. 9. Errichtung der Kirchenprovinz *Kingston* in Jamaica (Westindien). Mit Kingston als Erzbistum auf Jamaica und den Suffraganbistümern *Hamilton* in Bermuda und dem neu errichteten Bistum *Montego Bay* auf Jamaica.
- Das Apostolische Vikariat *Kole* in Kongo-Kinshasa wird zum Rang eines Bistums erhoben und bleibt den Picuspatres anvertraut.
15. 9. Beginn der ersten *Bischofssynode* in Rom, unter deren 197 Teilnehmern 53 Vertreter von Bischofskonferenzen der Missionsländer Afrikas, Asiens und Ozeaniens sind.
26. 9. Errichtung des Bistums *Luisa* in Kongo-Kinshasa.
- Die Apostolische Präfektur *Doruma* in Kongo-Kinshasa wird zum Rang eines Bistums erhoben und bleibt den Augustinern anvertraut.
1. 10. Der Zuständigkeitsbereich der *Propaganda* umfaßt 800 Missionsgebiete: 121 Erzbistümer, 527 Bistümer, 6 Abteigebiete, 73 Apostolische Vikariate, 70 Apostolische Präfekturen, 2 Missionen, 1 Administration.
7. 10. In Birma sind durch ein neues Gesetz die Privatschulen wieder erlaubt.
23. 10. Auf Ceylon wird das Bistum Trincomalee umbenannt in *Trincomalee-Batticaloa*.
30. 10. In Kongo-Kinshasa wird das Bistum Mahagi umbenannt in *Mahagi-Nioka*.
- (15.11.) Der Heilige Stuhl nimmt diplomatische Beziehungen auf mit Gabun und der Zentralafrikanischen Republik. Erster Pronuntius beider Länder wird Erzbischof POGGI.
- 28./29. 11. Aden wird unter dem Namen Republik Süd-Jemen unabhängig.
29. 11. Papstbotschaft an Afrika.

11. 1. Errichtung der Apostolischen Präfektur *Lodwar* in Kenia unter Leitung der Columban Fathers (Irland).
In Kamerun wird die Apostolische Präfektur *Bafia* zum Rang eines Bistums erhoben.
Errichtung des Bistums *Nakuru* in Kenia unter Leitung der Columban Fathers.
16. 2. Errichtung des Bistums *Njombe* in Tansania unter Leitung der Missionsbenediktiner von St. Ottilien.
11. 3. Errichtung der beiden Apostolischen Präfekturen *Yagoua* und *Maroua-Mokolo* in Nordkamerun unter Leitung der Oblaten.
Errichtung des Bistums *Lokossa* in Dahomey unter Leitung des einheimischen Klerus.
12. 3. Die Insel *Mauritius* wird unabhängig.
20. 3. Gemeinsame Erklärung der katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen für den Frieden in Nigeria.
22. 3. Auf Nordborneo (Malaysia) wird das Apostolische Vikariat *Jesselton* umbenannt in *Kota Kinabalu*.
27. 3. Eröffnung des neuen Pastoralinstituts für Ostafrika zu Gaba in Uganda.
9. 4. Errichtung des Bistums *Mananjary* auf Madagaskar unter Leitung des Pariser Missionsseminars.
Errichtung der Apostolischen Präfektur *Sekadau* auf Borneo in Indonesien unter Leitung der Passionisten.
11. 4. In Sambia wird das Bistum *Fort Jameson* umbenannt in *Chipata*.
21. bis 27. 4. Gemeinsame Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* in Beirut (Libanon) für Entwicklung und soziale Gerechtigkeit in der Welt.
- (24. 4.) Zwischen dem Heiligen Stuhl und Tansania werden diplomatische Beziehungen aufgenommen. Erster Pronuntius ist Erzbischof *SARTORELLI*.
4. 5. Umbenennung der Apostolischen Präfektur *Kashmir* und *Jammu* in *Jammu und Kashmir* (Indien).
10. 5. Beginn der Vorbesprechungen in Paris zwischen den USA und Nordvietnam.
8. 6. Errichtung des Bistums *Man* an der Elfenbeinküste in Westafrika.
Errichtung der Apostolischen Präfektur *Balasure* im Staat *Orissa* (Indien).
25. bis 28. 6. An der Vollversammlung der *Kongregation für die Evangelisation der Völker oder von der Ausbreitung des Glaubens* nimmt erstmals der „Rat der 24“ teil.
4. bis 19. 7. Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala.
12. 7. Errichtung des Bistums *Lira* in Uganda unter Leitung des einheimischen Klerus.
5. 8. Beginn der Verhandlungen zwischen Nigeria und Biafra in *Addis Abeba*.
18. bis 25. 8. Der 39. Internationale Eucharistische Kongreß mit dem Besuch des Papstes in *Bogotá, Kolumbien*.

5. 9. Errichtung des Bistums *Muyingo* in Burundi unter Leitung des einheimischen Klerus.
Errichtung des Bistums *Kibungu* in Rwanda unter Leitung des einheimischen Klerus.
- 5./6. 9. Swasiland in Südafrika wird unabhängig.
6. 10. Seligsprechung von 24 koreanischen Märtyrern aus dem Jahre 1866.
12. 10. Spanisch-Guinea in Westafrika wird unabhängig.

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

Jos. A. Otto SJ

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bibliografia missionaria, anno XXXI: 1967, compilata dal G. ROMMERSKIRCHEN O.M.I., con l'assistenza del G. METZLER O.M.I. e del W. HENKEL O.M.I. Pont. Univ. Urbaniana de Propaganda Fide/Roma 1968; 189 p.

Dem 31. Jahresband des bewährten und für jeden Missionswissenschaftler unentbehrlichen Arbeitsinstruments sind in einem Anhang (145—188) wieder Akten und Dokumente der römischen Missionsbehörde beigegeben. Erwähnenswert ist die *Instructio de membris adiunctis et de consultoribus s. congregationis pro gentium evangelizatione seu de propaganda fide* und dazu gehörige *Note explicative* von MARIANO CLEMENTI.

Münster

Werner Promper

v. Bismarck, Klaus / Dirks, Walter (Hrsg.): *Neue Grenzen.* Ökumenisches Christentum morgen. I. Theologische Themen (234 S.), II. Gesellschaftspolitische Themen (221 S.). Kreuz-Verlag/Stuttgart und Walter-Verlag/Olten 1966—67; je Bd. DM 17,—

Die Zahl der Buchausgaben von Hörfunksendungen wird Legion. Das schadet nicht selten sowohl der Lebendigkeit der Rede wie der Ernsthaftigkeit der Schreibe. Ganz frei von diesem Vorwurf ist auch die vorliegende Buchausgabe einer sehr erfolgreichen Sendereihe des WDR nicht, die von dem evangelischen Intendanten und dem katholischen Leiter der Hauptabteilung Kultur dieser Anstalt geplant und von Dr. Ingo Hermann redaktionell betreut wurde. Immerhin: Man war sich klar, daß es weder darum ging, „ein Kompendium des christlichen Bewußtseins noch . . . eine komplette Kontroverstheologie“ zu bieten (I, 10). Die Themenkreise sind weiträumig und beschränken sich nicht auf eine Bestandsaufnahme der ökumenischen Situation, sondern versuchen, ausgehend vom gegenwärtig Erreichten, einen keineswegs utopischen Zukunftsentwurf. Durch die Buchausgabe wird — und das ist ihr Vorteil — deutlicher als beim Hören, daß die einzelnen Mitarbeiter, mehr als ihnen vielleicht selbst immer bewußt war, tatsächlich miteinander im Gespräch waren und damit die Sache, um die es ihnen ging, vorantrieben. Während der erste Band von der Thematik her konfessionelle Unterschiede deutlich erkennen läßt, treten diese naturgemäß im gesellschaftspolitischen Bereich mehr zurück. Freilich wundert man sich, daß *Die so-*

nannte *Mischehe* in diesem Rahmen, und nicht im theologischen Teil, behandelt wird, — übrigens in der Weise, daß der katholische Beitrag (Frau Dr. GERTRUDE REIDECK) dem evangelischen (J. Ch. HAMPE) ergänzend zustimmt. Merkwürdigerweise fehlt in dieser großangelegten Vision eines „Ökumenischen Christentums morgen“ fast völlig der missionarische Aspekt, von Beiträgen über Latein-Amerika abgesehen, das ja nur bedingt in diesen Zusammenhang gehört. Wenn „ökumenisch“ noch mehr bedeuten will als „katholisch“ im konfessionellen Sinn, wenn es also einen weltweiten Bezug meint, dann dürfte die überaus komplexe Frage der Weltmission nicht ausgeklammert werden, um so weniger, als die heutige ökumenische Bewegung einen ihrer Hauptstöße von diesem Kampfplatz rivalisierender Kirchen und Konfessionen empfangen hat.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

sh. al

Bornemann, Fritz, SVD: *Der Pfarrer von Neuwerk Dr. Ludwig von Essen und seine Missionspläne* (= *Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini*, 8). Steyler Verlag/St. Augustin 1967; 232 S.

Vf. hat mit Fleiß zusammengetragen, was sich über Leben und Lebenswerk L. v. Essens (1830—1886) in Erfahrung bringen ließ. Dabei werden interessante Einblicke in das missionarische Denken innerhalb der deutschen Kirche zur Kulturkampfzeit, in das Werden des Steyler Missionshauses und schließlich die Entstehung der Salvatorianerinnen möglich. Die Gründerin der genannten Schwesterngenossenschaft, Freiin Theres von Wüllenweber, verehrte in L. v. Essen ihren langjährigen Seelenführer. M. Kassiepe, der bedeutende Volksmissionar der Oblaten, war mit ihm verwandt. Vor allem klärt sich auch die Frage, warum es in Deutschland trotz entsprechender Vorbilder in den Nachbarländern niemals zur Gründung eines Missionshauses für deutschsprachende Weltpriester gekommen ist. L. v. Essen hatte sich dafür den Segen des Papstes erbeten, doch gegründet wurde Steyl und dort schließlich die Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Ob man das Scheitern des genannten Projektes heute bedauern muß, bleibt diskutabel. Denn (1) zeigt die Erfahrung, daß aus den nationalen Weltpriesterinstituten zumeist de jure, zumindest aber tatsächlich ordensähnliche Gemeinschaften geworden sind (vgl. Scheut, Maryknoll, Missions Etrangères de Paris u. ä.); (2) ist die Idee eines national ausgerichteten Instituts heute praktisch überholt. Allerdings bleibt die Schwierigkeit auch heute bestehen, wie sich missionswillige Weltpriester tunlichst in eine Missionsarbeit eingliedern, die weitgehend von ausländischen Ordensleuten und einheimischem Weltklerus getragen wird. Ob nicht bei einer Arbeit wie der vorliegenden doch immer auch die Frage zu stellen wäre, was eine frühere Problematik, die Versuche ihrer Lösung, evtl. auch ihr Scheitern, wobei letzteres nicht nur aus dem Charakter dessen, der scheidet, zu erklären wäre, uns heute noch zu sagen hätte?

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

Carpentier, R.: *Chrétien aux dimensions du monde: Albert Hublou S.J. (1889—1946)*. Desclée de Brouwer/Brugge 1966; 95 p., FB 75.—

Es ist erstaunlich, daß 25 Jahre nach dem Tod dieses Priesters ein kleines, unscheinbares Bändchen erscheint, von dem gesagt wird, es sei von vielen gewünscht worden. Die Lektüre erklärt die Berechtigung dieses Wunsches vollauf. P. Hublou (geb. 15. 8. 1889) hatte die kaufmännische Laufbahn einschlagen sollen. Ein Bekehrungs Erlebnis lenkte sein Leben zum Priestertum und zur Ge-

sellschaft Jesu. Christ aus Leidenschaft, wollte er Indienmissionar werden, mußte sich aber mit der heimatlichen Missionsarbeit begnügen. Neben redaktioneller Arbeit wuchs er immer stärker in die umfassende nationale und übernationale Tätigkeit um AUCAM (*Association universitaire catholique d'aide aux missions*) hinein. Sein Plan der Gründung einer katholischen indischen Frauenuniversität kam wegen des Zweiten Weltkrieges nicht zur Durchführung. Vorlesungen in Missiologie, zahlreiche Exerzitien, Tagungen füllten das Leben dieses Mannes. Er starb am 31. 12. 1946 — mitten in der Arbeit.

Im zweiten Teil werden (von Madame Both de Kerchove ausgewählte) thematisch geordnete Gedanken P. HUBLOU's geboten, die sich um die Lehre vom mystischen Leibe Christi gruppieren, die er ganz und gar universal, weltweit erfaßt. Daß man es heute *noch* wagt, diese überaus innigen, tief mystischen Ergüsse, diese hundertfachen Varianten einer leidenschaftlichen Liebe zu Christus und zu den Seelen vorzulegen, spricht für die Persönlichkeit dieses Mannes. Aber in einer Zeit, in der ein modern aufgeputzter Rationalismus, eine neue Aufklärung Triumphe zu feiern trachten, sind solche von großer Liebe zum Herrn inspirierten Gedanken und Gebete nötig. Dafür gebührt den Herausgebern Dank.

St. Augustin

P. Joh. Bettray SVD

Catrice, Paul: *L'Eglise de Lille missionnaire. Un siècle de vie missionnaire.* I (XI + 499 p., 1966), II (XVII + 496 p., 1967), III (VIII + 294 p., 1967), IV (III + 169 p., 1967). Agence Univers, 11, rue Vauban, Roubaix.

Die Kirche von Lille — und nicht nur sie! — hat nicht auf das Zweite Vatikanische Konzil gewartet, um zu lernen, daß „die Kirche vom Wesen her missionarisch“ ist (Dekret *Ad Gentes*, 2). Das vorliegende Werk beweist zur Genüge, welche Früchte in einem vollen Jahrhundert missionarischen Wirkens hier herangereift sind. Die überaus fleißige und sorgfältige Arbeit liegt leider nicht gedruckt, sondern nur vervielfältigt in vier recht unhandlichen Bänden vor, bietet aber eine Fülle interessanter Informationen. Der 1. Band berichtet über den pastoralen Ort weltmissionarischen Wirkens in der Kirche von Lille und zeigt, wie der Missionsgedanke „kapillarisch“ bis in die feinsten Verästelungen der Diözese gegenwärtig gemacht wurde. Der 2. Band bietet historische Notizen über Missionare aus Welt- und Ordensklerus der Diözese Lille, dargestellt auf geistes- und ordensgeschichtlichem Hintergrund und eingeordnet in soziographische Zusammenhänge. Der 3. Band bringt Namenslisten, biographische Angaben und Aufhellung des familiären Kontextes, — ein Beispiel: Denise Lehembre, aus Tourcoing, Missionarin, aus einer Familie mit neun Kindern, ein Bruder ist Priester, eine Schwester ebenfalls Missionarin, ein Onkel Domherr, drei weitere Vettern bzw. Kusinen Ordensleute. Das alles ist überaus instruktiv. Der 4. Band ist der besonderen Verbindung (*jumelage*) zwischen Lille und Kamerun gewidmet und zeigt, wie eine solche Partner- und Patenschaft zu greifbaren Ergebnissen führen kann. — Das Werk von PAUL CATRICE ist eine Fundgrube von Einzelinformationen, aber darüber hinaus eine überaus wertvolle und beispielhafte Handreichung für ähnliche Untersuchungen in anderen Diözesen, vor allem aber ein ermunternder Hinweis auf das, was allerorts unternommen werden muß, damit nicht nur in Theorie die Gesamtkirche, sondern in der Praxis alle Ortskirchen ihr missionarisches Wesen in lebendigem Wirken offenbaren.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Christi Wort für alle Zeit (= Schriften zur katechetischen Unterweisung, 12). Eine Geschichte der weltweiten Verkündigung der Frohbotschaft, hrsg. vom Päpstlichen Missionswerk der Kinder in Deutschland. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1965; 182 S.

Diese Schriftenreihe unternimmt den dankenswerten Versuch, das Thema Weltmission in den verschiedenen Unterrichtsfächern zur Sprache zu bringen. Der vorliegende Band ist für den Geschichtsunterricht bestimmt. Es ist ein echtes Arbeitsbuch, das nicht nur in der Volksschule Verwendung finden kann. Zwei kurze theologische Grundlegungen zeigen die unterschiedlichen Ansatzpunkte katholischer und evangelischer Missionsarbeit, darüber hinaus aber auch die tiefe Gemeinsamkeit. J. A. OTTO geht von der Kirche als „Heilsgemeinde und Heilswerkzeug“ aus (1), NIELS-PETER MORITZEN vom Evangelium als „einer Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben“ (*Rm* 1, 16; S. 148). — Wenig überzeugend, fast peinlich, wirkt die Formulierung des Anliegens: „Diese Schrift will deutlich machen, daß in einer katholischen Schule, welche die Fülle der Katholizität nach Kräften wirksam werden läßt, auch der Geschichtsunterricht ein ‚Mehr‘ bietet, das in der Simultanschule keinen Platz hat“ (11). Wo bleibt die Begründung von der Sache her?

In Form einer Synopse wird für die Altersstufe der 11—12jährigen und der 13—14jährigen Volksschüler Profangeschichte und Missionsgeschichte einander gegenübergestellt. Die psychologischen Voraussetzungen für einen Geschichtsunterricht in diesen beiden Altersstufen sind wenig berücksichtigt. Zudem enthält die Synopse eine Reihe von Ungenauigkeiten und Unebenheiten. Einige Beispiele: Der Regierungsantritt Chlodwigs wird in Geschichtswerken mit 482 und nicht 481 (14, 44) angegeben. Unklar ist die Jahresangabe 1883 (22), ungenau das Datum 1883 (86) mit dem Text „Gesetz der Sozialversicherung“. Die Versicherung gegen Krankheit 1883 war der Anfang der Sozialgesetzgebung Bismarcks. — Stichwortartige Überschriften sind nur eine Hilfe, wenn sie verständlich sind. Das ist nicht der Fall S. 92 „1953 Konflikte und Krisen“; „1957 Die ersten Satelliten“; S. 34 „Ein Arbeiterführer wird Reichspräsident“ und S. 36 „† 1946 Der Bischof von Münster“ fehlen die Namen. Wo man von den üblichen Abgrenzungen und Einteilungen abgeht, muß man es begründen, so S. 20: „1073—1083 (?) Schwerer Streit zwischen Heinrich IV. und Papst Gregor VII.“ und S. 28 „1789—1795 (?) Französische Revolution“.

Auf den Abschnitt *Missionsgeschichte* folgen *Missionserzählungen*. Ein weiterer Abschnitt ist der *evangelischen Missionsgeschichte* gewidmet. — Vierzehn Karten aus dem evangelischen Werk von MARTIN SCHLUNK und HORST QUIRING *Karte der Religionen und Missionen der Erde* (Stuttgart 1965) bilden mit einem kurzen Literaturverzeichnis den Abschluß dieses Arbeitsbuches.

Christi Wort in aller Welt (= Schriften zur katechetischen Unterweisung, 13). Eine geographische Darstellung der wichtigsten Missionsländer, hrsg. im Auftrage des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder in Deutschland von Angelika Sievers. Patmos/Düsseldorf 1965; 290 S.

Die Herausgeberin, Professorin an der Pädagogischen Hochschule in Vechta, hat zusammen mit einem Arbeitsteam von Lehrern aus den verschiedenen Schulformen ein einheitliches Arbeitsbuch geschaffen. Auf 16 Seiten wird ein hervorragender Einblick in die Missionsgeographie gegeben. Die Wechselbeziehung zwischen Landschaft und Religion wird als eine entscheidende Fragestellung

innerhalb der Länderkunde herausgestellt (2). Die Unterrichtseinheiten über einzelne Missionsländer sind einheitlich aufgebaut: I. Vorbemerkungen mit Aufzählung der Schwerpunkte; II. Arbeitsplan in tabellarischer Anordnung; III. Stoffsammlung; IV. Unterrichtshilfen. — Wenn die Arbeitshilfen auch für die Volksschule konzipiert sind, ist ihre Bedeutung für die weiterführenden Schulen nicht geringer. Die letzte Unterrichtsreihe *Missionsländer — Entwicklungsländer* (275—290) eignet sich gut für den Unterricht in Sozialkunde, die in einigen Schulformen (Hauptschule, Realschule) neu in den Fächerkanon aufgenommen wurde.

Münster

H. Janssen

De Smet, R., S.J./Neuner, Joseph, S.J. (éditeurs): *La quête de l'éternel. Approches chrétiennes de l'hindouisme* (=Museum Lessianum — Section missiologique, 48). Desclée de Brouwer/Brugge 1967; 447 p., FB 294,—

La traduction allemande de ce recueil d'articles, rédigés d'abord en anglais, a déjà fait l'objet d'un compte rendu dans cette revue (1964, 156 s.). Ce livre dense, qui constitue une introduction à l'hindouisme, est l'œuvre de dix spécialistes, qui ont acquis une connaissance approfondie de la religion hindoue par l'étude et par le contact avec la population. L'accent est mis sur l'évolution historique de la pensée religieuse hindoue. Ainsi sont traités également les problèmes dus au mouvements de réforme du dix-neuvième siècle et la situation actuelle. Les contacts avec l'Europe sont à l'origine d'une tendance nouvelle. Il est incontestable que cette tendance nouvelle est due en partie à l'influence du christianisme. Les auteurs le disent trop peu. Radhakrishnan par exemple n'interprète pas seulement la pensée hindoue en la mettant en rapport avec la pensée occidentale, mais ses publications nous montrent également que la conviction qu'il professe est perturbée par des idées chrétiennes qu'il essaie d'intégrer. Une tendance syncrétiste et indifférentiste crée, de nos jours, en Inde, un vide spirituel, qui préoccupe bien des hindous bien pensants, ce qui nous semble amener une nouvelle approche plus spirituelle de la vie.

Les auteurs fournissent certes beaucoup d'éclaircissements sur le phénomène religieux hindou. Nous regrettons cependant que le sous-titre *Approches chrétiennes de l'hindouisme* soit trop peu accentué. On a l'impression que la vision théologique des auteurs sur les religions non-chrétiennes n'est pas assez large. Il est certainement vrai que «le christianisme n'a pas à provoquer la mort de l'hindouisme, mais son salut, en faisant chrétiennes toutes les valeurs positives et authentiques qui se trouvent dans l'hindouisme» (412). Mais il y a plus: cette période post-conciliaire appelle des essais en vue de construire un christianisme sur le fond religieux de l'Inde. Ce fond religieux, qui vient de Dieu, est capable de transformer le christianisme occidental, que nous avons introduit en Inde, en une vision religieuse propre à ce pays, ce qui constituerait en même temps un enrichissement pour l'Eglise universelle du Christ. On aurait souhaité un chapitre final envisageant ce problème.

Louvain

E. Piryns, C.I.C.M.

Directorio Católico Latino-Americano 1968. CELAM/Apartado aéreo 5278, Bogotá 1968; 586 p., US \$ 5,50.

Das neue kirchliche Handbuch für Lateinamerika informiert umfassend über alle Organisationen des von der Gesamtkirche zusehends ernster genommenen Drittels

der katholischen Christenheit, die in diesem Kontinent neue Wege sucht. Auf zahlreiche Ungenauigkeiten, überholte Daten und Druckfehler (z. B. de Sinedt statt De Smedt, 337 und Index; Dioziansprietier statt -priester, 566; Lainbelferwerk statt Laienhelferwerk, 567) kann hier wegen Raummangels nicht hingewiesen werden. Die *Guía apostólica latinoamericana* (Herder/Barcelona 1965; vgl. ZMR 1968, 91) bietet manches, was man im neuen *Directorio* vermißt (z. B. die Anschriften sämtlicher Priesterseminarien des Kontinents). Der Band muß allen, die sich für den Katholizismus in Lateinamerika interessieren, als ein unentbehrliches Nachschlagewerk empfohlen werden.

Münster

Werner Promper

Ediciones Combonianas. Centro editorial de los Misioneros Combonianos [Arturo Soria, 103] Madrid 17.

In einer Sammelbesprechung sei hier auf die sehr verdienstvolle missionspublizistische Tätigkeit der Verona-Missionare in Spanien und in den spanisch-sprechenden Ländern Lateinamerikas hingewiesen. In mehreren Reihen, die auf die verschiedenen Ansprüche der Leser abgestimmt sind, versuchen sie Interesse für die Missionen und an missionarischen Problemen zu wecken. In der Mehrzahl handelt es sich um Übersetzungen aus anderen Sprachen, um Bücher also, die bereits Aufnahme gefunden haben und „angekommen“ sind. Dabei beschränken sich die Comboniani in der Auswahl durchaus nicht auf „ihre“ Missionen und auf die Geschichte ihres Institutes allein; vielmehr zielen sie auf die Verantwortung für die universale Mission der Kirche ab. Dem geschichtlich bedingten Interesse des spanischen Publikums an der Arbeit in Lateinamerika tragen sie Rechnung, doch ist es ihnen ein Anliegen, die spanische Kirche auch auf die Missionsarbeit in anderen Kontinenten zu verweisen, besonders natürlich auf Afrika, das das eigentliche und bevorzugte Missionsfeld der geistlichen Söhne Comboni's ist und bleiben wird. Kennzeichnend für diese Ausrichtung ist vor allem die Reihe der *Cuadernos Mundo Negro*, in der folgende Titel erschienen sind:

E. BARTOLUCCI, *La Iglesia en Africa* [*La Chiesa in Africa*, 1963] (1964) 128 p. — A. TRICARICO, *La escuela en Africa* (1964) 126 p. — R. M. TCHIDIMBO, *El hombre negro frente al Cristianismo* [*L'homme noir dans l'Eglise*] (1964) 119 p. — H. MAURIER, *Religión y desarrollo*. Tradiciones africanas y catequesis [*Religion et développement*] (1966) 228 p.

Aus dem übrigen Angebot seien noch genannt: L. PENZO, *La vida brotó del corazón* (1964) 179 p. — N. PEDERZINI, *Para sufrir menos — para sufrir mejor* [*Per soffrire meno — per soffrire meglio*] (1965) 172 p. — L. BUTERA VULLO, *6 misioneros en mono*. Rasgos biográficos de unos misioneros coadjutores (1962) 125 p.

Glazik

/ **Emmerich, Heinrich, SVD:** *Atlas Hierarchicus*. Descriptio geographica et statistica Ecclesiae catholicae tum Occidentis tum Orientis. St. Gabriel/Mödling (Austria) 1968; 76 p., Textbeilage: *Eine geschichtliche Einführung und Erläuterungen zu den Karten* (dt., engl., frz., it., span. Separatfaszikel), 24 S., DM 128,—.

Vf. ist seit Jahrzehnten in Fachkreisen bekannt und bedarf keiner Einführung. Wie kein anderer war er dazu berufen, das bewährte Atlaswerk von KARL STREIT

SVD (¹1913, ²1929; vgl. ZMR 1915, 342—344 und 1930, 182—184) in 3. Aufl. herauszubringen. EMMERICH hat sich dieser Geduldsarbeit unterzogen. Dafür gebührt ihm Dank und Anerkennung. Möge dieses Arbeitsinstrument (ungeachtet des hohen Preises) die Verbreitung finden, die ein solches Standardwerk verdient.

Einige Fragen und kritische Hinweise seien gestattet. Ob es wohl angebracht war, den Titel *Atlas Hierarchicus* beizubehalten? Warum zeichnet H. E. als alleiniger Vf. und nicht als Leiter eines Teams? Da er in Rom wohnt, hätte er ohne Mühe Mitbrüder französischer und englischer Sprache finden können, um den erklärenden Texten eine korrekte Form zu geben. Dies bei einem so teuren Werk nicht getan zu haben, ist unverzeihlich. Schon vom Inhaltsverzeichnis an wird man unangenehmst enttäuscht durch die von Solözismen und anderen Fehlern strotzenden französischen Texte. Die englischen sind nicht viel besser. Die spanischen Texte wurden zwar korrekt erstellt, ihre Korrekturen jedoch leider nicht von einem Fachmann kontrolliert, so daß sich sehr zahlreiche Druckfehler eingeschlichen haben und die meisten Akzente verflüchtigt wurden. Die Texte der historischen Einführungen sind in sprachlicher Hinsicht nicht viel besser. Nicht einmal der deutsche Text ist druckfehlerfrei, vom Stil ganz zu schweigen. Was ANTON FREITAG SVD (im Anschluß an SCHMIDLINS Kritik zur Erstauflage) für die zweite Auflage schrieb, gilt leider unvermindert für die dritte: „Den schwächsten Teil des Werkes bildet auch in der neuen Bearbeitung der beschreibende historische Teil“ (ZMR 1930, 182). Die Texte zu Zentralamerika, den Antillen und Südamerika (Mexiko fehlt vollends; kein Mexikaner möchte sich unter Zentralamerika subsumiert wissen) sind einfach unannehmbar. Man liest z. B. (21): „In jüngster Zeit hat die Zündkraft des internationalen Kommunismus in Kuba durchgeschlagen (1959) und ringsum für die bisherigen Staatsformen wie auch für die Kirche neue Krisenherde entfacht. Empfindlicher Priestermangel bei verstärkter Offensive der Protestanten erschweren die Lage.“ Die Jesuiten wurden 1767 aus Spanisch-Amerika und den Philippinen vertrieben (nicht 1759). Es ist unglaublich, wie verkehrt, ungenau und zusammenhanglos abgeschrieben wurde. Auf Angabe der Fundorte sei hier verzichtet! Auf Fehler wie San (statt El) Salvador, San (statt Santo) Domingo, García (statt García) Moreno, Mutterland (21) sei eben hingewiesen. „Puerto Rico fiel den USA zu“ (21) — Wieso denn? Auch für andere Gebiete widersprechen sich missionsgeschichtliche Angaben, oder sie sind falsch. Ozeanien und Afrika bieten besonders zahlreiche Fehler (falsche Daten für die Errichtung von Sprengeln, Verwechslung von Missionsgesellschaften, erste einheimische Priester, usw.). Sonderbar ist die Feststellung (15): „Aber noch immer sind die Ordenspriester hier zahlreicher als die Weltpriester — ein Zeichen des missionarischen Charakters der philippinischen Kirche!“ Wahrscheinlich hat Vf. an die *Missionssituation* auf den Philippinen gedacht; anderenfalls müßte man zu dem Schluß kommen, eine Kirche verlöre ihren missionarischen Charakter (= ausgeprägten Sinn für Missionsverantwortung), sobald der Weltklerus in der Überzahl ist!

Der kartographische Teil des Werkes stellt zweifellos eine Glanzleistung dar. Jedoch auch ein *Atlas Hierarchicus* ist vornehmlich ein geographisches Werk. Geographische Gesichtspunkte müssen deshalb an erster Stelle maßgeblich sein. Das ist nicht immer berücksichtigt worden. Am meisten fällt auf, daß die detaillierte Teilkarte *Neuguinea* nicht, wie es die Textbeilage vermuten ließe, mit Australien und Ozeanien geboten wird, sondern bei Indonesien erscheint. Die Tatsache erhält bei der gegenwärtigen politischen Lage fast das Gewicht einer Vorentscheidung, zumal die Karten weit voneinander geraten sind:

29—51/52. Außerdem weichen die Schreibweisen für verschiedene Namen auf beiden Karten voneinander ab, oder die gleiche Insel wird unter einem anderen Namen geführt, oder Schreibweisen sind auf einer oder auf beiden Karten fehlerhaft: Lavongar (29) statt Lavongai, dafür (52) New Hanover; vgl. ferner D'Entrecasteaux Is., Trobriand Is.; Sohano liegt einmal auf Buka, einmal auf Bougainville, tatsächlich aber auf einer Insel zwischen beiden. Von einem Fachmann habe ich mir sagen lassen, daß die Bezeichnungen in Arabisch (33) unkorrekt sind. Die geographischen Bezeichnungen sind prinzipiell in der Landessprache gegeben. Da für die Schweiz nur Bern/Schweiz steht, müßte für Belgien Brussel/België (also die Sprache des volkreichsten Anteils) stehen (auf verschiedenen Karten). (43) muß es heißen Colombia (statt Columbia). Für die Priesterstatistik Lateinamerikas (nach S. 43) hätte E. mein Buch *Priesternot in Lateinamerika* (1965) heranziehen sollen. Er hätte sich manche Arbeit sparen sowie rezentere und vollständigere Daten bieten können, auch für die in Lateinamerika wirkenden portugiesischen und italienischen Priester, für die es einfach heißt: "Data are not available". — Ein Desideratum sei angefügt: Möge die *Geschichtliche Einführung* (Textbeilage) baldmöglichst überarbeitet und neu aufgelegt werden.

Münster

Werner Promper

Francisco de Vitoria: *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre.* Introduction, traduction et notes par Maurice Barbier, o. p. (= Les classiques de la pensée politique, 3). Librairie Droz/Genève 1966; XCV + 161 p.

Neben der früher in der ZMR (1964, 309) angezeigten (anscheinend Barbier nicht bekannten) Edition der *Relectiones De Indis et De iure belli* (Unión Panamericana/Washington 1963) des FRANCISCO DE VITORIA OP dürfte die von BARBIER vorgelegte (mit einer ausführlichen Einleitung [VII—LXXXII] und zahlreichen Anmerkungen versehene) französische Übersetzung wohl das Beste darstellen, was in neuerer Zeit zum Studium der allgemein als klassisch angesehenen Vorlesungen des *Begründers des Völkerrechts* erschienen ist. Daß der Band in der Reihe *Les classiques de la pensée politique* veröffentlicht wurde, spricht für seinen Wert. Die Bedeutung des großen Dominikaners für die Missionswissenschaft bedarf keiner Erörterung. Die Verwirklichung seiner Konzeption von der Weltgemeinschaft der Völker wird erst in unserer Zeit ernstlich angestrebt.

Im Literaturverzeichnis (LXXXIII—LXXXVIII) sind nur die bedeutendsten Arbeiten über F. de V. (weder chronologisch noch alphabetisch) aufgeführt. HÖFFNERS Werk *Christentum und Menschenwürde*. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Zum 400. Todestag des Francisco de Vitoria (Trier 1947; Besprechung: ZMR 1949, 159 f.) scheint Barbier nicht zu kennen.

Münster

Werner Promper

Kerkhofs, J., S.J. / Henry, A.-M., O.P. (éditeurs): *Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain.* Mame/Tours — Cerf/Paris 1968; 326 p., F 21.—

Aus einem Colloquium des Internationalen Informationszentrums *Pro Mundi Vita* entstand dieses Buch. Der Grundgedanke der einleitenden Analyse von A.-M. HENRY lautet: Wenn Mission überleben will, kann sie es nur in der Form des Dialogs (5—23). Unter den wertvollen Ideen hätte man noch gern das Ver-

hältnis von Dialog zum Zeugnis sowie eine ausdrücklichere Theologie der Religionen behandelt gesehen. Daß Dialog möglich ist, zeigen im Hauptteil elf Beiträge von verschiedenen Autoren, die über die Grundlagen und Forderungen des Dialogs mit Muslims, Buddhisten, Animisten, Atheisten, Kommunisten usw. reden und z. T. sehr konkrete Erfahrungen im Dialog mitteilen. Das eindrucklichste Beispiel ist wohl der Dialog, nicht in Worten, sondern im existentiellen Leben des SADHU ITTYAVIRAH (91—113). In einem Schlußteil werden die entsprechenden Folgerungen für die Ausbildung der Missionare gezogen. „Es ist ein schlechthin unverantwortbares Unternehmen, Missionare nach dem Studium in einem Seminar, dessen Programm nicht besonders auf die missionarische Aufgabe ausgerichtet ist, gleich in die Missionen zu senden“ (J. KERKHOFS, 267). Bei den Ausführungen von L. HERTSENS über die Weiterbildung der Missionare hätte der Vollständigkeit halber auch in verschiedenen Zusammenhängen (277—280) die Schweiz mit ihrem Missiologischen Institut und ihren Missiologischen Wochen in Freiburg, mit ihrem zweiwöchigen Missionarsurlauberkurs und dem zehnwöchigen Kurs für Neumissionare genannt werden dürfen. Zum Schluß machen zwei Laien, Th. KERSTIENS und A. VANISTENDAEL, eingreifende Vorschläge für eine Neuordnung der Finanzierung der Missionen und fordern dabei — mit Recht — vermehrte Mitarbeit der Laien (289—306). Als ganzes ein beachtenswertes Buch, das bis hinauf zum Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen und zur Kongregation zur Evangelisierung der Welt dankbare Leser finden wird.

Fribourg

P. Walbert Bühlmann OFMCap

Kitagawa, D.: *Rassenkonflikte und christliche Mission*. Aussaat Verlag/Wuppertal 1968; 164 p., DM 8,80

Ce volume est traduit d'un original anglais paru en 1964 (Friendship Press/New York) sous le même titre. Il suscite l'intérêt pour plusieurs raisons. Son auteur est Japonais d'origine; il se rattache donc à ce titre à un pays qui n'a pratiquement jamais été colonisé (au sens stable du mot), et il constitue ainsi un «témoin de l'extérieur» jusqu'à un certain point. Secrétaire de la branche étudiante du W. C. C. à Genève, puis secrétaire exécutif de l'Eglise épiscopaliennne, grand voyageur aussi, il a eu maints contacts très francs, dont la narration fort éclairante enrichit son volume. Sa conviction chrétienne lui donne une réaction très ouverte et très généreuse. L'on ne peut qu'approuver à cent pour cent ses conclusions d'ensemble sur la nécessité du rapprochement et de la symbiose raciaux.

Cependant, la forme du livre ne satisfera peut-être pas certains lecteurs exigeants. K. couvre un immense terrain: c'est à la fois son mérite et sa faiblesse; certains événements significatifs sont trop peu insérés dans le cadre qui nous permettrait d'en juger à fond; certaines affirmations de fait et certains jugements pourront paraître trop peu fouillés et nuancés; certaines lignes de solutions demeurent peu élaborées. Ainsi ce livre ne pourra-t-il jouer le rôle fondamental d'une étude systématique et scientifique. Sa construction est aussi assez sinieuse. Mais il est vivant et de lecture attirante; il provoque le lecteur à l'examen de ses propres attitudes, et sans doute à leur modification... C'est un utile rappel, la source d'une réflexion et d'un remords pour de nombreux lecteurs sans doute. Et c'est beaucoup.

Louvain/Rome

J. Masson S. J.

Kremer, Eva Maria: *Neue Wege. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut / Neuenbeken* 1966; 87 S.

Mit großem Einfühlungsvermögen und einer dem jungen Menschen abgelauchten Sprache erzählt K. die Geschichte einer Berufung zum Ordensleben. Hier wird nichts Außergewöhnliches berichtet. Vielleicht spricht das Büchlein gerade deshalb so unmittelbar an. Ganz selten, daß es in den Stil der ‚erbau-lichen‘ Schriften abgeleitet, die um Berufe werben wollen. Verfasserin will das auch. Aber sie tut es, wie es selten getan wird. Sie benutzt dazu auch die Sprache hervorragender Fotos, die als ganzseitige Einlagen auf Kunstblatt geschickt unter den Text gemischt sind. Eine kleine Kostbarkeit! Das Büchlein sollte Schule machen.

Glazik

Lamoureux, André: *Le dernier courrier du cardinal Léger*, du 9 novembre au 11 décembre 1967. Ed. Fides/Montréal 1968; 189 p., \$ 2.—

Das Ereignis ist bedeutender als das Buch: Der Kardinal-Erzbischof einer der größten Diözesen der katholischen Kirche verzichtet ohne jeden äußeren Druck in völliger Herzensfreiheit nach siebzehn Jahren erfolgreichen Wirkens auf sein Amt, um in Afrika unter den Leprakranken zu wirken. Wer Kardinal Léger von Montréal kannte, wer sein Auftreten und seine Worte auf dem Konzil zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, dem mochte freilich ein solcher Schritt so ganz unerwartet nicht vorkommen: Der Sulpizianer, schlicht im Auftreten, aufrichtig in Sprache und Rede, unmittelbar den Menschen und ihrer Not zugewandt, verkörpert auf seine Art das Ideal des „brüderlichen Menschen“ und des „Pfarrers der ganzen Welt“, wie es sein großer und verehrter Freund, Papst Johannes XXIII., vorgelebt hatte. Sein Entschluß, in mancher Hinsicht dem Weg Albert Schweitzers vergleichbar, dem helfende Nähe zu den Leidenden höchste Wirklichkeitsform des Christentums wurde, hat dennoch einen ungeheuren Eindruck hinterlassen. Hatte Schweitzer durch sein Leben das theologische Wissen radikal in Frage gestellt, indem er durch liebende Tat die Wahrheit Christi zu bezeugen vorzog, so deutet Kardinal Léger in unübersehbarem Zeichen darauf hin, daß alle kirchlichen Ämter und Würden ihren Sinn nur von dem Dienst am Menschen um Christi willen haben. Daß er diesen Dienst nunmehr ganz unmittelbar in persönlicher Hingabe verrichten will, ehrt ihn selbst und macht die Kirche in ganz neuer Weise glaubwürdig. Daß sein Handeln ganz allgemein so verstanden wurde, bezeugt das Echo auf seinen Entschluß. Im vorliegenden Buch sind Briefe und Bruchstücke aus Briefen gesammelt, die den Kardinal kurz vor seiner Abreise nach Afrika erreichten. Sie beweisen, daß der Erzbischof seine Herde nach seinem Herzen geformt hatte. Aus allen Kreisen und Gruppen der Bevölkerung werden Abschiedsschmerz, aber vor allem Freude, Dank und spendenfrohe Opferbereitschaft vernehmbar. Auch Nicht-Gläubige äußern ihre Ergriffenheit. Der Brief des Papstes beschließt die lebendig illustrierte Sammlung: fast glaubt man, in diesen Zeilen einen Anflug von heiligem Neid zu spüren auf einen, der den Fesseln des heiligen Amtes entfliehen darf in die Freiheit einer noch heiligeren Liebe.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Lutherisches Missionsjahrbuch 1968, hrsg. von Walther R u f. Ev.-Luth. Zentralverband für Äußere Mission/Nürnberg (Wodanstr. 57), 168 S., DM 4,—

Das Bändchen bietet Berichte aus jungen Kirchen (Neuguinea, Indien, Äthiopien, Tanzania, Südafrika), Besprechungen, eine Literaturschau (112—139),

Statistiken. — Ab 1969 wird das *Lutherische Missionsjahrbuch* mit dem *Jahrbuch Evangelischer Mission* (unter der Schriftleitung von W. Ruf) vereinigt. Im übrigen wird ein profiliertes lutherischer Missionsfachmann in die Redaktion der *Lutherischen Monatshefte* aufgenommen, damit die Mission in dieser Zeitschrift laufend Berücksichtigung findet (7).

Münster

Werner Promper

McCormick, Rose Matthew, M. M.: *The Global Mission of God's People.* Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1967; 90 p.

Ist es denkbar dem Gottesvolk anzugehören und an den Geschicken anderer Völker teilnahmslos vorüberzugehen, und wenn es nicht denkbar ist, was können wir tun, ein jeder in seinen Verhältnissen das Wachstum des Gottesreiches in der Welt zu fördern? Das sind die letzten von vielen Fragen, die in dem schmalen Heft im Anschluß an *Pacem in terris* dem Christen zur Gewissensforschung und Beantwortung vorgelegt werden. Jeder Gläubige hat in seiner Welt unter seinen Gefährten, sagt Johannes XXIII, wie ein Lichtstrahl zu sein, wie eine Quelle der Liebe und ein alles durchsäuernder Teig. In acht Unterrichtsstunden weist der Lehrer zunächst den Heilsweg Gottes unter den Menschen auf von der Stunde an, da der Herr den Stammeltern in ihrer Sünde den Erlöser verhieß. Anschließend bringt er mit seinen Fragen Gespräche in Gang, die die Erkenntnis vermitteln sollen, daß niemand allein zur Gnade berufen wird. Wen Gott beruft, der muß sich in Gottes Dienst stellen, ein Apostel des Glaubens und ein Evangelist der Gnade werden, die ihm zuteil geworden sind. Sr. McCORMICK berücksichtigt die neuere theologische Literatur und richtet sich aus an den Konzilsdekreten. Also keine billige Sache. Eine Bibliographie der amerikanischen Missionsliteratur nach 1960 vervollständigt das gute Büchlein.

Knechtsteden

Josef Rath CSSp

0b / **Meersman, Achilles, OFM.:** *The Franciscans in the Indonesian Archipelago, 1300—1775.* Nauwelaerts/Louvain 1967; 203 S., 5 Karten, Illustrationen und Index, FB 390,—

Es ist erstaunlich, wie P. ACHILLES MEERSMAN neben seinen Lehrverpflichtungen in der Theologischen Hochschule der einheimischen indischen Franziskaner in Bangalore noch Zeit und Kraft findet, Jahr für Jahr gewichtige Beiträge zur Missionsgeschichte Asiens zu publizieren. Hier legt er ein gut ausgestattetes Werk über die ältere Geschichte der franziskanischen Missionstätigkeit in Indonesien vor und löst damit eine Aufgabe, die schon lange als dringlich und zudem als recht schwierig empfunden wurde. Denn es handelt sich hier einerseits um die Erforschung einer Vielzahl von meist recht entmutigenden Versuchen, in dieser vielgestaltigen Inselwelt eine permanente Kirche zu gründen, und andererseits um einen Forschungsbereich, wo die Quellenlage alles andere als befriedigend ist. Im alten Indonesien, das der Verfasser weiter faßt, als das heutige politische Staatswesen, haben in der Vergangenheit nur Franziskaner spanischer und portugiesischer Herkunft missioniert. Während die spanischen Versuche von Lorenz Pérez OFM aufgrund des Franziskanerarchivs zu Pastrana (das jetzt nach Toledo verlegt werden soll) wenigstens in groben Zügen erforscht und dargestellt wurden, ist die Missionstätigkeit der portugiesischen Franziskaner so gut wie unbekannt geblieben. Denn hier sind die Archivbestände der alten

Franziskanerklöster von Malacca, Goa und Lissabon sämtlich verlorengegangen. Somit blieb nur das dürftige Archivmaterial aus anderen Sammlungen und die Auswertung alter, oft wenig zuverlässiger Chroniken übrig, eine Arbeit, die nur von einem Kenner dieser Materialien, wie MEERSMAN es ist, mit einiger Hoffnung auf Erfolg geleistet werden konnte. Das Quellen- und Literaturverzeichnis des vorliegenden Werkes ist ein beredtes Zeugnis dafür.

Nach einigen grundlegenden Klarstellungen werden die Gründungsversuche auf den Inseln wie Java, Sulawesi, Sumatra, den Molukken, Solor, Mandado, Sangihe, Timor, Brunei u. a. untersucht, die vorhandenen Quellen vorsichtig gegeneinander abgewogen und kritisch gewertet. Dabei kann er immerhin einen erstaunlichen Missionseifer und eine bewundernswerte Zähigkeit der Missionare den vielfachen Schwierigkeiten gegenüber aufweisen. So bietet MEERSMAN mit diesem Werk als erster eine umfassende Geschichte der Franziskaner im alten Indonesien.

Der Autor faßt seine Untersuchungen dahin zusammen, daß die Arbeit der Franziskaner in Indonesien weder in bezug auf Tiefe noch auf Erfolg irgendwie „spektakulär“ zu nennen sei. Der Grund dafür sei in der Hauptsache die Ungunst der Zeit und der Umstände gewesen. Jedoch hätte hier vielleicht der Umstand stärker hervorgehoben werden müssen, daß die derzeitigen portugiesischen und spanischen Franziskaner im Rahmen des iberischen Patronats sehr stark mit den politischen Bestrebungen ihrer Heimatstaaten verflochten waren und darum für manche Rückschläge mitverantwortlich gemacht werden sollten. Folgende Schiefheiten, die jedoch im Gesamt des Werkes wenig ins Gewicht fallen, seien kurz klargelegt. Es wird S. 156 gesagt, daß der Kustos der Franziskaner auf den Philippinen, Pedro Bautista Blázquez, Ende Oktober 1587 die beiden Patres Francisco de Santa María und Miguel de Talavera via Indien nach Spanien sandte, um dort die Interessen der Mission zu vertreten. Nach neueren Forschungen wurde jedoch Pedro Bautista Blázquez erst auf dem Kapitel 1588 zum Kustos gewählt, und es war der bekannte Ethnologe Juan de Plasencia, der als Kustos die beiden nach Spanien sandte (vgl. B. WILLEKE, „Chronologische Probleme im Leben des hl. Pedro Bautista, Erstlingsmartyrer in Japan“: *Franziskanische Studien* 41 [Werl 1959] 291—309). — S. 97 wird von einem alten Ölgemälde im Franziskanerkloster von Alt-Goa berichtet, das die beiden Märtyrer P. Braz Palomino (Vetter des Japanmissionars Luis Gómez Palomino) und Br. Juan de Palma darstellt. Die Inschrift des Bildes behauptet, daß beide am 16. 1. 1612 von Muslims um des Glaubens willen getötet worden seien. Meersman hat sogleich erkannt, daß das Datum nicht stimmen kann, hält aber Juan de Palma für den Dolmetscher des P. Braz Palomino, den er nicht weiter identifizieren kann. Nun ist Br. Juan de Palma in der japanischen Franziskanergeschichte ein wohlbekannter Name. SEVERIN ALCOBENDAS erwähnt ihn als einen der Franziskanerbrüder, die als Ärzte in der Mission wirkten, und sagt von ihm, daß er als Soldat in den Flandernkriegen gedient hatte und in die Franziskanerprovinz San Juan Bautista eintrat. 1611 war er auf den Philippinen und im folgenden Jahr in Japan, wo er 1614 mit allen anderen Missionaren ausgewiesen wurde. Bis 1623 war er wieder auf den Philippinen und wurde dann zusammen mit P. Pedro Bautista Porres y Tamayo nach Rom geschickt, um dort die Seligsprechung der 1597 in Nagasaki gekreuzigten Märtyrer zu betreiben. Doch wurde Br. Juan in der Nähe von Malacca von den Holländern gefangen genommen und getötet, weil er den wahren Glauben gepredigt habe. Sein Leichnam wurde ins Meer gehorfen. Er starb 1624 (*Archivo Iberoamericano* 35

[Madrid 1932] 59, mit weiterer Literatur). — Da das Werk auch einzelne kurzfristige Besuche in indonesischen Gebieten aufführt, z. B. portugiesischer Gesandtschaften nach Batavia, sei hier ein weiterer, nicht erwähnter Besuch hinzugefügt. 1760 kamen die beiden für Vietnam bestimmten Franziskanermissionare, Diego de Jumilla und Pedro de Salazar, nach Batavia, wo sie in dem Privathaus eines Spaniers eine Kapelle einrichteten und heimlich missionierten. Sie wurden daraufhin bald ausgewiesen. So L. Pérez in: *Archivo Iberoamericano* 36 (Madrid 1933) 82—83, der JUMILLAS „Relación“ in *Erudición Ibero-Ultramarina* 3 (Madrid 1932) 508—527 edierte.

Als Ganzes ist das Werk jedoch eine bewunderungswürdige Leistung, die die Hand eines fachkundigen und sauber arbeitenden Historikers verrät. MEERSMAN hat uns mit diesem Werk nicht nur eine gute Übersicht über die Tätigkeit der Franziskaner bis zum Ende des 18. Jh. geschenkt, sondern darüber hinaus eine gediegene und indispensable Grundlage für weitere Forschungen.

Würzburg

Bernward Willeke OFM

Missal missionário dominical, editado por Antônio da Silva Maia. Gráfica Feirense/Vila da Feira (Portugal) 1968; 400 p., escudos 15,—

Ce missel, présenté comme seconde édition *completamente actualizada*, propose pour tous les dimanches de l'année des notes missionnaires, conçues dans un style onctueux, plus guère de mise chez nous. Ces textes, assez décevants, n'ont malheureusement pas été rédigés à la lumière de la théologie missionnaire actuelle. On se demande vraiment ce que l'éditeur entend par *edição completamente actualizada*. Au verso de la page de titre on lit: *Viva o Paḡa — Viva Portugal*. Dans un 4^e appendice, le P. MAIA présente ses publications antérieures: des manuels de piété, des grammaires et lexiques de langues africaines ainsi qu'un livre de cuisine et un précis des devoirs religieux et patriotiques.

Münster

Werner Prompfer

Müller, Caspar D. G.: *Kirche und Mission unter den Arabern in vor-islamischer Zeit* (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 249). Mohr/Tübingen 1968; 22 S., DM 2,40.

C'est le texte de la leçon inaugurale tenue à Heidelberg en 1966. L'intention manifeste de l'auteur est d'exposer, dans ses grandes lignes, le résultat des anciennes recherches concernant l'implantation du christianisme parmi les Arabes. Il essaie aussi de fixer la nature et de décrire les caractères du christianisme arabe avant l'Islam. Il ne semble pas que le jeune savant ait étudié personnellement les sources arabes ou qu'il ait contrôlé les affirmations des orientalistes qu'il cite à profusion. Non point que sa synthèse en soit fondamentalement faussée ou qu'il soit passé à côté des éléments essentiels de la matière et de l'époque étudiées, cependant, cette présentation, toute livresque, semble méconnaître des faits fondamentaux d'un christianisme vivant qui se rattache à des communautés profondément implantées soit en Arabie centrale et dans l'Arabie heureuse, soit dans les Limes syro-palestiniens et mésopotamiens. Bien plus, souvent la dimension historique et la connaissance du contexte géo-politique et culturel font défaut dans un exposé qui se veut récapitulatif et synthétique. On ne peut discuter ici toutes les affirmations peu fondées ou les doutes

critiques de cette leçon inaugurale qu'il faudrait accepter dans son ensemble, à savoir, dans son effort de situer le fait du christianisme et de son importance relative dans le monde arabe, intégré, déjà en grande partie, dans le circuit des deux grandes civilisations de l'époque, celles rattachées à l'empire romain et à l'empire perse.

Damas/Münster

Joseph Hajjar

Müller-Krüger, Theodor (Hrsg.): *Indonesia raja, Antlitz einer großen Inselwelt.* Verlag für Missions- und Bibel-Kunde / Bad Salzuflen 1966; 232 S., 8 Fotoseiten, 1 Karte, DM 13,80

10/1

Wer immer sich über die religiösen Verhältnisse des riesigen Inselreiches Indonesiens, zumal des protestantischen Christentums, informieren möchte, dem wird dieses Studienbuch einen gediegenen Ein- und Überblick geben. Daß Fachleute und Kenner in „die Welt Indonesiens“ in gesonderten Beiträgen einführen, gibt dem „Sachbuch“ erst den ihm eigenen Reiz. Als Missions- und Kirchengeschichte Indonesiens will diese Zusammenstellung überzeugend dartun, daß das Christentum ein nicht wegzudenkender Zug im Antlitz dieser großen Inselwelt ist, die, wenn auch überwiegend islamisch, doch mitgeformt und mitbestimmt wurde durch eine Religion, die einem europäischen Eroberungsdrang und Kolonialismus folgte. Die Kirche kann nicht nur rein passiv bei der Verwirklichung des nationalen Anliegens dabei sein, bei dem so wichtigen „nation and character-building“. Indonesien ist in seinem Grund und Wesen religiös, und ohne Religion kann eine echte indonesische Nation nicht aufgebaut und ein echter indonesischer Patriot nicht geformt werden. Bedeutet aber die indonesische Revolution eine „Umgestaltung von Grund aus“, gänzliche Zerstörung der alten, Aufbau einer völlig neuen sozialistischen Gesellschaft à la Indonesia, dann ist damit die Kirche auch aufgerufen, sich freizumachen von „traditionell-europäischen Formen“ und einen neuen Weg zu suchen und zu gehen, um „Gottes Königsherrschaft“ in der neuen Gesellschaft verwirklichen zu können. Eine fast hoffnungslos anmutende Aufgabe, die aber nur im Geist „ökumenischer Verbundenheit“ erfüllt werden kann. Darum störte es Ref. bei der Lektüre des Buches nicht wenig, daß man an gerade vernarbten Wunden herumkratzt und „die Konkurrenz mit der röm.-kath. Kirche, die ihre in ihrem Dogma begründeten Ansprüche in der Welt nicht aufgeben will“, eben als „Kreuz auf sich zu nehmen gezwungen ist“. Mein Freund Pak Wenas, Diener der Kirche Gottes in Nord-Celebes, dem in diesem Buch (190—193) eine so prächtige *laudatio* gewidmet ist, würde wohl anderer Meinung sein.

Wegen der chronologischen Beigaben sowie der kirchlichen Statistiken und Hinweise auf deutsche und englische Bücher über Indonesien sei dem Herausgeber besonders gedankt. Auch Ref. schließt sich dem Wunsch des Herausgebers an, daß dies Sachbuch „zu besserem Verstehen und hoffentlich auch zu echter Sympathie für Indonesien — und die braucht es in der Tat — führen möge“.

Menado, Sulawesi

P. Dr. Aug. Marks MSC

Neuner, Joseph, S.J. (Ed.): *Christian Revelation and World Religions* (= Compass Books, 14). Burns & Oates/London 1967; 186 p., 15 s.

In diesem handlichen (von J. NEUNER eingeleiteten) Band werden die Referate, die von PIET FRANSEN, HANS KÜNG, JOSEPH MASSON und R. PANIKKAR auf einer Theologenkonferenz (25.—28. November 1964) während des Eucharistischen Kongresses in Bombay gehalten wurden, einem erweiterten Leserkreis zugänglich

gemacht. Die gleichen Texte sind bereits als Sondernummer der *Indian Ecclesiastical Studies* (July—Oct. 1965) erschienen und waren Gegenstand einer Besprechung in der ZMR (1967, 173). Verschiedene Zuschriften an unsere Redaktion, um die Anschrift der *Indian Ecclesiastical Studies* (Bishop's House, B. C. 69, Belgau) zu erfahren, zeugten von dem Interesse, das den Referaten entgegengebracht wird. So schien es angezeigt, auf das Erscheinen der Texte als *Compass Book* hinzuweisen.

Münster

Werner Promper

Paucke, Florian, SJ: *Zwettler Codex 420. Treu gegebene Nachricht durch einen im Jahre 1748 aus Europa in West-America, nahmentlich in die Provinz Paraguay abreisenden und im Jahre 1769 nach Europa zurückkehrenden Missionarium.* Hg. von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba, Teil II (Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde IV, 2). Wilhelm Braumüller/Wien 1966, Seiten 447—1112, Tafeln XXIX—LXXVII. Geb. DM 88,—.

In Jg. 46 (1962) dieser Zeitschrift wurde S. 152 der 1959 erschienene 1. Bd. dieser Quellenveröffentlichung besprochen. Sieben Jahre später ist nun der 2. Bd. der Publikation erschienen, die nur aus Gründen des Umfangs äußerlich auf zwei Bände verteilt wurde, in der Zählung der Seiten und der Abbildungen aber durchläuft. Bei diesem Werk handelt es sich um den Bericht, den ein Jesuitenmissionar über seinen 20jährigen Aufenthalt in der Reduktion San Xavier nördlich von Santa Fé nach der Rückkehr in die Heimat niedergeschrieben hat. Er stellt insofern eine der wichtigsten erzählenden Quellen zur Geschichte der Jesuitenreduktionen in Paraguay und die einzige zur Geschichte der Mission unter den kriegerischen Mocobis im Gran Chaco dar. Von besonderem Wert ist die Beigabe von 105 kolorierten Handzeichnungen, die der Autor anfertigte oder nach seinen Angaben von anderen herstellen ließ. Sie sind ebenfalls in diese Quellenpublikation aufgenommen. Der vorliegende 2. Bd. bringt die Teile 3, 4 und 6 des Manuskripts zum Abdruck, welche die Lebensgewohnheiten und das Brauchtum der heidnischen Indianer sowie das Christentum bei den Indianern behandeln und schließlich eine Beschreibung des „Großen Tals Gran Chaco“ geben (der 5. Teil des Manuskripts, der über die Vertreibung der Jesuiten aus Paraguay handelt, wurde aus sachlichen Gründen vorgezogen und bereits im 1. Bd. veröffentlicht). Dem Abdruck der Quelle fügt Hrsg. eine „philologische und ethnographische Zusammenschau“ an (845—1016), die auch ein Kapitel über „die Methoden der Jesuiten in der Paraguay-Mission im Lichte der Völkerkunde“ enthält. Es folgen die im 1. Bd. vermißten Anmerkungen zum Gesamtwerk (1017—1032), ein ausführliches Literaturverzeichnis (1032—1054), ein getrenntes Personen-, Orts- und Sachregister sowie die Abbildungen. Das Werk ist für den Völkerkundler wie für den Missionswissenschaftler von großem Wert. Deswegen gebührt den Herausgebern Dank. Leider sind der Anmerkungsapparat und die Zitationsweise unzureichend.

Bonn

Eduard Hegel

Plechl, Pia Maria: *Kreuz und Askulap.* Herold-Verlag/Wien-München 1967; 228 S. Text, 24 S. Bilder, DM 29,80

Sous ce titre un peu énigmatique, qu'explique d'ailleurs un sous-titre, se présente une histoire extrêmement intéressante de la fondatrice, Mère Dengel,

et des activités des Sœurs medico-missionnaires. L'ouvrage est instructif à plusieurs titres. Les premières années, la préhistoire du groupe, nous fait rencontrer en la personne d'Agnès Mac Laren le protestantisme et le mouvement des conversions. L'histoire, celle de Mère Dengel et de ses efforts, nous amène en Autriche, en France, en Irlande, en Amérique du Nord. Le but de la fondation, inouï jusqu'alors: confier à des religieuses tous les aspects de la médecine de la femme, ce qui leur avait été défendu fort longtemps dans une certaine perspective de réserve religieuse dont nous comprenons aujourd'hui l'ambiguïté, nous fait percevoir une des nécessités, et une des nécessités les plus grandes, de la mission: l'apostolat de la femme comme épouse et mère. Enfin les descriptions documentées et colorées que présente l'auteur des activités actuelles des Religieuses medico-missionnaires nous introduisent en Afrique et plus encore en Asie. La présentation littéraire est agréable, un peu abondante. Le style des photographies lui-même, qui s'étendent sur plus de quarante ans, permet de mesurer l'évolution des mentalités et des situations. — Nul doute que ce livre, édité avec l'appui officiel de l'Autriche, qui considère à juste titre Mère Dengel comme «un de ses grands hommes», ne fasse du bien. On lui souhaite de susciter aussi des vocations, plus nécessaires maintenant que jamais.

Louvain/Rome

J. Masson, S.J.

Raaflaub, Fritz u. a. (Hrsg.): *Der bleibende Auftrag.* 150 Jahre Basler Mission. Evang. Missionsverlag/Stuttgart und Basilea-Verlag/Basel 1965; 255 S., Ln. DM 8,80, Taschenbuch DM 4,50 vhd

Die am 25. September 1815 in einem Pfarrhaus (!) entstandene *Basler Mission* legt eine eindrucksvolle Übersicht ihrer Arbeitsgebiete vor. Ihre Missionare standen zuerst im Dienste anderer Werke, begannen aber 1828 mit einem eigenen Missionsgebiet in Ghana. Weitere Arbeitsfelder in Indien, China, Indonesien und Afrika folgten. Der Mitarbeiterstab hat sich in den jetzt sieben Gebieten von 1945 bis 1965 mehr als verdoppelt; 1965 standen 337 Männer, Ehefrauen und Schwestern im Missionsdienst. — Es sind vier Charakteristika, die von jeher die Arbeit der Basler Mission auszeichneten: Ausbildung einheimischer Verkündiger und Lehrer; Pflege der einheimischen Sprachen („Es gibt kein Arbeitsgebiet, in dem die Basler Mission nicht Teile der Bibel oder die ganze Heilige Schrift in einheimischen Sprachen herausgegeben hat“, 10); Ausbau der diakonischen Dienste; Betonung des ökumenischen Anliegens. — Wer das große vierbändige Werk von Wilhelm SCHLATTER und Hermann WITSCHI (4. Band) *Geschichte der Basler Mission* kennt, weiß natürlich auch um die Schwierigkeiten, Spannungen, Gegensätze und Rückschläge. In vorliegendem Band hat man es mehr mit einer positiven Schilderung der in den heutigen Arbeitsgebieten entwickelten Einzelinitiativen zu tun. — Wenn für die Aktiven der Basler Mission und ihrer Heimatbasis die Mission Herzstück kirchlichen Auftrags geworden ist (15), so findet sich hier ein vortrefflicher ökumenischer Ansatzpunkt.

St. Augustin

Joh. Bettray SVD

Richardson, William J., M. M.: *Revolution in Missionary Thinking.* Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1966. 262 + X p. 80

Der Sammelband enthält eine Auswahl von zwanzig Referaten, die beim jährlichen Treffen des Missions-Sekretariats in Washington gehalten wurden. Unter den Referenten sind Theologen, Missiologen, Soziologen; Ordensmänner und Ordensfrauen, Laien, auch einige Protestanten.

Das Gemeinsame dieser verschiedenen Beiträge besteht in der Neuorientierung der verschiedenen Aspekte des Missionswesens aus dem erneuerten Selbstverständnis der Kirche, in unserer sich rasch wandelnden Zeit. Diese gemeinsame Neuorientierung ist durch den Buchtitel *Revolution* vielleicht etwas überspitzt ausgedrückt, aber sicherlich ist in diesen Referaten ein frischer Geist zu spüren, und die Tagung hatte sich Fragen zuzuwenden, die früher kaum in einem missionarischen Treffen zur Sprache gekommen wären.

Die im Buch behandelten Probleme beziehen sich auf Organisation und Zusammenarbeit; wichtig sind die Referate, in denen von der Rolle der Ordensleute, Brüder und Schwestern, und der Laien in der Mission die Rede ist; ein großer Teil des Inhalts bezieht sich auf den engen Zusammenhang der Mission mit säkularen Entwicklungsaufgaben. Man wird kaum erwarten, daß in diesen Besinnungen immer schon die endgültige Formel gefunden ist — das Buch enthält sicherlich mehr Fragen als Antworten. Das gilt besonders für die rechte Einschätzung der Entwicklungsarbeit in ihrem Verhältnis zur eigentlichen Evangelisierung. Da stehen z. B. auf der einen Seite die Sätze über Ordensbrüder die, gleich anderen Entwicklungshelfern, nur eben billiger, in technischen und landwirtschaftlichen Projekten eingesetzt werden: „Sie sind zur Unerfülltheit verurteilt, wenn nicht neue apostolische Möglichkeiten eröffnet werden, in denen sie sich gemäß ihrer Weihe als religiöse Arbeiter entfalten können. Es mag an der Zeit sein, sie ganz von der Farm wegzunehmen und anders einzusetzen“ (145). Dem gegenüber stehen in anderem Zusammenhang Thesen, die auf François Houtart zurückgehen: „Ein Priester oder Ordensmann, der in wirklicher Entwicklungshilfe engagiert ist, verkündet tatsächlich das Evangelium und bringt das Christentum... Es ist die Aufgabe von Priestern und Religiösen, in ihrer Entwicklungshilfe ein beispielhaftes Leben zu führen, und so Gottes Treue und schöpferische Gegenwart in der versöhnten Menschheit sichtbar darzustellen... Auch die Laien müssen ihren apostolischen Anteil an der Entwicklungshilfe haben. Es kann keinen Konflikt zwischen Humanisierung und Evangelisierung geben“ (125). Mit dem letzten Satz wird man gewiß übereinstimmen; aber ob die weithin vollzogene Identifizierung von Humanisierung und Evangelisierung theologisch haltbar ist, bleibt doch mindestens fraglich. Gewiß ist im Missionsdekret das gesamte Christliche Zeugnis, und damit auch die ganze Sphäre der sozialen, ökonomischen, erzieherischen usw. Tätigkeit als gültige Form der christlichen Gegenwart und Wirksamkeit anerkannt (nn. 11 und 12). Aber die Identifizierung säkularer Humanisierung mit der missionarischen Tätigkeit der Kirche ist sicher nicht vom Konzil beabsichtigt. Die Dimension des Glaubens ist in der Sendung der Kirche wesentlich.

Das Buch ist ein Sammelband und nimmt deshalb auch zu solchen Fragen nicht endgültig Stellung. Hier liegen seine Grenzen. Es wirft viele Fragen auf, enthält reiche Information über viele Seiten, und besonders über die säkulare Seite des modernen Missionsverständnisses, läßt aber theologische Grundfragen aus dem Spiel und kommt so auch nicht zu einer Synthese. Man muß sich aber darüber klar sein, daß eine echte Revolutionierung missionarischen Denkens und eine wirkliche Erneuerung des Missionswesens nur kommen kann, wenn diese Grundfragen geklärt und die Möglichkeit der echten Glaubensverkündigung inmitten der fortschreitenden Säkularisierung von heute erforscht wird.

Poona (Indien)

J. Neuner SJ

Rocaries, André, S.J.: *Robert de Nobili S.J. ou le «Sannyasi» chrétien.* Editions Prière et Vie/Toulouse 1967; 244 S.

In diesem Buch untersucht der Prokurator der Mission von Madura in Südindien die bestimmenden Gesichtspunkte im Lebenswerk von Roberto de Nobili: «Indien avec les Indiens» (13). Nach einem präzisen biographischen Abriss, in dem sich wissenschaftliche Zuverlässigkeit mit lesbarer Darstellung verbindet, bietet ROCARIES mit einer trefflichen Auswahl von Texten aus Briefen und Abhandlungen einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des wohl bedeutendsten Indienmissionars des 17. Jh. ROCARIES verzichtet auf Textkritik; er versucht, die vielfältigen Momente im Lebenswerk de Nobilis miteinander zu verbinden und ihre nachkonziliare Aktualität zu betonen. Wertvolle Abbildungen erhöhen den Wert dieses Buches; zur schnellen Orientierung dienen eine *Chronologie*, eine Liste der Werke de Nobilis und eine Bibliographie, die um eine Anzahl bedeutender Stellungnahmen zu de Nobili ergänzt werden könnte. Gegenüber früheren Forschungsarbeiten über die frühe Mission von Madura (BERTRAND, DAHMEN, CASTETS, CRONIN), bringt ROCARIES Texte aus dem sehr umfangreichen und erst zu einem kleinen Teil (von P. RAJAMANICKAM SJ) in tamilischer Sprache herausgegebenen Werk de Nobilis, *Tūshana dikkaram* (Réfutation des blasphèmes) wurde schon von J. CASTETS SJ in den *KM* (Juni 1930) in deutscher Übertragung veröffentlicht (vgl. ROCARIES, S. 197). Weitere Forschungsbeiträge, die — wie ROCARIES' Buch — zur Erfassung der Persönlichkeit de Nobilis und seiner Zeit hinführen, sollten auch für den deutschen Sprachraum ein dringendes Anliegen der Missionsgeschichte und der Pastoraltheologie werden.

Würzburg

Peter R. Bachmann

Tragella, Giovanni Battista: *Le Missioni ieri e oggi* (Universale Studium, 103—4). Editrice Studium/Roma [Via Conciliazione 4 D] 1966, 269 p.

Der um die Missionswissenschaft so verdiente Autor († 1968) veröffentlicht in der Reihe *Universale Studium*, die Gesamtübersichten über die verschiedensten Fachbereiche zu bieten sucht, eine sehr gediegene Zusammenfassung des katholischen Missionswesens. Die theologische Grundlegung ist allerdings überwiegend apologetisch; sie soll die Seinsberechtigung der Mission nachweisen. — Die missionsgeschichtliche Übersicht (30—46) stellt die wichtigen Etappen richtig heraus. Doch gilt die Aufmerksamkeit vorwiegend der Periode, die Vf. in seinem langen Leben selbst miterlebt und mitgetragen hat. „Die Missionen von gestern“ sind die Missionen seit dem Ersten Weltkrieg und das, was die Päpste, vorab Benedikt XV. und Pius XI., für sie durch Wegweisung und Organisation getan haben. „Die Missionen von heute“ sind die Missionen seit dem Zweiten Weltkrieg, in der Zeit des Aufbruchs der farbigen Völker zur Freiheit. Es ist bezeichnend für die lebendige und dem Leben nahe Art des greisen Autors, daß er von dieser Mission heute nicht sprechen kann, ohne von der Mission von morgen zu sprechen. Gestern, heute und morgen sind ihm nicht mehr denn ein Anfang — die pilgernde Kirche hat die Mission an die Welt als Aufgabe noch vor sich. Diese Feststellung, mit der Vf. sein Buch schließt, ist ein Bekenntnis, das weiter trägt als das etwas einseitige Urteil über das Missionsdekret des Vaticanum II (7) in seinem Vorwort.

Glazik

Wilson, William J. (Ed.): *Demands for Christian Renewal*. Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1968; VIII + 179 p., \$ 4,95.

In einem Symposium gingen zehn christliche Laien (darunter zwei Damen und ein Ehepaar) die Frage an, wie verschiedene Probleme der christlichen Mission in unserer Zeit gelöst werden sollten, wenn es überhaupt noch sinnvoll sei, von einer christlichen Mission in der heutigen Welt zu sprechen. Der Begleittext sagt, daß wir es hier mit einer „reifen Antwort an Papst Paul“ vonseiten der Laien zu tun haben. Seit dem II. Vatikanum, dem Erscheinen der Enzyklika *Ecclesiam Suam* und besonders im Anschluß an *Humanae vitae* melden sich immer mehr Laien zu Wort, und die Amtskirche wird deren Antworten ernstnehmen, aber wertend prüfen müssen.

Der Band enthält folgende Beiträge: MARY DALY, *Christian Mission after the Death of God* (1—18); MARY HAZEL BAIRD, *Christian Mission and the Secular Order* (19—40); BENEDICT V. MTSHALI, *The Christian Mission in South Africa* (41—55); DONALD J. THORMAN, *The Christian Mission a Personal Choice* (56—68); MARIUS L. BRESSOUD, Jr., *Christian Mission: Money and Motive* (69—84); MICHAEL D. ZEIK, *The Aims of Christian Mission* (85—107); STANLEY J. ROWLAND, Jr., *Authentic Mission* (108—128); Mr. and Mrs. PATRICK F. CROWLEY, *Mission and the Christian Family* (129—141); J. PETER GRACE, *Christian Mission and Underdevelopment* (142—160); WILLIAM J. WILSON, *Contemporary Demands on Mission* (161—175).

Es gibt *scharfe* Forderungen, u. a.: Änderung der „arroganten kirchlichen Mentalität“ (5) und des „klerikalen Hierarchismus, der das größte Hindernis für die christliche Mission darstellt“ (13); „Gott kann heute nicht mehr als effektives Symbol zur Vermittlung der christlichen Wahrheit funktionieren, (sondern) . . . Auferstehung, Körper und Erfahrung des Heiligen mit dem Zentralbild des auferstandenen Christus“ (128).

Es gibt *kühne* Forderungen: M. Zeik befürwortet z. B. einen gemeinsamen christlichen Markt, gemeinsame christliche Schulen, Teilnahme aller Getauften am eucharistischen Opfermahl unter gewissen Bedingungen, um so zur Einheit zu gelangen (104—106).

Es gibt aber auch *einfachere* Forderungen, die trotzdem viel verlangen: ein tieferes Verständnis der Menschwerdung Gottes (30) und das lebendige Zeugnis großer Persönlichkeiten und einfacher Menschen (33—34); die Kirche soll Zeugnis ablegen für eine Vision, für einen Weg des Lebens, für ihr Interesse am Menschen (62); die Aufgabe der christlichen Mission muß in jedem Zeitalter und auch vom einzelnen stets neu entdeckt werden (67—68).

Mill Hill, London

Martin Fleischmann MHM

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Gregorius, O.F.M.Cap.: *Sociologie van de niet-Westerse volken* (= Prisma-Compendia, 17 und 25). Het Spectrum/Utrecht 1965—66. I, 272 p., gld. 2,90; II, 336 p., gld. 3,90.

Das zu besprechende Werk umfaßt zwei Bücher: *Verwantschap en huwelijk* und *Individu en gemeenschap*. Ausgehend von der Familie im engeren Sinn behandelt Vf. im 1. Bd. die „joint family“ (Sippe, Klan, Stamm) und die verschiedenen Arten der Verwandtschaft unter Einbeziehung der Heiratsformen. In

eigenen Kapiteln werden die Bedeutung der Mutter und die verschiedenen matrilinearen Erscheinungen, die Rolle der Neffen und Nichten und die Stellung des Onkels besprochen. Anschließend erörtert G. den „Ausgangspunkt und die Basis“ der Familie, die Heirat, und ihre einzelnen Formen. Eingehend werden der Brautpreis, die Exogamie und die Heiratsklassen dargestellt.

Im 2. Bd. steht zunächst die Frage nach der Wohnordnung im Mittelpunkt der Betrachtung. Dann geht Vf. ausführlich auf die Beachtung ein, die man bei vielen Naturvölkern der Pubertät schenkt, wobei er auch auf die Haltung des Christentums hinweist. Im 3. Kap. gibt er eine Übersicht über die Altersstufen und ihre Funktion. Die darauffolgende Darstellung des Totemismus gehört zu den besten Kapiteln des Buches, das im weiteren auch einen ausgezeichneten Einblick in das Wesen der „geheimen Gesellschaften“ gewährt. Weiter befaßt sich G. mit der Bedeutung der Arbeit, mit dem Eigentumsrecht und den Ständen.

Vf. gibt mit großer Umsicht und Sachkenntnis jeweils bei den einzelnen Fragen einen kritischen Überblick über die einschlägigen wissenschaftlichen Anschauungen und Theorien sowie über die vorliegende Literatur, in die außerdem im Anhang neben den sehr umfassenden alphabetischen Schrifttumsverzeichnissen die Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln einführen. Es wäre begrüßenswert, wenn eine Übersetzung dieses bedeutenden Werkes in eine deutsche Taschenbuchreihe aufgenommen würde. Denn die Erörterung soziologischer Probleme in ethnologischer Sicht, wie sie die Ausführungen von P. GREGORIUS bieten, ist wohl außerhalb Deutschlands verbreitet und wurde dort durch viele Arbeiten gefördert und vertieft, bei uns dagegen vernachlässigt. Insbesondere ist man bei terminologischen Fragen unsicher. Die in dieser Hinsicht grundlegende, fünf Bände umfassende *Menschliche Gesellschaft* von RICHARD THURNWALD ist vor mehr als dreißig Jahren erschienen. Die von THURNWALD begonnenen Untersuchungen wurden vor allem von W. E. MÜHLMANN wieder aufgenommen und weitergeführt. Auf dem Gebiet der Verwandtschaftsethnologie haben auf deutscher Seite E. W. MÜLLER und C. A. SCHMITZ in unseren Tagen die Forschungen fortgesetzt, auf die auch P. GREGORIUS in seinem Literaturverzeichnis Bezug nimmt. Der so früh verstorbene C. A. SCHMITZ legte ungefähr mit dem Erscheinen der Soziologie von Gregorius die *Grundformen der Verwandtschaft* (Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe, Heft 2, Basel 1964) vor, zu denen E. W. MÜLLER eingehend Stellung genommen hat (Über Grundformen der Verwandtschaft: *Kölner Zeitschr. für Soziologie und Sozialanthropologie* 18 [1966] 337—354). Die so entstandene Diskussion könnte durch eine Übersetzung der Ausführungen von P. Gregorius fruchtbar belebt werden.

Im übrigen richtet sich P. GREGORIUS bei seinen Ausführungen nicht nur an Fachwissenschaftler und Studierende der Ethnologie und Soziologie, sondern auch an Missionare. Bei der Missionierung gibt es ja viele Berührungsfelder zwischen dem Christentum und den autochthonen Gemeinschaftsauffassungen und -strukturen der außereuropäischen Völker. Bei solchen Akkulturationsfragen geht Vf. stets auf die Probleme ein, die sich dem Missionar bei seiner Tätigkeit ergeben. P. GREGORIUS, der selbst über fünfundzwanzig Jahre junge Missionare in die Methode der Missionierung eingeführt hat, faßt in dieser Veröffentlichung seine langjährige Erfahrung in einem Handbuch zusammen. Die Schlußfolgerungen, zu denen er im einzelnen gelangt, sind durchweg höchst beachtenswert. So wird das Werk auch die Missionswissenschaftler zu weiterer Diskussion über das Verhältnis des Christentums zur Kultur und Gemeinschaft anregen und die Mis-

sionare zu einer fruchtbaren Besinnung auf ihre Praxis bei den nichtabendländischen Völkern veranlassen.

Heidelberg

Ferdinand Herrmann

Italiaander, R. (Hrsg.): Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposium der Weltreligionen. Oncken/Kassel 1966; 307 S., DM 19,80

Der vorliegende Band verdient die Aufmerksamkeit der Religions- und Missionswissenschaftler. Die rein religionswissenschaftliche Beschäftigung mit den Religionen bedarf immer wieder der Ergänzung und vielleicht auch Korrektur durch die Bestandsaufnahme dessen, was die Religionen heute sind und bedeuten. R. Italiaander hat 12 Studien gesammelt, die die augenblickliche Situation der Religionen unter dem Gesichtspunkt ihrer Gefährdung behandeln — zweifellos eine aktuelle und notwendige Fragestellung. Die Beiträge sind von unterschiedlichem Niveau und können hier nicht im einzelnen erörtert werden; ihre Titel seien jedoch aufgeführt: St. C. NEILL, Sind die Weltreligionen gefährdet?; G. VICEDOM, Europa als Spannungsfeld alter und neuer Religionen; R. T. HANDY, Das verworrene Bild des Christentums in Amerika; M. SARKISYANZ, Die Auseinandersetzung von Islam und Buddhismus mit dem Marxismus; A. SCHIMMEL, Der Islam und sein Verhältnis zu anderen Religionen; R. ITALIAANDER, Die Mannigfaltigkeit der Religionen in Afrika; Schalom BEN-CHORIN, Das heutige Judentum in Israel und in der Diaspora; J. DE SANTA ANA, Die religiöse Situation in Lateinamerika; St. J. SAMARTHA, Die wichtigsten Probleme im hinduistisch-christlichen Dialog von heute; E. BENZ, Die Wiederauferweckung des Buddhismus; H. BECHERT, Der Lamaismus — eine Weltreligion im Untergang?; M. RAMSEY, Die Krise der menschlichen Freiheit.

Daß die Religionen heute tatsächlich gefährdet sind, ist allgemein bekannt. Aber wodurch werden sie gefährdet? Diese Frage kann nicht generalisierend beantwortet werden, obwohl sich einige Faktoren überall Geltung verschaffen. So werden als die wohl bedrohlichsten Gefährdungen in unserem Band vor allem genannt: Technik, Rationalität, modernes wissenschaftliches Denken, Autonomismus, soziologische Veränderungen, Kommunismus, Atheismus. Es ist unverkennbar, daß damit die „Neuzeit“ überhaupt oder auch das Geschehen der „Säkularisierung“ als die eine Hauptgefahr vorausgesetzt wird, aus der alle einzelnen Gefährdungen hervorgehen. Diese Sicht kommt namentlich bereits in dem einleitenden Beitrag von Bischof St. C. NEILL zum Ausdruck, in dem bezeichnenderweise von der „Verweltlichung“ gesprochen wird (23, 27). Der Informationswert der Beiträge ist zumeist sehr hoch, wengleich natürlich nicht immer bislang Unbekanntes geboten werden kann. Hervorgehoben seien die Abhandlungen von M. SARKISYANZ, A. SCHIMMEL, J. DE SANTA ANA, St. J. SAMARTHA und H. BECHERT. Schalom BEN-CHORINS Deskription des heutigen Judentums mag da und dort vereinfachen (insbesondere in den Urteilen über das Christentum, vgl. etwa 176), zeigt aber sehr klar, welche Konflikte innerhalb des heutigen Judentums ausgetragen werden. Informativ ist auch der Beitrag des Herausgebers selbst, der aus vorzüglicher Afrika-Kenntnis nicht wenige Beispiele und Begebenheiten zu erzählen weiß. Eine klarer differenzierende Studie wäre wertvoller gewesen, da über das, was es in Afrika alles gibt, bereits vieles bekannt ist. Auch Urteile, die einem Wunschenken zu entspringen scheinen, wie das folgende sind reichlich riskant: „Der Afrikaner kann ohne Religion nicht

leben. So ist nicht zu erwarten, daß der amerikanische oder der marxistische Materialismus die afrikanische Seele je beherrschen werden.“ (151)

Trotz der das ganze Buch durchziehenden Aversion gegenüber der Neuzeit, d. h. trotz des philosophischen und theologischen Unverständnisses gegenüber dem Säkularisierungsprozeß, der unsere Welt mehr und mehr prägt und nicht reversibel ist, liest man das Sammelwerk mit Spannung und Gewinn. Wenn man sich dabei die Thesen etwa von Harvey Cox, *The Secular City* (1965) vergegenwärtigt, wird man das Vorgetragene noch weit mehr zu schätzen wissen. — Die Literaturhinweise zu einigen Kapiteln sind sehr nützlich. Die Ausstattung des Bandes, dem mehrere Fotografien beigegeben sind, verdient ein besonderes Lob.

Sehr bedauerlich ist allerdings, daß die katholische Christenheit zu wenig berücksichtigt wird. Hätte nicht J. DE SANTA ANA über Lateinamerika geschrieben, fänden sich nur gelegentliche flüchtige Bemerkungen. Das wird gewiß nicht zu bedeuten haben, die katholische Kirche sei nach Meinung des Herausgebers nur in Südamerika gefährdet; eher schon bedeutet es, daß bei manchen evangelischen Brüdern von ökumenischem Geist (sofern nicht nur die eigene Ökumene gemeint ist, sondern diejenige *aller* Christen) noch kaum die Rede sein kann. So darf man das Werk unvollständig nennen. Aber trotz dieses Mangels und trotz zahlreicher recht subjektiver Urteile kann man die Lektüre empfehlen.

Bonn

H. R. Schlette

Kalsang-Lhundup (Ed.): *The Biography of Tsong-kha-pa* (rJe-btsun-blama-tsong-kha-pa-chen-po'i-ngo-mtshar-rmad-du-byung-ba'i-rnam-tharpa-dad-pa'i-'jug-ngogs-zhes-bya-ba). Auslieferung: Brill/Leiden 1966; 160 S., mit Bild des Tsong-kha-pa nach einem tibetischen Holzschnitt.

Von Tsong-kha-pa (1357—1419), dem bedeutendsten und nachhaltigsten Reformator des Buddhismus tibetischer Prägung (Lamaismus), dessen Schule als dGa[dGe]-ldan-pa, meist aber als dGe-lugs-pa, bekannt geworden ist und von ihrem Begründer als Erneuerung (tib.: gSar) der auf Atisha († 1055) zurückgehenden bKa'-gdams-pa verstanden wurde (bKa'-gdams-gsar-ma), gibt es mehrere Biographien. Einen lHa-sa-Blockdruck (abgekürzter Titel: bTsong-kha-pa-chen-po'i-rnam-thar) erwähnt G. Z. ZYBIKOV (Vladivostok 1910/1913); vgl. auch I. J. SCHMIDT - C. BÖHTLINGK, *Verzeichnis tibet. Handschriften u. Holzdrucke im Asiat. Mus. d. kaiserl. Akademie zu St. Petersburg* (1848) 43; ferner G. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls* (Rom 1949) Bd. I, 160 f.; A. DAVID-NEEL, *Textes tibétains inédits* (Paris 1952) 39 f., mit weiteren Biographien; vor allem neuerdings R. KASCHEWSKY, *Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzang-grags-pa* (Bonn 1967). Die wichtigste unter allen Lebensbeschreibungen des Tsong-kha-pa (seine versch. Namen bei S. HUMMEL, „Die lamaist. Malereien u. Blockdrucke im Linden-Museum“: *Tribus* 16, S. 70, Nr. 23690; S. 150, Nr. 72302) dürfte aber von seinem vertrauten Schüler mKhas-grub-rje-dge-legs-dpal-bzang-po verfaßt worden sein, deren tibetischen Text KALSANG-LHUNDUP mit der vorliegenden Veröffentlichung herausgibt. mKhas-grub (1385—1439) übernahm das Amt eines Abtes des durch Tsong-kha-pa selbst gegründeten Klosters dGa'-ldan nordöstlich von lHa-sa, nachdem der 1. Nachfolger des Tsong-kha-pa, rGyal-tshab, dieser Würde entsagt hatte, und erscheint dann in der Präexistenzenreihe der Pan-chen-rin-po-che, der Großlamas von bKra-shis-lhun-po (Taschilunpo). Er ist als 1., nach anderen

als 2. Pan-chen zu betrachten. mKhas-grub, der mehrere gelehrte Abhandlungen verfaßt hat und bes. an der Verbreitung des letzten großen buddhistischen Lehrsystems, des Kälacakra, beteiligt war und einen gewissen Kult des Tsong-kha-pa einföhrte, hatte gelegentlich eines Opfers die in der lamaistischen Ikonographie beliebte Vision seines Meisters auf einem Elefanten. Mit rGyal-tshab und Tsong-kha-pa wird er gern in einer Trinität dargestellt, die als rJe-yab-sras-gsum bekannt ist. Er hatte sich wohl von allen Schülern am tiefsten in die Gedankengänge seines Meisters eingelebt. Deswegen kommt seiner Biographie auch eine besondere Bedeutung zu. Die Lehre der dGe-lugs-pa hat neuerlich H. V. GUENTHER untersucht (*Tibetan Buddhism without Mystification* [Leiden 1966]; Rez. S. HUMMEL: *Kairos* IX, 228 ff.).

Im englischen Vorwort gibt der Herausgeber einige biographische Notizen zu Tsong-kha-pa, wobei er als Lebenszeit abweichend angibt 1355—1417 (nach BUNKYO AOKI, *Study on Early Tibetan Chronicles Regarding Discrepancies of Dates and their Adjustments* [Tokyo 1955] 1357—1419). Desgl. wird als Gründungsjahr des Klosters dGa'-Idan nicht 1409, sondern merkwürdigerweise 1417 vorgeschlagen. — Der Text ist sehr gut leserlich und in Form europäischer Bücher gebunden. Die Buddhisten, insbesondere die Lamaisten, werden die Veröffentlichung dankbar begrüßen.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Der Koran. Übersetzung von Rudi P a r e t. Kohlhammer / Stuttgart 1966. IV + 524 S., Ln. DM 79,—.

Diese im Jahre 1962 begonnene Übersetzung des Korans liegt nun vollständig vor. Der Tübinger Ordinarius für Islamkunde hatte schon in seiner Abhandlung *Grenzen der Koranforschung* seine methodischen Überlegungen für die von ihm vorbereitete Übersetzung des heiligen Buches des Islam niedergelegt. Er wiederholt in seiner Einleitung zum deutschen Text, mit welcher großen und manchmal unüberwindbaren Schwierigkeiten der Übersetzer rechnen muß, wenn er eine heilige Schrift übertragen will, die an vielen Stellen keinen eindeutigen und unbestrittenen Sinn bietet. Um ein besseres Verständnis von solchen Stellen zu erlangen, hat P. die anderen Parallelverse zugezogen und die besten philologischen Kommentare nachgeschlagen. Man kann immer noch manche von den von ihm angenommenen Auslegungen bestreiten und eine andere Sinnggebung vorziehen (und P. gibt es zu), aber wir haben eine im ganzen gelungene und lesbare Übersetzung des Korans erhalten.

Der Leser soll sich durch die vielen in Klammern gesetzten, P. eigenen Ergänzungen nicht stören lassen. Diese dienen dazu, einen deutlichen und literarisch angenehmen Text zu bieten und gleichzeitig den Wortlaut des Originals treu und unangetastet wiederzugeben. — Möge bald der angekündigte wissenschaftliche und kritische Kommentar zu dieser guten Übersetzung des Textes erscheinen.

Münster

A.-Th. Khoury

Macquarrie, John (Ed.): *Contemporary Religious Thinkers: From Idealist Metaphysicians to Existential Theologians.* Harper and Row / New York 1968; 285 p., \$ 3,50.

Though this book is not what we expected (we hoped for a collection of analytic sketches of strictly contemporary religious thinkers), it has very con-

siderable merit as an introduction for students (which it is intended to be) to twenty-six major religious thinkers of the later nineteenth century and the twentieth century. There is one short but very key selection from each thinker. In addition to the readings, M. has an introductory paragraph before every article indicating the importance of the author and relating the selected reading to this estimation of his place in the course of recent religious thought. MACQUARRIE'S principal comments are to be found in the short general introductions which preface each of the three large sections into which he groups these religious thinkers.

In the first grouping, M. considers the idealist tradition which had derived from KANT, FICHTE, HEGEL and SCHOPENHAUER. He divides the tradition into *absolute idealism* (represented by EDWARD CAIRD, FRANCIS H. BRADLEY, JOSIAH ROYCE and RICHARDSON ILLINGWORTH) and *personal idealism* (represented by JOHN M. E. McTAGGART) and *transcendental idealism* (WILHELM WINDELBAND, HANS VAHINGER and WILHELM HERRMANN) and *historical idealism* (ERNST TROELTSCH and R. G. COLLINGWOOD). In the second grouping, M. turns to tendencies directly opposed to idealism: to *naturalism* (represented by Sir JAMES G. FRAZER, SIGMUND FREUD and CARL G. JUNG) and *realism* (HENRI BERGSON, BERTRAND RUSSELL, ALFRED N. WHITEHEAD and ETIENNE GILSON) and *empiricism* (RICHARD BRAITHWAITE). In the third and final grouping, Macquarrie gathers some of the religious thinkers who strove to avoid viewing religion in the light of the abstracted subject or abstracted object and tried rather to consider it within the concreteness of man's many life-relationships: *pragmatism* (represented by William James and Walter Rauschenbusch) and *personalism* (represented by MARTIN BUBER and RUDOLF OTTO) and *existentialism* (NIKOLAI BERDYAEV, EMIL BRUNNER, RUDOLF BULTMANN and PAUL TILLICH).

The book gives a rather good overall picture of recent important religious thinkers, and it goes to the heart of the matter in each case without wasting words. This will be especially appreciated by students. MACQUARRIE is a fine theologian and a master teacher.

It is possible, however, to criticize the framework M. uses. He has, for example, no really adequate category for what we might call the *believing, historical realism* of such researchers of religion as JOACHIM WACH and MIRCEA ELIADE, both of whom he surprisingly fails to include. Also, since he does into account atheistic humanists like FREUD and RUSSELL, it would seem good to work the complex categories of *atheism* and *humanism* into his divisions of religious thought and include also FEUERBACH, MARX and NIETZSCHE. This first criticism has already brought us to our second criticism which has to do with the religious thinkers he has selected — or rather, with the religious thinkers he has left out. While it is true that the line must be drawn somewhere, I think that most students will wish that the book had been more comprehensive and would include a selection from WILHELM DILTHEY under *historical idealism*, a selection from ERIC FROMM under *naturalism*, a selection from CHARLES HARTSHORNE and JACQUES MARITAIN and KARL RAHNER and TEILHARD DE CHARDIN under *realism*, selections from T. R. MILES and IAN T. RAMSEY under *empiricism* and from KIERKEGAARD, HEIDEGGER, JASPERS, MARCEL, CAMUS and SARTRE under *existentialism*. Thirdly and fourthly, one might question, of course, the way M. has categorized a thinker as well as the particular reading chosen as representative of his importance; but we feel that M. has done an excellent job with regard to these two points.

If the book sells well and long enough to reach a second edition, we would suggest that it be considerably expanded and that the list of authors include also more *immediately* contemporary religious thinkers. We like the book. We would like to see *more* of it. How about two or three paperback volumes?

Chicago

Eric C. Meyer, C.P.

sd **Rodinson, Maxime:** *Islam et Capitalisme*. Seuil/Paris 1966; 304 p., F 19,50.

Parmi les nombreuses études, fragmentaires ou d'ensemble, qui essaient d'analyser ou de juger l'attitude de l'Islam et des peuples islamiques à l'égard des bases et du développement du capitalisme américano-européen, l'ouvrage de M. RODINSON mérite une place à part. L'expérience immédiate et existentielle du monde arabe et des connaissances puisées à bonne source dans les domaines sociologique, théologique comme dans celui des institutions de l'économie musulmane et de leur évolution historique ont permis à l'auteur, professeur à l'Ecole pratique des Hautes Etudes de la Sorbonne, de se pencher honnêtement, avec un sens positiviste et critique averti et avec le réalisme peu idéologique de son «orientation marxiste» sur un problème où les *mythes* abondent, entretenus par des motivations, des préoccupations ou des courants peu ou «pseudo»-scientifiques, qui cherchent à présenter communément l'Islam comme religion et civilisation et les différentes nations musulmanes comme essentiellement impuissantes à s'approprier, d'une manière vitale et authentique, les principes et les réalisations éclatantes de la technique industrielle, du sens des affaires dans la finance internationale, voire même du socialisme comme moteur efficace de la promotion humaine et du bien-être généralisé des «sociétés civilisées».

Avec cet esprit peu conformiste et grâce à sa méthode sociologique et à ses recherches historiques M. RODINSON retrouve des valeurs humaines, constate des formes sociales et observe des activités économiques qui semblent communes et universelles, dès qu'une société déterminée se trouve confrontée malgré ses origines ethniques ou religieuses, d'une manière assez libre, avec des situations d'existence honorable sur le plan national et avec des exigences de lutte et de survie sur le plan de l'économie internationale telle qu'elle se présente actuellement avec ses nécessités d'interdépendance et de planification.

Ainsi, le capitalisme actuel, comme d'ailleurs le socialisme, ne seraient pas, à priori, le fait caractéristique d'une société occidentale ou chrétienne au détriment et à l'exclusion de toute autre forme de civilisation. Cependant la situation historique déterminée du développement industriel et capitaliste et de l'expansion coloniale modernes de la civilisation dite occidentale et chrétienne, a créé en fait une forme assez précise et propre d'un capitalisme que les peuples anciennement colonisés et actuellement devenus autonomes et engagés dans la voie du développement essaient de copier, sous la pression des exigences immédiates, pour parvenir à ce degré de bien-être qui semble en être le produit le plus manifeste.

Mais ce capitalisme basé sur l'industrialisation intensive du secteur privée et sur la concentration financière serait-il la seule forme de promotion de ces pays en voie de développement? Le cas se pose en particulier pour les Etats musulmans longtemps subjugués par l'Occident capitaliste? Dans sa forme historique actuelle, ce capitalisme paraît étranger ou à tout le moins non assimilable aux structures de la «Cité musulmane» antique ou traditionnellement décrite. Cependant, des pays lancés dans ce processus d'industrialisation et

de développement économique en en adopté, depuis des décades, les principes et les méthodes. Ce capitalisme, en somme hétérogène, serait-il pourtant la base du salut social et économique, qui, soutenue par la tradition religieuse musulmane, assurerait à ces expériences nationales contemporaines dans le Proche et le Moyen-Orient et la promotion sociale et le bien-être généralisé et la refonte même des structures de l'Etat, malgré les exigences de la lutte nationale qui a opposé, à un moment historique donné, ces peuples aux nations capitalistes qui les exploitaient avec leurs richesses?

La conviction de l'auteur semble se placer aux antipodes de cette perspective capitaliste. Car le modèle du socialisme d'Etat, confirmé par des expériences nationales dûment reconnues, serait plutôt l'idéal le mieux adapté à la situation des peuples islamiques en voie de développement.

Ses considérations se basent sur des analyses serrées et éclairantes, bien que parfois trop rapides ou alourdies par des développements méthodologiques ou idéologiques. Les grandes institutions ou les pratiques traditionnelles de la vie sociale ou économique de la civilisation musulmane sont soumises à un examen aussi franc que sérieux. De portée rigoureusement scientifique, ces analyses se doublent d'une conviction passionnée, celle du «savant engagé» dont les prises de positions existentielles et les expériences de ses luttes anti-impérialistes garantissent la sincérité. Tout cela fait de cet ouvrage un instrument de réflexion, de comparaison et même de polémique idéologique. Les annotations avisées et l'observation impartiale de la vie des peuples musulmans frappent le lecteur et ne sont pas de nature à ménager à l'auteur la sympathie de tous ceux qui se sont habitués à juger à la légère le monde oriental et musulman ou à l'exploiter comme la source privilégiée de leur propre expansion économique.

Ainsi, cet ouvrage invite surtout à la réflexion et à la remise en question de bien des jugements préfabriqués ou soigneusement entretenus dans l'opinion. Conçu à parti d'un colloque entre savants et chercheurs, il est devenu une plateforme de discussions nouvelles très enrichissantes; car basé sur l'analyse historique et dépassant l'idéologie étroite ou stérilisante par ses règles rigides. Une documentation précise et bien à jour permet d'ailleurs de contrôler les sources utilisées ou de compléter l'analyse ébauchée.

Ceci dit, il nous semble pourtant que M. Rodinson a négligé une considération essentielle dans son analyse comparative du monde et de la civilisation musulmane avec le phénomène capitaliste occidental: celle de la comparaison de l'économie musulmane traditionnelle avec celle d'une société chrétienne telle qu'on la trouvait dans les pays d'Amérique latine, soumis longtemps à la concurrence et à la domination économique étrangère. La comparaison pourrait même aller plus loin et devenir suggestive si on l'appliquait à la vie économique traditionnelle du continent européen riverain de la Méditerranée, notamment de l'Espagne, du Midi de la France, de la Sicile, de la Yougoslavie méridionale et de la Grèce. Quoique rattachés historiquement et parfois organiquement à la chrétienté européenne, leur situation économique et leur développement dépendent d'autres facteurs que ceux qui ont permis à l'Europe centrale et septentrionale de tendre à la suprématie industrielle et financière depuis la première moitié du XIX^e siècle. Ces pays ou ces régions moins favorisés et effectivement en voie de développement par rapport aux autres provinces européennes se rattacheraient à un autre monde économique, à une autre civilisation qui dépendant de la nature même de leur géographie, de leur tradition commerciale et d'une histoire proprement méditerranéenne.

Aussi, au delà de la structure religieuse relevant de l'Islam et façonnant l'*Homo islamicus* n'existerait-il pas un phénomène de civilisation séculaire inhérent à l'histoire millénaire du bassin méditerranéen qui s'est vue dépassée depuis que l'industrie, la technique et les grands trusts financiers ont créé le capitalisme américano-européen dont les origines ne remontent pas au delà de la révolution française et dont la suprématie connaît depuis la fin de la seconde guerre mondiale une épreuve qui en annonce le déclin. Les problèmes de l'économie du monde musulman se rattachent bien à ceux du Tiers monde. Les assises religieuses d'une civilisation peuvent être soumises à des confrontations diverses comme c'est le cas du christianisme européen et latino-américain.

Damas/Münster

Joseph Hajjar

Rondot, Pierre: *Der Islam* [= *L'Islam*. Ed. de l'Orante/Paris]. *Lehre und Macht einer Weltreligion* (= Herder-Bücherei, 301). Herder/Freiburg 1968; 142 S., DM 2,90.

PIERRE RONDOT est connu pour sa connaissance toujours renouvelée des grands courants politiques qui traversent le monde arabe et musulman dans ses immenses territoires. Il s'est révélé aussi, depuis quelques années, come un savant préoccupé de la doctrine et de l'esprit de l'Islam considéré dans son essence et sa dynamique religieuse. La grande synthèse qu'il présente dans ce petit volume constitue une espèce de présentation très sympathique de l'Islam faite aux chrétiens occidentaux pressés qui ignorent les aspects proprement spirituels, dogmatiques et constitutionnels d'une grande et toujours vivante religion. Cette introduction servirait tout aussi bien à ceux qui ne voient dans l'Islam qu'une série de prescriptions formalistes et légales ou qu'une forme primitive ou arriérée d'une religion désormais dépassée par les exigences du monde moderne. Mais ce livre n'aura un intérêt que dans mesure où il appelle à un dépassement des éléments qu'il fournit: autant dire sa valeur d'incitant à une plus grande ouverture à l'Islam et à une meilleure appréciation de la vie religieuse, sociale et culturelle des musulmans. Une meilleure connaissance dans ce domaine aiderait à une meilleure compréhension d'un monde qui n'est pas aussi fermé et aussi fanatique qu'on se le représente faussement et communément.

Damas/Münster

Joseph Hajjar

Rosenkranz, Gerhard: *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen* (= Sammlung Dalp 100). Francke/Bern 1967; 328 S., DM 15,80.

Man kann bestürzt und/oder traurig sein, wenn man solche Bücher liest wie das von ROSENKRANZ. Das hat mehrere Gründe. Der erste ist, daß jede der Weltreligionen — um bei dieser Terminologie zu bleiben — zwar beansprucht, allgemein oder umfassend oder endgültig zu sein, daß aber jede auch abschirmt und verwirft, manchmal auch bekämpft. Der zweite ist, daß jede eine Theologie entwickelt, der eine bestimmte Philosophie, Weltdeutung und Welterfahrung zugrundeliegt, die ihrerseits ebenfalls wieder abschließt und ausschließt. Der dritte ist, daß auch solche Darstellungen, die sich über eine einzelne Religion erheben und auch die anderen unvoreingenommen schildern wollen, doch auch wieder durch Auswahl und Urteil abschirmen, teils, weil sie an eine Religion gebunden bleiben, teils, weil die Verfasser ein Kriterium suchen, nach dem sie ordnen und werten. Der vierte ist, daß die Erörterung zu leicht in das Unprüf-bare entweicht und, wenn überhaupt, nur mühsam auf den einzelnen bezogen

werden kann, der jetzt und hier entscheiden muß, als Schrankenwarter, als Fahrdienstleiter, als Personalchef, als Unterhändler für Lohnfragen, als Politiker in Verhandlungen über einen Vertrag. Der fünfte ist, daß man die „Religion“ der Gleichgültigen oder „Ungläubigen“ entweder überhaupt nicht oder nur beiläufig erwähnt und übersieht, daß der Glaube an Gott keineswegs selbstverständlich ist und die Nichtreligiösen beträchtlich das Geschick der Menschheit und jedes einzelnen mitbestimmen, oft sogar mehr, als es die Gläubigen (im Sinne der Religion) tun.

Dennoch und gerade deswegen ist das Buch von ROSENKRANZ verdientlich, welches das Christentum in der Sicht der Weltreligionen, diese in der Sicht des Christentums und die Möglichkeiten des Dialogs zwischen den beiden Partnern darstellt. R. spricht von dem „Verlangen nach Einheit“ (7), von dem „Eigenwesen und Eigenwuchs der Religionen“ (48), von der Neubesinnung auf die Weltreligionen „unter den katholischen und evangelischen Theologen“ (198); aber auch davon, daß „im Totalitätsanspruch die Kraft christlichen Glaubens lebt“ (143), daß „der Kern [des Christentums] der Wille Gottes ist, der die Welt durch Christus mit sich versöhnt hat“ (51).

Als Grundlage eines Gespräches betrachtet er „das gemeinsam Menschliche“ (121). Religion befaßt sich mit „der Grundsituation des menschlichen Daseins“ (292) und ist „die Reaktion auf Freud und Leid“ (223); sie darf „nicht willkürlich ausschließen“ (49).

Wenn auch Thomas von Aquin viel galt und gilt, so steht doch die Kirche nicht „unter seiner Lehrautorität“ (202). Calvins *Institutio* wird einmal als Auslegung (158), ein andermal als Unterrichtung (160) übersetzt. Wenn der Widerspruch als Kriterium gilt, dürfte das auch nicht von der Bibel ausgeschlossen werden (143).

Darin hat ROSENKRANZ recht, und daran mangelt es: „Begegnung der Religionen ereignet sich in den Begegnungen von Menschen“ (283), und die müssen „wahrhaftig und glaubwürdig sein“ (50).

Münster (14. 1. 1968)

Anton Antweiler

Schlette, Heinz Robert: *Christen als Humanisten.* (Theologische Fragen heute, 11) Hueber/München 1967; 153 S., DM 5,80. led

Der Titel des Büchleins ist in bewußtem Gegensatz zur traditionellen Formel „Christlicher Humanismus“ gewählt. Vf. will damit ausdrücken — und das ist seine These — daß es letztlich nicht verschiedene Humanismen gibt, einen christlichen, einen marxistischen usw., daß vielmehr in unserem modernen Verständnis der Christ an dem *einen* Humanismus teilhat wie er sich heute allenthalben anbahnt. Der Christ unterscheidet sich von anderen Menschen nicht durch seinen Humanismus, sondern allein durch seinen Glauben.

Dieser gemeinsame Humanismus wird nicht wissenschaftlich definiert sondern praktisch umschrieben. Er umfaßt die „Auskunft über Wesen, Bestimmung, Sinn, Ziel, kurz gesagt über das Wozu des Menschen“ (118), und die konkrete Ordnung „worin sich die Menschen gemäß ihrem Wozu konkret und geschichtlich realisieren“ (119).

Das Thema wird in sechs Kapiteln entwickelt: Einleitend wird gefragt was Vaticanum II mit der Formel von der „Geburt eines neuen Humanismus“ (*Gaudium et Spes* n. 55) meint (Kp. 1). Die Antwort muß in dem Verständnis des Säkularismus gesucht werden. Männer wie Guardini haben zwar die positive

Deutung des Säkularismus als das Mündig-Werden des Menschen angebahnt, haben aber doch große Gefahren gesehen, und einen Humanismus, der nicht von der Offenbarung her bestimmt ist, abgelehnt. Der Autor anerkennt das pastorale Anliegen solcher Bewertungen, glaubt aber, mit J. Metz, daß echter Säkularismus nur da vorhanden ist, wo der Mensch in seiner Freiheit und Weltlichkeit ohne Rückhalt anerkannt wird (Kp. 2). Der Einfluß des Säkularismus auf die Religionen besteht in ihrer Humanisierung, in der Verwirklichung des „um des Menschen willen“ (Kp. 3). Philosophisch gesehen, muß der moderne, universale Humanismus jede Festlegung vermeiden. Er besteht nicht in der Annahme eines neuen geschlossenen Systems (etwa des marxistischen Atheismus) an Stelle eines anderen (des christlichen Theismus). Er besteht vielmehr in der Wende zu den konkreten Zielen, von Theologie zu Anthropologie, die sich mit menschlichen Ordnungen befaßt, von Metaphysik zu Politik, die sich im konkreten Vollzug des menschlichen Zusammenseins bewährt. Sie akzeptiert „eine Lage, in der fundamentale Wahrheiten abwesend sind“ (112), einen philosophischen Agnostizismus, der aber den Freiheitsraum für die konkreten Auslegungen des Menschen, der Gesellschaft, und der Geschichte offen läßt, der die Bedrückung durch jedes totalitäre System fernhält, und die Möglichkeit schöpferischen Handelns unbegrenzt frei gibt (Kp. 4 und 5). In dieser Offenheit findet der Christ die Möglichkeit, seine Deutung des Menschen und der Geschichte aus dem Glauben zu konkretisieren. Dieser Glaube aber ist nicht philosophisch begründet, da ja Philosophie wesentlich agnostisch bleibt, wird aber von der Philosophie her keineswegs ausgeschlossen. Glaube stützt sich nicht auf wissenschaftliche Argumente, sondern auf Indizienbeweise, mit denen er sich auch vor der säkularen Vernunft zu rechtfertigen vermag (Kp. 6).

Das Kernproblem des Buches ist also die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Glaube. Dabei sucht der Autor den Eigenbereich des Glaubens nicht nur abzugrenzen, sondern auch wohl zu begründen. Trotzdem bleibt die Frage ob hier nicht eine zu scharfe Grenzlinie gezogen wird, so daß der Mensch und seine Welt in zwei Hälften zerfallen. Philosophie als solche endet im Agnostizismus, und der positiv bestimmbare Raum des ‚Humanismus‘ wird nur praktisch von den anerkannten Postulaten des modernen Humanismus (Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz Kooperation usw., 124) ausgefüllt, wobei die weiteren Fragen über das Wesen des Menschen von der Philosophie übergangen werden, weil „diese Fragen nicht mehr fragbar erscheinen“ (125). Damit aber ist der Mensch selbst, so wie er sich findet und philosophierend über sich reflektiert, ohne Sinn. Kann man das wirklich sagen? So sehr man sich vor einem ‚geschlossenen Weltbild‘ der Philosophie, oder vor allzu vereinfachenden Gottesbeweisen hüten muß, so kann doch der Mensch nicht auf eine Ontologie verzichten — d. h. auf eine Erhellung seines Seins das ihm aus der philosophischen Reflexion kommen muß.

Es ist deutlich, daß die hier aufgeworfenen Fragen für die Begegnung mit der nicht-christlichen Welt von Bedeutung sind. Wir begegnen dem modernen Menschen in aller Welt auf der säkularen Ebene. Er erwartet nicht nur ein persönliches Glaubenszeugnis, sondern auch ein genuines Verständnis der menschlichen Existenz mit Leitprinzipien für den Aufbau der neuen Gesellschaft. Wie soll die Ordnung in der kommenden Welt aufgebaut werden? Man kann von einem modernen Menschen keineswegs die Annahme eines ‚christlichen Weltbildes‘ erwarten. Er sucht Ordnungen die vom Menschen her verständlich sind, die nicht nur pragmatisch sind, sondern vom Wesen des Menschen her erhellt

werden können. Es ist nicht genug, wenn man nur die praktischen Postulate von Freiheit, Friede usw. vorträgt, denn gerade jeder dieser Begriffe findet wieder in den konkreten Ideologien die gegensätzlichen Deutungen. Ein agnostischer Humanismus kann hier keine befriedigende Antwort geben.

Mit diesen kritischen Bemerkungen sei aber keineswegs der Wert des Buches mit seinen scharfsinnigen Fragestellungen und Analysen herabgemindert.

Poona

J. Neuner S.J.

Schlette, Heinz Robert: *Philosophie — Theologie — Ideologie*. Erläuterung und Differenzen. Bachem/Köln 1968; 105 S., DM 8,80. v.l.d.

Kardinal NEWMAN sagte in einer seiner Oxforder Universitätspredigten, eine philosophische Geisteshaltung sei ein Ersterfordernis des Evangeliums. Was mit dieser zunächst etwas befremdlichen Aussage gemeint sein könnte, kann die kleine Schrift von SCHLETTE in etwa klären.

Nach einer einleitenden Betrachtung über die Rolle der Philosophie im Kraftfeld der Theologie, vor allem als christliche Philosophie, kommt Vf. auf die stets mehr oder weniger agnostische Aporie der Metaphysik zu sprechen, vor welcher nur ein (meist uneingeständenes) Vorwissen rette, nur sei dies eben nicht mehr rein philosophisch, sondern ein Resultat der geschichtlich gegebenen Interaktion von Philosophie und Theologie. Diese Geschichte gilt es kennenzulernen, um die Situation gerade des heutigen Verhältnisses der beiden Disziplinen zu verstehen. Nach der Kantschen Kritik, die weder in der Identifizierung von Philosophie und Christentum bei Hegel noch im Sprung Kierkegaards aus der Philosophie in den Glauben ausgeglichen werde, erkennt SCHLETTE die heutige philosophische Lage in der Aporie des *Sisyphos* von ALBERT CAMUS, den „man sich glücklich vorzustellen hat“. Aus dieser stoischen Heiterkeit, aber auch Ausweglosigkeit ergebe sich jenseits jeder zwingenden metaphysischen Lösung die echte Freiheit des Menschen, aus welcher der Glaubende immer schon gewählt hat und eben darin auf der Seite der Theologie steht.

In einem zweiten Abschnitt spricht SCHLETTE zum Problem der Ideologie in philosophischer Sicht: ohne daß der Begriff genau gefaßt werden könnte, soll das Problem als solches angegangen werden. Nach einer sehr interessanten Problem- und Begriffsgeschichte, in der selbstverständlich Marx eine zentrale Stelle einnimmt, zeigt Vf., wie unter Ideologie immer ein unkritisch übernommenes Ideengebäude gemeint ist, von welchem dann Denken und Sein des Menschen abhängt, und von welchem es sich zu befreien gelte. Jedoch kann der Mensch das? Philosophie kann Ideologie als besondere Form von Glauben wohl kritisch begutachten, und sie soll es auch, aber letzte Entscheide über ihren Wert stehen ihr offenbar nicht zu — oder hofft SCHLETTE doch darauf (66), obwohl er weiß, daß auch Philosophie von einem Vorverständnis ausgeht?

Ist das Christentum und seine Theologie Ideologie? So lautet die im dritten Abschnitt gestellte Frage. Theologie als wissenschaftliche Reflexion über den Glauben scheint zunächst von selbst frei von Ideologiegefahr. Aber sie ist als echte Theologie eben doch engagierte Reflexion und steht so im Bereich des Glaubens selber, also im Bereich der Ideologiefrage, was für einen Marxisten natürlich außer Diskussion steht: Theologie ist Ideologie im Dienst der Ausbeutung der Besitzlosen durch die Besitzenden; aber auch der Positivismus, der im Grund nur wissenschaftlich verifizierbare Urteile als berechtigt annimmt, wird Wert-

urteile der Theologie als ideologisch bezeichnen; doch ist nicht diese Voraussetzung selber Ideologie?

In dieser Problem-Vielfalt meint SCHLETTE, daß das Christentum wohl, sofern es ein geschlossenes System sein wolle (etwa in gläubig fixierter Einheit von Staat und Kirche), ideologische Züge aufweise, insofern es aber offen bleibe für die Verwirklichung personaler Werte ohne egoistische Interessen, die Grenzen ideologischer Verengungen sprengt, was, wie Vf. (87 ff) zeigt, nicht ohne Folgen für den Christen und die Kirche sein kann.

Damit schließen diese Überlegungen, die in sehr anregender, gut dokumentierter Weise (bes. auch durch Werke, die dem Nichtfachmann eher schwer zugänglich sind, die aber leider nur in den Anmerkungen und nicht in einer eigenen Bibliographie Erwähnung finden) eine Zeitproblematik aufreißen, in die hinein das Christentum im obgenannten Sinn gesandt ist und der es doch nicht verfallen darf. An den Vf. möchten wir allerdings die Frage richten, ob ein konsequenteres Durchhalten des personalen Ansatzes nicht auch für die sog. metaphysische Aporie eine Brücke böte, die Glaube (zunächst als philosophischen Glauben) und Sisyphos' heitere Verzweiflung vermitteln könnte, ohne „Ideologie“ zu werden? Gelegentlich scheinen die Worte SCHLETTES diese Lösung denn auch nahezu legen. Jedenfalls scheint ohne sie kein Weg vom Glauben zum Denken (= Philosophie) zu führen, was das Ende jeder Verkündigung und Sendung bedeuten müßte; einer Verkündigung, die zum Wesen des Christentums gehört.

Luzern

Franz Furger

Schlette, Heinz Robert: *Towards a Theology of Religion* (= *Quaestiones disputatae*, 14). Burns & Oates/London 1966; 151 p., 16 s.

Dem deutschen Original dieser vielbeachteten Veröffentlichung (*Die Religionen als Thema der Theologie*. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“. *Quaestiones disputatae*, 22. Herder/Freiburg 1963; DM 10,50) widmete LUDWIG RÜTTI in der ZMR einen kleinen Beitrag (1964, 292—296). Mit Genugtuung machen wir unsere in den letzten Jahren ständig wachsende Leserschaft aus dem englischen Sprachraum auf diese Übersetzung aufmerksam, die W. J. O'HARA besorgte. In seinem *Foreword* (11 f.) weist Vf. darauf hin, daß die Literaturangaben auf den neuesten Stand gebracht wurden. Die Akribie bei den deutschen und französischen bibliographischen Angaben verdient Hervorhebung. Statt *Santos Hernandez* (148) muß es heißen *Santos Hernández*.

Münster

Werner Promper

Schmitz, Carl August (Hrsg.): *Religions-Ethnologie*. Akademische Verlagsgesellschaft/ Frankfurt a. M. 1964; 461 S., DM 14,80.

Unter dem Stichwort *Religionsethnologie* gab der bekannte, nunmehr verstorbene Völkerkundler C. A. SCHMITZ eine Auswahl repräsentativer Texte zum Thema. Der knappe Band behandelt eine weitgespannte Thematik. Ihr dienen Beiträge international bekannter Wissenschaftler. SCHMITZ skizziert die Aufgabe der Textauswahl im Vorwort: „Es müssen einerseits jene Glaubensvorstellungen und Göttergestalten erkannt werden, welche unmittelbar auf die numinose Erfahrung zurückgehen und damit als gemein-menschliches Phänomen anzuerkennen sind, und es müssen andererseits die großen und kleinen geschlossenen religiösen Systeme erkannt werden, die als kulturelle Leistungen der einzelnen

Menschengruppen anzusehen sind“ (2). Religions-Phänomenologie und Religionsgeschichte ergänzen sich also gegenseitig.

Die repräsentativen Beiträge der vorliegenden Auswahl wurden den Werken von Soederblom, van der Leeuw, W. Schmidt, A. E. Jensen, Petri, K. Th. Preus, Levi-Strauss u. a. entnommen. Es erübrigt sich, solche Namen zu werten.

Zwei interessante Beiträge von R. LINTON und R. F. WALLACE befassen sich mit neueren prophetischen Bewegungen, die ihre Existenz der Kontakt-Situation zwischen Europäern und nichteuropäischen Völkern verdanken. Die beiden Autoren zeigen hier, wie Schmitz es formuliert: „gewissermaßen am lebenden Material religions-psychologische und religions-soziologische Abläufe und Gesetzmäßigkeiten . . . , zu denen die älteren Quellen keine Angabe enthalten“ (6).

Alles in allem eine hervorragende und durchaus lesbare Einführung, nicht zuletzt auch für den Missionar, der den skizzierten religiösen Phänomenen Tag für Tag begegnet.

Münster

Josef Müller SVD

VERSCHIEDENES

Das Alte Testament. Ausgewählt, übertragen und in geschichtlicher Reihenfolge angeordnet von Jörg Zink. Kreuz-Verlag / Stuttgart 1966; 608 S., Balacron DM 9,80, Ln. 12,80.

Die Bücher des AT stehen in keinem geschlossenen geschichtlichen Zusammenhang. Historische Berichte etwa über ein bestimmtes Ereignis der israelitischen Geschichte aus dem 8. oder 7. Jh. und prophetische Äußerungen zu demselben Ereignis sind in der Anordnung der atl Bibel durch viele Seiten voneinander getrennt. Das veranlaßt Hrsg. zu dem Versuch, die äußere Geschichte und die auf sie hingebundene innere Geschichte des Gottesvolkes zusammenzustellen. Dabei werden die erzählenden Stücke nach dem geschichtlichen Ablauf der Ereignisse geschildert, während die Dichtungen, die Weisheitssprüche, die Gebete etc. in die Epoche eingesetzt werden, in der sie entstanden sind. Um das geschichtliche Vakuum zwischen dem letzten Buch des AT und dem Beginn des NT aufzufüllen, werden noch einige Stücke aus den sog. Apokryphen und aus einigen Büchern, die im 2. und 1. Jh. v. Chr. entstanden sind, angefügt. Den Schluß bilden einige Worte aus den Qumrantexten. So ergibt sich ein geschlossenes Bild von Abraham bis Christus. Eine neue Methode, das AT verständnisvoll zu lesen, ist durch diesen Versuch eingeleitet. Dabei spielt es keine wesentliche Rolle, daß nur etwa die Hälfte des AT erfaßt ist und daß die Einordnung der prophetischen Predigt, der Psalmen, der Weisheitsliteratur in den historischen Ablauf der israelitischen Geschichte nicht selten problematisch ist. Als vorzüglichen sprachlichen Interpreten des Gotteswortes hat sich ZINK schon durch sein Buch *Womit wir leben können* ausgewiesen. Dankbar muß vermerkt werden, daß er den weitaus größten Teil des Textes neu formuliert hat und zwar nach dem Urtext und in Zweifelsfällen unter Heranziehung der wichtigsten Kommentarwerke. So kann seine Darbietung des AT auch infolge des wohl abgewogenen und leicht lesbaren Wortlauts bestens empfohlen werden.

Bamberg

G. Reinwald

Baraúna, Guilherme, OFM (Hrsg.): *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Deutsche Ausgabe besorgt von O. Semmelroth SJ, J. G. Gerhartz SJ und H. Vorgrimler. 2 Bde., 629 und 604 S., je Bd. DM 54,—; Herder/Freiburg-Basel-Wien und Knecht/Frankfurt 1966.

Dem brasilianischen Konzilstheologen GUILHERME BARAÚNA kommt das Verdienst zu, die Initiative zur Erstellung dieses Standardwerkes über die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* ergriffen und 57 Fachgelehrte aus aller Welt als Mitarbeiter gewonnen zu haben. Das Werk erschien gleichzeitig in sieben Sprachen. Die deutsche Ausgabe bietet nur ein kurzes Sachregister, die spanische hingegen noch ein Autorenverzeichnis und einen Index der Konstitutionszitate. — Missionswissenschaftliche Themen werden am Schluß von Bd. 1 behandelt: *Die das Evangelium nicht empfangen haben* (G. THILS, 602—612), *Die missionarische Berufung der Kirche* (M.-J. LE GUILLOU OP, 613—629). — Die Bände ersetzen eine ganze Bibliothek und können den Missionaren nicht genug empfohlen werden.

Münster

Werner Promper

Berkhof, Hendrik: *Die Katholizität der Kirche* [*De catholiciteit der Kerk*, 1962]. EVZ-Verlag/Zürich 1964; 112 S., DM 12,80.

In einem ersten Teil geht Vf. von der Geschichte des Wortes *Katholizität* aus und analysiert den Begriff in der heutigen römisch-katholischen Auffassung (vor allem in den Beiträgen von CONGAR), in der evangelischen Theologie und in der anglikanischen Literatur. Dann folgt eine interessante exegetische Untersuchung über die paulinischen Begriffe Fülle (*πλήρωμα*) und erfüllen (*πληροῦν*) in *Eph* und *Kol* und eine kritische Betrachtung über das Bild des Organismus als Ausdruck der Katholizität, der Einheit in der Vielheit.

Wir bedauern, daß Vf. darauf verzichtet hat, die neueren Auffassungen der östlich-orthodoxen Theologie heranzuziehen. Keine umfassende Untersuchung über die Katholizität darf die Meinung der Orthodoxie übersehen oder unberücksichtigt lassen. Das Buch bedarf auch der Erweiterung und, für die Katholiken, der Revision in manchen Punkten. Dennoch kann es als eine Grundlage für das theologische Gespräch über den Katholizitätsbegriff dienen.

Münster

A.-Th. Khoury

Claaßens, Heinz: *Schwesternorden ohne Zukunft?* Restauration oder schöpferische Erneuerung der Frauenorden und Kongregationen? Herder/Freiburg 1967; 109 S., DM 10,80.

Es geht um eine Besinnung auf das Wesentliche des Ordenslebens, das durch unzeitgemäße Ausdrucksformen und verfälschende Interpretation aus dem Blick zu schwinden droht. Um das Wesentliche herauszuschälen, stellt Vf. theologische Überlegungen voran. Die dann unverblümt vorgetragene Kritik der „öffentlichen Meinung“ macht die Diskrepanz zwischen Idee und vielfach erlebter Wirklichkeit deutlich. Die angeführten fast nur negativen Stimmen sind Anruf. Es geht dem Vf. um „das Traditum Christi, die Nachfolge in der Lebensform der drei evangelischen Räte, als unveräußerliches Erbe“; das „Wie“, die „Gestalt“, die „Form“ wird scharf angegriffen, um dem „Was“, der „Idee“, dem „Inhalt“ zu sich selbst zu verhelfen (27). „Restauration oder Erneuerung“ ist die Frage. Mit deutlichen, knappen und mitunter drastischen Worten setzt sich Vf. für eine „schöpferische Erneuerung“ ein im säkularen, sozialen, personalen und spirituellen Bereich. Ein

neues Weltverhältnis scheint ihm der springende Punkt zu sein. Zum Schluß werden die sich daraus ergebenden Gedanken zu Leitsätzen zusammengefaßt und wiederum erläutert.

Wimbern/Ruhr

Sr. Regina Maria Sörries SSps

David, Jakob, SJ: *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre* (= Theologische Brennpunkte, Bd. 6/7). Verlag Gerhard Kaffke/Bergen-Enkheim 1966; 119 S., DM 8,80.

Vf., der sich schon seit 1955 — er überarbeitete die Übersetzung des Familienrechts des Löwener Ethikers JACQUES LECLERCQ (*Die Familie*, Herder/Freiburg) — mit den Problemen von Ehe und Familie beschäftigt und sich seither wiederholt in der *Orientierung* (Zürich), zu deren Redaktionsstab er gehört, dazu geäußert hat, legt hier eine Zusammenschau seiner Ansichten vor, die weitgehend mit den Mehrheitsergebnissen der päpstlichen Kommission zur Überprüfung von Bevölkerungsvermehrung und Geburtenkontrolle übereinstimmen dürften.

Ausgehend von den konziliären Ergebnissen (bes. der Konstitution *Kirche in der Welt*) legt DAVID zuerst die neue Sicht der Fragestellung dar, die von der Überbetonung des Ehezwecks in der Fortpflanzung weg zur Hervorhebung ihrer Bedeutung als Lebens- und Liebesgemeinschaft führt. Eingehend wird diese traditionelle Auffassung im 2. Kap. gewürdigt, wo auf die Aussage des Kirchenrechts und der Enzyklika *Casti Conubii* (1930) eingegangen und deren Entstehung seit Augustin über Thomas in ihrer Berechtigung wie auch in ihrer Begrenztheit dargetan wird. Vor allem aber interessiert die unmittelbare Entwicklung der heutigen Problemstellung (Kap. 3) in Theorie und Praxis, die (Kap. 4) in die Konzilsdiskussion selber überleitet (die wichtigsten diesbezügl. Vätervoten sind abgedruckt [37—48]) und zu einer „neuen Sicht und ihren Konsequenzen“ (Kap. 6) führt. Diese lauten kurz zusammengefaßt, daß der ehelichen Liebe eine wesentliche Beziehung zur Zeugung zugesprochen wird, dies aber ganzheitlich und nicht für jeden einzelnen Akt der Hingabe, wobei eine berechtigte, ja notwendige Geburtenplanung zuzugestehen ist.

Neben diesem ersten und direkten Thema seiner Schrift berührt Vf. in einem zweiten Teil auch noch grundlegende Fragenkomplexe zur kirchlichen Ehemoral, so vor allem „Kirche und Naturrecht“. Anhand der Quellen des I. Vatikanum wird dazu die Reichweite der kirchlichen und päpstlichen Unfehlbarkeit untersucht und geschlossen, „daß sich das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche nicht auf Fragen des reinen Naturrechts und der natürlichen Sittlichkeit bezieht“ (76). Dies bedeutet aber nicht, daß, wenn die Päpste zu derartigen Fragen Stellung genommen haben, sie ihre Kompetenzen überschritten, wohl aber, daß sie nicht aus ihrem Lehramt, sondern aus Hirtenamt und -sorge handelten. „Diese Aussagen gelten aber grundsätzlich *salvo meliøre iudicio*“ (88).

Aus solchen Überlegungen ergibt sich dann die Lösung (eines ungenannt sein wollenden Moralphilosophen), die DAVID beifügt (94 ff) für den Fall moralischer Unerlaubtheit einer weiteren Empfängnis bei andauernder physiologischer Fruchtbarkeit, welche nicht unbedingt einen Verzicht von den Eheleuten fordere (101). Dabei betont Vf. aber auch noch in einem letzten Kapitel den immer zu berücksichtigenden soziologischen Aspekt, der — omnibus consideratis — in makrogenetischer Sicht für die Welt als ganzes wohl nicht als so alarmierend angesehen werden darf, wie das in Erwägung über die sog. Bevölkerungs-

explosion gelegentlich den Anschein hat, vielmehr seien auch die Planungsmomente in mikrogenetischer Sicht auf der Ebene der Familie in Betrachtung zu ziehen. Daß diese Überlegungen, wie Vf. selber andeutet (8), auch nach den zu erwartenden päpstlichen Erlassen von Interesse bleiben, versteht sich nach den vorstehenden Ausführungen von selber.

Luzern (15. 12. 1966)

Franz Furger

Dessauer, Philipp: *Meditation im christlichen Dasein*. Kösel/München 1968; 230 S., DM 16,50.

Am Ende seiner Schrift über die naturale Meditation hatte der Oratorianer PHILIPP DESSAUER 1961 einen zweiten Band über die christliche Meditation angekündigt. Er kam nicht mehr dazu, das Buch zusammenzustellen, der Tod nahm ihm die Feder aus der Hand. Aus seinen zu diesem Thema hinterlassenen Entwürfen und Skizzen ist nun das vorliegende Werk entstanden.

Wie bereits die vorige Schrift wendet es sich an den Menschen von heute, und zwar an den suchenden Menschen, der inmitten einer rasch sich ändernden Welt voller Fragen ist. Das Wort *Meditation* erregt heute allgemein besondere Aufmerksamkeit; viele Menschen haben ein geheimes, wenn auch unklares Verlangen danach. Besonders der ernsthaft denkende Christ in einer Zeit, die Selbständigkeit im Glauben verlangt und doch voller Krisen ist, verlangt in der Reifung seiner christlichen Existenz nach der Meditation, nach dem Dialog der Stille mit Gott. Er weiß, daß im christlichen Dasein die Meditation nicht fehlen darf. Er findet hier eine Anleitung, eine Einführung, eine Hilfe. Das spricht für die Nützlichkeit dieses Buches, das ein feinfühligler Führer und Begleiter auf dem Weg zur Meditation ist. Es spricht vom meditativen Ursprung des Glaubens. Es führt in die Kunst des Meditierens ein, ohne diese in ein System zu pressen und ohne von Methoden zu sprechen. Wer es gelesen hat und sich seinem Gang anvertraut hat, der ist bereits in der Meditation, die ihm Hilfe und Licht im Glaubensleben bringen wird. — Wie dem vorausgegangenen Buch des Verfassers darf man ihm weiteste Verbreitung wünschen.

Caracas

Vitalis Friessenegger OSB

Gisler, Antoine, C.S.Sp.: *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e—XIX^e s.)*. Contribution au problème de l'esclavage (= Studia Friburgensia, nouvelle série, 42). Editions Universitaires/Fribourg (Pérolles, 36—40), Suisse 1965; XVI + 212 p., F 20.—

Die Dissertation behandelt (und exemplifiziert) in drei Teilen (La théorie et la pratique, 19—74; Le pouvoir civil, 77—147; Les missionnaires, 151—210) das Problem der Sklaverei, bzgl. dessen die Kirche im Laufe der Zeit zu neuen Einsichten gelangt ist und ihre Lehrmeinung grundsätzlich geändert hat. Parallelen und Vergleiche mit legalisierten wirtschaftlichen Strukturen brutaler Gewalt unserer Zeit zwingen sich auf.

Münster

Werner Promper

Houtart, François / Vetrano, Vicente O.: *Hacia una teología del desarrollo*. Latinoamérica-Libros/Buenos Aires (Casilla de Correo 161, Suc. 12) 1967; 126 p.

Die zehnte allgemeine CELAM-Konferenz in Mar del Plata (Argentinien), Oktober 1966, an der die Verfasser teilnahmen, hat auch diesen literarischen

Niederschlag von Gedanken zu einer *Theologie der Entwicklung* veranlaßt, die nur deswegen von der späteren *Populorum Progressio* nicht überholt worden sind, weil viele dieser Gedanken in diese Enzyklika selbst Eingang gefunden haben. Die Vff. gehen vor allem von *Gaudium et Spes* aus. Da es ihnen aber nicht nur und nicht so sehr um unmittelbar praktische Lösungen, sondern um eine neue christliche, gesellschaftsbezogene Anthropologie geht, lassen sie sich ausgiebig auch von den Konzilsdokumenten über die Kirche, über die Liturgie und die Offenbarung leiten. Hier liegt weithin theologisches Neuland, in das die Überlegungen sich mutig hineinwagen, bis hin zu dem seither noch weit aktueller gewordenen *heißen Eisen* von Religion und Revolution, — eine Problematik, die indessen über Lateinamerika hinaus eine ganz allgemeine Bedeutung gewonnen hat.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Kehl, Nikolaus: *Der Christushymnus im Kolosserbrief*. Eine motiv-^{vhd}geschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12—20 (= Stuttgarter Biblische Monographien, 1). Kath. Bibelwerk/Stuttgart 1967; 180 S., DM 22,—.

Mit dieser Studie eröffnet der Verlag Kath. Bibelwerk eine neue wissenschaftliche Reihe. Nach Auskunft ihres Vf. ist die vorliegende Arbeit „Teil einer weitgespannten Untersuchung über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Kolosser- und des Epheserbriefes“ und damit „Teilleistung zur Erlangung des Doktorgrades“ (Innsbruck).

Die „neue Frage“ bezüglich der Interpretation des Christushymnus im Kolosserbrief stellt sich nach K. einerseits im Hinblick auf die Entwicklung des Gedankens vom „kosmischen Christus“ durch J. A. Sittler (auf der 3. Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi 1961) im Sinne eines „christlichen Naturmythus“ (für K. „franziskanische Klänge“), andererseits auf Grund der Sicht Teilhard de Chardins von einer dynamischen „kosmischen Soteriologie“. K. sucht die angedeutete Frage anzugehen durch eine eingehende Strukturanalyse des Hymnus und durch eine Erhellung seines religionsgeschichtlichen Hintergrundes.

Im Gegensatz zu Käsemann, Gabathuler u. a. nimmt K. an, daß der Autor des Kolosserbriefes auch den Hymnus verfaßt hat. Das Prooemium (1, 12—14) und der Hymnus (1, 15—20) gehörten wahrscheinlich ursprünglich zusammen. Sein Verfasser habe selbst auch in den rhythmisch gegliederten Text („Grundform“) korrigierend durch Erweiterungen (16cd u. 20b) eingegriffen. Die Verfasserfrage entscheidet sich nach K. schließlich zugunsten paulinischer Herkunft an der Feststellung, daß der Einschub 1, 16cd dem Zweck diene, das Judentum auf eine gemeinsame Basis mit dem Heidentum zu stellen. Bezüglich der im Hintergrund stehenden „Häretiker“ in Kolossä wird lediglich festgestellt, daß es „Unruhestifter“ gewesen sind, die „durch die Verehrung der Engel... etwas zu erreichen“ suchten, „was nach Ansicht des Verfassers von *Kol* nur in Christus verwirklicht war oder erreicht werden konnte“.

K. verzichtet auf eine „Wort-für-Wort-Exegese“ und sucht die theologische Intention des Hymnus durch Erhebung der Prädikationen „Bild“, „Erstgeborener“, „Haupt“ und der „soteriologischen Ereignisse“ der „Einordnung des Pleroma“ und der daraus resultierenden „Versöhnung des Universums“ zu erarbeiten. Auf Grund solcher „motivgeschichtlicher Untersuchung“ ergibt sich für K., daß die Einzelmotive genuin biblisch-christlich sind und keine hellenistischen oder gar gnostischen Hintergründe zu ihrer Erklärung benötigen. Die Einzel-

aussagen des Hymnus werden schließlich in einem letzten Kapitel unter dem Stichwort „*Stoicheia tou kosmou*“ (Kol 2, 8. 20) „motivgeschichtlich“ eingeordnet. Diesen Begriff habe Paulus aus seiner Umwelt aufgegriffen. Als Ausdruck für die „geschaffenen Dinge“ unterstreiche dieser Begriff im Kolosserbrief die kosmische Dimension der Christologie. Abschließend kommt K. zu dem Urteil, daß der Hymnus, „ein in sich geschlossener und von einer einheitlichen Vorstellung geprägter Lobpreis auf den erhöhten Erlöser, der Herr über Kirche und Kosmos ist“, den „Weltoptimismus der erlösten Menschheit“ verkündet.

Die von K. aufgezeichneten Querverbindungen zur allgemein biblischen Anschauungswelt wie zum paulinischen Denken insbesondere werfen neues Licht auf die Frage nach dem paulinischen Ursprung der Christologie des Kolosserbriefes. Aber es muß doch von vornherein als zweifelhaft erscheinen, ob eine rein „motivgeschichtliche Untersuchung“ die von K. aufgestellten Thesen bezüglich Verfasserschaft und theologischer Intention des Hymnus genügend begründen kann. Die vorangestellte Strukturanalyse deckt zwar richtig die rhythmische Gliederung des Hymnus und seine sekundären Erweiterungen auf. Die übermäßige Skepsis des Vf. gegenüber rein literarkritisch vorgehenden Untersuchungen und vor allem gegen Käsemanns religionsgeschichtliche Erklärung des Urhymnus aus gnostischen Spekulationen scheinen jedoch eine Erarbeitung der traditionsgeschichtlichen und christologischen Fragestellungen auf breiterer Basis zu verhindern. Erschwerend scheint sich auch die von K. bereits anfangs anvisierte angebliche Naturbezogenheit der Erlösungsauffassung des Hymnus auf die exegetische Fragestellung der Arbeit auszuwirken. An neuester Literatur werden zwar GABATHULER, *Jesus Christus. Haupt der Kirche — Haupt der Welt* (1965) und FEUILLET's Aufsatz *NTSt* 12 (1965/66) 1—9, angegeben, freilich ohne ausführlichere Stellungnahme zu Gabathuler. Man vermißt aber die beiden Aufsätze von E. LOHSE zur Christologie im Kolosserbrief (Festschrift f. E. Haenchen [Berlin 1964] 157—168; *NTSt* 11 [1964/65] 203—216) und den Aufsatz zum gleichen Thema von H. M. SCHENKE (*ZThK* 61 [1964] 391—403).

Münster

Karl Kertelge

Kertelge, Karl: „*Rechtfertigung*“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (= Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., 3). Aschendorff / Münster 1967; VIII + 335 S., kart. DM 38,—, Ln. DM 42,—.

Aus dem AT und dem Spätjudentum, in dem er theologisch und methodisch zuhause war, gewinnt Paulus den Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* als einen Beziehungsbegriff, den er nun neu interpretiert und bei der Begründung des neuen Gehorsams der Gerechtfertigten „aus Glauben“ verwendet. Nun ist Christus, den er im Glauben persönlich erfahren hat, der „geschichtliche Ort“, an dem der Mensch Zugang erhält zu Gott. Im Tod Jesu geschieht für ihn die Äonenwende, da wird aber auch offenbar, daß der Mensch ohne Christusbeziehung heillos und der Sünde verfallen ist. Der paulinische Rechtfertigungsbegriff ist stark geprägt von der Polemik gegen die zeitgenössische „Rechtfertigung aus den Gesetzeswerken“, er ist aber darüber hinaus immer zu verstehen als die aus dem Evangelium geborene Botschaft vom Herrschaftswechsel (vgl. *Rö* 6, 11—14 mit 5, 21) von der Sünde zur Gnade. Die Heilstat Gottes in Christus macht den Menschen aber nicht nur „frei“, sondern stellt ihn in ein neues Gehorsamsverhältnis. Denn nur im Gehorsam der Gerechtfertigten entfaltet sich die Macht der Gabe Gottes (271). Denn noch muß sich der Christ

im noch anhaltenden alten Aon als der Gerechtfertigte bewähren. Von daher erklären sich die paulinischen Imperative (vor allem Rö 6).

Münster

Helga Rusche

Latin America in Maps, Charts and Tables. No. 3: Socio-Educational Data. Compiled by Y. Labelle and A. Estrada. Centro Intercultural de Documentación/Apartado 479, Cuernavaca, México 1965; 294 p., \$ 10,—.

Der anzuzeigende Band dürfte wohl das beste Nachschlagewerk darstellen, das in klaren Übersichten rasch und umfassend über das gesamte Erziehungswesen Lateinamerikas orientiert. Auf die reichhaltigen Bibliographien sei besonders hingewiesen. — In der gleichen Reihe sind erschienen: No. 1: *Socio-Economic Data* (1963), 283 p.; No. 2: *Socio-Religious Data. Catholicism* (1964), 294 p. — Die Bände gehören zum Grundstock jeder Lateinamerika-Bibliothek.

Münster

Werner Promper

◀ **Mais, Roger:** *Sie nannten ihn Bruder Mensch*. Roman aus Jamaica (= *Brother Man*. Jonathan Cape/London 1954). Herder/Freiburg 1967; 223 S., DM 17,80.

Während die Literatur der *Négritude* des französischen Sprachraumes — der Ausdruck selbst stammt von dem schwarzen Schriftsteller und Dichter Aimé Césaire aus Martinique — bereits eine größere Berühmtheit erlangt hat, und auch die Negerliteratur Nordamerikas weithin bekannt geworden ist, begannen die zum englischen Commonwealth gehörenden karibischen Inseln mit ihrer überwiegend farbigen Bevölkerung erst spät, sich zu artikulieren. ROGER MAIS († 1954) aus Jamaica war einer der ersten, der dem schwarzen Subproletariat seiner Heimat Ausdruck verlieh. Der vorliegende Roman bietet in Kurzszene-technik ein Kaleidoskop menschlicher Schicksale auf dem Hintergrund von Verwahrlosung, Kriminalität, sexueller Ausschweifung, Rauschgiftsucht, Aberglaube und frommem Sektierertum. Ergreifend die Hauptgestalt des „Frieden und Liebe“ (so sein Gruß) ausstrahlenden Flickschusters John Power, den alle Slum-Bewohner der Orangengasse von Kingston „Bruder Mensch“ nennen. Die eindrucksvolle Realistik des Romans weckt im Leser angesichts des geistlich-sittlichen Zustands dieser Getauften die Frage nach Versagen und Aufgabe missionarischer Pastoral auf Jamaica und anderswo.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Müller-Krüger, Katharina: *Asiens Frauen — gelungene Emanzipation?* (Christus in der Welt, 29). Verlag für Missions- und Bibelkunde/Bad Salzflun 1967; 32 S.

Der gigantische Kulturwandel in Asien ist durch die neue nationale Freiheit zur wahren Kulturrevolution geworden, die die asiatische Frauenwelt aus der traditionellen Verborgenheit herausreißt und mit neuen Rechten auch die Pflicht der Mitgestaltung des öffentlichen Lebens auferlegt. Grundsätzlich und rechtlich hat die Frau in Asien ihre Gleichberechtigung erreicht, aber aufs Ganze gesehen wird es noch lange dauern, bis sie ihren Einfluß voll und im besten Sinne in die Waagschale werfen kann. Die Verfasserin, Frau eines Missionars, mit reicher Missionserfahrung von Pakistan bis Korea, fragt, ob und inwieweit die christlichen Frauen Asiens als Christen ihren Beitrag zur wahren Emanzipation der Frauen leisten. Der Beitrag ist größer, als die Zahl der Christen vermuten läßt.

Die Mission eröffnet die ersten modernen Schulen auch für die weibliche Jugend und hat sie für das moderne Leben vorbereitet. Sie hat ihr die wahre Freiheit in Christus gebracht und sie zu selbständigem Handeln aus christlicher Verantwortung angeleitet. Hier hat das Christentum einen großen Beitrag geleistet und schöne Früchte gezeitigt. Die kleine, ansprechende Schrift ist ermutigend, hätte aber sehr gewonnen, wenn unter Christen nicht nur „evangelische Christen“ verstanden würden.

Würzburg

Bernward H. Willeke OFM

Reportaje DESAL. N° 3 (marzo 1968), 12 p. DESAL/Santiago de Chile (Casilla 9990).

Die ZMR hat bereits (1968, 89—91) über die Arbeit des DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina) berichtet. Die anzuzeigende Lieferung des in freier Folge (in Zeitungsformat) erscheinenden *Reportaje DESAL* ist dem mehr und mehr diskutierten Thema *La revolución latino-americana* gewidmet. Die Publikation will zu den Debatten auf kontinentaler Ebene einen seriösen objektiven Beitrag leisten. Sie bringt neben grundlegenden theoretischen Betrachtungen instruktive Berichte über die Bemühungen um soziale Zuständereform in verschiedenen Ländern. Es wird auch auf das Erscheinen einer ersten Nummer in englischer Sprache hingewiesen, die vor allem nichtlateinamerikanische Interessenten aufklären und mit der Problematik des Kontinents vertraut machen möchte. Allen, die für das Thema aufgeschlossen sind, kann das Studium solcher Informationen aus erster Hand empfohlen werden. Allzuoft simplifizieren europäische Journalisten in ihren Blättern die Situation, indem sie unter sensationellen Überschriften weniger Stichhaltiges und manche Schiefheiten auftischen.

Münster

Werner Promper

Albert Schilling. Echter Verlag/Würzburg 1966. 50 Textseiten, 103 teils ganzseitige Abb., 13 S. Register, DM 29,50.

Dem Schweizer Bildhauer, der so viele Denkmäler gestaltet hat, wird mit diesem Buch nun selbst ein verdientes Denkmal gesetzt. Die Stimmen von Hans Urs von Balthasar und Reinhold Schneider, den er 1958, dem Jahr von dessen Heimgang, porträtierte, vereinigen sich mit der seinen, die in Überlegungen zum Kirchenbau zu Worte kommt. Aussage und Bilder zeigen, wie überzeugend moderne christliche Kunst zu allgemein gültigem Ausdruck kommen kann, und man möchte wünschen, daß solche Beispiele auch in den Ländern der jungen Kirche anregend wirken möchten.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Oberstaatsbibliothekar Dr. BRUNO ZIMMEL † (Nachlaß-Verwalterin: Margaretha Zimmel, Breitenfurter Str. 420 a, A-1235 Wien) · Dr. J. BOELAARS, M. S. C., Missiehuis, Driehuis-Velsen, N. H., Niederlande · WILHELM TEGETHOFF MSC, 4403 Hiltrup, Hammer Str. 213 · Prof. Dr. A. ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstr. 1 · Lic. theol. TIMOTHY RYAN, Scarboro Foreign Missions, 2685 Kingston Road, Scarboro, Ontario, Canada · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Schmeddingstr. 50 · Dr. Jos. A. OTTO SJ, 53 Bonn, Lennéstr. 5.

L'EGLISE, L'AFRIQUE ET LA MISSION AU DELÀ DE L'ADAPTATION

par J. A. Theuws, O.F.M.

BIBLIOGRAPHIE

- G. A. M. ABBINK 1966 Kerk en Wereld door de eeuwen heen. In: *Osmose. Gedachten over leven in Kerk en wereld*. (Ambo-boeken, Utrecht) 16—60
- E. J. ALAGOA 1964 Idu: A Creator Festival at Okpoma (Brass) in the Niger Delta: *Africa XXXIV*, 1—8
- M. AQUINA 1967 The People of the Spirit. An Independent Church in Rhodesia: *Africa XXXVII*, 203—219
- M. AQUINA 1966 Christianity in a Rhodesian Tribal Trust Land: *African Social Research*. I, 1—40
- W. R. BASCOM, M. J. HERSKOVITS (éd.) 1959, *Continuity and Change in African Cultures* (Phoenix Books, Chicago)
- H. BAUMANN 1936 *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Berlin)
- E. BENZ (éd.) 1965 *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen in heutiger Afrika* (Leiden)
- F. BOAS 1963 *The Mind of Primitive Man*. Revised edition. (Collier Books, New York)
- J.-A. CUTTAT 1957 *La rencontre des religions* (Aubier, Paris)
- J. DANIELOU 1967 Christianisme et religions non chrétiennes. In: *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cerf, Paris)
- S. DIAMOND (éd.) 1964 *Primitive Views of the World* (Columbia University Press, New York—London)
- J. DOURNES 1963 *Dieu aime les païens* (Paris)
- D. FORDE (éd.) 1954 *African Worlds* (London—New York—Toronto)
- D. FORDE (éd.) 1956 *Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique du Sud du Sahara* (Unesco, Paris)
- FORTES/DIETERLEN (éd.) 1965 *African System of Thought* (London—New York—Toronto)
- FORTES/ÉVANS PRITCHARD (éd.) 1940, *African Political Systems* (London—New York—Toronto)
- H. GRAVRAND 1961 *Visage africain de l'Eglise* (Paris)
- A. KAGAME 1958 Le sacré païen, le sacré chrétien. In: *Aspects de la culture noire*. Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français. Cahier 24, 126—144
- J. KERKHOFS 1968 De leken en de vernieuwing van de Kerk in Vlaanderen: *Streven* 1066—1075

- V. KIBA 1967 Rencontre de l'Occident avec l'Afrique. Aliénation de l'Afrique. In: *Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Eglise* (Paris)
- M. LE ROY-LADURIE 1965 *Pâques africaines. De la communauté clanique à la communauté chrétienne* (Paris)
- LÉVI-STRAUSS 1955 *Tristes Tropiques* (Paris)
- LÉVI-STRAUSS 1958 *Anthropologie structurale* (Paris)
- H. DE LUBAC 1945 *Le fondement théologique des missions* (Paris)
- H. DE LUBAC 1947 *Catholicisme* (Paris)
- H. DE LUBAC 1953 *Méditation sur l'Eglise* (Paris)
- W. LUYPEN 1961 *Existentielle fenomenologie* (Aula-boeken, Antwerpen)
- H. MAURIER 1965 *Religion et développement* (Paris)
- PH. MAYER 1961 *Townsmen or Tribesmen* (= Xhosa in Town, éd. Ph. Mayer, II) (Cape Town)
- A. MEISTER 1966 *L'Afrique peut-elle partir?* (Paris)
- J. B. METZ 1967 L'Eglise dans le monde. In: *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Paris) 139—154
- J. MÖLLER 1966 Kerk en Saeculum. In *Osmose*. (Ambo-boeken, Utrecht) 170—194
- G. MOSMANS 1961 *L'Eglise à l'heure de l'Afrique* (Tournai)
- P.-C. MUBENGAYI 1964 *Sacramentalisme chrétien et christianisation en profondeur* (Diss. Univ. Grég.)
- V. MULAGO 1958 Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme. In: *Aspects de la culture noire. Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*. Cahier 24, 146—171
- V. MULAGO 1956 L'Union vitale bantu ou le principe de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi: *Annali Lateranensi* XX, 61—263
- A. MULDER 1957 Missiegeschiedenis (Antwerpen)
- D. NOTHOMB 1965 *Un humanisme africain* (Bruxelles)
- PAUW 1963 The Second Generation (= Xhosa in Town, éd. Ph. Mayer, III) (Cape Town)
- RADCLIFF-BROWN 1961 *Structure and Function in Primitive Society* (London)
- P. RAYMAEKERS 1959 L'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kibangu: *Zaire* XIII, 679—756
- R. REDFIELD 1959 *The Primitive World and its Transformations* (Great Seal Books, Ithaca, N. Y.)
- R. SASTRE 1956 Liturgie romaine et négritude. In: *Des prêtres noirs s'interrogent* (Paris) 153—169
- X. SEUMOIS 1957 *L'adaptation dans le culte*. Vol. 1: *Pierres d'attente, langue*; vol. 2: *L'art, la vie*; vol. 3: *L'initiation chrétienne* (Rome)
- E. W. SMITH (éd.) 1950 *African Ideas of God* (London)
- A. SOUTHALL (éd.) 1961 *Social Change in Modern Africa* (Oxford University Press, London)
- THEUWS 1954 *Textes Luba* (Katanga) (C.E.P.S.I., Elisabethville)

THEUWS 1961	Le réel dans la conception Luba: <i>Zaire</i> XV, 3—44
THEUWS 1962	<i>De Luba-mens</i> (Koninklijk Museum voor Midden-Africa, Tervuren)
THEUWS 1965	De mens in de bantu-wereld. In: <i>De negroafrikaanse mens en zijn cultuur</i> (Desclée de Brouwer, Brugge)
THILS 1966	<i>Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes</i> (Tournai)
VAN DER LEEUW 1952	<i>De primitieve mensch en de religie</i> (Groningen)
WAGENVOORT 1941	<i>Imperium</i> (Amsterdam)
C. WAUTHIER 1964	<i>L'Afrique des Africains</i> (Paris)
C. WAUTHIER 1967	<i>Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Eglise</i> (Paris)
D. ZAHAN 1960	<i>Sociétés d'initiation Bambara</i> (Paris—La Haye)

Sous l'influence, paraît-il, des développements philosophiques du dernier siècle et spécialement des théories de la connaissance, la nouvelle théologie se voit obligée de remettre en question, souvent à son corps défendant, des affirmations ou des représentations qui, il y a une génération à peine, semblaient définitives. Le missionnaire, de retour dans la patrie après un séjour plus ou moins long en pays de mission, en reprenant contact avec la pensée théologique à la faveur de conférences, journées d'étude, cours de recyclage etc., repart souvent avec un sentiment de malaise. Le renouveau, avec tout ce qu'il comporte d'incertain, d'expérimental, de contestable, commence à toucher, partant à inquiéter, le monde missionnaire. Là aussi on s'interroge de plus en plus sur certaines théories, méthodes, positions qui, jusqu'à présent faisaient invariablement partie de l'équipement mental du missionnaire. Au reste, le missionnaire lui-même n'est-il pas devenu objet de contestation? Selon l'expression à la mode, il faut repenser le problème. Une réflexion vigoureuse, affranchie de toute sorte d'attaches émotionnelles, doit remettre à nu les fondements, le sens et le but de l'action missionnaire.

Notre propos ici est simplement d'introduire au problème, ou plutôt, de débayer le terrain en vue de créer le climat requis pour une nouvelle prise de conscience missionnaire.

I. L'homme sur le terrain

Le point d'impact de l'Eglise sur les cultures africaines se situe au niveau des individus. C'est par un individu, un personnage concret, que l'homme africain (je parle de l'Afrique noire) a pris contact avec l'Eglise. C'est par le missionnaire que l'Eglise est entrée dans le monde de l'homme africain, ce monde dans lequel il se trouve profondément enraciné et qui conditionne la structure fondamentale et l'épanouissement de sa personnalité la plus authentique. C'est dans sa vie que le missionnaire est entré de plein pied, alors qu'il sortait lui-même d'un monde différent, conditionné lui aussi par tout un complexe d'idées, de représentations mentales, de convictions, de dévotions et d'habitudes, le tout solidement ancré dans une foi ne permettant aucun doute. La réflexion critique était étrangère

au programme de formation scientifique ou d'éducation religieuse qu'il avait subi avant de partir à la conquête des âmes. Le missionnaire entrait en scène en Afrique à un moment bien déterminé: la période des découvertes et des expéditions avec les premières occupations, la période de la traite ou la période coloniale. Outre sa formation cléricale, les idées de son temps, tant profanes que religieuses, marquaient son esprit et son comportement. Bref, il prenait contact avec l'Africain dans un contexte historique bien concret. En principe cependant l'Eglise endossait, durant toutes ces périodes successives, la responsabilité de l'action missionnaire. Si le missionnaire ne voyait dans le noir qu'un sauvage qu'il devait sauver de l'enfer, c'était l'Eglise qui rejetait l'héritage de Cham; par contre, s'il se sentait attiré par cet homme, vivant dans un monde si curieusement différent du sien, s'il essayait de pénétrer, d'explorer ce monde au point de se découvrir, malgré lui, une certaine sympathie pour le noir et d'éprouver pour lui-même comme une sorte d'enrichissement humain, c'était encore l'Eglise qui était accueillante, compréhensive et attrayante. Je simplifie le problème, me dira-t-on. Sans doute, mais justement les Africains ont l'art de simplifier les choses.

La situation du missionnaire n'a pas considérablement changé. Il est toujours aux prises avec les problèmes concrets, il doit prendre des décisions, dans des situations parfois dramatiques. Les directives officielles sont rares et, si elles existent, elles s'avèrent souvent d'une utilité discutable. Le missionnaire est continuellement impliqué dans des problèmes de portée immédiate. C'est à lui qu'on pose les questions; c'est à lui qu'on fait appel (ou c'est lui qu'on préfère ignorer) en cas de palabre ou de malheur; c'est lui que les Africains invitent à entrer dans leur situation, à partager leurs drames et leurs angoisses; c'est lui qui est accusé en cas de rébellion et c'est finalement lui qu'on massacre. A chaque coup, c'est l'Eglise qu'il «incarne». La manière dont il l'incarne dépend de tout un complexe de facteurs personnels, sociologiques, religieux ou purement humains. Il n'en reste pas moins que malgré la diversité des situations historiques, le «type» missionnaire n'a pas tellement changé, sauf à rappeler que dans l'Afrique post-coloniale certaines interventions et certaines attitudes ne sont plus de mise. Par tempérament, par conviction ou par charité, il s'en est toujours trouvé qui essayèrent d'être avec les Africains dans leur monde à eux. Ils n'ont pas attendu la théorie des philosophes pour pratiquer et vivre l'«être-avec» et l'«être-avec-dans-le-monde». Il en résultait parfois inévitablement une certaine ambiguïté. Mais cela n'empêchait pas les meilleurs de prendre leurs responsabilités. Voici quelques exemples.

Un jour, remplaçant un missionnaire en congé, je me trouvais dans un petit poste détaché, perdu en brousse, du côté du lac Bupemba (Katanga). A la tombée du jour, le catéchiste vint me trouver pour me demander, le plus naturellement du monde, si le lendemain je voulais bien accomplir le rite *kutela dimi* pour une jeune femme enceinte. Je sursautai légèrement tout en gardant assez de bon sens pour me taire. Chez les Luba, *kutela dimi* est le rite traditionnel qui annonce publiquement une première grossesse. Lorsque l'état de la

future mère devient évident, la tante maternelle entre de nuit dans la case du jeune couple: elle profère les obscénités rituelles, elle jette ou elle crache de l'eau au visage de la jeune femme, tandis que le père, réel ou prétendu, de l'enfant à naître, touche le ventre de son épouse ou de sa fiancée avec une flèche sans pointe en déclarant: *Nebyuba*, je l'ai fait, je suis responsable. Alors la tante sort de la case. Elle pousse des cris stridents en se frappant la bouche, après quoi, tout le monde est censé connaître l'état de la jeune femme. Dorénavant, celui qui cause un accident, qui provoque des fausses couches ou une naissance prématurée, sera jugé coupable et condamné à payer les dettes de mort de l'enfant et, éventuellement, de la mère. A partir de cette nuit, la future mère exposera son ventre, le «fruit vert» comme ils disent, à l'influence bénéfique de la lune montante. J'étais pris de court. J'allais voir le catéchiste pour lui demander comment le Père s'en tirait avec ce rite. Il se fit que c'était simple. Le lendemain, la femme enceinte assistait à la messe en compagnie de quelques parentes âgées. A la fin de la messe, elles venaient s'agenouiller au banc de communion. Le prêtre, vêtu du surplis et de l'étole et muni du rituel romain, lisait à haute voix la bénédiction pour une femme enceinte en aspergeant les femmes avec de l'eau bénite (le goupillon étant une queue de buffle en forme de chasse-mouches, insigne d'autorité dans la région). Après la bénédiction, les femmes sortaient de l'église; l'une d'elles poussait des cris traditionnels et la débutante traversa le village comme une princesse, pour rentrer chez elle.

Ce n'est qu'un cas très simple de ce qu'on appelle: adaptation où plutôt l'adaptation au niveau individuel, où n'intervient ni le théologien, ni l'Ordinaire, ni une Congrégation des Rites. A ce niveau, il n'y a pas de grands problèmes. Le rituel romain et, surtout, les dévotions de nos pays regorgent de bénédictions, d'exorcismes, de conjurations de toute sorte. Il serait difficile de ne pas trouver dans tout cet arsenal pour n'importe quelle coutume africaine, un rite analogue. Je ne parle même pas de toute cette paraliturgie qui se pratique autour de certains sanctuaires: les trois cerceaux de fer que les femmes dévotes se passent autour du corps en l'honneur de saint Amand; la vieille statuette de la Vierge qu'on dépose un instant sur la tête de chaque pèlerin; les clous qu'on offre à un certain calvaire contre les maux de dents; les morceaux de tissu, les jarretières, les boutons attachés à la clôture autour d'une chapelle champêtre (en Luba, on appellerait ces objets *nkoba*, appartenances); l'offrande de quelques poils de la queue d'un cheval pour protéger l'animal contre la main noire, etc. Remplaçons saint Antoine ou sainte Rita par un esprit tutélaire ou un esprit de la nature et on est en plein dans l'adaptation à rebours.

Voici un autre cas. Un jour, un confrère curé, d'une paroisse urbaine, reçoit la visite d'une chrétienne, mère de plusieurs enfants, visiblement désespérée. C'est qu'elle avait vu en rêve une femme avec trois enfants dont le premier était aveugle, le deuxième sourd et le troisième paralysé. Elle se demandait avec angoisse ce que tout cela pouvait signifier. Était-ce un présage? Une menace? En ville, où non seulement toutes sortes de gens, mais aussi toutes sortes de traditions se mêlent, même les signes, les symboles deviennent étranges, indéchiffrables. Le missionnaire écoute, réfléchit et répond: «Franchement, je ne sais pas ce que cela signifie; demandons d'abord au bon Dieu de nous éclairer. Surtout n'ayez pas peur, nous en reparlerons la semaine prochaine, si vous voulez». La femme

assiste à la messe, prie et revient après quelques jours: «Eh bien, dit le prêtre, je puis me tromper, mais il me semble que ces enfants représentent trois catégories de gens vivant dans cette cité: il y a les aveugles, qui ne voient pas la lumière de l'Évangile parce que leurs yeux intérieurs sont éblouis par l'éclat des richesses du *Kizungu*, du monde des Blancs; puis il y a les sourds, qui n'entendent pas la parole du bon Dieu, parce qu'ils ont les oreilles bouchées par le bruit des cabarets et des bars; et, finalement, il y a les paralysés qui n'arrivent jamais à l'église tellement ils sont empêtrés dans leurs palabres qui ne finissent jamais. Ne devons-nous pas prier pour ces aveugles, pour ces sourds, pour ces paralysés qui sont nos frères, nos sœurs, nos pères et nos mères?» La femme partit soulagée et plus fervente.

On pourrait dire qu'ici le missionnaire prend un risque. Par sa réponse, il confirme non seulement l'importance des rêves dans la vie des Africains, mais en même temps tout un ensemble de conceptions et d'interprétations du réel d'où les différentes sortes de rêves tirent leur sens, leur relief et leur fonction. On pourrait également faire état de quelques rêves bibliques pour mettre sur pied une science onirique, comme un ami africain intitulait les fascicules où il avait consigné ses rêves. Mais, tant que je sache, l'Église du XX^e siècle ne reconnaît guère le caractère divin des rêves, même mystiques. Que faire alors? Je crois qu'il faut simplement prendre ce risque comme on accepte leur façon d'être-dans-le-monde. Chaque fois, notre attitude est déterminée par la rencontre concrète d'une personne vivante. On ne discute pas de théories, on ne s'enfoncé pas dans les tréfonds de la psychologie. On se contente de parler sincèrement à une personne, en proie à l'inquiétude et on se garde bien de profiter de l'occasion pour fulminer contre les superstitions.

Plus discutable, peut-être, est l'expérience suivante. Une femme, prise de panique, est conduite chez le missionnaire. Rentrant des champs entre chien et loup, elle a été molestée par un revenant, un membre défunt de la lignée de son mari. Elle tremble des pieds à la tête, tombe en syncope et le sang disparaît de son visage. Tout cela ne dérange pas trop le missionnaire qui a tôt fait de s'y retrouver: c'est un *kibanda*, un mort errant, un inquiet qui ne trouve pas sa place dans l'autre monde. Le prêtre ne s'émeut pas, pose ses mains sur la tête de la femme, sur ses épaules, étend un peu de salive sur le front, murmure une formule empruntée au Maître des esprits pour transférer une aptitude, une force spécifique, parfois aussi il y ajoute une petite prière. La femme se lève et repart tranquillement avec les membres de sa famille. Ainsi, le geste antique du *contactus corporis* et spécialement de l'*impositio manus* n'a rien perdu de sa force symbolique dans nos sociétés archaïques¹. L'invocation peut s'adresser aussi bien au Christ qu'à Jupiter, à l'esprit de la terre comme à l'ancêtre du clan. Tout dépend évidemment de la valeur humaine et religieuse qu'on est prêt à accorder ou à dénier à ces opérations symboliques et ici les prises de position des auteurs son loin d'être identiques².

¹ WAGENVOORT 1941, p. 32, p. 38, 1.

² cf. MULAGO 1958, 160; KAGAME 1958, 126; NOTHOMB 1965, 212; MUBENGAI 1964, *passim*.

II. L'Eglise et le monde africain

A. L'Eglise — Tant qu'on s'en tient au niveau individuel, dans une situation concrète où la relation interpersonnelle est déterminante, les difficultés qui peuvent surgir trouvent aisément leur solution dans cette relation humaine, cette amitié, cette fraternité qui est le témoignage fondamental, sinon unique, de la présence missionnaire.

Cela n'épuise évidemment pas le problème. D'abord, le missionnaire reste intégré dans une structure ecclésiastique. Il est en règle général membre d'une congrégation religieuse, incorporé dans le clergé desservant une préfecture apostolique, un vicariat ou un diocèse. Il est donc membre d'un institut, ou même de plusieurs instituts. En outre, il est mandaté par l'Eglise officielle, *missionarius apostolicus*, à prêcher l'Evangile aux infidèles, c'est-à-dire, selon les missiologues d'avant-hier, à implanter l'Eglise visible, dispensatrice de la vérité révélée et de la grâce sanctifiante, là où elle n'existe pas encore. Tout cela implique que le missionnaire est le mandataire d'une Eglise, d'une société bien déterminée, organisée, structurée hiérarchiquement, professant une doctrine, prescrivant une morale et s'exprimant dans un culte composé de rites sacrés. Le missionnaire, membre et représentant de cette société parfaite dans son genre, voit sa liberté d'action limitée par les structures mêmes de l'Institut. Ainsi, avec l'apparition concrète du missionnaire c'est l'Eglise, c'est l'Institut qui se dresse face à la société et la culture africaine.

Au niveau communautaire, nous nous trouvons en présence de deux entités qui, à première vue, ont très peu de commun et restent, semble-t-il, incompatibles l'une avec l'autre. On comprend dès lors que la missiologie traditionnelle en soit arrivée à poser le problème de l'adaptation. A la réflexion, cette formule suggère déjà le vrai problème: elle sent nettement la «réification». Presque instinctivement, on se représente deux grandeurs, l'une en face de l'autre qu'on s'évertue à manipuler selon je ne sais quelles règles d'un jeu pratiquement faussé d'avance. On voit deux configurations dont on peut changer, remplacer, réajuster les éléments, ou du moins, une des deux grandeurs semble se prêter à ce genre d'opération, en sorte que, finalement, les deux configurations, devenues complémentaires, finissent par se rejoindre dans une unité vivante, cohérente et dynamique. Une fois sur le terrain, il ne faut pas être grand clerc pour se rendre compte qu'en réalité le problème est loin d'être aussi simple. En effet, l'Eglise qu'est-ce au fond? Un manuel de théologie dogmatique, comprimé dans un catéchisme avec «grandes» et «petites» questions? Un traité de théologie morale que deux chapitres seulement suffisent presque à remplir: *de justitia* et *de matrimonio*? Un code de droit canon ou plutôt un culte incarné dans les fastes d'une liturgie, haute en couleurs, consacrée par le temps et sanctionnée par l'autorité hiérarchique? L'Eglise est certainement tout cela et bien davantage, du moins dans sa réalité concrète et vivante. On pourrait y ajouter toutes les distinctions d'école, les dévotions

officiellement reconnues et recommandées par la hiérarchie, avec offices et fêtes solennelles, ou simplement des traditions populaires qui ne se soucient pas trop de l'orthodoxie de l'Eglise officielle. Et aussi les écoles de spiritualité, les courants mystiques et mille autres choses. Cette vie et cette histoire, remplies de réussites et d'échecs, d'épanouissements mystiques et de violences, appartiennent à l'Eglise et lui donnent son extraordinaire densité humaine. L'Eglise, en effet, s'est incarnée profondément dans le monde des hommes.

Il fut un temps où l'Eglise était, pour le croyant du moins, le seul monde valable. Ce qui n'appartenait pas à l'Eglise, ce que l'Eglise avait rejeté de son sein, perdait pour ainsi dire par le fait même toute valeur d'existence. L'Eglise était l'ultime mesure pour estimer la valeur des choses, des hommes et du monde. Son autorité incontestée, du moins en principe, elle l'appliquait avec une assurance qui semblait exclure le moindre doute. Le pape n'est-il pas le vicaire du Christ? Et l'Eglise n'est-elle pas son corps mystique? Le théologien exprime cela bien mieux. Le Père DE LUBAC, citant Bossuet, écrit: «L'Eglise qui est 'Jésus Christ répandu et communiqué' achève... l'œuvre de réunion spirituelle rendue nécessaire par le péché, commencée à l'Incarnation et poursuivie au Calvaire. En un sens, elle est cette réunion même. Pour cette raison elle est catholique, universelle. Or l'universel est un singulier et ne doit pas se confondre avec une somme... L'Eglise en chaque homme, s'adresse à tout homme, le comprenant selon toute sa nature»³. C'est exact et manifestement très profond. Il n'en reste pas moins que cette Eglise a traversé deux mille ans, qu'elle a une dimension historique, qu'elle a ramassé en cours de route des modes d'être, un langage, des formules, des systèmes d'action qui l'ont marquée jusque dans la structure même de sa pensée; sa hiérarchie, avec son autorité d'origine divine, prenait parfois des allures qui oblitérèrent plutôt qu'illuminèrent l'image du Fils de l'homme. Les conflits, qui l'opposaient si souvent aux puissances du siècle, n'étaient pas toujours d'ordre purement spirituel. Toujours elle a dû se ressaisir, se définir en face des événements qui, successivement, transformèrent le monde occidental. Si elle a souvent réussi à influencer la marche de l'histoire, elle en a aussi plus d'une fois subi le contrecoup. Elle a connu des déchirements internes terribles, des schismes, des réformes qui semblaient menacer son existence même. Plus d'une fois elle a dû s'accommoder de profonds changements d'ordre politique et culturel et d'acquisitions scientifiques que, aux moments de crise, elle aurait préféré ignorer. Les exemples de cette interaction entre l'Eglise et une situation historique déterminée ne sont pas difficiles à trouver. Chaque manuel d'histoire ecclésiastique en fournit dès la première page. Pensons seulement aux premières périodes de l'ère chrétienne: l'Eglise entre la Synagogue et le monde hellénique; l'Eglise romaine et le

³ DE LUBAC 1947 25—26.

monde germanique; plus tard, l'Eglise et la Renaissance, etc.⁴ Personne n'osera contester que l'Eglise, à l'heure actuelle, se trouve dans une situation semblable, peut-être plus dangereuse. Il y a d'abord le phénomène des sciences qui ont pris, presque subitement, un tel essor, que rien ne paraît plus impossible ou impénétrable au génie de l'homme. Une nouvelle civilisation surgit presque sous nos yeux. En même temps les diverses philosophies de la connaissance sont en train d'altérer profondément la conscience que l'homme a de lui-même et du monde qu'il habite en le transformant. Le champ d'expérience de l'individu s'en trouve énormément élargi. Dans un certain sens, il se découvre une nouvelle identité. Sa vision de l'univers prend d'autres dimensions. Les sciences humaines, l'anthropologie, la sociologie, la psychologie etc. dévoilent de plus en plus les conditions réelles de notre existence, de ses limites, de ses possibilités, de son enracinement dans un passé, un milieu physique, biologique et social. Sa physionomie, aussi bien physique que spirituelle et morale, est déterminée pour une grande partie par cette intégration dans un complexe, une totalité sur laquelle il n'a aucune prise. La personne humaine émerge péniblement, à peine ou pas du tout, de ces enchaînements de contraintes, de conditions et de dépendances. Dans cette même ligne de pensée, l'homme moderne prend conscience, plus que jamais, du fait de son appartenance inévitable à une seule humanité. Corps et âme, il appartient à cette humanité unique qui peuple la terre et qui en a fait son habitat. Tous nous sommes engagés, comme des enfants d'une même famille, comme des marins sur un même, bateau, dans une aventure unique et indivisible. La vocation pour l'homme moderne, la plus évidente et la plus urgente, ne paraît être autre chose que de s'humaniser de plus en plus et d'humaniser la terre qu'il doit habiter. Pour caractériser la situation révolutionnaire du monde actuel, toute une terminologie a envahi le langage humain, où sécularisation est devenu un des mots-clefs. Le monde se désacralise. C'est exactement un des reproches qu'on faisait au missionnaire. Par ses interventions maladroites, intempestives et autoritaires, il aurait désacralisé la société africaine. La vie toute entière baignait dans un air sacré. Chaque moment de la vie, chaque travail d'une certaine importance, toute activité de groupe étaient sacrés, entourés de rites, de gestes symboliques ou de paroles chargées de cette crainte révérentielle si caractéristique, paraît-il, de l'homme primitif. Le missionnaire aurait détruit ce système, ce monde, cette conception globale de l'existence. Pour lui, les coutumes n'auraient été que superstition et idolâtrie. Même en supposant que ce processus de désacralisation ait réellement attendu l'arrivée des missionnaires pour se déclencher, la sécularisation s'avère être un processus historique qui, d'après certains auteurs, est la condition nécessaire à la libération du génie humain. Il faut que le mythe disparaisse pour faire place à la découverte scientifique. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que cette évolution dans les sciences,

⁴ ABBINK 1966, 16—29.

la philosophie, la technologie avec, comme première conséquence, la critique des formes périmées de la société profane, est irréversible. L'Eglise elle-même n'a pas réussi à se mettre complètement à l'abri des bouleversements qui se produisent partout dans le monde. A l'intérieur même de l'Institut, on s'interroge sur la validité de ses structures. Une nouvelle prise de conscience de la liberté, de la primauté et de la responsabilité de la personne humaine, remet en question les formes traditionnelles de la présence chrétienne dans le monde des hommes. Jusqu'à un certain degré au moins, l'Eglise elle-même est devenue objet de contestation. Partout on va répétant qu'elle doit s'adapter, s'ouvrir à ce monde en expansion, remettre en cause ses formules, son langage, ses structures et ses systèmes. Elle doit sortir de son immobilisme et abandonner ses attitudes réservées, sinon franchement négatives, à l'égard des mutations qui s'opèrent dans le monde⁵.

Sans vouloir tirer des conclusions de ce qui précède, on peut dire que l'Eglise n'a jamais été cette entité stable, transparente et facilement définissable qu'on s'imagine parfois. Aujourd'hui, elle l'est moins que jamais. Elle n'est nullement cette grandeur immuable et rigide chère à certains auteurs. Elle n'est pas constituée d'éléments interchangeables qu'on peut arranger à sa guise, remplacer par d'autres éléments empruntés Dieu sait où, selon les exigences historiques et culturelles. Qui ne voit pas le caractère fictif et artificiel de tous ces arrangements? Jusqu'ici la Mission n'a pas cessé — et l'on voit difficilement comment elle aurait pu faire autrement — d'introduire dans les pays où elle exerçait son ministère toutes les structures, tout l'apparat extérieur de l'Eglise occidentale, même sous ses formes actuellement les plus contestées. Même nos dévotions particulières ont été exportées et ont trouvé preneurs. Entretemps, les Africains s'ingénient, au moins dans leur esprit, à combiner sacrements aussi bien que sacramentaux et anciens rites, anges et bons esprits, culte des saints et culte des morts, avec des résultats qui rappellent étrangement certaines dévotions populaires de nos régions. L'ancien Royaume du Congo connaissait déjà sa «Sainte Antoine» ou la secte des Antoniens, fondée vers 1700 par une prophétesse noire, messagère du Ciel et de saint Antoine⁶. De là à la «Mutima Church», «L'Eglise du Sacré-Cœur» (Zambie) ou la «Legion of Mary Church» (Kenya) il y a moins qu'un pas.

On a beau dire et insister que l'Eglise doit être africaine, mais déterminer ce qui est message évangélique et ce qui est enveloppe historique est une tâche qui se complique singulièrement au fur et à mesure qu'on essaie de l'approfondir. Pour l'Eglise réelle, l'Eglise missionnaire aux prises avec des problèmes très concrets, les généralités ne sont d'aucune

⁵ METZ 1967, 141—144; MÖLLER 1966, 170—194.

⁶ Cf. L. JADIN, *Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du Royaume sous Pedro IV et la Sainte Antoine Congolaise, 1694—1718: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 33 (1961) 411—414.

utilité. Laissant ce problème délicat aux théologiens, nous voudrions seulement ajouter une remarque. Il semble que beaucoup de chrétiens africains éprouvent un sentiment de malaise, souffrent d'une sorte de déchirement intérieur. Ils se sentent, si vous me passez le terme, *aliénés*. Nous ne croyons pas que ce sentiment de malaise provient en premier lieu des formes du culte ou d'une langue liturgique qu'ils ne comprennent pas. Que le prêtre lui-même leur parle en un langage bizarre dont le sens et la portée leur échappe, ne les offusque pas tellement. Ils sont assez intelligents pour comprendre les difficultés que l'étranger doit éprouver en essayant de s'exprimer dans une langue qui n'est pas la sienne. Il semble que leur malaise provient plutôt du fait qu'ils ne se sentent pas pleinement acceptés dans cette communauté chrétienne, cette église qu'on leur présente comme étant ouverte à tout le monde. Ils ont le sentiment de n'en avoir franchi que le seuil, qu'ils restent au fond ou à la périphérie et qu'ils ne sont pas admis au centre. Avant d'être chrétiens ils sont... Africains. C'est une nuance dont, malheureusement, beaucoup de missionnaires ne se sont pas rendu compte. Une fois qu'ils seront reçus à part entière, leur apport spécifique à la communauté trouvera cette résonance humaine qui est la première condition de toute forme d'intégration.

Les nouveaux problèmes de l'Eglise d'aujourd'hui commencent à inquiéter le monde missionnaire. Ils n'attendent nullement des solutions toutes faites, des directives claires et nettes, coupant court à toute discussion, mettant fin à toute expérience. La patience sera de rigueur. La vertu cardinale de la prudence devra les guider, et les empêcher de vouloir imposer comme définitives et immuables des structures, des organisations qui paraissent de plus en plus comme relatives et culturellement conditionnées.

Il y a un autre phénomène qui mérite notre attention. Parlant du malaise de l'Africain converti, il nous vient à l'esprit qu'il n'est pas seul à ressentir ce malaise. Les grands problèmes de l'Eglise ont nécessairement des répercussions dans les consciences individuelles. Le moins qu'on puisse dire est que le croyant averti, fidèle et engagé, se sent parfois dérouter. Il ne réussit pas à s'immuniser contre le doute, les incertitudes. La foi n'est plus une chose qui va de soi, qu'on ne discute pas, qu'on possède ou qu'on ne possède pas. Elle est devenue un don fragile, parfois difficile à repérer dans la confusion des routines, dans les débris des représentations caduques qui sont le résultat de notre paresse plutôt que de notre réflexion. La foi ne s'impose pas et elle ne se transmet plus comme un héritage solidement assuré. Cette expérience, pour pénible et douloureuse qu'elle soit, semble apporter au missionnaire une nouvelle chance. Il se sent insensiblement libéré de cette fausse supériorité qui finit si facilement par lasser ceux qui sont l'objet de son dévouement. Il ne les écrasera plus de cette vérité implacable qui a déjà résolu tous les problèmes avant qu'ils n'aient été posés. Au contraire, il viendra à la rencontre de ses frères afin de se mettre en route ensemble, pour rejoindre

le même Christ, pour écouter le même message. Sa voix aura une autre résonance. Elle aura cet accent de sincérité et d'authenticité qui rendra sa présence, non seulement acceptable, mais doublement féconde.

B. Le monde africain — Depuis bientôt un siècle on a tellement parlé de l'homme primitif, archaïque, des premiers stades de la culture où l'homme primitif s'attardait, restant prisonnier de ses coutumes séculaires, sinon millénaires, on s'est tellement efforcé d'intégrer cet homme primitif comme pierre angulaire dans l'édifice de l'évolutionnisme que cet être nébuleux a acquis une consistance, une sorte de netteté qu'il est difficile de réduire. On s'imagine l'Afrique, et spécialement l'Afrique centrale, facilement comme un seul bloc, immuablement figé dans sa primitivité. C'est une vision héritée en grande partie de l'ethnocentrisme occidental, dont nous avons tant de mal à nous débarrasser.

Cependant, culturellement, l'Afrique est loin d'être le bloc monolithique qu'elle paraît être aux yeux des géologues. Elle a également son histoire, une histoire aussi chaotique et peut-être plus ancienne que celle de n'importe quel autre continent. Les racines de ses plus anciennes civilisations plongent dans la préhistoire. Elle a connu des migrations dont les départs, les origines nous échappent. Elle a connu des explosions démographiques. Elle a eu ses empires, éphémères sans doute mais combien impressionnants, ses guerres, ses famines, ses catastrophes et ses apogées. Les progrès de l'archéologie en Afrique australe et orientale, les fouilles à Nok, les civilisations de Bénin, Ife etc. commencent à peine à éclairer d'un jour nouveau le lointain passé du continent noir. Tout au long de sa route, l'Afrique s'est différenciée selon les conditions écologiques et selon les vicissitudes politiques et militaires. L'archéologie, les arts, la complexité des institutions politiques, sociales et religieuses, l'outillage technique, même les traditions orales portent témoignage de cette extraordinaire odyssee de l'homme africain. L'Afrique que nous nommons traditionnelle et qui est encore si vivante aujourd'hui, avait déjà traversé de longues périodes avant l'arrivée des Européens.

Plus on étudie les cultures traditionnelles, plus on devine certaine unité de base, malgré les grandes divergences entre les diverses provinces culturelles, p. e. les sociétés agraires de l'Ouest et les éleveurs de bétail du Sud-Est. A travers l'étude des mythes, des rites et des symboles, certains ethnologues ont essayé de reconstituer une vision globale de l'univers et de l'existence humaine qu'on retrouverait sous des formes fragmentaires dans de nombreuses sociétés actuelles. Ainsi, les agraires semblent avoir conçu l'existence comme une sorte de mouvement cyclique universel. La vie humaine, soit dans les phases successives de l'existence individuelle, soit dans le rythme de la vie communautaire marqué par la succession des fêtes rituelles, soit dans la succession des générations surtout des grandes dynasties, est représentée comme une sorte de réplique ou de réfraction des mouvements cosmiques: les alternances du jour et de la nuit, les phases lunaires, le retour des saisons, les semailles et les

récoltes, la vie et la mort. Partout on voit des correspondances et des oppositions. Ainsi toute la réalité est convertible en symboles: les couleurs répondent aux oppositions naturelles, le noir et le blanc, le lait maternel et le sang, ou aux oppositions naturelles des principes complémentaires universels dans une sorte de balancement qui tient l'univers en équilibre: le chaud et le froid, le haut et le bas, la droite et la gauche, la forêt et la savane, l'eau et la terre sèche etc. La division sexuelle du travail, les comportements différentiels des groupes, des classes d'âge, le pouvoir politique, bref toute la vie semble conditionnée par ce dualisme universel. L'unité des deux ordres, l'un cosmique et l'autre humain, est telle que la moindre irrégularité dans le déroulement de l'un trouble le processus normal de l'autre. L'homme rituel essaie de s'intégrer le plus intimement possible dans ce rythme naturel qui semble étayer sa vie, sa force et sa prospérité. Cette vision de l'existence ne contredit pas le soi-disant théisme africain. C'est le Créateur Lui-même qui a mis en mouvement le monde, qui a déposé les forces dans les choses, afin que l'homme en vive, qui a envoyé les héros civilisateurs, ces organisateurs de la vie humaine. Si un grand chef meurt, le monde s'arrête. Le village est mort, rien ne marche plus. Les gens eux-mêmes sont frappés d'inaction, le pays tout entier se trouve dans un état marginal. Parfois on détruit le bétail et les champs avec les récoltes. Dès que le nouveau chef est investi, tout se remet en marche. Vie et mort se succèdent comme le jour et la nuit. La fertilité de la terre comme la fécondité des hommes et des animaux ont leurs temps morts selon les positions et les phases de la lune.

Les grandes séquences mythologiques de l'Afrique de l'Ouest traduisent probablement le plus clairement cette vision originelle. Partout cependant on en retrouve des traces, soit dans le symbolisme des rites communautaires, soit dans les structures mêmes des institutions politiques ou sociales⁷. Ce sont surtout les soi-disants sociétés secrètes qui méritent d'être étudiées sous ce rapport.

De ces considérations nous devons retenir trois idées. Tout d'abord, sur le fond de cette vision globale, des rites et des comportements deviennent compréhensibles qui, isolés du contexte originel, ne disent, n'expriment et ne communiquent rien. Même si pour le païen le plus honnête, les rites n'évoquent que vaguement et par bribes la grandeur de cette vision originelle, c'est dans ce climat spirituel qu'il faut comprendre sa religiosité. Il est vrai que cette vision se traduit parfois dans des drames sanglants. Mais, d'abord, l'Afrique n'a pas le monopole de ces égarements et ensuite, replacés dans le cadre mythologique d'où ils tiennent leur sens, ces drames mêmes deviennent, sinon acceptables, du moins compréhensibles: la mort de tous, c.-à-d., la saison morte, rachetée, vaincue par le sacrifice du sang, la mort devenant garantie de la résurrection de la vie. Deuxièmement, c'est cette vision totale de l'existence qui donne une certaine unité de base aux différentes institutions de

⁷ FORDE 1954, Introduction et passim; GRAVRAND 1961, 38 ss; ZAHAN 1960.

l'Afrique traditionnelle. En même temps, c'est par elle que les peuples africains ont réussi à se créer cet espace spirituel dont tout homme paraît avoir besoin pour respirer. Cela ne supprime pas le mystère, ni l'inconnu, mais dans la mesure où l'homme réussit à identifier son univers, il réussit à s'identifier lui-même et à maîtriser ses angoisses. L'homme africain pas plus qu'un autre, n'a réussi à sortir pleinement rassuré de l'épreuve. Enfin, cette unité de base se manifeste de plus en plus comme une unité organique. Malgré la diversité des institutions, on constate de plus en plus une certaine cohérence entre les sociétés africaines. Il y a une continuité structurelle dans l'espace et dans le temps, qui assure à l'Afrique sa place dans le mouvement général de la société humaine. C'est dire que par ses structures élémentaires le continent noir sort de son isolement pour témoigner de son appartenance indiscutable à l'humanité commune.

Actuellement, cette société, ancrée comme elle était dans son passé mythologique, est en train de se désacraliser. Le processus est très complexe et les facteurs qui l'ont mis en mouvement sont multiples. C'est un jeu aussi innocent qu'inutile de vouloir découvrir les responsables de cette révolution historique dans laquelle l'Afrique est engagée sans recours. Comme nous l'avons dit, l'Afrique a toujours connu des bouleversements, mais, jusqu'ici, les changements s'opéraient en général dans les limites des systèmes traditionnels. Un groupe pouvait reconnaître les esprits tutélaires d'un pays qu'il venait d'occuper, ou s'adapter au régime foncier des premiers occupants. Des vaincus étaient intégrés dans de plus grandes structures politiques et reconnaissaient sans difficultés le système magico-religieux sous-jacent. Tout cela n'entamait pas les schémas fondamentaux qui, à différents niveaux, organisaient le monde africain.

Depuis la présence européenne, c'est le système spirituel des sociétés africaines qui est attaqué. La période coloniale a pratiquement ignoré la culture, les structures et les institutions des pays colonisés. Même si le colonisateur prétendait appliquer une politique indirecte, ses interventions à tous les échelons ne laissaient guère de choix aux autorités traditionnelles. Le chef, pour autant qu'il l'était selon les normes de la tradition, était l'exemple classique de l'homme assis entre deux chaises. D'un côté, représentant de son peuple, il devait défendre les droits de ses gens; d'un autre côté, représentant des autorités coloniales, il était responsable de l'exécution des ordres imposés par celles-ci. La seule présence des Européens avec leur style de vie, leurs activités, leurs intérêts, l'activité missionnaire et spécialement l'enseignement, l'administration, l'action sociale jusqu'au service médical, tout était source de progrès et, inévitablement, source d'ambiguïté. Rapidement la jeune génération était obsédée par ce monde nouveau, plein de merveilles et de luxe facile. De nouvelles ambitions, des possibilités d'évasion, souvent illusoire, impossibles ou irréelles, détraquaient les esprits. L'exode de l'intérieur vers les nouveaux centres ne s'est jamais arrêté, avec les conséquences qu'on connaît. Une sorte de superstructure se répandait sur le pays colonisé; au-dessus, l'apparence d'un pays en marche vers un avenir occidental et en-dessous

la vieille Afrique qui continuait à inspirer, souvent inconsciemment, les motivations réelles du comportement de la grande majorité des Africains. Les Etats actuellement indépendants, jusque dans leur délimitation sur la carte, avec leur territoire «inviolable» et leur patrimoine national, sont une création du colonialisme. Ne nous en plaignons pas, puisque tout cela est parfaitement dans le sens de l'histoire.

Si l'on peut tout ignorer de l'histoire de l'Afrique, de ses traditions, de son art et de ses institutions, on connaît en revanche ses guerres d'indépendance, ses Mau-Mau et ses Simba, ses crises, ses rébellions tribales, son marasme administratif et économique, ses entrées spectaculaires sur la scène politique internationale. Il serait trop facile de brosser un tableau coloré de la situation chaotique de l'Afrique post-coloniale, de la corruption effarante de la nouvelle bourgeoisie, de l'incompétence de ses politiciens, de son tribalisme avec ses massacres et l'absence presque totale de tout sentiment national, comme il serait malhonnête de flatter platement les Africains en excusant à tort et à travers leurs défauts, leurs échecs, leur jactance et leur infatuation. Leurs grands mots vides et leur ardeur, parfois pénible, à «s'eupéaniser», — les militaires impeccablement vêtus dans les uniformes des colonisateurs, barrettes Dixmude comprises, les juges portant perruques, ne sont peut-être que des défoulements spectaculaires pour échapper à un sentiment d'impuissance en face d'une technique dont ils ne comprennent ni le secret, ni le moteur. Heureusement, leur sens inné de l'humour ne les trahit jamais complètement. Aussi est-il plus honnête d'admettre simplement que, dans le monde moderne dont ils font irrémédiablement partie, ils ne sont pratiquement nulle part. Si des sociétés étrangères réussissent à remettre en marche certains secteurs de l'industrie, p. ex. l'exploitation du cuivre, il s'agit d'une économie en circuit fermé, dont le gouvernement profite mais qu'il ne dirige pas, dans lequel son autorité n'est que nominale. Mais laissons plutôt la parole à un économiste. Au terme d'un séjour de trois ans dans les états de l'Est Africain, le Kenya, l'Ouganda et la Tanzanie, après de longues analyses des buts, des moyens, des conditions du développement, l'économiste A. MEISTER, arrive dans son livre au titre suggestif *L'Afrique peut-elle partir?* à la conclusion suivante:

«Actuellement, des conditions impliquées par la mise en place d'un programme socialiste raisonné ne sont pas réalisées et, en conséquence, le démarrage sérieux d'une politique de développement n'est pas encore possible. A défaut de développement, les prochaines années ne verront probablement qu'une intensification du changement social en milieu urbain. C'est là aussi une condition nécessaire mais pas suffisante, pour la préparation de ce lointain demain... ce demain où l'Afrique pourra réellement partir»⁸.

Il ne serait pas difficile d'arriver *grosso modo* aux mêmes conclusions pour les autres pays africains. La matière en preuves abonde. Ceux qui

⁸ MEISTER 1966, 443.

ont suivi de près les convulsions du Congo ex-belge n'auront pas de peine à souscrire la thèse de l'économiste.

Dans le domaine culturel, la situation est légèrement différente. La sculpture africaine, et plus tard, mais dans une moindre mesure, la musique africaine n'avaient pas besoin de la technique occidentale pour s'imposer dans le monde des arts. Les arts plastiques, la musique et la danse ne sont que de faibles moyens pour allumer le feu de la rébellion. Ce sont des arts plutôt innocents. Il en va autrement de la littérature. Bien que nourris par une littérature nègre qui n'était pas africaine dans le sens stricte du terme, bien que fortement inspirée entre les deux guerres par les auteurs noirs américains et antillais, les auteurs africains s'engagent immédiatement dans la lutte anti-coloniale. «La littérature africaine est une littérature engagée», déclarait LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR au premier Congrès international des écrivains et des artistes noirs en 1956, à la Sorbonne. En fait, la poésie et le roman africains apparaissent, dans leur ensemble, *déterminés* par la situation coloniale, et le poète et le romancier africains y ont vu le plus souvent, comme CÉSAIRE, «des armes miraculeuses» pour abattre leurs «vainqueurs omniscients et naïfs»⁹. En même temps, ils prennent conscience de leur différent mode d'être-dans-le-monde. Ils essaient d'affirmer, d'exalter tout ce qui les différencie du blanc. C'est par opposition au blanc qu'ils essaient de se définir. On pourrait dire presque que la *négritude* est une négation: *pas blanc*. D'ailleurs, pour SARTRE «la négritude est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière». Pour LILYAN KESTELOOT c'est une valeur permanente. Selon cet auteur le fait que presque toute cette littérature est écrite dans des langues non-africaines n'empêche pas le contenu d'être authentiquement africain. Pour appuyer sa thèse elle cite Tagore et Khalil Gibran¹⁰. Elle n'avait pas besoin de recourir aussi loin, car elle aurait tout aussi bien pu citer Maeterlinck et Verhaeren, des Flamands écrivant en français et dont on affirme qu'ils traduisent magistralement le génie flamand. Quoi qu'il en soit, au-delà d'un génie propre (comme l'âme slave ou l'esprit français), au-delà d'une certaine sensibilité et de certains dons et talents, qui d'ailleurs ne paraissent pas être exclusivement africains, la *négritude* devient une chose bien difficile à définir. De plus en plus perce dans les écrits des meilleurs auteurs un sentiment d'incertitude. L'intellectuel se sent facilement déchiré entre deux mondes. Bien que sa personnalité soit encore profondément conditionnée par le monde traditionnel, il aspire à une vie qui soit moins étouffée par les servitudes interminables du groupe. Il veut avoir accès aux facilités, aux richesses, aux valeurs matérielles et spirituelles du monde moderne. Au fond, il se méfie des défenseurs de la tradition, des valeurs ancestrales, parce que, en dehors de l'arène littéraire et politique, ce ressourcement reste réservé à la masse des humbles qui n'ont pas les moyens de sortir de leur condition traditionnelle.

⁹ WAUTHIER 1964, 154.

¹⁰ WAUTHIER 1964, 291.

Après tout ce qui vient d'être dit, nous comprenons que l'acculturation est un processus très complexe et varié selon les conditions géographiques, économiques, politiques, etc. De là de multiples contradictions apparentes: on exalte la chaleur humaine de la vie clanique, mais, en milieu urbain, la loi du clan est le nivellement par le bas. Dans le milieu traditionnel, la peur et la méfiance recourent continuellement le besoin d'affection de l'homme clanique. Souvent, la sorcellerie ne joue justement que dans les limites du clan (lignée, lignage minimal, médium ou maximal dans la terminologie des anthropologues). Le besoin de participation, dont on parle si facilement en termes presque mystiques et qui est très réel, est contrebalancé dans la vie pratique par une conception du réel qui fait de la contamination de la vie une chose aussi facile que la participation à l'existence universelle. En effet, au plan de l'interaction des personnes ou de l'homme et de la nature, on constate une sorte de doublure des grands systèmes cycliques dont nous avons parlé. Sous des symbolisations différentes, ombre, force vitale, souffle vital, sang etc., une conception des êtres plus ou moins uniforme se fait jour. Ainsi l'homme n'est pas ce qu'il semble. Son apparence extérieure n'est pas sa réalité propre. L'homme réel se cache à l'intérieur, il se manifeste à travers cette apparence. L'homme réel peut quitter cette enveloppe corporelle. L'ombre vitale, ou le souffle vital, ou, si l'on veut, l'âme peut quitter le corps; elle peut se communiquer aux autres et pas seulement aux membres de la parenté, aux hommes mais également aux objets. Un père crache un peu de salive sur une feuille verte et la tend à son fils et par ce symbole lui transmet, lui communique sa propre vie, sa propre force vitale.

L'outil aussi bien que des coupures d'ongles, une touffe de cheveux ou un vêtement, est imprégné de la vie, de l'être ou de l'âme du propriétaire. L'âme ou l'ombre vitale peut quitter le corps, soit pour attaquer invisiblement ses ennemis, soit pour se cacher en se retirant dans un endroit secret. Le corps, entretemps, reste ce qu'il était, une apparence visible, palpable parmi les autres. C'est selon ce modèle que chaque objet digne d'intérêt est interprété: une apparence extérieure et la réalité invisible intérieure, la dernière transférable à l'aide d'une technique, parole, geste, rite, regard etc. qui, dans ses formes les plus complexes, n'est accessible qu'au spécialiste. Le monde est conçu comme une sorte de dualisme universel: les apparences visibles qui manifestent, ou plutôt, qui symbolisent la réalité invisible. A l'intérieur de la communauté s'établit ainsi un circuit interrompu de vie par voie de filiation, de droit d'aînesse, d'adoption, de haut en bas, entre les aînés et les cadets, entre morts et vivants, entre chef et sujets, entre l'homme et la nature, un circuit qui lie toute la réalité et qui est menacé par les mauvaises influences de tous ceux, morts ou vivants, qui ont le cœur noir, c.-à-d. qui nourrissent des intentions méchantes, anti-sociales ou qui sont simplement contaminés par ces sentiments. Un exposé complet du système nous mènerait trop loin¹¹. On comprend pour-

¹¹ THEUWS 1961, 3—44; 1962, 35 ss., passim; 1965, 27—53.

tant dans quelle mesure la vie, coulée dans les schèmes d'un comportement conventionnel, en est marquée à l'intérieur des groupes fonctionnels. Dans le contexte de la nouvelle société, cette sorte de superstructure dont nous avons parlé, les individus les plus dynamiques essaient de se débarrasser des contraintes et conventions du système. La grande masse pourtant continue à vivre de cette substance spirituelle¹². Nous savons que même les élites cachent souvent, sous des apparences dégagées, des inquiétudes tragiquement traditionnelles. Dans les villes, ce système conceptuel, ou, si l'on préfère, ces attitudes et ces croyances empruntent quantité de symboles à la nouvelle société en s'inspirant de la tradition pour leur communiquer un sens qui nous laisse souvent pantois: une épingle de sûreté devient dans une cité moderne un symbole enfermant l'ombre vitale d'un enfant dans son corps, ombre que l'étranger est soupçonné de vouloir enlever. C'est un cas extrême mais on en trouve d'autres plus subtils, comme cet universitaire qui se sentit très mal à l'aise parce qu'il avait vu en rêve des morts et des absents sur un écran de télévision. Le champ d'application est évidemment illimité: un *tsotsi* des bas-fonds d'une grande ville sud-africaine, un intellectuel rentrant d'une université européenne ou un poète ouest-africain chantant les splendeurs d'une vieille Afrique qu'il n'a jamais connue, africanisent le monde occidental chacun de leur façon.

Certes, même le système conceptuel est en mouvement, mais, à notre avis à un rythme beaucoup plus lent qu'on ne le pense communément. L'acculturation n'est certainement pas un processus bien défini, dont on peut suivre le mouvement uniforme n'importe où, dans n'importe quelle situation ou à n'importe quel niveau. C'est plutôt une sorte de mutation diffuse, difficile à délimiter et pratiquement incontrôlable. Alors, est-ce là qu'il faut chercher l'identité tellement spécifiquement de l'homme africain et de ses valeurs inaliénables? La question est d'importance. Elle en implique une autre. Quelle chance aura ce système dans un monde où même le rêve, le subconscient, les frustrations, les transferts émotionnels, etc. sont devenus objet d'analyse scientifique? En tout cas, jusqu'ici les changements socio-culturels ne semblent pas encore avoir sérieusement ébranlé le système conceptuel que nous venons d'évoquer. Pratiquement l'homme africain subit encore avec plus ou moins d'intensité l'univers qu'il a conçu lui-même et le monde occidental reste pour lui en grande partie un cauchemar qui l'attire irrésistiblement et le dérouté avec la même violence. Pour longtemps encore l'Afrique restera dans une situation ambiguë¹³.

Ainsi, deux dynamismes culturels se trouvent aux prises l'un avec l'autre. Une lente interpénétration s'opère. Dans ce processus l'Eglise occidentale s'est imposée avec une force qui ne laissait guère de chance aux cultures africaines et ceci pendant toute la période coloniale. Si les signes ne trompent pas, il faut dire que cette acculturation à sens unique est en perte de vitesse. Les Africains s'affirment de plus en plus. On ne

¹² FORDE 1956, 11—56; SOUTHALL, Introduction; MAYER 1961; PAUW 1963.

¹³ BASCOM 1959, 1—15.

peut qu'applaudir à ce renversement malgré nos appréhensions justifiées. Il est difficile à prévoir quelle sorte d'Eglise sortira finalement de la confrontation en cours. Ce ne sera probablement pas l'Eglise que les pionniers s'étaient imaginée.

III. Renouveau liturgique

Le renouveau liturgique connaît indubitablement un certain succès. La langue autochtone, ou une langue véhiculaire, a rapproché prêtre et fidèles dans les services liturgiques. Notons pourtant en passant que l'emploi d'une langue secrète — la parole étant encore un véhicule de force — était très répandu dans les cultures africaines. Dans beaucoup de cultes, l'officiant, une fois possédé par l'esprit, parlait une langue, ou plutôt émettait des sons, incompréhensibles pour les profanes. Un de ses disciples ou un dignitaire de la même société traduisait le message de l'esprit pour la communauté. Certaines sociétés secrètes, des groupements a- ou anti-sociaux, connurent une langue secrète plus ou moins développée. On voit réapparaître ce phénomène dans les églises séparatistes et les mouvements messianiques où le saint Esprit a pris la place, parfois l'identité, et la fonction de l'esprit traditionnel. La secte des *Bapostolo* en pays Kiranga (Rhodésie) emploie des livres de cantiques en Zoulou et Xhosa, deux langues ésotériques pour les membres de cette église et donc particulièrement chargées de force. Cette glossolalie prend d'ailleurs des formes ahurissantes¹⁴. En même temps, les responsables de la secte sont très fiers d'imiter ainsi le latin de l'Eglise catholique, la première et l'Eglise-mère de toutes les autres, comme ils disent¹⁵. N'empêche que les chants et les cantiques plus ou moins africanisés donnent de l'allure et une certaine authenticité aux services liturgiques. Qu'on laisse les Africains créer leur propre musique religieuse, qu'on leur fasse confiance, là où ils sont seuls compétents. Certaines églises séparatistes, par exemple l'église Kibanguiste, possèdent un fameux répertoire de cantiques impressionnants¹⁶. Ici les possibilités sont pratiquement illimitées.

Pour le reste on en est toujours au stade de l'expérimentation. On fait des essais plutôt isolés pour christianiser ce qu'on appelle les *coutumes*. Il existe pas mal d'études, de valeur inégale d'ailleurs, qui établissent des rapprochements entre certains rites, symboles, gestes du rituel africain et du langage liturgique de l'Eglise. Tout cela est très utile mais, à notre avis, insuffisant.

Les soi-disant coutumes aussi bien que les *valeurs* dont il est question plus haut, perdent leur sens, se désacralisent, une fois détachées de leur contexte naturel. Elles deviennent facilement des contre-valeurs dans un milieu culturel plus ouvert et plus dynamique. Même dans la vie traditionnelle, nombre de rites sont devenus plutôt des routines. Dans toutes

¹⁴ AQUINA 1967, 209.

¹⁵ AQUINA 1966, 7.

¹⁶ RAYMAEKERS 708—719.

les cultures, on trouve des résidus culturels (*cultural lags*). Des gestes, des symboles perdent leur sens original; ils deviennent des automatismes qu'on répète presque inconsciemment, par vitesse acquise, par acquit de conscience, mais sans qu'on puisse dire pourquoi. On se sentirait cependant mal à l'aise si l'on omettait le geste. Combien de fois ai-je vu des femmes tremper le bout des doigts dans l'urine de leur enfant pour frotter ensuite un peu de boue sur le front du bébé. Aucune ne savait donner d'autre explication que la classique: «C'est une coutume de chez nous». Plus tard je lisais chez RATTRAY que les femmes Ashanti font le même geste, en frottant de la boue dans la nuque de l'enfant, mais en ajoutant une invocation à la Terre-Mère. Ainsi beaucoup de rites sont devenus plutôt des mécanismes sociaux ou des réflexes psychologiques qui n'ont plus rien de sacré ni de religieux. Si ce processus de désacralisation s'accélère dans l'Afrique moderne, il n'empêche pas que les mouvements et les associations pour la défense contre la sorcellerie pullulent dans les villes. Il est même frappant de voir dans quelle mesure les églises séparatistes, et plus encore les mouvements messianiques, se laissent entraîner dans cette chasse aux sorcières. Il n'y a pas longtemps on nous racontait que, dans une cité katangaise, toutes les sorcières s'étaient organisées en une sorte de syndicat. Elles avaient un cri de ralliement, se voyaient la nuit, etc. Evidemment, on ne les connaissait pas. Elles étaient invisibles, opéraient par le truchement de leur ombre vitale, pendant que, corporellement, elles dormaient paisiblement dans leurs maisons. On nous jurait que c'était réel et que des gens les avaient vues et avaient entendu leur cri. On comprend alors que la hantise des sorcières provoque continuellement des exorcismes, bibliques ou autres.

De tout ce qui précède découlent deux dangers: d'abord le *revival* folklorique où l'on reprend un certain langage symbolique qui peut être très coloré mais qui ne communique plus rien de spirituel, qui s'est vidé de son sens originel et dont tout nouveau message est absent; le renouveau artificiel ou l'africanisation au rabais: on prend un certain rituel pour le transposer d'un domaine culturel dans un autre, sans tenir compte de la véritable motivation du rite, de ses implications sociologiques, de tout ce qu'il évoque ou n'évoque plus chez l'Africain d'un lieu déterminé.

Prenons plutôt un cas concret pour illustrer les changements qui travaillent la société africaine. Depuis quelques années, surtout à la suite des mouvements de libération qui ont affranchi les pays africains de la tutelle des puissances colonisatrices, un nouvel intérêt s'est manifesté pour le passé de l'Afrique. L'anthropologie élargit à nouveau le terrain de ses recherches, si arbitrairement limité par le fonctionnalisme, et s'engage dans la voie de l'enquête historique. Bien que les résultats soient encore très fragmentaires et provisoires, le visage de l'Afrique commence à prendre des traits plus profonds, plus humains et plus authentiques. Les Africains aussi, surtout les élites intellectuelles, ont pris conscience d'un passé historique. Ils en avaient besoin pour justifier et amplifier leurs griefs et leurs revendications. Une révolution a besoin d'un mythe, d'un

glorieux passé et s'il n'existe pas, il faut le créer. C'est au nom des ancêtres qu'on réclame un nouvel avenir, c'est au nom de l'histoire qu'on réclame ses droits et «la terre de nos ancêtres», même si ces ancêtres étaient des envahisseurs, il y a à peine un siècle. Insensiblement le temps prend une autre signification. En effet, anciennement le temps était avant tout la dimension actuelle de l'existence. Tout ce qui tombait en dehors de cet espace temporel n'existait que dans le mesure où il y était ramené. Les héros mythiques, les démiurges, les fondateurs des clans et des lignages, n'étaient pas morts. Où bien ils vivaient en dehors du temps, constituant les réalités exemplaires d'après lesquelles et grâce auxquelles le monde existe — ELIADE dirait «avant le commencement», *in illo tempore* — ou bien ils existaient dans le présent. Selon la vision archaïque, ces ancêtres sont aussi réels que les vivants, ils ne sortent pas d'un lointain passé, ils sont contemporains des vivants. Ils sont là, au-dessus de la génération actuelle ou en dessous, dans le monde souterrain, pour soutenir, pour justifier, pour sacraliser les structures et les institutions de la société traditionnelle. Depuis quelque temps, les ancêtres se voient attribuer une autre fonction. Les anciens rois, les chefs-fondateurs des grandes unités politiques, pour ne pas parler des héros civilisateurs, sont bel et bien relégués dans leur lointain passé. Ils servent à justifier une politique; incognito ils président des partis politiques, mais leur fonction n'est plus de sacraliser le mandat des leaders actuels ou la structure de la nouvelle société. Ainsi tous les rites, exprimant et actualisant la sacralité de l'ancienne société, tombent en désuétude, simplement parce qu'ils perdent de plus en plus leur raison d'être. Il y a partout des romantiques hantés par l'idée de faire revivre le passé; la vanité de cette entreprise est bien connue. A part quelques figures historiques, dont les faits et les gestes ont été consignés dans des documents écrits, l'ancêtre risque de devenir de plus en plus une figure littéraire. Il faut cependant faire une distinction, car si tous les ancêtres, sauf ceux dont l'existence était plutôt mythique, étaient des défunts, tous les défunts n'étaient pas des ancêtres. Or les défunts, ceux qui viennent de nous quitter, ceux qui reviennent dans nos rêves, ceux qui hantent la brousse, les cimetières des villes, les endroits mal éclairés (et Dieu sait que ces endroits ne manquent pas en Afrique), ces morts-là semblent plus vivants que jamais. Le monde des défunts était un reflet du monde des vivants. Comme l'individu n'accédait à un statut social dans la communauté terrestre que par droit de naissance, par droit d'aïnesse ou par le droit du plus fort, ainsi le mort suit un cheminement analogue pour accéder au statut d'ancêtre. Dans la nouvelle société, la hiérarchie traditionnelle s'efface graduellement devant les nouvelles institutions politiques. L'ancien chef sacré, dans un sens très réel père de son peuple (lignée ou lignage ou royaume), perd son rôle au profit du président de la république, d'un premier ministre ou d'un général armé jusqu'aux dents. Ceux-là n'ont rien de sacré. L'ancêtre qui engendrait le chef par le truchement des rites de l'investiture n'a plus de fonction. Il entre dans l'anonymat. Il y avait donc une certaine dialectique entre la

structure de la société et le culte des morts, ou, autrement dit, les formes religieuses étaient conditionnées par les structures sociales. Le culte garantissait la survie des morts et en même temps le fonctionnement des institutions de la société. Cette dialectique est en train de disparaître et avec elle le sens et la portée du culte ancien. Les morts, au contraire, les membres de la parenté, les voisins, les gens qu'on a vus, qu'on a fréquentés, ne dépendent pas directement du système politique et continuent donc à se promener parmi les vivants. Ainsi, il y a des quantités de rites en voie de disparition ou de transformation. Le processus ne se déroule pas partout de la même façon ni selon un rythme unique. Chez les Luba du Kasai, le culte des ancêtres s'adresse d'abord et avant tout aux parents défunts. Ce culte s'exprime par tout un complexe de rites qui engagent la parenté de façon très tangible: les offrandes faisant partie de la constitution d'un mariage, l'installation de la première épouse comme prêtresse de la mère ou grand-mère paternelle défunte du mari, etc. Ici la relation entre le dévot et l'esprit ancestral est beaucoup plus personnelle qu'entre un chef et le fondateur de la dynastie. Alors on n'est pas étonné d'apprendre qu'un Luba, habitant un appartement dans une grande ville, alerté par une suite de malheurs qui l'ont frappé, finit par tracer un cercle de craie sur le sol de son appartement, l'antique symbole du centre de l'univers, pour offrir debout au milieu du cercle, le poulet traditionnel à l'esprit de son ancêtre. Un chef de village au Katanga préférerait au contraire s'adresser aux homonymes de son enfant et de ses épouses et, pour être sûr, il y ajoutait le *vidye Jesu*, l'esprit Jésus. On se demande où mènerait une revalorisation du culte des ancêtres, comme d'ailleurs le prophétisme, la glossolalie, la guérison par exorcisme et d'autres charismes qui se manifestent si vigoureusement dans les sectes messianiques. Ne serait-il pas plus sage de commencer par des études approfondies et détaillées avec enregistrements directs des manifestations charismatiques, avant de lancer les principes de la réforme africaine? ¹⁷

Naguère on parlait de *Célébration africaine*, sans trop spécifier ce que ce terme recouvre exactement. Selon certains auteurs, cette célébration serait l'extériorisation «d'un désir de communion universelle dans le respect de la vie et dans la joie de vivre» ¹⁸. Il suffit de relire la description détaillée, donnée par RATRAY, de la fête nationale, dite la fête des ignames, chez les Ashanti, pour se rendre compte que le respect de la vie et la joie de vivre prenaient parfois des proportions effrayantes. D'un autre côté, «la fête de la coupure de la banane» chez les Nembe, dans le delta du Niger, est marquée par une parfaite sérénité. Tous les rites, pendant les journées de préparation et pendant les quatre jours que le festival dure, se concentrent autour de Ayeba, le Dieu Créateur ¹⁹. On peut multiplier les rites, pour ainsi dire, à l'infini et y choisir ce qui convient le mieux pour défendre l'une ou l'autre thèse. Il faudrait cependant chaque fois commencer par replacer

¹⁷ BENZ 1965.

¹⁸ R. SASTRE 1956, 156.

¹⁹ ALAGOA 1964.

le rite dans le contexte total du groupe étudié. Or c'est précisément ce qui fait défaut: des monographies scientifiques des religions africaines. La question n'est pas tellement de savoir quel rite pourrait convenir, mais plutôt si le *langage* de ces rites archaïques peut encore servir à traduire et à symboliser les nouvelles valeurs. Je crois qu'il n'y aurait pas mal de rapprochements à faire: éclairée par le symbolisme de ces anciens rites, la vieille langue liturgique de chez nous prend, en effet, un nouveau relief. Nous y reviendrons. En attendant, écoutons encore l'abbé SASTRE: «Pour moi, la liturgie romaine demeure face à l'africaine comme un appel à la purification, à la décantation, à l'apaisement. Il y a, le mot n'est pas trop fort, une lie trop humaine que cette dernière charrie et dont elle doit se débarrasser»²⁰.

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il appert qu'il ne s'agit pas de petites histoires: un coup de tam-tam, un pas de danse à introduire dans les services religieux pour les africaniser. Ces rafistolages folkloriques ne peuvent qu'amuser les uns et irriter les autres. Il s'agit avant tout de se rejoindre dans un langage commun. On ne saurait assez multiplier les études détaillées, scientifiques des phénomènes religieux, anciens et modernes, car tant qu'il y a culture, il y a continuité, il y a restructuration. S'il faut une nouvelle liturgie, il ne faut pas la chercher dans le passé, car le passé lui-même est en plein changement. Elle doit se créer dans le présent, elle doit être l'expression d'une nouvelle réalité, d'un esprit nouveau. C'est l'intensité de vie chrétienne, la charité authentique, l'*être-homme*, la découverte réciproque d'une humanité commune assumée dans le même Christ, l'accueil total, bref, l'éclosion de cette unité de vie de tous les membres de la communauté chrétienne, qui fera naître ce langage commun. Cette intensité d'une rencontre humaine, dépouillée des artifices et des préjugés des systèmes établis, finira par trouver son langage authentique, insufflant une âme nouvelle aux vieux symboles, en les faisant briller d'un nouvel éclat. Ce n'est pas le langage clanique comme tel — quoi que les auteurs entendent par ce terme — qui servira de nouvelle langue liturgique; c'est, au contraire, l'esprit chrétien, vécu intensément, qui donnera une nouvelle dimension au langage traditionnel.

Le clergé africain aussi bien que le clergé européen doivent être intimement présents à la communauté, non pas pour contrôler chaque mouvement, chaque parole, chaque faux pas, mais pour participer au mouvement de l'esprit. C'est la communauté vivante elle-même qui doit créer sa liturgie. Ce sont les chrétiens d'Afrique eux-mêmes qui doivent trouver l'expression qui leur convient. Cela nous semble possible, sans devoir retourner à l'Église primitive et sans verser dans des extravagances. Qu'on fasse confiance à leur génie propre et qu'on se méfie des zéloteurs inopportuns. On sera étonné de découvrir ce que nous avons en commun.

²⁰ SASTRE 1956, 165.

Catéchèse et liturgie sont des réalités complémentaires. Si la liturgie appartient d'abord au culte, elle est en même temps un langage. Elle proclame, elle annonce, elle instruit. Sous certaines de ses formes, la catéchèse appartient, elle-même, au culte. Pourtant la catéchèse déborde souvent le cadre de la liturgie proprement dite. Le cours de religion dans un établissement scolaire n'est pas précisément un service liturgique. Qu'on le veuille ou non, la catéchèse vise en premier lieu l'annonce de la Bonne Nouvelle. Elle s'adresse par la Parole à tous les hommes de bonne volonté. Elle est avant tout service de la Parole. La mission porte la Parole parmi les Gentils. Son but a été, dès le début, d'évangéliser les païens et, surtout dans les temps modernes, d'implanter l'Eglise. Toute la missiologie traditionnelle n'a fait que justifier cette conception, en partant de la conviction que le message chrétien, comme il était formulé, explicité par l'Eglise, avec tout ce que cela impliquait de philosophique, de social, de culturel, était la vérité, la seule vérité et, dirais-je, la vérité exclusive. Bien sûr, la *découverte* qu'il existe des valeurs religieuses en dehors de l'Eglise ne date pas d'hier. Le *Logos spermatikos* appartient à la tradition, bien qu'à certaines époques et, surtout, en certains endroits, on ait éprouvé des difficultés à le retrouver. Tant de légendes et de mythes avaient précédé la rencontre réelle des soi-disant sauvages, qu'on avait de la peine à reconnaître des hommes dans ces non-civilisés. Le *logos* n'était certainement pas là. L'évolutionnisme refoulait le primitif plus loin encore, vers les origines de l'humanité. Il sortait péniblement du terreau animal. Il ne fallait même pas aller si loin pour le voir à l'œuvre. Les anti-évolutionnistes, au contraire, découvrirent des traces d'une révélation primitive. On ne voit pas que cette découverte ait sérieusement influencé l'action missionnaire. Elle voulait probablement trop démontrer et ce au mauvais moment. Depuis quelques années, on retrouve le *logos* un peu partout, le *logos* débité en pierres d'attente. Le terrain en est encombré²¹.

C'est ici qu'il faut se mettre d'accord, avant de discuter catéchèse. Une certaine théologie ne se contenté plus de pierres d'attente. Toute forme religieuse, toute expression de l'engagement de l'homme en tant que membre de la famille humaine, constitue une valeur qu'on doit respecter, qu'on n'a pas le droit de vouloir changer, convertir ou même influencer consciemment. A fortiori, toutes les religions non-chrétiennes, dans leurs formes les plus humbles aussi bien qu'incarnées dans des cultures prestigieuses, plusieurs fois millénaires, constitueraient une sorte de hiérophanie universelle, également valable sous toutes ses formes, évoluant avec l'humanité vers une structure plus intégrée, plus adéquate, plus différenciée. Tout ce qu'on peut souhaiter c'est de dialoguer dans le respect le plus absolu de l'autre, pour s'enrichir réciproquement. Le pluralisme religieux, comme le pluralisme philosophique, est la condition normale de l'hu-

²¹ THILS 1966, 42—54; 96—102.

manité et toute forme de prosélytisme ne peut qu'aliéner nos frères. Il est évident que, dans ce contexte, le problème de la catéchèse ne se pose plus. Ce genre de dialogue, quelque intéressant et fécond qu'il puisse être, n'engage personne et à rien. Dans ces conditions, il faudrait opérer une sorte de conversion de l'action missionnaire: elle n'a qu'à se transformer en coopération au développement! Et encore... Après de longs séjours en brousse et dans les cités africaines, nous sommes plus que jamais convaincu qu'il faut avant tout continuer à évangéliser. Autant nous avons besoin du message et de la personne du Christ pour survivre spirituellement, pour rétablir notre authenticité, autant l'Afrique a besoin du Christ pour se libérer de sa peur, de ses angoisses, de ses démons, bref, pour se dépasser et pour rétablir son authenticité. Alors, il est clair qu'un dialogue sérieux, ouvert, est une des conditions essentielles de toute catéchèse. Nous admettons volontiers — et non seulement pour les besoins de la cause — qu'une rencontre sincère, authentique avec l'homme africain peut être une expérience féconde, même bouleversante, apte à nous guérir de pas mal d'hypocrisies. Or, dans le cadre d'un dialogue continu, nous avons à prêcher l'Évangile, à des gens bien déterminés, à un endroit et dans une période historique bien concrets. Le missionnaire parle à des individus, peu nombreux ou rassemblés en grand nombre. Il ne s'adresse pas seulement à ces individus en tant qu'unités indépendantes les uns des autres; à travers eux il parle à tout un monde. Chaque parole a des résonances bien au-delà de chaque individu, elle se prolonge dans un monde peuplé d'esprits, de fantômes, de forces impersonnelles dont l'individu dépend, qui lui donnent sa vie, qui décident de son destin, qui lui donnent un nom, une physionomie, une identité. Au-delà de l'individu le catéchiste parle aux ancêtres, aux morts, aux esprits tutélaires, aux forces de la nature; il parle aux présents, aux trépassés comme à ceux qui vivront dans l'avenir.

Avant d'être une question de connaissance pratique d'une langue, de règles d'éloquence, d'un vocabulaire approprié, la catéchèse est cette prise de conscience qu'on s'adresse à des hommes qui vivent dans leur propre univers, pour eux le seul qui soit réel, le seul qui donne un sens à leur destin. Ignorer ce monde-à-eux, rester mentalement et psychologiquement en dehors de ce monde, revient à se condamner à rester *l'étranger*, celui qui, malgré toute sa bonne volonté, ne comprend pas, celui qu'on admire éventuellement, celui dont on subit le zèle s'il le faut. On peut étendre la main et distribuer au-dessus de la barrière tous les dons imaginables, on sera remercié, on sera exploité, mais on n'aura pas touché l'homme. Avant de donner quoi que ce soit, il faut d'abord accepter l'homme, l'accueillir, aller à sa rencontre. Comment pourrait-il sortir de son univers pour parler notre langue, pour subir et assimiler nos monologues, pour faire semblant qu'il nous comprend et que nous avons parfaitement raison? En dehors de son monde réel, il peut être bon serviteur, il peut être travailleur, il peut être politicien, il peut être converti, il peut être tout ce que vous voulez, sauf lui-même. Nous ne voulons pas

dire que cet univers est une sorte d'espace psychologique, social, émotionnel et mental, immobilisé par le poids des traditions. Il est, au contraire, en mouvement, il est en transformation, mais cette évolution est inconcevable sans continuité. Ce monde en mouvement, ramassant le passé dans un présent tendu vers l'avenir, est exactement le monde existentiel de l'Africain actuel. La catéchèse se fera précisément dans cet univers en transition.

Une fois convaincu de cette réalité, le missionnaire comprendra la nécessité d'une connaissance aussi parfaite que possible de la langue autochtone du pays. Ceci vaut également pour l'enseignant ou l'assistant technique. De plus en plus on entend: inutile de perdre son temps pour apprendre un de leurs sabirs, puisque tout le monde parle le français, au moins on trouve toujours quelqu'un capable de nous dépanner en cas de nécessité, «everybody speaks English by now». La connaissance d'une langue africaine au moins reste essentielle pour celui qui veut travailler utilement en Afrique. Il faut y consacrer le temps nécessaire avant tout autre travail et, pratiquement, il faut continuer l'effort pendant tout le temps de son séjour. Dans cet ordre d'idées, il faudra dès que possible généraliser l'emploi de laboratoires de langues. Tous les moyens modernes devraient être mis à la disposition des futurs missionnaires. Il sera probablement nécessaire de réorganiser profondément les instituts missionnaires pour créer, au-dessus des cadres particuliers des congrégations et des ordres, les possibilités d'une préparation sérieuse des candidats à ce travail spécialisé qu'est l'apostolat missionnaire²².

V. Deux conditions préalables

Combien d'initiatives n'ont pas été paralysées par cette expression un peu abusée: «mes trente ans d'expérience d'Afrique m'ont appris...». Cette expérience est chose très relative. Il est si facile de rester spectateur, d'observer en amateur, de hocher la tête en soupirant: ils ne changeront jamais. Et si, sous l'impact de la colonisation, ils changent quand-même, ils changent évidemment pour le pire. Trente ans de présence en Afrique ne suffisent malheureusement pas pour passer maître ès sciences africaines. On peut y rester pendant trente ans un intrus, c'est-à-dire, aux yeux des Africains, un barbare. On peut s'obstiner, pendant trente ans, à regarder ce monde, ces hommes, ces coutumes bizarres, avec des yeux *extérieurs*, comme diraient les Luba. On peut s'entêter à s'installer dans son monde propre, d'où l'on regarde les autres, d'où l'on ne sort que pour faire de brèves excursions dans ce monde archaïque et païen. Entre les deux, il n'y a rien de commun. Pareille attitude est avant tout la conséquence d'une ignorance totale des sociétés africaines et du fait que ses propres habitudes constituent la seule mesure qu'on est capable d'utiliser pour apprécier, c'est-à-dire, pour condamner et ridiculiser ce qui ne cadre pas avec ses propres attitudes stéréotypées. Parmi les missionnaires, les

²² KERKHOFS 1968, 1074 s.

ethnographes d'occasion, les linguistes, grammairiens et traducteurs ont été admirables. Le travail qu'ils ont fourni est la preuve impressionnante de leur dévouement, de leur application et de leur intérêt passionné pour leur pays d'adoption. On doit regretter cependant que souvent — et il y a de brillantes exceptions — les résultats de leurs recherches ne correspondent pas à l'intensité des efforts consentis. Rares étaient ceux qui avaient la formation, l'équipement technique et scientifique indispensables à ce genre de travail. Plus rares encore étaient les supérieurs hiérarchiques qui estimaient ce genre de travail et, surtout, le jugeaient nécessaire avant tout autre, qui envoyaient les intéressés dans les universités ou créaient le climat spirituel et les moyens matériels pour stimuler et soutenir la recherche scientifique. Fait significatif: les «Recueils d'instructions missionnaires» n'ont vu le jour qu'en très petit nombre. Pour le reste le jeune apôtre, frais émoulu de son séminaire, encombré de ses manuels de théologie, n'avait qu'à se débrouiller, comme les pionniers l'avaient fait avant eux. Les anciens initiaient les jeunes au travail, expliquaient éventuellement le «privilege Paulin» ou parlaient vaguement de quelques coutumes. Nous devons ici, une fois de plus, souligner qu'il n'y a pas de coutume à proprement parler. Chaque *coutume* n'est que partie intégrante d'un tout, d'un système. C'est précisément à cette synthèse qu'elle emprunte son sens. Ce n'est que dans le contexte d'une vision globale de l'univers et de l'existence humaine que les *coutumes* deviennent compréhensibles, car elles sont l'expression sensible d'une culture. Elles en restituent la physionomie. Sous l'impulsion de RADCLIFFE-BROWN et de ses successeurs à Oxford et ailleurs, l'Ecole Britannique a créé toute une série de monographies qui s'occupent en premier lieu des structures sociales, des mécanismes sociaux, des institutions politiques, des systèmes économiques, de tout ce qui assure la fonction normale de la société étudiée²³. Chaque société est fondamentalement un système de structures et d'institutions fonctionnelles. Toutes les institutions, sociales, politiques, même religieuses, ne forment qu'un tout et fonctionnent à l'intérieur d'un régime de dépendances réciproques. L'étude de la religion, dite primitive, ne diffère guère de l'étude sociologique de n'importe quelle autre institution. RADCLIFFE-BROWN résumait sa méthode d'approche de la façon suivante:

«We may entertain as at least a possibility the theory that any religion is an important or even essential part of the social machinery, as are morality and law, part of the complex system by which human beings are enabled to live together in an orderly arrangement of social relations. From this point of view we deal not with the origins but with the social functions of religions, i. e. the contribution that they make to the formation and maintenance of a social order»²⁴.

Tous ces systèmes ordonnés, malgré le poids mort des routines, des automatismes, etc., supposent quelque chose de plus fondamental: une

²³ RADCLIFFE-BROWN 1961; FORTES AND EVANS-PRITCHARD 1940.

²⁴ 154.

interprétation rationnelle, au moins dans ses grandes lignes, du réel, de l'existence et de l'univers. Une continuité de comportement suppose une continuité d'interprétation du réel, sinon le comportement serait incohérent, imprévisible, anormal. Il n'y aurait pas de *normal*. Il ne saurait y être question de structure sociale, de système, de modèle, bref, de société. D'abord il faut savoir d'où l'on vient, ce qu'on vient faire, où l'on va. Il faut une raison d'être. Le monde est comme une maison et il faut le rendre habitable, intelligible. On donne des noms aux animaux, aux choses, aux phénomènes. En ordonnant, en nommant, on conjure sa peur. Avant qu'on fabrique un outil, on détermine la matière. On part, par exemple, de l'idée que la réalité sensible en suppose une autre, une réalité invisible. L'homme visible est l'apparence extérieure d'un homme invisible, son double. Ainsi, la nature, conçue à l'image de l'homme, se compose de deux séries de phénomènes, ceux qui sont visibles et ceux qui sont invisibles mais qui sont comme les ombres des premiers. Peu importe si l'on exprime ces concepts sous forme de mythes, sous forme de raisonnements abstraits ou qu'on les incarne dans des séquences rituelles. Ce qui importe, c'est le fait que l'homme prend conscience de sa situation, qu'il est dans la nature, qu'il fait partie de la nature et qu'il la dépasse en même temps. Il saisit la réalité dans son unité²⁵. Cette saisie de l'être comme unité conduit d'emblée l'homme au centre de l'univers. Il organise son monde en le créant:

«The culture of a people is then, its total equipment of ideas and institutions and conventionalized activities... The world view of a people... is the way a people characteristically looks outward upon the universe... world view suggests how everything looks to a people... the designation of the existent as a whole»²⁶.

Plus loin, cet anthropologue souligne avec pertinence la place centrale assignée à l'homme dans cette vision globale de l'existence:

«But if there is an emphasized meaning in the phrase 'world view' I think it is the suggestion it carries of the structure of things as man is aware of them. It is in the way we see ourselves in relation to all else. Every world view is a stage set»²⁷.

Tant que nous n'avons pas saisi la charpente, les grandes lignes même estompées de cette vision globale de l'existence, de son dynamisme et de son inertie, nous resterons dans le vague, dans l'abstrait ou dans l'arbitraire avec nos problèmes d'adaptation ou d'acculturation. Tant que ce fond culturel ne nous parle pas, nous devons nous abstenir de juger des coutumes, païennes ou autres. Il vaut mieux ne pas citer des proverbes que de les appliquer de travers. Il vaut mieux ne pas condamner des superstitions, lorsque le plus fruste parmi nos auditeurs doit repartir désolé devant tant d'incompréhension. Qui ne connaît pas cette réaction de l'homme simple de la brousse devant l'Européen toujours si assuré: *i muzungu*, c'est un Blanc. Toute sa résignation est dans cette formule.

²⁵ REDFIELD 1959; FORTES & DIETERLEN 1965; DIAMOND 1964; BOAS 1963, 162—179.

²⁶ REDFIELD 1959, 85—86.

²⁷ Ibidem.

Non, il ne suffit pas de connaître les coutumes. Le missionnaire doit se sentir à l'aise, autant que possible, dans ce monde de rites, de symboles, de charmes et d'incantations, ce monde si dense d'affection et de haine, de peine et de joie, de peur et de résignation, qui est, et qui sera pour longtemps encore, le monde réel des Africains. Avant de tenter de résoudre des palabres, il convient de savoir comment la famille nucléaire est intégrée ou absorbée dans la famille étendue, celle-ci dans une lignée ou un lignage. Il importe de connaître le système de descendance, la structure de la parenté et les règles de comportement qui en découlent, les droits et les devoirs vis-à-vis de la parenté par alliance, etc. C'est avant tout le missionnaire qui doit être adapté. Ce que LÉVI-STRAUSS écrit à l'intention de l'anthropologue s'applique littéralement au missionnaire: «(Il doit) passer de la considération d'éléments en eux-mêmes privés de signification à celle d'un système sémantique»²⁸.

Est-ce à dire que désormais il faudra réserver le travail missionnaire aux seuls intellectuels? Loin de là. Nul n'ignore cependant que le missionnaire est souvent mal équipé pour accomplir avec tout le succès possible la mission qu'il a assumée. La plupart du temps sa préparation est élémentaire ou inexistante. C'est là que les intellectuels, les chercheurs formés autant sur le terrain que dans les facultés, doivent intervenir. Ce sont eux qui doivent procurer aux candidats missionnaires cette formation de base, cette introduction à la connaissance de l'Afrique qui leur donnera la possibilité de s'orienter sur le terrain sans devoir passer par des erreurs cent fois renouvelées et souvent fatales. Le chercheur ne sera plus longtemps le «cheval de luxe», mais il sera membre de l'équipe à part entière, coopérant au même idéal avec la même disponibilité. Le missionnaire de son côté sera le collaborateur le plus qualifié du chercheur. Missionnaire et chercheur seront membres du même *team*, d'une même équipe.

La deuxième condition d'une approche plus authentique du problème missionnaire est étroitement liée à la première. Une connaissance plus réelle, plus objective, plus systématique du monde qu'on veut convertir est certainement déjà très utile. Elle est cependant insuffisante. Elle n'est que le premier pas. Le deuxième c'est de reconnaître ce monde comme valable en soi. Qu'est-ce à dire? Il y a deux façons d'étudier une société humaine. On peut s'y employer froidement, avec un esprit cartésien, en commençant par mettre en doute les évidences mêmes, en observant, en analysant, en provoquant même des situations intéressantes. On peut inventer toutes sortes de petits trucs pour tromper la confiance des gens, pour leurrer leur timidité, leur réserve, leurs secrets et leur intimité. Une certaine école anthropologique maintient la règle que le chercheur doit toujours garder ses distances (et, pourrait-on ajouter, ses catégories, ses jugements et... ses préjugés). L'homme qu'il étudie est «objet d'étude» et rien d'autre. Il peut le disséquer, mettre à nu ses structures, ses mécanismes,

²⁸ 1958, 404.

étaler ses croyances, dresser son échelle de valeurs, le réduire en statistiques, etc., mais le chercheur lui-même reste extérieur à toute cette réalité. Malgré les apparences qu'il est bien obligé d'assumer parfois pour mener à bien ses recherches, pour obtenir certains renseignements, il ne s'engage à rien, il ne se laisse influencer d'aucune façon. Il pourrait reprendre à son compte la réponse de FRAZER quand on lui demandait s'il avait jamais vu un sauvage: «But heaven forbid». On peut enquêter sur le terrain pendant des mois et des années sans rencontrer un homme. D'autres anthropologues n'admettent pas l'exclusivité de cette méthode. Ils essaient de comprendre plus intimement la société étudiée. Ils travaillent «par participation». Ils arrivent quelque part en brousse, s'installent sous la tente ou dans un gîte d'étape ou dans une maison de passage si ce n'est pas dans une mission. Ils vont chez les gens, font des efforts sérieux pour parler la langue indigène, participent aux activités de la communauté, au moins dans une certaine mesure, car on les voit difficilement exceller dans les danses de fertilité, les expéditions de chasse d'une certaine envergure, les arts et les jeux de leurs hôtes, mais, autant que possible, ils jouent le jeu. Leur participation est pour une grande partie purement fictive. N'empêche que les résultats de leurs enquêtes peuvent être excellents, dépendant beaucoup plus de leur science et de leurs méthodes scientifiques que de leur participation. C'est parmi ces anthropologues qu'on trouve parfois les critiques les plus naïfs et les plus injustes des missions. Le missionnaire n'a pas compris l'indigène, ni ses institutions, ni ses aspirations. Il a détruit plutôt qu'édifié. Evidemment, l'indigène trouvait divertissant le séjour de l'anthropologue dans son milieu, surtout parce que l'anthropologue ne l'obligeait ni l'engageait à rien. De là quelques malentendus qui se reflètent dans certains jugements hâtifs.

Nous devons suivre un autre chemin. Avant tout, nous devons nous mettre à la recherche de l'homme. A travers les rites et les mythes, à travers les institutions et les structures, nous sommes en quête de l'homme. Nous nous mettons en route pour une aventure spirituelle, un pèlerinage au-delà de nos frontières, en pays inconnu. Le *peregrinari pro Domino* doit prendre un sens nouveau. Anciennement le missionnaire partait à l'aventure tout court. Il savait à peine où il allait, ne sachant pas ce qu'il trouverait sur place, sauf des païens à convertir. Il n'était nullement assuré de retourner un jour dans son pays. Cette aventure physique, pleine de dangers, d'incertitudes et de risques, faisait partie de la vocation missionnaire. L'aventure matérielle a perdu beaucoup de son attrait mystérieux, sauf dans l'un ou l'autre coin perdu du monde, où d'ailleurs un équipement moderne, des moyens de transport appropriés, ravitaillément assuré pour la plus grande partie, ont transformé profondément les risques inhérents à la vie dans ces parages. En général, nous connaissons approximativement l'horaire des vols intercontinentaux, le départ des trains ou des bateaux à l'intérieur des pays. La plupart des missions sont efficacement motorisées. S'il y a encore un reste de romantisme, on le

trouve dans cette littérature missionnaire qui, pour des raisons pécuniaires, refuse de devenir adulte. Notre pèlerinage est d'un autre genre. Nous devons être prêts à abandonner notre patrie spirituelle, notre sécurité intérieure. Nous sommes partis à la rencontre de l'homme qui vit dans un autre monde, qui a lu les signes de l'univers d'une autre façon. La découverte de ce monde mettra notre sincérité à l'épreuve. Où bien, nous refusons d'emblée de remettre en question nos multiples convictions, nos idées toutes faites, nos structures mentales, et nous regardons ce monde étrange avec de la sympathie, fruit de l'amour du prochain. Nous ferons même honnêtement de notre mieux pour éviter toute condescendance. Ou bien, notre sincérité nous oblige à remettre en question certaines, et peut-être beaucoup, de nos certitudes, de nos conceptions, de nos convictions. On découvre un monde autre que le monde qui nous a produit et voilà que ce monde, malgré toute son apparente pauvreté, se révèle de plus en plus comme un monde tout à fait humain, où l'homme se débat avec les mêmes problèmes essentiels que nous. Il s'est entouré de ses anges de lumière, mais il ne peut s'empêcher de suivre ses démons. Il se sent déchiré par la même nostalgie et il essaie les mêmes solutions de rechange. Ce monde, dans son dépouillement forcé, met plus facilement à nu les mécanismes psychologiques et sociaux qui déterminent le comportement de l'homme en tant que membres d'une société. Entretemps, de nouvelles forces sont à l'œuvre à l'intérieur même des sociétés africaines. Dans les centres industriels, dans les grands centres administratifs et commerciaux, les villes «tentaculaires» de l'Afrique, la vieille société éclate. Les nouvelles générations se sentiront de plus en plus désaxées. Les anciennes structures, les anciennes représentations collectives procuraient à l'homme traditionnel un «chez soi» où il se sentait à l'aise, où il trouvait cette sécurité psychique et émotionnelle dont l'homme a besoin pour exister. Pour la nouvelle génération, ce monde est mis en question, bien que l'emprise de la tradition reste étonnamment forte. Le passé, même enjolivé et ajusté, ne sera qu'un refuge littéraire et sentimental. Le dilemme restera entier et ne s'accommodera pas de ce genre de mystifications. Les élites auront à se débarrasser de leur romantisme stérile et d'un certain négativisme agressif, deux attitudes qui, finalement, ne sont qu'un refus de responsabilité et un aveu d'impuissance. Il leur sera demandé, au contraire, un immense effort de réflexion constructive. C'est aux élites de projeter le nouvel avenir qui sera, même du point de vue culturel, un dépassement du passé. L'illusion de maintenir des formes culturelles archaïques dans un monde obsédé par les promesses d'une civilisation technique envahissante, ne peut que paralyser l'esprit d'invention et la faculté créatrice dont l'Afrique a tellement besoin pour sortir de ses contradictions actuelles: les anciens psychismes et les exigences des temps nouveaux.

Au plan religieux, cette situation ambiguë pose de nouveaux problèmes. Dans l'Afrique traditionnelle, si archaïque et pourtant encore si présente, le missionnaire averti, passant par une sorte de nouvelle naissance, a pris

conscience d'un monde dont il ne soupçonnait pas l'existence mais qui, à la longue, lui offre un visage familier. Il acceptera sans trop de difficultés la remarque de LÉVI-STRAUSS: «Il faudra admettre que, dans la gamme des possibilités ouvertes aux sociétés humaines, chacune a fait un certain choix, et que ces choix sont incomparables entre eux: ils se valent»²⁹. Ajoutons que ces choix ne sont ni définitifs ni absolus. C'est dans ce monde que le missionnaire doit se remettre à la recherche de son salut. C'est en partant de ce monde qu'il se met en route. Il a dû sacrifier beaucoup de ses certitudes, il a dû revoir pas mal de ses jugements. S'il est sincère avec lui-même il finit par découvrir, entre lui et l'homme africain, cette relation si fondamentale et si naturelle: le «nous». *Nous* avons besoin de lumière; *nous* avons besoin d'être sauvés, *nous* avons faim et soif de justice, *nous* avons besoin de «salvation». Ensemble *nous nous* mettons en route vers le Christ. Ensemble *nous* essayons de découvrir ce que cela veut dire: être chrétien. C'est pour *nous*, pour lui et pour moi, une quête qui ne se terminera qu'à la fin de notre vie. Ensemble *nous* rejoignons les disciples d'Emmaüs faisant route ensemble, attendant qu'Il ouvre nos yeux.

Pour la nouvelle génération le monde traditionnel commence à perdre ses traits familiers et, par le fait même, l'insécurité s'installe. L'homme de l'Afrique moderne, est un homme en plein désarroi. Mais ne le sommes-nous pas? Cette voix troublée, pleine d'inquiétude, devrait nous être particulièrement familière. Si nous n'avons pas de solutions toutes prêtes à nos propres problèmes, comment en aurions-nous pour les inquiétudes de nos frères? Si je suis incapable de sauver cet homme de ses angoisses, je suis également incapable de me libérer du désespoir qui me guette. Peut-être que la rencontre, la découverte, de cet homme sur la route de mon pèlerinage sont pour moi le début d'un cheminement vers une foi renouvelée, une foi plus vivante. N'est-ce pas dans le dénuement, dans l'impuissance, dans le doute et le découragement que le Christ est le plus proche de nous? Rien de ce qui est humain dans ce monde que j'ai adopté ne m'est étranger et si notre situation humaine est identique, notre salut commun ne peut être qu'une participation à la même présence du Christ. Ici la définition de l'Eglise par DE LUBAC prend un nouveau relief: «L'Eglise qui est Jésus-Christ répandu et communiqué, achève... l'œuvre de réunion spirituelle... En un sens elle est cette réunion même... L'Eglise en chaque homme s'adresse à tout homme, le comprenant selon toute sa nature». Rencontrant le Christ sur les sentiers de l'Afrique ou dans les ruelles de ses misérables bidonvilles, le missionnaire fera tôt ou tard cette découverte: une dimension de l'humain, appelant une dilata-tion de la foi, qu'il n'avait même pas soupçonnée. Cette découverte confirme sa vocation missionnaire qui est un appel, mais en même temps une option et un choix. C'est exactement ce que LÉVI-STRAUSS exige du candidat-anthropologue: «Seul le jugement des membres expérimentés de la

²⁹ 1955, 416.

profession, dont l'œuvre atteste qu'ils ont eux-mêmes franchi ce cap avec succès, peut décider si et quand le candidat à la profession anthropologique aura réalisé sur le terrain cette révolution intérieure qui fera de lui, véritablement, un homme nouveau³⁰. Il ne s'agit pas, évidemment, de soumettre une vocation missionnaire à une épreuve scientifique préalable. Mais qu'une préparation sérieuse est plus que souhaitable ne fait pas l'ombre d'un doute.

Deux conclusions

Malgré les efforts individuels de certains missionnaires, malgré les instituts de missiologie avec leurs chaires d'histoire des missions, de théologie missionnaire, etc., il faut bien constater que l'action sur le terrain manque en général de base scientifique. De cette constatation découlent deux propositions. D'abord, la mission a un urgent besoin d'hommes de science prêts à œuvrer sur le terrain, prêts à s'engager eux-mêmes comme missionnaires. Ces hommes doivent disposer de tous les moyens nécessaires, temps, équipement indispensable, finances, liberté de mouvement, pour mener à bien leurs recherches. De préférence, ils ne dépendraient pas des Ordinaires locaux, mais ceux-ci devraient les accueillir, les équiper éventuellement et leur procurer toutes les facilités désirables. Ils continueraient à travailler en étroite liaison avec les Facultés ou les Instituts où ils ont été formés. Il est d'une importance capitale, à notre avis, que ces chercheurs vivent et travaillent pendant de longues périodes dans le pays. Les spécialistes d'outre-mer, les voyageurs rapides, les boursiers de six mois nous ont fait assez de tort. Nous préférons avoir nos spécialistes à nous, parmi nous, avec nous. Aux supérieurs responsables de créer l'atmosphère nécessaire à cette réorientation, de redresser, s'il le faut, une certaine mentalité retardataire. Il ne suffit plus d'envoyer l'un ou l'autre membre du clergé faire quelque part un stage ou suivre quelques cours de formation accélérée. On risque d'aboutir à une sorte d'amateurisme qui ne servira qu'à accroître la confusion. Dans pratiquement tous les pays d'Afrique, il y a des centres de recherche, des universités, des écoles spéciales qui peuvent servir de point d'appui.

Dans ce contexte, les grands séminaires ont un rôle particulier à jouer. C'est une erreur de vouloir en faire des sortes d'enclaves spirituelles. Il faudrait les équiper de professeurs disposant de toutes les compétences nécessaires et qui ont fait de la recherche leur métier et leur vocation. Eux aussi doivent être spécialement préparés à leur tâche. Ils ne peuvent plus se contenter de leur formation d'école. Il leur faut en outre une initiation substantielle en anthropologie ou dans une de ses sciences auxiliaires. Ils doivent avoir l'occasion de prendre contact avec le pays où ils sont appelés à enseigner. A quoi servent ces savants qui s'enferment dans un institut, un séminaire, une faculté tandis que la réalité leur échappe. Ils restent, eux-mêmes et les matières qu'ils enseignent, un

³⁰ 1958, 409.

corps étranger dans un organisme vivant. C'est par eux que le dialogue entre l'action missionnaire et la pensée théologique doit s'établir. Nous ne vivons plus dans l'Afrique d'il y a cinquante ans. Les distances entre les grands centres, entre l'Europe et l'Afrique disparaissent, les voyages, les séjours, les visites de part et d'autre se multiplient, la coopération au développement s'organise de plus en plus à l'échelle internationale, des laïcs s'engagent dans tous les secteurs. Or, tout cela présente un immense avantage, si l'on réussit à rompre l'isolement de la mission. Une pensée en mouvement en Europe ne peut plus rester lettre morte là-bas. Un renouveau liturgique ici ne doit pas nécessairement s'imposer en Afrique, mais il doit créer partout un climat de ferveur, de réflexion et, surtout, de liberté. Si, en pays de mission, il faut renouveler les mots, les formes, les gestes, il est inutile de les importer une deuxième fois. Avant tout, la nouvelle prise de conscience de la réalité de l'Eglise, de ses dimensions, de ses dynamismes et de ses servitudes, doit inspirer et réorienter l'action missionnaire. Cette prise de conscience ne peut que gagner en profondeur à travers cette dialectique entre l'Eglise et la mission, qui ne sont, finalement, qu'une seule réalité.

Une deuxième conclusion s'impose. Elle ne découle pas directement de ce qui précède mais bien de ce qui est sous-entendu. Nous avons parlé de la nécessité de connaître par l'intérieur le monde africain. Cette connaissance ne peut être distante, donc méprisante. Tant qu'une personne reste objet de curiosité ou objet d'étude, on la détruit. Ce que R. SARTRE dit d'une personne, peut être étendu à une communauté de personnes: «Or la honte est honte de soi, elle est reconnaissance de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge»³¹. Le regard scrutateur de l'étranger diminue l'objet de sa curiosité, le fige, lui enlève tout mouvement, toute liberté et toute possibilité. C'est comme si un étranger nous regarde manger. Du coup on perd tout appétit. Le regard moqueur, même condescendant, de l'occupant étranger n'observe en général que l'image qu'il projette de lui-même dans le réel. La connaissance scientifique du monde africain ne peut être que condition, et en même temps résultat, d'un accueil intérieur, d'une prise de conscience de notre humanité commune. Or, en pénétrant ce monde, en assimilant ses valeurs, ses symboles, ses représentations mythiques et mentales, on fait une découverte curieuse. On finit par s'inquiéter de l'analogie entre ces représentations et notre propre langage religieux. Il y a tout d'abord le fait fondamental d'une *Weltanschauung*. En tant qu'homme, l'Africain se trouve exactement dans la même situation que nous: face au mystère de l'existence, il fallait rendre la vie acceptable, lui trouver une raison, un sens. Il l'a fait, exactement comme nous, en englobant tous les existants dans une seule vision ordonnée. Cette vision le portait au-delà des limites de son existence terrestre. Il a trouvé une réponse au mystère, incomplète, bien sûr, hérissée de points d'interrogations, mais aussi valable qu'une

³¹ LUYPEN 1961, 212.

autre, provisoire peut-être, mais que personne n'a le droit d'ignorer. Il en a vécu, il continue d'en vivre pour une très grande partie. L'incertitude et le doute ne font pas seulement partie de la vision du monde africain. On peut dire des Africains ce que le Père DANIELOU exprime en général: «A travers la diversité des religions, ce qui s'exprime est une dimension de la nature humaine. C'est un aspect constitutif de l'homme que d'être religieux... Avec l'outil, le rite est pour l'ethnologue, le signe de l'apparition de l'homme»³². Plus loin il affirme: «Le fait religieux... ne se réfère pas seulement à un autre monde. Il est constitutif de ce monde, en d'autres mots: le fait religieux fait partie du bien commun temporel».

Dans ce contexte, on peut se demander si nous n'avons pas sous-estimé l'importance du théisme africain avec ses théophanies atmosphériques, ses cosmogonies et ses mythes d'origine. Ce théisme, en effet, est la condition de tout autre culte, car cette croyance n'est que l'appel d'une Présence et la réponse vécue de cet appel. La nature de cet appel, le caractère existentiel de cette Présence rendent possible le culte des ancêtres ou des esprits. L'un ne va pas sans l'autre³³. Dieu est Celui d'en haut. Les esprits ou les ancêtres sont dans le monde sous-terrain ou dans la nature, près d'une source, dans un lac, etc. Ils se manifestent dans la nature, sur les *hauteurs*, dans les profondeurs. Le monde est plein de mystères, plein de choses cachées. Le poids, le centre de l'existence n'est pas ici. Les vivants ne sont que le prolongement des morts et l'au-delà nous envoie ses messages comme le tambour qui résonne dans la nuit. L'homme porte une blessure secrète. Il a perdu un paradis, il est en quête d'un autre. Il fut un temps où Dieu se promenait parmi les hommes. Maintenant Il est loin, personne ne saurait y arriver, à cause d'une désobéissance de l'homme. Plus on essaie de pénétrer le sens de certains de leurs mythes, plus on se sent envahi par cette angoisse de la créature devant son existence. Partout cette angoisse s'exprime par les mêmes symboles, les mêmes archétypes³⁴.

L'univers de l'homme africain est une maison ordonnée selon des principes qu'il reconnaît comme transcendants: il y a le bien et le mal et l'homme oscille entre les deux. Il y a les ténèbres et il y a la lumière; il y a la vie et il y a la mort; il y a l'apparence et le réel, l'un tombe sous les sens et l'autre nous échappe. Nous organisons le monde selon ces apparences, qui nous livrent et nous cachent l'identité des choses. Il y a juste assez de lumière pour éclairer le sentier qui nous mène à la mort. Toute la vie est conçue en fonction de ces parallélismes. Les mouvements cosmiques et les phases de la vie, les fêtes et les saisons, les initiations et les rites de passage, partout nous retrouvons cette alternance de vie et de mort: la mort est la condition de la vie. On meurt à la vie de l'enfant,

³² 1967, 66.

³³ VAN DER LEEUW 1952, 162.

³⁴ THEUWS 1954; BAUMANN 1936; SMITH 1950.

à son monde, à ses rêves, on est «enterré» dans un état marginal, et puis on revient à la vie, une vie supérieure, la vie d'adulte. Le vieil homme doit mourir, avant qu'il puisse renaître à une nouvelle vie, une vie insoupçonnée, par l'initiation rituelle dans l'une ou l'autre secte ésotérique. L'eau purificatrice, le feu, les couleurs, les arbres, la lune, les animaux, tout peut servir de symbole pour exprimer et réaliser la présence de l'Autre. Même dans les structures de leur société, de leur organisation politique, on retrouve les symboles de filiation, de procréation, réelle ou spirituelle, comme principe de cohésion, comme base de l'édifice social. Les grands fondateurs des dynasties étaient des élus, des démiurges, des *Bana ba Uidye*, des «Fils de Dieu».

C'est effrayant combien tout cela peut alors devenir familier. Le feu nouveau, la *Mater Terra*, l'huile et le sel, la salive, l'imposition des mains, tout y est. Même dans les centres, le sens symbolique de certains objets est transféré à leurs équivalents modernes. Phénomène particulièrement remarquable dans les églises messianiques : l'ancien lieu de culte devient une place publique temporairement réservée au service religieux ; on y plante quelques branches de palmier et on l'appelle «Jérusalem». M. ELIADE est «convaincu que dans chaque phénomène religieux, quelle que soit la marque historique qu'il porte, il est possible de montrer l'existence d'une même structure essentielle. Chaque symbole religieux considéré en lui-même est l'expression de la conscience que l'homme possède d'une situation-limite, c'est-à-dire, d'une situation que l'homme découvre quand il devient conscient de sa situation dans l'Univers³⁵. Nous savons que le Christ a donné un sens nouveau à tous les symboles, ce qui n'empêche pas l'Eglise de se servir d'un «langage» qui se rapproche curieusement du langage symbolique africain. Alors je me demande si le vieux problème de l'adaptation n'est pas un faux problème. Est-ce que l'Eglise, face à la culture africaine, ne devrait pas plutôt faire un effort pour reconnaître son image dans ce miroir, peut-être un peu trouble, mais sûrement révélateur ? Mais ici on ferait mieux de s'arrêter : on finirait par regarder le monde chrétien avec des yeux païens. Laissons donc la conclusion finale au Père DANIELOU : «Devenir chrétien n'est pas changer de religion, mais passer du plan de la religion à celui de la vérité»³⁶.

³⁵ Cité chez THILS 1966, 129.

³⁶ 1967, 68.

ICH UND ERLÖSUNG IM BUDDHISMUS¹

von Lambert Schmithausen

Eine der eigentümlichsten Lehren des Buddhismus ist gewiß die, daß es keine Seele gebe, keinen unvergänglichen festen Kern der Persönlichkeit, kein wahres Ich oder Selbst, keinen *Ātman*; daß der Mensch vielmehr nur ein Bündel sich beständig modifizierender, vergänglicher — und das heißt für den Buddhisten: leidvoller — Faktoren sei. Aber kann diese Lehre, wie es vor allem in populäreren Darstellungen häufig geschieht, pauschal für den gesamten Buddhismus in Anspruch genommen werden? Vor allem: wurde sie schon vom ursprünglichen Buddhismus, womöglich vom Buddha selbst, vertreten? Und folgt aus der Leugnung eines wahren Selbstes nicht, was manche Gelehrte bereits aus dem Terminus *Nirvāṇa* — „Erlöschen“ — heraushören zu dürfen glaubten: daß das eigentliche Ziel des Buddhismus, die Erlösung, nichts anderes sein kann als schlechthinige Vernichtung? Denn wäre das *Nirvāṇa* — die Erlösung — nicht bloße Vernichtung, sondern ein positiver Zustand, in welchem man in irgendeiner Form weiterbesteht, so müßte doch, so sollte man meinen, irgendeine *Kontinuität* zwischen dem *Nirvāṇa* und der irdischen Person bestehen. Wäre aber damit nicht eine Konstituente der irdischen Person gefordert, die auch im

¹ Dieser Vortrag wurde, in geringfügig abweichender Form, am 28. 1. 1967 als Antrittsvorlesung an der Universität Münster gehalten. — In den Anmerkungen, die (abgesehen von Anm. 2, 7, 13, 21, 25, 35 und 63) nur Belege enthalten, werden folgende Abkürzungen verwendet:

- BS = Buddhahūmisūtraśāstra, Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka, Nr. 1530
CBN = Th. STCHERBATSKY, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Reprint The Hague 1965)
GPh = E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* I (Salzburg 1953), II (ebd. 1956)
HBI = É. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien* (Louvain 1958)
MK = (Mūla)Madhyamaka-kārikā des NĀGĀRJUNA. Benutzte Ausg.: Madhyamakaśāstra, ed. P. L. VAIDYA (Darbhanga 1960) Übersetzungen: PhB, 178ff (Auswahl); CBN, 71ff (Kap. I u. XXV); vgl. ferner unter Pr die Werke von DE JONG, MAY und SCHAYER
N = L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāṇa* (Paris 1925)
PhB = E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus* (Akademie-Verlag, Berlin ²1958)
Pr = *Prasannapadā* des CANDRAKĪRTI (Kommentar zu MK). Benutzte Ausg.: s. MK. Übersetzungen: CBN, 81ff (Kap. I u. XXV); J. W. DE JONG, *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (Paris 1949); J. MAY, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti* (Paris 1959); ST. SCHAYER, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (Krakow 1931)
RGV = *Ratnagotravibhāga* (Uttaratantra). Ausg. E. H. JOHNSTON, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra* (Patna 1950). Übers.: J. TAKASAKI, *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Serie Orientale Roma XXXIII (Roma 1966)
Si = (Vijñaptimātratā-)Siddhi des HSÜAN-TSANG, Taishō-Ausg. des chin. Tripiṭaka, Nr. 1585. Übers.: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Vijñaptimātraśāstra* (La Siddhi de Hiuan-tsang) (Paris 1928—29)

Nirvāṇa fortbesteht, also unvergänglich und somit der Ātman ist? Oder läßt sich eine solche Kontinuität auch auf der Basis der Lehre vom *Fehlen* eines beharrlichen Selbstes entwickeln?

Bei der Beantwortung dieser Frage möchte ich im Sinne der historischen Reihenfolge mit der Lehre des Urbuddhismus beginnen. Anschließend soll gezeigt werden, welche Explikationen und Entwicklungen die Lehre des Buddha in der buddhistischen Tradition erfahren hat, zunächst in den wichtigsten Richtungen des Hinayāna (des kleinen oder minderwertigen Fahrzeugs, in dem es nur um die eigene Erlösung geht), und dann in den Schulen des Mahāyāna (des großen Fahrzeugs, das auch die anderen in das Erlösungsziel einschließt).

I. Der Urbuddhismus

Was die Frage der Erlösung, des *Nirvāṇa*, angeht, so scheinen sich heute die meisten Gelehrten darüber einig zu sein, daß es im ursprünglichen Buddhismus keineswegs rein negativ als bloße Vernichtung gefaßt wurde². Mit dem Bild vom Verlöschen des Feuers, das dem Terminus „Nirvāṇa“ zugrundeliegt, verbindet sich im altindischen Denken eine andere Vorstellung als die uns geläufige: Das verlöschende Feuer vergeht nicht, sondern wird lediglich durch Eingehen in den Äther (*ākāśa*) *unsichtbar*³. Der Terminus „Nirvāṇa“ weist also nicht auf Vernichtung hin, sondern vielmehr auf ein Eingehen in eine völlig andere Existenzweise. Hinzu kommt, daß statt *nirvāṇa* auch *nirvṛti* gebraucht wird, ein Ausdruck, der mit dem Sinn von „Verlöschen“ den von „Glückseligkeit“ verbindet⁴. In der Tat gibt es Stellen, nach denen das Nirvāṇa ausdrücklich als freudvoll, als Seligkeit, bestimmt wird⁵. Und wie beim Verlöschen der Flamme die Sphäre, in die das Feuer eingeht — der Äther — dem Vorgang des Verlöschens präexistiert, so präexistiert auch dem Nirvāṇa als einem in der Zeit stattfindenden spirituellen Ereignis eine ungewordene und unvergängliche Sphäre, die „Stätte der Unsterblichkeit“ (*amṛtā dhātuḥ*)⁶. Diese Sphäre, die ebenfalls als „Nirvāṇa“ bezeichnet werden kann, ist analog den Sphären, in die sich der Yogin in der Versenkung aufschwingt, gedacht, und doch zugleich als diesen Versenkungssphären radikal transzendent und nicht, wie sie, räumlich lokalisierbar⁷, als eine *metaphysische*

² Vgl. z. B. GPh I, 225ff; HBI, 676; ferner H. v. GLASENAPP, *Der Buddhismus — eine atheistische Religion* (München 1966), 147f — Anders z. B. CBN, pp. 4 u. 20; für STCHERBATSKY ist das Nirvāṇa ursprünglich bloße Vernichtung. Bei dieser Auffassung müssen die positiven Stellen verunwesentlicht werden, und ein großer Teil der buddhistischen Tradition erscheint als (weitgehend dem Einfluß der brahmanischen Religion zuzuschreibender) Abfall von der ursprünglichen Lehre.

³ GPh I, 225f

⁴ N, 72, Anm. 1; F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven 1953), s. v. *nirvṛti*

⁵ GPh I, 226 unten; N, 60—62

⁶ N, 151; GPh I, 227

⁷ HBI, 676; v. GLASENAPP, a. a. O. 147. Nicht lokalisierbar sind allerdings auch die *ārūpya*-Sphären (BAREAU in: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 13 [Stuttgart 1964] 34)

Größe (womit ich, in Ermanglung eines besseren Ausdrucks, einerseits die „objektive“ Wirklichkeit vom spirituellen Ereignis abheben, andererseits vom Ausdruck bringen möchte, daß diese Wirklichkeit überweltlich [*lokottara*] ist, indem sie den Bereich der gewöhnlichen Erfahrung übersteigt und nur dem mystischen Erleben zugänglich ist). Ein Text gebraucht im Sinne des Nirvāṇa sogar das Wort *Brahman*⁸. Aber das Nirvāṇa (als metaphysische Größe) ist nicht, wie vielfach das Brahman der Upaniṣaden, ein kosmologisches, sondern nur, wie DE LA VALLÉE POUSSIN es ausgedrückt hat⁹, ein „eschatologisches“ Absolutes: es wird in keinerlei positive Beziehung zur Welt gesetzt, ist nur der Ort der Erlösung.

Es fehlt somit im alten Buddhismus keineswegs an positiven Aussagen über das Nirvāṇa. Daneben findet sich aber eine weitaus größere Zahl von Stellen, an denen das Nirvāṇa rein *negativ* als Vorgang oder Zustand der Beendigung des Leidens charakterisiert wird. Der Grund dafür ist wohl, daß das positive Wesen des Nirvāṇa, wie es an sich selbst ist, letztlich außerhalb der Reichweite von Denken und Sprache liegt und nur in der Versenkung erlebbar ist¹⁰. Es ist daher allenfalls möglich, mit positiven Aussagen auf das Nicht-nichts-sein des Nirvāṇa hinzuweisen; detailliertere Spekulationen sind von der Natur der Sprache her fragwürdig. Sie sind überdies auch für das Ziel des Buddhismus *überflüssig*; denn da für ihn das gesamte weltliche Dasein schon auf Grund seiner durchgängigen Vergänglichkeit leidvoll ist, genügt ihm als Ziel die Befreiung von diesem Leiden, ganz gleich, ob sie ein positiver Zustand oder bloße Vernichtung ist. Reflexionen über die Natur des Nirvāṇa sind also letztlich für das Heil irrelevant, und die Beschäftigung mit solchen Spekulationen lehnt der Buddha strikt ab.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß der ursprüngliche Buddhismus die Existenz einer positiven, wenn auch unbeschreiblichen Größe als „Ort“ der Erlösung anerkennt, daß er aber vor allem deren negative Funktion als Beendigung des Leidens betont. Nichtsdestoweniger sind die positiven Stellen zahlreich genug, und dem hat, wie sich zeigen wird, auch die buddhistische Tradition Rechnung getragen.

Wenn aber das Nirvāṇa, an sich betrachtet, eine positive Größe ist, wie steht es dann mit dem erlösten Individuum? In welcher Weise hat es am Nirvāṇa teil, wie ist sein Eingehen in es zu verstehen?

Zunächst ist zu bemerken, daß die Texte häufig zwischen einem vorläufigen und einem endgültigen, restlosen Erlöschen unterscheiden, wobei die Termini „Erlöschen, bei dem noch Grundlagen (der weltlichen Existenz, sc. Körperlichkeit etc.) übrig sind“ (*sopadhiṣesa-nirvāṇa*) und „Erlöschen, bei dem keine Grundlagen (weltlicher Existenz) mehr übrig sind“ (*nirupadhiṣesa-nirvāṇa*) zur Verwendung kommen. Ersteres¹¹ ist die Beseitigung der Laster oder Leidenschaften als der entscheidenden Ursache für die Wiedergeburt in einer neuen Existenz nach dem Ende

⁸ *Majjhimanikāya* (Pali Text Society) I, 341

⁹ N, p. XVII

¹⁰ N, 111

¹¹ N, 78ff; HBI, 44; v. GLASENAPP, a. a. O. 149f

der gegenwärtigen. Dieses Nirvāna wird *vor* dem Tode erlangt, zu Lebzeiten des Individuums, wie es empirisch faßbar ist. Es befreit den Erlösten noch nicht vom Leiden; eine Befreiung hiervon ist in diesem Zustand vielmehr nur vorübergehend durch bestimmte Versenkungspraktiken, die bis zur zeitweiligen Schau der Sphäre des Nirvāna führen können, möglich. Mit dem Tode jedoch findet die empirisch faßbare Existenz des Erlösten ein Ende. Die Konstituenten dieser Existenz — Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein usw. —, und mit ihnen auch jegliches Leiden, fallen endgültiger Vernichtung anheim¹². Trotzdem bedeutet das Nirvāna, wie gesagt, nicht völlige Vernichtung, sondern Eingehen des Erlösten in eine völlig andere, unfaßbare Existenzweise. Darf man daraus den Schluß ziehen, daß das Individuum mehr ist als seine empirisch faßbaren Konstituenten, daß es ein nicht empirisch faßbares Element enthält, das die übrigen Konstituenten überdauert und sich ins restlose Erlöschen hinein fortsetzt, ein Element also, das unvergänglich und deshalb der Ātman, das wahre Ich, ist?

Einige der bedeutendsten Buddhismus-Forscher scheinen entgegen der üblichen Auffassung einer Bejahung dieser Frage zuzuneigen¹³. In der Tat heißt es in den kanonischen Texten meist *nicht*, ein wahres Ich, ein Ātman, *existiere* nicht, sondern nur, ein Ātman werde nicht *wahrgenommen*, sei nicht faßbar^{13a}. Es sind sogar Lehrreden überliefert, in denen sich der Buddha ausdrücklich gegen die Unterstellung, er leugne die Existenz eines Ātman, zur Wehr setzt¹⁴.

Aber genau so, wie der Buddha sich gegen die Behauptung der Nichtexistenz eines Ātman verwahrt, verweigert er auch der Behauptung, ein Ātman existiere, ausdrücklich seine Zustimmung¹⁵. Der Grund hierfür könnte, ähnlich wie beim Nirvāna, in der *Unfaßbarkeit* des Ātman zu suchen sein, in seiner absoluten Nichtobjektivierbarkeit, die letztlich jede begrifflich-sprachliche Bestimmung unmöglich macht und nicht einmal die (im Sinne dinghafter Existenz mißverständliche) Aussage „der Ātman ist“ erlaubt. Reflexion über Existenz und nähere Bestimmung des Ātman sind ferner als *für das Heil irrelevante Spekulationen* abzulehnen; denn beides ist für das primäre Ziel des Buddhismus, die Beendigung des Leidens, ohne Bedeutung; auch die restlose Vernichtung wäre angesichts der durchaus leidvollen Natur der Welt ein ausreichendes Ziel. Entscheidend für die radikale Zurückhaltung des Buddha in der Frage des Ātman ist aber wohl folgendes¹⁶: Wesentliche Voraussetzung der Erlösung ist im alten Buddhismus die Vernichtung der Leidenschaften. Diese aber setzen die Vorstellung von „Ich“ und „Mein“ voraus, wobei das Ich naiv mit Körper, Empfindung usw. identifiziert wird. Um diese Wurzel der

¹² GPh I, 232

¹³ N, 104 (Anm.) u. 131; GPh I, 224f u. 235. — Die Ansicht, der Buddha habe die (dogmatische) Leugnung eines Selbstes vertreten, findet sich z. B. CBN, 60; v. GLASENAPP, *Buddhismus und Vedānta* (Abh. d. Akad. d. Wissenschaften u. d. Lit. in Mainz, 1950); HBI, 29—31 u. 671

^{13a} GPh I, 224f ¹⁴ GPh I, 220f u. 225 ¹⁵ *Ibid.* ¹⁶ Vgl. auch N, 46, 120ff u. 131

Leidenschaften — die Vorstellung eines mit Körper, Empfindung usw. identifizierten Ichs — auszurotten, zeigt der Buddha, daß alle diese Faktoren, weil sie vergänglich und somit in letzter Instanz leidvoll sind, nicht das wahre Ich oder Selbst sein können; denn das wahre Ich, der Ātman, muß nach indischer Auffassung unvergänglich sein. Ein Hinweis auf die Existenz eines unfäßbaren Ātman jenseits der in der Erfahrung gegebenen Persönlichkeitskonstituenten ist aber, wenn es nur um die Ausrottung der Leidenschaften geht, überflüssig; ja, er wäre sogar *gefährlich*, da er leicht mißverstanden werden und dann gerade zu einer Stärkung des Egoismus und der Leidenschaften führen könnte.

Es scheint somit, daß der ursprüngliche Buddhismus ein Ich nicht geleugnet, sondern lediglich aus primär praktischen Gründen vollkommen in den Hintergrund gedrängt und aus dem Kreis der zu erörternden Fragen ausgeschieden hat. Viele (aber, wie sich zeigen wird, keineswegs alle) der sich später entwickelnden Schulen haben dann aus der *spirituellen Praxis* der Zurückdrängung des Ich ein *theoretisches Dogma* gemacht und die Lehre aufgestellt, ein wahres Ich oder Selbst, einen Ātman, gebe es nicht.

II. Die Schulen des Hinayāna

Die radikale und eindeutige Ausbildung dieses Lehrsatzes dürfte der *Hinayāna*-Schule der *Sarvāstivādins* zuzuschreiben sein¹⁷. Für diese Schule besteht der Mensch nur aus Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein und den übrigen in der Erfahrung gegebenen Konstituenten, die wegen ihrer Vergänglichkeit nicht das wahre Ich, der Ātman, sein können. Die Vergänglichkeit wird überdies von den *Sarvāstivādins* zur *Augenblicklichkeit* radikalisiert; auch der Körper ist nur eine Reihe momentaner Phasen von Körperlichkeit, bei der lediglich auf Grund der Gleichheit und unmittelbaren Folge der einzelnen Phasen der Anschein einer beharrlichen Einheit entsteht. Einen Zusammenhang der momentanen Phasen konstituiert nur die *Kausalität*, und sie verbindet auch die Konstituenten der gegenwärtigen Existenz über den Tod hinaus mit denen der folgenden Existenz. Einen festen Kern dieses Konglomerats augenblicklicher Phasenreihen jedoch, eine substantielle Seele, einen Ātman, gibt es nicht.

Im Fall des Ātman führte somit das unverhältnismäßige Überwiegen negativer Aussagen im alten Kanon die *Sarvāstivādins* zu einer dogmatischen Leugnung. Beim *Nirvāna*¹⁸ hingegen waren die positiven Stellen so zahlreich, daß die *Sarvāstivādins* sie nicht ignorieren konnten. Das *Nirvāna* (als metaphysische Größe) wird daher von ihnen ausdrücklich als eine positive Realität anerkannt, und diese ist (wie im ursprünglichen Buddhismus) ungeworden und unvergänglich.

Kann aber das Individuum dieses *Nirvānas* teilhaftig werden, wenn es nur aus den empirisch faßbaren Konstituenten besteht, die sich in keiner

¹⁷ PhB, 63ff

¹⁸ PhB, 129ff

Weise in das Nirvāṇa hinein fortsetzen können? Die Texte bieten wenig Anhaltspunkte für eine Entscheidung dieser Frage; es scheint, daß die Sarvāstivādins ihr nach Möglichkeit ausgewichen sind. Ein älterer Text postuliert an einer Stelle ein Weiterbestehen des Erlösten, ohne jedoch zu erklären, wie dies angesichts der Voraussetzungen des Systems denkbar ist¹⁹. Spätere Texte²⁰ hingegen sprechen eher dafür, daß man sich darüber klar war, daß die Voraussetzungen des Systems zu der Konsequenz führten, daß mit dem restlosen Erlöschen jede individuelle Existenz aufhört, sofern man von der Lehre der Sarvāstivādins absieht, daß auch das Vergangene existiert; diese Lehre gehört jedoch in den Zusammenhang anderer Problemkomplexe und scheint für die vorliegende Frage ohne Bedeutung zu sein²¹. Das restlose Erlöschen als spirituelles Ereignis wäre somit trotz der positiven Natur des Nirvāṇa als metaphysischer Größe faktisch schlechthinige Vernichtung.

Das Nirvāṇa hat jedoch (wie im ursprünglichen Buddhismus) schon vor dem Tode Auswirkungen auf das zur Erlösung gelangende Individuum, und zwar dadurch, daß es die Ausscheidung der Leidenschaften aus dem Persönlichkeitsstrom bewirkt, woraus dann nach Verbrauch des noch wirksamen Karman mit dem Tode die endgültige Unterbrechung des Persönlichkeitsstromes resultiert. Bezeichnend für die Denkweise der Sarvāstivādins ist, daß für die Ausscheidung einer jeden Leidenschaft jeweils eine eigene derartige Wesenheit angesetzt wird, daß es also — unter dem Aspekt der metaphysischen Größe — viele Nirvāṇas gibt; andernfalls könnte die Eliminierung der Leidenschaften nicht sukzessiv vonstatten gehen²². Das Nirvāṇa erhält auf diese Weise einen dinghaften Charakter, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß neben ihm noch andere ungewordene Gegebenheiten, z. B. der Raum-Äther (*ākāśa*), anerkannt werden, obgleich gelegentlich eine Sonderstellung des Nirvāṇa auch diesen anderen ungewordenen Gegebenheiten gegenüber zum Ausdruck kommt²³.

Die für die Ausscheidung der Leidenschaften angesetzten, dem Nirvāṇa als metaphysischer Größe entsprechenden Faktoren können diese Ausscheidung nicht durch ihr bloßes *Sein* bewirken; denn sie bestehen ja, als ungewordene Gegebenheiten, seit anfangloser Zeit. Sie werden vielmehr nur dadurch für das zur Erlösung gelangene Individuum wirksam, daß es auf Grund einer besonderen Einsicht eine Teilhabe an ihnen erlangt²⁴. Damit ist aber der eigentlich ausschlaggebende Faktor diese besondere Einsicht; das Nirvāṇa als metaphysische Größe ist letztlich ein überflüssiges Zwischenglied. Dies führte die *Sauvāntikas*²⁵ dazu, das Nirvāṇa als

¹⁹ N, 70

²⁰ N, 70, Anm. 1

²¹ Eine Anwendung dieser Lehre auf die Frage nach dem Zustand des Erlösten versucht FRAUWALLNER, PhB, 140f; er kennzeichnet seine Ausführungen zu diesem Punkt jedoch ausdrücklich als nicht durch Textstellen belegbare eigene Konklusion.

²² PhB, 130f

²³ *Abhidharmadīpa* (ed. JAINI [Patna 1959] 39 (Vers 55 u. Anm. 4); HBI, 676

²⁴ PhB, 130f

metaphysische Größe gänzlich fallenzulassen. Das Nirvāṇa ist für sie lediglich Schwinden der Leidenschaften, ist also nur als ein rein negatives spirituelles Ereignis wirklich, nicht aber als eine ungewordene und unvergängliche metaphysische Größe. Die positiven Aussagen der kanonischen Texte über das Nirvāṇa wurden von den Sautrāntikas durch künstliche Interpretationen entschärft²⁶. Angesichts dieser Voraussetzungen ist natürlich an ein Weiterbestehen des Erlösten nach dem Tode nicht zu denken. Für die Sautrāntikas ist das Nirvāṇa offenkundig schlechthinige Vernichtung. Daß sogar diese angesichts der buddhistischen Voraussetzung der leidvollen Natur des gesamten Daseins ein erstrebenswertes Ziel sein kann, wurde bereits erwähnt.

Die Stellungnahme der späteren Sarvāstivādins und der Sautrāntikas zur Frage des Fortbestehens des Erlösten hat übrigens eine gewisse Parallele im brahmānischen *Nyāya-Vaiśeṣika*, dessen Denkweise ähnlich mechanistisch ist wie die der Sarvāstivādins und ähnlich unmystisch wie die der Sautrāntikas. Im *Nyāya-Vaiśeṣika*²⁷ gibt es zwar eine individuelle Seele, die nach dem Tode des Erlösten weiterbesteht; aber diese Seele des Erlösten verliert mit dem Tode alle Qualitäten, auch die des Bewußtseins; auch in sich selbst ist sie ungeistig. Ein solches Fortbestehen der Seele ohne jede Art von Geistigkeit in todähnlicher Starre unterscheidet sich aber *faktisch* nicht von einer totalen *Vernichtung* des Individuums. Die meisten buddhistischen Schulen vertreten diesen pessimistischen Standpunkt nicht und stellen ein positiveres Ziel in Aussicht. Und wenn es in einem späteren buddhistischen Text²⁸ heißt, selbst eine Wiedergeburt als Schakal sei besser als die Erlösung des Vaiśeṣika, so zeigt sich damit, daß dieser Text die Welt, trotz ihrer Leiden, der schlechthinigen Vernichtung oder Quasi-Vernichtung immer noch vorziehen würde; daß sich für ihn die leidvolle Natur der Welt vor allem aus der Kontrastierung mit dem freudvollen Nirvāṇa ergibt.

Im Gegensatz zu den Sarvāstivādins und Sautrāntikas haben die *Uātsīputriyas*²⁹ eine *positive* Auslegung der Äußerungen des Buddha zur Frage des Ātman entwickelt und die Ansicht vertreten, ein wahres Ich oder Selbst existiere. Sie bezeichneten es vorzugsweise als „Person“ (*pudgala*). Was das Verhältnis dieser „Person“ zu den übrigen Konstituenten der irdischen Persönlichkeit angeht, so ließ man sich durch die kanonische Aussage, diese Konstituenten seien nicht das Selbst, noch sei ein solches *neben* ihnen wahrnehmbar, dazu bestimmen, es als undefinierbar (*avācya*) zu kennzeichnen: die „Person“, der Ātman, ist weder mit Körperlichkeit, Empfindung usw. identisch — also nicht einfach deren Summe —, noch etwas von ihnen Verschiedenes oder Getrenntes. Weil die Person nicht mit den übrigen Konstituenten identisch ist, ist sie nicht wie diese vergänglich; weil sie nicht von ihnen verschieden oder

²⁵ PhB, 131ff; die Zugehörigkeit der Tattvasiddhi des Harivarman zur Sautrāntika-Schule ist jedoch umstritten: vgl. A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saigon 1955) 81ss

²⁶ HBI, 677

²⁷ GPh II, 103ff; CBN, 54ff

²⁸ GPh II, 105

²⁹ PhB, 85

getrennt ist, nimmt sie an ihren Veränderungen teil und ist nicht statisch-ewig. Die „Person“ ist insofern geeignet, als das durchgängige Substrat der Seelenwanderung zu fungieren. Wegen ihrer Unvergänglichkeit kann sie aber auch im *Nirvāṇa* weiterbestehen. Es kann daher trotz der trümmerhaften Überlieferung mit Sicherheit angenommen werden, daß das *Nirvāṇa* für die *Vātsīputrīyas* ein positiver Zustand gewesen ist³⁰. Schwierigkeiten bereitete, wie es scheint, lediglich das allzu enge Verhältnis der „Person“ zu den übrigen Konstituenten der irdischen Persönlichkeit. Denn die Person soll ja von diesen nicht verschieden oder getrennt sein; trotzdem muß sie im *Nirvāṇa* ohne sie bestehen³¹. Wie die *Vātsīputrīyas* dieses Problem gelöst haben, läßt sich beim derzeitigen Stand der Forschung leider nicht zufriedenstellend beantworten.

Bevor ich zur Besprechung der Schulen des *Mahāyāna*-Buddhismus übergehe, möchte ich noch kurz auf zwei Lehren eingehen, die zwar von *Hinayāna*-Schulen aufgestellt, aber erst im *Mahāyāna* zu ihrer vollen Bedeutung entfaltet wurden.

Als erstes wäre zu erwähnen, daß sich in der Schule der *Mahāsāṃghikas* eine Veränderung in der Auffassung von der Bedeutung und Natur des *Buddha* beobachten läßt. In dieser Schule vergrößert sich der Abstand zwischen dem *Buddha* und dem *Arhat*, zwischen dem Meister, der ganz aus eigener Kraft zur Erleuchtung und Erlösung gefunden und auch den anderen den Weg gezeigt hat, und dem Jünger, der die Erlösung nur mit Hilfe fremder Anleitung erreicht hat und sich mit der eigenen Erlösung zufrieden gibt. Dies führt im *Mahāyāna* dazu, daß man nicht mehr den Stand des mit der eigenen Erlösung zufriedenen *Arhat*, sondern das Ideal des die Erlösung aller bezweckenden *Buddha* anstrebt. Mit dieser Erhöhung gegenüber dem *Arhat* gewinnt der *Buddha* aber in *Mahāsāṃghika*-Kreisen auch eine neue *Natur*: er wird gewissermaßen göttlich, transzendent³², der irdische *Buddha* ist eine bloße Erscheinung, in der sich der transzendente *Buddha* aus Mitleid den gewöhnlichen Menschen anpaßt³³. Damit verringert sich aber der Abstand zwischen dem noch lebenden *Buddha* und dem Zustand des restlosen Erlöschens; letzteres verliert an Bedeutung und wird in eine unendliche ferne Zeit hinausgeschoben³⁴. In den Vordergrund tritt das, was früher als „Erlöschen, bei dem noch Grundlagen (weltlicher Existenz) übrig sind“ (*sopadhīṣeṣa-nirvāṇa*) bezeichnet worden war: der Zustand, in dem der *Buddha* zwar das *Nirvāṇa* erlangt, aber die Beziehungen zur Welt noch nicht abgebrochen hat, obwohl er nunmehr, nach der neuen Auffassung, hoch über der Welt und ihren Leiden steht. Hieraus entwickelt sich schließlich das sog. „nicht fixierte Erlöschen“ (*apraṭiṣṭhita-nirvāṇa*) des *Mahāyāna*, in welchem der *Buddha* für alle Ewigkeit auf das restlose Erlöschen, den Abbruch jeder Beziehung zur Welt, verzichtet, und doch gleichzeitig im Gegensatz zu den gewöhnlichen Lebewesen nicht an die Welt gebunden ist³⁵.

³⁰ HBI, 677

³¹ Vgl. BAREAU, op. cit. (Anm. 25) 113, Nr. 7

³² *Ibid.* 57 (Nr. 1)

³³ *Ibid.* 58f (Nr. 6); Si, DE LA VALLÉE POUSSIN) 773ss

³⁴ BAREAU, op. cit. (Anm. 25) 59 (Nr. 8)

³⁵ É. LAMOTTE, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga* (*Mahāyānasamgraha*) (Louvain 1938) IX, 1. — In der *Yogācārabhūmi* finden sich jedoch Stellen, wo die endgültige Erlösung des *Buddha*, obwohl sie die Wirksamkeit auf die Welt einschließt, unter dem „restlosen Erlöschen“ (*nirupadhīṣeṣa-nirvāṇa*) subsumiert wird (vgl. *Taiṣhō* Nr. 1579, 747 c ff, vor allem 748 c 10 — 749 a 4).

Zu erwähnen ist zweitens die in verschiedenen Schulen nachweisbare Tendenz, das *einheitliche Wesen der Welt* als eine ungewordene Gegebenheit, als ein Absolutes, anzusetzen. Dieses einheitliche Wesen der Welt ist zunächst das Entstehen in Abhängigkeit von anderem (*pratīyasamutpāda*), das ursprünglich nur einem spirituellen, praktischen Zweck gedient hatte, später aber zum universalen Weltgesetz erhoben wurde. Als das einheitliche wahre Wesen der Welt kann aber auch die „*Tathatā*“ auftreten. Das Wort ist ein wohl von Pāli *tatha* („wahr“) gebildetes Abstraktum³⁶, wird aber später mit Sanskrit *tathā* („so“) zusammengebracht („Soheit“, d. h. unveränderliche, sich gleichbleibende Wirklichkeit)³⁷. An der ältesten Stelle, an der dieser Begriff vorkommt, ist er mit dem soeben erwähnten Gesetz des abhängigen Entstehens (*pratīyasamutpāda*) gleichgesetzt³⁸. Später, vor allem in einigen Richtungen des Mahāyāna, ist die „*Tathatā*“ jedoch mehr ein alles Endliche durchdringendes absolutes Sein³⁹.

III. Die Schulen des Mahāyāna

1. *Das Madhyamaka* — Der Grund, weshalb diese Lehren, die das einheitliche Wesen der Welt herausheben und zu einem Ungewordenen, zu einem Absoluten machen, im Rahmen dieses Vortrags Beachtung verdienen, zeigt sich, wenn wir nun zum *Mahāyāna* übergehen, schon bei der ersten der zu behandelnden Schulen, dem *Madhyamaka* oder der „mittleren Lehre“, deren bekanntester Vertreter NĀGĀRJUNA war. Auch das *Madhyamaka* geht nämlich vom Entstehen in Abhängigkeit von anderem (*pratīyasamutpāda*) als dem allgemeinen, einheitlichen Gesetz der Welt aus⁴⁰. Aber das *abhāngige* Entstehen der Dinge bedeutet für das *Madhyamaka*, daß sie in Wahrheit *gar nicht* entstehen⁴¹. Was in seinem Sein abhängig von anderem ist, hat kein wesenhaftes Sein, kein Sein aus sich selbst, kein wahres Sein; *svabhāvato asti* — „existiert seinem Wesen nach, in Wahrheit“ — bedeutet unmittelbar: „existiert aus seinem eigenen Wesen, aus sich selbst, selbständig, unabhängig von anderem“. Daß, was aus anderem entsteht, kein wahrhaftes Sein hat, trifft umso mehr zu, als auch jenes andere ein in Abhängigkeit Entstandenes ist, usw. *ad infinitum*⁴².

Die Wahrheit des in Abhängigkeit Entstehenden ist also sein In-Wahrheit-Nichtenstehen, seine Unwahrheit, seine Hohlheit, seine Leerheit (*śūnyatā*)⁴³. Das wahre Wesen der Welt ist somit die Leerheit. Diese ist nicht, wie oft angenommen wird, das absolute Nichts. Hiergegen wehren sich die Texte ausdrücklich⁴⁴. „Leerheit“ wird vielmehr als

³⁶ Vgl. EDGERTON, *op. cit.* (Anm. 4), s. v. *tathatā*

³⁷ Vgl. *Madhyāntavibhāga* ed. NAGAO [Tokyo 1964] I, 14—15

³⁸ Si (DE LA VALLÉE POUSSIN) 743

³⁹ Vgl. z. B. den Tattvārthapaṭala der *Bodhisattvabhūmi* (s. auch PhB, 273)

⁴⁰ Vgl. MK I, 1—2 ⁴¹ Pr 3, 23 (Einl.) u. 219, 24f (zu XXIV, 18)

⁴² Vgl. MK I, 15 u. Pr dazu

⁴³ MK XXIV, 18 ab u. Pr dazu (spez. 219, 26f); *Viśvavārtanī*, Schlußvers

⁴⁴ Pr 214, 1ff (zu XXIV, 7); vgl. auch A. BAREAU in: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 13 (Stuttgart 1964) 159f

„Beruhigung der Vielfalt“ (*prapañcopaśama*)⁴⁵ erklärt: „Leerheit“ besagt, daß auf das damit bezeichnete wahre Wesen der Welt jegliche Vielfalt, d. h. jeglicher Begriff und jegliche sprachliche Aussage, auch „Nichts“ und „Sein“, nicht zutrifft⁴⁶. Auch der Begriff „Leerheit“ soll keine positive Aussage über diese Wirklichkeit machen⁴⁷; er ist vielmehr lediglich eine Aufforderung an das Denken, sich zur Negation seiner selbst zu vermitteln, sich zu zerdenken, alle vielfältige Vorstellung abzuschütteln⁴⁸ und dadurch die Manifestation⁴⁹ der immer schon vorhandenen unbegreiflichen Wirklichkeit zu ermöglichen.

Insofern „Beruhigung der Vielfalt“ aber auch „Aufhören oder Abwesenheit alles Welthaft-Unerlöstes“ bedeutet, ist das als Leerheit bezeichnete wahre Wesen der Welt nichts anderes als das *Nirvāṇa*⁵⁰. Das Nirvāṇa (als metaphysische Größe) ist also im Madhyamaka kein Jenseits; es ist nicht außerhalb der Welt, es ist vielmehr in ihr; ja, Nirvāṇa und Welt sind überhaupt nicht verschieden, sofern man nur die Welt nicht in ihrer unwahren Endlichkeit, sondern in ihrem wahren Wesen nimmt⁵¹.

Von den soeben skizzierten Voraussetzungen her ist die Frage nach dem *Zustand des Erlöstes* verhältnismäßig leicht zu beantworten. Das Nirvāṇa als spirituelles Ereignis ist lediglich das durch die Negation aller vielfältigen Vorstellungen vermittelte Innewerden des Immer-schon-Gegebenseins des Nirvāṇa, das völlige Einswerden mit jener unausdrückbaren Wirklichkeit, die man an sich immer schon ist⁵². Individualität und Nichtindividualität, *Ich* und *Nichtich*, *Ātman* und *An-ātman* sind Begriffe, die auf diese Wirklichkeit, die sich jeder sprachlichen Fixierung entzieht, nicht angewandt werden können⁵³. So heißt es in einem alten Madhyamaka-Text⁵⁴: „*Ich*, das ist das eine Extrem, *Ichlosigkeit*, das ist das andere Extrem. Was zwischen diesen beiden in der Mitte liegt, das ist gestaltlos, unzeigbar, ohne Erscheinungsform, nicht mitteilbar, ohne Grundlage; dies nennt man den mittleren Weg, die wahrheitsgemäße Betrachtung der Gegebenheiten.“

Indem das Madhyamaka somit sowohl in der Frage nach der Existenz eines wahren Ich als auch in der Frage nach dem Wesen der Erlösung im Gegensatz zu den vorhin besprochenen Hinayāna-Schulen konsequent jegliche negative oder positive Fixierung vermeidet, systematisiert es gewissermaßen die Tendenz des Buddha, zu diesen Fragen zu schweigen, und motiviert dieses Schweigen mit der Unbegreiflichkeit der wahren Wirklichkeit.

Die Vermittlung der Einsicht in diese Unbegreiflichkeit der wahren Wirklichkeit ist das Hauptanliegen des Madhyamaka. Das Madhyamaka kennt aber als Mahāyāna-Schule auch die für das Mahāyāna charakte-

⁴⁵ Z. B. Pr 214, 16 (zu XXIV, 7); 150, 15 (zu XVIII, 5) ⁴⁶ Vgl. MK XVIII, 9

⁴⁷ Vgl. MK XXII, 11

⁴⁸ Vgl. Pr 214, 10f (zu XXIV, 7)

⁴⁹ Pr 150, 4 (zu XVIII, 5) spricht von einer „Schau der Leerheit“ (*śūnyatā-darśana*) ⁵⁰ Pr 150, 17 (zu XVIII, 5) u. 54, 8 (zu V, 8)

⁵¹ MK XXV, 19 u. Pr dazu ⁵² Vgl. MK XXII, 15 u. Pr 192, 19 (zu XXII, 10)

⁵³ Vgl. MK XVIII, 6 ⁵⁴ *Kāśyapa-parivarta* (vgl. Pr 153, 1—3 [zu XVIII, 6])

ristische Mitleidsethik. Eine Deduktion dieser Ethik aus den metaphysischen Voraussetzungen dieses Systems scheint jedoch schwierig. Die Betonung der universalen Leerheit und Wesenslosigkeit scheint eher eine negative Ethik der Abkehr als eine positive Ethik der mitleidvollen Hinwendung zu begünstigen.

2. *Die Tathāgatagarbha-Schule* — Diese Schwierigkeit könnte zum mindestens eine der Ursachen gewesen sein, die zur Entstehung einer neuen Richtung führten, welche ich nach ihrem später zu erklärenden Zentralbegriff „*Tathāgatagarbha-Schule*“ nennen möchte. Diese Schule geht, wie ein Text ausdrücklich herausstellt⁵⁵, aus *ethischen* Gründen vor allem insofern über das Madhyamaka hinaus, als sie das dort nur negativ bestimmte Absolute *positiv* faßt und sein *Vorhandensein in allen Lebewesen* in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellt.

Bei den gewöhnlichen Lebewesen ist dieses Absolute zwar von Verunreinigungen verhüllt, die die Erscheinung von Leidenschaft, Vergänglichkeit und Leid bewirken; aber diese Verunreinigungen sind nur äußerlich; in seinem Wesen bleibt das den Lebewesen innewohnende Absolute rein, unvergänglich und freudvoll⁵⁶. Seinem *Wesen* nach ist es immer schon zur Ruhe gekommen⁵⁷. Es ist insofern der metaphysische Aspekt des *Nirvāṇa*⁵⁸, das also wie im Madhyamaka kein Jenseits, sondern als das wahre Wesen der Lebewesen immer schon gegenwärtig ist und lediglich durch die Beseitigung der jeweiligen äußerlichen Verunreinigungen für das betreffende Lebewesen zur Manifestation gebracht werden muß.

Das Absolute ist aber nicht nur *seinsmäßig* mit der Welt verbunden; es ist vielmehr mit unzähligen Vorzügen (*guṇa*) ausgestattet, vermittels derer es auf die Welt auch *einwirkt*⁵⁹. Es ist insofern der *Buddha*⁶⁰, genauer der aus Mitleid in der Welt wirksame, sie aber zugleich unendlich transzendierende Buddha im Sinne des „nicht fixierten Erlöschens“ (*apraṭiṣṭhita-nirvāṇa*) des Mahāyāna. Insofern jene Vorzüge, die das Einwirken auf die Welt fundieren, dem Absoluten *wesenhaft* und *unabtrennbar* zukommen, ist der Erlöste in der Tathāgatagarbha-Schule *notwendig* Buddha⁶¹; die Erlösungsform des Arhat, der sich um das Heil der anderen nicht kümmert, gibt es nicht. Von diesen Voraussetzungen her kann nun auch der Begriff *tathāgatagarbha* erklärt werden: *tathāgatagarbha* bedeutet „den Tathāgata, d. h. den Buddha, in sich enthaltend“ und besagt, daß allen Lebewesen der mit dem Absoluten identische transzendent-immanente Buddha innewohnt, zugleich aber auch die *eigene* Buddhaschaft in verborgener, noch nicht manifestierter Form⁶². Im letzteren Sinne kann das Wort auch substantivisch im Sinne

⁵⁵ RGV I, 156ff (TAKASAKI, 305ff)

⁵⁶ PhB, 256

⁵⁷ RGV 55, 10—13 u. 55, 19ff (TAKASAKI, 259ff)

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ RGV 21, 10—12 (TAKASAKI, 187)

⁶⁰ RGV 2, 11—13 (TAKASAKI, 143)

⁶¹ RGV I, 84 cd (TAKASAKI, 258)

⁶² Vgl. RGV 26, 1ff (TAKASAKI, 197f), wo überdies noch eine dritte, hier nicht berücksichtigte Erklärung des Wortes gegeben wird

von „Buddha-Embryo“, „Buddhaschaft in potentieller Form“ gebraucht werden. Es ist klar, daß sich von diesen Voraussetzungen her eine positive Ethik leichter deduzieren läßt als von denen des Madhyamaka her: jedes Lebewesen, und scheinbar es noch so verkommen, verdient hier, als durchdrungen von dem wirklichen Buddha und auch selbst potentiell Buddha, höchste Wertschätzung⁶³.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es in der Tathāgatagarbha-Schule wie bei den Vātsīputriyas, den Vertretern der undefinierbaren „Person“, eine positive Konstituente des Lebewesens gibt, die auch nach dem Nirvāṇa (als spirituellem Ereignis) unverändert weiterbesteht. Diese Konstituente verdient insofern, als *Ātman*⁶⁴ bezeichnet zu werden, als das wahre Wesen des Menschen oder — insofern sie gelegentlich auch als *Geist* bestimmt wird⁶⁵ — als sein wahres Ich oder Selbst. Aber dieser *Ātman* der Tathāgatagarbha-Schule ist nicht, wie bei den Vātsīputriyas, eine *endliche*, andere aus sich ausschließende Wesenheit; er ist vielmehr, als das *allen* Lebewesen innewohnende *Absolute*, eine die Individualität übergreifende, *unendliche* Größe.

Bedeutet dies nun, daß mit dem Nirvāṇa als spirituellem Ereignis, mit der Aktualisierung der transzendent-immanenten Buddhaschaft für das betreffende Lebewesen, dessen Individualität restlos erlischt? Ich bin nicht sicher, ob dies der Auffassung der Tathāgatagarbha-Schule entspricht. In einem dieser Schule nahestehenden Text⁶⁶ heißt es jedenfalls, daß in der reinen Sphäre der Buddhas weder Einheit noch Vielheit zutreffe.

3. *Der Yogācāra* — Eine Explikation, wie diese Einheit von Einheit und Vielheit in der analytischen Denkweise des Hinayāna gedacht werden kann, bietet, wenigstens für die Buddhas, die dritte Mahāyāna-Schule, der *Yogācāra*, genauer gesagt: die im 6. und 7. Jh. von DHARMAPĀLA und HSÜAN-TSANG vertretene Richtung dieser Schule. Der *Yogācāra* ist eigentlich eine Synthese von Hinayāna und Mahāyāna, allerdings gewissermaßen unter dem Vorzeichen des Mahāyāna. Dem entspricht auch das Faktum, daß hier im Gegensatz zur Tathāgatagarbha-Schule neben der mahāyānistischen Erlösungsform des Buddha — dem „nicht fixierten Erlöschen“ — auch die hinayānistische Erlösungsform des Arhat, das Ver-

⁶³ RGV I, 160ff, vor allem 166 b (TAKASAKI, 307f). — Mit diesem kurzen Hinweis ist das Thema der Deduktion von Ethik aus den metaphysischen Voraussetzungen der Tathāgatagarbha-Schule keineswegs erschöpft. Ich hoffe, bei anderer Gelegenheit ausführlicher darauf eingehen zu können.

⁶⁴ RGV I, 35 u. p. 31, 3f (TAKASAKI, 207 u. 210 oben); vgl. auch É. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti* (Vimalakīrtinirdeśa) (Louvain 1962) 56. — Zu dieser Lehre und ihrer Auslegung durch spätere Anhänger dieser Schule vgl. auch D. SEYFORTH RUEGG, *The Study of Indian and Tibetan Thought* (Leiden 1967) 37f

⁶⁵ Vgl. den der Tathāgatagarbha-Schule nahestehenden Mahāyānasūtrālamkāra (hg. u. übers. v. S. LÉVI [Paris 1907—1911]) XIII, 19; ferner Stellen wie RGV I, 49, 57 u. 63 (TAKASAKI, 233ff)

⁶⁶ Mahāyānasūtrālamkāra (s. Anm. 65) IX, 26 ab

schwinden im „restlosen Erlöschen“, anerkannt wird, allerdings als eine defiziente, minderwertige Form des Nirvāṇa⁶⁷. Dies wird (für die hier zugrundegelegte Yogācāra-Richtung Dharmapālas und Hsüan-tsangs) dadurch möglich, daß hier die Vorzüge, mit denen das Absolute — oder das Nirvāṇa als metaphysische Größe⁶⁸ — *wesenhaft* verbunden ist, im Gegensatz zur Tathāgatagarbha-Schule *nicht* das Buddhatum konstituieren und keine Wirksamkeit auf die Welt fundieren⁶⁹. Das Absolute dieser Yogācāra-Richtung ist somit im Gegensatz zum *dynamischen* Absoluten der Tathāgatagarbha-Schule *statisch*. Es scheint ferner, daß ihm die Wesensbestimmung der Geistigkeit fehlt; es erscheint eher als ein bloßes Sein. Obwohl es, wie schon die häufige Bezeichnung als Tathatā („Soheit“, s. o.) zeigt, gleich dem Absoluten der Tathāgatagarbha-Schule nicht nur der metaphysische Aspekt des Nirvāṇa, sondern auch das einheitliche wahre Wesen der Welt bzw. — angesichts der vom Yogācāra vertretenen Idealität des Materiellen — der Lebewesen ist⁷⁰, wird es nur sehr selten⁷¹ als *Ātman* bezeichnet; vielleicht wegen des starken Einflusses, den solche Hinayānaschulen, die die Existenz eines Ātman leugneten, auf den Yogācāra und seine Denkweise ausgeübt haben.

Da also die Vorzüge, welche den Buddha konstituieren, in der Yogācāra-Schule Dharmapālas nicht zum Wesen des Absoluten gehören, sondern zusätzlich erzeugt werden müssen, ist hier neben der Erlösungsform des Buddha die des *Arhat* möglich, bei der nach dem Tode des Erlösten nur das absolute Sein, die „Tathatā“, übrig bleibt⁷². Der Zustand des auf diese Weise Erlösten ist gänzlich unfassbar⁷³. Ein Weiterbestehen des Individuums als solchen scheint aber angesichts der im Vergleich zur Tathāgatagarbha-Schule abstrakteren Einheit des Absoluten kaum denkbar. Und wenn es auch gelegentlich heißt, der Zustand des restlos erlösten Arhat sei Seligkeit, so wird doch zugleich darauf hingewiesen, daß diese Seligkeit nur die (metaphorische) Seligkeit des absoluten Zur-Ruhe-Gekommenseins, nicht aber bewußt und positiv erlebte Seligkeit sei⁷⁴.

Beim *Buddha* hingegen wird das absolute Sein — die „Tathatā“ — ergänzt durch *erzeugte* Vorzüge, die als Aspekte geistiger Faktoren, der vier Wissen (*jñāna*) des Buddha, bestimmt werden⁷⁵. Diese Wissen des Buddha sind doppelt ausgerichtet: einerseits auf das Absolute und andererseits auf die Welt⁷⁶; sie ermöglichen somit gleichzeitig bewußtes Erlöstsein und *bewußte* Ausübung des Mitleids (im Gegensatz zur Tathāgatagarbha-Schule, wo letztere meist als ein automatischer Ausfluß des Seins des Buddha, der lediglich durch einen Vorsatz in der Zeit vor

⁶⁷ Vgl. Si 55 b 14—20 (DE LA VALLÉE POUSSIN, 671s)

⁶⁸ Vgl. Si 55 b 7—12 u. 19 (DE LA VALLÉE POUSSIN, 670s u. 672)

⁶⁹ Vgl. BŚ 301 c 1ff mit RGV III, 2ff

⁷⁰ Si 39 c 20—23 (DE LA VALLÉE POUSSIN, 431)

⁷¹ Ausnahme z. B. Si 58 b 18 ⁷² Si 55 c 10f (DE LA VALLÉE POUSSIN, 675)

⁷³ BŚ 312 b 13 ⁷⁴ BŚ 299 b 16f (vgl. Si, DE LA VALLÉE POUSSIN, 677)

⁷⁵ BŚ 301 c 4ff; Si 56 a 7ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 681ss)

⁷⁶ Vgl. BŚ 302 c 12ff; Si 56 c 4ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 688ss)

der Erlösung motiviert ist, erscheint⁷⁷). Durch ihre doppelte Ausrichtung verhindern die Buddha-Wissen eine einseitige Fixierung sowohl in der (unerlösten) Welt als auch im (restlosen) Erlöschen und konstituieren somit das „nicht fixierte Erlöschen“. Wichtig ist ferner, daß die Wissen des Buddha *individuell* sind: im Gegensatz zum Absoluten, der „Tathatā“, die bei allen Buddhas ein und dieselbe ist, konstituieren die Wissen die verschiedenen Buddhas in ihrer Individualität⁷⁸ (allerdings nur numerisch, nicht qualitativ, da sie bei jedem Buddha die höchstmögliche Vollkommenheit erreicht haben⁷⁹). In der Erlösungsform des Buddha bleibt also im Gegensatz zu der des Arhat das Individuum als solches eindeutig erhalten; denn die Buddha-Wissen sind, vermittels eines besonderen Umgestaltungsprozesses, aus den individuellen Konstituenten der irdischen Person, die der Buddha früher einmal war, hervorgegangen⁸⁰; es besteht also trotz wesentlicher Verschiedenheit von weltlichen Konstituenten und überweltlichen Buddha-Wissen zugleich auch eine Kontinuität zwischen ihnen. Da die Buddha-Wissen jedoch keine substantiellen Einheiten, sondern wie die weltlichen Konstituenten bloße *Phasenreihen*⁸¹ sind, kann der *Ātman*-Begriff, der grundsätzlich eine unvergängliche und unveränderliche Einheit bezeichnet, nicht auf sie angewendet werden. Der *Yogācāra* liefert somit ein Beispiel dafür, daß das *Nirvāṇa* auch unter weitgehender Voraussetzung der dogmatischen Negation eines substantiellen Ichs einen positiven Charakter haben kann, in welchem das Individuum erhalten bleibt, wenn auch nicht in seiner ursprünglichen Fixiertheit, sondern in einer durch die erlebte Einheit des absoluten Wesens aller Lebewesen transparent gewordenen Weise. Allerdings ist zu beachten, daß diese Form der Erlösung eine gewisse Einschränkung des Grundsatzes voraussetzt, daß, was vergänglich ist, leidvoll sei; denn die Buddha-Wissen sind, wie gesagt, Reihen momentaner, also vergänglicher Phasen; trotzdem gelten sie, wegen ihrer absoluten Reinheit, nicht als leidvoll⁸².

Der *Yogācāra* stellt, rein äußerlich gesehen, den Höhepunkt der Wirksamkeit des Buddhismus in Indien dar. Mit ihm möchte ich diesen Überblick über die Stellungnahme der verschiedenen buddhistischen Richtungen zu den Fragen von Ich und Erlösung abschließen. Er konnte angesichts der zur Verfügung stehenden Zeit und angesichts des derzeitigen Standes der Forschung nur summarisch und unvollständig sein; insbesondere mußte der *Tantrismus*, die letzte Entwicklungsstufe des Buddhismus, ganz beiseite bleiben. Trotzdem hoffe ich, zur Genüge gezeigt zu haben, daß die Vorstellungen der Buddhisten über Ich und Erlösung weitaus vielfältiger und vor allem auch häufig positiver sind, als vielfach angenommen wird.

⁷⁷ Vgl. etwa RGV 98, 2f (TAKASAKI, 351) u. IV, 56 (TAKASAKI, 368)

⁷⁸ Vgl. Si 58 c 16ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 713s), dazu Si 58 a 15ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 707s)

⁷⁹ Vgl. BŚ 304 b 8

⁸⁰ Si 56 b 2ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 684)

⁸¹ Si 57 c 6ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 700s)

⁸² BŚ 299 b 18f (vgl. Si, DE LA VALLÉE POUSSIN, 677)

BERICHTE

ETHNO-PASTORALE STUDIENWOCHE VON BANDUNDU

Über die beiden ersten (1965 und 1966) der nunmehr zur Tradition gewordenen Studienwochen, die das dem Anthropos-Institut (St. Augustin über Siegburg) angeschlossene *Centre d'Etudes ethnologiques* (B. P. 19, Bandundu, Congo-Kinshasa) alljährlich veranstaltet, hat der Leiter des Zentrums, HERMANN HOCHEGGER SVD, in der ZMR (1966, 44—47 und 1967, 52—54) berichtet. Die Referatbände sind inzwischen im Druck erschienen. Zur III. Studienwoche (1967) vgl. *Steyley Missions-Chronik* 1969, 141—144. Die IV. Studienwoche (21.—25. Oktober 1968) befaßte sich mit dem Thema: *L'organisation sociale et politique de la société traditionnelle*. Berichtbände zur III. und IV. Studienwoche sind in Vorbereitung. Für 1969 wird als Thema angekündigt: *L'économie traditionnelle et ses perspectives d'avenir*.

Werner Promper

NEUES PASTORAL-INSTITUT IN TANZANIA

Das *Pastoral and Research Institute of Tanzania* ist eine offizielle Einrichtung der tansanischen Bischofskonferenz. Der Direktor des Instituts, Francis Murray MM, umreißt mit folgenden Worten die Aufgaben, die sich dieses neue afrikanische Forschungszentrum stellt: "The Tanzanian Church must accelerate the indigenization of a Church which still projects a largely foreign image. This means finding ways to foster self-sufficiency in our ministry, in vocations to the priesthood and religious life, as well as in finances. We must discover an authentic African expression of faith, not just in liturgy, but also in theology and in the style of Christian life and community. An evolution in Christian life is usually accompanied by demand for the modification of the Church's existing structures and the creation of new ones. The Institute strives to assist pastors and the Church in the search for these new forms. It also cooperates in formulating pastoral plans, helps to apply them and seeks to assure maximum utilization of personnel and resources. Research is basic to the programme of pastoral action. Vatican II provides general guidelines for the renewal of the Church. Applications of these broad principles vary from one country to another however . . . To discover particular applications of these guidelines is the function of applied pastoral research. By working closely with pastoral workers, the Institute's staff seeks to evaluate pastoral difficulties, confusions and needs."

In seinem ersten Arbeitsjahr 1967—68 hat das Institut schon beachtliche Leistungen aufzuweisen. Die Konzilstheologen Neuner, Häring und MacKenzie leiteten Seminare, die von mehr als tausend Priestern, Ordensleuten und Theologiestudenten besucht wurden. Den tansanischen Bischöfen wurden Gutachten vorgelegt über die Einrichtung eines ständigen Diakonats, über Normen für Pastoral- und Priesterräte, etc. An der Durchführung einer liturgischen Tagung in einer Diözese, an der achtzig Priester teilnahmen, war das Institut maßgeblich beteiligt. Zahlreiche Anfragen um Beratung in liturgischen, catechetischen und anderen seelsorglichen Belangen wurden bearbeitet. Dazu kommen siebzehn neue Veröffentlichungen (in Englisch und Swahili) und die Herausgabe eines *Pastoral Orientation Service* (zehn Hefte jährlich: 10 s.). Bestellanschrift: Pastoral Institute, Box 398, Mwanza, Tanzania.

Werner Promper

MITTEILUNGEN

P. Dr. Johannes ROMMERSKIRCHEN OMI, Bibliothekar der Propaganda-Kongregation, ist am 3. 12. 1968 mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet worden.

P. Dr. Johannes SCHÜTTE SVD, bis 1968 Generalsuperior der Steyler Missionsgesellschaft, ist laut *Osservatore Romano* vom 11. 12. 1968 zum Vizesekretär der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* und zum Exekutivsekretär des Komitees *Promozione Umana* bestellt worden.

VORLESUNGSPLAN SS 1969

Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen

139 Mission: Präsenz-Dialog-Verkündigung? Di 11—12	<i>Glazik</i>
140 Geschichte der spätmittelalterlichen Mission Mi 11—12	<i>Glazik</i>
141 Christliche Initiation in der Mission Do 11—12	<i>Glazik</i>
142 Seminar: Struktur der heimatlichen Missionshilfe Di 16.30—18	<i>Glazik</i>
143 Kolloquium für Doktoranden nach Vereinbarung	<i>Glazik</i>
2 Theologie der jungen Kirchen Mi 10—11	<i>Steck</i>
81 Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft Mo 12—13	<i>Dörmann</i>
82 Ausgewählte Kapitel aus der Religionsethnologie Mi 12—13	<i>Dörmann</i>
80 Die Religionen der Menschen: II. Der Hinduismus Fr 11—12	<i>Khoury</i>
83 Religionswissenschaftliche Übung: Hinduismus (Texte mit Kommentar) Do 15—16	<i>Khoury</i>
1207 Struktur und Funktion als Grundbegriffe der Ethnologie Di Do 11—12	<i>Schott</i>
1208 Übung: Völker und Kulturen Mesoamerikas Do 18—20	<i>U. Köhler</i>
1209 Kolloquium über neuere ethnologische Forschungen 2std., nach Vereinbarung	<i>Schott</i>
1210 Ethnographisches Museumspraktikum nach Vereinbarung (in der Sammlung der Hiltruper Missionare)	<i>Schott</i>
144 Seminar: Probleme des Strukturalismus Di 18—20	<i>Schott, Goerd, Harweg, Dörmann</i>
347 Soziologische Gesamtübersicht und soziologische Typologie der Entwicklungsländer Fr 18—19	<i>Pfeffer</i>
379 Gesellschaftspolitische Ideen in den Entwicklungsländern (Guevara, Nasser, Nyerere) Fr 14—16	<i>Pfeffer Clausen Grübner</i>

380	Theorie und soziale Wirklichkeit der Entwicklungshilfe Fr 16—18	Pfeffer
381	Kolloquium: Soziologische Arbeiten aus den Entwicklungsländern (nach Vereinbarung)	Pfeffer
348	Widersprüche zwischen historischen und soziologischen Analysen der mexikanischen Revolution Fr 10—11	Steger
377	Typologie und Soziologie der Revolutionen in Lateinamerika Mo 14—16	Gutiérrez
457	Die internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen Do 17—18	Denecke
458	Kolloquium über spezielle hygienische Probleme in warmen Ländern Fr 16—18	Denecke

Sprachkurse: Sanskrit, Hindi, Bengali, Chinesisch, Japanisch u. a.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bürkle, Horst (Hrsg.): *Theologie und Kirche in Afrika*. Ev. Verlagswerk/ Stuttgart 1968; 320 S., DM 34,50

Le problème central, sous-jacent à tous les exposés réunis dans ce livre, est celui de la rencontre du christianisme avec le monde africain. La christianisation de l'Afrique doit-elle conduire à une africanisation du christianisme? Quelles formes concrètes le christianisme africain doit-il revêtir pour que la fidélité à l'Évangile s'y allie avec une expression proprement africaine du christianisme?

C'est certes le problème-clé auquel les églises chrétiennes se trouvent affrontées dans l'Afrique d'aujourd'hui. De nombreux problèmes s'y rattachent, qui relèvent tous de la problématique spécifique qui vit et affleure constamment dans les églises d'Afrique. Les Instituts de théologie en Afrique doivent désormais dépasser le stade de la formation théologique des pasteurs ou des prêtres et se consacrer davantage à la recherche théologique concernant les problèmes vitaux pour l'avenir des Jeunes Eglises. La théologie est au service de l'Église: par une réflexion approfondie sur ces problèmes, en collaboration étroite avec les spécialistes des sciences humaines, comme les anthropologues, les sociologues, les psychologues, etc., les théologiens d'Afrique rendront à leurs églises un service inappréciable. Une telle recherche ne peut d'ailleurs être la tâche de quelques théologiens isolés. Il s'agit de percevoir la problématique qui vit dans les églises en Afrique et d'y réfléchir en un dialogue constant avec tous ceux qui, engagés dans la pastorale, la catéchèse, etc., sont concernés par ces problèmes. Ce dialogue doit également dépasser les limites des races et des Eglises, il doit être œcuménique: théologiens africains et non-africains, appartenant aux diverses Eglises chrétiennes, doivent y apporter leur contribution.

En partant de cette optique, HORST BÜRKLE a rassemblé dans ce livre une vingtaine de monographies, pour la plupart des articles repris à diverses revues. Il les a groupés en deux parties: l'héritage africain — la tâche de la théologie en Afrique. Dans la première partie, l'on retrouve des études consacrées à l'héritage culturel et religieux de l'Afrique: *La culture africaine* (A. SHORTER);

La conception de l'univers (K. A. BUSIA); *Les conceptions sur Dieu et sur l'homme dans la foi des Bantu* (R. O. MOORE); *L'union vitale* (V. MULAGO); *Les représentations de Dieu* (E. BOLAJI IDOWU); *Les sacrifices* (H. SAWYERR); *Le culte des ancêtres* (K. A. BUSIA); *La naissance, la puberté et la mort* (J. H. KWABENA NKETIA); *Le fétichisme* (E. AWUKU ASAMOA); *La sorcellerie* (H. W. DEBRUNNER); et, pour terminer, une prière poétique chrétienne des Yoruba (B. MANGEMATIN). — La deuxième partie comprend une série d'études sur la tâche de la théologie en Afrique: *Eglise et culture en Afrique* (C. G. BAETA); *Le problème de l'adaptation* (W. MPUGA); *La christianisation de la mentalité africaine* (J. NIELEN); *L'avenir du christianisme africain* (A. SHORTER); *La conception de l'histoire et de la communauté chez les Bantu* (H. BÜRKLE); *Les croyances eschatologiques païennes et chrétiennes* (J. S. MBITI); *L'éthique bantoue* (E. A. ADEOLO ADEGBOLA); *Le problème de la dot* (J. B. ZOA); *Le culte* (B. LUYCKX); *Le monothéisme* (B. MANGEMATIN); *La contribution du christianisme à la transformation de l'Afrique* (J. B. ZOA).

Une telle diversité d'auteurs recèle inévitablement une diversité de positions; c'est là à la fois la richesse et la faiblesse de ce livre. Il y manque, en effet, une confrontation directe entre les diverses tendances et options concernant la tâche spécifique et les modalités concrètes d'une théologie africaine. Ces options relèvent, en gros, de deux visions assez divergentes.

Une première, celle de H. BÜRKLE, de K. A. BUSIA, de V. MULAGO et de nombreux autres auteurs, prône surtout une réflexion théologique assumant les valeurs religieuses et culturelles de l'Afrique dans la pensée théologique et les expressions concrètes du christianisme. Tenant compte de la renaissance actuelle, dans l'Afrique indépendante, de la culture et de la tradition ancestrales, il faut promouvoir une confrontation directe du message chrétien avec les cultures africaines. Les valeurs religieuses des religions ancestrales, comme la foi en un Dieu créateur, le culte des ancêtres et des esprits, les conceptions sur l'homme et sur la société africaine marquée par les structures claniques, l'union vitale, le sens de la solidarité, etc. ne doivent pas être rejetées, mais purifiées et assumées dans un christianisme typiquement africain, aboutissant ainsi à une théologie spécifiquement africaine.

D'autres théologiens, surtout africains, comme Mgr J. B. ZOA, C. G. BAETA partent d'une vision sensiblement différente. Il est certes important, disent-ils, de tenir compte du passé culturel et religieux de l'Afrique. Il faut toutefois être attentif aux transformations rapides et profondes qui ont déjà commencé à s'opérer dans le monde noir. Ces transformations des structures, des mentalités et des conceptions du passé, allant de pair avec des phénomènes sociologiques et économiques comme celui de l'urbanisation et de l'industrialisation, s'annoncent aussi radicales que celles qui bouleversent actuellement le monde occidental. Les Eglises d'Afrique, comme les Eglises d'Occident, se trouvent en ce moment à un tournant décisif de leur histoire. Ce qui intéresse directement le christianisme, écrit C. G. BAETA (160—163), ce n'est pas la culture africaine, mais bien l'homme africain. Or cet homme africain, tout en restant imprégné, dans une certaine mesure, de la culture africaine du passé, est en train d'opérer une profonde mutation. C'est à l'homme africain d'aujourd'hui et de demain, à ses aspirations, à ses problèmes, que le christianisme doit s'adresser. Mgr J. B. ZOA (287—295) souligne même la nécessité d'une transformation de la religiosité africaine traditionnelle, par un processus de démythisation, de désacralisation et de saine sécularisation, pour parvenir à un christianisme africain adulte et pleinement inséré dans le monde africain du présent.

Ce livre est ainsi appelé à provoquer une recherche et une réflexion plus profondes. Une théologie qui veut remplir son rôle «prophétique» doit être axée sur les réalités présentes de l'homme africain et promouvoir une réflexion, à la lumière de la Révélation divine, sur les problèmes qui le concernent et sur l'expérience existentielle de sa vie chrétienne dans l'Afrique d'aujourd'hui et de demain. A cet égard, la tâche du théologien en Afrique est analogue à celle du théologien en Occident. Elle est plus complexe et plus vaste que celle d'une simple «adaptation». La culture africaine du passé n'est qu'une des composantes de la situation présente; il s'agit d'être attentif à toutes les dimensions psychologiques, sociologiques et religieuses du monde africain, et de garder constamment en éveil une perception profonde de toute la complexité de la problématique religieuse d'une Afrique en pleine évolution.

Qu'on nous permette de terminer en exprimant le regret que l'important effort théologique accompli dans les pays francophones de l'Afrique soit presque passé sous silence. Les études publiées par des théologiens de valeur comme Th. TSHIBANGU (cf. ZMR 1966, 122), l'actuel recteur de l'Université Lovanium à Kinshasa, A. VANNESTE, doyen de la Faculté de théologie de la même université, et de nombreux autres théologiens mériteraient certes d'être présentés également aux lecteurs de langue allemande.

Malgré ses limites, le présent ouvrage nous paraît du plus haut intérêt. Il amorce une réflexion sur les formes que pourrait prendre une théologie africaine, dans le contexte culturel et religieux d'une Afrique en pleine évolution et appelée à prendre une place importante et originale au sein du christianisme mondial.

Louvain

André Rommelaere, P.B.

Dammann, Ernst: *Das Christentum in Afrika* (= Siebenstern-Taschenbuch, 116). Siebenstern/München u. Hamburg 1968; 190 S., DM 3,60

Ce livre est de volume restreint mais de contenu copieux. Il se distingue par plusieurs qualités: documentation sérieuse, construction progressive, réflexion assez poussée jusques et y compris les problèmes d'aujourd'hui. Les opinions sont judicieuses, les jugements équilibrés. On se posera cependant la question de savoir si les problèmes angoissants de l'Afrique apparaissent avec assez de franchise crue: apostasies, retards dans la formation des cadres locaux et dans l'africanisation du style d'Eglise, agressivité, voire génocides exercés par certains gouvernements contre des populations chrétiennes, etc... On louera l'auteur d'avoir voulu ajouter à ses tableaux — qui cependant restent surtout protestants — certains exposés sérieux et bons, quoique incomplets parfois, sur le catholicisme romain. Petit livre dense et utile.

Louvain/Rome

J. Masson, S.J.

Hastings, Adrian: *Church and Mission in Modern Africa*. Burns & Oates/London 1967; 263 p., s. 21/—

Man geht mit gewisser Skepsis an dieses „Afrikabuch“ heran, wenn man erfährt, daß es eher eine Sammlung von Vorträgen und Artikeln ist (9) als ein Werk, daß Vf. nur wenige Gebiete Afrikas aus persönlicher Erfahrung kennt (11) und die Statistik am Schluß nur Ostafrika beschlägt (258). Die Erwartung wächst, wenn man die Aussage liest, das Missionsdekret sei eine Zusammenstellung angenommener Ideen, aber kein Wegweiser durch die revolutionäre Situation;

es biete eine gute Theologie, gehe aber nicht auf die brennenden Fragen ein (12). Was hat Vf. also anzubieten? In der Tat, ein lesenswertes Afrikabuch! Ob es sich um den Abriß der Missionsgeschichte Afrikas handle (52—101) oder um den Lagebericht über das entkolonisierte Afrika (102—116) oder um die Schwerpunktprobleme des christlichen Lebens (117—187) usw., es sind interessante, kritische, theologisch fundierte Analysen, die aber auch nicht grundsätzlich keine Anerkennung zollen, noch sich in extremen Lösungsvorschlägen gefallen. Zur Problematik der Missionsschule: Man könne die Institutionen nicht aufgeben, solle sich aber auch nicht ihnen ausliefern (158). Zum System der Kleinen Seminare: Es sei ein Anachronismus; solange man aber aus den anderen Schulen nicht mehr Berufe gewinne, könne man nicht darauf verzichten (198). Um die afrikanische Kirche in der gegenwärtigen Situation zu retten, müsse man sie auf allen Gebieten entklerikalisieren (187). Besonders lesenswert sind die Ausführungen über die Priestersituation (188—237) und die prospektive Schau der sich verschlimmernden Proportion Priester/Gläubige. Das Monopolsystem der bisherigen Priesterausbildung und des Priesterbildes müsse infolgedessen den tatsächlichen Forderungen entsprechend zu einem pluriformen System erweitert werden, das Priester mit und ohne Zölibat, mit und ohne akademische Bildung umfasse. Nur so könne man Hoffnung haben, einer kirchlichen „Lateinamerikanisierung“ Afrikas zu entgehen. Ein Beitrag zur gegenwärtigen heißen Diskussion!

Fribourg

Walbert Bühlmann OFMCap

Jadin, Louis: *Pero Tavares, missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au Congo et en Angola, 1629—1635.* Extrait du *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 38 (1967) 271—402. Secrétariat de l'Institut historique belge de Rome/70, Galerie Ravenstein, Bruxelles.

Der Band bietet vier Briefe aus den Jahren 1629 und 1635, in denen P. Pero Tavares SJ seine Missionsarbeit im Kongo und in Angola schildert. Diese Dokumente einer ungemein aktiven und selbstlosen Arbeit wurden lange Zeit in den Kollegien der Gesellschaft als Tischlesung benutzt und weckten neuen Missionsgeist. Der Stil trägt der erbaulichen Schreibweise jener Zeit Rechnung, der Inhalt offenbart eine große Vielheit von interessanten Einzelheiten, eine ausgeprägte Beobachtungsgabe und eine tiefe Kenntnis des afrikanischen Milieus. Der Text läßt auf eine ungemein dynamische Persönlichkeit von beispielhafter Selbstlosigkeit, Geduld und Güte schließen; hierin liegt wohl auch das Geheimnis seines Erfolges bei Weißen und Schwarzen, Sklaven und Freien. Er hat Verständnis für die Mentalität seiner Leute, er paßt sich ihnen an, er glaubt an das Gute in ihnen, er trägt die Glaubenswahrheiten in einfachster Form vor, läßt die Wahrheiten von den Leuten in einfachen und vertrauten Melodien singen, taufte an einem einzigen Tag vierhundert Leute und leistet ein Arbeitsmaß, das uns heute unvorstellbar anmutet, unter schwierigsten und härtesten Bedingungen. Seine detaillierten Berichte, oft von paulinischer Eindringlichkeit, offenbaren einen echten Vertreter des heroischen Zeitalters der Mission. Den vier Dokumenten geht eine Einleitung voraus, in denen Personen und Zeitumstände kritisch und geschichtlich untersucht werden. Derartige Dokumente und Gestalten sollten auch heute nicht vergessen werden, auch wenn sie in manchen Dingen zeitbedingt sind. Das Wesentliche und die Persönlichkeiten behalten ihre Gültigkeit. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß diese Dokumente weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurden.

Walpersdorf-Herzogenburg N. Ö.

Dr. Frid. Rauscher WU

Jahrbuch Evangelischer Mission (1967), 123 S., (1968), 131 S. Verlag der Deutschen Ev. Missions-Hilfe/Hamburg (Mittelweg 143); je DM 3,—.

BETHUEL KIPLAGAT (Kenia) weist in seinem Beitrag *Jugend in Afrika — Probleme und Hoffnungen* (1967, 17—23) eindringlich darauf hin, daß die Probleme, mit denen es die Jugend heute in Afrika zu tun hat, eine radikale Änderung im Erziehungssystem erheischen (21). Das gesamte Heft 1967 steht unter der Thematik: *Arbeit der Kirche unter der jungen Generation*, während die Ausgabe 1968 *Die Frage des Dialogs mit Menschen anderen Glaubens* behandelt mit Beiträgen über Afrika von R. MARSTON SPEIGHT (Algerien): *Dialog mit Moslems in Nordafrika* (47—50), SIGVARD VON SICARD (Dozent in Tanzania): *Dialog mit Moslems in Tanzania* (51—56), HANS HÄSELBARTH (Pfarrer und Dozent in Natal): *Dialog mit Animisten in Südafrika* (57—62). HORST BÜRKLE (Professor an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München) nahm *Zum Problem des Dialogs* (35—46) aus der Sicht des evangelischen Theologen Stellung, während GEORG SCHÜCKLER über *Dialog in der katholischen Missions-theologie* (20—34) profunde Überlegungen beisteuerte. — Die bekannten Rubriken *Rundschau*, *Statistik* und besonders *Literaturschau* (1967, 71—121; 1968, 84—103) machen die Publikation zu einem wertvollen Arbeitsinstrument. — Ab 1969 wird das *Jahrbuch Evangelischer Mission* mit dem *Lutherischen Missionsjahrbuch* (unter der Schriftleitung von Walther Ruf) vereinigt.

Münster

Werner Promper

Mettler, Lukas Anton, CMM: *Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Mariannhiller Mission 1910—1920: Der Große Wanger-Katechismus von 1912 in Zulu und der um ihn entstandene Terminologie- und Katechismus-Streit (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, XV). Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1967; 284 S.*

Dr. METTLER presents a case study on an issue that concerns all those who are engaged in the preaching of the Gospel in the mission countries. Indeed, no missionary has ever dispensed himself from asking the following question: How am I to announce the Word of God to my people? It is true that the question, as it sounds, bears on the preachers in the Christian communities as well. What makes, however, the missionaries particularly keen to it, is the fact that they are to preach to people who are alien to the Christian tradition. They have, therefore, good reasons for doubting whether the Christian doctrine, as expounded in the catechisms which they themselves have learned as children in their home countries, may be also properly understood and readily accepted by their catechumens.

Fr. Willibald WANGER, for one, solved the doubt in the negative. The Zulu catechumens, he thought, could not possibly assimilate the doctrine expounded in the few catechisms available to them. These contained too many European terms. Moreover, being simple translations of some European catechisms, they did not really correspond with their need. He undertook, therefore, in 1910 the task of writing a new catechism. He avoided as much as possible European terms and expressions. He gave detailed explanations in a way more congenial to the thinking of the Zulu people. Despite the positive verdict of the two

ecclesiastical censors, the new catechism shocked some missionaries because of its bold innovations. They accused it of dogmatical errors. The cause was then brought to Rome. But, meantime, a bitter controversy arose among the missionaries concerning the merits or demerits of Fr. Wanger's catechism.

What Dr. METTLER offers us in the present book is essentially an account of the history of this controversy. This is introduced by a brief history of the Mariannahill order and followed by a provisional evaluation of Fr. Wanger's attempt at reform. The long appendix contains some selected translations from Fr. Wanger's Zulu catechism.

The narrative is well documented. While describing the events preceeding and succeeding the writing of the catechism, it reveals at the same time not only the talent and zeal of its hero but also — and above all — his difficult character and tactless demeanour. Thus, though he has his reservations about the catechism, Dr. Mettler attributes the cause of its failure not so much to the objective defects of its content as to the subjective shortcomings of its author. He reminds us of an important law in the pastoral sciences: The importance of comprehension and willingness to co-operate with one's fellow missionaries.

The reading of the book is rather hard for those who are not familiar with the Mariannahill mission, but it is really rewarding.

Rome

Joseph Shih, S.J.

Otte, W., S.V.D.: *7 heisse Jahre Kongo*, Echter/Würzburg 1968; 252 p.

Le P. OTTE est depuis 1960 missionnaire au Congo (Kinshasa), où il est affecté au diocèse de Kenge, région confiée à la *Société du Verbe Divin*. Ce livre est un récit de voyage et c'est comme tel qu'il doit être lu. Il est vraiment intéressant, passionnant même, lorsque le missionnaire décrit ses longs voyages à pied, en auto et en avion surtout; car l'auteur lui-même est pilote et parle abondamment et volontiers de ses expéditions (plus d'un tiers de son livre y est consacré). La relation qu'il en donne sera fort appréciée et lue avec une réelle joie par les innombrables amis et bienfaiteurs que l'A. a su intéresser à son œuvre au Congo, et auxquels d'ailleurs il dédie son ouvrage, geste d'hommage et de gratitude qui mérite d'être souligné. Dépassant ce rôle de narrateur, le Père nous livre des réflexions tentant de faire le point sur l'éducation, l'évangélisation, le développement et la politique. Hélas, ces pages sont faibles et ne serviront guère à un jugement équitable: elles fourmillent de généralités, de slogans et d'imprécisions. Visiblement, le jeune missionnaire s'est mis au travail avec peu d'estime pour l'effort parfois surhumain de ses prédécesseurs. Notons ce détail, il est important: l'A. ne parlait ni le français ni aucune langue indigène lors de son arrivée au Congo. Il lui a fallu longtemps — et peut-être n'y est-il pas encore arrivé — pour se défaire de nombre de préjugés tenaces répandus en Europe, dans les milieux radicalement anti-colonialistes de la dernière heure. Nous regrettons que l'auteur n'ait consacré qu'une infime partie de son livre à ce qui est plus spécialement son œuvre missionnaire, son *Centre Diocésain de Développement*. Il aurait pu nous parler non seulement de ses soucis matériels et financiers, mais des difficultés — et des consolations spirituelles et morales — qu'il a rencontrées au contact avec ces âmes congolaises, rudes encore, mais avides d'épanouir leur dignité humaine.

Mayidi (Congo-Kinshasa)

J. De Cock, S.J.

Wilson, William J. (Ed.): *The Church in Africa*. Christian Mission in a Context of Change. Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1967; 177 p., \$ 2,75

This is a very light-weight little book. Its contents were provided by a seminar held in Washington in September 1965. To be honest, it was not worth publishing. The first paper — that by JAMES O'CONNELL — is of value, but it has already been published in the *African Ecclesiastical Review* (1966, 134—145). The other papers are totally insignificant. The best bits of the book are two short comments on the status of women by Sister MARIE-ANDRÉ DU SACRÉ-CŒUR and Miss ANGELA CHRISTIAN, a Ghanaian. The second half of the book is devoted to reporting on a survey of the participants in the seminar. This too is of next to no interest. Some concluding remarks by Father COTTER S.J. are worth quoting: «We Americans have learnt a few lessons from Latin America. To speak personally of my own organization, the Jesuits, the American Jesuits went into Latin America, into Chile, Peru, Brazil, and Argentina, within the last seven or eight years. Watching them go, one would think that there had never been another North American missionary working in Latin America. We never asked anyone what we could do or should do, or how we might work with someone else» (84). That sort of thing is still happening today. A book like this will not alter that, though it could provide people with the sensation that they are now informed. Its one practical conclusion, however, is that the greatest missionary need today is for far better orientation courses in the sending countries, and this is not only true of the United States.

Kitwe (Zambia)

Adrian Hastings

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Bischofsberger, Otto: *Tradition und Wandel aus der Sicht der Roman-schriftsteller Kameruns und Nigerias*. Auslieferung: Neue Zeitschr. für Missionswissenschaft/Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1968; VIII u. 235 S.

What we really have here is two books, with a short concluding section devoted to a comparison of the two. B. uses 78 pages for his treatment of Cameroon novelists, and some 120 for Nigerian novelists. His concluding comparison uses up 15 pages. Since the phenomena highlighted by the author in his first two sections are likely to be familiar in their broad outlines to most of his readers, the real value of the work seems to lie in the third, comparative section.

An overview of their historical and socio-cultural background is given for both the Cameroon and Nigerian groups of authors, their lives and works are briefly discussed, and then, in what is quantitatively the most important part of his book, the author concentrates on the interpretation these novelists give to various aspects of the interplay between tradition and change. These comprise the traditional society and culture, the colonial factor, Christianity and missions, and nationalism.

The text is richly interspersed with quotations from the authors under discussion. Quotations are never translated, but always given in French or English. This makes one suspect that the book is intended for specialists, though the

author does not state so explicitly. Footnotes are at a minimum. But this is deceptive as there are a multitude of references to pertinent literature laced into the body of the text. It is a pity that its format makes it unlikely the book will be read by anyone but a few specialists in the academic world. It contains a great deal of information that could be extremely valuable orientation for missionaries in any part of Africa.

Yet one wonders if the work really is meant for academic specialists. For there is no quantification of the data, something hardly possible in this sort research. And the insights author deduces from the examination of his material can scarcely have the force of discovery for genuine Africanists. He tells us, for example, that: sexual freedom among the unmarried is on the increase, that tribal elders frequently compromised themselves by joining forces with the colonial powers, that the African has a very strong desire for offspring, that the African man feels it is the role of woman to do heavy work and that she has few rights, that Africans feel polygamy is legitimate despite church strictures to the contrary, that the white man's apparent lack of respect for Africans is resented, that young people are alienated from their traditional society by going to school, etc.

Certainly the author has succeeded through his survey in pushing forward a bit the frontiers of knowledge. The reviewer has found the book interesting to read. Yet he can't help wondering if the author could not have better spent his time and energies on another area of investigation, one bearing more immediately on nation-building, which every African nation is preoccupied with today. For the overall features of the investigation pursued are already familiar to those of us who have been interested enough to make an attempt to discover them heretofore.

It is later than we think in Africa. The African nations are badly in need of the tools and talents scientific investigators can put at their disposal to help them to know themselves better and solve their problems. It is high time to establish research priorities in view of the needs of African nations and formulate them by engaging in dialogue with them. There is no reason why the work of the professional researcher should not be part and parcel of the dialogue and exchange between nations. If he plies his trade in the service of African nations in their quest for a better life, he will be playing a vital role in the building of universal brotherhood and world peace.

Those interested in the place of Christianity in African life will find the citations on pp. 66, 67, 68, 72, 175, and 180 quite informative. Here in bold terms we are told the following: to become a Christian through a priest pouring water on one's head is of little importance; the missionary because of his cultural arrogance has failed hopelessly to understand Africa despite his sincere efforts to do so; Christianity has been badly presented and must be restudied for Africa; by their linking reception of the sacraments with money missionaries have been put in the same category as Greek merchants; missionaries are invariably cast in the role of men who either have no understanding of or no patience with traditional culture. Of course it should not be forgotten that what we have here is not the point of view of the ordinary, rural African, but rather of the urbanized *évolué*. It is also noteworthy that in novels concerned with city-life missionaries and mission are hardly mentioned. This is sign that there is no significant presence of the church in the urban areas that are moulding the African of the future.

Mwanza (Tanzania)

Francis Murray, M.M.

Cahiers des religions africaines, 2^e année (janvier 1968), 208 p. Centre d'Etudes des religions africaines, Université Lovanium/Kinshasa (Congo). Abonnement (2 cahiers par an): 3 \$ (frais d'envoi non compris).

Mit dieser neuen Zeitschrift leistet die 1957 gegründete (vgl. ZMR 1958, 66—68) Theologische Fakultät der Universität Lovanium (Centre d'Etudes des religions africaines) einen wichtigen Beitrag zu den Bemühungen um das Verständnis der afrikanischen Religionen und ihrer traditionellen Werte. THARCISSIE TSHIBANGU (vgl. ZMR 1966, 122f.) zeigt in seinem Beitrag *Problématique d'une pensée religieuse africaine* (11—21) den Wandel auf, der sich in den verflochtenen Jahrzehnten bei den westlichen Wissenschaftlern bezüglich der Wertschätzung der afrikanischen Religionen vollzogen hat. Nicht ohne Ironie führt er die rein negative Beurteilung HEGELS im vollen Wortlaut an (*Philosophie der Geschichte* [Stuttgart 1961] 155). Etwa hundert Millionen Afrikaner sind Animisten. Erneuerung und Integration der afrikanischen Religionen in Konfrontation mit dem Christentum sind der theologischen Reflexion aufgegeben. Die Akzeptation einer Pluralität der christlichen Denkweise ist Vorbedingung (20). — VINCENT MULAGO (Direktor des Centre d'Etudes des religions africaines) bietet in seinem Beitrag *Le Dieu des Bantu* eine Synthese der monotheistischen Gottesvorstellungen in den Bantu-Religionen (23—64). BARTHOLOMÉ GUISSIMANA beschreibt *L'homme selon la philosophie pende* (65—72), OSCAR BIMWENYI *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà* (73—94). Weitere Monographien steuerten bei: JAN VANSINA (*Religions et sociétés en Afrique Centrale*, 96—107), LOUIS JADIN (*Les sectes religieuses des Antoniens au Congo, 1703—1709*; 109—120), ETIENNE BAZOLA (*Le Kimbanguisme*, 121—152). Der Redaktionssekretär GÉRARD BUAKASA veröffentlicht seine *Notes de recherche sur le Kindoki chez les Kongo* (153—169). Besondere Beachtung verdient die *Bibliographie anthropologique commentée* von PIERRE VAN LEYNSEELE (177—208), die fortgesetzt werden soll.

Münster

Werner Promper

Grohs, Gerhard: *Stufen afrikanischer Emanzipation*. Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten. Kohlhammer/Stuttgart 1967; 275 S.

Vf., Senior Lecturer an der Universität Dar-es-Salaam (Tansania), stellt die Frage, „wie es zu erklären ist, daß nach einer relativ langen Stagnation der westafrikanischen Gesellschaft die kleine Gruppe der ‚educated Africans‘ die Entkolonialisierung und damit ihre eigene Emanzipation durchsetzen konnte“ (14). Es wird somit nach dem Selbstverständnis westafrikanischer Eliten gefragt, das nur in Zuordnung zu den vorausgegangenen Generationen zu erfassen ist. Bereits um die Mitte des 19. Jhs wurde durch Verlust des traditionellen Bezugssystems und seine Substituierung durch das europäische (eine Folge der Missionserziehung) der Emanzipationsprozeß eingeleitet. In Gesalten wie Blyden und Hayford fand die Emanzipationsidee ihre Repräsentanten, der Weg ihrer Realisierung blieb jedoch unbekannt. Die nachfolgende Generation zog aus dem Erlebnis der Diskriminierung ihrer Väter (Blockierung des Zugangs zu höheren Ämtern in Kirche, Verwaltung, Handel) die Energien für ihren Widerstand gegen die Kolonialherrschaft, blieb aber insgesamt dem europäischen Denken verhaftet (vgl. Danquah, Blaise Diagne). Die „Generation der Revolutionäre“ schließlich (Nkrumah, Sekou Touré, Senghor, Azikiwe), die aus Marginalgruppen sozialistischer Prägung hervorging, intensivierte mit Hilfe einer Ideologie, die im Panafrikanismus, in der Idee einer westafrikanischen Einheit und im Natio-

nalismus ihre Ausprägung fand, den Widerstand auf breiter Ebene. Ihr Selbstverständnis ist negativ — im Gegensatz zum Kolonialismus — formuliert. Daß damit die eigentliche Aufgabe, die positive Definition des Selbstverständnisses, noch aussteht, ist die Folge davon (15).

Den Ausführungen liegt umfangreiches afrikanisches Schrifttum zugrunde; sie bieten ausgezeichnete Analysen der verschiedenen Krisen, die der Afrikaner in der Begegnung mit der Mission und der Kolonialverwaltung sowie der hochindustrialisierten Gesellschaft im Ausland durchlebte. Sie sprengen den Rahmen der sonst oft zu allgemein gehaltenen Aussagen über den kulturellen Wandel und vermitteln auch dem Missionar und dem Missionswissenschaftler aufschlußreiche Erkenntnisse über den vielschichtigen, auf religiöser, politischer, kultureller Ebene sich vollziehenden Emanzipationsprozeß.

Münster

Gertrud Berkenheide

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie — International Yearbook for the Sociology of Religion, hrsg. von Joachim Matthes u. a., Bd. 4. Westdeutscher Verlag/Köln und Opladen 1968; 298 S., DM 45,—

Vgl. die Besprechung zu Jg. 1—3 (1965—67): ZMR 1968, 237f. — Der 4. Jahresband weist keine einheitliche besondere Thematik auf, sondern kennzeichnet seinen Inhalt durch den allgemeinen Untertitel: *Beiträge zur Religionssoziologischen Forschung — Essays on Research in the Sociology of Religion*. Die Beiträge sind insgesamt für den Missionswissenschaftler, der ohne religionssoziologische Reflexion nicht mehr auskommt, sehr instruktiv. Auf die Studie von JOSEPHINE KLEIN (*Structural Aspects of Church Organization*, 101—122) und die Ausführungen von HEINZ BECHERT (Direktor des Indologischen Seminars der Universität Göttingen): *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus* (251—295), sei besonders verwiesen. Die Publikation zeichnet sich durch höchstes wissenschaftliches Niveau aus und kann in Fachkreisen nicht mehr übersehen werden.

Münster

Werner Promper

Tanner, Ralph E. S.: *Transition in African Beliefs. Traditional Religion and Christian Change: A study in Sukumaland, Tanzania, East Africa.* Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1967; 256 p., \$ 10,—

It is a well known fact that most of the early sociologists and, more or less consequently, most of the social anthropologists (in particular those of Anglo-Saxon tradition) wrote about primitive, and even modern religion, with the implicit assumption that religion was, or is, just another social phenomenon. Thus it moved along the evolution-scale of mankind, arising from primeval fear, wonder or awe when the human being emerged from his animal ancestry, taking on more and more complicated forms and rituals according to the mythical elaborations which, in the crude mind of primitive man, stood for scientific analysis and argument. Exactly as any other social institution, religion could be traced back to its origins. Its historical development, in accordance with the general evolutionary scheme, could be followed stage after stage up to its present state, with this difference however that for most of these evolutionists or functionalists, religion was due to disappear. It was a venerable institution on the wane. Studies on African religion, monographs or chapters in monographs, are still mostly written against the same sociological background, albeit without any intention of prophesying its future or questioning its ultimate concern.

Religion is just another social institution, a complex structure integrated in the whole system of organized interactions which constitutes (in its coherent continuity as well as in its slow evolutionary process) any human society. I wonder how much of our traditional attitude towards African cultures is still in the debt of this tradition. The author devotes the first part of his study to the traditional creed and cult of the Sukuma. As he sees it, their religious conceptions, their beliefs and their rituals are inextricably interwoven with social needs: fertility, crops, cattle, protection against illness and misfortune. As the author puts it: "almost nothing done by the Sukuma in their traditional religious practice can be ascribed to religion alone." Perhaps this is true, but not only of the Sukuma. Further the author states clearly that religious practice "is composed almost entirely of a direct ritual relationship with the spirits of their ancestors". They do believe in a Supreme Being but, apart from the well known attributes of power, omniscience etc., little can be said about this Being because "their conceptions have not become the subject of a cult or of speculative discussion". The Supreme Being "has not taken upon itself more than the faintest tinges of ritual", and consequently can be disposed of in the first chapter. The author feels more at ease with the ancestors. His information about the interferences of ancestor-spirits in the life of individual and community is outstanding. Sacred objects, kept in the household, numerous propitiation ceremonies, the often needed mediation of diviners and magic, all this materializes the ancestors presence, their vagaries as well as their goodwill. All this belongs to the traditional social setting in which the convert has to take the ultimate step towards a new, a christian life. It is obvious that both in the individual, and in the christian community, tensions cannot be avoided. The christian, from the very beginning of his conversion, must clash time and again with the traditional patterns of social behaviour. Time and again his heart will hesitate between the old values and a new promise. Worst of all, deep down in the core of his own identity, there is the risk of a dangerous split. Christianity, growing in the framework of European presence and modern nationalism, is of course a powerful factor of change. How far and how deep this change is reaching is a topic for much speculation and lengthy discussion. Nowadays the mission is under fire from two different sides. Nationalists accuse the missionary of deliberately alienating the African from his own culture and religion. Theologians question the meaning, and even the validity, of the missionary vocation. Not so much of this new situation can be felt through the pages of this book. All the same, one way or another, it is there. One wonders if the author himself is aware of this modern tinge lingering underneath the many questions he is continually asking. Very few practical questions indeed escape his attention. Nearly anything a missionary in the field can have to struggle with, is discussed, analysed, re-phrased. More than once new approaches and different solutions are proposed, after reinserting the problem in its real Sukuma context. All this provides most interesting reading. One of the main causes of failure seems to be the simple fact christian ritual, as imported and imposed by a far off, foreign authority, proved unfit to take over the multiple social function of the old religious institution. Christian values and christian ritual don't seem to fit together with Sukuma welfare. Perhaps this point can be questioned. Can earthly welfare be guaranteed by christian belief? Are economic development and christian morals interdependent? A universe ruled by demons and angels, by supernatural forces, by spirits and magicians, is not exactly what is meant by a christian view of life. Religion was not in the first place, and becomes less so than ever before, just

another social institution. It is before anything else an interpretation of human existence, a search for the ultimate meaning of man and his world. A different approach to the problem would lead to a deeper, a broader view of religion as such. One could study religious concepts, beliefs, myths and rituals as a set of symbols (sometimes vague and, on the face of it, incoherent) inserted in the broader context of comparative religion and strikingly familiar even to a Western scholar. Most of the localized, often fragmentary, symbolics of African religions show a deeper meaning. Carefully pieced together, they become expressions of a wide-spread, very old and all-embracing view of the world which continues in many cases to pattern unconsciously religious and social behaviour in African societies. That is what the social anthropologist easily ignores. Every detail of ritual should in the first place be analysed as a religious term. Viewed from this point, African religion takes its proper meaning. In the last part of his book, the author explains, more by examples than by theory, what he means by adaptation. The term is becoming obsolete in modern missiological thinking. Indeed, one does not easily see how one element can be taken from a cultural complex to be replaced by an element taken from another system. Of course, there was always borrowing from other cultures but not in any artificial way and not without remoulding the foreign element according to the cultural set in which it was to be integrated. In any case as far as I see, all such adaptation is doomed to remain patchwork. The really necessary adaptation is that of the missionary himself. This the author stresses very well in the second chapter of part IV. Of course there is nothing wrong with Sukuma music and song, with kisukuma or kiswahili, with paraliturgical adaptation etc. The only problem is why all this *was* a problem for such a long time. In the line of THILS' *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes* (Tournai 1966) one should say: Sukuma beliefs, viewed against a wider historical and cultural background, constitute a valid religion in their own right. This does not compromise in any way the transcendence of the christian message. One thing however we have to learn: to meet people, any people, on level terms. In my opinion this has little to do with food or driving a car or that sort of thing. Above all it has to do with certain mental attitudes. The author puts it in a nutshell: "Perhaps the greatest difficulty which this missionary priest has got to overcome is the feeling that his parishioners are not people but Africans instead..." For a long time to come Tanner's book will be a precious handbook for missionaries in Sukumaland. I guess that is the author's first ambition. That is the reason perhaps, why the book has no map, no bibliography, no statistical data. As it is however it is a must for missionaries and a challenge to modern missiologists.

Mortsel (Belgium)

J. A. Theuws, O.F.M.

Preis dieses Heftes im Buchhandel: DM 4,80

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. J. A. THEUWS, O.F.M., Oude Baan 125, Mortsel (Antwerpen) · Dozent Dr. LAMBERT SCHMITHAUSEN, 4401 Altenberge, Am Hang 11a · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Schmeddingstraße 50.

FATHER HEINRICH ROTH, S.J. (1620—1668)
AND THE HISTORY OF HIS SANSKRIT MANUSCRIPTS

by Arnulf Camps, O.F.M.

The Mogul mission of the Jesuits in northern India counted several scholars among its members. There were, for example: ANTONIUS MONSERRATE, the historian of the first Mogul mission (1580—1583) and also a geographer; HIERONYMUS XAVIER, the founder of the third Mogul mission (1595—1803) and an eminent expert in the Persian language, the Koran and the Hadith; the astronomer ANDREAS STROBL (at the court of the Raja of Jaipur 1740—46); and the geographer, astronomer and historian JOSEPH TIEFFENTHALER (the second half of the eighteenth century)¹. HEINRICH ROTH was not the least among these scholars. He was the first to transmit knowledge of the Sanskrit language to Europeans. The description given here of his recently discovered Sanskrit works² will be preceded by detailed information about the life of Roth and the history of the Sanskrit works.

*I. The Biography of Heinrich Roth*³

Roth was born on Dec. 18, 1620, at Dillingen (Schwaben). He studied at Dillingen and Innsbruck and entered the Society of Jesus on Oct. 25, 1639, at Landsberg am Lech. He was ordained a priest on May 29, 1649, and was, at his own request, sent to the missions in 1650 by the General of the Society, Francisco Piccolomini. His destination was the Ethiopian

¹ Cf. E. MACLAGAN, *The Jesuits and the Great Mogul* (London 1932); A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Jerónimo Xavier, S.J., Apostol del Gran Mogol y Arzobispo electo de Cranganor, en la India 1549—1617*, s.l., s.a.; A. CAMPS, *Jerome Xavier, S.J., and the Muslims of the Mogul Empire* (Schöneck-Beckenried 1957).

² A. CAMPS, „Die Wiederentdeckung der ersten abendländischen Sanskrit-Grammatik des P. Heinrich Roth S.J.“: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 23 (Schöneck-Beckenried 1967) 141—143; B. ZIMMEL, „Die erste Sanskrit-Grammatik wiederentdeckt“: *Biblos* 16 (Wien 1967) 219—222.

³ Biographies of Roth: S. EURINGER, „P. Heinrich Roth S.J., von Dillingen“: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 31 (Dillingen a.D. 1918) 1—40; L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon: Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt* (Paderborn 1934) 1569; E. MACLAGAN, o.c. 109—111; A. VOGEL, „Heinrich Roth“: *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, Bd. 7 (1959) 239—259.

mission. In November of 1650, he sailed from Livorno to Smyrna with Franz Storer, S.J. They reached Ispahan in Persia by the overland route⁴. However, because the way to Abyssinia was closed for Catholic missionaries, they traveled to India in accord with a previous arrangement, following the land route from Ispahan to Ormuz and sailing from Ormuz to Surat. They arrived at Goa in 1652⁵.

Roth started his pastoral work at Salcette, Goa. Afterwards he was transferred to the Empire of the Great Mogul, first to the town of Srinagar in Garhwal and then, in 1654, to the Jesuit college at Agra. He learned the language of the people, Hindustani, and the language of the court, Persian, in a remarkably short time⁶. For a period of six years, he studied the sacred language of the Brahmins, Sanskrit⁷. Referring to his activity in the Mogul Empire, he wrote,

“In dem Reiche Mogol seynd nicht gar zu viel Mahometaner sondern unendlich viel Heyden welche ab dem Alcoran ein nicht geringeres Abscheuen haben als wir Christen. Dern Brachmännern gibt es eine grosse Menge. Nachdem ich derselben Schul- und Kirchen-Sprache (so sie die heilige oder sanscetanische heissen) erlernet, fienge ich nach meiner Wenigkeit an mit ihnen nicht ohne Frucht zu disputieren”⁸.

⁴ A letter of Roth (Ingolstadt July 9, 1650) to Fr. Francisco Piccolomini, S.J., Praep. Generalis, Rome, published by C. BECCARI: *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti*, vol. XIII (Romae 1913) 350—351; a letter of Roth (Trent on Aug. 8, 1650) to Fr. Francisco Piccolomini (Rome): *ibid.* 354—355; *Ex litteris P. Henrici Rott ex itinere in Athyopia instituto, Smyrna*: Bayer. Hauptstaatsarchiv (Munich) Jesuitica in genere, 17, no. 293f; *Synopsis Franciscus Storer et Henricus Rott, Smyrnae in Graecia 22 et 23 Januarii 1651, Brusiae in Bithynia 27 Februarii 1651*, quoted from a letter of Fr. Matthias Ram (Ingolstadt, April 25, 1651) to M. Thomas Wilhelm, S.J. (Landsberg): Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica in genere, fasc. 17, no. 293f; a letter of Roth (Ispahan, Sept. 21, 1651): Brussels, Archives du Royaume de Belgique, Jes. Varia, Cart. 4 (quoted from B. ZIMMEL, *Die erste abendländische Sanskrit-Grammatik des P. Heinrich Roth S.J.* [Wien 1957] 21).

⁵ A letter of Hieronymus Froes, S.J. (Goa, Oct. 27, 1652) to Fr. Goswin Nickel, S.J. (Rome): Archivum Romanum Soc. Jesu (ARSI), Goa 46 I, 169. The letter reports that Fathers Roth and Storer arrived at Goa and that Roth was appointed to Salcette.

⁶ A letter of Antonius Ceschi, S.J., written from Delhi in 1654: Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica in genere, fasc. 17, no. 293f.

⁷ “Primo totis viribus incubuit ad linguam sacram gentilibus, quam sanscetanam appellant, hactenus nulli Europaeo notam, et solum Gentilium sacrificulis, quos Brachmanes vocant, familiarem, nec ab illis facile extorquendam et addiscendam. Quod ingenti labore, ac patiencia sex annorum spatiis assecutus est, non solum linguam illam et pronuntiationem, sed et fabulosos errores, superstitionesque.” Quoted from the necrology of Roth, written by Joannes GRUEBER, S.J., in Tyrnavia on Jan. 30, 1670: Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica in genere, fasc. 13, no. 215, 4.

⁸ Quoted from a letter (Rome, March 1664), published by J. STÖCKLEIN, S.J., *Der Neue Welt-Bott* (Augsburg-Graz 1726) 114.

The former Mogul missionaries had stressed the importance and the difficulties of the work among the Muslims. Roth, however, was convinced that the Islamic faith was followed almost exclusively by the upper echelons of the Mogul society and that the majority of the people were Hindu. He had discovered also the eminent position of the Brahmins; and, therefore, he did his utmost to study the sacred language and the holy books of Hinduism. The results were the composition of a Sanskrit grammar and the transcription of two Sanskrit texts⁹.

Unfortunately, no letters of Roth dealing with his activities in India from 1652 to 1662 have come down to us. We know only that he was appointed rector of the college at Agra about 1659¹⁰ and that he practised medicine among the people and among the nobles of the court¹¹.

The year 1662 was one of great importance in the life of Roth, for on March 30 or 31, 1662, two Jesuits, Johann Grueber, an Austrian, and Albert d'Orville, a Fleming from Belgium, arrived at the college in Agra. They had been ordered by the General of the Society of Jesus, Goswin Nickel, to discover an overland route from China to Europe. MACLAGAN gives us the following information concerning this great venture:

"The scheme originated in the fact that owing to the Dutch command of the Eastern seas the Jesuits of Pekin were no longer able to communicate with Rome as easily by sea as in former times. Fathers Grueber and d'Orville of the Society of Jesus were accordingly despatched in April 1661 from Pekin by land, and they travelled by the Koko Nor route to Lhasa, which they succeeded in reaching in October of the same year. With the possible exception of Friar Odoric of Pordenone in 1328, they were the first Europeans to reach that city, and the fact is one of which the Society may justly be proud. Their stay in Lhasa was, however, short and they proceeded by way of Katmandu to Patna and thence to Agra, where they met Roth and Busi. Here on April 8, 1662, on the afternoon of Saturday in Holy Week, Fr. d'Orville died — 'media Europæam inter et Chinam via' — and he was buried in the Padres Santos Chapel, where we can still read on his grave: 'Aqui iazo Pe. Alberto Derville; faleceo aos 8 d'Abril, 1662.' His place was taken by Roth, and Grueber with his new companion reached Rome in 1664"¹².

⁹ A. KIRCHER, *China monumentis qua sacris qua profanis necnon variis naturae et artis spectaculis aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* (Amstelodami 1667) 80, 156; cf. also H. ROTH, *Pro via terrestri in Regnum Sinarum*, written from Rome on March 2, 1664, to the Vicar General of the Society of Jesus: ARSI, Fondo Gesuitico, Vol. 722, fasc. 3, no. 5, 7.

¹⁰ EURINGER, o. c. 22, n. 91.

¹¹ Necrology of Roth written by Fr. J. Grueber, Tyrnavia, Jan. 30, 1670: Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica in genere, fasc. 13, no. 215, 5.

¹² E. MACLAGAN, o. c. 357f. There are three errors here: 1. According to A. VAN DER WYNGAERT, O.F.M.: *Sinica Franciscana* I (Firenze 1929), LXXXI, n. 6 and 383, n. 1, it is improbable that Friar Odoric of Pordenone visited Lhasa; 2. Fr. Busacus was staying at Delhi at the time of the arrival of Grueber and d'Orville (cf. the letter quoted in note 13); 3. d'Orville was first buried in the old Jesuit church at Agra and was then later transferred to the Padri Santos Chapel

However, it took quite a long time before Henricus Busaeus and Roth decided that Roth should take the place of d'Orville. Sixteen days after the death of d'Orville, Busaeus wrote a letter from Delhi to Grueber in which he agreed that someone had to travel with him to Rome, but he also informed Grueber that he did not know who should be sent because there were in the mission only two Jesuits priests, Roth in Agra and Busaeus himself in Delhi¹³. The question was decided in September of the same year, when Busaeus wrote another letter (this time to Roth) in which he took note of the death of d'Orville and then appointed Roth to take d'Orville's place¹⁴. On Sept. 4, 1662, they left Agra and traveled via Lahore to Tattah and from there by ship to Bender Congo, a Persian harbor. They took the overland route to Ispahan and continued through Armenia and Asia Minor to Smyrna, sailed to Messina and reached Rome on Feb. 20, 1664¹⁵.

Their first task was to report to the Jesuit authorities at Rome on the overland route from China to Rome. They made this report in the form of three memoranda: the first on the overland route, the second on Nepal and the favorable prospects of opening a mission there, and the third on the Chinese town Sining¹⁶. These three documents were written by Roth and were signed by both Roth and Grueber. A fourth document on the overland route was signed by Roth alone¹⁷. The reaction to their

in 1710 (cf. H. HERAS, "The Tomb of Fr. Albert D'Orville, S.J.": *Arch. Hist. S.J.* 2 [Rome 1933] 17—24). For the stay of Grueber and Roth at Lhasa, cf. also B. ZIMMEL, "Johann Grueber, die erste Durchquerung Tibets": *Oesterreichische Naturforscher, Ärzte und Techniker* (Wien 1957) 11—14 (edited by Fr. Knoll) and *Johann Grueber in Lhasa* (Wien 1953).

¹³ Letter of H. Busaeus, S.J. (Delhi, April 24, 1662) to Grueber (Agra): ARSI, Jap. Sin. 124, fol. 233. The date 1622 is a mistake. Cf. C. WESSELS, *Early Jesuit Travelers In Central Asia: 1603—1721* (The Hague 1924) 203.

¹⁴ A letter of Busaeus (Agra, Sept. 2, 1662) to Roth: ARSI, Jap. Sin. 124, fols. 246, 250.

¹⁵ A letter of Roth (Messina, Jan. 18, 1664) to Joannes Paulus Oliva, S.J., Vicar General: ARSI, Goa 9 I, fol. 262; and another letter of Roth's (Rome, Feb. 23, 1664) to Fr. Schorer (Munich): Staatsbibl. Munich, Clm. 26472, fol. 72. Cf. also B. ZIMMEL, *Die erste abendländische Sanskrit-Grammatik des P. Heinrich Roth S.J.* (Wien 1957).

¹⁶ H. ROTH and J. GRUEBER, *Primum Memoriale Ad Adm. R.P.N. Vicarium Generalem circa iter terrestre in Regnum Sinarum* (Rome, March 18, 1664): ARSI, Jap. Sin. 124, fol. 242, published by C. WESSELS, "New Documents Relating to the Journey of Fr. John Grueber": *Arch. Hist. S. J.* 9 (Roma 1940) 298f; *Secundum Memoriale Ad Adm. R.P.N. Vicarium Generalem circa Regnum Nepal, in quo missio utilis institui potest* (Rome, March 18, 1664): ARSI, Jap. Sin. 124, fol. 243, published by WESSELS, o. c. 300f; *Tertium Memoriale ad Adm. R.P.N. Vicarium Generalem circa Sining urbem Sinarum* (Rome, March 18, 1664): ARSI, Jap. Sin. 124, fol. 244, published by WESSELS, o. c. 301f.

¹⁷ H. ROTH, *Pro via terrestri in Regnum Sinarum* (Rome, March 2, 1664): ARSI, Fondo Gesuitico, Vol. 722, fasc. 3, no. 5.

reports was not positive. Roth wrote that his superiors were ungrateful and that some made a stand against the overland route from China to Europe¹⁸. The fear of Portugal prevailed, and it was decided that the overland route should not be made use of, except in the case that the sea route be closed. Roth and Grueber, however, were allowed to return to their mission by way of the overland route¹⁹.

There was one person in Rome, however, who did listen to Roth and Grueber with great attention. This was Athanasius Kircher, S.J., who was engaged in writing a book on China. During the two months that Roth and Grueber stayed in Rome, he obtained a great deal of information from them about China and the Mogul Empire which he incorporated in his book²⁰. The part of the book entitled, *Decem fabulosae Incarnationes Dei, quas credunt gentiles Indiani extra et intra Gangem ex interpretatione P. Henrici Roth*, is actually a literal quotation from a manuscript of Roth²¹. Kircher, however, was still more interested in the Sanskrit grammar which Roth had brought along with him. Kircher understood fully the scientific and missionary importance of this manuscript. He needed the assistance of Roth, however, in order to get the manuscript printed. Because the brief two-month stay of Roth and Grueber in Rome was not sufficient for this purpose, Kircher could incorporate into his book only the Sanskrit alphabet and a short description of its characteristics²². The models used by the printer were prepared by Roth himself²³.

Soon after Easter in 1664, Roth and Grueber left Rome for the East by the overland route. A letter written by Roth from Venice on May 7, 1664, to Kircher proves that they had decided to keep in touch with one another²⁴. While in Venice, Roth and Grueber made their plans to travel through Poland and Russia, but first they were to separate for a few months and then meet again at the end of the summer. Roth and Joseph Nasira, an Indian Christian who had accompanied him from Agra to Rome, went to Trent, where Roth, on May 24, composed a eulogy on Fr. Antonio Ceschi, S.J., for the relatives of Ceschi. Ceschi had been with Roth in the Mogul mission for two years and died at Agra in 1656²⁵. After this, Roth visited his homeland, Bavaria. In June, he was in Neuburg and lecturing at the court of Count Philipp Wilhelm on his

¹⁸ A letter of Roth (Rome, Feb. 23, 1664) to Fr. Schorer (Munich): Staatsbibl. Munich, Clm. 26472, fol. 72.

¹⁹ B. ZIMMEL, o. c. 7. ²⁰ Cf. note 9. ²¹ A. Kircher, o. c. 157—162, 156.

²² Ibid., Chapter VII, Tab. Yy, Yy2, Zz, Aaa and Bbb. ²³ Ibid. 162.

²⁴ Arch. Univ. Gregoriana, 562, P. Kircher, Miscell. Epist. VIII, 113.

²⁵ H. ROTH, A Eulogy of Fr. Ceschi, S.J. (Trent, May 24, 1664). Cf. F. A. PATERNOTO, *Estratto e Registro di lettere spirituali con breve narratione della vita del M. R. Padre Antonio Ceschi* (Trento, circa 1683) 231—233 (Latin text) and 233—235 (Italian text).

observations in the Mogul Empire²⁶. The next two letters of Roth were sent from Vienna. The Emperor, Leopold I, wanted to meet him and Grueber, who had already arrived in the city²⁷. It seems that they wanted to travel via Moscow to Persia. The company was composed of Grueber and his Chinese servant, Matthew, Roth and his Indian servant, Joseph Nasira, and Fr. Philipp Zefferin, S.J., an Austrian who had been appointed for the China mission. Passing through Prague and Danzig, they went as far as Mitau, where they then learned that the road through Russia was closed²⁸. They returned to Vienna, and from there Roth wrote another letter to Kircher on May 16, 1665²⁹.

The next attempt to travel to the East was by way of Turkey. They joined the embassy sent by the Austrian Emperor to Constantinople under the leadership of Count Walter Leslie. Leaving Vienna on May 25, 1665, the ambassadorial party reached Constantinople on September 7, 1665. The group of Jesuits was lodged in the Jesuit residence in Galata, where Zefferin remained behind due to illness. The other members of the company crossed the Bosphorus and arrived at Skutari in the beginning of October. Their plan was to join a Turkish caravan, but before they could do so Grueber also got sick. As the caravan was on the point of leaving, it was decided that Roth should start the journey alone. The decision was made at the last moment and the luggage had to be divided in a hurry. Due to the rush, the Sanskrit grammar and texts of Roth were accidentally put with the luggage of Grueber. Roth traveled through Asia Minor, Armenia and Persia and reached the Indian harbor of Surat in May, 1666³⁰.

We have no clear information as to Roth's movements after his arrival in Surat. In a letter sent from Surat on Oct. 9, 1666, he informed Fr. Veihelin, the Jesuit provincial in Munich, that he was being sent to Nepal in order to discover a road leading to China³¹. He reached Agra before

²⁶ *Relatio rerum notabilium regni Mogol in Asia ex variis narrationibus Reverendi patris Henrici Rott Societatis Jesu collecta, dum Sermo Principi, Neoburgico, Duci Julio adesset Neoburgi, Neoburgo submissa a Patre Raij Juniorum principum confessorio*: Bibliothèque Royale, Brussels, 6828—6869, 415—417. B. ZIMMEL refers to the Aschaffenburg edition (1665) o. c. 12, n. 28.

²⁷ A letter of Roth (Vienna, Sept. 5, 1664): Staatsbibl. Munich, Clm. 26472, fol. 59; and another letter (Vienna, Sept. 7, 1664) to Fr. Kircher (Rome): Arch. Univ. Gregoriana, 563, P. Kircher, Miscell. Epist. IX, 281.

²⁸ A letter of Roth (Prague, Sept. 29, 1664) to Fr. Seb. Deiniger: Bayer. Hauptstaatsarchiv, R. M. Jesuitica in genere, fasc. 19, no. 320, 60; and another letter (Memel, Jan. 10, 1665) to Fr. Lyprand: *ibid.*, fasc. 49, no. 875, 156. Cf. also ZIMMEL, o. c. 14.

²⁹ Arch. Univ. Gregoriana 563, P. Kircher, Miscell. Epist. IX, 78.

³⁰ B. ZIMMEL, „Johann Gruebers letzte Missionsreise: Ein Beitrag zur ober-österreichischen Biographie“, *Oberösterreichische Heimatblätter* 2 (1957) 161—180.

³¹ A letter sent to Fr. Veihelin, Provincial in Munich: Bayer. Hauptstaatsarch., R. M. Jesuitica in genere, fasc. 17, no. 293f, 94.

Christmas. It would seem most probable that he went to Nepal, fell ill on the way and had to be brought back to Agra³². In 1667, he wrote a report on the Mogul mission³³. On June 20, 1668, Roth died in Agra³⁴. MACLAGAN described the circumstances surrounding his death as follows:

"His death, unfortunately, gave occasion to a scandalous example of official intolerance. On the night on which he expired and while his body was still at the door of the Father's residence, the Kotwal with thirty attendants made a forcible entry into the house on the pretext of ascertaining the effects left by the deceased, and it was with the greatest difficulty that the Fathers, who had secreted their church plate and pictures in the house, were able to prevent the pillage of the premises. Roth appears in the circumstances to have been given but maimed rites at his funeral, but his loss was greatly felt by the mission. He was a kindly man and one whose ideals of work were high. In spite of the fact that, owing to his infirmities, his life had been one of continual suffering, he had covered more ground both in travel and in linguistic study than any of his colleagues, and they looked with admiration on his unceasing industry. In describing the strenuousness of his sixteen years of hard service in the climate of Agra, the chronicler employs an appropriate Latinity: 'Sexdecim totos annos impiger ibidem desudavit'"³⁵.

II. *The History of the Sanskrit Grammar and Text*

Roth wanted to introduce a new approach to the Mogul mission, because he understood that the majority of the people followed Hinduism and only a minority of court officials followed Islam. Therefore, in contrast to the former Mogul missionaries, he decided to pay much more attention to the Hindus than to the Muslims. For six years he studied Sanskrit taking lessons from a Brahmin, and as a result he wrote a Sanskrit grammar and transcribed two Sanskrit texts. When he left India for Europe in 1662, he took both manuscripts with him, which we know because he showed them to Kircher in Rome. We know also that Roth arrived in Agra in 1654 and that he stayed there until his journey to Europe in 1662. Since his study of the Sanskrit language lasted six years, we may suppose that he was busy with it from 1654 to 1660. Thus, the composition of the grammar and the transcription of the Sanskrit texts must have taken place between 1660 and 1662.

The first time the Sanskrit grammar is explicitly mentioned is in a report Roth wrote in Rome for the Vicar General of the Society of Jesus, Johannes Paulus Oliva in 1664. In this report, Roth mentioned the language of the Brahmins and observed that the study of it was absolutely necessary for the conversion of that people. He added that he had brought along a grammar of the language which he himself had composed

³² Cf. EURINGER, o. c. 34f; MACLAGAN, o. c. 358; B. ZIMMEL, „P. Heinrich Roths SJ Expedition nach Nepal“, *Jahrb. d. Hist. Vereins Dillingen* (1968) 64—78.

³³ *Brevis relatio de statu missionis Mogorensis Societatis Jesu ad annum 1667*: ARSI, Goa 35, 59f.

³⁴ *Carta annua 1668*: British Mus., Addl. Ms. 9855, 82. ³⁵ o. c. 110f.

with great difficulty³⁶. Kircher also made mention of this Sanskrit grammar in his work on China. Referring to his contact with Roth in 1664, he wrote in 1667 that the knowledge of the sacred language of the Brahmins, Sanskrit, is kept secret by them. He continued,

“Etsi P. Henricus Roth eam a Brachmane Legi Christianae valde addicto Magistro usus, intra sexennium perfecte didicerit, ejusque grammaticam conscripserit, quae utinam suo tempore lucem videret”³⁷.

Elsewhere Kircher says again that Roth possessed a perfect knowledge of the language, the literature and the philosophical thought of the Brahmins³⁸. The next mention of the Sanskrit grammar is found in a letter of Roth (Sept. 7, 1664) to Kircher in Rome. The letter was sent from Vienna where Roth showed his grammar to the Emperor, Leopold I. Roth wrote,

“Grammaticam Brahmanicam Augustus Imperator omnino volebat ut suis sumptibus curarem typis mandari, sed in mea absentia non video quomodo fieri possit”³⁹.

From this letter, then, it is clear that Roth had the Sanskrit grammar with him on his way back from Europe to the Mogul Empire. He was still in possession of it at the beginning of October in 1665 when he was staying at Skutari, where he had to leave Grueber and where the Sanskrit grammar and texts were unintentionally packed with the luggage of Grueber, who wrote on Oct. 20, 1665, from Galata to Kircher in Rome,

“I am returning either by land or by sea. I don't know if it will be to Rome, though I would like to do that. I have the complete treasure of the Indian language with me which during that confusion was left with me out of forgetfulness by Fr. Henricus. When we meet, I will give it to your Reverence”⁴⁰.

Grueber received orders from Rome to return to Europe. He sailed by ship to Livorno, where he got instructions to proceed directly to Austria. Thus, he could not meet Kircher in Rome, but he wrote on Feb. 26, 1666, from Görz to Kircher,

“I promise that at the first opportunity I will send to your Reverence, together with some Chinese books which will no longer be of any use to me, all the writings of Fr. Henricus which were left in my hands. . . . The German assistant, to whom I wrote from the hospital in Livorno about those books, informed me there that, when the opportunity comes, I should send them to Rome so that they may be either at the disposal of your Reverence or might be used by the many Fathers who one day will go to India. So that these books will not be detained in the Professed house, your Reverence may address himself to the Fr. Assistant to prevent them, after their arrival, from passing

³⁶ H. ROTH, *Pro via terrestri in Regnum Sinarum* (Rome, March 2, 1664): ARSI, Fondo Gesuitico, Vol. 722, fasc. 3, no. 5, 7.

³⁷ Cf. KIRCHER, o. c. 80. ³⁸ Cf. KIRCHER, o. c. 162.

³⁹ Arch. Univ. Gregoriana 563, P. KIRCHER, *Miscell. Epist.* IX, 281.

⁴⁰ Arch. Univ. Gregoriana, P. KIRCHER, *Miscellanea Epistolarum* VIII, 137. Translation from the German text given by ZIMMEL in *Die erste abendländische Sanskrit-Grammatik des P. Heinrich Roth SJ* (Wien 1957) 15.

through too many hands and to have them given directly to your Reverence. I shall send them to Fr. Koller”⁴¹.

Apparently, in 1671 Kircher planned an edition of a Sanskrit philosophical text along with a Latin translation⁴². We may conclude from this that the Sanskrit manuscripts arrived safely in the hands of Kircher. This appears even more clearly from a list of objects preserved in the Museum of Kircher (in the Roman College of the Jesuits). The list was drawn up in 1678 by Georgius de Sepibus, and he mentioned, “1. Exactissimum opus totius Grammaticae Brahmanicae, cujus et rudimenta is primus Europae communicavit. 2. Opus eximium et subtile Apophthegmatum cujusdam Brachmani Philosophi, Basext nomine”⁴³. The next time mention is made of the Sanskrit grammar is in 1800, when the famous linguist, Lorenzo Hervás, S.J., discovered the grammar in the library of the Collegio Romano, where Kircher had been living, and recommended its publication⁴⁴. The next scholar to search for the Sanskrit manuscripts was Th. Zachariae. He asked Matthias Reichmann from Luxemburg to look for the grammar in the Biblioteca Vittorio Emanuele (Biblioteca Nazionale) in Rome. In 1870, the Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele was started in the building of the ancient Collegio Romano and the library of the Collegio Romano was incorporated in the Biblioteca Nazionale. The inquiries made in 1908 at the instigation of Zachariae received a negative answer, and Zachariae concluded that the manuscript had probably been lost⁴⁵. SEBASTIAN EURINGER, who wrote a biography of Roth in 1918, relied upon the statements of de Sepibus and Hervás and thus supposed that the grammar was still to be found in the Collegio Romano or Biblioteca Nazionale, but he did not investigate the matter. He expressed the hope that the grammar could be printed on the occasion of the third centenary of the birth of Roth in 1920⁴⁶. In 1920, inquiry was again made into the whereabouts of the Sanskrit grammar. After having read the biography of Roth by EURINGER, F. Joseph Linder, S.J., asked a confrere in Rome to search for the grammar in the Biblioteca Nazionale. The result was once again negative⁴⁷. In 1956, Richard Hauschild, who made a study of the

⁴¹ Ibid. 79. Translation from ZIMMEL, *ibid.* 15f.

⁴² “Accessit hisce Mogoris cujusdam Philosophi Apophthegmatum Syntagma Brachmanico-latinum, quod subtilitate sententiarum nec Senecae nec Epicteto cedit.” From a letter of Fr. Kircher (Rome, July 11, 1671) to Lucas Schrökus, Jr., published by H. A. LANGENMANTEL, *Fasciculus epistolarum Adm. R. P. Athanasii Kircheri S.J.* (Augsburg 1684) 18f.

⁴³ GEORGIUS DE SEPIBUS, *Romani Collegii Societatis Jesu Museum Celeberrimum* (Amstelodami 1678) 65.

⁴⁴ *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*, II (Madrid 1801) 133.

⁴⁵ Hanscrit: *Wiener Zeitsch. f. d. Kunde des Morgenlandes* 22 (Wien 1908) 86—103, esp. 97, n. 2.

⁴⁶ EURINGER, o. c. 21f.

⁴⁷ “P. Heinrich Roth SJ von Dillingen — der erste deutsche Sanskretist”: *Zeitsch. f. kath. Theologie* 44 (Innsbruck 1920) 172, notes 1 and 2.

Sanskrit alphabet of Roth, as it was published by Kircher, had to say that the grammar had disappeared without leaving any trace⁴⁸. The most searching investigation, however, was done by BRUNO ZIMMEL, the results of which were published by him in 1956. We have repeatedly made use of many of the details he collected. He was able to conclude that the manuscript was not to be found in the following places in Rome: the Biblioteca Nazionale, the Museo Nazionale Preistorico-etnografico "Luigi Pigorini", the Roman Archives of the Society of Jesus, the Archives of the Pontifical Gregorian University, the Vatican Archives and the Vatican Library. His final suggestion was that a more thorough research into the history of the Jesuit collections of the Collegio Romano might be helpful in tracing the lost grammar⁴⁹.

I myself have been occupied with doing research into the history of the Mogul mission of the Jesuits since 1953. Up until the very beginning of the year 1967, I was not able to trace the Sanskrit grammar, even though I visited all the likely libraries and archives where it might be found. In the beginning of 1967, I was again in the Biblioteca Nazionale in Rome. I was informed of the existence of a typewritten catalogue of Oriental manuscripts. The *Inventario Orientali* had been recently drawn up. Reading through the catalogue, I arrived at Mss Orientali 171: *Grammatica linguae sanscietanae Bramanum Indiae Orientalis, cart. sec. XVIII prov. Collegio Romano* and Mss Orientali 172: *Testo Indiano (sanskrito?) cart. sec. XVIII prov. Collegio Romano*. Though the author was not indicated, our first investigation of the precious manuscripts revealed that the Sanskrit works of Roth had finally been brought to light again.

III. A Description of the Sanskrit Grammar and Texts

The Sanskrit grammar of Roth, Mss Orientali 171, measures 28½ by 21 cm. By comparison with some of the letters written by Roth himself, it would appear that the grammar is an autograph. As we have already concluded, the grammar was written between 1660 and 1662. The notation on the typewritten catalogue (that the manuscript was written in the eighteenth century) must be incorrect. The manuscript is beautifully written and undamaged. The Sanskrit grammar consists of 50 folios. Folios 49 and 50 have been left blank. Two important notes are written

⁴⁸ "Die erste Publikation der indischen Nāgarī-Schriftzeichen in Europa durch Athanasius Kircher und Heinrich Roth": *Wissenschaftl. Zeitsch. d. Friedrich-Schiller-Univ. Jena, Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe* 5 (1955—56) 505.

⁴⁹ B. ZIMMEL, "Die erste Sanskrit-Grammatik": *Biblos* 5 (Wien 1956) H. 2, 48—63. Cf. also the enlarged edition: *Die erste abendländische Sanskrit-Grammatik des P. Heinrich Roth S.J.* (Wien 1957) 18f. See also: A. CAMPS, "Die Schriften der Jesuiten-Missionare Johann Grueber, Heinrich Roth und Antonio Ceschi": *NZM* 13 (Schöneck-Beckenried 1957) 231—233.

on the first folio. The first is in Italian and the second in Latin. The handwriting in both cases is different than that of the manuscript. We are informed by the first note that the book has been put in the deposit of the secret library of the Roman College and that it has not been incorporated into the library so that it could be withdrawn from the library when this might please the superiors of the Society⁵⁰. The second note gives us the name of the author and may have been written by the linguist, Lorenzo Hervás, S.J. The note says that the real name of the author is not Roa but Roth. We may observe, however, that Roa is a common latinization of Fathers Roth's name⁵¹.

Mss Orientali 172 measures 25½ by 17 cm. It was also written by Roth himself, which a comparison of its handwriting with that of Mss Orientali 171 shows. There is a note on folio 1^r informing us that this manuscript has also been put in the deposit of the secret library of the Collegio Romano⁵². The folios 2^r—17^v contain a Sanskrit text. Here and there in the margin are short Latin notations. Folios 18^r—34^r, however, contain a Sanskrit text that is surrounded by marginal notes and a running translation into Latin. The folios 34^v—35^v have been left blank. Since the handwriting is Roth's, it must be concluded, in opposition to the type-written catalogue, that the manuscript dates from the seventeenth century.

⁵⁰ Questo Libro stà in deposito nella Libreria segreta del Collegio Romano alla quale non è stato applicato per poterlo estrarre quando piaccia a i Superiori della Compagnia.

⁵¹ "Auctor hujus libri est P. Roa soc. Jesu, de quo loquitur Franciscus Bernier, voyages etc. Amsterdam, 1709, tome seconde, p. 147. Verus auctor est P. Henricus Roth, non Roa, ut dicit Bernier. Legatur China illustrata P. Kircheri, qui fatetur alphabetum Sanscret suscepisse, sicut alia plurima de religione brahmanum, a p. Roth. V. China illustrata: Pars 3, cap. ultim." The mentioned work of FRANÇOIS BERNIER is: *Voyages de François Bernier etc. contenant la description des États du Grand Mogol, etc.*, 2 vols. (Amsterdam 1709). For KIRCHER's work, cf. note 9.

⁵² "In Deposito nella Libreria segreta del C(ollegio) R(omano)."

ZUM INHALT DER DREI HANDSCHRIFTEN ROTHS

von Richard Hauschild

I. Sanskrit-Grammatik (= Mss. Orientali 171)

Die ganze Grammatik¹ ist in lateinischer Sprache abgefaßt, die Roth glänzend handhabt. Die Schrift stimmt mit der seiner Briefe völlig überein. Die indischen Lettern, in Nāgarī- oder Devanāgarī-Schrift gehalten, sind mit Sorgfalt und — fast durchgehend — in großem Format gezeichnet und so am deutlichsten zu erkennen; der in mittelalterlicher Rechtschreibung erscheinende lateinische Be-

¹ Grammatica linguae Sanscretanae Brahmanum Indiae Orientalis (Titelblatt).

gleittext wird einigermaßen leicht lesbar, wenn man einmal mit ROTHS etwas kleiner Handschrift vertraut geworden ist. Die auf jeder Seite rechts bzw. links in bes. Spalte dargebotenen, häufig in Sanskrit und Nāgarī-Lettern abgefaßten *Regulae vel Scholia* sowie die aus dem Text selbst sich ergebende völlige Vertrautheit ROTHS mit den indischen, seit dem Altertum entwickelten und von dem Hochstand grammatischer Forschung in Indien zeugenden Fach- und Kunstausdrücken machen deutlich, daß Roth ganz in indischer Tradition steht und bei seinem brahmanischen Lehrer eine glänzende Schulung genossen hat. Man muß natürlich ein Kenner dieser Kunstausdrücke sein, um die wahre Bedeutung des vorliegenden Werkes beurteilen und ausschöpfen zu können². Bei der Sammlung des z. T. überreichen grammatischen Materials mag sein indischer Lehrer, der nach dortiger Gewohnheit allen seit frühester Zeit zusammengetragenen Stoff im Kopfe hatte, Roth geholfen haben. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Inder für seinen Unterricht die praktische Grammatik des *Anubhūti Svarūpācārya*, das sogen. *Sārasvata Uyakaraṇa*, das namentlich in Hindustān, Bihār und Benares verbreitet war, benutzt hat. Da Roth in Agra studiert hatte, hat er wohl auch mit Hilfe seines indischen Paṇḍit das Sanskrit und das indische Alphabet in der Anordnung dieser Grammatik gelernt; sonst käme höchstens noch das in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßte *Mugdhobdha* des VOPADEVA in Frage, das aber mehr im bengalischen Raum gebräuchlich war.

Die ganze Grammatik ROTHS ist als ein Meisterwerk zu betrachten; sie ist rein deskriptiver Natur; eine andere Betrachtungsweise war ja damals noch gar nicht denkbar³. So kommt es, daß der Unterschied zwischen ROTHS Werk und unseren jetzigen, ebenfalls von indischer sprachwissenschaftlicher Leistung abhängigen Grammatiken durchaus nicht so erheblich ist: ROTHS Grammatik erscheint also ziemlich modern und ist darum um so mehr zu bewundern; ich zögere nicht, sie mit der F. KIELHORNS (1888) zu vergleichen, die hinsichtlich der deskriptiven Behandlungs- und Betrachtungsweise noch heute als vorbildlich gelten darf, die ebenfalls keine historische Grammatik ist, aber ganz auf den Errungenschaften indischer Gelehrter beruht. — ROTH hat den grammatischen Stoff sinnreich in fünf Kapitel aufgeteilt:

1. *Über die Orthographie (fol. 3^r—11^v)* — Es werden zunächst die Vokale und einfachen Konsonanten (*akṣara* oder *varṇa*)⁴ im Original und in der damaligen Umschrift aufgezählt, und zwar in derselben Reihenfolge wie Tafel I und II der KIRCHERSCHEN *Elementa Linguae Hanskret*⁵ — diese Tatsache ist schon ein hinreichender Beweis für die Identität des Autors beider Schrift-

² Sie sind hier, da zu speziell, kaum berücksichtigt worden. Vgl. aber: LOUIS RENOUE, *Terminologie grammaticale du sanskrit* (Paris 1942), 2 vol.

³ Freilich sind Ansätze (selbst solche vergleichender Betrachtungsweise!) um Roths Zeit und vor ihm schon vorhanden gewesen: FRANZ XAVIER, THOMAS STEPHENS, FILIPPO SASSETTI, ROBERTO DE NOBILI („habile dans le Samskret“), ABRAHAM ROGER, BENJAMIN SCHULTZE († 1732), dessen nie gedruckte *Grammatica Granthamia seu Samskrudmica* allerdings, wie wir heute wissen, nicht die erste dieser Art war, u.a.m. Vgl. dazu W. WÜST, *Indisch* (9f, 25f, 71f, 119f), THUMB-HAUSCHILD, *Handbuch des Sanskrit* I, 1 (1958) 168ff.

⁴ Die indischen Termini werden oft in Umschrift, und zwar in volkstümlicher Aussprache geboten.

⁵ Vgl. HAUSCHILD, „Die erste Publikation der indischen Nāgarī-Schriftzeichen in Europa durch Athanasius Kircher und Heinrich Roth.“ *Wissensch. Zeitschr. d. Friedr.-Schiller-Univ.* (Jena 1955/56) 508/509; 515/516 nebst Anm. 55.

werke⁶. Im ganzen sind es zunächst 38. Die etwas gekünstelt erscheinende Anordnung der Laute, über deren Ursache ich ebenfalls schon am angeführten Orte gesprochen habe, weicht also von der üblichen an beiden Stellen ab. Vokale und Konsonanten sind beiderseitig zu Gruppen von je fünf Lauten zusammengefaßt — mit Ausnahme der drei Zischlaute, die eine Einheit für sich bilden und am Ende der Aufzählung stehen. Wir vermissen zunächst die Erwähnung der Langvokale und Diphthonge, die aber in beiden Fällen gleich darauf behandelt werden. Es folgt eine ausführliche Sonderabhandlung über die verschiedenen Arten Vokale (kurze, lange, plutierte) und die Diphthonge; ferner über die Vokalsteigerung (Ablauterscheinungen)⁷, und das sogen. Samprasāraṇa⁸. Es schließt sich an die Behandlung der (vedischen) Akzente *Udatta*, *Anudatta* und *Svarita*.

Der nächste Unterabschnitt handelt über die Konsonanten: Definition des Begriffes und genaue Gliederung (5 Halbvokale inklusive *ha*⁹, 5 Nasale, 5 Mediae aspiratae, 5 Mediae, 5 Tenuis aspiratae, 5 Tenuis, 3 Zischlaute; also geordnet nach denselben Grundsätzen wie auf der allgemeinen einleitenden Schrifttafel dieses Werkes fol. 3r). Es folgen: Vokal- und Diphthongzeichen (außer *a*) in Verbindung mit vorhergehenden Konsonanten, ferner eine Auswahl der gebräuchlichsten Konsonantenverbindungen (Ligaturen) mit Auflösungen und Umschrift, so daß man sich über die Prinzipien ohne weiteres eine deutliche Vorstellung zu bilden vermag.

Im folgenden Teil (*De Concurrencia et Mutacione*)⁶ wird über die Wohllautsregeln (*Sandhi*) berichtet, die in übersichtlicher Tafel nach ganz bestimmten Gesetzen geordnet sind (*tava + idam > tavedaṃ* usw., Ausnahmen *amī* usw.). Es folgt die Darlegung des Zusammentreffens auslautender Konsonanten mit anlautenden Vokalen und Konsonanten. Dabei wird auch über Zerebralisation, Visarga und Anusvāra, Virāma und (später) Avasāna gesprochen (zahlreiche Beispiele und Regeln). Es folgt die Erklärung bestimmter indischer, immer wieder anzutreffender *termini technici* in Sanskrit und deren Erläuterung auf Lateinisch. Überall herrscht dabei das Streben nach möglichster Kürze und Klarheit.

Das Kapitel schließt mit einer zusammenfassenden und nach Groß- und Kleinbuchstaben und Zahlen deutlich aufgegliederten Tabelle besonders bedingter orthographischer Regeln (einschließlich Zerebralisation usw.) nebst Erläuterungen dazu; im besonderen ist der ‚Wandel im Innern des Wortes‘ das Thema.

2. *Die Deklination der Nomina* (fol. 12r—21v) — Eigentümlichkeiten des Nomens (Substantiva und Adjectiva): Genus, Casus, Deklination, Numerus (wieder sind die jeweiligen indischen Bezeichnungen beigelegt). Die Gliederung der *vokalischen* Klassen (10 an Zahl, zu 6 Gruppen zusammengefaßt) und der *konsonantischen* Klassen (17 *Paradigmata*) erfolgt wie noch heute und ungefähr in derselben Reihenfolge. Tabelle der Endungen und Allgemeinen.

A. Die *vokalische* Deklination (mit Tabellen): 1. Deklination auf *-a* (*Masculina* und *Neutra*). Paradigma *deva-*, *kula-* usw.; dazu Pronominaladjektiva *sarva-*, *pūrva-* usw. — 2. Dekl. auf *-ā* (*Masc.* und *Fem.*). Beispiele: *somapā-* und *gaṅgā-*. — 3. Dekl. auf *-i* und *-u* (*Masc.*, *Fem.* und *Neutrum*). Beispiele: *hari-*, *sakhi-*, *buddhi-*, *asthi-*; *bhānu-*, *dhenu-*, *madhu-*. — 4. Dekl. auf *-ī* und *-ū*

⁶ Abgesehen von der ausdrücklichen namentlichen Bestätigung durch KIRCHER.

⁷ Eine entsprechende Tabelle ist in derselben Form gehalten wie bei uns noch heute.

⁸ ‚Vokal-Auftauchen‘ (z. B. *ya > i*, *va > u*, *ra > r*).

⁹ Das indische *ha* ist stimmhaft.

(Masc. und Fem.). Beispiele: *suśrī-*, *nadī-*; *svayambhū-*, *bhrū-*. — 5. Dekl. auf *-ṛ* (Masc., Fem., Neutrum). Beispiele: *pitṛ-*, *kartr-*. — 6. Dekl. auf *-e*, *-o*, *-au* (Masc., Fem., Neutrum). Beispiele: *surai-*, *go-*, *glau-*¹⁰.

B. Die konsonantische Deklination (aufgegliedert in 13 Gruppen, mit zahlreichen Tabellen). Beispiele: 1. *madhulih-*; 2. *gir-*; 3. *samrāj-*; 4. *rājan-*; 5. *tatvapṛāc-*; 6. *agnimath-*; 7. *tatvabudh-*; 8. *viś-*; 9. *doṣ-*; 10. *pratyac-*; 11. *div-*, *kakubh-*, *ap-*; 12. *marut-*, *mahat-*, *bhavat-*, *jagat-*; 13. *pums-*. (Alle Tabellen sind mit entsprechenden ‚Ausnahmen‘ und Bemerkungen versehen.) — Anschließend werden die Pronomina behandelt (10 an Zahl): 1. *tvad-* (bzw. *yusmad-*); 2. *mad-* (bzw. *asmad-*); 3. *tyad-*; 4. *tad-*; 5. *yad-*; 6. *kim*; 7. *etad-*; 8. *idam*; 9. *adas*; 10. *svaḥ*. — Es folgen sogen. ‚Derivativa“ (*tāvaka-*, *māmaka-* usw.). Alle wieder durch eine Fülle von Tabellen illustriert. — Darauf je ein Abschnitt über die Possessiva, Interrogativa, Indefinitiva etc. Ihnen schließt sich an das Kapitel über die Numeralia (Cardinalia und Ordinalia und dazugehörige Pronominaladjectiva, Multiplicativa und Adverbia). Darauf: Ergänzungen zur Wortbildungslehre (weibliche Suffixe: *ā*, *ī*, *ū*). Taddhita-Suffixe verschiedener Art: Patronymica, Possessiva, Comparativa, Superlativa usw.).

3. Die Konjugationen (fol. 22^r—36^r) — Allgemeine Bemerkungen: Wurzel; Parasmaipadam (Activum), Atmanepadam (Medium); *seṭ-* und *aniṭ-*Wurzeln etc.; Personen; 10 Flexionsklassen (zahlreiche Belege für die einzelnen Kategorien!): Tempora, Modi, Endungen¹¹ (einschließlich der des Perfekts, Prekativs, Periphrastischen Futurums; Aorists [unvollständig s. unten]). Es folgt noch eine Übersicht über allgemeine Regeln betr. die Konjugation, deuthlichkeitshalber in Paragraphen eingeteilt (d. h. nach indischen Buchstaben) und weitgehend in einheimischer Sprache und altindischen Termini gehalten. Erläuterungen dazu. — Anschließend eine systematische Konjugationstabelle der bekannten 10 Klassen (nebst Scholien), jeweils nach Indikativ, Optativ, Imperativ, Imperfektum geordnet: 1. Klasse (*bhū*-Klasse); 2. Klasse (*ad*-Klasse); 3. Klasse (*hu*-Klasse) usw. Die Reihenfolge unterscheidet sich z. T. von der heute üblichen Anordnung. Dazu sogen. ‚Unregelmäßigkeiten‘. — An dieser Stelle wird auch das gewöhnliche Perfektum behandelt (*babhūva*, *ṣapāca*, *cakāra*) nebst dem periphrastischen; ferner der Typus *dadau* etc. Daran anschließend der Prekativ, Futur (periphrastisches und einfaches) nebst Conditionalis. Es folgt der Wurzelaorist (*abhūvam*, *adām*); die restlichen Aorist-Typen erscheinen in den ‚Appendices‘ hierzu. — Darauf eine Abhandlung über impersonale und passivische Ausdrucksweise (*bhāvakarma!*) Am Schluß spricht Verf. über die sogen. ‚Derivativa‘ (abgeleitete Verbalstämme!): Intensiva, Imitativa, Meditativa (Desiderativa), Causativa etc. und zahlreiche ‚Anomala‘.

4. Die Verbalnomina oder *kr̥danta*¹² (fol. 36^v—41^v) — ‚Participia Activa praesentis‘, Praeteriti, Futuri etc.; Supinum, Infinitive, Varia Verbalia, Gerundia (Gerundiva), Verschiedenes (Miscellanea).

5. Syntax des Sanskrit (fol. 42^r—47^r)¹³ (dazu im Anhang ein Traktat über die Adverbien¹⁴) — Die Funktion der Casus (‚Vocativus hic inter casus non

¹⁰ Selbst an der oft gleichen Auswahl der Beispiele in den Deklinationsschemata erkennt man wieder die jahrhundertalte Tradition der indischen Grammatiker und der europäischen, die auf ihnen fußen; auch H. Roth traf schon damals jene Typen fertig ausgearbeitet vor und übernahm sie.

¹¹ Beginnend mit der 3. Person. ¹² Alle Begriffe im weitesten Sinne gefaßt.

¹³ Auf die ‚Syntax‘ ist schon vorher verwiesen. — Zu den Leistungen der Inder auf diesem Gebiet vgl. W. Wüst, *Indisch*, 107.

numeratur¹⁴). Kompositionslehre: allgemeine Bemerkungen. 6 Arten von Composita werden aufgezählt, und zwar in der Reihenfolge: *Avyayibhāva*, *Tatpuruṣa*, *Dvandva*, *Bahuvrīhi*, *Karmadhāraya*, *Dvigu*. — Indeclinabilia (Praepositionen, Adverbia, Interjektionen, Konjunktionen). — In einem kurzen ‚Anhang zur ganzen Grammatik‘ (fol. 47^v—48^v) handelt Verf. noch über 37 (mit lateinischer Übersetzung versehene) Versarten (*Āryā*, *Gīti* usw., mit Beispielen!)¹⁵ — ein Beweis dafür, daß Roth sich auch mit Werken, die in metrischer Form gehalten sind, intensiv beschäftigt hat¹⁶. Ende. Fol. 49^r—50^v sind nicht beschrieben. — Es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß Heinrich Roth die Absicht gehabt hat, seine mit unendlicher Mühe ausgearbeitete und mit großem pädagogischen Geschick angelegte Grammatik drucken zu lassen. Das bezeugen ausdrücklich auch die Äußerungen Kirchers, Gruebers und Leopolds I. Zu diesem Zwecke aber wäre ein längerer Aufenthalt in Europa nötig gewesen: wer hätte sonst den Druck überwachen sollen oder können? Widerwärtige Umstände haben das alles zu verhindern vermocht. Rückschauend aber dürfen wir heute behaupten, daß mit einem eventuellen Erscheinen der Grammatik Roths schon im 17. Jahrhundert das systematische Studium des Sanskrits in Europa bereits zu seiner Zeit so recht eigentlich eingeleitet worden wäre, das erst am Ausgang des 18. Jahrhunderts in der angloindischen Epoche begann.

II. Mss. Orientali 172¹⁷: Erster Teil

Die gesamte Handschrift besteht aus zwei Teilen, die hier getrennt behandelt und mit T₁ und T₂ bezeichnet werden.

T₁: Dieses erste Manuskript muß ein geschlossenes und zusammenhängendes Ganze sein: es ist von dem Abschreiber (Roth) selbst mit den indischen Ziffern 1—16 bezeichnet. Jede Seite der mir vorliegenden Photokopie ist in zwei Hälften gegliedert, von denen eine jede 21—35 Zeilen umfaßt. Die Zählweise der Strophen ist ganz unterschiedlich und nicht völlig durchschaubar: anfangs erfolgt sie — wie üblich — nach Einern (1, 2, 3, usw.); ab ‚30‘ sind nur die Zehner bzw. Fünfer angegeben (wobei z. T. auch nur die Halbstrophen abgetrennt sind, und zwar bald mit einem, bald mit zwei senkrechten Strichen!). Jedenfalls ergibt eine durchschnittliche Berechnung, daß die gleich zu erwähnende Strophenangabe Rājendralāla Mitras beträchtlich überschritten wird. Es beginnt mit der häufigen Einleitungsformel *śrī-gaṇeśāya namaḥ*.

Wie aus dem Kolophon der Handschrift zu entnehmen ist, handelt es sich in dem Ms. um eine Abschrift des sogen. *Pañca-tattva-prakāśa*¹⁸ des *Veṇīdatta*¹⁹, des Sohnes des *Jagajjivana*, des Enkels des *Nilakanṭha*. *Veṇīdatta* gehörte zur

¹⁴ Wie eben auch sonst, Verweis auf die vorausgehenden Erörterungen.

¹⁵ Der in der Überschrift genannte Dichter muß natürlich KĀLIDĀSA heißen.

¹⁶ Vgl. den praktischen Überblick über die indische Metrik bei APTE, *Sanskrit-English Dictionary*, Appendix I.

¹⁷ Den Begriff *Basext*, der sich hier findet, vermag ich nicht zu erklären.

¹⁸ Zu deutsch: Beleuchtung der fünf Elemente (Einheiten). — *tatva* ist hier die übliche Orthographie.

¹⁹ Zu deutsch: Der von der *Veṇī* Geschenkte. — *Veṇī* bedeutet ‚die heilige Flußgottheit‘, nämlich: die Zusammenströmung des Ganges, der *Yamunā* und der unterirdischen *Sarasvatī* (bei *Prayāga* = Allahabad!). Vgl. auch A. HILKA, *Die altindischen Personennamen* (1910) 95 und APTE, *Sanskrit-English Dictionary* s.v. *veṇī*. — *Gaṇeśa* ist der Schirmherr der Wissenschaften.

Familie der *Yājñika*. Das Werk wurde 1644 n. Chr. verfaßt und war demnach für Roth schon durchaus benutzbar. Es liegt hier also der in der indischen Literaturgeschichte ungewöhnliche Fall vor, daß wir um die Entstehung des Originals eines Werkes (1644)²⁰ wie um diejenige einer Abschrift (\pm 1660) Bescheid erhalten. Die Differenz beträgt also nur \pm 16 Jahre, während wir sonst immer mit Hunderten von Jahren rechnen müssen. Ganz klar ist: wir bewegen uns damit im siebzehnten Jahrhundert²¹.

Der *Pañca-tattva-prakāśa* wird auch in Th. AUFRECHTS *Catalogus Catalogorum*²² I, 314, l. Sp. (Mitte) und 603, l. Sp. (unten) erwähnt (neben der Anthologie *Padyavenī Ueñidattas*). Wie ferner schon *Rājendralāla Mitra* in seinen *Notices of Sanskrit MSS*, vol. 4 (Calcutta 1878) 48 zu No. 1436 mitteilt, handelt es sich im P. um ein metrisches Wörterbuch der Sanskrit-Sprache²³.

Wie bei uns, wurde auch in Indien die grammatische Forschung durch die Lexikographie ergänzt. Die lexikalische Tätigkeit beschränkt sich dort jedoch auf synonymische und homonymische, in Versen (Sloken) abgefaßte Wörter-sammlungen, genannt *kośa* = *thesaurus*. Eine solche liegt hier vor²⁴.

Die indischen Wörter sind in ihm nach Klassen, d. h. nach den Naturreichen angeordnet, in denen sich die jeweiligen Gegenstände befinden, nämlich nach den Kategorien: 1. *prthivi*-; 2. *jala*-; 3. *tejas*-; 4. *vāyu*-; 5. *ākāśa*-²⁵ (im ganzen 6, indem Nr. 1 zwei Abschnitte enthält). Roth kopierte m. E. das vorliegende (und das folgende) Werk in erster Linie, um seine eigenen semasiologischen, gram-matischen (und philosophischen) Kenntnisse zu vertiefen.

Der genannte R. MITRA gibt auch an, daß das indische, in Calcutta befindliche MS des P. unvollständig und *incorrect* sei, 17 Folios, 9 Zeilen pro Seite enthalte und nur 335 Strophen umfasse. Unsere vorliegende Abschrift besteht aus 16 Folios, ist aber viel umfangreicher und weist offenbar auch den Anfang auf²⁶. Also scheint die Abschrift Roths vollständiger und wertvoller zu sein als das Calcuttaer Exemplar²⁷ und darf demnach bei einer neuen (und offenbar sehr

²⁰ Die S. 15 Rothscher Zählung rechts angeführte Zahl 1701 (so auch in arabischen Ziffern!) — also kurz vor dem Schluß — bezieht sich sicher auf die sogen. *Ukramāditya-Āra* (Beginn 57 v. Chr.). Letztere Zahl von jener abgezogen, ergibt genau 1644 (also offenbar nicht auf die *Śaka-Āra* zu beziehen!).

²¹ So im Gegensatz zu den Angaben des neuesten italienischen Katalogs (s. o.), auf Grund von dessen Angaben das vorliegende Ms allerdings überhaupt erst gefunden wurde.

²² Th. AUFRECHT, *Catalogus catalogorum* I/II (Wiesbaden 1962), Neudruck.

²³ Über gedruckte Ausgaben s. Th. ZACHARIAC, *Die indischen Wörterbücher* (Kośa) (Straßburg 1897) 17 und 37; O. HARRASSOWITZ, *Bücher-Katalog: Indien...* Teil III (Leipzig 1938) 148.

²⁴ Da meine Materialien hier nicht ausreichten, habe ich die Hilfe von Frau *Gudrun Goeseke* (Halle) und *Wilhelm Rau* (Marburg) in Anspruch genommen und freundlichst erhalten. Ihnen danke ich herzlichst für ihre Mühewaltung.

²⁵ = ‚Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther‘ (= Elemente).

²⁶ Er beginnt mit den Worten: *advayaṃ dvayam ābhāti lakṣmīnārāyaṇātmakam apūrve tan mahāḥ pūram koṭisūraṃ muhur namaḥ || 1 ||* usw. — Der ganze Text scheint nicht einwandfrei zu sein und auch Roth Schwierigkeiten bereitet zu haben. Textschluß und Kolophon stimmen ungefähr mit dem von R. MITRA l. c. angegebenen überein, sind aber dort besser überliefert als im Rothschen Manuskript.

²⁷ Ein genaues Urteil könnte natürlich erst durch eine wirkliche Bestandsaufnahme beider herbeigeführt werden, wozu mir jetzt die Gelegenheit fehlt.

notwendigen) kritischen Textausgabe auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben ²⁸.

Zum sonstigen Zustand des Manuskripts: Daß auch diese äußerlich gut erhaltene Handschrift — genau wie die folgende — von Roth selbst geschrieben sein muß, ergibt sich aus einer Vergleichung des Schriftdukts mit dem der Grammatik: er ist der gleiche wie in Mss. 171. Die wenigen Erläuterungen am Rande, hier nur die einzelnen Wörter betreffend, sind wie dort durchweg in lateinischer Sprache gehalten. Die indischen Nāgari-Zeichen erscheinen noch etwas unbeholfen, weisen noch nicht dieselbe Gewandtheit auf wie diejenigen im folgenden MS und stammen offenbar aus einer früheren Periode. In der vorliegenden Handschrift sind — wie auch wir das heute noch zu tun pflegen — die einzelnen Glieder längerer Komposita durch kleine senkrechte Striche oberhalb der Linie von einander abgetrennt: auch das eine alte Tradition. Seltener begegnet diese Gewohnheit im nächsten MS, das wohl aus späterer Zeit stammt. Die Unterschriften zu den einzelnen Kapiteln sind oft sehr ausgebleicht, schwer lesbar und bestehen im Original der Kopie vielleicht aus anderer Farbe.

III. Mss. Orientali 172: Zweiter Teil

Dieses zweite Manuskript (T₂) bietet auf sechzehn, von Roth selbst mit indischen Ziffern versehenen Folios den sogen. *Uedāntasāra* ²⁹ des SADĀNANDA, wie sein Verfasser heißt ³⁰. Das Werk ist eine ausgezeichnete Einführung in die in Indien (seit etwa dem 2. Jahrhundert n. Chr.) am weitesten verbreitete philosophische Lehre des *Uedānta*, die sich zu einer Art Nationalphilosophie ausgewachsen hat und mit der auch der christliche Missionar Roth sich am meisten auseinanderzusetzen hatte. Von allen Vedānta-Schriften ist — neben der *Pañcadaśī* des *Mādhava* — das vorliegende Kompendium wohl am meisten gelesen worden. Es ist zu vermuten, daß auch der indische Lehrer Roths der in ihm verkündeten Philosophie angehangen und letzterem das Werk zum Studium empfohlen hat ³¹.

Verfaßt wurde das indische Original um ± 1490 n. Chr. ³², so daß — 1660 als frühester Berechnungspunkt für die Herstellung der Kopie genommen — zwischen dem Erscheinungsjahr der Schrift und Roths Abschrift etwa 170 Jahre vergangen sein mögen — eine für indische Verhältnisse kurze Frist.

Roths Kopie beginnt mit der (erweiterten) Eingangsformel: *arham | siddhi-śri-ganeśāya namaḥ* ³³.

²⁸ Eine Übersetzung gibt es noch nicht. ²⁹ Deutsch: ‚Quintessenz des Vedānta‘.

³⁰ In der Unterschrift wird er genannt: ‚Asket höchster Ordnung, heimat- und familienloser Wandermönch, brahmanischer Lehrer‘.

³¹ S. 162 seines Buches *China illustrata* erklärt A. KIRCHER, daß H. Roth nicht nur einen gründlichen Einblick in die Sprache der Inder, sondern auch eine genaue Kenntnis ihres Schrifttums und philosophischen Gedankenguts besessen habe. Wir dürfen ihm das ohne weiteres glauben.

³² Vgl. Jan GONDA, *Die Religionen Indiens* II (Stuttgart 1963) 91.

³³ Vgl. meine Einführung zum vorigen Ms., S. 199. — In dem ersten, graphisch merkwürdigen Wort (= ‚Heil!‘), das in altertümlichen Schriftzeichen (gewöhnlich vier!), hier aber, wie häufig, in verstümmelter Gestalt erscheint, ist ein Diagramm zu erblicken, und zwar eine präkritische Form (= ai. *arhān*). Es ist hauptsächlich in den Handschriften der Jaina-Sekte zu finden; mit ihm bezeugte man deren Religionsstiftern (Mahāvira usw.) seine Achtung. Hier also in einem

Unterschiede in den Lesarten etwa zwischen der wertvollen Ausgabe des Vedāntasāra von R. GARBE in dessen bekannter *Sanskrit-Chrestomathie* (287 ff und 412 f)³⁴ und der Abschrift (die ich ganz durchgearbeitet und verglichen habe), sind gewiß vorhanden: in der vorliegenden Kopie sind von den 240 Paragraphen Garbes sämtliche in Prosa abgefaßten Partien ausnahmslos anzutreffen, während in der Rothschen Abschrift einige metrische Stücke weggefallen sind. Im ganzen gesehen, muß man sagen, daß Roths Kopie sehr genau gehalten ist, so daß auch diese bei einer eventuellen neuen kritischen Ausgabe des *Vedāntasāra* nicht mehr übersehen werden darf, sondern als wertvolle und richtungsweisende Unterlage betrachtet und mit großem Nutzen herangezogen werden muß, um auf diese Weise an das Original so nahe wie möglich heranzukommen. Die Abschrift Roths stellt sich also als eine ziemlich alte Kopie heraus, in welcher bei dem verhältnismäßig kurzen zeitlichen Zwischenraum zwischen Abfassung des Originaltextes und Entstehung der Abschrift sich in letzterer wohl noch nicht so viele Zusätze eingenistet haben mögen wie später.

Das Ganze ist als eine sehr sorgfältige, saubere und mit philologischer Akribie vollzogene Abschrift anzusprechen, die nur unbedeutende und leicht zu korrigierende wirkliche Fehler im einzelnen aufweist, wie sie jedem unterlaufen. Wie sehr es Roth am Herzen lag, den Text wirklich geistig zu durchdringen, beweisen seine zahlreichen textlichen, grammatischen und sachlichen Anmerkungen in lateinischer Sprache, die er mit feiner Hand und in dem schon aus der Grammatik bekannten Duktus zu Seiten des Textes, aber auch oberhalb und unterhalb angebracht hat, und die zunächst seinem eigenen Verständnis dienen sollten³⁵.

Die Auswahl gerade des vorliegenden Textes erscheint nunmehr durchaus verständlich: ermöglichte (oder zwang) dieser ihn doch zu einer ausgedehnten Kenntnisnahme der einschlägigen indischen Literatur (Upanisads), veranlaßte ihn also zu einer entsprechenden weiteren sprachlichen und philosophischen Durchbildung, sowie zu einer ebensolchen logischen Schulung in den gewiß auch für Roth zunächst fremdartigen Denkformen. Er hat dies alles glänzend bewältigt³⁶.

Die indische Nāgari-Schrift hat Roth jetzt vollkommen im Griff: sie erscheint vollendeter, durch die oberen waagerechten Striche verbundener gehalten als in der Grammatik und im vorigen Manuskript, dazu etwas mehr nach rechts geneigt. Offenbar also stammt die Kopie aus seiner späteren Zeit, in der er sich längst schon eine große Schreibgewohnheit angeeignet hatte. Das Manuskript gehört, wie die vorigen, dem 17. Jahrhundert an.

brahmanischen Sanskrit-Manuskript! — *siddhi* (= ‚Erfolg‘) ist der Name einer Gattin Gaṇeśas.

³⁴ Dazu: PAUL DEUSSEN, *Allgem. Geschichte der Philosophie* I, 3, 639ff.

³⁵ Sie sind als ausführlicher Kommentar, aber nicht als Übersetzung anzusehen.

³⁶ In diesem Zusammenhang vgl. nochmals Anm. 31.

VERZEICHNIS DER SCHRIFTEN, BRIEFE UND BERICHTE ROTH'S

Zusammengestellt von Bruno Zimmel †

Das Verzeichnis ist chronologisch geordnet und enthält sowohl Roths eigene Schriften und Briefe als auch Texte, die von Zeitgenossen auf Grund von Roths Vorträgen, Erzählungen und Mitteilungen verfaßt und veröffentlicht wurden. Bei Druckschriften sind im allgemeinen die Standorte der diesen zugrunde liegenden Handschriften sowie Nachdrucke nicht angeführt.

1. Brief an P. Franz Piccolomini, Praep. Gen. SJ in Rom, Ingolstadii 9 Julii 1650.
2. Brief an P. Franz Piccolomini, Praep. Gen. SJ in Rom, Tridenti 8 Aug. 1650.
1. u. 2. in BECCARI, C.: *Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti*. Vol. 13 (Romae 1913) Nr. 109, S. 350—51, u. Nr. 111, S. 354—55.
3. Brief, Smyrna [Jan. 1651]
4. Synopsis aus Briefen P. Roths u. P. Franz Storers, Smyrna 22. u. 23. Jan. 1651, u. Brussa 27. Febr. 1651.
3. u. 4. in: München, Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica 607.
5. Brief an P. Johann Ev. Tanner in Ingolstadt, Aspahani 24. Sept. 1651: Brüssel, Archives du Royaume. Jes. Varia. Cart. 4.
6. *Grammatica linguae Sanscretanae Brahmanum Indiae Orientalis* [Agra um 1660]: Rom, Bibl. Naz. Centrale, Mss. Orientali 171, fol. 1^r—48^v.
7. VENĪDATTA: *Pañca-tattva-prakāśa*. Eine um 1660 von Roth in Agra angefertigte Abschrift dieses 1644 entstandenen metrischen Wörterbuches der Sanskrit-Sprache, teilweise mit lateinischen Marginalnoten.
8. SADĀNANDA: *Vedāntasāra*. Eine um 1660 von Roth angefertigte Abschrift dieser um 1490 verfaßten Einführung in die philosophische Lehre des Vedānta.
7. u. 8. in: Rom, Biblioteca Nazionale Centrale Mss. Orientali 172.
BERNIER, FRANÇOIS: *Voyages. Contenant la Description des Etats du Grand Mogol*. Tome 1. 2. Amsterdam 1724. 1723. Darin:
9. Lettre à Monsieur Chapelain touchant les Superstitions, étranges façons de faire, & Doctrine des Indous ou Gentils de l' Hindoustan. De Schiras en Perse le 4 Octobre 1667 (p. 97—168). — Auf der Reise nach Europa hielten sich P. Grueber und P. Roth in der ersten Märzhälfte 1663 einige Tage in der Missionsstation der Karmeliter in Schiras auf. Bei dieser Gelegenheit hielt ein Karmeliter-Pater dieser Mission P. Roths Erzählungen über die indischen Inkarnationen schriftlich fest. Als BERNIER auf der Durchreise im Herbst 1667 ebenfalls in dieser Missionsstation Quartier nahm, schrieb er diese Aufzeichnungen des Paters ab und arbeitete sie in den Brief an Chapelain ab S. 140 ein.
10. Brief an P. Ioannes Paul Oliva, Vic. Gen. SJ in Rom, Messanae 18. Jan. 1664: ARSI, Goa 9, I, fol. 262.
11. Brief an P. Christoph Schorer SJ in München, Romae 23. Febr. 1664: Bayer. Staatsbibl., Clm 26472, fol.

12. *Pro via terrestri in Regnum Sinarum* (Romae, 2 Marcij 1664): ARSI, Fondo Gesuitico, tit. VIII, Vol. 722, Fasc. 3, Nr. 5.
13. *Primum Memoriale ad Adm. R. P. N. Vicarium Generalem circa iter terrestre in Regnum Sinarum* (Romae, 18 Martii 1664).
14. *Secundum Memoriale ad Adm. R.P.N. Vicarium Generalem circa Regnum Nepal, in quo Missio utilis institui posset* (Romae, 18 Martii 1664).
15. *Tertium Memoriale ad Adm. R.P.N. Vicarium Generalem circa Sining urbem Sinarum* (Romae, 18 Martii 1664).
13., 14. u. 15. in: WESSELS, CORNELIUS: "New Documents relating to the Journey of Fr. John Grueber": Arch. Hist. S. J. 9 (1940) 298—302. Diese Denkschriften verfaßte Roth gemeinsam mit seinem Reisegefährten Grueber, der sie auch mitunterzeichnete.
16. Brief Rom [März 1664]. Dt. Übers. in: STÖCKLEIN, *Der neue Welt-Bott*, Bd. 1 (Augsburg u. Graz 1726), Nr. 35, 113—115.
KIRCHER, ATHANASIUS: *China illustrata* (Amstelodami: Apud Ioannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstracet 1667). — Darin:
17. ROTH: *Decem fabulosae Incarnationes Dei, quas credunt Gentiles Indiani extra et intra Gangem* (157—62).
18. ROTH: *Elementa linguae Hanscret* (5 Tafeln zw. S. 162—63).
19. Kircher arbeitete ferner mündliche Informationen Roths auf Grund seiner leider oft sehr flüchtigen und ungenauen Aufzeichnungen (Feb.—Apr. 1664) in folgende Teile des Werkes ein: De miris virtutibus Lapidis Serpentina, quem Lusitani la Piedra della Cobra vocant (80—86: Berichte über die Schlangensteine, den schlangenessenden Knaben in Agra und die fliegenden Katzen von Kaschmir). — Iter ex Agra Mogorum in Europam (85f). — De Christianae fidei in dicta Tartariae & Cathay Regna... introductione (90—96: Darstellung der Reise des hl. Thomas und Beschreibung Kafiristans). — De Exoticis Chinae Animalibus (190—95: Beschreibung des „Waldmenschen“ und des Affen, den der König von Bengalen dem Großmogul schenkte).
Von der lat. Erstausgabe der *China illustrata* erschien noch im Jahre 1667 ein Nachdruck (Amstelodami: Apud Jacobum à Meurs), 1668 folgte eine holländische Ausgabe: *Toneel van China* und 1670 eine inhaltlich erweiterte französ. Ausgabe: *La Chine illustrée*.
20. Brief an P. Athan. Kircher SJ in Rom, Venetiis 7 Maij 1664: Arch. Univ. Gregoriana, Sammlung Kircher, Miscellanea epistolarum, Vol. VIII, 113.
21. *Vita Patris Antonii Ceschi SJ* (Tridenti, 24 Maij 1664).
In: PATERNOLO, FRANCESCO ANTONIO: *Estratto e Registro di lettere spirituali con breve narratione della Vita del Molto Reverendo Padre Antonio Ceschi di Santa Croce del Borgo di Valsugana della Compagnia di Gesu Missionario Apostolico dell'Indie*. Descrizione fatta da Francesco Antonio Paternolo Notaro di Strigno pure di Valsugana con la sua dechiaratione, e protesto. Dedicato all'immortal gloria del Celsiss. e Reverendiss. Monsig. Francesco Alberti Vescovo, e Principe di Trento. (Trento, per Carlo Zanetti 1683) 231ff. — Ein Exemplar dieses sehr seltenen Druckes befindet sich in der Bibliothek des franziskanischen Konvents in Trient. SOMMERVOGEL zitiert in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Tom. 7, Sp. 211) einen weiteren Abdruck dieser Vita.

22. Responsa R. P. Henrici Roth his quaesitis data ([München?] 27 Junio [1664]): München, Univ. Bibl., Handschr. 4° Cod. ms. 118, fol. 12^r—15^v.
23. [RHAY, THEODOR:] *Relatio rerum notabilium Regni Mogor in Asia ex R. P. Henrici Roth Dilingani Soc. Iesu inde anno MDCLXIV & in Germaniam et hinc eodem revertentis narrationibus coram Sereniss. Duce Neoburgico habitis Neoburgi excerpta*. Complectitur Imperij Mogor religionem, regimen, regimem; tum ritus varios et inaudita de Regno Cabul Christianorum, Potente Ethnicorum incognito hactenus; de Christianitatis statu in Iaponia [et] China; item de Monocerote, Arca Noe, Crocodilis, Faunis, ac demum Regis Mogor eiusque Liberorum Tragoedia cruentissima (Aschaffenburgi: typis Joannis Michaelis Straub 1665), 15 S. 8°. — Enthält die Aufzeichnungen Rhays über die Vorträge und Berichte Roths am Hof zu Neuburg im Sommer 1664. Ein Exemplar des heute sehr seltenen Druckes befindet sich in der Bibliothèque nationale in Paris unter der Signatur: 4°O²q³. — Ein Konzept zu diesem Druck befindet sich in der Bibliothèque Royale in Brüssel in der Handschrift 6828/9, pag. 415—17 (nach Maclagan S. 383: 6838/29 fol. 145).
24. Brief an P. Athanasius Kircher SJ in Rom (Viennae, 7 Sept. 1664): Arch. Univ. Gregoriana, Sammlung Kircher, Miscellanea epist., Vol. IX, 281.
25. Brief [Auszug] (Viennae, 9 Sept. 1664): Bayer. Staatsbibl., Clm 26472 fol. 60^r.
26. Brief [Auszug] an P. Gebhard Deininger SJ (Prag, 29 Sept. 1664, in deutscher Sprache): Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica 637, fol. 60^r.
27. Brief an P. Georg Lyprand SJ (Memel, 10. Jan. 1665): Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jesuitica 1240, fol. 156.
28. Brief an P. Athan. Kircher SJ in Rom (Viennae, 16 Maij 1665): Archivum Univ. Gregoriana, Sammlung Kircher, Miscell. epist., Vol. IX, fol. 78.
29. Brief an P. Servilian Veihelin, Prov. prov. Sup. Germ. SJ (Surrati, 9 Oct. 1666): Bayer. Hauptstaatsarchiv, Jes. in gen., fasc. 17, Nr. 293—94. Verkl. Facsimile-Abdruck in EURINGER, „P. Heinrich Roth SJ von Dillingen“: *Jahrb. des Hist. Vereins Dillingen a. D.* 31 (1918) 33.
30. *Brevis relatio de statu Missionis Mogorensis Societatis Jesu ad annum 1667*. Abschrift: Rom, ARSI, Goa. 35, fol. 59^r—60^v.

FROM MISSION TO CHURCH IN BUGANDA

by *Adrian Hastings*

I

There are in history particular moments which achieve a classical quality of memorableness. In the lengthy history of British government the events of the Long Parliament in 1639 to 1641 stand out in such a way. There was an exhilaration, a sense of breakthrough which the rough and tumble of subsequent years, disillusionment, a return to conditions of accepted mediocrity have never effaced. Much the same is true for what began in France in 1789: the thrill of the Tennis Court Oath, the fall of the Bastille, the march on Versailles. Life continues, often with a certain weariness, but the moment of greatness is not forgotten.

In the vast and complex story of missionary work in modern Africa, the first years of the church in Buganda attained a quality of these dimensions. Doubtless the entire setting of the state of Buganda and the court of Mutesa, already depicted in such glowing terms by Henry STANLEY, have contributed to this effect. The character of the leading missionaries, Mackay and Lourdel, had their part to play. Still more important was the dynamic quality of the young christians involved: Mukasa, Lwanga, Kalemba the Mulumba, Andrew Kagawa and others. The martyrdoms, the strange subsequent history of exile and civil war, the final settlement and the quite exceptional growth of the Church in the following years: all these factors contributed to make of the years in Buganda after 1877 an epic in which the men involved, the twists of event, the rise and fall of fortune, remain imprinted on the mind with a clarity which time does not dim and which history affords to few of its subjects.

Clearly we are indebted for our awareness of these years, not only to the writings of many of those involved, missionary and non-missionary, and the genuine oral traditions which still survive, but also to subsequent writers who have studied what happened in a way that is perhaps unique for nineteenth century African history: Sir Apolo KAGWA, Sir John GRAY, Fathers THOONEN and FAUPEL, Miss Margery PERHAM, Canon TAYLOR, Professor LOW, to mention only some of those whose research and published work have thrown light on these vital, tumultuous years in which the Church in Uganda was born¹.

¹ Among the more recent literature Father FAUPEL's *African Holocaust* (Chapman, 1965) takes pride of place for the study of the first christian decade. It is, of course, a revision of Fr THOONEN's *Black Martyrs*. Canon JOHN TAYLOR's *Growth of the Church in Buganda* (SCM Press, 1958) is a work of major importance and the present study owes very much to it. Of other general works ROLAND OLIVER's *Missionary Factor in East Africa* (1952; second edition with a new introduction, 1965) is still worth consulting; there are also E. MATHESON'S

II

It is obvious that a new church will normally begin from a 'Mission' and with missionaries, but the theological relationship between mission and church, whose actual working out in the particular context of Uganda I wish to examine, is itself a complex one².

'Church' refers to the totality of the Christian fellowship, both local and universal, 'Mission' to its service and outgoing action. But as the Church can have ultimate meaning only in terms of its function, of the striving after that purpose for which Christ launched it, it can be said that it is only in terms of its mission that the Church herself can be interpreted. Mission is not an occasional event in the life of the community like a sudden swarm of bees from the hive, after which everyone can settle down again to an internally directed existence, it has instead to be a constant movement, the most decisive permanent dimension of christian living both at the level of world church and at that of a healthy local church. It exactly balances the other dimension of union, coming together, communion. Mission, then, cannot be understood simply in a geographical sense and the establishment of new local churches; it is to be carried on in many ways and circumstances where that is not called for. In its absence any church becomes 'churchy' and inward-turned. Nevertheless the mission to the wholly beyond and the consequent planting of a new local church ('Missionary activity' in the more traditional

An Enterprise so Perilous (Mellifont), a study of nineteenth century White Father work in East Africa, and H. P. GALE's *Uganda and the Mill Hill Fathers* (Macmillan, 1959) which goes up to 1914.

For the nineteenth century three specialised studies are of particular value: D. A. Low, *Religion and Society in Buganda 1875—1900*, East African Studies, a seminal essay; the same author's *Converts and Martyrs in Buganda* (pages 150—163 of *Christianity in Tropical Africa*, edited C. G. Baeta, Oxford, 1968), useful especially for its evaluation of Mutesa's later years; J. A. ROWE, *The Purge of Christians at Mwanga's Court*, Journal of African History, vol. V, 1964, 1, pp. 55—72. This last is an excellent study of the years 1885—6. MARGERY PERHAM's *Lugard, the Years of Adventure, 1858—1898*, (Collins, 1956) and the massively detailed three volumes of the *Diaries of Lord Lugard*, edited M. PERHAM (Faber & Faber, 1959) help greatly for the years 1890—92. What the history of Buganda at present lacks is a full study of the crucial developments in 1887—89, although Sir JOHN GRAY's article "The Year of the Three Kings of Buganda 1888—1889", *Uganda Journal*, 1950, pp. 15—52, provides a most valuable basis for this. There is also far too little generally available on White Father work after 1892.

² It is impossible to refer here adequately to the vast modern theological literature on the Church-mission relationship, but reference may be made to C. COUTURIER *The Mission of the Church* (Helicon Press: Darton, Longman & Todd) 1960, first published in French, 1957; H.-W. GENSICHEN *Living Mission* (Fortress Press, Philadelphia, 1966): much in JOHN TAYLOR's book listed above, and the first chapters of my own *Church and Mission in Modern Africa* (Burns & Oates, 1967).

sense) remains its apex and most striking expression, and it is that aspect of mission with which we are chiefly concerned here.

Examining christian life in Uganda we will label it as 'Mission' in so far as it is still dependent upon overseas christian bodies in a way that a full local church is not, while we label it as 'Church' in so far as it has become a self-ministering, self-supporting, self-propagating body — a rounded local fellowship of christians in faith, sacrament and service, a self-reliant community, itself obedient to the call of mission.

Nevertheless we have here to remember that a local christian church cannot be by the nature of the case a wholly independent entity. There are churches throughout the world, but there is and has still to be the one Church. It is evidently the missionary task to establish a new local church in such a way that it is a living part of the world communion. And a living part means a giving and taking part. It is natural moreover that old well-established churches should continue in a special way to help young ones. It is not easy to say apodictically how much continuing help is proper within a healthy communion between two such churches and how much indicates rather an unhealthy mission domination over new christians, but it is clear that the latter has too often happened. Missions have continued for centuries, never becoming truly churches, but remaining dependent generation after generation on a ministry, both episcopal and presbyteral, coming from abroad. It has to be admitted that this has been a fault particularly characteristic of post-Reformation Catholic missionary work.

III

These general observations may help us in our judgment on the course of growth in the two churches established in Uganda, the Roman Catholic and the Church of Uganda³. Their origins date from almost exactly the same time. The Anglican missionaries, the Reverend C. T. Wilson and Lieutenant Shergold-Smith, arrived in June 1877 but the latter was murdered south of the lake a few months later; Wilson withdrew twice in the next months and the C.M.S. mission was only really established on Wilson's return with Alexander Mackay in November 1878. Three months later, 17 February 1879, Père Lourdel and Brother Amans landed at Entebbe.

At that time Mackay was twenty-nine years old and Lourdel twenty-five. They were to be the two dominant figures of the early years. Both

³ A joint study of the two communions in Uganda whose history is in many ways so similar is not made easier by the quite extraordinary hostility each felt for the other through many years. Missionary literature on each side abounds in the most sweeping condemnations of the other. Happily this is now passing. The present study completely ignores this aspect of missionary work and church growth, but it cannot be denied that it was often almost uppermost in the minds of the founding fathers of the church in Uganda.

were men of great faith, highly intelligent, daring, energetic, rather hasty. Mackay excelled in his practical capacity as a craftsman and engineer, Lourdel in his tact, charm of character and ability as a counsellor. Both died early in 1890 just before the frequently tragic and finally decisive events of 1891—2 which, under the direction of Lugard, established a radically new milieu for the churches to live and work within⁴. The British Raj had begun.

Within a few months of the passing of the two great pioneers, the two outstanding figures of the church of the next generation had arrived, their arrival indeed curiously mirroring that of the earlier pair just twelve years earlier. Bishop Tucker entered Uganda on 27th December 1890, Father Streicher on 21st February 1891⁵. It is in fact strange how completely December 1890 marks a new beginning as regards the European presence in Buganda. Mgr Hirth, replacing Livinhac, arrived for the first time on the 8 December. Captain Lugard reached Kampala ten days later, the 18th. Bishop Tucker got in after another nine days, 27 December'. Such a spate of arrivals must have greatly helped to build up Ganda tensions. It is worth remembering too that the only remaining

⁴ Alexander Mackay left Buganda in 1887 and did not return. He died south of the lake at Usamiro in February 1890. — Siméon Lourdel died at Rubaga on 12 May 1890. He was in fact the first European to die in Buganda, but Bishop Hannington had, of course, been murdered nearly five years earlier (29 October 1885) inside what is modern Uganda.

It is not easy to state the exact relative importance of Fathers Lourdel and Livinhac in the early White Father mission. Father Lourdel receives the central place in all narratives. Fr. Livinhac was the first local superior of the Buganda mission and was certainly the one responsible for major decisions. And it was he who composed the first Luganda grammar. However he was in Buganda a far shorter time than Lourdel. The latter opened the mission in February 1879 and was joined by Livinhac in June. They were both there until the general departure in November 1882. After the return, however, Livinhac was present for only brief periods; he was by now bishop and responsible also for the missions south of the lake and Lourdel had taken over as local superior of the Buganda mission. Livinhac visited Buganda briefly May-June 1886 at the height of the persecution; he was back there in 1888 and shared in the general October expulsion; he next returned in March and April 1890 before leaving for Algiers to become Vicar General of the Society, Lourdel dying one month after his departure.

⁵ Bishop Tucker was born in 1849. He retired from Uganda in 1911 and died in England 15 June 1914. TUCKER's two volumned work *Eighteen Years in Uganda and East Africa* (Edward Arnold, 1908) contains much information on the early years.

Bishop Streicher was born in 1863; he retired from his vicariate in 1933 but remained in Uganda. He died at Villa Maria, the mission he had founded sixty years earlier, 7 June 1952 and is buried there. Reference can be made to Sir JOHN GRAY's warm tribute to him in the *Uganda Journal*, 1953, pp. 63—7 and to the lengthy work of J. CUSSAC, *Evêque et Pionnier, Monseigneur Streicher*, (Paris, 1955).

White Father with real experience, P. Denoit, died a few months later, in May 1891⁶.

December 1890 marked indeed a new beginning both for Church and state. Tucker and Streicher were the two men destined to have a decisive influence on the growth of their two communions in the next quarter century and it was largely due to them personally that both missions continued quite emphatically as churches in a way that has not happened nearly so clearly in many other parts of Africa.

IV

One cannot help but be impressed by the almost staggeringly self-assured approach of the first christian converts to their new religious life. The Baganda, members of a society in some ways surprisingly free and self-confident, seem to have been looking at that time for a religion and a possibility of personal commitment superior to that of their traditional gods. There had been a very real interest in Islam in the preceding years and some had died for it. Now the story was to be repeated⁷. Certainly this sense of a real quest for religion is not something missionaries encountered in many parts of Africa; here too, special circumstances helped to turn it early into a truly mature christian commitment.

The local church began quickly. The White Fathers baptised four converts on 27 March 1880 and four more on 14 May. However from then on they were tied by Cardinal LAVIGERIE's instructions, received 1 June 1880, enjoining a four year catechuminate. After further correspondence and a strong protest from Livinhac, some exceptions were after all to be allowed and they baptised eight more two years later, April-May 1882, among them Joseph Mukasa, Andrew Kagga and Matthias Kalemba. They were all carefully picked men and they formed the nucleus of the Catholic Church⁸.

⁶ Several of the most able Catholic missionaries of the next generation — Guillermain, Achte and Marcou among others — arrived the same day as Streicher, 21 February. The speed with which the journey from Europe could now be made is shown by the fact that they brought with them *The Times* up to 3 October, and sent them to Lugard the next day! See *Diaries*, II p. 96.

Guillermain succeeded Hirth as bishop north of the lake in 1895 but died almost at once (14 July 1896). He is buried at Bukalasa.

The very remarkable Anglican missionaries of the coming years — men like Baskerville, Pilkington the Bible translator and Roscoe the anthropologist — arrived either with Tucker or shortly after.

⁷ This is a point Low well makes in his *Converts and Martyrs in Buganda*.

⁸ Cardinal LAVIGERIE's extremely rigid instructions of 1879 allowing no baptisms, except in case of the dying, without a four year catechuminate are to be found in *Instructions aux Missionnaires* (Editions Grands Lacs, 1950) pp. 109—110. They were repeated in a letter to Livinhac, dated from Algiers 18 October 1880. At this date he had presumably heard of the baptisms of that

The Anglican missionaries made their first baptism the same year, 1882, while in 1883 the number they baptised was quite considerable. Yet despite this and the continued presence of the Anglican missionaries all through the next critical years, it seems clear that it was already the Catholics who were growing stronger and who provided by far the greater part of the leadership in the months of persecution, 1885—6.

I cannot help believing that the decisive reason for this, paradoxically enough, was precisely the sudden departure of the White Fathers from the country in November 1882 for reasons which have never been properly explained⁹. They only returned in July 1885, two years and eight months later. It is worth recording that Joseph Mukasa Balikudembe was martyred only four months after their return, in November. It is strange how much Father Lourdel has been given the centre of the picture in the years preceding the martyrdoms because it is clear from a careful study of the evidence that it was in his absence rather than his presence that the Church became really strong. The Catholics now had to stand entirely on their own feet. Their chief leaders, Mukasa and Kalemba, had only been baptised six months before the missionaries departed. Here was the Church: sixteen men, most of them fairly young, recently baptised, and a considerably larger group of catechumens. One might certainly have expected that in the coming years they would have merged with the Protestants — Mackay did not leave the country — or just faded away. In fact just the opposite happened. They grew into a genuine self-reliant, self-propagating Church and it was surely those years of full responsibility and leadership that prepared so many for future martyrdom.

It is a fascinating picture, something nearer to New Testament christian life than has almost ever occurred. There were in fact a group of 'house churches'. There was, first of all, the church in the King's court led by Joseph Mukasa. Secondly, there was the church in and around year, but did not know that Livinhac had now received his 1879 instructions. He therefore appended a further copy and added: «Mes prescriptions sont des ordres exprès, que je vous donne de concert avec le Saint-Siège Apostolique; elles vous obligent donc en conscience» (*Instructions*, p. 143). Livinhac had already written back a strong protest against these instructions which is reflected in LAVIGERIE's letter of 10 February 1881: «Cela me conduit à vous parler des règles que je vous ai données pour le catéchuménat et contre lesquelles vous me paraissez réclamer avec une vivacité que je ne comprends pas» (p. 168). However he agreed to permit exceptions for those willing to die for their faith! As a result of this permission the eight baptisms of 1882 were able to take place with quite incalculable consequences for the young church.

⁹ In a letter of Cardinal LAVIGERIE, dated 24 March 1883, he still clearly knew nothing of the departure from Uganda of the previous November. Indeed he speaks instead of the probable departure of the C. M. S. missionaries (*Instructions*, pp. 200—1). But he had heard about it by August. Two years later, in a letter to Livinhac of August 1885, he speaks of the return to Uganda, «cette mission si malheureusement interrompue par de vaines terreurs» (p. 216).

the house of Mathew Kisule, the gunsmith, at Natete; thirdly, a group in the household of the young chief Alexis Sebbowa. Fourthly, there was the community fifty miles away at Mityana built up by Kalemba. It is thought that by the time of the martyrdoms there were some two hundred believing christians at Mityana, a place where no missionary had ever come. Certainly many of these christians had not seen a priest even once. Lourdel estimated on his return in 1885 that the total count of Catholics, baptised and catechumens, was now upwards of eight hundred. If the freedom of outlook and missionary method of New Testament times had been retained, some of these apostles would surely have been ordained priests; instead of that the missionaries could still hesitate as to the propriety of even baptising some of the firmest believers! It seems to have been Joseph Mukasa's martyrdom which really convinced Lourdel on this point, and it is moving to remember that the new leader — Lwanga — was baptised the very day (15 November) the old one died. Yet there was still over-much hesitation. Lourdel in his diary gives the impression of feeling he must justify himself for this action¹⁰. At one moment it was actually Charles Lwanga who had to take the matter into his own hands and baptise four of his companions on the very eve of martyrdom. Lwanga, like Mukasa, was after all no younger than Lourdel himself had been when he arrived in Buganda, while many of the others were far older¹¹. One feels already a strain between missionary preconceptions and methods and the real needs and possibilities of the young church.

If I have here concentrated upon the Catholics in these years, it is just because — for partly accidental reasons as I have suggested — they seem to have become a more vigorous community, a more genuine Church. Mackay once sensed part of the trouble when he wrote regretfully: "There is so much in our ways and methods that strengthens the idea of foreign rule ... English men, English Church, English formularies, English Bishop"¹². Perhaps as a Scot he was particularly sensitive to this! I suspect too that his own character and his very skills as a craftman more than a teacher had something to do with it. But probably the very continuance of his presence was the most decisive factor!

Mackay left Uganda for south of the lake in 1887, and was followed by the remaining Anglican missionaries in the general expulsion of the following year. It seems probable that the very much more active role

¹⁰ 'How could we refuse them this grace?': FAUPEL, *African Holocaust*, p. 119.

¹¹ There is still a tendency to talk of the converts rather indiscriminately as 'boys'. Thus FAUPEL calls Sebwato a 'boy', p. 116, when he must in fact have been in his middle forties! As FAUPEL himself remarks, Europeans often underestimate the age of Africans, and Lourdel himself seems to have done so with Lwanga (FAUPEL, p. 62). Only a minority of the martyrs, and none of their leaders, could possibly be described as boys.

¹² Quoted in TAYLOR, *op. cit.*, p. 44. Mackay wrote this in 1877. It was, of course, *mutatis mutandis*, true of all missions.

that the Baganda Protestants exercised in the coming years is again not unconnected with that fact. With his departure Sebwato and Kagwa took over the Protestant leadership, just as Mukasa and Kalemba had done for the Catholics five years earlier. However it was Honorat Nnyonintono, the new Catholic leader, who held the christians as a whole together with remarkable statesmanship through the long crisis of 1888 — probably the gravest moment for the young church in the whole story. His death in battle the next year was a major tragedy. He was replaced as christian *katikiro* by Apolo Kagwa, certainly another great statesman though he lacked Honorat's capacity to hold the two christian groups together.

Upon both sides the experience of the 1880's, when for one reason and another the young christians had had to stand in crisis after crisis upon their own legs, make their own decisions, die their own deaths, and finally triumph in arms when Gabriel Kintu recaptured the capital and restored Mwanga to his throne in February 1890, it was that experience which was to be decisive for the future of the young Church. Only a relatively small group was, after all, martyred¹³. The colleagues of Mukasa and Lwanga had remained to fight it out and then to provide a permanent core of mature African lay leadership which had a profound effect upon the development of Church life in the next thirty years¹⁴. On the Catholic side men like Alexis Sebbowa and Stanislaus Mugwanya, on the Protestant side Nikodemo Sebwato, Ham Mukasa and Apolo Kagwa had all been christians through the time of persecution. The mantle of the fallen leaders had passed to them and it remained very markedly with some of them — Alexis and Stanislaus, Ham Mukasa and Apolo Kagwa — right into the nineteen-thirties and even after. Ham Mukasa, already a believer before the persecution, baptised in 1887, remained for decades a pillar of the Anglican Church. He became county chief of Kyagwe in 1905 and only died in 1956¹⁵.

¹³ See the very clear treatment of this point by ROWE, *op. cit.*

¹⁴ Of course, a further considerable number of these men died fighting in the six years following the martyrdoms. Thus, of the seven men who gave evidence before the White Fathers in 1887 on the subject of the martyrdoms — so providing the start for the canonisation process — three died in battle in the following years: Louis Kigongo, killed at Mengo in October 1888 when the Muslims drove the Christians out during Kiwewa's short reign; Charles Werabe, one of the three young men spared at Namugongo 3 June 1886, fell at the same time as Nnyonintono in one of the battles of 1889; while Francis Kintu was killed fighting the Protestants at Mengo, 24 January 1892 (NICQ, *Le père Siméon Lourdel*, p. 535, ³1922). The same day as Kintu, Sembera Mackay, one of the first five Protestants to be baptised (18 March 1882) died fighting on the other side. He had also been one of the first six 'lay evangelists' commissioned by Bishop Tucker just a year earlier. LUGARD mentions him in his account of the fight (*Diaries* III, p. 32): 'Poor Sembera (the best fellow in Uganda, and the peacemaker) was shot by these first few shots and killed'.

It was such men clearly born to authority, conscious from the start of their responsibility for the Church as for the state, who ensured that in the coming years of missionary preponderance the inheritance of the first age was not lost.

V

They were helped in this, as has already been suggested, by the two remarkable new missionary leaders who arrived in the country at the end of 1890. It is certain that the outlook of these two was at times strikingly different from that of many of their European fellow-workers. Of the two Tucker had, of course, the direction of his church from the start, while Streicher arrived as a junior missionary, and in March 1891 after only three weeks in the country was sent off westward to found a first mission in Buddu county, the heart of the later Masaka district¹⁶. Only six years later was he chosen bishop, travelled to Bukumbi south of the lake for consecration (15 August 1897), and then returned to exercise a decisive influence upon the Catholic church for over thirty years¹⁷.

These years after 1890 were ones of constant missionary expansion and of a vast increase in the number of christians. By 1904 there were 79 C.M.S. missionaries in the country, 83 members of the White Fathers society and 35 of the Mill Hill Fathers. Mission stations were being opened not only throughout Buganda but far away to the West and East. There is no doubt of the continued fervour and energy of the new converts. Nevertheless, the more the missionaries increased, the less room there seemed to be for African initiative — at least unless it could be channelled into a clear institutional pattern. Already in November 1892 the Anglican Baskerville could write: 'Our meeting with the elders on Saturday did a lot of good, and I think they will not be so independent in future'¹⁸. This almost inevitable attitude was characteristic of both churches, but perhaps particularly of the Catholics, and this just because the church institutions they took for granted were both more rigid and left less room for lay initiative than those of the Anglicans. Conditions required for ordination to the priesthood could not be modified; moreover there was no suggestion of the introduction of church councils with full

¹⁵ There is a brief but pleasant memoir of Ham Mukasa in the *Uganda Journal* 1959, pp. 184—6.

¹⁶ Streicher had already learnt a good deal of the Luganda language before arrival with the aid of LIVINHAC's grammar. The next month, April, Mgr. Hirth sent Achte and Marcou eastwards to begin work in Kyagwe, that being then the county ruled by Alexis Sebbowa, (cf. G. LEBLOND *Le Père Auguste Achte*, *Maison Carrée* 1912, p. 137).

¹⁷ He learnt of his appointment as bishop 6 May 1897; he had, however, been ruling the vicariate as Provicar since the death of Mgr Guillermain the previous July.

¹⁸ Quoted by TAYLOR, *op. cit.*, p. 71.

lay participation: the latter were only to be introduced by Bishop Kiwanuka fifty years later. But in both communions the element of 'Mission' increases, that of 'Church' decreases.

However this was far from absolute. Both the strength and confidence of the African christians themselves and the clear aims of Tucker and Streicher, each operating according to the characteristic outlook of his church, prevented it.

Let us consider the pattern of Anglican growth first. A Church council under the leadership of Sebwato was established as early as 1885 and some sharing of the laity in church government was an established reality from then on. Again, it is remarkable how much of pre-baptismal instruction in the early years was managed by the converts themselves — one passing on his knowledge to others with an enormous enthusiasm, husbands teaching their wives to read, and so on. But the most characteristic and striking feature of all in the Church life of the 1890's was, perhaps, the catechist movement, the entry of Africans with a very great élan into a regular Church ministry both at home and abroad. Already in 1891 Nathaniel Mudeka, a nephew of the old pagan Katikiro Mukasa, offered to work outside his own country and became a catechist south of the lake. In the next years Anglican Baganda catechists were going forth West, East, and North, evangelising new lands — Ankole, Toro, Bunyoro, and other places still further away. By 1906 six of them had reached as far as the famed Gondokoro in the Sudan.

It is right to recall here that this early Baganda missionary movement was — like so many other missionary movements in history — linked with a nationalist, even semi-imperialist, expansion. On the same roads tramped by catechists went other Baganda — chiefs and soldiers — and the Baganda catechist missionaries could suffer at times from the characteristic attitudes and limitations of an imperialist viewpoint. Crabtree, an early Anglican missionary visiting Bukedi early in 1901, had this to say: 'Amongst the Bakedi the language difficulty comes in: those boys or lads who join the Baganda and live with them and learn their language, are being taught slowly as at Bululu and Kikabukabu in the Lumogera district. Three years, and yet not a Muganda able to teach in the vernacular ...'¹⁹. Elsewhere, however, Crabtree did note a

¹⁹ Quoted in JOHN GRAY, 'Kakunguru in Bukedi', *Uganda Journal*, 27, I, 1963, p. 41. For the general Ganda expansionism of this time see, among others, A. D. ROBERTS, *The Sub-Imperialism of the Baganda*, *Journal of African History*, III, 1962, 2, pp. 435—50. The tendency for some catechists to mix up evangelism and government can be illustrated, for instance, by the Mill Hill Father VAN TERM's complaint to the authorities, dated 4 October 1901, that in the eastern districts Baganda catechists settled down in the chief's compound and dominated civil proceedings (see GALE, *Uganda and the Mill Hill Fathers*, pp. 224—5). But it is hard to blame catechists for mixing up the two when so many missionaries had consistently done the same!

few exceptions to this, and the linguistic exertions of a man like Kivebulaya are well-known.

For Bishop Tucker the grade of catechist was the first rung in a continuous ladder of ecclesiastical ministry; from it the more reliable could rise higher. In 1893 he ordained his first deacons and three years later, 31 May 1896, the first Baganda priests. This extremely rapid start with a local ministry, once a bishop was in the country, is surely remarkable. Of the early Anglican deacons some were great chiefs like Sebwato, but most of them were full time evangelists. Thus Mudeka was ordained a deacon in 1896 and priest three years later. In this way an African ministry with great devotion but naturally also a rather limited education was able to get under way with considerable rapidity.

The finest figure of all in this early Anglican ministry is surely that of Apolo Kivebulaya. Baptised in 1895, he volunteered for the ministry two years later and was soon engaged both in studying at Namirembe and preaching the gospel in neighbouring villages. In a few months he was sent off to Toro. Ordained a deacon in 1900 and a priest in 1903, he had a long, holy, and arduous life of evangelisation in the Congo, dying in 1933 at Mboga where he had been a minister for thirty years²⁰.

All this was magnificent, but it must be noted too that there were strict limits in the initiative allowed. The missionaries remained only too clearly in ultimate control. There was certainly no real parity of dignity between priests white and black. Bishop Tucker had earnestly striven for this, and his plans for a church constitution, first proposed as early as 1897, were extremely far-sighted and in the line of Henry Venn and the C.M.S. tradition at its very best. They were however, only accepted in a modified form in 1909, leaving the mission clearly above the local church. In the words of one of the earliest missionaries, Baskerville, a man — be it noted — who lived very close to the people indeed: 'To me the greatest objection seems to be the proposed equality of European and native workers, thereby in some cases placing Europeans under native control'²¹. With such an outlook a really self-confident local church could hardly be expected to develop. If a European handed over a job, it must always be so as to retire upwards. And as there were by now a good many Europeans about, this very effectively limited for many years a full development in the recognition of responsibility in the local church. It must be noted also, that, despite Tucker's flexible approach to the ministry, the numbers ordained did in fact remain comparatively small: by 1914 there were no more than 33 native priests. It is striking too that though the first Anglican priests were ordained seventeen years before the first Catholic priests, the first Ugandan bishop was to be a Catholic²².

²⁰ ANNE LUCK, *African Saint*, the story of Apolo Kivebulaya (SCM Press, 1963).

²¹ Quoted by TAYLOR, *op. cit.*, p. 87.

²² The first African to be consecrated a bishop in the Church of Uganda was

Turning to the Catholic effort in these years, we see some things very similar, others rather different. The enormous initial enthusiasm, the vast catechism classes of the 90's and their self-help system were the same; so too was the catechist movement. When Streicher took over the vicariate in 1897 there were already, apparently, 243 recognised catechists and they were soon penetrating as far afield as their Protestant counterparts²³. A group of Catholic Baganda catechists was settled in Teso by 1903. The saintly Yohana Kitagana, baptised in 1896, had set out for Bunyoro in 1901 and he continued his work with utter devotion in the western region for nearly forty years, dying at Mutolere in 1938. It is worth noting that both the Anglican Kivebulaya and the Catholic Kitagana worked as celibates, a condition obligatory neither for the Anglican priest nor for the Catholic catechist, but freely embraced by both as helpful to evangelism.

Bishop Streicher was as anxious as Bishop Tucker to have African priests, but there could be for him no question of promoting a catechist in this direction. The road to the priesthood was to be a different one. The Catholic Church was not prepared to accept a basically lower educational standard for its black priests than for its white. Moreover, the extensive knowledge of Latin required together with the obligation of celibacy raised great further difficulties. But the early White Fathers were not to be deterred. It was in fact Mgr Hirth who began the work as early — almost unbelievably — as 1893, in which year Fr Marcou was put in charge of a group of boys stationed at Villa Maria, Fr Streicher's own mission. Even Streicher had at first been doubtful as to the wisdom of starting such a thing so quickly. It was the explicit instruction of the Cardinal Prefect of Propaganda that convinced him: 'A mission that can produce martyrs can produce priests'²⁴. From that moment Streicher put all his weight behind this work and drove his often reluctant missionaries on: 'This is the chief work of my vicariate'.

The seminary was at first somewhat peripatetic. It moved from Villa to Rubaga, and Rubaga to Kisubi, only returning to the Villa Maria parish and settling down at Bukalasa in 1903, when Fr Marcou ceased

Bishop Balya from Toro; he was consecrated in 1947 as an auxiliary for western Uganda. He has now retired but is still alive and active.

²³ There was at first no regular training school. The beginnings of one date from the end of 1902, see a letter from Father Matthews to Bishop Hanlon mentioning the project: GALE, op. cit., p. 239. Initially at Rubaga, the following year it was already installed at Mitala Maria. Bishop Streicher used to visit it annually and make an appeal for volunteers to work outside Buganda (*Notices nécrologiques*, Société des Missionnaires d'Afrique, 1952, pp. 3—47). Later on the school was again moved to Bikira, south of Masaka.

²⁴ Quoted in the *Notice nécrologique* of Mgr. Streicher, p. 22. The unquestioning acceptance of these instructions in face of apparently insuperable obstacles is a good example of the way the very Ultramontane formation of the White Fathers stood them in good stead.

to be superior. At the same moment the 'major seminary' became an independent entity, going to Bikira. They were however reunited at Bukalasa two years later, the senior institution being finally established on its own at Katigondo only in 1911²⁵.

Nothing is more impressive than the immense and persistent effort involved in this project and the refusal to abandon it in spite of the apparently overwhelming difficulties²⁶. Among them the production of textbooks in Luganda for a suitable minor seminary course of ecclesiastical and humanistic studies was itself a herculean task in those early years, above all the writing and then printing of a full Luganda-Latin dictionary and grammar. I must confess to finding the dry 632 pages of the *Lexikon Latinum Ugandicum*, printed at Bukalasa in 1912 but in manuscript use much earlier, an intensely moving document²⁷. Certainly in men like Fathers GORJU and LE VEUX, Streicher had linguists fully adequate for tasks such as these²⁸.

It is safe to claim that at least between the years 1903 and 1922 there was no other institution in the whole of Uganda which offered an²⁵ *Registre du personnel du Petit Séminaire de la Sainte Famille, Bukalasa*. When the major seminary was brought to Bukalasa from Bikira in 1905 there

were in all eight major seminarians, of these three became priests: Bazilio Lumu, Victorio Mukasa (both ordained 29 June 1913) and Yoanna Muswabuzi (ordained 7 March 1915). Fr. Lumu died in March 1946, Fr. Muswabuzi on Christmas Day 1967. Both are buried at Bukalasa. Mgr. Victor Mukasa is still alive and active at the time of writing.

²⁶ It is not unfair to make the comparison with the seminary at Bagamoyo, begun at the first mission on the East African coast, in the late 1860's, but allowed to die a natural death in face of great difficulties a few years later. Work was only resumed in the 1920's... see F. VERSTEIJNEN C. S. Sp. *The Catholic Mission of Bagamoyo* (1968) section under heading: 25-4-1938. *Preliminary Notes*.

²⁷ Bishop Streicher's *imprimatur*, given at Villa Maria, is dated August 1911. This must have been one of the first books to be printed on the press at Bukalasa. The press remained there until its removal to Kisubi in 1938.

²⁸ Father LE VEUX first joined the minor seminary staff in October 1903 at the move to Bukalasa. He had then just arrived from Europe. His great work, *Premier essai de vocabulaire luganda-français* was printed at Maison Carrée in 1917. He had completed it in France in an ambulance unit at the front. It opens with an introductory letter from Mgr. Livinhac, now near the end of his life. Over a thousand pages long, it has remained the basic work on Luganda vocabulary. LE VEUX was rector of Bukalasa from July 1932 until August 1947. He died in January 1965 and is buried at Bukalasa.

Father GORJU was rector of Bukalasa from 1914 until 1919. He wrote several books, including the well-known *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard* (1920), of value anthropologically. He was also the first editor of the Luganda newspaper *Munno*, begun in January 1911 and at that time printed at Bukalasa. Begun as a monthly it is now a daily. GORJU was appointed first vicar apostolic of Urundi in 1922, resigned in 1938 and died in December 1942. He returned to Uganda after his resignation and is also buried at Bukalasa.

education of comparable academic level to that of Bukalasa and Katigondo²⁹. The six year minor seminary course was followed by nine further years before ordination, including two of actual ministry, and yet the first two Baganda priests were ordained in 1913. By 1924 seventeen men had been ordained and a few years later — by the early thirties — a systematic policy of handing over the parishes of the Masaka district was begun³⁰. In 1939 this became a separate vicariate under the first African Catholic bishop of modern times, Joseph Kiwanuka³¹. By then 73 priests — not all to them, of course, Baganda — had been ordained from Katigondo. The calibre of this first generation of African priests was, I think, very impressive. The very length and quality of the education offered (in comparison with anything available elsewhere) helped to encourage the best. Many of these older Baganda priests worked for years outside Buganda, and some indeed are still there — in Kigezi and Ankole. Devoted pastors, conscientious administrators (like Mgr Maurice Mukasa, Bishop Kiwanuka's vicar general for many years), scholars and linguists (like the historian Father Joseph DDIBA), they represent the specific response of a second generation of christians to the responsibility of sharing in the Church's life and ministry³². They were supported by a growing number of local religious brothers — the BANNAKAROLI.

There is undoubtedly a dynamism and a determination in this movement, both from the missionary side and in the African response, that is very impressive; from the establishment of the first seminary through the ordination of the first priests and on to the consecration of the first bishop forty years later. Given the conditions of the system, it surely could not have been done faster. And, if this was indeed fully consistent with White Father policy elsewhere, as with that of *Propaganda Fide*, it is still true that its outstanding success here was largely due to the personal determination of Bishop Streicher and his closest collaborators.

²⁹ See the significant comments in the *Phelps-Stokes Report*, p. 161. Their visit was in March 1924.

³⁰ Already in 1934 an African vicar delegate (Fr. Joseph Mpagi) was placed in general authority over all the Masaka parishes. The first African parish priest of Villa Maria itself, Fr. Maurice Mukasa (ordained like Fr. Mpagi in 1924) was installed by Fr. LeVeux 1 November 1934 (*Diary of Katigondo*).

³¹ The telegram announcing his appointment arrived 1 June 1939 (*Diary of Katigondo*). Bishop Kiwanuka had been ordained ten years earlier, in 1929. He had since joined the White Fathers Society, studied in Rome, and then returned — first to parish work, then to teach at Katigondo. After more than twenty years as bishop in Masaka, he became archbishop of Rubaga in 1960, attended all the sessions of the Vatican Council, and died in February 1966.

³² Fr. DDIBA was ordained in 1925. His two volumed history, *Eddini mu Uganda*, was published at Masaka in 1965 and 1967. Mgr. Maurice Mukasa, Mgr. Mpagi, Fr. DDIBA, and others of their generation are still alive, active church workers today.

A further field of work should also be noted, and surely a remarkable one: the establishment of an order of African sisters. This work began with the recruiting of female catechists in 1904. Out of this group, under the formation of White Sisters, and especially Mother Mechtilde, there developed the Congregation of the Daughters of Mary, *Bannabikira*. The first eleven took a promise of obedience and chastity in 1910. In August 1925 it was officially constituted as a diocesan congregation, when 130 sisters took permanent vows at the same moment and elected their own general superior. This very rapid development of female cooperation in Church work is, in the African context, in some ways the most remarkable of all Streicher's achievements.

It should be noted that in the nineteen-twenties the *Bannabikira* were joined by a second congregation — the 'Little Sisters of St Francis' — based at Nkokonjeru, within the Mill Hill vicariate in the eastern part of Buganda. Begun on African initiative — the idea came from a girl called Paulina Musenero — a first group was formed in 1923 under the guidance of Mother Kevin of the Franciscan Missionaries for Africa. The first vows were taken in August 1928.

If we now compare the work of the two missions in these years from the point of view of the extent to which they maintained and developed an active and not just a passive local church, we can say that for the laity the Anglican Church, though not perfect, seems better than the Catholic. The great Catholic chiefs did indeed take a very real part in church life; on several occasions Stanislaus Mugwanya stood out boldly in the Lukiko for the Catholic point of view and the moral example and stern leadership provided by Alexis, the county chief of Buddu, for so many years was surely a source of inspiration for thousands³³. How

³³ Alexis Sebbowa is a man who deserves a far more extensive study than he has received. Already a sub-chief before the persecutions, he had become by 1890 *Sekibobo* — county chief of Kyagwe — and one of the greatest lords in the land. In the 1892 reshuffle he exchanged offices with Sebwato and become *Pokino*; he ruled Buddu with great authority for many decades. LUGARD'S DIARIES are filled with his praises, for instance the following: 'The Sekibobo has perhaps done more than any man in the country to assist us. He was not in the fighting against us. He brought back the king. He is a man in whom I have absolute confidence, and whom I personally like very much. The Protestants trust him completely ...' 5 April 1892 (III, p. 145). See also LUGARD'S *The Rise of Our East African Empire* (W. Blackwood & Sons, 1893), especially II. p. 375—7. He remained county chief of Buddu for over thirty years and died in September 1937. Bwanda, the first house and generalate of the *Bannabikira*, to date the largest order of African nuns in the Church, is land given by him personally. He lies buried beside his great house at Kyojjomanyi, not far away. When in May 1935 Fr. Dupupet, the rector of Katigondo, had an accident and needed to be quickly transported to the capital, the diarist records: 'Alexis ex-Pokino a eu l'amabilité de prêter son automobile'. Two years later it was Fr. Dupupet who ministered at the burial at Kyojjomanyi (*Diary of Katigondo*, entries for 23 and 24 May 1935 and 21 September 1937.)

much the success of missionary work depended upon the support and cooperation of such men is not perhaps always recognised. The activity of the numerous body of catechists is also extremely impressive, but at the level of parish and inter-parochial decision-making it was only after the second world war that Bishop Kiwanuka developed in Masaka parish councils and parents' associations in a way that has since been copied by other dioceses.

Here, however, one can still insert a proviso. The strength of the early Anglican system was its extremely close linking of church and state implied in the concurrent responsibilities of the same men in both. County chiefs could even be ordained deacons while the *katikiro* certainly took an interest in the spread of evangelism beyond the borders of Buganda whose motivation was surely not purely religious. Such a system certainly appealed to the Baganda and it enabled the establishment of a structured local church to go forward rapidly³⁴. But as a system it certainly had very serious weaknesses, inherent in every attempt to build the church closely into the state, which appeared in subsequent decades. The very dependence of Church life upon the chiefs meant that when, as happened in the next generation, there were few chiefs of outstanding christian calibre, the life of the Church suffered greatly. The moral defection of a chief could have deeper effects in the Anglican system than in the Catholic³⁵. Again, there was soon a very real danger — and more than a danger — of a political churchmanship and of the tying of the church

³⁴ Nevertheless it must not be forgotten that there *was* an understood division between responsibility in church and state, even in the lay sphere, almost from the start. This can be illustrated by a passing remark of ASHE: 'Old Nikodemo, the Pokino of Buddu, showed some annoyance at receiving orders from Kagwa, since Kagwa was nothing in the *Church*, where he himself was the principal man' (R. ASHE, *Chronicles of Uganda*, Hodder and Stoughton, 1894, pp. 141—2). This refers back to 1891 when Nikodemo Sebwato was still *Pokino*. Sebwato's death in March 1895 was certainly a grievous blow for the Anglican Church. There was probably no one else on the Anglican side with quite the stature of Kagwa (except for Kakunguru who had gone East), and Kagwa was basically more of the politique than the churchman. Indeed in many ways his position and outlook was very comparable with that of his predecessor (not immediate, of course) the old pagan *katikiro*, Mukasa. Each succeeded in maintaining his office across a change of king; each had a ruthless personal grip upon political power together with a very real sense of traditional Ganda values.

Certainly after Sebwato's death Kagwa tended to take for granted his own leadership in the Church as well as the state. See, for instance, his calling 'a meeting of the chiefs and more prominent christians' to plan the building of a new cathedral in 1901 (TUCKER, *Eighteen Years*, II, p. 283).

³⁵ By this contrast of 'system' I mean here, of course, a contrast as it actually came to exist in Uganda. It was not a contrast in desire. The Catholics would have been just as happy to have achieved an 'establishment', indeed they struggled hard to do so. It was in fact implicit in the whole concept of 'the christian kingdom' which was so central to LAVIGERIE'S missionary theory.

to the support of a political establishment. It cannot be doubted that the 1966 political revolution in Buganda has, as a result, caused a rather serious disorientation in Protestant church life. The shock effect of this may well, of course, be followed by a very real re-awakening and sense of liberation; and the real life of the Anglican Church has anyway for long been carried forward by the Revival Movement rather than by the establishment.

Nevertheless it must be admitted that the Anglican Church in Buganda is today somehow paying for its privileged position obtained seventy years back, and for that very relationship between church leadership and chiefly leadership which initially allowed Anglican African laity to take such an active part in church life. So often can the very strength of one generation prove a source of weakness for the next!

All this may help to explain too the fact that whereas in the Catholic Church in Uganda its Buganda section still somehow retains today much of the leadership it held at the start, in the National Anglican Church the Buganda dioceses have undoubtedly declined in vigour and most leadership now comes from the West — Ankole, Kigezi and Toro.

As regards the ordained ministry it is still less easy to judge between the policy of the two communions. In, say, 1905 the detached observer would surely have concluded that the Anglican system was a far wiser one, the Catholic rigid, unadapted and hardly likely to succeed³⁶. I would tend to agree with this myself, and yet in some ways results do not confirm such a judgment. It is to be noted that when a profession and its traditions are established, the first pattern can prove difficult to change later on. The rather low level of education which became the norm for Anglican priests at the beginning has become a major problem sixty years later, providing an image of the clergy in a developing country which has slight attraction for the younger generation. The rather high academic level insisted on by the Catholics at the beginning, even if its content was far too formal and scholastic, has resulted sixty years later in the Catholic priesthood being by and large very much better equipped intellectually to deal with Uganda's modern society. And even in numbers in Buganda the Catholic clergy do not today lag behind. Adaptation has, after all, to be made with an eye to the future as well as to the present.

It is, however, most certainly true that a system of training which on the whole can be said to have succeeded in Buganda and to have helped create today a rather strong church has not worked out comparably

³⁶ After writing the above I happened to come across a relevant remark of C. W. HATTERSLEY written at just about the time I speak of. HATTERSLEY was not, it is true, a 'detached observer' but a Protestant missionary with a decidedly jaundiced view of Roman Catholics. Nevertheless his opinion was surely a common one. His book *The Baganda at Home* was first published in 1908 (reprinted, Frank Cass and Company, 1968). Speaking of the Catholic Church he says (p. 220): 'They have no native clergy connected with their mission, and are not likely to have any unless they can remove the obstacle of celibacy.'

elsewhere. For whatever reason the Eastern and Northern Regions, for instance, give a very different impression, and it would not be easy to maintain that in those areas the Catholic system has worked out better than the Protestant. Further, it can be added that the fault in the Anglican system surely lay not in the start of the ministry in Bishop Tucker's time but in a failure to adjust it sufficiently imaginatively in the thirty years following 1910, to keep in line (especially after the publication of the second *Phelps-Stokes Report*) with the quickly developing educational system of the country as a whole.

Bishop Tucker resigned in 1911 and one certainly has the impression that in the next forty years there was less sense of urgency among Anglicans in establishing a full local church, even though Tucker's successor, Bishop Willis, was in some ways far closer to Africans, having a linguistic knowledge which Tucker never acquired. A situation in which the top levels of the ministry were confined to expatriate clergy came to be accepted as a quasi-permanent one. One feels that the minor schisms from the Anglican Church of the *Bamalaki* (beginning 1914) and that in the 1920's which resulted in the Orthodox Church of Uganda, and even the Revival Movement starting in the 1930's, all express something of a justified dissatisfaction within the Protestant Church with the degree in which the Church had remained a 'Mission'³⁷.

The Revival Movement (*BALOKOLE*), whose influence has clearly been of exceptional importance within the Anglican Church in the last thirty years, does however present a quite new element. It is one that cannot as such be paralleled on the Catholic side, though some comparison with the growth of local religious orders and even of the *Legion of Mary* — particularly from the viewpoint of providing scope for committed female fervour — could be sustained.

The Revival Movement began explicitly in 1937³⁸. Its strength has been its predominantly African leadership and inspiration³⁹, its largely lay character, and its continuance — despite tensions — within the original communion. It was both a reaction to the continued expatriate control of Church life and the rather heavy character of an establishment religion, and yet at the same time a renewal of that very religion from within. The missionary journeys of African 'Revival Teams' to Kenya and Tanganyika recall the missionary fervour of an earlier generation of Baganda. As an originally African movement which has yet not broken into schism, the East African Revival does indeed remain almost unique,

³⁷ See F. WELBOURN, *East African Rebels* (SCM, 1961) part II, in particular quotations on pages 40, 84, 86.

³⁸ For the East African Revival Movement the best general study is MAX WARREN's *Revival, an Enquiry* (SCM, 1954); see also TAYLOR, *op. cit.*, pp. 99—105, 223—6, and WELBOURN, *op. cit.*, pp. 72—5.

³⁹ The Revival was however clearly influenced in its stress both on fellowship and on the public confession of sins by the contemporary 'Oxford Group' movement (subsequently known as MRA).

and credit here must be given to its very understanding handling by bishop Stewart, the successor of Willis. The whole thing witnesses to the continued vigour of response to the gospel in a third generation. It may well be that the much greater extensiveness of Roman Catholic expatriate missionary activity in the last thirty years is the decisive reason why nothing quite comparable on the native side has happened within the Catholic communion.

Just because the Catholic procedure was such that it could only come to a peak more slowly, so too the specifically missionary momentum lasted longer⁴⁰. But there is a clear impression that other bishops were far less effectively preoccupied than Streicher with the establishment of a viable local church, and that the Masaka area was a far too complete exception to the normal pattern. Here again, a mission situation was more or less accepted as quasi-permanent. Until well into the 1950's it was taken for granted that missionaries should retire up or to the side but could not (unless in exceptional cases and with very special safeguards) remain on *beneath* African superiors within an African church. Such an attitude — still apparent in some places — immensely retards the work of establishing a local church. Bishop Kiwanuka remained the sole African Catholic bishop in Uganda for over twenty years, until in fact, with his elevation to the archiepiscopal see of Rubaga in December 1960, his successor in the diocese of Masaka, Mgr Adrian Ddungu, was appointed the following year. Only in October 1968 was the first Diocesan African bishop in the Northern and Eastern regions consecrated (Mgr. Asilo of Lira). He has, however, been rapidly followed by two further diocesan bishops in those parts.

In the Anglican Church too a large scale africanisation of the episcopate has only come in the 1960's. A number of African diocesan bishops were appointed after the establishment of the Province early in 1961 and an African metropolitan, Archbishop Sabiti of Fort Portal, Toro, elected in January 1966 to succeed Archbishop Brown. Today a sole European bishop remains in the Church of Uganda, and he was elected by the diocese concerned.

VI

The deep similarities in the development of the two Churches within Buganda are clear. Both were hierarchical and it cannot be doubted that their solid establishment was assisted by the hierarchical character of traditional Ganda society. Their early pattern of organisation, their use of numerous catechists, their concern with the development of a local

⁴⁰ This can, of course, be partly explained too in terms of the steady increase in the number of Catholic missionary personnel, decade after decade, while the Anglican expatriate mission force ceased to grow after about 1920 and then came to decrease. Compare the 1904 figures TAYLOR gives with those for 1956 (op. cit. pp. 71 and 92—3).

clergy, their educational efforts, their africanisation of the hierarchy in the last ten years — in many points their development has been a parallel one.

On the other hand, as we have already seen, there have also been considerable differences which it may here be useful to summarise. The first has been a consistently different approach to the training and character of the ordained clergy (though the difference in training today is considerably less than it ever was in the past). A second has been a different relationship to political authority. This was more noticable in Buganda than in most parts of British Africa because the tie-up here was not only between British rule and the Anglican communion which was of a very restrained kind, but still more between the local Anglican Church and the Ganda monarchy and dominant political group. It was this that gave the former a very particular establishment character in Buganda with both its strength and its weaknesses. However, it should not be forgotten that on a much smaller scale something similar operated to the advantage of Catholics in the great county of Buddu, especially during the earlier years while Alexis was county chief. His behaviour was that of a semi-independent ruler. But his successors had not the same authority; the importance of the position of Pokino has steadily decreased throughout the century.

Thirdly, the growing difference in the number of foreign missionaries of the two communions has undoubtedly been a major factor. Up to about 1920 there was a rough parity. Since then the Anglican missionary force has quietly declined, while the Catholics steadily increased until about 1960. With this has gone the kind of work they do. For years no Anglican missionary has been engaged in permanent pastoral work in the countryside while many Catholic missionaries are still so engaged today. Mitala Maria, for instance, an important mission-parish forty miles west of Kampala, was founded in 1899. In 1968 it is still staffed by foreign White Fathers.

Fourthly, the Revival Movement in the Anglican Church and the widespread development of indigenous religious orders (together with local vocations to some older religious societies, such as the Brothers of Christian Instruction) in the Catholic Church represent strongly different approaches to the rejuvenating and enriching of christian life in a church entering its second half century.

Lastly, the Anglican Church was built upon a close knowledge of scripture such as the Catholics never had. The Anglican Luganda Bible was first completed in 1896; it has since been revised. The Catholics had the gospels from the last century and in recent times have possessed a complete New Testament, but even now they have no Luganda Old Testament. Nor do they make any extensive use of the Protestant translation. On the other hand Catholic life has been a strongly sacramental one, while even now Anglicans in Uganda do not consider Holy

Communion to be the normal Sunday service. Sacramental confession and communion have surely been the great force for holiness among Baganda Catholics.

VII

Perhaps today the most relevant aspects of the mission-church relationship are financial and cultural; we cannot tackle the vast problems that these involve here, vital as they are. The cultural problem can be particularly subtle in young churches such as that of Buganda, which already have some sixty or more years of settled history and a quite recognisable pattern of local church life. European devotional attitudes of the late last century (both Catholic and Protestant) are now very deeply built into local christianity⁴¹. Today, such attitudes (often repudiated by modern European christians, but maybe held to tenaciously by African christians especially of the older generation) cannot easily be classified as either 'European' or 'African'. After all, cultural assimilation does not follow *a priori* rules. When an African priest stands by the harmonium and the use of Latin, while an expatriate presses for the liturgical use of drums and the vernacular, the cultural shape of the mission-local church encounter is not easy to delineate.

From the financial point of view the pre-1920 period could provide an excellent example. The mission was then largely self-supporting and the local church was taught to be the same⁴². Churches were constructed in local materials at little cost, the missionaries lived on their own garden produce. Today the pattern is, unfortunately, often a different one. The desire to emulate the costly buildings and institutions of Europe and North America forces the African Church, entirely lacking in adequate resources for such a feat, to become a permanent beggar. And he who pays the piper can and will, to a considerable extent, call the tune. The recent building of Mityana's Catholic church and the 'taking over' of its parish by the diocese of Augsburg might be an example of what should be avoided. Once again, this is a far more serious problem for the Catholic Church, because it seems in fact to be able to obtain more considerable funds elsewhere. The Anglican Church maintains a more consistent policy of self-reliance⁴³. It will certainly be increasingly important in the future for the churches — if they wish to be true self-ministering, self-supporting communities — to scrutinise very exactly their use of foreign money.

⁴¹ For an interesting study of how 19th century Evangelicalism has survived in the 20th century Church of Uganda see JOHN POULTON, *Like Father, Like Son*, Some Reflections on the Church of Uganda, *International Review of Missions*, 1961, pp. 297—307.

⁴² See TUCKER's interesting remarks on the subject, *Eighteen Years*, I, pp. 358—9.

⁴³ The stress on this in *The Ten Year Plan*, dated March 1967, of the Church of Uganda, Rwanda and Burundi (printed by the Uganda Bookshop) is quite clear.

I have tried in this survey to present the ebb and flow of events over ninety lively years of church history. We have seen something of how the forces of mission control and local initiative have pressed upon each other, sometimes in one form, sometimes in another. It is clear, of course, that there must be some missionary control in the early days of a new church and plenty of instances elsewhere can show how a local church too quickly left on its own may either go strange ways, disintegrate, or — most likely of all — fall into a very conservative groove, a static maintenance of the original, necessarily rather simple, pattern.

There is, it is clear, no simple formula for church building, for the development of an adequate local ministry, for the structuring of lay initiative, for the establishment of just such institutions as are inherently viable within a given economy, for the whole relationship between a sending and a young church. All this becomes still more complex when the wider context is one of rather rapid social change. The Holy Spirit, as the human temperament also and different historic christian traditions, can lead many ways. Certainly from many points of view early missionary work in Buganda stands out as a model which could have been happily imitated elsewhere. Yet even here one feels that in both communions, though faced with this quite exceptionally vigorous response from people some of whom were of clearly outstanding character, the missionaries were often too slow to trust the young christians fully, or at least too tied by the institutional ways and acquired reflexes they had brought from home.

On the other hand it is clear too that there were many missionaries at work here of exceptional ability and fervour and their basic aims cannot be called in question, nor indeed the soundness of much of the work achieved. Certainly time and again in Buganda the quality of the missionaries has been at least balanced by that of the young christians. One and the other have, with the grace of God, worked to establish a tradition of christian living and a church community whose essential viability can hardly today be called in question. There is a tendency nowadays to suggest that a vigorous African response to christianity is only to be found in the break-away independent churches. I think it should be clear that in Buganda at least this is very far from true. I have tried to illustrate the quality of the African response within the historic churches for the first generation of converts in the 1880's, which included both the martyrs and the subsequent lay leaders of the Church; for a second generation of men coming to maturity about the turn of the century, and for a third generation represented both by the growing group of educated Catholic priests ordained in the 1920's and 30's and the leaders of the Revival. The same could be shown for subsequent generations — for many men, laity and priests, who came to the front rank in the years of rapid expansion after the second world war. And it is, I am convinced, true again of those coming forward in the 1960's.

The Church exists. But that is always only a beginning. If the 'Mission' was for the Church, so is the Church for mission. The really important questions today are not: Is there a local hierarchy? Can the Church survive? Is its internal organisation as efficient as when it was mostly in missionary hands? But instead: Is this new church continuing to be a missionary church? Does it as a human community have a sense of service rather than of self-preservation? Is its ordained ministry succumbing to the temptations of clericalism? Do its rich members help its poor ones? Such are the questions that the Church in Uganda should be asking itself today.

BERICHTE

CHRISTLICHES MÖNCHTUM IM FERNEN OSTEN

Ein Kongreß in Bangkok (9.—16. Dezember 1968)

„Die religiösen Gemeinschaften... sollen sorgfältig überlegen, wie die Tradition des asketischen und beschaulichen Lebens, deren Keim manchmal alten Kulturen schon vor der Verkündigung des Evangeliums von Gott eingesenkt wurde, in ein christliches Ordensleben aufgenommen werden können“ (*Ad Gentes*, Nr. 18). Was hier von den *alten Kulturen* gesagt ist, gilt ganz besonders von denen des Fernen Ostens, dessen Religiosität durchaus monastisch-mystisch geprägt ist (Hinduismus, Buddhismus). Um so erstaunlicher ist es, daß man erst in jüngster Zeit einzusehen beginnt, wie sehr Erfolg und Glaubwürdigkeit evangelischer Verkündigung vom Zeugnis christlicher Mönche inmitten jener Völker abhängen. In diesem Zusammenhang ist die Tagung von Vertretern des monastischen Ordens aus ganz Asien von zukunftsweisender Bedeutung. Auf ganz unvorhersehbare und tragische Weise wurde die Weltöffentlichkeit auf dieses Ereignis aufmerksam, als der plötzliche Tod des namhaften Trappisten und Schriftstellers THOMAS MERTON, der als Experte nach Thailand gekommen war und kurz nach seinem Vortrag, wohl an einem elektrischen Schlag, starb, bekannt wurde.

Das Treffen war von der A.I.M. (*Aide à l'Implantation Monastique*) vorbereitet worden, einer Kommission der Benediktinerkonföderation, die ihr Sekretariat in Paris hat und sich die Förderung monastischer Neugründungen in jenen Ländern zum Ziel setzt, in denen das Mönchtum nicht oder nur schwach vertreten ist. Nach ersten Bemühungen um Afrika und Lateinamerika wandte man sich nun (Ost-)Asien zu. Aus verschiedenen praktischen Erwägungen hatte man Bangkok gewählt, was überdies den Vorteil bot, in unmittelbare Berührung mit dem dort stark vertretenen buddhistischen Mönchtum zu kommen. In der Tat wohnte der Höchste Patriarch von Thailand, SOMDET PHRA SANKARAT, der Eröffnung des Kongresses bei und wurde vom Abtprimas des Benediktinerordens und Präsidenten der Tagung, DOM REMBERT G. WEAKLAND, durch eine Ansprache begrüßt, auf die er in gewählten Worten erwiderte.

Es waren über siebzig Teilnehmer anwesend, in der Mehrzahl Asiaten — Mönche und Ordensfrauen, Benediktiner verschiedener Observanz, Zisterzienser, Trappisten. Sie kamen aus Neuseeland, Australien, Indonesien, Japan, Hong-

kong, Korea, Vietnam, Kambodscha, Formosa, Ceylon und Indien. Dazu Europäer und Nordamerikaner, teils als Organisatoren, teils als Experten, von denen THOMAS MERTON schon genannt wurde, und Dom JEAN LECLERCQ, ENOMYALASSALLE SJ, P. AMYOT SJ und JOHN MOFFITT, der 25 Jahre lang Hindumönch der Ramakrishna-Mission gewesen war, ehe er katholisch wurde, besondere Erwähnung verdienen. Indien war neben den mehr abendländischer Tradition folgenden Benediktinern von Asirvanam bei Bangalore durch drei Europäer vertreten, die im Geiste und in der Nachfolge von P. MONCHANIN in den äußeren Formen, aber auch in der spirituellen Haltung die Lebensweise der Hindumönche (sanyasa) gewählt haben: Dom BEDA GRIFFITHS, P. FRANCIS ACHARYA (ursprünglich belgischer Trappist) und SHRADDANANDA LIERTZ (eine deutsche Benediktinerin). Papst Paul VI. sandte den Teilnehmern ein ermutigendes und vertrauensvolles Telegramm.

Bestandsaufnahme, Erfahrungsaustausch, Zukunftsplanung, das war der spannungsreiche Inhalt der Zusammenkunft. Fragen der Anpassung an die dynamisch sich verändernde Umwelt, das Problem der Priorität von kultureller und sozialer Tat (Entwicklungshilfe) oder des Zeugnisses des Geistes durch liturgische Feier und Vermittlung von betend erfahrener Gottbegegnung bewegten die gemeinsame Aussprache und die privaten Gespräche. Unterschiede wie Gemeinsamkeiten wurden festgestellt, das Prinzip des Pluralismus bestätigt. Man war sich darüber einig, daß der Dialog zwischen christlichem und nicht-christlichem Mönchtum vertieft werden müsse. Ehe man auseinanderging, beschloß man, im Rahmen einer lockeren Gesamtorganisation der Mönche Asiens unter Leitung von Abt ODO HAAS OSB (Waekwan, Korea) Regionalkonferenzen zu bilden und den fruchtbaren Austausch fortzusetzen. — Wie bei Benediktinern nicht anders zu erwarten, war das brüderliche Beisammensein getragen von der Grundmelodie des liturgischen Gebets, das täglich in der konzelebrierten Eucharistiefeier gipfelte und abends in einem Vespergottesdienst ausklang, bei dem auch geistliche Texte nicht-christlicher östlicher Mystik meditiert wurden.

Paulus Gordan OSB

INSTITUT FÜR RELIGIONSFORSCHUNG AN DER NOTRE DAME UNIVERSITY

An der Notre Dame University, Notre Dame, Indiana (USA), ist *The Institute for Advanced Religious Studies* initiiert worden, das ausschließlich der Forschung dienen und Wissenschaftlern jeglichen religiösen Bekenntnisses offenstehen soll. An ihm sollen keine Vorlesungen und Kurse gehalten noch Grade verliehen werden. Um am Institut arbeiten zu können, muß die Dr.-Promotion abgeschlossen sein. Durch eine Stiftung von zehn Millionen Dollar sollen Arbeitsplätze geschaffen und durchschnittlich zwanzig Gelehrten ein mehrmonatiger bzw. mehrjähriger Forschungsaufenthalt ermöglicht werden. Die Wissenschaftler können mit ihren Familien auf dem Campus der Universität in einem eigens errichteten Gebäudekomplex wohnen, für den 2,3 Millionen Dollar veranschlagt sind.

Die Forschungstätigkeit ist nicht auf theologische Untersuchungen eingeschränkt. Man will vielmehr in interdisziplinärer Zusammenarbeit alle Lebensbereiche angehen, in denen die Religion eine bestimmende Rolle spielt — seien es historische oder aktuelle Themen. Als entscheidend für den Erfolg werden Gelehrsamkeit und Wille zur Zusammenarbeit vorausgesetzt. Das Arbeitsklima

soll ökumenisch im weitesten Verständnis des Wortes sein — nicht nur, was Religionen und Bekenntnisse angeht, sondern auch hinsichtlich der Arbeitsmethoden, der Problembehandlung und des geistigen Austausches.

Zur Verwirklichung eines solchen Programms bietet die Notre Dame University günstige Voraussetzungen: einmal durch ihre grundsätzliche Ausrichtung, zum andern durch eine Reihe besonderer Einrichtungen und Veranstaltungen wie etwa das *Center for the Study of Man in Contemporary Society* oder die *International Conference on the Theological Issues of the Second Vatican Council* u. a.

Zum ersten Direktor des neuen Instituts ist Dr. JAMES KRITZECK (37) ernannt worden, der an der Notre Dame University die Professur für Orientalische Sprachen und Geschichte innehat. Dr. Kritzeck ist ein bekannter Orientalist, Mitglied zahlreicher wissenschaftlicher Gesellschaften und Verfasser vielbeachteter Werke: *The World of Islam* (1960), *Peter the Venerable and Islam* (1964), *Sons of Abraham* (1965), *Modern Islamic Literature*, *Islam in Africa* (in Vorbereitung). Dr. Kritzeck war Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils und ist Mitglied des Sekretariats für die Nichtchristen.

Das Institut hat eine erstklassige Werbeschrift herausgegeben. Weitere Auskünfte erteilen die Büros des Instituts: 1102 Memorial Library, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 46556 und 1305 Notre Dame Avenue, South Bend, Indiana 46617 (USA).

Dem neuen Institut, das für sich in Anspruch nehmen darf, das erste seiner Art in der Welt zu sein, ist zu wünschen, daß es seine hohen Ziele erreiche und zur Lösung der brennendsten geistigen Probleme unserer Zeit beizutragen vermöge.

J. Glazik

VORSCHAU AUF DIE LÖWENER MISSIONSSTUDIENWOCHE 1969

Die 39. Löwener Woche wird vom 24. bis 28. August in Namur (Grand Séminaire, 190, rue Henri Blès) abgehalten. Der Sekretär der Wochen, JOSEPH MASSON SJ, kündigt als Thema an: *L'évangélisation et le développement*. Über die Teilnahmebedingungen vgl. ZMR 1968, 207. — Anmeldung: Secrétariat des Semaines de Missiologie, St.-Jansbergsteeweg 95, Egenhoven, Leuven. Detaillierte Programme können dort angefordert werden.

W. Promper

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Anderson, Gerald H. (Ed.): *Christ and Crisis in Southeast Asia*. Friendship Press/New York 1968; 176 p., \$ 1,75

In Gemeinschaftsarbeit haben verschiedene Autoren die Lage der christlichen Kirchen in Südostasien beschrieben. Die Endredaktion hatte ein amerikanischer Methodisten-Missionar und Theologieprofessor. Das Bändchen entspricht den Erwartungen, die man an eine Einführung in die Situation der Kirchen in diesem Raum stellt, solange man sich an die jetzt allgemein anerkannten missiologischen und entwicklungssoziologischen Leitlinien hält. Dem Ökumenismus wird die nötige Aufmerksamkeit geschenkt. Die Aufgaben der christlichen Mission hinsichtlich der Entwicklung der asiatischen Völker, des Dialogs mit den

nichtchristlichen Religionen sowie der Einheit der verschiedenen Nationen werden genügend herausgestellt. Sucht man aber nach Tatsachenberichten, so wird man enttäuscht sein. Es bleiben dann meistens Wünsche offen. Typisch dafür ist die Behandlung der *social revolution* in Indonesien, da die große Bekehrungswelle nur sehr ungenügend in die Perspektive dieser Revolution gestellt wird. Wo bleibt der so notwendige Dialog mit dem Islam? Manchmal wird der ökumenische Gedanke überbetont, so daß z. B. der Bericht eines katholischen Missionars über Vietnam die sonst anstehenden Fragen nur oberflächlich berührt. — Im allgemeinen wird die christliche Mission in Asien gut beleuchtet: Sie ist zu kirchlich gewachsen, um eine progressive Macht in der allgemeinen Entwicklung, besonders innerhalb der sozial-kulturellen Revolution, sein zu können. — Besondere Beachtung verdient die Bibliographie für das Studium der nicht-katholischen Christen auf den Philippinen.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

Dourisboure, Pierre/Simonnet, Christian: *Vietnam. Mission on the Grand Plateaus.* Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1967; VI + 278 p., \$ 5,95

SIMONNET hat das Buch seines Mitbruders DOURISBOURE der *Missions Etrangères de Paris (Les sauvages Bahnar. Paris 1873)* gekürzt neu herausgegeben (*La mission des Grands Plateaux. France Empire/Paris 1961*). Die damals üblichen frommen Digressionen entfallen, der Text wurde verdichtet. Hrsg. hat selbst einführende Kapitel geschrieben und damit das Ganze sehr lesbar gemacht. Es ist zu bedauern, daß er gar keine Anmerkungen hinzugefügt hat; aber als Zeitbild ist die Schilderung des Missionars DOURISBOURE außerordentlich aufschlußreich. Von DOURISBOURES Buch verläuft eigentlich eine gerade Linie zu den Veröffentlichungen seines Ordensbruders DOURNES: die Liebe der Missionare zu den einfachen Bergbewohnern, Einsatzbereitschaft und Einlebefreudigkeit, Aufnahme neuer Brüder in Christus, Einsatz für die Rechte der von allen Unterdrückten. Manches kommt uns allerdings heute paternalistisch vor, z. B. die Bezeichnung *Wilde*, die Beschreibung der Nicht-Missionare als *Permanent-Andere*, die Erklärung gewisser Freundschaftsbeziehungen als Missionstaktik. Es darf aber nicht vergessen werden, daß Vf. seinem Werk erst in Frankreich (nach seiner endgültigen Heimkehr) die Endredaktion gegeben und für die „Heimatfront“ geschrieben hat. SIMONNET bemerkt aber, daß unter Missionaren das Wort *sauvages* nicht benutzt wurde. Auch wird in DOURISBOURES Bericht deutlich, wie sehr er seine Neuchristen geliebt hat und wie gut sie sich gegenseitig verstanden haben. — Es läuft aber noch eine andere Linie durch die Kapitel von D. und S., und zwar eine gewisse Vormachtstellung des fremden (und in unserem Fall dazu noch französischen) Missionars. Diese mit Paternalismus zu deuten, wäre eine Vereinfachung. Verschiedene Momente spielen eine Rolle. Erstens die Ausnahmestellung, die der Weiße in der Missionsstruktur, oft ohne es zu wissen und zu wollen, innehatte. Beide schreiben ihre *Memoiren* im Ruhestand in Frankreich: Sie sind in gewissem Sinne Passanten gewesen. Der Missionshaushalt, den sie geführt haben (Dutzende von Leuten: von mitgebrachten Vietnamesen bis zu adoptierten Waisen), später modernisiert in Schulen, Spitälern und *mission compound*, hat ein gewisses Maß des Fremdbleibens institutionalisiert. Schließlich hat gerade die Fürsprache- und Entwicklungsposition, die die Missionare innehatten, eine echte Partnerschaft verhindert. Wie groß die Unterschiede zwischen den Zeiten DOURISBOURES und SIMONNETS

auch immer sein mögen, ihre Position blieb doch sehr ähnlich. Wenn SIMONNET in seinem Epilog Diem nachträgt, er hätte mehr auf die Missionare hören sollen, ist das nicht viel anders, als wenn DOURISBOURE sich König von Kon Jorikrong nennen ließ. Beide bleiben aber Missionare, und das ist ihre Größe. Die Armen haben absoluten Vorrang.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

Dournes, Jacques: *L'offrande des peuples. Recherches et remarques sur le binôme activité missionnaire — action liturgique* (= Lex orandi, 44). Cerf/Paris 1967; 288 p., F 18,80.

L'auteur, prêtre de la *Société des Missions Etrangères de Paris*, missionnaire au Vietnam depuis 1946, s'est fait connaître par ses ouvrages antérieurs (cf. ZMR 1967, 169 s.; 1968, 138). Par cette nouvelle publication, il essaie de relever les formes et les caractères d'une liturgie vivante dans un pays de mission, où les rites chrétiens trop occidentaux sont des causes d'aliénation au sein d'une société qui possède sa culture propre. Le P. DOURNES évangélise les Jörai. Il souligne l'importance d'une culture vécue pour les rites liturgiques et traite tous les problèmes relatifs à l'action liturgique, qui doit occuper, selon lui, la première place dans l'activité missionnaire. D. essaie d'adapter au langage des Jörai la christologie aussi bien que la pastorale et toute la pédagogie catéchétique. Après avoir analysé une pratique jörai, il la compare chaque fois aux normes occidentales et tâche d'arriver ensuite à une application concrète.

Louvain

André Nguyễn minh Châu

Gheddo, Piero: *Cattolici e Buddisti nel Vietnam. Il ruolo delle comunità religiose nella costruzione della pace* (Collana: Mezzo Secolo). Ed. Vallecchi/Firenze 1968; pp. XXIII + 397, L. it. 2500.—

Es ist erstaunlich, daß das erste Buch, das sich katholischerseits *ex professo* mit dem Verhältnis zwischen Katholiken und Buddhisten in Vietnam und deren Rolle beim Aufbau der Nation beschäftigt, in Italien geschrieben wurde. Man hätte ein solches Unternehmen eher in Frankreich oder in den Vereinigten Staaten erwartet. Es ist zweifelsohne eine der Früchte der Bemühungen Pauls VI. für den Frieden in Vietnam. Daß Erzbischof PIGNEDOLI das Vorwort zu dieser Studie geschrieben hat, ist bedeutsam.

Vf. beschäftigt sich ausführlich mit den zahlreichen Aspekten des heutigen Konflikts in Vietnam, insofern die Katholiken und die Buddhisten darin eine besondere Rolle spielen, und versucht vorher, die Position der Katholiken, wie sie historisch gewachsen ist, zu erhellen. Nach einem knappen Abriß der vorkolonialen und kolonialen Missionsgeschichte untersucht er ausführlich die Lage der Kirche während der ersten Viet-Minh-Periode. Dabei sammelt er nicht nur mit großer Sorgfalt die verhältnismäßig dürftigen Tatsachenberichte dieser Zeit, sondern setzt sich auch mutig mit der bekannten Frage auseinander, ob die Katholiken patriotisch gewesen sind. Er geht den Schwierigkeiten nicht aus dem Weg und hantiert die Analyse der damaligen Ereignisse mit den Maßstäben der postkonziliaren Haltung und des geschichtlichen Verständnisses. Bei diesem Versuch, den er durchaus positiv zu Ende führt, taucht eine der schwachen Stellen des Buches auf. Man kann sich auf vielen Seiten des Eindrucks nicht erwehren, daß Vf. einer gewissen, sicher existierenden, einseitigen (linken) Kritik nicht sachlich genug begegnet. Er wird dann apologetisch und führt

seitenweise Zitate an, die beweisen sollen, was alle seriösen Autoren mit kritischem Sinn deutlich beschrieben haben, so daß nüchterne Reportagen genügt hätten. Jetzt wirkt manches emotionell; das schwächt die Argumentation. Bestreitet Vf. gewisse Meinungen in Italien? Selbst in dem Fall wäre Sachlichkeit überzeugender gewesen. Dies wird besonders deutlich im 3. Kapitel, wo die Verfolgung der Christen in Nord-Vietnam beschrieben wird. Man muß bezweifeln, ob das Wort *Verfolgung* überhaupt adäquat ist, um die sehr komplizierte Lage zu bezeichnen. Wer dieses Kapitel sorgfältig liest, wird sehen, wie nuanciert Vf. die Materie behandelt, was aber nicht ausschließt, daß er sie thesenhaft übermalt. — Das 4. Kapitel über die Kirche unter Diem ist eine der ausgeglicheneren Darstellungen, die bis jetzt geschrieben wurden, obwohl man sich noch mehr Nüchternheit gewünscht hätte. — Im 5. Kapitel wird die These, daß es sich in Vietnam unter Diem um eine Buddhistenverfolgung bzw. um einen Religionskrieg gehandelt habe, mit Sachkenntnis widerlegt. Es folgen zwei Kapitel über die Charakteristiken des vietnamesischen Katholizismus und seinen politischen Einfluß im Lande. Sie sind einleuchtend. Die Behandlung des politischen Einflusses des Buddhismus und dessen Versuche einer eigenen Erneuerung ist, obwohl eindringlich, im Zusammenhang des Ganzen und im Verhältnis zur Stelle, die die Katholiken im Buch einnehmen, doch nicht ganz befriedigend. Aus der angezogenen Literatur geht hervor, daß auch bedeutend weniger Material zur Verfügung gestanden hat. — In den letzten zwei Kapiteln schließlich versucht Vf. scharfsinnig, die Haltung der verschiedenen katholischen Gruppen in Süd-Vietnam gegenüber Krieg, Frieden, Verhandlungen und Koalition mit der Befreiungsfront zu verstehen und zu deuten. Er hat großes und sympathisches Verständnis für die ‚Nordisten‘, die oft noch in ihrem negativen Antikommunismus steckengeblieben sind. Er geht ebenso ausführlich auf die Thesen der ‚Progressisten‘ ein. Er hält klar fest an der Notwendigkeit, mit allen betroffenen Parteien für einen echten Frieden zu arbeiten, wenn dies auch immer mit einem gewissen Wagnis verbunden ist. Vf. schließt sein Buch mit einem dringlichen Appell an die öffentliche Meinung im Westen, sich nicht auf einen billigen Pazifismus einzulassen, sondern aktiv an einer Förderung der sozialen Gerechtigkeit und Freiheit für alle in Vietnam mitzuarbeiten.

Abgesehen von den schon erwähnten apologetischen Abschweifungen, ist das Buch nicht nur sehr lesbar, sondern auch zutreffend und übersichtlich. Wenn hier auf eine große Lücke hingewiesen wird, so trifft das nicht an erster Stelle den Vf. Der politische Charakter der Position der Katholiken und der Buddhisten erfährt nicht die ihm gebührende politische Behandlung. Das Buch bleibt zu stark im üblichen kirchengeschichtlichen und missionskundlichen Rahmen. Ein Beispiel dafür sind die sehr wichtigen und richtigen Andeutungen des Vf., daß die Katholiken in der traditionellen vietnamesischen Gesellschaft eine sozialrevolutionäre Stellung innegehabt haben (5. 12. 18). In der neueren Literatur gibt es dafür hochinteressante Ausführungen, nämlich mit dem Hinweis auf die Rekrutierung der Christen, besonders der Katechisten, aus den Reihen der *underdogs*, d. h. der Buddhisten und ihrer Führer, der Bonzen. Die Bemerkungen des Vf. in dieser Hinsicht sind aber unbelegt und unnuanciert; sie werden bald wieder vergessen. Wie ein roter Faden hätte eine derartige Analyse sich durch das ganze Buch ziehen können. Jetzt sind die Bemerkungen über die soziale Rolle der katholischen Gemeinschaft zu dünn und sporadisch. Es werden mehr Muß-Thesen aufgestellt als genaue Analysen geboten. Anstatt feiner Untersuchungen werden lange Zitate aus Hirtenbriefen u. dgl. angeführt. Wie sehr Vf. sich immer gegen den Triumphalismus wendet, so kommt er in dieser

Hinsicht fast nie über Proklamationen hinaus. Ihm ist merkbar nicht wohl dabei, aber offensichtlich verfügt er nicht über andere, bessere Quellen. Hier liegt deshalb die große Schwäche weniger des Buches als der allgemeinen Berichterstattung über die Lage in Vietnam überhaupt.

Ob das dem Vf. klar gewesen ist, kann man aus seinem Buch nicht ganz entnehmen. Tatsache aber ist, daß er mit seinen Quellen zu wenig kritisch umgeht. So vermittelt er seinen Lesern keine kritische Stellungnahme, wenn er z. B. einen Autor wie den Rektor der vietnamesischen Mission in Paris zitiert (80), dessen politische Position in Pariser vietnamesischen Kreisen stark kritisiert worden ist. Daß der mehr oder weniger berüchtigte NCWC-Saigon-Korrespondent Patrick O'CONNOR wiederholt als zuverlässiger Zeuge angeführt wird, macht stutzig. Die Affäre Dang-Sy (213f), die zweifelsohne gegen die Katholiken hochgespielt worden ist, war ein klassischer Fall, in dem der Erzbischof von Saigon nicht genügend Unterschiede zwischen kirchlichen und Gruppen-Interessen gemacht hat. Vf. zitiert gerade die Stelle seiner Erklärung, in der er in gewissem Sinne die Sache des Kommandanten, der den Schießbefehl bei dem bekannten Flaggenzwischenfall vom 8. 5. 63 in Hué gegeben hat, mit der Sache der Kirche Vietnams gleichsetzt. Er ist dafür von progressiven katholischen Kreisen in Saigon scharf kritisiert worden. Ein anderer Fall ist der, wo Vf. den amerikanischen Arzt Tom DOOLEY als Zeugen dafür anführt, daß die Flucht der Katholiken aus dem Norden 1954/55 von den Amerikanern faktisch durch Transportmittel gefördert worden ist. Dooley aber erzählt in seinen Schriften von der ‚Untergrundbewegung‘, mit der er zusammenarbeitete. Er gibt ausführliche Quellen an, um zu belegen, daß von außen her aktiv auf die Flüchtlinge eingewirkt worden ist. Es geht uns hier nicht um die Frage, ob die Flucht zu rechtfertigen gewesen sei oder nicht, schon gar nicht um eine Verleugnung des gewaltigen Druckes, den die Kommunisten auf die Katholiken im Norden ausgeübt haben. Aber Politik bleibt Politik und muß als solche behandelt werden. Ob Vf. sich von seinem eigenen Apologismus hat verführen lassen und in etwa doch subjektiv Bericht erstattet? Wahrscheinlicher ist, daß er weniger mit dem politischen Auge als mit dem des Missionars — allerdings eines sehr aufgeschlossenen — die Fakten betrachtet. — Man sollte also im Buch nicht ganz das suchen, was der Untertitel verspricht. Es bleibt nichtsdestoweniger ein Meilenstein in der katholischen Behandlung der Frage Vietnams. Die vorhandenen Lücken müßten bald ausgefüllt werden. Doch dafür wäre sehr viel Kleinarbeit zu leisten.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

Haas, Harry: *Gespräche in Saigon*. Reportagen aus Vietnam (= Taschenbücher für wache Christen, 14). Lahn-Verlag/Limburg 1966; 102 S., DM 5,80

Dieses Buch ist mehr als ein Reisebericht im üblichen Sinne. Es ist ein Versuch zur Analyse der Lage durch die Schilderung von Erlebnissen und Gesprächen mit führenden Persönlichkeiten verschiedener Richtungen. Vf. hat mit vietnamesischen Studenten, die jetzt zur Führungsschicht in Vietnam gehören, in persönlichem Kontakt gestanden. Er kennt die Probleme der Entwicklungsländer, besonders Südostasiens. — Im 1. Teil (Reportagen aus dem Jahre 1963) schildert HAAS kritisch die Kriegslage, Wünsche und Kritik der buddhistischen und katholischen Gemeinschaften sowie die Politik einer Regierung, die dicht vor ihrem Sturz stand. Diese Analyse ist Voraussetzung für ein besseres Verständnis der

späteren Entwicklung. — Im 2. Teil (Reportagen 1965) zeigt Vf. die Hintergründe der Probleme, die gegensätzlichen politischen Richtungen, die Arbeit und Ziele der buddhistischen Gemeinschaft, besonders aber die Situation der katholischen Kirche auf. — Wer die vielschichtigen Probleme und die Lage der Katholiken in Vietnam näher kennenlernen will, wird durch die objektiven Analysen dieses Buches gut informiert.

Löwen

Andreas Nguyễn minh Châu

Haas, Harry: *Revolutie en Kerk. De christenen in Azië.* Brand/Hilversum 1967; 94 p., gld. 8,90

In this short booklet, Fr. HAAS penetratingly describes some of the basic problems the Church is facing in Asia: schools, students, workers, lay men, ecumenism, adaptation. However, reading it from the background of Japan, one gets the impression that the situation in the different countries of this vast area is too divergent to be covered in so short an analysis. For example, the author rightly states millions of young people in Asia have no chance to get an education (44). This evidently does not apply to the situation in Japan. The author clearly shows the need for a constant rethinking of our attitudes and methods; but of course, this should go together with a deep sense of gratitude toward those who have preceded us. Their efforts should inspire us in our search for better ways and means of fulfilling our mission.

Tokyo

Francis Uyttendaele, C.I.C.M.

McAfee Brown, Robert/Heschel, Abraham J./Novak, Michael: *Vietnam: Crisis of Conscience.* Association Press/New York 1967; 127 p., \$ 3,50

Daß ein evangelischer, ein jüdischer und ein katholischer Amerikaner gemeinsam ein Büchlein gegen die amerikanische Intervention in Vietnam schreiben, darf nicht verwundern. Obwohl die Kirchen der USA als solche sich äußerst vorsichtig, wenn nicht relativ konservativ, dem Konflikt gegenüber verhalten haben (typisch dafür war die mehr als zögernde Art, in der die Mitglieder des National Council of Churches die Empfehlungen des Vietnam-Arbeitskreises der im Oktober 1968 in Detroit abgehaltenen amerikanischen Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ aufgenommen und durchgeführt haben), sind amerikanische Kirchenführer sowie gläubige Männer und Frauen klar aufgetreten gegen eine Einmischung, die sie aus christlicher Sicht für unmoralisch hielten. Daß die Präsidentschaftskandidaten Robert Kennedy und Eugene McCarthy beide katholisch waren und den Krieg in Vietnam für unmoralisch hielten, ist typisch für die Lage. Der bekannte evangelische Theologe ROBERT MCAFEE BROWN untersucht im Schlußteil die Beweggründe derjenigen, die die amerikanische Einmischung unterstützen, und wendet sich scharf gegen jedes einzelne Argument. Zweifelsohne nimmt er dabei politisch klarer Stellung, als es sich europäische Theologen im allgemeinen leisten würden. Man wird an alt-testamentliche Propheten erinnert, obwohl hier die politische Analyse eine größere Rolle spielt als im AT. MICHAEL NOVAK, bedeutender katholischer Denker und Schriftsteller, eröffnet die Reihe mit einer Analyse der amerikanischen Intervention, die er mehr auf einen unglücklichen Zufall als auf eine klare politische Entscheidung zurückführt, ohne damit die Verantwortlichkeit Amerikas zu verringern. Im Gegenteil, er hält sie für außerordentlich groß, gerade weil die USA als Weltmacht sich die Rolle des Ver-

teidigers der Freiheit anmaßen. Man hätte sich die geschichtliche Analyse schärfer gewünscht; sie bleibt etwas moralisierend, entspricht aber in großen Linien der Wirklichkeit. Rabbiner Professor HESCHEL schreibt einen stark biblischen Aufruf zur Gewissensforschung bezüglich des Vietnam-Konflikts. Man kann sich nur darüber freuen, daß Christ und Jude sich in dieser Weise einem Krieg gegenüber exponieren. Sie legen die Schwäche der jüngsten Vergangenheit der Geschichte der Kirche in Asien bloß, ohne sich darüber auszusprechen oder wahrscheinlich sogar sich dessen bewußt zu sein. Die vielen Missionare, die aus dem Westen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg ausgezogen sind, haben es unterlassen, ihr christliches Volk zu Hause über seine politischen Aufgaben den Entwicklungen Asiens gegenüber zu unterrichten. Sie haben sich meistens bewußt von politischen Dingen distanziert, besonders in der Zeit der Entkolonisierung. Damit haben sie zwar der Kirche in Asien, wenigstens in den meisten Ländern, Überlebenschancen gegeben. Aber die Kirche im Westen hat sich ihres politischen Desinteresses wegen hoffnungslos dadurch kompromittiert, daß sie den westlichen Christen in denkbarst primitiven weltpolitischen Vorstellungen leben ließ. Dieses Buch ist eine späte Medizin dagegen.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

Miranda Godínez, Francisco: *El Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro* (= CIDOC Sondeos, 20). Centro Intercultural de Documentación/Apartado 479, Cuernavaca, México 1967; 275 p., \$ 10,—

Nach dem Vorbild der arabisch-spanischen Kollegien von Granada gründete Don Vasco de Quiroga, der erste Bischof von Michoacán (1536—65), ein Kolleg in Pátzcuaro, wo Spanier, Mestizen und Indios gemeinsam ausgebildet wurden. An den Gymnasialkurs wurde schon bald ein Zyklus für Kleriker angeschlossen, der allerdings lange Spaniern vorbehalten blieb. Das Kolleg von Pátzcuaro war die erste theologische Hochschule in Neuspanien. Von Anfang an hat Don Vasco, einer der bedeutendsten Bischöfe der Kolonialzeit, den Kampf um die Integration der Indios in die neue Gesellschaftsordnung geführt, einen Kampf, wie er erst in neuerer Zeit von einer Gruppe mutiger lateinamerikanischer Bischöfe wiederaufgenommen wird. Die Einübung der Indianersprachen im ständigen Umgang mit den Eingeborenen wurde allen Klerikern zur strengen Pflicht gemacht. Sechs Jahre nach Don Vascos Tod stellte sein Nachfolger fest, daß (neben zwanzig Klöstern der Augustiner und Franziskaner) in Pátzcuaro ausgebildete Weltpriester, die fast alle eine oder gar mehrere Eingeborenen-sprachen beherrschten, 42 *doctrinas* betreuten. Bis zur Gründung eines tridentinischen Seminars in Morelia (1770) erhielt der Klerus von Michoacán seine Ausbildung im Kolleg von Pátzcuaro.

Die Arbeit MIRANDAS stützt sich auf erste Quellen. In einem Anhang (49 S.) sind zahlreiche (meist unveröffentlichte) Dokumente abgedruckt. Obwohl Vf. stets scharf beim Thema bleibt, vermittelt er laufend sehr geschickt Einblicke in größere Zusammenhänge und leistet somit einen wertvollen Beitrag zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte überhaupt. Es ist nur zu hoffen, daß dem jungen mexikanischen Historiker, der mit dieser Arbeit an der Gregoriana promovierte, von seinen Vorgesetzten (im Geiste ihres großen Vorgängers Don Vasco de Quiroga) die nötige Förderung für weitere Forschung zuteil werde. Dies ist um so wünschenswerter, als die Missionsgeschichte des amerikanischen Südkontinents bisher fast ausschließlich von Europäern und Nordamerikanern erforscht wurde und die Lateinamerikaner selbst im allgemeinen wenig Interesse

für ihre eigene Vergangenheit zeigen. In den kirchengeschichtlichen Vorlesungen wird fast ausschließlich die europäische Kirchengeschichte behandelt.

Münster

Werner Promper

Mohr, Hubert: *Katholische Orden und deutscher Imperialismus* (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, Bd. 5). Akademie-Verlag/Berlin 1965, 359 S., geb. M 41,—

Es liegt auf der Linie sozialistischer Geschichtsforschung in der DDR, auch die Tätigkeit der christlichen Mission und der sie tragenden Institutionen in ihre Untersuchungen einzubeziehen. In dieser Zeitschrift ist bereits auf die „Studien zur Kolonialgeschichte“ hingewiesen worden (vgl. ZMR 48, 1964, 307f zu H. LOTH: *Die christliche Mission in Südwestafrika*). Hier soll kurz eine weitere Sammlung genannt werden, in der die katholischen Orden „im Dienst des deutschen Imperialismus“ gesehen und dargestellt werden. Die „mikroskopische“ Untersuchung beschränkt sich auf den „politischen Aspekt der Ordensstätigkeit und deren Funktion im imperialistischen Staat“ (9). Sie ist also bewußt und gewollt einseitig, aber gerade deshalb sehr aufschlußreich. Die Orden und ordensähnlichen Verbände werden in ein Organisationssystem eingebaut, das vierfach gesehen wird: In der vordersten Linie stehen die politischen „klerikalen“ Parteien (Zentrum, CDU/CSU), in der zweiten das katholische Verbandswesen, in der dritten die „rein religiösen“ Vereinigungen (wie Marianische Kongregationen, Bruderschaften und Terziare) als Eliteverbände und schließlich in vierter Linie die Orden, „die die direkten Leiter der religiösen Organisationen der dritten Linie sind“ (18). Die in neuester Zeit entstandenen Säkularinstitute werden als „Reserve ... im Ordenswesen“ betrachtet; ihre hervorstechendsten Merkmale sind „größtmögliche Tarnung und Disponibilität“ (19. 185). — Die *Missionstätigkeit* gilt als ein Teil der Gesamtstätigkeit der Orden und wird auch als Teilaspekt behandelt, allerdings gänzlich der kolonialen Tätigkeit des wilhelminischen Deutschland zugeordnet (22. 50—53. 55—64). — In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen konnten „die deutschen Missionare ... nicht mehr so unmittelbar wie früher für die Machtinteressen des deutschen Imperialismus tätig sein. Immerhin bildete ihr Wirken auf den verschiedensten Missionsfeldern bald einen wichtigen außenpolitischen Aktivposten des geschlagenen Imperialismus, zunächst den einzigen“ (73). Doch wird zugegeben, daß der Vatikan seit Benedikt XV. jede politische Betätigung der Missionare verboten hat und die Verselbständigung der jungen Kirchen anstrebte (109). Daß die Orden und Missionsgesellschaften unter dem Nationalsozialismus eine schillernde Sprache gesprochen haben, kann nicht gut bestritten werden; „fast alle Missionsorden wiesen ... darauf hin, welch große Bedeutung ihre Tätigkeit für das Deutschtum habe“ (160). — Auffallend ist, daß das Material über die Mission in den Jahren 1945 fast auf Null zurückgeht. Man könnte versucht sein, hierin eher ein Negativum als ein Positivum zu sehen, könnte darin doch ein Nachlassen der missionarischen Verantwortung erblickt werden. Allerdings liegt auch der Verdacht nahe, daß für diese Zeit die Informationsquellen des Vf. versagen: die Aktenbestände des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten im Deutschen Zentralarchiv in Potsdam (aus dem S. 278—342 in *Anhang 3: Quellen* 46 Stücke wörtlich zitiert werden). — Das Buch muß *cum grano salis* gelesen werden, übt aber trotz mancher Verzerrungen die Funktion eines Spiegels aus, der Wirklichkeit zurückwirft.

Münster

J. Glazik

Oggé, Emilio, I.M.C.: *La madonna missionaria* (= Sorgente. Collana di spiritualità missionaria). Missioni Consolata/Torino (Corso Ferrucci 14) 1968; 440 p., L. 2000.—

Le P. OGGÉ, ancien missionnaire de Tanzanie, s'occupe aujourd'hui de propagande missionnaire dans un cercle plus large. Le livre qu'il diffuse sur *La Madone missionnaire* est une refonte de la première édition. Elle tient compte des enseignements du Concile du Vatican et, pour la partie doctrinale, elle cite les auteurs récents, surtout pour expliquer comment Marie peut s'appeler Mère de l'Eglise «envoyée pour évangéliser» Une petite rectification: ce n'est pas le Concile mais le Pape Paul VI lui-même qui a proclamé la Vierge «Mère de l'Eglise». La partie suivante du volume, qui est par ailleurs bien illustré, décrit le culte marial dans les jeunes Eglises. Sans se prévaloir d'aucune prétention scientifique, il cite les beaux récits des pèlerinages et des événements marials importants qui ont eu lieu dans les différents continents. L'auteur s'appuie généralement sur les articles parus dans les revues missionnaires. Les traits édifiants ne manquent pas. En fin de volume, le Père OGGÉ nous renseigne sur Marie dans l'Islam et sur le rosaire comme prière missionnaire et ecuménique.

Louvain

G. Philips

Philips, [Gérard]: *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen gentium*, I (Desclée et Cie/Tournai 1967) 395 p.; II (1968) 376 p.

In der Einleitung zu seinem Kommentar der Kirchenkonstitution des Vaticanum II charakterisiert Vf. selbst seine Arbeit, indem er sie von anderen Publikationen über *Lumen gentium* abhebt: All diese Werke — u. a. das Sammelwerk von BARAÚNA und der Supplementband des LThK — „schmücken den Konzilstext mit einer Reihe theologischer Studien“ (8); Vf. dagegen will reine „Exegese“ treiben und „mit größtmöglicher Genauigkeit die vom Konzil dargebotene Lehre zu erkennen suchen“ — dies soll „ohne Hinzufügung persönlicher Gesichtspunkte“ (9) geleistet werden. Eine solche Zielsetzung fordert geradezu die Frage heraus, ob ein so abstrakter, fast unpersönlicher Kommentar je möglich ist, zumal Vf., wie bekannt, dem Redaktionsausschuß des Konziltextes angehört hat und sozusagen federführend darin gewesen ist. Ein solches Ziel scheint aber auch deshalb fragwürdig, weil die Konzilsaussagen im Widerstreit der theologischen Meinungen entstanden sind; weil sie — wie Vf. selbst behauptet — „gleichzeitig eine Ankunft und einen Aufbruch“ bedeuten. Gerade darum wird man es niemand verübeln dürfen, daß er den Text „mit seinen eigenen Augen und oft sogar durch seine eigene Brille“ (283) liest, auch dem Vf. nicht! Denn das macht seinen Kommentar nicht geringer, im Gegenteil — er erhält dadurch geradezu das historische Gewicht eines Augenzeugenberichts. Das ist in der Tat überall zu spüren, vor allem in der durchsichtigen Darstellung der Genese des Textes (11—68), in der pointierten Entfaltung der Thematik und in den Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln, die auf ihre Struktur und ihre Stellung im Ganzen der Konstitution untersucht werden. Treffend ausgewählte Diskussionsbeiträge aus der Konzilsaula erhellen die Zusammenhänge. Die Einleitung (5—9) und die Gesamtübersicht (II 291—349) sind geistvoll und zeigen Kraft der Synthese. Dagegen verrät die oft sehr weit ausgreifende Kommentierung der einzelnen Artikel hier und da eine fast apologetische Ab-

sicht, bisweilen meint man auch einen polemischen Unterton herauszuhören (etwa bei der Erläuterung des Art. 26). Die Spannung zwischen der *Nota praevia* und der Konzilslehre von der Kollegialität erscheint verstrichen, wenn Vf. erklärt: „Zwischen den beiden Texten ist wahrhaftig kein Unterschied zu bemerken“ (283). Das klingt reichlich apodiktisch, nachdem zuvor Vf. selbst sich dahingehend geäußert hat, daß eine „absolute Einmütigkeit der Theologen in der Erklärung des Textes und der ‚Nota‘ zweifelsohne niemals erreicht werden wird“ (ebda). — Als vermeidbar werden empfindliche deutsche Leser eine Bemerkung wie I 151 betrachten: «Pour une fois, le clair esprit français s'est laissé entraîner dans les brouillards germaniques!» Doch sollte eine solche Randbemerkung nicht so überbewertet werden, daß die Gesamtleistung dieses Kommentarwerkes verkannt würde. Es ist im wahren Sinne die Zusammenfassung der wissenschaftlichen Lebensarbeit eines Theologen, der stets bestrebt gewesen ist, über sein Fachgebiet hinauszublicken, und der alle Lebensäußerungen in Kirche und Welt aufmerksam beobachtet hat.

Glazik

La Règle spiritaine des origines. Extraits choisis et présentés par Athanase Bouchard CSSp (= Spiritus/Supplément 66—67). Ed. Spiritus/Paris (40, rue La Fontaine) 1967; 95 p.

Cette plaquette n'est pas une étude critique de documents d'archives et n'a pas de prétention scientifique. Elle veut simplement contribuer à la préparation du Chapitre Spécial d'*aggiornamento* de la Congrégation des Spiritains (tenu effectivement à Rome en septembre et octobre 1968), en offrant des extraits choisis et remaniés des documents de base de la règle spiritaine, valables encore pour la période actuelle, du moins au titre d'idées inspiratrices à repenser dans le contexte moderne. Le souci de l'auteur de cette sélection est «de faire ressortir la spécificité d'un Institut essentiellement apostolique, qui n'est pas d'abord religieux puis missionnaire» (13). Le lecteur du dehors peut être assez surpris de constater que Libermann, tout en considérant sa Congrégation comme tout entière destinée aux missions étrangères (n. 3), lui réservait toutefois une activité apostolique ou pastorale, en tant que but secondaire, dans les pays d'ancienne chrétienté (n. 8). Il constate en tout cas que ces textes, malgré les remaniements, portent encore la marque de leurs temps et lieu d'origine, tout en témoignant d'un réel effort en vue d'insérer dans la vie religieuse une spiritualité proprement missionnaire, et en faisant état des directives de la S.C. de Propaganda Fide, alors largement ignorées, sur l'adaptation missionnaire (n. 13) et le clergé autochtone (n. 26).

Rome

André Seumois, O.M.I.

Schebesta, Paul, SVD: *Portugals Konquistamission in Südostafrika. Missionsgeschichte Sambesiens und des Monomotapareiches (1560—1920) (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 7). Steyler Verlag/St. Augustin 1966; XIV + 487 S., 30 Illustrationen, 2 Landkarten.*

Nur wenigen dürfte bekannt sein, daß der geschätzte Völkerkundler PAUL SCHEBESTA († 17. 9. 1968) vor dem Ersten Weltkrieg als Missionar nach Portugiesisch-Ostafrika kam, dann für mehrere Jahre in Portugal interniert war, bevor er mit seiner eigentlichen großen Lebensaufgabe beginnen konnte. Aber

das Interesse für diese Mission am Sambesi hat sich S. immer bewahrt, und er legt nun eine umfassende Geschichte dieser Mission vor, die nicht nur den Ablauf der Geschehnisse schildert, sondern ihn auch mit dem geübten Auge eines Ethnologen bemißt und beurteilt.

Das Werk behandelt im ersten Teil die älteren portugiesischen Missionen in Sambesien und im Reich des Monomotapa (1560—1830), im zweiten die neuere Mission im heutigen Moçambique (1881—1920) und bringt im dritten Teil eine Würdigung und Kritik jener Methode, die in der Bezeichnung Konquistamission ausgedrückt ist. Nach einer Einführung in die geistigen und materiellen Voraussetzungen portugiesischer Missionsarbeit und einer fachkundigen Schilderung der damaligen Stämme und Reiche Ostafrikas und ihrer Kulturen werden die Anfänge, der Ausbau und der allmähliche Verfall der Missionen der Jesuiten und Dominikaner am portugiesischen Sambesi und im Monomotapa-Reich geschildert. Nachdem fünfzig Jahre lang die Mission völlig ruhte, leiteten die Jesuiten 1881 eine neue Epoche ein. Andere Orden kamen im Laufe der Jahre hinzu. Als in der portugiesischen Revolution 1911 die Jesuiten auch aus Moçambique ausgewiesen wurden, übernahmen auf Weisung des Hl. Stuhles Steyler Missionare aus Deutschland und Österreich deren Mission. Doch ihre Wirksamkeit dauerte dort nur fünf Jahre, da Portugal 1916 gegen Deutschland in den Krieg eintrat und die Missionare internierte; 1920 gaben die Steyler diese Mission endgültig auf. Bis 1935 lag die Mission im portugiesischen Sambesi-Gebiet sehr im argen.

Das Schicksal der christlichen Missionsarbeit ist in den Gebieten der portugiesischen Konquista immer stark von der Haltung der portugiesischen Regierung abhängig gewesen. Vf. macht deutlich, daß die um 1450 einsetzende Konquistabewegung sich als „Eroberung fremder Völker“ im Sinne des Ausbaus eines Handelsimperiums verstand, in dem mit portugiesischer Kultur auch das Christentum verbreitet werden mußte. Unter völliger Mißachtung der fremden Kulturen und der Landessprachen wurde so ein ausländisches Christentum aufgezwungen, wobei politische Motive nicht selten eine unglückliche Rolle spielten. So hätte die Mission des „Erstlingsmartyrers“, des Jesuitenprovinzials Gonçalo da Silveira nicht zu scheitern brauchen, wenn nicht portugiesische Politik mit im Spiele gewesen wäre. Der endgültige Verfall der alten Konquistamission wurde schließlich durch die anti-christliche Aufklärung in Portugal besiegelt, welche die Kirche völlig der weltlichen Macht auslieferte.

Vorliegende Arbeit beruht auf gründlicher Ortskenntnis und reichem Quellenmaterial, das sich Vf. während seiner Internierung in Portugal verschaffte. Neben seltenen Ordenschroniken benutzte er eine eindrucksvolle Zahl veröffentlichter, aber auch unveröffentlichter Dokumente aus portugiesischen Archiven. Leider sind manche nachher publizierte Dokumentensammlungen nicht berücksichtigt, oder Vf. hat es unterlassen, solche Dokumente nach der modernen Ausgabe zu zitieren. Die Dokumentation von ANTÔNIO DA SILVA REGO nennt er nur im Vorwort, JOSEPH WICKIS *Documenta Indica* werden nicht genannt. Im Vergleich mit L. KILGERS Werk *Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas* (Münster 1917) ist die Darstellung SCHEBESTAS breit und anschaulich. Dazu wird sie durch mancherlei nützliche Tafeln und Verzeichnisse, vor allem aber auch durch viele wirkungsvolle Abbildungen ergänzt und verdeutlicht. Im Gesamt darf man wohl sagen, daß diese erste umfassende Missionsgeschichte des portugiesischen Sambesigebietes ein gediegener und verdienstvoller Beitrag zur Kenntnis des Christentums in Afrika ist.

Würzburg

Sebald Reil OFMConv

Schooyans, Michel: *O desafio da secularização*. Subsídios para uma prospectiva pastoral. Herder/São Paulo 1968; 319 p.

Unter dem Titel *Die Herausforderung der Säkularisierung* legt Vf. (Jahrgang 1930, Priester der Erzdiözese Mecheln-Brüssel, Dr. phil. und «Maitre de Conférences» der Universität Löwen) nach zehnjähriger Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität von São Paulo in elf Kapiteln (Condicionamento do catolicismo brasileiro; Despertar da consciência crítica na Igreja do Brasil; Símbolos e realidades; A atualização das estruturas; Fidelidade viva aos fundadores; A crise do recrutamento sacerdotal; A ajuda exterior: seus limites e condições; Formas da vida ministerial; As universidades católicas na encruzilhada; Rumo a uma teologia do desinvestimento; Primazia da militância política?) eine kritisch-prospektive Analyse des brasilianischen Katholizismus vor, in die er mosaikartig alles eingebaut hat, was irgendwie zum Thema paßt. Die sehr instruktive Publikation zeugt von großem Fleiß und dem intensiven Bemühen des Vf., die brasilianische Wirklichkeit weitestgehend zu assimilieren. Bei der Überfülle des Gebotenen kommen allerdings manche fundamentalen Aspekte der tatsächlichen Missionssituation der katholischen Christenheit Brasiliens nicht genügend zur Geltung. Die einleitende geschichtliche Perspektive (3—6) erscheint allzu verkürzt, da Vf. sich fast ausschließlich auf eine hektographierte Übersicht der Brasilianischen Bischofskonferenz beruft. Daß die Evangelisierung Brasiliens seit der ersten Missionierung unvollendet geblieben ist und folglich die Seelsorge heute größtenteils missionarisch aufgebaut werden muß (nicht nur in den 37 Missionsgebieten gleichzuachtenden Prälaturen, sondern auch in den Ballungszentren), wird nicht genügend betont. Bei dem offensichtlichen Bemühen des Vf. um *autenticidade* hätte diese Tatsache nicht verschwiegen werden dürfen. Überhaupt scheint Vf. noch zu sehr der Illusion eines gegen die unaufhaltbare Säkularisierung zu erhaltenden Mythos der *crisandade* verhaftet zu sein, statt mutig die Perspektive der kleinen Herde zu zeichnen. Wie Vf. die Säkularisierung bewertet, sagt er nirgendwo deutlich. Man hätte dazu eine grundlegende Stellungnahme erwartet. Das Stichwort *secularização* kommt im *Índice analítico* nicht vor. Bei der Kritik der überholten Institutionen und Strukturen hätte unbedingt auf die Bedeutung wirklich fähiger, weitblickender Bischöfe hingewiesen werden müssen. Leider wurde Nuntius Mozzoni (* 1904) von Argentinien (wo er stets bestrebt war, das Aufkommen eines mündigen Episkopats zu verhindern) nach Brasilien verschoben, da sein dortiger Vorgänger Baggio (* 1913) Kardinal wurde. Man stellt sich da die Frage, wie es zu rechtfertigen ist, daß das Wohl der Kirche des „größten katholischen Landes“ solchen Karriere-Problemen untergeordnet wird. Obgleich Vf. dieses zentrale Problem der Nuntien und Bischöfe sowie verschiedene andere heiße Eisen anzufassen nicht gewagt hat, soll die Bedeutung des geleisteten Beitrags durch diese Ausstellungen nicht geschmälert werden. Es sei noch auf die Relevanz des Schlußkapitels hingewiesen; denn ohne politisches Engagement bleibt Entwicklung eine Illusion und alle Entwicklungshilfe *assistencialismo*. — Allen, die sich mit der kirchlichen Lage Brasiliens auseinandersetzen wollen, ist das Studium auch dieser ergiebigen informativen Synthese (die dem Vernehmen nach demnächst in französischer Übersetzung erscheinen soll) zu empfehlen.

Münster

Werner Promper

Seumoïs, André, O.M.I.: *Apostolado*. Estructura teológica (= Colección Diakonia. Temas de pastoral, 19). Ediciones Verbo Divino/Estella, Navarra (Spanien) 1968; 376 p.

Es handelt sich um eine wortgetreue Übertragung des bekannten Werkes, das 1963 in der ZMR (310f) besprochen wurde. Hier und da wurden die Anmerkungen durch Verweise auf Neuerscheinungen und Dokumente des II. Vatikanums vermehrt oder erweitert.

Münster

Werner Promper

de Sousberghe, Léon: *Les unions entre cousins croisés*. Une comparaison des systèmes du Rwanda-Burundi avec ceux du Bas-Congo (= Museum Lessianum — Section missiologique, 50). Desclée de Brouwer/Brugge 1968; 120 p.

Die Studie befaßt sich mit einer Besonderheit des afrikanischen Eherechts, die sich auf die Anschauungen und Gewohnheiten der Bantustämme gründet und ein für uns sehr eigenartiges Gegenstück zu den Eheverboten innerhalb der Verwandtschaftsgruppen bildet, nämlich bestimmte „Vorzugssehen“ unter nahen Blutsverwandten. Unter diesen nehmen die Ehen zwischen jenen Vettern und Basen, die wegen des Verwandtschaftsverhältnisses ihrer Eltern *cousins croisés* genannt werden, nämlich die Kinder eines Bruders und einer Schwester, einen besonderen Platz ein. Die Studie beginnt mit einer kritischen Untersuchung der auf diesem Gebiet üblichen Terminologie und deren Verhältnis zu den tatsächlichen Stammesgewohnheiten, wie sie sich einer langen Beobachtung erschließen, wofür Verbesserungen vorgeschlagen und begründet werden. Entscheidend für das richtige Verständnis dieser Art Verbindungen ist ihr Ursprung aus einem vorausgehenden Vorzugsverhältnis zwischen Ahnen oder Vorfahren und Nachkommen, also zwischen Blutsverwandten der geraden Linie. Vf. untersucht sodann die diesbezüglichen Gewohnheiten der vaterrechtlichen Stämme oder Verwandtschaftsgruppen von Rwanda-Burundi, die sich als weniger verwickelt darstellen, danach diejenigen der mutterrechtlichen Völkerschaften des unteren Kongo, wo Vergleiche sich als schwieriger erweisen. Die ausführliche Zusammenfassung der Ergebnisse gipfelt in der Feststellung, daß die Verbindungen zwischen *cousins croisés* nichts anderes sind als Nachfolge-Verbindungen, die denselben Gesetzen gehorchen wie die übrigen Verwandtschaftsverbindungen, wie Levirat und Sororat, Verbindungen mit Enkelinnen in der geraden oder der Seitenlinie usw. Es handelt sich also um Treue-Systeme gegenüber einer Ursprungsverbindung, die allein die Auswahl der Partner unter dem Gesichtspunkt der Gleichsetzung oder Identifizierung bestimmt. Es wird Sache der Fachleute sein, die Richtigkeit der vom Vf. bevorzugten Terminologie und ebenso der Ergebnisse seiner vergleichenden Untersuchungen zu beurteilen. Eine erste zustimmende Wertung und Ergänzung ist in dem Vorwort von P. PETER SWARTENBROECKX, Missionar im Kongo, enthalten.

Rom

Amand Reuter OMI

Steyler Missions-Chronik 1969. Steyler Verlag/St. Augustin 1969; 192 S.

Dieser hervorragend bebilderte Prachtband entspricht in jeder Hinsicht dem Untertitel: *Die Steyler Missionsgesellschaft des Göttlichen Wortes berichtet über ihre Missionsgebiete in aller Welt*. Als Indonesienmissionar (Südwest-Irian) habe

ich mit besonderem Interesse den Nachbarn durchs Fenster geschaut. Alle brennenden Probleme der Gegenwart kommen mit den Versuchen zu ihrer Lösung und den ethnologischen Hintergründen zur Sprache; wirklicher Fortschritt wird aufgezeigt. Ähnliches gilt für alle Kontinente, wo die SVD arbeitet. Das gibt den Berichten insgesamt eine feste Struktur. Der Band zeugt von gediegener Arbeit und vermittelt wertvolle Daten, die auch außerhalb der Steyler Gemeinschaft von Interesse sind. — Persönlich habe ich jedoch den Eindruck, daß die Erfolge mehr akzentuiert werden als die Schattenseiten, so daß der Band sich gewissermaßen an die traditionelle Linie der in den Heidenländern triumphierend aufmarschierenden Kirche hält. Diese Kirche ist gut organisiert. Patres, Brüder und Schwestern haben viel geleistet. Obwohl darüber hier und da zwischen den Zeilen zu lesen ist, wird der ausdrücklichen Zusammenarbeit mit den Gläubigen im Hinblick auf ihren eigenen Fortschritt keine Aufmerksamkeit geschenkt. Man gibt sich noch zu sehr zufrieden mit *Akkommodation* an einheimische Bräuche. Die Möglichkeit, daß es in der nächsten Zukunft einmal vollkommen anders kommen kann, wird m. E. noch nicht klar ins Auge gefaßt. Man findet noch nichts über die Tatsache, daß die einheimischen Kulturen in Bälde mit europäischen Geschehnissen konfrontiert werden und vielleicht erst nach dieser Konfrontation zu einer mündigen Teilnahme an ihrer eigenen Entwicklung erwachen werden. Über die Symptome dieser Entwicklungen hätte doch bereits etwas gesagt werden müssen. Die gezeichneten Perspektiven scheinen mir zu rosig, so ermutigend diese Art der Darstellung auch auf die Missionare draußen wirken mag.

(Übersetzung aus dem Niederländischen — W. P.)

Driehuis-Velsen (Niederlande)

Dr. J. Boelaars MSC

Streit-Dindinger: *Bibliotheca Missionum*, fortgesetzt von Johannes Romerskirchen OMI und Josef Metzler OMI. XXIII. Band: Grundlegender und allgemeiner Teil 1936—1960. Herder/Rom-Freiburg-Wien 1964; XVII + 735 S., kart. DM 60,—

Nach den wissenschaftlichen Grundsätzen und praktischen Erfahrungen, die die Herausgeber bei der Erstellung der BM ein halbes Jahrhundert hindurch geleitet haben, wird in diesem Band die grundlegende und allgemeine Missionsliteratur für den Zeitraum 1936—60 in 3983 laufenden Nummern zusammengetragen. Außerdem sind unter Nr. 3984 in alphabetischer Folge 1872 Titel von *Missionszeitschriften* aufgeführt (SS. 596—668). Den Schluß bilden wie üblich vier Register (669—735), die dazu helfen, den Reichtum des zusammengetragenen Materials zu erschließen.

Streit-Dindinger: *Bibliotheca Missionum* ... Amerikanische Missionsliteratur. XXIV. Bd. 1910—1924 und Nachtrag zu B. M. II und III. Herder/Rom-Freiburg-Wien 1967, XXIV + 754 S., kart. DM 63,—
XXV. Bd. 1925—1944 (ebda 1967) XX + 675 S., kart. DM 56,—
XXVI. Bd. 1945—1960 (ebda 1968) XX + 651 S., kart. DM 54.—

Die vorliegenden drei Bände kommen einem Bedürfnis entgegen, das um so stärker verspürt wurde, je mehr das Interesse an der Missionsgeschichte Amerikas, insbesondere Lateinamerikas, wuchs. Wie ergänzungsbedürftig die Bände II und III der BM waren, ist allein daraus zu ersehen, daß der Nachtrag zu ihnen 2120 Nummern umfaßt und 414 Seiten des Bandes füllt. Daß es überaus schwierig war, das in zahlreichen Archiven, Bibliotheken und Bibliographien verstreute

Material zu sammeln, verrät das Vorwort zu Bd. XXIII. Beim Gebrauch der Bände ist zu beachten, daß die geographische Aufteilung der früheren Bände fallen gelassen worden ist. Außerdem sind die *Linguistica* nicht mehr in Appendices verwiesen, sondern chronologisch eingeordnet. Wer sich als Historiker mit der BM befaßt, wird bedauern, daß größere Dokumentensammlungen unter dem Jahr ihrer Veröffentlichung aufgeführt werden, während P. Streit die einzelnen Dokumente unter dem Jahr des Erlasses aufgeführt hat. Den Gründen, die die Hrsg. zu ihrem Verfahren bewegen, kann man sich allerdings nicht verweigern. — Vermißt wird unter den bibliographischen Hilfsmitteln ein so wichtiges wie das B.B.A.A. = *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, das seit 1937 erscheint und auf oft schwer zugängliche Veröffentlichungen verweist.

Glazik

Taylor, John V.: *Die Kirche in Buganda*. Das Werden einer jungen afrikanischen Kirche (= Die Kirchen in der Welt, 4). Ev. Verlagswerk/Stuttgart 1966; 307 S., DM 32,—

Das englische Original (*The Growth of the Church in Buganda*. SCM Press/London 1958; s. 25/—) wurde in der ZMR (1959, 314f.) bereits ausführlich besprochen. Es ist zu begrüßen, daß die bedeutende Publikation jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegt. *British Weekly* meinte, das Lesen dieses Buches müsse den jungen Missionaren zur Pflicht gemacht werden.

Knechtsteden

Josef Rath CSSp

Zubillaga, Félix, S.I. (ed.): *Monumenta Mexicana* II (1581—1585), 1959, XL + 38* + 852 p. (= Monumenta Missionum S.I., 15 = Monumenta Historica S.I., 84), L. 7000.—; III (1585—1590), 1968, 70* + 790 p. (= Monumenta Missionum S.I., 24 = Mon. Hist. S.I., 97), L. 8500.— Institutum Historicum S.I./Roma (Via dei Penitenzieri 20).

Esta edición documental, que ilustra ampliamente la actividad de la Compañía en el virreinato de la Nueva España, mereció una entusiasta acogida entre los estudiosos de la historia americana. Los volúmenes II y III nos dan un total de 423 nuevos documentos, que sumados a los 223 del vol. I constituyen de por sí una aportación importantísima, supuesto que la mayor parte de ellos son inéditos o por lo menos editados por primera vez en forma crítica. La acuciosidad de la edición, que ya había sido subrayada por el P. BENNO BIERMANN O.P. en su reseña del vol. I (ZMR 1962, 228), se perfecciona en algunos detalles de los dos volúmenes que ahora presentamos. El editor ofrece una amplia *Bibliografía* y una *Introducción general*, que nos hace caer en la cuenta de su importancia y nos prepara a la recta comprensión de los documentos. En el vol. II nos habla de las diferentes razas indígenas entre las que los jesuitas desarrollaron su labor misional y de los métodos empleados para hacerla más efectiva. En el vol. III ZUBILLAGA expone la paulatina expansión y las modificaciones impuestas a su actividad por las circunstancias mejor conocidas. Ambas introducciones son completadas con una descripción de los fondos de donde se toma el material que se publica. El hecho que todo esto se nos da en español (y no en latín como sucedió en el vol. I) aumenta el público que puede servirse de lo que se ofrece.

En el *aparato crítico* se van numerando los documentos, incluyéndose en subdivisiones los textos que se han perdido, pero de los que se tiene noticia. El orden es cronológico y se puede seguir con facilidad el desarrollo orgánico de los asuntos. Antes de cada documento se lo describe, haciéndose notar los lugares donde otros ya lo utilizaron y las ediciones que haya del mismo cuando no es inédito. Una sinopsis del mismo documento lo precede, debiendo notarse que en el vol. III aparece en castellano, mientras que en el I y II se tenía en latín. Constantes notas al texto del documento aclaran su sentido y sugieren lugares paralelos que aumentan la noticia que allí se da. Se numeran los renglones en cada uno de los documentos, lo que facilita la precisión en el citarlos.

Al final un *Índice analítico* facilita el manejo de la documentación aducida. Notamos, sin embargo, que el índice general que se nos presenta al principio de cada volumen resulta insuficiente para guiarnos a la importancia del documento a que hace relación, teniéndose una idea totalmente fría del mismo, lo que hace necesario el recurso directo al documento, ocasionando pérdida de tiempo. Creemos que se podría obviar este inconveniente dando una relación somera de los asuntos que se tratan, sintetizando la sinopsis que ya precede cada documento. Hay que notar algunos errores de imprenta, a veces evidentes a primera vista (v. gr. II, 27; III, 40, 47), que no desminuyen el mérito enorme del trabajo.

Las cartas y los documentos que se nos ofrecen abarcan especialmente la correspondencia entre el general de la Compañía y los súbditos novohispanos; hay también gran número de documentos dirigidos a otras personas por el primero o los segundos. Tienen especial interés las llamadas *Litterae Annuae*, en qué los jesuitas informan sobre su trabajo; las escrituras que se refieren a la *Segunda Congregación Provincial Mexicana* (México, 2—9 de noviembre de 1585) se nos presentan reunidas (II, 628—688). Se publican documentos en su mayor parte escritos en castellano; ocurren algunos en latín y en italiano, algunos en lenguas indígenas que el editor se cuida de procurarnos en traducción autorizada.

La historia americana, en particular la eclesiástica, se enriquece con la publicación de fondos documentales. Eso sigue siendo la primera tarea para reconstruir la historia de México. El período abarcado por la edición de ZUBILLAGA tiene una particular importancia, pues es el tiempo de estructuración que rigió a Nueva España durante todo su período virreinal, supuesto que hasta entonces la labor misional no había dado tiempo a la organización sistemática que se intenta en los Concilios Provinciales Mexicanos (1555, 1565, 1585). El *III Concilio Mexicano* tiene especialísimo interés en este sentido, en el que los jesuitas tuvieron un papel importantísimo según nos dejan ver algunos de los documentos (v. gr. II, 691, 442 s.; III, 80 s.); sin embargo no se ocupan directamente y con amplitud de todo ello, si no es en cuanto toca a ilustrar su actividad general y darnos idea del ambiente que los hizo nacer.

En los documentos publicados se nos muestra claramente el afianzamiento y la expansión de la Compañía. Lo bien situado de sus residencias hace que la información sea inmediata, pues ellos radican en las capitales de las principales provincias: México, Puebla, Oaxaca, Valladolid, y finalmente en Guadalajara. En este período, ante la insistencia constante del general, proyectan de forma clara y decidida su labor educativa a los indígenas y nos delinear particulares métodos de trabajo, el colegio de Tepozotlán y el de San Gregorio de México

son especialmente importantes. Conviene insinuar la importancia que tienen estas planificaciones de trabajo entre indígenas respecto a la comprensión de los antecedentes de las conocidas Misiones jesuíticas del Paraguay; creemos ver detrás de ese método misional de los jesuitas en México (II, 661 s.; III, 37 s.) la experiencia de los ensayos hechos por Don Vasco de Quiroga en la educación integral, principalmente en sus Hospitales-Pueblo de Santa Fe. En el aspecto etnohistórico hay documentos de grandísima importancia (II, 490 ss.) y datos que se encuentran diseminados. Apuntamos el deseo de que la difusión de estas ediciones se favoreciera más entre los historiadores americanistas.

Jacona, Mich. (México)

Francisco Miranda

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Fischer, Hans: *Negwa. Eine Papua-Gruppe im Wandel.* Klaus-Renner-Verlag/München 1968; 493 S., zahlreiche Photos u. Zeichnungen, 5 Karten; DM 96,—.

Nachdem uns Vf., jetzt Direktor des Hamburger Völkerkundemuseums, nebst zahlreichen Artikeln in verschiedenen ethnologischen Zeitschriften unlängst eine umfassende Studie über *Seelenvorstellungen in Ozeanien* geschenkt hat (vgl. ZMR 1965, 238 f.), legt er uns jetzt auf Grund seiner Feldforschungen im westlichen Hinterland des Huon-Golfs (Papua) während der Jahre 1958/59 und 1965 ein neues Werk vor, das auch uns Missionare allgemein und nicht nur die im melanesischen Raum arbeitenden angeht. Mit wissenschaftlicher Akribie beschreibt er zunächst in der Einleitung die Schwierigkeiten seiner Kontaktaufnahme mit den Jeghuje (einem Unterstamm des Kukukuku-Volkes im Quellengebiet des Watut River), die erst um 1933 ins Blickfeld der Europäer getreten sind. Die Schilderung seiner Methode der Anpassung an die fremden Kulturgegebenheiten und der erstmaligen Aufnahme der Jeghuje-Sprache ist richtungweisend für jeden Missionar, der Neuland betritt (9—22). Dieser kleine Stamm, der vor drei Jahren noch ganze 880 Personen zählte, stellt eine Abspaltung der als *Yagwoi* bezeichneten Sprachgruppe am gleichnamigen Nebenfluß des oberen Tauri River dar (34), unterscheidet sich aber nicht unwesentlich von seinen heutigen Nachbarn, wie die aufgeführten Wörterlisten beweisen (33 und 42).

Nach einer eingehenden Darstellung der Siedlungsweise und des Familienhaushalts bringt Vf. eine sehr genaue, schematische Einführung in das komplizierte Verwandtschaftsverhältnis und im folgenden dann eine eingehende Übersicht über die soziologische Bedeutung der einzelnen Lebensphasen der Eingeborenen wie Jugendweihe, Ehe und Tod (49—185). Mit einem Diskurs über Kontakte und Konflikte, Krieg und Waffen schließt das Kapitel *Der soziale Bereich*, der im einzelnen Landbesitz, Ackerbau, Jagd, Nahrungszubereitung, Handel, Wohnung und Kleidung zum Inhalt hat (225—362). Neben den Angaben der exakten *Termini technici* der in Frage kommenden Pflanzen, die beschrieben werden, ist hinzuweisen auf die zahlreichen zeichnerisch sauberen Wiedergaben von Arbeitsgeräten, Netztaschenmustern, Tierfallen, Gebrauchsgegenständen, Hüttenmodellen und Schmucksachen. Das alles zeigt, mit welchem umfassenden Interesse sich Vf. dem Studium der kleinsten Kulturdetails des von ihm untersuchten Volkes hingegeben hat. Alles schien ihm wichtig genug, das Ganzheits-

bild zu formen, das er von seinen Leuten zu gewinnen suchte. Gerade darin, meine ich, sollte er uns Missionaren ein Vorbild sein; denn wenn irgendjemand dazu berufen ist, kraft einer göttlichen Sendung den ganzen Menschen zu erfassen und allen alles zu werden, dann sicher der Missionar, der nicht an der Oberfläche der Dinge haften bleiben darf.

Gerade diese Überlegung führt uns zum wichtigsten Punkt der Besprechung von FISCHER's neuestem Werk, zum *Bereich des Religiösen* im Leben eines Volkes. Der Autor hat sich alle Mühe gegeben, auch da einzudringen, er hat — wie es nicht anders möglich war — 46 Mythen mittels Dolmetscher aufgenommen, aber er fühlt selbst, daß im dies Unterfangen nicht restlos geglückt sei: „Der Feldforscher wird nun selbstverständlich als erstes vermuten, daß es ihm vielleicht nicht gelungen ist, in diesen Bereich einzudringen... Die andere Möglichkeit wäre, daß sich die Kultur der Gruppe unter neuen Einflüssen bereits so verändert hat, daß alte Praktiken und Vorstellungen aufgegeben wurden“ (365). Der Autor ist geneigt, das letztere anzunehmen, doch spricht die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß wegen der Kürze der Zeit und wegen der Konversation in Pidjin-Englisch das Vertrauen der Befragten noch nicht so weit gediehen war, daß sie ihm ihre letzten und tiefsten Geheimnisse ihres Glaubens preisgaben, die niemals durch Mitteilung an Stammesfremde profaniert werden dürfen. Man vergleiche beispielsweise, was A. AUFENANGER SVD in seinem Artikel „Die Dringlichkeit der Religionsforschung“ (Bull. on Urgent Anthropol.-Ethnological Research 8 [Wien 1966] 11—13) zu diesem Problem schrieb!

Haben Missionare nicht oft jahre- und jahrzehntelang geduldig warten müssen, bis bei ihren Leuten die letzten Hemmungen fielen und dann zuguterletzt und unvermutet ein erstaunlich hoher Gottesbegriff zutage trat, wie er heute für ganz Ozeanien bezeugt ist? FISCHER gibt die Möglichkeit zu, das Jehhujé-Wort *imatje* als *Schöpfer* zu deuten, doch wird dieser Terminus nicht auf ein einziges Wesen bezogen, sondern auf eine ganze Klasse von höheren Geistern (368). Nun, eine entsprechende Verfahrensweise trifft auch zu auf die Gunantuna (und andere Stämme Neubritanniens), die mit dem gleichen Wort *Kaia* sowohl den einen Urschöpfer wie auch ihre großen deifizierten Ahnen bezeichnen, die seine Vertreter sind. Ob der Retizienz der Eingeborenen, über religiöse Angelegenheiten mit Außenstehenden zu sprechen, wird auch erklärlich, warum der Forscher nur wenig über ihre magischen Praktiken und ähnliches zu hören bekam (406—409).

Das inhaltsreiche Buch schließt mit einer Übersicht über den Kulturwandel, der sich bei diesem Papua-Stamm in den vergangenen zehn Jahren vollzogen hat (413—429), während ein Anhang noch ein detailliertes Verzeichnis der Jehhujé-Personen vom Zensus 1. 8. 65 bringt. Alles in allem müssen wir, und besonders die Missionare in Melanesien, dem Verfasser dankbar sein für seine intensive Forschungsarbeit wie auch für die prächtige Ausstattung seines Werkes, das er uns zur eigenen Weiterbildung in die Hand gegeben hat.

Oeventrop

Carl Laufer MSC

Haaf, Ernst: *Die Kusase*. Eine medizinisch-ethnologische Studie über einen Stamm in Nordghana (= Gießener Beiträge zur Entwicklungsforschung, Reihe II, Bd. 1). Gustav Fischer Verlag/Stuttgart 1967; XII u. 205 S.

Vf. wirkte als Arzt der Basler Mission in Bawku, Nordghana, von 1959—1962. Sein Vertrauensverhältnis zu zahlreichen Angehörigen des Kusase-Volkes ver-

half ihm zu gründlichen Kenntnissen der Lebensweise, der religiösen Anschauungen und Bräuche sowie der mit ihnen eng verknüpften medizinisch-therapeutischen Vorstellungen und Praktiken dieser bislang kaum erforschten ethnischen Gruppe der „voltaischen“ oder Gur sprechenden Völker. Missionswissenschaftlich dürfte der empirische Nachweis des Zusammenhangs zwischen Sozialstruktur, Religion und Medizin von besonderem Wert sein. HAAF bietet also mit seiner sorgfältigen, anschaulich geschriebenen und reich illustrierten Arbeit weit mehr als eine thematisch eng begrenzte Ethno-Medizin der Kusase. Hoffen wir, daß sein Beitrag zum Vorbild für ähnliche Forschungen von Missionsärzten und Missionaren werden möge!

Münster

Rüdiger Schott

Klostermaier, Klaus, SVD: *Hinduismus*. Bachem/Köln 1965; 467 S.

Über den Hinduismus gibt es einige hochgelehrte und viele einseitig popularisierende Darstellungen. Ihnen gegenüber zeichnet sich das vorliegende Buch durch die Verständlichkeit aus, mit der die Fülle des Stoffes dargeboten ist und durch das Verständnis, mit dem Vf. die fremdartige Geisteswelt Indiens nicht nur referierend erschließt, sondern deutend und vergleichend dem abendländisch-christlichen Leser nahebringt. Bereits das erste Kapitel trägt den bezeichnenden Titel *Vergleichung und Begegnung*. Diese Worte könnten über dem ganzen Werk stehen, dem als eine wesentliche Voraussetzung für die Verfolgung dieses Anliegens zuvor aber noch die schwierige Aufgabe zufällt, das zu Vergleichende in geeigneter Weise mitzuteilen. Ohne Fußnoten, aber mit einer Zeittafel, reichen Literaturangaben und einem ausführlichen Glossar (leider ohne Angabe relevanter Seitenzahlen) am Schluß wird dem aufmerksamen Leser ein Höchstmaß an Information über ein anerkanntermaßen besonders schwieriges Teilgebiet der Religionsgeschichte und Religionskunde geboten. Bis auf ganz wenige formale Dinge in der Sanskritwiedergabe ist auch philologisch alles zu loben. Anstelle eines allgemeinen Referats über den Inhalt sollen im folgenden einige bezeichnende Kernsätze wiedergegeben werden, aus denen auch hervorgeht, wie sehr sich das Buch als Grundlage missionswissenschaftlicher Seminarübungen eignet.

Die offene Haltung des Autors charakterisieren etwa die Worte: „Bekehrung‘ oder ‚Abfall‘ — es kommt auf den Standpunkt an“ (14). „Wir dürfen nicht ‚Dialog‘ sagen und ‚Monolog‘ meinen“ (25). „Es ist gar nicht schwer, sich gegenseitig in Verlegenheit zu bringen — aber eine Begegnung erwächst daraus nicht“ und „wir müssen gerecht sein und auf beiden Seiten das Beste mit dem Besten vergleichen“ (39). „Man soll nicht meinen, daß das moderne Weltbild unbedingt christlich sein mußte. Auch die moderne Naturwissenschaft ist verschiedener weltanschaulicher Interpretationen fähig . . .“ (84).

Für die vergleichende Religionsgeschichte und die christliche Glaubenslehre besonders beachtenswert sind die erkannten Parallelen im christlich-jüdischen Raum: *Wort* (72), *Opfer* (126), *Rosenkranz/Japa* (129) und *Sein in Christus* (178). KLOSTERMAIER sagt: „Die Bibel ist den Upanishaden viel näher als Aristoteles“ (181). Andererseits stellt er sehr treffend fest, daß ein Vergleich zwischen Kanāda und Aristoteles „sicher recht interessante Ergebnisse bringen“ würde (271). Referent möchte hier neben Aristoteles noch die Vorsokratiker einbezogen sehen.

Als Eigenleistung des Autors scheint unter anderem hervorzuheben: Die Korrigierung der populären Auffassung der Trimūrti (98), die klare Herausarbeitung der grundsätzlichen Verschiedenheit von Samskara und christlichem

Sakrament (154), die Kommentierung der Gītā („warum sollen wir nicht versuchen, einen christlichen Kommentar zur Gītā zu schreiben?“, 307) und die auf starken persönlichen Eindrücken beruhende Schilderung und Wertung des indischen Mönchtums (365). Daneben verdienen die Referierung der Interpretationen des „tat tvam asi“ (290) und die Diskussion des Sünden- und Moralbegriffs (130) und der Bilder (340) im Hinduismus besondere Beachtung.

Im „Epilog“ stehen so beherzigenswerte Sätze wie: „Die Theologie darf sich nicht damit zufriedengeben, aus immer denselben Sätzen und Definitionen apriorisch neue Ableitungen vorzunehmen; sie muß sich auch empirisch neue Gebiete erschließen . . . Die Religionen sind ambivalent — Wege zu Christus und Wege in die entgegengesetzte Richtung“ (407); „Christus ist der Erlöser der Menschen — auch von den Religionen“ (406); „Die Kirche hat unwiderruflich den Weg des Dialogs beschritten . . . Wer sich um den Dialog bemüht, wird seinen Partner ernst nehmen müssen“ (409). KLOSTERMAIER hat seinen Partner wahrlich ernst genommen! Ihm gebührt dafür unser aller Dank.

Schliersee (Obb.)

Winfried Petri

Peirone, Federico, I.M.C.: *L'Islam prega così. Missioni Consolata/* Torino (Corso Ferrucci, 14) 1968; 149 p.

Cet ouvrage, de présentation claire et très aérée, n'a point de prétentions scientifiques. Il se rattache à un courant contemporain d'ouverture missionnaire, qui permet à l'auteur de dédier ces «notes sur la prière quotidienne dans l'Islam» aux «musulmans ses frères dans Abraham et Ismaël». L'idée qui inspire ce recueil de prières musulmanes provient de la déclaration conciliaire (Vatican II) qui rend hommage aux véritables musulmans pour leur estime de la vie morale et religieuse, notamment pour le culte qu'ils rendent à Dieu par la *prière*, les aumônes et le jeûne.

Constatant que les chrétiens d'Occident n'apprécient souvent pas la valeur de la prière dans la vie des musulmans, l'auteur s'attache à exposer, d'une manière simple et dégagée de tout apparat scientifique, les questions relatives au calendrier religieux musulman, à la notion du libre arbitre et du péché, à la doctrine de la pureté rituelle et de l'intention de l'orante. Suivent des chapitres consacrés aux formules de la prière quotidienne dans l'Islam. Et l'on constate que les «exercices de piété» du pieux musulman le tiennent toujours en contact avec le Dieu ineffable et miséricordieux. L'on pourrait même affirmer que la journée musulmane est chargée de prière.

Les notations positives s'accompagnent d'un commentaire œcuménique visant à montrer le lien des prières musulmanes et des gestes rituels avec les pratiques de l'église primitive et même avec la tradition biblique. Ces nouvelles perspectives semblent corroborées par une récente enquête de la revue *Spiritus* (1967, n° 31), qui fait état des réflexions pertinentes de missionnaires chrétiens convaincus de la validité de la prière musulmane et de son efficacité apostolique, bien que sa pratique ostensible, quotidienne et répétée leur paraisse appartenir à un autre monde. Et de fait, la prière musulmane relève d'un autre univers religieux qui ignore les dogmes de la paternité divine et de la rédemption tout en proclamant hautement la transcendance et la miséricorde du Dieu créateur et rémunérateur.

La bibliographie succincte et spécifique s'attache à l'essentiel et à l'actuel, embrassant les principales langues européennes. — En somme, un ouvrage pratique, de lecture attachante, inspiré par une large sympathie pour une forme de prière souvent méconnue et pour des hommes dont la piété est hautement

reconnue. Il devrait contribuer à rapprocher des pieux musulmans tant de missionnaires chrétiens qui ne voient souvent dans l'Islam et les musulmans que des adversaires du christianisme, voire des gens formalistes ou voués à la damnation.

Damas/Münster

Joseph Hajjar

Vancourt, Raymond: *La pensée religieuse de Hegel* (= «Initiation philosophique», collection dirigée par Jean Lacroix). Presses Universitaires de France/Paris 1965; 136 p., F 5,—

Vf. bietet eine gelungene Einführung in die Religionsphilosophie Hegels: Merkmale der religiösen Haltung im allgemeinen sowie im Unterschied zur profanen und philosophischen Haltung; Analyse der wichtigsten Religionstypen (Hinduismus, Volksreligion, Judentum, Christentum). Hegels Auffassung von der spontanen, natürlichen Ausrichtung des Menschen zu Gott als Grundlage der Religionen wird besonders herausgearbeitet. Vf. zeigt ferner, wie die Religionsphilosophie Hegels in der Frage der Gottesbeweise an der Position Kants Kritik übt und sich bemüht, eine Phänomenologie der Offenbarung aufzubauen, die zu einer „spekulativen Theologie“ führt und so das Problem der Vielfalt der Religionen zu lösen sucht.

Beirut/Münster

Adel-Théodore Khoury

VERSCHIEDENES

Barreau, Jean-Claude: *Der Glaube eines Heiden* [*La foi d'un païen*]. Seuil/Paris 1967]. Styria/Graz 1968; 126 S., DM 6,80

In diesem Buch schildert der in Paris wirkende Theologe auf dem Hintergrund seines eigenen Wegs zum Glauben die Situation des Christen in der heutigen säkularen Welt. BARREAU trifft in sich selbst auf die Empfindung des Nichtchristen, des *Heiden*, und deshalb erfährt er mit besonderer Klarheit zahlreiche Probleme, die die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft beeinträchtigen. Man kann die Kapitel über Gott, Christus, das Böse und die Kirche nicht ohne Respekt vor der Integrität des Vf. lesen. Der Wert des Buches liegt nicht auf der theologisch-wissenschaftlichen Ebene, vielmehr darin, daß es einen lebendigen Eindruck von den spirituellen, existentiellen und pastoralen Fragen vermittelt, mit denen sich die jüngeren französischen Theologen (aber natürlich nicht nur sie) um des heute noch zu bezeugenden und zu verkündigenden Glaubens willen auseinandersetzen. Im einzelnen ließen sich gegen manche Ansichten BARREAU Einwände vorbringen, doch mag solche Kritik in Anbetracht des konfessorischen Charakters dieser Schrift auf sich beruhen. Die Belesenheit des Vf. und seine Fähigkeit zu philosophischem und theologischem Denken zeigten sich nicht zuletzt in dem Abschnitt über das Böse (79—96). Mit Recht heißt es hier: „Der christliche Glaube ist nur jenseits des Ärgernisses möglich, nicht bevor man das Ärgernis empfunden hat“ (91). Die Gedanken und die Intention des Buches kreisen auch dort, wo es nicht explizit gesagt wird, um das Grundproblem: Wie kann man heute noch Christ sein und zugleich den Glauben mitteilen bzw. anbieten?

Bonn

H. R. Schlette

Barreau, Jean-Claude: *La reconnaissance ou Qu'est-ce que la foi?* Seuil/Paris 1968; 109 p.

Das Büchlein ist keine theoretische Abhandlung über den Glauben, sondern der Versuch eines Menschen, der selbst zum Glauben hat hinfinden müssen, sich über seinen Glauben Rechenschaft zu geben. Er tut dies im Hinblick auf Gläubige und Ungläubige. Es geht dabei darum, den Weg von einer — wenn man will — impliziten Kenntnissnahme und Bejahung Gottes zu einer bewußten Hinkehr und Anerkennung Gottes in einer inneren „Konversion“ zu verdeutlichen. Das eminent praktische geistliche Büchlein verdiente eine deutsche Übersetzung.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

Bopp, Jörg: *Populorum Progressio — Aufbruch der Kirche?* Kohlhammer/Stuttgart 1968; 96 p., DM 6,80

L'auteur est un protestant qui s'intéresse particulièrement aux nouvelles tendances de l'Église catholique. Il fait ici une étude critique de l'encyclique *Populorum Progressio*, en la comparant notamment aux résolutions de la conférence du *Conseil œcuménique des Églises* qui s'est tenue à Genève en juillet 1966, et a eu pour objet *Église et société*. D'ailleurs, la comparaison que fait l'auteur est systématiquement défavorable à l'encyclique. En effet, il n'est pas difficile de montrer que les positions de Genève sont, presque toujours, plus avancées que celles de Paul VI. Mais, pour porter un jugement plus équitable sur la valeur respective des deux documents, on fera bien de tenir compte également du fait que les résolutions de la conférence de Genève engagent surtout leurs auteurs, et très peu les Églises qu'ils représentaient, tandis que l'encyclique est un document qui s'impose avec autorité à toute l'Église catholique. Si la conférence de Genève avait été chargée de rédiger un document dont l'acceptation fût obligatoire pour tous les membres des Églises représentées, il est probable que le texte eût été beaucoup plus conservateur. Compte tenu de cette observation, il est absolument indispensable pour des catholiques de prêter l'oreille aux réactions des Églises séparées aux documents pontificaux. Car les commentateurs catholiques n'ont psychologiquement pas la possibilité de publier des critiques des encycliques. En l'occurrence, l'auteur reproche à *Populorum Progressio* de rester trop solidaire du point de vue occidental sur le problème du développement, d'ignorer ou de minimiser les vrais obstacles au développement, de présenter une vision utopique d'un monde en développement qui ne peut finalement que servir le statu quo, de ne pas dire à quel point l'Occident devrait radicalement changer ses structures et ses projets pour réaliser une vraie politique de développement. L'auteur attribue notamment ces faiblesses à la doctrine catholique du droit naturel, conçue comme une vision statique de la société, incapable de comprendre le sens des changements, des tensions et des conflits dans lesquels se situe le drame des peuples en voie de développement.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Dunas, Nicolas: *Wissen um den Glauben heute [Connaissance de la foi]*. Räber/Luzern 1966; 136 S., DM 12,80

Dieses Buch will dazu beitragen, „das wahre Gesicht des Glaubens zu entdecken und falsche Vorstellungen, die bei Ungläubigen oder auch bei Christen

herrschen, zu zerstreuen, Mißverständnisse, die den Glauben schon vor seinem Entstehen entwerten oder ihn schwächen“ (13). DUNAS sieht richtig, daß der Katholizismus heute „fast ausschließlich Sache der Weißen“ ist (9), daß aber auch die Zahl der „religiös praktizierenden“ Katholiken geringer wird (sie wird mit 10—20 % angegeben). So sind die Vorsätze des Autors gut und realistisch; die Ausführungen, die dann folgen, enttäuschen allerdings. Die Übereinkunft von fides und ratio wird mehr postuliert als erklärt. Die größte gegenwärtige Gefahr für den Glauben sei der „Adogmatismus“ (24); „Entmythologisierung“ wolle den Glauben „anziehender“ gestalten, würdige ihn aber zu einer „Humanitätsreligion“ herab (24). Urteile dieser Art zeigen, daß DUNAS nicht gerade im Zentrum der modernen Theologie denkt. Gleichwohl bietet seine „Phänomenologie des Glaubens“ (25—55) manche erhellenden Bemerkungen. Theologisch wird der Glaube als „Dialog des Menschen mit Gott“ (60) qualifiziert. Erwähnung verdient hier das Kapitel „Die Entstehung des Glaubens“ (79—115), das jedoch im Rahmen der geläufigen traditionellen Aussage verbleibt. Begriffe wie „Offenbarungstatsache“ (60: „die historische und empirische Tatsache der Offenbarung“), „Glaubwürdigkeitsnachweis“, „wahrscheinliche Gewißheit“ werden allzu selbstverständlich eingeführt und ausgelegt. Das fehlende Verständnis für Geschichte, Soziologie und Psychologie, insbesondere aber für neutestamentliche Exegese, wirkt sich nachteilig aus. Die abschließenden Kapitel „Dimensionen des Glaubens“ (117—127) und „Der Glaube in Kampf und Leben“ (129—137) wollen nur geraffte Erörterungen sein: dies müßte freilich nicht bedeuten, daß auch hier nur Altes abgewandelt wird. So heißt es z. B. S. 127 ganz richtig, die Kirche beschränke sich nicht darauf, das „Glaubensdepositum“ zu erklären, sie entfalte es vielmehr auch; statt eines solchen formelhaften Satzes läse man gern, worin denn das *depositum fidei* besteht. Es verwundert nicht, daß Dunas am Ende des Buches von den Verlängerungen des Modernismus in die Gegenwart spricht und dabei die Namen Bultmann und Duméry nennt. Duméry wird immerhin verteidigt; Dunas bescheinigt ihm, die Indizierung vom 21. 6. 1958 treffe „nur“ (sic!) „den objektiven Sinn der Texte“ (137)... Mit einem Buch wie dem vorliegenden wird man heutzutage unzufrieden sein müssen, mag es auch da und dort eine kluge Beobachtung enthalten.

Bonn

H. R. Schlette

Encuesta sobre la familia y la fecundidad en poblaciones marginales del Gran Santiago 1966/67. I: Objetivos y metodología, 97 p.; II—III: Resultados globales de la muestra de mujeres, 67 p., 187 p.; IV: Análisis demográfico, conclusiones y cuestionarios, 61 p., anexos, 46 + 33 p. (= Documentos CELAP [Centro Latinoamericano de Población y Familia]). DESAL, Casilla 9990/Santiago de Chile 1967—68.

DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina) befaßt sich eingehend mit der demographischen Problematik Lateinamerikas. Der 1967 erschienene Band *Iglesia, población y familia* wurde bereits vorgestellt (ZMR 1968, 90). — Die neuerlich vorgelegten (hektographierten) Faszikel sind das Ergebnis einer mit streng wissenschaftlichen Methoden (von Psychologen und Soziologen) durchgeführten Enquête in drei Marginal-Sektoren Santiagos (Stadtmitte, Slums, Plansiedlungen), die etwa den vierten Teil der Gesamtbevölkerung Chiles ausmachen und bei weitem den höchsten demographischen Zuwachskoeffizienten aufweisen. Die aus ländlichen Regionen in die Städte strömenden

Rand-Siedler pflegen viele Züge und Gewohnheiten, die einer traditionsgebundenen Gesellschaft eignen, beizubehalten. So hat Chile ungeachtet des sich seit mehr als zwei Jahrzehnten beschleunigt vollziehenden Verstärkungsprozesses kaum Geburtenrückgang zu verzeichnen. Nichtsdestoweniger geraten auch die untersuchten Sektoren mit und mit in den Sog des einebnenden sozio-kulturellen Wandels, so daß von einer Übergangsphase gesprochen werden kann. — Die ausführlichen psycho-soziologischen Details der Studie stellen eine wertvolle Handreichung für die pastoraltheologische Reflexion und den seel-sorglichen Dialog (auch analog für andere Städte und Kontinente) dar.

Münster

Werner Promper

Follereau, Raoul: *Revolution der Nächstenliebe* (= *S'aimer ou disparaître*. Flammarion/Paris). Herder-Bücherei (Bd. 317)/Freiburg 1968; 144 S., DM 2,90

Ein Aufruf an das Gewissen aller Menschen, besonders an die Großen der Welt, denen es leichter möglich wäre, die schlimmste Krankheit aus der Welt zu schaffen: den Aussatz. Mehr als ein Bericht: Bekenntnis und Sorge eines bekannten Mannes, der Christus in den Ärmsten der Armen dient.

Caracas

Vitalis Friessenegger OSB

Paqué, Ruprecht (Hrsg.): *Afrika antwortet Europa*. Vorträge und Aufsätze führender Afrikaner (= Ullstein-Buch 624). Frankfurt 1967; 173 S

Diese wichtige Textsammlung, über deren repräsentativen Wert man geteilter Meinung sein kann, enthält sieben zweifellos hochinteressante Beiträge zum Verhältnis Afrikas zu Europa: L. S. SENGHOR, *Latinität und Afrikanertum*; DERS., *Uom Geist afrikanischen Negertums*; S. TOURÉ, *Der politische Führer als Vertreter einer Kultur*; E. AANDRIANTSILANIARIVO, *Die Etappen des Kolonialismus*; J. RABEMANANJARA, *Die Kolonialzeit als Grundlage unserer Einheit*; Ch.-A. DIOP, *Matriarchat und Patriarchat*; M. JAMES, *Religion in Afrika*. Diese Abhandlungen betreffen je auf ihre Weise Grundprobleme des gegenwärtigen Afrika: Nationalismus, Sozialismus, Kolonialepoche und (Neo-)Kolonialismus, Wissenschaft und Technik; auch Fragen der afrikanischen Religiosität und des Christentums werden angesprochen. SENGHORS Essay *Uom Geist afrikanischen Negertums* darf bereits als klassisch angesehen werden. Es scheint, daß trotz der kläglichen Vergangenheit das heutige Afrika und Europa einander näher stehen als Afrika und Asien. Aber die Differenzen zwischen Afrika einerseits und Asien und Europa andererseits sind erst noch in Praxis und Theorie auszutragen und zu versöhnen, zumal SENGHOR in seinem auf dem Römischen Kapitol gehaltenen Vortrag *Latinität und Afrikanertum* mit Recht sagen konnte: „Wir sind Völker, die noch nicht gesprochen haben, Völker mit einem Auftrag und mit einer Botschaft, die noch nicht verkündet wurde“ (33). Das Verhältnis Afrika — Europa muß noch weit mehr als bereits geschehen aus dem Faktizismus unserer „Völkerkundemuseen“ herausgeführt werden; es muß als geschichtlich-dynamischer Prozeß begriffen und bewältigt werden. In der Überwindung des „Fatalismus der Kolonialvölker“ (ANDRIANTSILANIARIVO, 122) liegt ein Wille zu Freiheit und Emanzipation, der allen Menschen der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft gemeinsam ist. Es wird vieles davon abhängen, ob sich die Europäer rigoros von ihrer Vergangenheit distanzieren und den Afrikanern jene konkrete Aufrichtigkeit entgegenbringen, die sie ihnen so lange vorenthalten haben. „Die Europäer

haben uns erzählt, daß sie ihre Schwächen und Krankheiten durch den Talisman der Freiheit überwunden hätten. Sobald jedoch auch wir versuchten, ihre Methoden anzuwenden und den Weg einzuschlagen, auf dem sie uns selber vorausgegangen sind, ließen sie uns verhaften, warfen uns ins Gefängnis, zogen sie uns vor Gericht, verurteilten uns, ließen uns hinrichten oder schickten uns in die Verbannung.“ (RABEMANAJARA, 144) — Die Einleitung des Herausgebers ist sachkundig und abgewogen. Das Studium dieser Texte — speziell in Seminarien und Gruppen — kann nur empfohlen werden.

Bonn

H. R. Schlette

Populorum Progressio. L'Eglise face à la croissance du monde (Collection «L'aujourd'hui de l'Eglise», 7) Fleurus/Paris 1968; 416 p., F 21,—

Mit Sachkenntnis kommentiert J. M. AUBERT eine Enzyklika, die, von den verschiedensten Richtungen mit Lob und Tadel bedacht, ein vorzügliches Kompendium globaler sozialer Moralfragen im Lichte des Evangeliums ist. Sie knüpft an die früheren Sozialenzykliken an, wendet die Soziallehre der Kirche aber auf eine Weltlage an, in der die Abhängigkeit aller von allen immer deutlicher, die Gegensätze aber auch immer härter werden. — Im I. Teil wird eine realistische Analyse der augenblicklichen sozialen Weltlage geboten. Das Fragen nach den Ursachen führt zu Wegen ihrer Bekämpfung, wobei der *socialisation* besondere Beachtung geschenkt wird. Der II. Teil engt das Fragen auf Stellung und Aufgabe der Kirche innerhalb dieser Gegebenheiten ein. Die ruhige Klärung des Verhältnisses von Mission und Entwicklungshilfe wird sehr willkommen sein. Im II. Teil wird das textliche Nebeneinander von Enzyklika und Kommentar sehr angenehm empfunden. Grundsätzliche Aussagen in Verbindung mit zahlreichen Einzeltatsachen im Kommentar machen deutlich, was die ausgewogenen Lehren der Enzyklika enthalten. Die gut gegliederte und verständlich geschriebene Arbeit wird durch ausgewählte Literaturangaben sowie einen fachmännisch gearbeiteten Stichwortkatalog in ihrem Wert noch erhöht.

St. Augustin

Johannes Bettray SUD

Rama, Carlos: *Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika*. Chronologie und Bibliographie 1492—1966 (= Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas, 1). Verlag Gehlen/Bad Homburg 1967; 294 S., DM 30,—

Es ist erfreulich, daß dieses 1959 bei den Editions Ouvrières (Paris) erschienene und im romanischen Sprachraum sehr verbreitet und viel zitierte Arbeitsinstrument (*Mouvements ouvriers et socialistes. Chronologie et bibliographie. Amérique latine, 1492—1936*) des bekannten uruguayischen Sozialwissenschaftlers (Universität Montevideo) nun auch in deutscher Sprache vorliegt. Die Chronologie wurde in dieser deutschen Ausgabe bereits bis 1966 fortgeführt. Die Arbeit der bibliographischen Ergänzung erwies sich als langwieriger und soll einem Beiheft vorbehalten bleiben. Hrsg. (Hanns-Albert Steger, Sozialforschungsstelle der Universität Münster in Dortmund) und Schriftleiter (Jürgen Gräbener) dieser neuen Reihe weisen darauf hin, daß zahlreiche Irrtümer, die sich in das französische Original eingeschlichen hatten, bei der Übersetzung (durch Peter Ronge und Volkmar Gessner) zutage traten und ausgemerzt werden konnten. Das Standardwerk ist in sechs Kapitel unterteilt (1492—1700, 1700—1809, 1810—1862, 1862—1917, 1918—1936, 1937—1966), denen eine all-

gemeine Einleitung (13—24) vorausgeschickt ist. — Unter dem Titel *Gacetilla austral* gibt CARLOS RAMA periodisch bibliographische Notizen heraus, die er mit Interessenten (gegen Sonderdrucke, etc.) austauscht. Anschrift: Coronel Alegre 1340, Montevideo (Uruguay).

Münster

Werner Promper

Rauscher, Anton, SJ (Hrsg.): *Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch?* Beiträge zur Enzyklika „*Populorum Progressio*“ und zur „Offenburger Erklärung“ der Sozialausschüsse. Bachem/Köln 1968; 196 S., DM 13,80

Il s'agit d'une collection d'articles de divers auteurs sur deux textes récents qui mettent en cause le système dit «capitaliste»: en premier lieu, le passage de *Populorum Progressio* qui critique le capitalisme et ses vices, en second lieu le passage de la déclaration d'Offenburg de la CDU (9-7-1967). L'éditeur a réuni des avis différents. Il ne prend pas parti. Il laisse au lecteur le soin de décider jusqu'à quel point un catholique peut ou non se désolidariser du capitalisme, jusqu'à quel point il le doit, jusqu'à quel point les déclarations de la CDU sur la participation à l'entreprise sont opportunes, acceptables ou obligatoires.

On peut cependant se demander s'il convient de revenir tellement sur ce passage de l'encyclique. En Europe, on s'en tient encore trop aux positions idéologiques du socialisme et du capitalisme sans examiner beaucoup ce que ces idéologies recouvrent en fait. Il serait plus intéressant d'étudier l'évolution de l'entreprise capitaliste, comme le fait par exemple GALBRAITH dans son livre sur le nouvel état industriel, ou bien l'évolution de l'entreprise socialiste dans les divers régimes qui ont adopté ce système. On éviterait de discuter de la valeur de systèmes d'idées qui n'ont pas tellement de rapports avec la réalité, ou qui en auront de moins en moins, et on préparera ainsi les encycliques futures, en essayant de faire en sorte qu'elles soient plus au niveau des problématiques réelles.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Weltentwicklung. Die Herausforderung an die Kirchen. Committee on Society, Development and Peace/Genève (150, route de Fernay) 1968; 71 p.

Du 21 au 27 avril 1968 se sont réunies à Beyrouth soixante-quatre personnes hautement qualifiées dans les problèmes du développement, représentants des diverses confessions de la chrétienté ainsi que du monde musulman. Cette rencontre a été organisée conjointement par la Commission *Justice et paix* et par le *Conseil œcuménique des Églises*. Elle avait pour objet la collaboration mondiale dans les problèmes du développement. On nous présente ici la déclaration préparée par cette Conférence et envoyée au *Conseil œcuménique des Églises* et à la Commission *Justice et paix*.

La déclaration est divisée en cinq parties: 1. Les motivations chrétiennes; 2. La situation du développement; 3. La stratégie du développement (partie de loin la plus élaborée); 4. Le rôle des Églises; 5. Conclusion.

On ne peut que se réjouir et se féliciter de voir ainsi des représentants des diverses Églises mettre au point une stratégie commune en ce qui concerne la participation des chrétiens au développement. Cependant, le contenu de la

Déclaration nous suggère deux types de remarques. En premier lieu, on se demande ce qui permet à des représentants des Églises de définir une stratégie du développement. Quelle capacité scientifique, quelle responsabilité politique avait la conférence pour prendre parti sur une stratégie du développement? Cette question nous semble devoir s'imposer d'autant plus, que, somme toute, cette stratégie n'est nullement originale et ne fait que s'inspirer des conclusions de diverses écoles économiques et sociales. La Conférence de Beyrouth adopte simplement la théorie que l'on appelle en Amérique latine le *desarrollismo*, théorie contre laquelle la Conférence de Medellín (1968) nous a heureusement mis en garde. Cette théorie consiste à réduire le développement à un problème de technique, et en fait l'affaire des économistes et des sociologues. Elle fait totalement abstraction du problème politique de la formation d'un pouvoir national capable de promouvoir le développement, et de cet autre problème politique qu'est l'état des relations internationales. Elle envisage le problème de l'aide internationale du point de vue de Sirius qui ignore totalement le vrai état des relations internationales. D'où notre inquiétude: une telle Conférence a-t-elle le droit de présenter aux Églises le choix d'une théorie du développement, et notamment d'une théorie hautement suspecte aux yeux des sous-développés?

Deuxième observation: Les Églises remplissent-elles leurs rôles lorsqu'elles se contentent d'exhorter les chrétiens à collaborer au développement dans un style tel que le lecteur croira que collaborer au développement revient à collaborer avec les techniciens, économistes, sociologues et autres des organismes internationaux actuellement existants? En effet, les organismes actuellement existants tendent à ne pas remettre en question l'équilibre international actuel, avec ses pôles dominants, ses formes d'impérialisme, de dépendance économique et culturelle, etc. En prêchant l'appui au développement conçu dans sa forme actuelle, les Églises ne vont-elles pas se lier tout simplement à une gigantesque injustice internationale? Au lieu de présenter une stratégie du développement, le rôle des Églises ne consisterait-il pas plutôt à dénoncer les impostures et les mensonges du développement, les rideaux de fumée qui recouvrent pudiquement les diverses formes de l'exploitation internationale, et à prêcher la conversion réelle, le changement radical de conduite des puissants, ainsi qu'à éveiller le sens de la dignité de ceux que l'on essaie de convaincre de se contenter des miettes du festin?

Recife (Brésil)

J. Comblin

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. ARNULF CAMPS, O.F.M., Graafseweg 577, Alverna (Niederlande) · Prof. Dr. RICHARD HAUSCHILD, x 69 Jena, Schillbachstr. 43 (DDR) · Oberstaatsbibliothekar Dr. BRUNO ZIMMEL † (Nachlaß-Verwalterin: Margaretha Zimmel, Breitenfurter Str. 420 a, A—1235 Wien) · Dr. ADRIAN HASTINGS, Box 1493, Kitwe (Zambia) · PAULUS GORDAN, O.S.B., Piazza Cavalieri di Malta 5, I—00153 Roma.

ZUR HEILSBEDeutUNG DER NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN IN KATHOLISCHER SICHT*

von Hans Waldenfels SJ

Wenn von der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen gesprochen wird, muß man sich gleich zu Beginn fragen, ob nicht das Thema zu kühn gestellt ist. Denn offensichtlich wird ja bereits vorausgesetzt, daß den nichtchristlichen Religionen eine Heilsbedeutsamkeit zukommt, die es nur näher zu bestimmen gilt. Es fragt sich aber, ob eine solche von vornherein behauptet werden darf.

Steht nicht die ganze Heilige Schrift gegen eine solche These¹? Geht sie nicht in ihren verschiedenen Teilen gegen die fremden Götter an? Verfällt nicht das auserwählte Volk immer dann dem Gericht, wenn es beginnt, die Götter der umliegenden Völker zu tolerieren, ihnen Tempel zu errichten, oder wenn es gar um das goldene Kalb tanzt? Steht nicht eine Theologie, die von der Heilsbedeutung fremder Religionen zu sprechen beginnt, selbst in der Gefahr, sich gegen das grundlegende Gebot zu versündigen: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthaus, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (*Ex* 20, 2f; vgl. *Dt* 5, 6f)? Hat nicht die Vätertradition sehr ähnlich gesprochen?

Auch nicht wenige Missionare erblicken im Sprechen von der Heilsbedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen einen Verrat an ihrer ohnehin nicht leichten Arbeit, weil sie sich damit zu endgültig Rückständigen und Unbelehrbaren gestempelt sehen. Denn sind nicht die Missionare auf die Dauer nur Störenfriede des menschenfreundlichen Dialogspiels, das heute allerorts so fröhlich gespielt wird? Und wenn die breite Straße der vielen Religionen a u c h zum Ziel führt, warum sollte man dann den Weg der engen Pforte (vgl. *Mt* 7, 13f) gehen? Wenn es „leichtere“ Wege gibt, warum sollte man dann die Menschen aufschrecken in ihrem ruhigen, wenn auch (objektiv) irrigen Gewissen und ihnen die volle Last der Ge-

* Der vorliegende Text stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, der auf einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin gehalten wurde.

¹ Vgl. etwa L. ELDERS, Die Taufe der Weltreligionen, in: *Theologie und Glaube* 55 (1965), 124—131; H. v. STRAELEN, *Our Attitude towards other Religions* (Tokyo 1965), das noch im November 1965 unter den Konzilsvätern verteilt wurde; auch H. K r u s e, Die „anonymen Christen“ exegetisch gesehen, in: *Münchener Theol. Zeitschr.* 18 (1967), 2—29.

bote auferlegen, die zu beobachten ja selbst den gläubigen Christen schwer genug fällt? Warum sollte man dann überhaupt noch Mission treiben?

Was für die sog. Heidenmissionen gilt, die man bis in unsere Zeit hinein fast noch geographisch umschreiben konnte, wird aber in Zukunft auf Grund der ständig zunehmenden Einebnung der einen Welt und auf Grund des deutlicheren Pluralismus der heutigen Gesellschaft auch in unseren Breiten Anwendung finden können.

Was heute schon ziemlich allgemein zu erkennen ist, hat H. Urs von BALTHASAR² trefflich beschrieben:

„Mit der Natur des Menschen ist die Offenbarkeit des Numinosen gegeben. Die einzelnen Religionen können, was ihren noumenalen Kern angeht, ineinander konvertiert werden; schon Ramakrishnas Experiment am Ende des letzten Jahrhunderts, der die Stammreligionen der Menschheit der Reihe nach durch-exerzierte und die gleiche religiöse Erfahrung auf buddhistisch, islamisch und angeblich christlich zu machen vorgab, wies darauf hin. Nur durch Rückfälle in überholten Nationalismus und Rassismus lassen sich heute Religionen im alten Sinn nochmals hochbringen. Die Zukunft gehört dem ‚religiösen Menschen‘, der den Erscheinungsformen des Religiösen gegenüber ‚tolerant‘ sein wird. Dem allen bleibt das Wort Gottes, wie die Kirche es verkündet, einsam und immer einsamer gegenüber. Aber das Licht strahlt in der Finsternis; die Welt gewöhnt sich an die Gegenwart des Lichtes und übernimmt bewußt und unbewußt von der christlichen Lehre vieles, was ethisch, kulturell und religiös für die Menschheit förderlich ist. Die Proklamation der Menschenrechte ist unbedingt christlicher Inspiration. Es gibt eine fortschreitende Beraubung und Entblößung der Kirche durch die weltliche Humanität, die darauf hinzielt, der Kirche alles für die Menschheit Brauchbare abzunehmen und ihr nur das Unverwendbare, nämlich ihren unverdaulichen Absolutheitsanspruch zu belassen... Aber weil die Kirche, die nicht aufhört, Licht der Welt zu sein, das Wort lebendig weiterträgt und immer neu der Welt vorstellt, und das Wort für die Welt provokatorisch wirkt als ein von Gott an der Hauptstraße, wo jeder vorbei muß, aufgesteckter Geßlerhut, muß sich schließlich jeder ihm stellen: positiv oder negativ. Weicht er der Begegnung aus, so wird dieser Umweg sich als eine Verkrümmung, als eine Absichtlichkeit in seiner Haltung abzeichnen. Ein naives Heidentum gibt es nicht mehr.“

Kann die Kirche in dieser Situation leichtfertig ihre eigene Existenzgrundlage derart aushöhlen, daß sie sich selbst gleichsam überflüssig macht und alle Menschen im Raum ihrer eigenen Existenz das Heil finden läßt?

Wir formulieren bewußt diese Fragen am Anfang, weil sie als bange Sorge nicht wenige unserer besten Christen bedrücken. Es hat keinen Sinn, sie gleichsam durch Nichtbeachtung zu übergehen. Wohl aber muß nüchtern geprüft werden, ob und wieweit die Einwände selbst auf tragfähigen Grundlagen beruhen bzw. ob nicht falsche Animositäten einer gesunden Unterscheidung der Geister Platz machen müßten.

Eines darf auf keinen Fall übersehen werden: Das kirchliche Lehramt hat in der höchsten Form eines Konzils in einer Weise positiv zu den

² *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I (Einsiedeln 1960) 40f.

anderen Religionen Stellung genommen, wie wir es bislang nicht gewohnt waren. Das erlegt uns die Aufgabe auf, unsere eigenen lieb gewordenen Denkschemata zu überprüfen, zu differenzieren, u. U. auch im Sinne der legitimen Lehrentwicklung zu ändern.

Wir werden später genauer auf die Aussagen des Konzils über die anderen Religionen eingehen. Den Ansatzpunkt bietet dabei die Nr. 16 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, von der her die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* zu verstehen ist. Bedeutend sind für den Rahmen unserer Fragestellung sodann das Missionsdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit sowie stellenweise die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*³.

Ehe wir jedoch auf die Aussagetendenzen des 2. Vatikanischen Konzils eingehen, muß die Frage beantwortet werden: Wie konnte es überhaupt zu solch positiven Aussagen kommen, wenn die Grundlage des Lehramtes, das in der Heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes, eher negativ über die Religionen zu urteilen scheint? Wir können auch unpolemisch-neutral fragen: Das Verständnis der „Anderen“ ist wesentlich gebunden an das Selbstverständnis des Christentums in seinem Ursprung. Wie verstand sich aber das Christentum des Ursprungs tatsächlich im Hinblick auf die „Anderen“? War es wirklich so negativ, wie es vielfach heute behauptet wird? In diesem Sinne befragen wir zunächst die Heilige Schrift (A).

In einem zweiten Teil wenden wir uns angesichts der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils der Neubewertung der „Anderen“ zu. Gerade eine katholische Theologie wird sich eben nicht davon abbringen lassen, die ganze Skala der Einstellungen und Bewertungen, die die Kirche zu einer bestimmten Frage findet, zu berücksichtigen. Das Wirken des Geistes Gottes in der Kirche hat nicht mit AUGUSTINUS und dem Ende der Väterzeit aufgehört. Im Laufe der Jahrhunderte macht die Kirche immer neue Erfahrungen mit sich selbst, mit der Welt. Das aber heißt: Sie hat in der Neuzeit auch neue Erfahrungen mit den Menschen außerhalb des einen christlichen Abendlandes gemacht. Gerade die Entwicklungen und Erfahrungen der Neuzeit gilt es heute reflex aufzuarbeiten. Dabei besteht die Gefahr, die Situation selbst entweder einseitig positiv-optimistisch oder aber erst recht einseitig negativ-pessimistisch zu beurteilen. Beides ist gleich ungut. Wenn irgendwo, dann tut in der Frage nach dem Heil die Unterscheidung der Geister not (B).

Von da aus ergibt sich in einem abschließenden kurzen dritten Teil die Frage, wie in einer sich ändernden Einstellung zur Welt und ihrer Pluralität die Kirche bzw. die Christenheit weiterhin eine missionarische sein kann (C).

Anders gewendet befragen wir also unser christliches Selbstverständnis im Hinblick auf unsere Herkunft, unsere Gegenwart und unsere Zukunft. Im Spiegel dieses Selbstverständnisses werden wir dann der

³ Zu Rahmen, Vor- und Textgeschichte vgl. *LThK* Vat II, 405—487; auch meine Broschüre: *Religionen. Kirche begegnet der nichtchristlichen Welt* (Kevelaer 1967).

„Anderen“, ihrer religiösen Gemeinschaften und ihres in unterschiedlichem Grade deutlichen Heilsanspruchs ansichtig. Es ist wichtig, daß wir gleich hier diesen Blickwinkel deutlich betonen. Denn es ist heute schon längst nicht mehr so, wie es uns frühere Generationen in naiver Weise vorspielen konnten: Hier die reichen Geschwister der Menschheitsfamilie im Vollbesitz der Wahrheit und des Heiles — dort die armen Geschwister, die von den Brosamen leben, die von unseren Tischen fallen. Wir empfinden vielmehr ihren Anspruch bereits häufig genug als Bedrohung für uns selbst und sind selbst nicht mehr so sicher, wie wir oft noch zu sein vorgeben. Deshalb trägt auch das Sprechen vom Absolutheitsanspruch des Christentums nicht selten einen Geschmack von Fanatismus an sich; es klingt gequält und wirkt dann nicht einmal mehr im Innenraum der Kirche überzeugend⁴. Historisch steht übrigens fest, daß die Betonung des Absolutheitsanspruchs einer sehr späten Zeit angehört. „Der Begriff Absolutheitsanspruch des Christentums stammt aus der Philosophie des Deutschen Idealismus und nicht aus der Theologie selbst. Die Theologie wird deshalb von vornherein darauf zu achten haben, daß ihr keine unsachgemäße Fragestellung von außen aufgezwungen wird“⁵.

A. DER UNIVERSALE HEILSANSPRUCH IN DER HEILIGEN SCHRIFT

Man wird nicht erwarten können, daß man aus den Heiligen Schriften einen theoretischen Traktat über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen/nichtjüdischen Religionen ableiten kann. In Ihnen ist aber doch vielfältig die Grundeinstellung des jüdischen Volkes zu den „Völkern“, des auserwählten Volkes zu den Völkern der fremden Götter greifbar. In ihnen zeigt sich auch, vor allem wenn das Neue Testament überprüft wird, der universale Heilsanspruch Christi. In Jesus von Nazareth erblickt die frühchristliche Gemeinde die Erfüllung der Sehnsüchte des Volkes und der Völker. Sie erkennt zugleich, daß sein Anspruch sich auf alle Zeiten und alle Völker richtet.

a) *Das Volk und die Völker* — Stark vereinfacht läßt sich sagen, daß das Volk Israel aus den konkreten Erfahrungen mit seinem Gott geboren wurde⁶. Dieser Gott ist kein Gott des Ortes, sondern der Gott von Men-

⁴ Vgl. dazu J. RATZINGER, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: W. BÖLD/ H.-W. GENSICHEN/J. RATZINGER/H. WALDENFELS, *Kirche in der außerchristlichen Welt* (Regensburg 1967) 7—29; DERS., Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: J. B. METZ, u. a. (Hrsg.), *Gott in Welt* (Freiburg 1964) II, 287—305.

⁵ So W. KASPER, Art. „Absolutheitsanspruch des Christentums“, in: *Sacramentum Mundi* I (Freiburg 1967) 39; vgl. zum Art. die Literaturangaben.

⁶ Vgl. zum folgenden H. RUSCHE, Art. „Nichtchristen“, in: *HThG* II, 230—235 (Lit.); sodann Cl. WESTERMANN, Das Problem der Religion im Alten Testament, in: H. KAHLEFELD/U. MANN/B. WELTE/C. WESTERMANN, *Christentum und Religion* (Regensburg 1966) 7—31; N. LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel*

schen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Er ist der Gott der Väter, der dem Moses seinen Namen nennt (vgl. *Ex 3*), der sein Volk auf seinen Wegen begleitet, es aus der Knechtschaft Ägyptens befreit und selbst dann nicht von Israel läßt, wenn es sich im Lande Kanaans niederläßt. Es ist auffallend, daß die Israeliten auch dann an ihrem Gott festhalten, wenn sie in fremden Ländern, also in Ländern fremder Götter Fuß fassen⁷.

Doch der Gottesname Jahwe tritt nicht nur die Nachfolge des „Gottes der Väter“ an. In der priesterschriftlichen Erzählung der Mosesberufung heißt es: „Gott sprach zu Moses und sagte zu ihm: Ich bin dem Abraham, Isaak und Jakob als ‚El Schaddaj‘ erschienen, aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht bekannt gemacht“ (*Ex 6,2f*)⁸. *El*-Traditionen gehören zur Frühgeschichte Israels. Mit N. LOHFINK⁹ läßt sich dazu sagen:

„Die Umwelt Abrahams lebt im kanaanäischen Polytheismus, man erzählt von einer Götterversammlung, man verehrt auch andere Gottheiten, es gibt die Möglichkeit, daß eine bestimmte Sippe eine ganz bestimmte Gottheit als den ‚Gott ihres Vaters‘ besonders verehrt. Die Sippe Abrahams verehrt nun genau in dieser Form den Schöpfergott El als ihren besonderen Familiengott, allerdings so intensiv und ausschließlich, daß in ihrem Umkreis mindestens auf die Dauer den anderen Göttern des Pantheons überhaupt keine Verehrung mehr gezollt werden darf. So läßt sich nicht bezweifeln, daß zwischen den Religionen der Umwelt und der Religion der Patriarchen echte Kontinuität besteht.“

Auch ein anderer Gesichtspunkt spricht von der Kontinuität und Anknüpfung Israels an seine Umwelt. H. URS VON BALTHASAR¹⁰ schreibt:

„Die Einholung der ‚Religion der Väter‘ durch die Grundschriften des Pentateuchs gehört zum Kühnsten, was religiöses Menschheitsdenken gewagt hat. Der Polytheismus der Patriarchenzeit wird nicht als solcher verurteilt und abgewiesen, sondern als Auftakt, Einsatz, Vorgeschichte der Jahwereligion überformt und assimiliert. Aus der vertieften Kenntnis des lebendigen Gottes wird den Deutern der Urgeschichte klar, das der gleiche lebendige Gott ‚auf bunte und vielfältige Art zu den Vätern gesprochen hat‘ (Hebr 1, 1). Es war rechte Religion unterwegs.“

(Frankfurt 1967) 107—128; H. URS VON BALTHASAR, in: J. FEINER / M. LÖHRER. (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, II (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 38—43; B. STOECKLE, ebd., 1049—1073 (passim); J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nicht-christlichen Religionen* (Freiburg 1967) 17—30 u. passim; J. RATZINGER (s. Anm. 4); E. ZENGER, Jahwe und die Götter, in: *Theologie und Philosophie* 43 (1968) 338—359.

⁷ Darauf weist J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung* (München⁵1965) 94 hin.

⁸ Zum Verhältnis von Jahwenamen und anderen Götternamen vgl. den in Anm. 6 genannten Artikel von E. ZENGER, der „die Frühgeschichte der Religion Israels als eine theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen“ (Untertitel!) ansieht. Nach ZENGER scheint neben dem Vätergott und El „auch Baal, der westsemitische Gott des Regens und der Fruchtbarkeit (in seinen verschiedenen Formen) im religiösen Denken des frühen Israel eine größere Rolle gespielt zu haben, als man oft annimmt“ (346).

⁹ A.a.O. (Anm. 6), 126.

¹⁰ In: *Mysterium Salutis* II (Anm. 6), 42.

In doppelter Richtung wird der Gott der Väter Jahwe als der Herr des Ganzen erkannt, protologisch in den Ursprung hinein und eschatologisch auf das Ende zu.

Der Schöpfungsglaube erlangt im Raum der jüdischen Religion erst relativ spät Bedeutung, etwa in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft¹¹. Um ihre Gegenwartssituation voll verständlich zu machen, mußten die Hagiographen „den geschichtlichen Weg zurückzeichnen und über den verheißungsvollen Anfang von Welt und Mensch dank der Inspiration verbindliche Äußerungen machen“¹².

Die Berichte von diesem Anfang aber — auch das wissen wir heute — verwenden für ihre Darstellungen alte Vorlagen, mythologische Erzählungen. Zugegeben, sie wurden nicht schlechthin übernommen; in gewissem Sinne waren die Hagiographen gar die ersten Entmythologisierung, wenn sie ihre Vorlagen modifizierten und reinterpretierten. Auf die Einzelheiten kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Das Entscheidende ist, daß die jüdischen Hagiographen des Pentateuchs überhaupt außerjüdisches mythologisches Bild- und Erzählgut verwandt und damit zumindest ihre partielle Brauchbarkeit zugestanden haben.

Die Anerkennung der universalen Herrschaft Gottes bis in den Ursprung hinein findet eine Parallele in der Ausweitung des Bundesgedankens bis in den Ursprung hinein. Vor dem Sinaibund berichten die Texte in ihrer Endfassung von den Bündnissen Gottes mit Noe, Abraham und den Patriarchen. Heute wird der Noebund vor allem dann herangezogen, wenn gezeigt werden soll, daß es bereits im Alten Testament eine positive Wertung des Außerjüdischen gab. Dem ist auch zuzustimmen; nur darf man dabei nicht vergessen, wie Israels theologische Reflexion auf Grund der eigenen Erfahrungen mit dem einen Gott Jahwe zu dem Schluß kommen mußte: Der eine Gott, der gut ist und sich als Israels Heil erweist, — er ist bis in den Ursprung der ganzen Welt hinein derselbe Eine und Gute, der sich dem Ganzen als zukünftiges Heil zugesprochen hat. Es ist nicht von ungefähr, daß es bis in das Neue Testament hinein greifbar eine eigentliche Noetheologie gibt. Ihre bedeutsamste Stelle ist das Verständnis des Höllenabstiegs Jesu im 1. Petrusbrief, wo sich seine Erlösungstat als universaler Heilszuspruch bis zu den Gerechten in den Tagen der Sinflut erweist (vgl. 3, 19ff).

Was protologisch gilt, ist auch eschatologisch aufweisbar. J. RATZINGER¹³ beschreibt das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen dahin:

„Israel stand zwar unter dem Auftrag, in seiner eigenen Mitte mit aller Entschiedenheit die Götter zu stürzen und Gott allein anzubeten, aber es wußte sich nicht beauftragt, die Götter überhaupt zu stürzen: Das war allein Gottes eigene Sache. Und es wußte sich nicht beauftragt, die Völker für Jahwe-Gott zu gewinnen: Jahwe hatte Israel erwählt, obwohl er Vater aller Völker war, es zum ‚erstgeborenen‘, ‚geliebten‘ Sohn gemacht; daß er die anderen Völker nicht in

¹¹ So J. RATZINGER, Art. „Schöpfung“, in: *LThK* 9, 461.

¹² So H. GROSS in: *Mysterium Salutis* II, 426.

¹³ Vgl. den in Anm. 4 genannten Aufsatz, 23.

gleicher Weise erwähnt hatte, war nicht Israels und auch nicht eigentlich der Völker Sache...“

In der Spätzeit taucht aber dann der Gedanke auf, daß zwar das Heil für die Völker allein Jahwes Sache ist, daß aber die Geschichte mit der Völkerwallfahrt zum Sionsberg endet (vgl. *Is* 2, 2f). Das aber war ein Bild der Verheißung. —

Die wenigen Gesichtspunkte, die aus dem Alten Testament angeführt wurden, zeigen ein recht differenziertes Bild. Es gibt die Warnung an Israel, sich nicht auf die fremden Götter einzulassen. Zum anderen darf die „Fremdheit“ doch nicht soweit überzogen werden, daß gleichsam sämtliche Bande zwischen Israel und seiner Umwelt dahinschwinden. Schon der Gott, der handelnd und sprechend sich offenbarend, sich aus den Völkern das eine zu einem auserwählten Volk erzog, war kein völlig unbekannter, „neuer“ Gott, sondern der Gott der Väter. Es brauchte denn auch nicht, wo von ihm die Rede war, eine völlig neue Sprache geschaffen zu werden; das Sprechen von Jahwe knüpfte vielmehr bei der religiösen Sprache der Umwelt an, auch wenn es diese reinigte und läuterte.

Der Gott, der mit Israel den Heilsbund eingegangen war, hatte auch mit den Völkern einen Bund geschlossen. Es konnte also keine schlechthinnige Verneinung des Heils außerhalb Israels geben. Wohl konnte es kein Heil für diejenigen geben, die trotz ihrer Zugehörigkeit zum auserwählten Volk von Jahwe abfielen (vgl. z. B. *Ez* 33, 10—20). Selbst wo vom Gericht die Rede ist, geht es zunächst um Israel, nicht um die „Anderen“. Doch je näher das Ende der Tage rückte, um so stärker trat auch die tröstliche Vision der allgemeinen Völkerwallfahrt in den Vordergrund.

b) *Die Offenbarung des allgemeinen Heilswillens Gottes in Christus* — Was dem alten Bund als Verheißung vorschwebte, sollte im Neuen Bund zur Erfüllung gelangen. Die Dialektik von Erwählung und allgemeiner Heilsberufung findet sich hier noch einmal. Man müßte hier vor allem immer wieder das 11. Kapitel des Römerbriefes lesen, wo Paulus davon spricht, daß die Verwerfung der Juden die Begnadigung der Welt bedeutet, und dann fragt: Wenn dem schon so ist, „was mag dann erst ihre Wiederaufnahme anderes bedeuten als Leben aus Tod“ (11, 15)? In Christus ist die trennende Scheidewand niedergerissen, um beiden Teilen, den Fernen wie auch den Nahen, den Frieden kundzutun: „Durch Christus haben wir Zutritt zum Vater, die beiden Teile in einem Geiste“ (*Eph* 2, 17). Beide Teile stehen unter der Sünde (vgl. *Röm* 2, 9; 3, 9) beide unter der Gnade (vgl. *Röm* 2, 10). Der Satz des 1. Timotheusbriefes 2, 4f: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen: Christus Jesus, der Mensch, der sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben hat“, steht nicht isoliert in der Heiligen Schrift.

Die doppelte Vertiefung dieser Grunderkenntnis des universalen göttlichen Heilswillens, protologisch in den Ursprung, eschatologisch ins Ende

hinein, ist auch im Neuen Testament festzustellen. Einmal gibt es in der späteren neutestamentlichen theologischen Reflexion bereits die Stellen, die dem Worte die Mittlerstellung in der Schöpfung zusprechen (vgl. *Jo* 1; auch *Kol* 1, 14ff). Es gibt sodann die andere Serie von Stellen, in denen Jesus von Nazareth als der Erstgeborene vor allen Toten angesprochen wird, auf den hin die Menschheitsgeschichte sich unaufhörlich bewegt, bis daß er schließlich alles dem Vater zu Füßen legen kann, damit Gott alles in allem sei (vgl. *1 Kor* 15, 20—28).

Das Bild der Wallfahrt ändert sich allerdings auf den ersten Blick. Sah die alttestamentliche Prophetie die Völker zum Sionsberg wallfahrten, so ergeht im Neuen Testament der Auftrag an die Gläubigen, Gott und sein Heil zu den Völkern zu tragen (vgl. *Mt* 28; *Apg* 1). Nur läßt sich leider, wenn man in die Geschichte der Verwirklichung dieses Auftrages schaut, das unangenehme Gefühl nicht unterdrücken, daß die Christenheit nicht selten vor der Versuchung zur Intoleranz stand, „zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den andern für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt“¹⁴. Ja, das Heil der andern schien „nicht mehr am göttlichen Erbarmen, sondern am Erfolg der kirchlichen Bemühung zu hängen“.

Dabei ist das Heil sowohl den Nahen wie den Fernen zunächst nur im Sinne des Angebotes gegenwärtig. Zwar ist das Heil ein für allemal im Tode des Herrn gewirkt, sonst gäbe es sinnvollerweise kein Angebot, — aber nach der Ablehnung der Predigt von der Ankunft des Reiches Gottes durch die Juden ist es erst recht unterwegs zu den Völkern. Von der Botschaft sind alle angerufen. Die Völker aber bleiben weiterhin unterwegs. Die Verheißung ihres Zuges zum Berg des Heils ist nicht damit aufgehoben, daß das Heil selbst ihnen gleichsam schon entgegenzieht. Die Völker können aber nun feststellen, daß sie dem wahren Gott immer schon in vielfältiger Weise begegnet sind. Der Altar des unbekanntes Gottes, den Paulus kündigt (*Apg* 17), steht nicht nur in Athen, und man kann die Predigt des Paulus in Athen auch nicht einfach als gescheiterte Predigt abtun und darum abwerten, weil die Athener sich bei ihr schließlich langweilten und ihn zu anderer Zeit weiterhören wollten.

Die Menschheitsentwicklung läßt sich so dahingehend beschreiben, daß Gott zunächst aus den Völkern das eine Volk berief und aus dem einen Volk den Einen Herrn und Erlöser und daß seitdem die Entwicklung umgekehrt verläuft: Um den Einen versammeln sich die Vielen aus allen Nationen und Völkern, und durch die Versammlung dieses neuen Volkes aus allen Völkern ist die Botschaft vom Reiche Gottes und seinem Heil, ja ist das Heil selbst in der Menschheit¹⁵. Dieses Heil aber ist das Heil schlechthin für alle.

¹⁴ Ebd., 25.

¹⁵ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Kirche und Menschheit, in: *Concilium* I/1 (1965), 29—41, bes. 34ff; O. CULLMANN, *Heil als Geschichte* (Tübingen 1965) 117—165.

Wir stehen dann nur vor der Frage: Was wird aus denen, die die Botschaft Christi nicht vernehmen? Paulus kommt dieser Frage im Römerbrief nahe: „Es ist ja kein Unterschied zwischen dem Juden und dem Heiden: derselbe Herr ist über allen, reich für alle, die ihn anrufen: denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird Heil erfahren. Nun denn, wie sollte man ihn anrufen, bevor man an ihn glaubt? Und wie sollte man zum Glauben kommen, ohne von ihm gehört zu haben? Und wie sollte man hören, wenn niemand verkündet, oder wie verkünden, wenn niemand gesandt ist? Darum heißt es auch: Wie willkommen sind die Füße derer, welche die gute Botschaft bringen!“ (10, 12—15) Auf die Frage antwortet Paulus aber nicht; es gibt auch sonst keine klare Antwort im Neuen Testament. Es wird vor dem Götzendienst gewarnt. Es gibt die Aussage, daß kein Heil ist außer im Namen Jesu (vgl. *Apg* 4, 12). Immerhin stellen in einem bemerkenswerten Gerichtsgleichnis die Guten wie die Bösen erstaunt fest, daß sie gar nicht wußten, wann sie sich recht oder unrecht dem Herrn gegenüber verhielten (vgl. *Mt* 25).

Noch einmal ergibt sich somit die Folgerung: Das Heil für alle ist Sache Gottes; Ihm kommt das Gericht zu, dem keine noch so gescheite Spekulation zuvorkommen kann. Doch tröstlich ist, daß er sein Heil allen anbietet und daß das Ende um des gekreuzigten und auferstandenen Herrn willen eben doch Friede, Leben, Heil heißt. Das ist christliche Hoffnung und Verheißung.

B. DIE WERTUNG DER NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN

Es hat sich gezeigt, daß der biblische Befund wesentlich differenzierter ist, als ein lautstarker Protest gegen eine positive Wertung der nichtchristlichen Religionen von christlicher Seite wahrhaben will. Einerseits läßt sich die in vielen Versionen kursierende LESSING-sche Ringparabel auch nachträglich nicht biblisch rechtfertigen. Die Parole, daß jeder nach seiner Fassung selig werden könne, hat keinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift.

Andererseits gibt es aber auch keine schlethinnige Verurteilung der anderen Religionen, wie die Gegenseite es glauben machen möchte¹⁶. Eine extreme Prädestinationslehre kann sich ebensowenig auf die Heilige

¹⁶ Was H. DE LUBAC, *Geheimnis, aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967) 131 über die Kirchenväter sagt, läßt sich im übrigen ohne weiteres auf die Autoren der Heiligen Schrift übertragen: Ihre Urteile „lassen sich nicht ohne weiteres auf jede Religion anwenden. Es ist allzu klar, daß die Väter nicht von Religionen sprechen konnten, die ihnen unbekannt waren.“ Wenn man zudem bedenkt, daß der Oberbegriff „Religion“ ein neuzeitlicher Begriff ist, dann sieht man, daß eine Beurteilung der Religionen von bestimmten Schriftstellen her nochmals problematisch wird.

Schrift berufen wie die extremste Version des bekannten *Extra Ecclesiam nulla salus*, das vor allem seit CYPRIAN eine zunehmend negative Einstellung, zumindest Skepsis hinsichtlich des Heils der „Anderen“ heranreifen ließ. Die letztmögliche Position, die von dem ehemaligen amerikanischen Jesuiten L. FEENEY eingenommen wurde, hat das Heilige Offizium in einem Brief an Erzbischof CUSHING von Boston 1949 ausdrücklich verurteilt; L. FEENEY selbst verhartete auf seiner Deutung und stellte sich damit *extra Ecclesiam*¹⁷.

Wenn auf Grund der Schriftaussagen keine der beiden Seiten eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Heil außerhalb der Kirche zu geben vermag, es sei denn, man finde in den deutlichen Aussagen über den allgemeinen Heilswillen Gottes Trost, Hoffnung und damit auch eine Antwort, dann wäre es eigentlich angebracht, die Frage selbst wieder auf sich beruhen zu lassen, ein demütig-mutiges *Ignoramus* zu sprechen und die ganze Angelegenheit hoffend in die Hände eines barmherzigen Gottes zu legen.

Doch diese dritte Einstellung ist heute nicht mehr möglich. Denn inzwischen fragen die Religionen selbst bei uns an, was wir wirklich von ihnen halten, wie ernst wir sie zu nehmen gewillt sind oder ob am Ende der von höchster Stelle propagierte Dialog mit Religionen und Welt doch nur eine große Farce sei. Dabei können wir um so weniger der Antwort ausweichen, als wir tatsächlich viel zu lange den Eindruck erweckt haben, als wüßten wir um Heil und Unheil der Wege auf eindeutige Weise Bescheid. Wir haben eben doch zu lange und zu selbstsicher von uns aus den Himmel geöffnet und verschlossen, die Bedingungen festgelegt, unter denen man hineingelangt oder nicht. Wenn sich nun zumindest herausstellt, daß die menschlichen Situationen viel weniger einhellig verlaufen und die Erfüllung der Bedingungen oft viel weniger eindeutig feststeht, als die Antworten voraussetzen, dann ergibt sich erneut Raum für die Frage: Wie steht es denn nun mit dem Heil?

Ohne die Entwicklung im Detail nachzuzeichnen, gibt es theologiegeschichtlich neben der zunehmend strengeren Interpretation des „Außerhalb der Kirche kein Heil“ auch die andere Tendenz, die die Zugehörigkeit zur heilsmittelnden Kirche immer weiterspannen möchte. Die Kirchengeschichte zeigt, daß die Kirche zumindest immer vorsichtiger wird. Das Markuswort „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden“ (16,16) wird mit größerer Zurückhaltung zitiert. Die Forderung der Taufe und damit des soziologisch greifbaren Kircheneintritts wurde bereits seit den Zeiten des AMBROSIUS in Richtung auf die Begierdetaufe, das ausdrückliche Verlangen nach der Taufe, weiterinterpretiert. Die Lehre vom *Uotum Ecclesiae* wurde dann in der jüngsten Zeit, vor allem im Zu-

¹⁷ Zur Geschichte und Deutung des Ausspruchs vgl. H. KÜNG, *Die Kirche* (Freiburg 1967) 371—378; DERS., *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche* (Freiburg 1968) 182—192; H. J. TÜRK, *Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?* (Mainz 1967) 18—28.

sammenhang mit der Verurteilung L. FEENEYS, noch einmal überprüft und dahingehend erweitert, daß das Verlangen nach Kirche und Kircheintritt (Taufe) auch in etwas anderem, einem vollkommenen Liebesakt u. ä., „impliziert“ sein kann und somit nicht die ausdrückliche Gestalt der verlangenden Hinkehr zur römischen Kirche gefordert ist. Damit ist zugleich die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils vorbereitet, die in der Erfüllung des Gewissensanrufs einen möglichen Weg zum Heil erblickt.

Im folgenden soll zunächst kurz diese Lehre des Konzils nachgezeichnet werden. Anschließend fragen wir nach einigen inneren Gründen, die zu einer positiveren Wertung der Religionen führen konnten.

a) *Das universale Heil nach dem II. Vatikanum* — Eine Besinnung auf das universale Heil kann nicht von der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* ausgehen, sondern muß sich vordringlich an die *Kirchenkonstitution* halten. Diese sagt gleich im ersten Satz: „Christus ist das Licht der Völker“ (Nr. 1). Von der Kirche heißt es dann: „Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei“ (Nr. 9). Diese Kirche selbst ist auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt; sie ist bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch Zeiten und Grenzen der Völker (ebd.; auch Nr. 8). Zu diesem neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen (Nr. 13). Sätze dieser Art gehören zum Grundtenor der *Kirchenkonstitution*; sie strahlen wider im *Missionsdekret* und auch in der *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen*.

Entsprechend den Grundaussagen gibt es eine unterschiedlich deutliche Hinordnung auf die Vollgestalt des Gottesvolkes. Davon ist ausführlich in der Nr. 16 die Rede. Betont man heute gelegentlich, die *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen* fälle zwar zusammenfassend ein überaus positives Urteil über sie, sage aber nichts über ihre Heilsbedeutung, so beachtet man nicht genügend, daß gerade die *Kirchenkonstitution* ausdrücklich nacheinander von den Juden, den Muslim, denen, „die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen“, und von denen, „die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind“, spricht. Von allen aber heißt es, daß sie in gleicher Weise vom göttlichen Heilswillen umfassen werden. Ausdrücklich sagt das Konzil:

„Wer... das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“

Hier wie ähnlich in der *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen* (Nr. 2) und im *Missionsdekret* (Nr. 9) heißt es weiter:

„Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“

Das aber entspricht keiner neuzeitlichen Einsicht, sondern dem, was wir auch aus den Heiligen Schriften, vor allem dem Alten Testament, erhoben haben. Es gibt Gutes und Wahres auch in den nichtchristlichen Religionen. Sie lassen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit widerspiegeln, die alle Menschen erleuchtet“ (*Erklärung über die nichtchristlichen Religionen*, Nr. 2). Von daher ergibt sich die Mahnung an die Christen, „daß sie mit Klugheit und Liebe durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des Glaubens und des christlichen Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte anerkennen, wahren und fördern, die sich bei ihnen finden“.

Man mag gegen diese Texte nochmals ein Doppeltes einwenden. Einmal läßt sich behaupten, die einzelnen Menschen fänden zwar wohl in ihrem Leben irgendwann die Möglichkeit, zum Heilsangebot Gottes Stellung zu beziehen; doch es sei nirgends gesagt, die Religionen, denen sie angehörten, seien in diesem Zusammenhang heilsbedeutsam. Sodann läßt sich im Hinblick auf die Religionen selbst einwenden: Gewiß mögen sie Strahlen der Wahrheit enthalten; es mag von ihren Vertretern auch manches Gute getan werden; doch all das besagt keineswegs, daß die Religionen selbst dadurch heilsbedeutsam würden. Diese beiden Einwände geben uns Anlaß, etwas tiefer auf die heutige Begründung der These von der Heilsbedeutsamkeit der Religionen einzugehen.

b) *Der Einzelne und seine Religion* — Auf die erste Frage ist zu antworten: Wer glaubt, daß das Heil dem Menschen gleichsam an den gesellschaftlichen Bindungen vorbei vermittelt werden könne, nimmt nicht ernst genug, daß der Mensch immer beides zugleich ist: Individuum und sozialgebundenes, mit- und umweltbestimmtes Wesen. Nun haben frühere Jahrhunderte bei der Bestimmung des Wesens menschlicher Personalität den Sozialbezug oder — anders gesagt — die Relationalität des Menschen eher unterbewertet¹⁸. Krasse Exzeßerscheinungen der westlichen Geschichte sind denn auch Egoismus, Individualismus und radikaler Liberalismus als gesellschaftliche Form des persönlichen Egoismus. Im Gegensatz folgte die Betonung des Gesellschaftscharakters des Menschen.

Diese Wiederentdeckung der ursprünglichen Gesellschaftlichkeit ist auch im Konzil deutlich greifbar¹⁹. Sie hat sich z. B. in der *Erklärung*

¹⁸ Vgl. dazu H. WALDENFELS, *Offenbarung* (München 1969) 95—104, 145ff, 232—236 u. ö. (vgl. dort auch die Verweise auf W. PANNENBERG u. a.); auch J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (München 1968) 140—144.

¹⁹ Vgl. z. B. die Dreiteilung in der Wesensbeschreibung des Menschen: Individualität-Sozialität-Materialität in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 12—39, über die menschliche Gemeinschaft vor allem 23—32.

über die Religionsfreiheit ausgewirkt. Die Forderung nach religiöser Freiheit wird dort ausdrücklich auf Grund der sozialen Veranlagung des Menschen erhoben:

„Die Sozialnatur des Menschen erfordert aber, daß der Mensch innere Akte der Religion nach außen zum Ausdruck bringt, mit anderen in religiösen Dingen in Gemeinschaft steht und seine Religion gemeinschaftlich bekennt“ (Nr. 3).

Schon die Heilige Schrift kennt nicht so sehr den Heiden als einzelnen, sondern die Heiden in der Mehrzahl. „Der Heide im Gegensatz zum Juden bezeichnet in der Schrift primär ein kollektives Ganzes, so daß ‚Heide‘ als Gegenbegriff zum ‚Juden‘ zunächst eine religiöse geschichtliche Gruppe und den einzelnen nur als Glied dieser Gruppe vorstellt, die von der geschichtlich ergangenen Offenbarung Gottes noch nicht auf geschichtlich mächtige Weise erreicht ist“²⁰. Man kann deshalb auch nicht vom Heil der großen Heiden sprechen ohne Berücksichtigung ihres religiösen Bezugs. Die Schrift kennt ja überhaupt zunächst das Heil für das Volk und die Völker und dann und darin das Heil für den einzelnen. Die Auffassung, die das Heil privatisiert, individualisiert und zu einem geschichtslosen Vorgang stempelt, gehört ohnehin nicht der Frühzeit des christlichen Selbstverständnisses an²¹.

Nun ist es zweifellos richtig, daß das 2. Vatikanische Konzil die religiöse Freiheit und Pluralität zwar deutlich ausspricht und doch keine eigentliche Begründung der religiösen Pluralität anbietet. Nach all dem, was wir bisher sagten, kann jedoch von da aus kein Argument gegen die Heilsbedeutsamkeit der Religionen gebildet werden. Im Gegenteil, die Überlegung, daß der Mensch *notwendig* auf Grund seiner Gesellschaftlichkeit sich religiös in der einen oder anderen Weise äußern *muß* und daß das Heil, wenn es vermittelt wird, *notwendig* geschichtlich vermittelt wird, führt dahin zu sagen, daß der Mensch auf alle Fälle, wenn er sein Heil findet und wirkt, dieses im Gesamtbereich seiner menschlichen Äußerungen und Stellungnahmen, der religiösen eingeschlossen, finden muß. Wenn schon das profane Leben ganz offensichtlich Raum menschlicher Heilsfindung ist, weil der Mensch sich ja überall dem Anruf seines Gewissens entsprechend verwirklichen muß, dann kann man den religiösen Bereich nicht willkürlich davon ausschließen. Schließlich ist ja gerade auch die Erkenntnis des Gewissensanrufs noch einmal in seiner konkreten Ausprägung an das Auffassungsvermögen, die Denkweisen und die Sprachlichkeit der geschichtlichen Stunde *hic et nunc*, in der der einzelne Mensch lebt, gebunden.

Im Grunde genommen wird so nichts anderes betont, als daß der Mensch ausnahmslos in allen seinen Bereichen unter dem werbenden

²⁰ J. HEISLBETZ (vgl. Anm. 6), 17.

²¹ Vgl. dazu vor allem J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968) 99—106, 116—122 u. ö. Auch eine Reflexion auf den Offenbarungsvorgang als Wort- und Tatgeschehen führt zu einem ähnlichen Ergebnis; vgl. H. WALDENFELS, *Offenbarung* 117, 152—173, 250—255, 279—281, 317—319 u. ö.

Heilsanruf Gottes steht. Diese Betonung des Überall bzw. der Offenheit des Raumes göttlichen Heilsangebotes durch die christliche Theologie ist denn letztlich auch nur eine deutliche Absage gegen jedwede eigenmächtige Beschränkung des göttlichen Geistwehens und Heilswirkens von Seiten des Menschen. Es ist eine Absage an jede Form von Vorurteil über das göttliche Handeln am Menschen. Gerade weil die Entwicklung christlichen Denkens und christlicher Verkündigung nicht selten dahin geführt hatte, daß die Kirche, nicht nur einzelne ihrer Vertreter, sich Urteile angemaßt hat, die ihr eben letztlich doch nicht zustanden, Urteile auch über das Heil und die Notwendigkeit bestimmter Wege zum Heil, konnte und mußte es zu diesem Urteil der Offenheit kommen.

Erst wo daraus ein einspuriger Heilssekurismus wird, in dem die Ernsthaftigkeit menschlicher Stellungnahmen zu den göttlichen Angeboten fragwürdig wird, muß man erneut Einhalt gebieten und vor ihm als dem entgegengesetzten Straßengraben warnen. Die Gefahr, schlechthin überall nicht nur mit dem Heilsangebot, sondern auch mit der tatsächlichen Heilserlangung zu rechnen und somit die Gefahr des Unheils einfachhin nicht mehr als gegeben anzusehen, besteht ebenso wie die Gefahr völliger Gleichgültigkeit gegenüber dem konkreten Anruf Gottes in dieser Welt. Die Nichtchristen mögen tatsächlich analog zu den Athenern sagen: „Wenn ihr Christen nur den unbekanntem Gott verkündet, den wir ohnehin schon kennen, dann wollen wir euch über den Rest ein anderes Mal hören. Wir sind ja im Heil, und das genügt uns.“ Die Christen aber mögen wie die Arbeiter im Weinberg des Herrn murren: „Wenn die Anderen auch so gerettet werden, brauchen wir uns eigentlich nicht um sie zu mühen; ja eigentlich ist es bedauerlich, daß wir die ganze Last des Tagewerkes auf uns genommen haben“ (vgl. *Mt* 20, 1—16).

Beide Teile haben Unrecht. Der Weg, den jeder einzelne gehen muß, ist immer auch Weg der Wahl Gottes. Gott läßt sich nicht in die Karten schauen. Zugleich gibt es das menschliche Versagen, über das wir zwar nicht leichtfertig urteilen dürfen, wenn es sich um andere handelt, doch die *Möglichkeit* ewiger Verdammung als Folge eigenen Totalversagens steht auch heute als Drohung im Raum. Deshalb bleibt auch die Forderung nach der inneren Offenheit für Gottes Anruf für alle Teile bestehen, Christen wie Nichtchristen. Das Heil kann sich niemand versprechen, der Christ nicht und der Nichtchrist nicht. Wir alle haben es nur auf die Hoffnung hin, daß Gott uns um seines Sohnes willen Heiland ist, vor allem aber um des unverdaulichen Restbestandes der christlichen Botschaft willen, daß der große Gott Mensch geworden, für uns gestorben und auferstanden ist. Diese Botschaft uns abzunehmen fällt allen Religionen schwer. Gerade deshalb wird aber die Botschaft selbst nochmals wie ihr Herr zum Zeichen, dem widersprochen wird (vgl. *Lk* 2, 34), zur Einladung und zum Gericht der Religionen. Grundsätzlich aber stehen wir alle unter dem Gericht Gottes.

Die positive Aussage der Heilsbedeutsamkeit der anderen Religionen folgt somit aus einer vertieften Einsicht in die absolute Freiheit Gottes

und in die Ernsthaftigkeit seines universalen Heilswillens. Sie findet dort ihre Grenze, wo der einzelne sich unmittelbar von der christlichen Botschaft selbst zu einer deutlicheren, eindeutigeren Stellungnahme im Bekenntnis des einen Gottes als des Vaters Jesu Christi herausgefordert sieht ²².

Die Konzilsaussagen zeigen schließlich, daß es innerhalb der großen Zahl der Religionen objektiv noch einmal eine größere und geringere Ferne bzw. Nähe zum zentralen Heilsereignis der Welt, dem Christusereignis, gibt. Diese zu bestimmen, ist nicht leicht. Sie setzt gründliche Studien der Religionen voraus, an denen es im Bereich christlicher Theologie trotz vielfältiger guter Ansätze aufs ganze noch immer sehr mangelt. Die Frage braucht aber hier schon deshalb nicht weiter verfolgt zu werden, weil das Urteil über die objektive Nähe oder Ferne einer Religion zum Heil Christi für den subjektiv-existenziell vollzogenen Gewissensentscheid des einzelnen Religionsanhängers über den Sinn des Lebens nur relativ bedeutsam ist ²³.

c) *Wahrheit und Heil der Religionen* — Zu demselben Ergebnis, zu dem wir vom Bedenken der Sozialnatur des Menschen her kommen, führt uns die Reflexion auf den zweiten Einwand: Das Konzil spricht zwar den Religionen Strahlen der Wahrheit zu, doch ist keine ausdrückliche Rede von ihrem Heilscharakter.

²² Es wäre ein großes Mißverständnis, wenn die früher gemachte Feststellung, daß das Heil Christi zunächst kollektiv-universal, nicht individuell-partikulär ausgerichtet sei, dahin interpretiert würde, daß es demnach auf den Einzelnen und seine Entscheidung gar nicht mehr ankomme. Immer hat der Einzelne in dem konkreten geschichtlichen Rahmen, der ihm gegeben ist und den er sich selbst schafft, den Sinn seines Lebens zu finden und zu bejahen. Der Gesamtrahmen seines Lebens ist aber *post Christum natum*, ob der Einzelne es weiß oder nicht, tatsächlich immer schon gezeichnet von der Heilstat Christi. Vgl. unter dieser Rücksicht den vielfach angegriffenen Artikel von K. RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie* V, 136—158; zum Verhältnis des Einzelnen zur Geschichte H. WALDENFELS, *Offenbarung* 195—201, auch 219—223; zum Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen J. RATZINGER, *Einführung* 198—204.

²³ Die Betonung der objektiven Ferne oder Nähe der einzelnen Religion zur Heilstat Christi zeigt aber noch einmal deutlich, daß das Sprechen von der Heilsbedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen im christlichen Raum nicht ihren Heilsanspruch neben oder unabhängig von der Heilstat Christi meint, sondern ihre Heilsvermittlung bzw. Heilsdurchlässigkeit aufgrund der Hingeordnetheit alles dessen, was sich bei den nichtchristlichen Religionen „an Gutem und Wahren“ findet, auf die eine und einzige Heilstat Christi bzw. aufgrund der mit dieser Heilstat Christi gegebenen Allwirksamkeit der göttlichen Gnade. Vgl. dazu den Exkurs von J. OESTERREICHER, Die allwirkende Gnade, in: *LThK* Vat II, 453f; auch den Kommentar zur Nr. 16 der Kirchenkonstitution von A. GRILLMEIER, in: *LThK* Vat I, 205ff. Insofern die anderen Religionen auf das letztgültige Heil hingeordnet sind, sind sie heilsdurchlässig; insofern sie mit dem

Dazu ist zu bemerken: Eine der wichtigsten Aufgaben, denen wir uns heute zu widmen haben, sind Grundsatz-erörterungen über die Grundbegriffe menschlichen Verstehens und Handelns. Dazu gehören auch Begriffe wie Wahrheit, Religion, Heil, Glück u. ä. Es wäre deshalb im Einzelfall genau zu prüfen, was der einzelne unter einem der genannten Begriffe versteht.

Schon der Begriff Religion ist nicht eindeutig. Je nachdem, ob man ihn soweit faßt, daß jede Form der Stellungnahme zum Ursinn des menschlichen Lebens und seiner Erfüllung darunterfällt oder nicht, oder je nachdem, ob man barthianisch jede Religion als Abfall von Gott wertet und so im Christentum die Überwindung jeder Religion schlechthin sieht, oder ob man den Religionen zubilligt, beides zu sein: gottgewollter Weg, dem der Mensch so oder so entsprechen muß, und Ausdruck menschlich geglückter oder mißlungener Stellungnahme zu Gott, wird das Urteil über Religion und Religionen unterschiedlich, u. U. gar gegensätzlich ausfallen.

Ähnliches gilt für den Wahrheitsbegriff. Wo Wahrheit lediglich die logische Übereinstimmung von Satzaussage und Sachverhalt bedeutet, ist eine Beziehung zum Heil nur sehr indirekt aufzeigbar. Wo hingegen Wahrheit — wie im jüdischen Verständnis — es mit Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit und Treue zu tun hat und primär ein Verhaltensbegriff ist, öffnet sich das Verständnis nicht nur für das Wahrheit-sagen, sondern auch für das Wahrheit-tun (vgl. *Jo* 3, 21). Wahrheit spricht dann im religiösen Bereich zunächst vom Verhalten Gottes zum Menschen, erst dann vom Verhalten des Menschen zu Gott. Letzteres ist allerdings — das sagt uns der christliche Glaube — eher durch das Gegenteil zu beschreiben: Es ist Unwahrheit, Lüge, Unzuverlässigkeit, Untreue, Ehebruch, kurz: Sünde²⁴.

Das Verhalten von Gott und Mensch findet aber — auch davon kündigt die Schrift — einen in unterschiedlichem Grad deutlichen Ausdruck. Das israelitische Volk fühlte sich auf Grund des besonderen Gegenübers zu seinem Gott im Hinblick auf die anderen Völker als auserwähltes Volk. Es wußte aber durchaus, daß Gott sich auch den anderen gegenüber auf seine Weise als der Treue verhielt. Denn auch mit ihnen hatte er ja den Bund geschlossen.

Wenn wir das heute auch auf die Religionen anwenden, die die Autoren der Heiligen Schrift noch nicht kannten und kennen konnten, und beim Wort „Wahrheit“ nicht zunächst die Bedeutung „Wahrheiten“ und „Lehre“ heraushören, dann verstehen wir, was mit dem Sprechen von den „Strahlen der Wahrheit“ gemeint ist: Gott hat sich stets und überall

Heil Christi in Konkurrenz treten, führen sie von Christus fort und verfallen sie dem Gericht. Wie alles Menschliche stehen auch sie unter dem Gesicht der Doppelgesichtigkeit.

²⁴ Zum Wahrheitsverständnis vgl. z. B. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965) 58—109, biblisch 65—84.

mitgeteilt, und diese Mitteilung Gottes kann auch im Raume anderer Religionen wahrgenommen werden, bei ihren Sehern, in ihren heiligen Büchern. Doch sind es nur Strahlen; sie vermitteln nicht das volle Licht. Es sind *Strahlen*, weil Gott selbst sich geschichtlich, im Raume der Geschichte und auf geschichtliche Weise, d. h. im Nebeneinander von Raum und Zeit, in der Endlichkeit und Begrenztheit des Schöpfungsraumes, mitteilt und weil die Totalmitteilung dann das einmalige, unüberholbare Ereignis darstellt (vgl. *Hb* 1, 1). Es sind *nur* Strahlen, weil das Licht auch auf Grund menschlicher Schuld ein zweites Mal gebrochen ist.

Das führt zu einem vorsichtigen Urteil über die Religionen selbst. Die Religionen stehen — wie auch das Christentum, insofern es ein menschliches Gebilde ist, das auch durch die Entscheidungen und Fehlentscheidungen seiner Anhänger geworden ist, wie es ist — stets im Zwielficht. Sie sind entstanden auf Grund menschlicher Begegnung mit dem Urgrund und Ziel menschlicher und menschheitlicher Existenz. Ihre konkrete Form aber hängt wesentlich ab von der Weise menschlicher Stellungnahme, von gläubiger Annahme und ungläubiger Verweigerung, von religiöser Hingabe und deren Fehlformen.

Daß die Religionen *nur* Strahlen der Wahrheit darstellen, läßt sich jedoch erst aus der Erfahrung der vollen Wahrheit bzw. aus der Begegnung mit dem Anspruch Jesu, der Weg, die Wahrheit und das Leben“ zu sein (*Jo* 14, 6), sagen. Die Behauptung, die Religionen seien nur Strahlen der Wahrheit, wird auf die ernsthaften, nicht angefochtenen Bekenner der einzelnen Religionen stets wie eine ärgerliche Anmaßung der Christen wirken. Dieses Stück Widerspruch gegen die Religionen läßt sich nicht vermeiden und darf auch gar nicht vermieden werden, will das Christentum sich nicht selbst verneinen. Daß es dabei selbst nochmals ins Zwielficht gerät, sollte den Christen nicht zu sehr anfechten. Nur stellt sich erneut hier die Gefahr ein, daß Christen den gottgewollten Widerspruch zur Welt mit ihrem eigenen privaten Widerspruch, ihrer wirklichen Anmaßung und Arroganz gegenüber den „geistlich Minderbemittelten“ identifizieren. Und dann ist ja der Christ nicht selten neugierig wie Petrus: „Herr, was wird mit diesem sein?“ Die Antwort des Herrn aber wird die gleiche bleiben: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme — was kümmert es dich? Du folge mir nach!“ (*Jo* 21, 21f)

Doch sollten wir schon durch voreilige Antworten sündigen, dann ist es noch immer sympathischer, von der Hoffnung für alle zu sprechen als von der *massa damnata*. Bei den großen Theologen des Mittelalters und den Missionaren der beginnenden Neuzeit bestand der Trost für die um das Heil ihrer Lieben bangenden Nicht- und Neuchristen im Verweis auf den einsam lebenden Bergmenschen, der zumindest dem Gewissensanruf folgen kann. So heißt es in einem Brief des heiligen FRANZ XAVER²⁵ vom 29. Januar 1552:

²⁵ Vgl. G. SCHURHAMMER, *Die Disputationen des P. Cosme de Torres SJ mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551* (Tokyo 1929) 80ff.; auch *Mon. Hist. S.I.*,

„Andere kamen und sagten: ‚Wenn Gott der Schöpfer und Erlöser der ganzen Welt ist, warum richtete er es nicht so ein, daß sein Gesetz von Anfang an in diesen Ländern verkündet und geoffenbart wurde, anstatt bis jetzt zu warten?‘ Wir antworteten ihnen: ‚Das Gesetz Gottes wurde von Anfang der Welt an bis jetzt in allen Ländern in der Vernunft der Menschen verkündet. Wenn auch ein Mensch auf einem Berg aufwächst, ohne andere Menschen zu sehen, so weiß er doch durch die Erkenntnis von Gut und Böse: Wenn er gegen einen anderen das tut, wovon er nicht will, daß ein anderer es ihm tue, dann ist das eine Sünde. Auf diese Weise erklären wir ihm die Gebote. Er brauchte also nicht von den Predigern zu lernen, was der ihn lehrte, der ihn erschuf. So das erste Gebot: Jeder Mensch, der Vernunft besitzt und sie anwendet, wird sofort wissen, daß es einen Schöpfer gibt, der seine Seele erschuf. Denn wenn Vater und Mutter aus eigener Kraft die Kinder machten, dann würden sie dieselben bekommen, falls sie sie begehren. Aber viele begehren Kinder und bekommen sie nicht, und viele begehren sie nicht und bekommen viele. Wenn er also dem anderen nichts tut, wovon er nicht will, daß es ihm geschehe, und den anbetet, der ihn erschuf, dann wird er gerettet, auch wenn er niemals das Gesetz predigen hört.“

Die Utopie eines Bergmenschen, der in Einsamkeit aufwächst, können wir heute nicht mehr nachvollziehen, weil wir deutlicher die notwendige Eingebundenheit des Menschen in Geschichte und Gesellschaft erkennen. Entsprechend dürfen wir aber in der Verlängerung des angegebenen mittelalterlichen Verständnisses von Strahlen der Wahrheit in den Religionen sprechen. Diese Wahrheit selbst aber ist dann heilbringende Wahrheit, — eine andere wäre in diesem Zusammenhang sinnlos.

C. CHRISTLICHE MISSION UND HEILSBEDEUTUNG DER RELIGIONEN

Angesichts dieser Überlegungen aber stellt sich die Frage: Wenn wir hoffen dürfen, daß Gott auch den Anhängern der nichtchristlichen Religionen — auf seine Weise — das Heil ermöglicht, was soll dann noch die christliche Mission?

Darauf sei hier nur soviel geantwortet: Zunächst darf nicht übersehen werden, daß Verständnis und Verwirklichung des Missionsauftrags selbst bereits eine Geschichte durchgemacht haben²⁶. Darum darf auch die uns heute bekannte Form der Heidenmission nicht so absolut gesetzt werden, daß kein Raum für eine Neubesinnung auf Wesen und Praxis der Missionsarbeit bleibt. Eine solche aber ist fällig. Denn tatsächlich hat unser missionarischer Eifer manchmal Formen angenommen, die nicht mehr als

Ep. S. Franc. Xav., T. II, 264—267, 276; über die Einstellung Franz Xavers zum „Heil der Heiden“ auch die Studie von D. GRASSO, in: *Studia Missionalia* 1952, 109—123. Das Beispiel des Bergmenschen erscheint auch sonst in der Hochscholastik; vgl. z. B. THOMAS v. A., *Sent. d.* 28 q. 1 a. 4 ad 4; *De Uer.*, q. 14 a. 11 ad 1; *In Rom.* 10, 3; dazu M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenslicht* (Mainz 1961) 232—258.

²⁶ Vgl. dazu O. KÖHLER, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: J. B. METZ / W. KERN / A. DARLAPP / H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Gott in Welt* (Freiburg 1964) II, 346—371.

gesund angesprochen werden können. Es hat eigentliche Intoleranz gegeben, Unterdrückung im Namen des Kreuzes, eine Anwendung der augustinischen Interpretation des *Compelle intrare* (Lk 14,23)²⁷, die um der Wahrheit willen aus dem Evangelium der Liebe und Erlösung eine Karikatur entstehen ließ. Es sollte auch zu denken geben, daß das Erscheinungsbild der Kirche heute nicht selten in einer Reihe mit politischen und wirtschaftlichen Machtfaktoren, Massenmedien u. ä. unter dem Gesichtspunkt des Machteinflusses statistisch-soziologisch befragt wird. Die frühere Verbindung von christlicher Mission und kolonialistischem Machtdenken kann zwar historisch verständlich gemacht werden; gerechtfertigt ist sie dadurch dennoch nicht.

Wir stehen inzwischen aber heute im Erschrecken vor dem oft Allzumenschlichen in der christlichen Missionsgeschichte, anders gesagt: vor dem „Zuviel“ an Missionierung in der Gefahr eines flügelahmen „Zuwenig“ an Missionshaltung. Hier wie in all den vorhergehenden Überlegungen gilt die Forderung nach einer klaren Unterscheidung der Geister. Man darf nicht die heutige Theologie der Religionen²⁸ beschuldigen und sie zum Feigenblatt für die eigene geistige und geistliche Unbeweglichkeit machen, um auf diese Weise am *Status quo* einer inzwischen überholten Missionspraxis festhalten zu können. Gerade unsere Missionare müßten die geistig wachsten und aufgeschlossensten sein, auch wenn je nach der Situation, in der sie stehen, eine gewisse Lethargie und Müdigkeit menschlich zeitweilig verständlich ist.

In der Mission geht es aber nicht darum, daß wir die Anderen retten, — das besorgt allein der Herr. Wohl aber geht es uns an, wenn gefordert wird, daß die Botschaft Christi an die Welt ergeht. Diese Botschaft ist immerzu unterwegs in die Welt hinein im Zeugnis der christlichen Gemeinde. Nicht von ungefähr beginnt das *Missionsdekret* mit dem Satz: „Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche ‚das allumfassende Sakrament des Heils‘ sein“ (Nr. 1). „Die pilgernde Kirche (aber) ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘, d. h. als Gesandte unterwegs. . .“ (Nr. 2).

In der Mission treffen sich die beiden Richtungen der Wallfahrt. Aus dem alttestamentlichen Verständnis der universalen Verheißung heraus erblicken wir die Völker auf dem Wege zum heiligen Sionsberg der eschatologischen Erfüllung. Im Eingehen auf den Sendungsauftrag Christi, der selbst unter dem heilsvermittelnden Sendungsauftrag des Vaters stand, tragen die Christen die Botschaft vom Heil wort- und tathaft bezeugend in die Welt. In der Präsenz der christlichen Gemeinde in der Welt wird das Zeichen dafür aufgerichtet, daß die Hoffnung auf die Er-

²⁷ Allerdings meint AUGUSTINUS selbst, wo er Lk 14,23 in der Form „cogite intrare“ zitiert (vgl. *Ep.* 93 II 5 und *Ep.* 185 VI 24), noch nicht die Heiden, sondern die Donatisten.

²⁸ Mit Recht wehrt sich auch H. R. SCHLETTE gegen Fehlschlüsse; vgl. in seinem Aufsatz: Die Kirche und die Religionen, in: TH. FILTHAUT (Hrsg.), *Umkehr und Erneuerung* (Mainz 1966) 292—311, Anm. 4.

füllung, die in unterschiedlichem Grade in den Zeiten und bei den „Völkern“ lebendig ist, begründet ist, ja, daß die Erfüllung selbst bereits begonnen hat.

Dort, wo Menschen sich auf die Botschaft hin aus ihrem „Volke“ lösen und sich in die Vollgestalt des neuen Gottesvolkes aufnehmen lassen, wird die christliche Gemeinde sie mit Liebe und Freude sich selbst zuzählen dürfen. Allerdings wird die kleinere oder größere Zahl der Gläubigen ebenso wie die statistisch erfaßte Zuwachs- oder Abnahmerate nur insofern von Bedeutsamkeit sein, als sie u. U. auch etwas über den Eifer und die Treue der „unnützen Knechte“ Christi (vgl. *Lk* 17, 10) aussagt. Über das Heil oder Unheil der „Anderen“ sagt die Statistik nichts aus, da das Sache Gottes und nur seine Sache ist.

Wer also klagt, die Missionsarbeit leide Schaden unter dem Einfluß der neueren Theologie der Religionen, wird sich zunächst fragen lassen müssen, ob er nicht immer noch unter einer korrekturbedürftigen Motivierung der Mission an die Arbeit geht, nach der er doch nicht nur Knecht und Diener des Herrn wäre, sondern sich eher — unrechtmäßigerweise — selbst wie der Herr seines Herrn gebärdet. Es gibt eine christliche Selbstbescheidung, in die wir uns wieder einüben müßten, in der wir unsere Dienstrolche an der Welt erkennen und anerkennen und dann getrost das Gericht dem Herrn der Welt überlassen.

„Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht. Durch das Wort der Verkündigung und die Feier der Sakramente, deren Mitte und Höhepunkt die heilige Eucharistie darstellt, läßt sie Christus, den Urheber des Heils, gegenwärtig werden“ (*Missionsdekret*, Nr. 9).

Gerade weil die Kirche so von der Mission denkt, kann sie dann anschließend von den „Heiden“ sagen: „Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art verborgener Gegenwart Gottes findet, befreit (die missionarische Tätigkeit) von der Ansteckung durch das Böse und gibt es ihrem Urheber Christus zurück, der die Herrschaft des Teufels zerschlägt und die vielfältige Bosheit üblen Tuns in Schranken hält. Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes, zur Beschämung des Satans und zur Seligkeit der Menschen.“

Die Zeit der gefällten Donareichen ist vorbei. Wir leben in einer Zeit wachsender menschlicher und menschheitlicher Solidarität. Diese aber provoziert erst recht die Mission. Denn Solidarität führt ja in wachsendem Maße zu einem Leben in Gemeinschaft miteinander, das, wenn es vom Christen her bejaht wird, immer zugleich Einladung zu einem Leben in Gemeinschaft mit dem unser und aller Menschen Leben tragen-

den Grund, dem sich in Christus offenbarenden und mitteilenden Gott einschließt. Weil aber der Christ heute deutlicher auch um das Unterwegs-Sein seines Lebens wie auch das der Kirche weiß und weil diese Kirche als pilgernde stets missionarisch gesandte Kirche ist (vgl. *Kirchenkonstitution*, Nr. 8f; *Missionsdekret*, Nr. 1), deshalb ist auch die Einstellung eines Christen in jeder Form, ausdrücklich oder weniger ausdrücklich, missionarisch.

Das braucht hier nicht mehr im einzelnen begründet zu werden. Wo es um das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und zur nichtchristlichen Welt geht, genügt es zu erkennen, daß dialogisch-solidarische Haltung und Mission keinen Widerspruch bilden, sondern daß vielmehr, wo der Christ dialogisch-solidarisch sich auf die Anderen einläßt, er missionarisch ist und daß umgekehrt die Mission, wo sie Ausdruck unserer von Gott gewollten Pilgerschaft ist, Pilgerschaft in Gemeinschaft mit allen Menschen ist und damit die Form des Dialogs und echter mitmenschlicher Solidarität annehmen muß. Dann aber ist die Ausübung der Mission der Beitrag, den Christen zu dem notwendigen Dialog aller Kräfte dieser Welt miteinander beizubringen haben. Denn die Kirche darf es dann als ihre Aufgabe verstehen, die Mitmenschen, die sich nicht offen zum Namen Christi bekennen, zum Bekenntnis letzter Sinnhaftigkeit des Lebens zu führen und sie immerzu für eine je größere Zukunft zu öffnen, die uns aufgegeben bleibt und deren letztgültige Erfüllung der Herr des Alls und der Geschichte allein den Nahen und Fernen, den Christen und Nichtchristen schenken kann. Am Ende bleibt dann eben doch in unserem Glauben bestehen, daß kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, „daß wir ihm das Heil erlangen sollen“ (*Apg*, 4, 12).

Allerdings dürfen wir Christen nicht meinen, daß der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen uns in der Zukunft leicht von der Hand gehen wird. Nicht nur, daß wir selbst noch sehr ungeübt sind im Dialog, macht ihn so schwer. Wir wissen auch viel zu wenig von den „Anderen“. Die Grundvoraussetzung für ein fruchtbares Gespräch ist daher zunächst ein langes und geduldiges Hinhorchen auf die Anderen²⁹. Wir müssen dabei gleichsam eine Zeitlang uns selbst vergessen, in ihren „Häusern“ leben, in ihren Gedanken denken, in ihren Sprachen sprechen, ohne zugleich alles mit unseren Begriffen zu behängen und uns auf diese Weise den Zugang zu einem Verständnis zu verbauen. Bei aller menschlichen Gemeinsamkeit müssen wir ein Stück der Fremde aushalten, bis daß uns aufgeht, daß die Anderen wie die Weisen aus dem Morgenland ihre eigenen unvertauschbaren Geschenke zur Anbetung mitbringen. Wir dürfen ruhig etwas von dem berechtigten und verführerischen Charme des Fremden spüren. Es darf uns die Gefahr deutlich werden, die alle die bedroht, die keine Wohnung haben, und wir alle haben ja keine Woh-

²⁹ Vgl. dazu H. WALDENFELS, Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt, in: W. BÖLD u. a. (s. Anm. 4), 95—141.

nung, — nur ist uns Christen gesagt, daß wir hier keine bleibende Stätte haben *sollen*, weil wir unterwegs sind zu einer anderen Heimat. Letztlich müssen wir verstehen, daß die „Anderen“ hineingehören in das Bild der Erfüllung, von der die Verheißung des 15. Kapitels im 1. Korintherbrief spricht.

Wir selbst bringen dann in das Gespräch die Botschaft mit, die Paulus nach Athen trug: „Das, was ihr, ohne es letztlich in seiner ganzen Fülle zu begreifen, verehrt, künden wir euch.“ Diese Botschaft ist unser Anteil am Dialog der Religionen, nicht zuletzt — noch einmal sei es gesagt — um des unverdaulichen Restbestandes willen, über den die Menschheit die Christen eigentlich immer am liebsten zu einer anderen Zeit hören möchte. Ein sterbender und auferstehender Gottessohn bleibt den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit. Wenn er nur den Christen selbst Gottes Kraft und Weisheit bleibt (vgl. *1 Kor 1, 23ff*)!

DIE ENTWICKLUNG KATECHETISCHER LITERATUR IN DER OSTAFRIKANISCHEN BENEDIKTINERMISSION

1888—1968

von Dr. Siegfried Hertlein OSB

Als Quellen für diese Studie dienten verschiedene alte Hauschroniken ostafrikanischer Missionen aus dem Archiv der Missionsbenediktiner von St. Ottilien; eine fast vollständige Sammlung aller Bücher und Schriften der Benediktiner in Ostafrika; die seit 1923 regelmäßig erscheinende *Chronik der Benediktinerkongregation von St. Ottilien*; die beiden Zeitschriften *Das Heidenkind* und *Die Missionsblätter von St. Ottilien*; ferner Rundschreiben, Ordinariats-erlasse, Berichte von Patreskonferenzen der verschiedenen Diözesen; schließlich eine Reihe von Interviews mit Missionaren und afrikanischen Katechisten und Lehrern aus alter und neuer Zeit.

Durch Dekret der Propagandakongregation vom 13. 11. 1887 wurden die südlichen Provinzen Deutsch-Ostafrikas aus dem Missionsgebiet der Väter vom Heiligen Geist in Bagamoyo herausgenommen und den Benediktinermissionaren von St. Ottilien anvertraut. Diese Missionsgenossenschaft war noch sehr jung. Erst 1883 begründet, hatte man kaum ausgebildetes Personal¹. Es ist daher nicht überraschend, daß im ersten Jahrzehnt bei den Benediktinern in Ostafrika wenig eigene Initiative zu finden ist. Im allgemeinen folgte man dem Vorbild der Väter vom Hl. Geist, mühte sich um den Aufbau einer festen Station, erst in Pugu und nach dessen Zerstörung in Daressalaam, und übernahm die Sorge und Erziehung von befreiten Sklavenkindern. Auch in der Katechese hielt man sich an das von den Vätern vom Hl. Geist bereitgestellte Lehrmaterial².

1. Daressalaam: Im Jahre 1894 übernahm P. Maurus Hartmann OSB als Apostolischer Präfekt die Führung der Mission. Mit ihm begann eine neue Ära. 1896 eröffnete er in Kurasini, einige Meilen außerhalb der Stadt Daressalaam, eine Schule mit der Absicht, besser talentierte Jungen zu künftigen Lehrern/Katechisten heranzubilden. Leiter der Schule war P. Severin Hofbauer OSB. Die Schule in Kurasini entwickelte sich günstig und zählte 1900 schon 44 Katechistenschüler. Diese waren aus allen Teilen des Vikariats rekrutiert, meist persönlich durch den Apostolischen Präfekten. Aber bald gab es auch Klagen über diese jungen „Walimu“. Sie waren mit ihren 13 — 14 Jahren noch recht unreif

¹ Die Gründe für diesen überstürzten Einsatz waren vor allem politischer Art. Dr. Peters und vor allem der Katholik Baron von Gravenreuth wollten für Deutsch-Ostafrika unter allen Umständen auch deutsche Missionare; St. Ottilien war aber damals das einzige katholische Missionshaus auf deutschem Boden.

² Die Hauptbücher waren: Der berühmte und auch heute noch in vielen Missionen Kenyas und Nordtanganyikas benutzte Katechismus von LE ROY — SACLEUX: *Katekismus* (Zanguebar 1887) und *Hadithi ya Dini* (Biblische Geschichte) von SACLEUX (Zanzibar 1893).

und vielfach ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Außerdem fehlte ihnen für den Unterricht das nötige Lehrmaterial. Darum machte sich H a r t m a n n schon 1898 an die Ausarbeitung eines kleinen Katechismus, der in zwei Heften abgezogen wurde. Vier Jahre später legte er ein neues Werk vor, den später viegerühmten „Maurus-Katechismus“³. Dieser Katechismus war ein großer Schritt voran. Als Vorlage hatte das *Augsburger Repetitionsbüchlein* gedient. Die Ausstattung war gut, Fragen standen in Kleindruck am Rand, verschiedentlich wurden längere Erklärungen beigegeben, zahlreiche Bilder belebten den Text. Um die gleiche Zeit beauftragte P. Hartmann seinen Mitbruder Cassian Spieß mit der Übersetzung von KNECHTS *Kleine biblische Geschichte*, die 1902 bei Benzinger in Einsiedeln als *Usimulio pungufu* gedruckt wurde⁴. Als Bischof verfaßte C. Spieß ein kleines Kompendium der christlichen Glaubenswahrheiten: *Kanuni ya Imani* (Glaubensregel), gedruckt 1905 in St. Ottilien. Weiteren Plänen von Bischof Spieß wurde ein jähes Ende bereitet durch dessen Ermordung am 14. 8. 1905 im Maji-Maji Aufstand⁵.

Unter Bischof Thomas Spreiter⁶ benutzte man als Grundbücher weiterhin den „Mauruskatechismus“ und *Usimulio*. Aber man verwandte viel Mühe darauf, gute Katechesen dazu auszuarbeiten. Sr. Beatrix Biefel bearbeitete 1910/11 in Kwirow das *Lehrerbuch zur kurzen biblischen Geschichte* von F. J. KNECHT (polykopierte 183 pp). Ebenfalls 1910 erschien unter Leitung von Bischof Spreiter die erste katholische Zeitung Ostafrikas *Rafiki yangu*⁷, die besonders als anregende Lektüre für Katecheten und Lehrer gedacht war und regelmäßig eine katechetische Beilage hatte: *Mweleza — Katekisimu na Mifano* (Katechismuslektion und praktische Beispiele für den Unterricht). P. Severin Hofbauer, der Chefredakteur der Zeitung, schrieb nebenbei einen Katechismus in Kihehe und übersetzte auch eine biblische Geschichte in die gleiche Sprache⁸.

³ *Katekisimu Katoliki* (Daressalaam 1902); Druck von Fr. X. Seitz/München.

⁴ Spätere Ausgaben Daressalaam 1909, Lindi 1923.

⁵ Bischof Spieß wurde zusammen mit zwei Brüdern, Gabriel Sonntag und Andreas Scholzen, in Mikukuyumbu von Aufständischen ermordet. Diese Ermordung löste damals in Kolonial- und Heimatpresse eine lebhafteste Kontroverse aus, aber bis heute gibt es noch keine endgültige Darstellung der Ereignisse.

⁶ Thomas Spreiter wurde am 13. 3. 1906 zum Bischof ernannt. Am 24. 11. 1920 wurde er aus der Kolonie ausgewiesen. Am 27. 8. 1921 übernahm er die Apostolische Präfektur Zululand, wo er am 27. 1. 1944 in Inkamana starb.

⁷ *Rafiki yangu* (Mein Freund) erreichte bald eine Auflage von 3000 und wurde im ganzen Lande gern gelesen. Die letzte Nummer erschien Anfang 1917. Infolge der Kriegswirren war an eine Weiterführung nicht mehr zu denken, und die Druckerei-Maschinen wurden verkauft (vgl. Hauschronik von Daressalaam 28. 3. 1911 und 25. 2. 1917).

⁸ Es war mir nicht möglich, diese Kihehe-Schriften aufzutreiben; aber es ist anzunehmen, daß P. SEVERIN'S Kiswaheli-Katechesen, die 1935—1937 in Peramiho vervielfältigt wurden, damit zusammenhängen.

Einen völlig neuen Ansatz machte 1909 P. Ambros Meyer mit seinem „katechetischen Lehrgang“ für den Unterricht von Erwachsenen. Die 100 Lektionen lehnen sich bewußt an kein europäisches Vorbild an, sondern schöpfen allein aus Heiliger Schrift und afrikanischer Tradition, von denen beide P. Ambros eine sehr eingehende Kenntnis besaß⁹. Aus der Heimat steuerte P. Klemens Künstler zwei sehr schöne Bilderbüchlein auf Kunstdruckpapier bei: *Mifano ya Yesu Kristu, Bwana wetu* (Gleichnisse Christi) und *Ufalme wa Mungu umekaribia* (Die Königsherrschaft Gottes), beide gedruckt in St. Ottilien 1911/12. Schließlich schrieb 1914 Bischof Spreiter selbst noch einen Entwurf für einen gemeinsamen „Neuen Katechismus für Deutsch Ostafrika“¹⁰, wobei ihm als Vorlage der ‚Neue Rottenburger Katechismus‘ diente. Aber dieser Entwurf ebenso wie die biblischen Katechesen *Usimulio pungufu na Biblia* aus den Jahren 1917/19 wurden infolge der politischen Ereignisse nie gedruckt.

2. Lindi: Der Erste Weltkrieg hat die Benediktinermission hart getroffen. Viele Stationen wurden zerstört oder geplündert, alles deutsche Personal, auch der energische Apostolische Präfekt Bischof Spreiter, mußten das Land verlassen, das Gebiet wurde geteilt und nur die südliche Provinz Lindi verblieb den Missionaren von St. Ottilien. Die Presse in Daressalaam wurde verkauft und auch in der Katechese entstand eine *tabula rasa*. Als Notmaßnahme ließ der neue Administrator, der Weiße Vater P. LAANE, 1919 in Bukalasa (Uganda) einen *Katekismu katoliki ndogo* (kleiner katholischer Katechismus) drucken. 1922 erschien davon eine zweite Auflage, 1927 auf Anordnung des Bischofs von Daressalaam eine dritte, diesmal reich bebildert und im Volksmund bekannt als sogenannter „Teufelskatechismus“ wegen einer gräßlichen Teufelsfrotze auf Seite 36/37. Dann wurde es lange Zeit still. Zwar forderte die Patreskonferenz in Lindi 1929 eine Neuherausgabe des alten Mauruskatechismus, und 1931 erbat Bischof Gallus¹¹ konkrete Verbes-

⁹ Nach Angaben von P. HUGO / St. Ottilien, hat P. AMBROS diese Katechesen im Abstand von je einem Jahr sechsmal überarbeitet. Die Letztfassung von 1916, die P. Hugo selbst in Lukuledi unterrichtete, sei ganz hervorragend gewesen. Leider findet sich im Archiv von St. Ottilien nur der erste Entwurf aus dem Jahre 1909. P. AMBROS MEYER starb am 18. 10. 1917 in Daressalaam. Viele weitere Manuskripte dieses außerordentlichen Missionars über Theologie, Ethnologie, Medizin, Geologie, Pflanzenkunde, Linguistik gingen im Durcheinander des I. Weltkrieges verloren. Nach Angabe seines alten Freundes P. Benno Heckel, 1968 in Südafrika verstorben, wurden diese Manuskripte von einem englischen Offizier nach England gebracht und seien dort im Britischen Museum. Ich hatte noch keine Möglichkeit, diesen Angaben weiter nachzugehen.

¹⁰ Das Manuskript fand ich auf dem Speicher der alten Mission Kurasini/Daressalaam.

¹¹ Bischof Gallus Steiger, ein Schweizer, durfte nach dem ersten Weltkrieg im Missionsgebiet Daressalaam verbleiben. Am 22. 2. 1922 wurde er zum

serungsvorschläge dazu. Aber es kam zu keinem Beschluß. Auch die auf der Bischofskonferenz von 1930 aufgeworfene Frage nach einem neuen Einheitskatechismus scheiterte „an unüberwindlichen praktischen Schwierigkeiten“¹². Dann kam 1932 die Trennung von Peramiho und Ndanda, ein entscheidender Einschnitt auch für die katechetische Entwicklung beider Gebiete.

3. Peramiho: Peramiho hatte 1928 eine Zentralschule eröffnet, die sich im Laufe der Jahre zum vollen *Teacher-Training-Centre* entwickelte. Hier konzentrierte sich auf Jahre hinaus die katechetische Arbeit der Diözese. Der führende Kopf war P. Edmund L e d e r e r. Er erarbeitete drei Bändchen Katechesen: *Imani* (Glaube), *Amri za Mungu* (Gebote Gottes), *Neema* (Gnade), die 1936/37 vervielfältigt und bis in die 50er Jahre von den Volksschullehrern benutzt wurden. Parallel dazu zeichnete Schwester L u c i d a, eine Schülerin Pichlers, Katechismusbilder, die ebenfalls auf Matrizen abgezogen wurden. Als Kinderbüchlein übersetzte 1939 P. F e r d i n a n d das „Ursberger Religionsbüchlein“¹³. Dieses wurde 1948 von P. O s m u n d überarbeitet und erweitert und diente bis in neueste Zeit als Kinderbuch für die erste und zweite Klasse Volksschule.

P. Edmund L e d e r e r starb 1939 unverhofft während seines Europarurlaubs. Seine Nachfolge übernahm P. Othmar M o r g e r zusammen mit P. Gerold R u p p e r. Es bildete sich ein neues Katechetisches Arbeitsteam: PP. G e r o l d / O t h m a r von der Lehrerschule und PP. B e r t r a m M i l l e r / S u s o P o h l a k, damals Pfarrer und Kaplan der Pfarrei Peramiho. Als erstes erarbeitete man monatlich einen Stoffplan für die Lehrer und Katechisten der Pfarrei. Dieser wurde jeweils auf der Katechistenversammlung am Herz-Jesu-Freitag eingehend besprochen, abgezogen und jedem in die Hand gegeben. Daraus entstand 1945 die Erstausgabe von *Katekisi mu na Biblia* (Katechismus und Bibel), ein Katecheten-Handbuch für die Volksschule.

Parallel bildete sich um die Mission Mgazini eine andere Arbeitsgruppe. 1939 hatte P. Clodwig H o r n u n g Fragen und Antworten für den Firmunterricht zusammengestellt. Bischof G a l l u s freute sich über das Wissen der Kinder und ermunterte zur Weiterarbeit. Unter Beihilfe von P. Osmund K a s t n e r und unter theologischer Beratung von P. Baptist W o l f aus dem großen Seminar entstand bald ein voller Katechismustext. Vorlage bildete der *Deutsche Einheitskatechismus*¹⁴, der aber sehr frei behandelt und besonders durch Dogmatikbücher ergänzt

Apostolischen Präfekten der Südprovinz Lindi ernannt. Nach der Teilung dieser Präfektur am 23. 12. 1931 übernahm er Peramiho und wurde am 11. 3. 1934 zum Bischof geweiht. Am 6. 12. 1952 resignierte er und starb am 26. 11. 1966 in Peramiho.

¹² Vide: *Concilium Ordinarium de Tanganyika Territory habitum Daressalaam a die 18—21 Augusti 1930*. No II, De Textu Catechismi.

¹³ Dieses Büchlein war sehr einfach geschrieben, denn es war bestimmt zum Unterricht für geistig zurückgebliebene Kinder.

¹⁴ Erschienen 1925 für alle Diözesen Deutschlands mit Ausnahme von Rottenburg.

wurde. 1945 erschien ein Probedruck und nach Einarbeitung von ca. 2000 Anregungen und Kritiken 1947 die endgültige Ausgabe¹⁵. Bald darauf wurde auch für den Bibelunterricht ein neues Büchlein geschaffen: *Usimulio mdogo wa Biblia takatifu*. Den vornehmen und reich bebilderten Druck besorgte T. Nelson in London. An Hand dieser neuen Bücher *Katekisini* und *Usimulio* überarbeitete nun P. G e r o l d unter Mithilfe von P. F l a v i a n wiederum seine Katechesen und veröffentlichte 1954 die zweite Auflage von *Katekisini na Biblia*.

Damit war in Peramiho im wesentlichen Die Entwicklung abgeschlossen. Eine Ergänzung machte noch P. Suso P o h l a k mit seinem Repetitionsbüchlein für den Taufunterricht *Wote wajue* (Alle sollen es wissen)¹⁶.

Andere Arbeiten, z. B. die Katechesen von P. Severin H o f b a u e r aus den Jahren 1935/37 oder die Beispielsammlung von P. Beatus I t e n blieben auf Pfarreiebene beschränkt und hatten keinen Einfluß auf die Entwicklung in der Diözese. Das gleiche gilt auch von dem 1962 nochmals neu überarbeiteten Katechismus, *Katekisini ya Jimbo la Peramiho* (Katechismus der Diözese Peramiho). Er wurde nur in einer Auflage von 2000 Stück gedruckt und nie im praktischen Schulunterricht verwandt.

4. Ndanda: Bischof Joachim A m m a n n hatte persönlich großes Interesse an der Katechese und schon kurz nach der Trennung von Peramiho und Ndanda übersetzte er selbst das *Katholische Religionsbüchlein* von W. P i c h l e r. Dieses Büchlein folgte der „geschichtlichen Methode“ und bedeutete auch für Europa eine große Umwälzung des Religionsunterrichts. Die Übersetzung Ammanns wurde zunächst in 400 Exemplaren vervielfältigt und als *Mafundisho ya Dini* an alle Lehrer/Katecheten verteilt. Nachdem P. Alkuin B u n d s c h u h 1932 Pfarrer von Ndanda geworden war, begann er bald, die dem Religionsbüchlein zugeordneten Katechesen für Kiswaheli zu bearbeiten. Sie erschienen 1934 als *Maelezo ya Dini* (Erklärung der Religion), ebenfalls nur abgezogen. Während seines Europaaufenthaltes 1936 verhandelte Bischof Ammann mit Professor Pichler und erreichte den Druck einer reichbebilderten Ausgabe mit dem Titel: *Mungu na Wanadamu* (= Gott und Mensch). Den Druck übernahm Tyrolia in Innsbruck, und zwar zum Selbstkostenpreis. Die farbigen Bilder von S c h u h m a c h e r waren sehr ansprechend und durch einige Darstellungen aus dem Leben der Afrikaner glücklich ergänzt. Zu diesem nun gedruckten Kinderbuch überarbeitete auch P. A l k u i n seine Katechesen neu und ließ sie 1941 als *Mafundisho ya Dini* (Religionsunterricht) in Ndanda drucken.

Damit waren die Primarschulen zunächst katechetisch versorgt. Für die Mittel- und Lehrerschulen war jedoch noch nichts vorhanden. Dieser Aufgabe nahm sich der damalige *Headmaster* in Ndanda, P. Viktor H ä l g a n. 1938 erschien sein eigener *Mafundisho ya Dini*, der im 1. Teil

¹⁵ Druck in Peramiho.

¹⁶ Peramiho 1947. Neue Ausgaben 1952 und 1962.

Ekaristi takatifu (Hl. Messe) und im 2. Teil, *Kanisa* (die Kirche) behandelte. Zu Beginn der 40er Jahre erschien polykoptiert eine Reihe von Katechesen über die Rosenkranzgeheimnisse und eine andere Serie über den Glauben (*Amri ya kwanza*). 1945 wurde noch eine Aufklärungsschrift gedruckt: *Habari zihusazo Wanaume na Wanawake* (Mann und Frau). All diese Bücher setzten sich sehr eingehend mit dem Leben und den Bräuchen der Afrikaner auseinander, der Teil über die Kirche besonders auch mit der Anglikanischen Kirche. Dabei ist der Ton manchmal recht hart und kämpferisch, auch war das Kiswaheli für die damalige Zeit recht schwer, so daß diese Werke keine allzugroße Verbreitung erlangten.

Inzwischen wurden die Primarschulen bis Standard VI erweitert. So genügte der bisher für die Klassen I—IV bereitgestellte Stoff nicht mehr. Bischof Ammann gab darum P. Alkuin den Auftrag, die vorhandenen Religionsbücher zu erweitern und der neuen Situation anzupassen. Die Arbeit wurde durch die Kriegsverhältnisse sehr behindert, da irgend welche Anregung oder Beratung aus Europa unmöglich und auch die Zusammenarbeit im Lande durch die Reisebeschränkungen erschwert war¹⁷. So dauerte es Jahre, bis schließlich 1949 der neue *Mungu na Wanadamu* im Landesverlag Linz gedruckt werden konnte. Er war stark erweitert und umfaßte 360 Seiten. Gleichzeitig erschienen auch die dazugehörigen Katechesen, jetzt in 4 Bänden: *Mafundisho ya Dini*, I—IV.¹⁸ Kinderbuch und Katechesen waren als eine Einheit behandelt und fanden in ganz Ostafrika eine weite Verbreitung¹⁹. Freilich war der Gedanke, Hl. Schrift und Katechismus als Einheit zu behandeln, für Ostafrika neu und stieß auf viele Bedenken. Auf Drängen der Lehrerschule und mehrerer anderer Missionen ließ darum P. Alkuin ein eigenes Büchlein drucken: *Katekismu ya Dini katoliki* (Katechismus des katholischen Glaubens)²⁰. Dieser Katechismus enthielt in systematischer Ordnung alle Fragen und Antworten aus *Mungu na Wanadamu*. Für die Schüler der 5. und 6. Klasse war nach der Vorlage des *Deutschen Einheitskatechismus* noch eine Reihe neuer Fragen angefügt. Verschiedene Merkzeichen am Rande verwiesen auf den Lehrstoff der verschiedenen

¹⁷ P. Alkuin B u n d s c h u h war von Ndanda auf die Mission Kwiwo in Mahenge unter einem neutralen Obern der Schweizer Kapuziner versetzt und durfte die Station nur mit spezieller Erlaubnis des englischen District Officer verlassen. Diese Erlaubnis wurde praktisch nie gegeben.

¹⁸ Es erschienen Bd. I Ndanda 1950, Bd. II Ndanda 1949, Bd. III Ndanda 1951, Bd. IV Ndanda 1951. Jeder Band hatte etwa 300 Seiten.

¹⁹ In folgende Diözesen wurde eine größere Anzahl verschickt (Angaben aus den Büchern der Ndanda-Mission-Press): Bukavu (Kongo), Bukoba, Daressalaam/Mahenge, Dodoma, Iringa, Karema, Kilimanjaro/Moshi, Kivu (Kongo), Musoma, Peramiho, Tabora, Tanga.

²⁰ Ndanda 1948. 1952 erschien eine Ausgabe in Kinyamwezi und 1953 in Shisumbwa, beide für die Diözese Tabora, gedruckt in Tanganyika (Mission Press, Kipalapala/Tabora).

Klassen in der Schule und auch des Erwachsenen-Katechumenats. Ein weiteres Zugeständnis an die traditionelle Katechismusmethode machte man, als man auf Bitten besonders der Weißen Väter die Hauptfragen und Antworten, die für die ersten Volksschul-Klassen und den Erwachsenenunterricht bestimmt waren, herauszog und in einem eigenen Büchlein druckte: *Katekisasi yetu* (Unser Katechismus), Ndanda 1955. Dieser kurze Katechismus verbreitete sich weit über das Land und erlebte nicht weniger als acht Auflagen, zuletzt 1967 bei TMP, Tabora.

5. Zusammenarbeit von Ndanda und Peramiho: Es ist auffallend, daß die beiden Brüdermissionen Ndanda und Peramiho so lange völlig getrennte Wege gingen. Das hat viele Gründe. Neben manchen persönlichen Motiven spielte die völlig andere Struktur der beiden Missionen eine wichtige Rolle. Die Stämme im Gebiet von Peramiho sind „vaterrechtlich“ organisiert, in Ndanda „mutterrechtlich“. Ndanda ist zähe Küsten- und Islammission, Peramiho erlebte bald einen Massenandrang zur Kirche und ist heute zu 65 Prozent katholisch. Großen Einfluß hatte auch die Verschiedenheit der Sprache: Das einfache „Landkiswahele“ unterschied sich stark von dem mehr entwickelten und zum Teil arabisierten „Küstenkiswahele“. Ein weiteres Hemmnis war eine verschiedene Terminologie und teilweise eigene Fassung verschiedener Gebete, die vom Volke auswendig gelernt und darum besonders schwer zu ändern waren. Schließlich liegen die beiden Missionzentren Ndanda/Peramiho gut 500 Kilometer auseinander und hatten infolge der Regenzeit etwa sechs Monate im Jahr keinerlei Verbindung. Wie dem auch sei, Tatsache ist, daß bis 1960 kein gemeinsames katechetisches Buch für beide Missionen erschien. Zwar gab es verschiedene Ansätze zur Zusammenarbeit. *Mungu na Wanadamu* war in Peramiho bekannt und vor allem der farbigen Bilder wegen geschätzt. Als P. Alkuin in Kwiwo seine Katechesen neu bearbeitete, benachrichtigte er sofort Bischof Gallus Steiger und schickte P. Gerold Ruppert einen Entwurf zu. Dieser kritisierte ihn und gab auch manche positive Anregung. Aber weiter kam es nicht.

Da hörte man 1952—53 von einem neuen, bahnbrechenden katechetischen Werk, dem *Katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands*²¹. Noch bevor dieser im Druck erschien, erhielten sowohl Ndanda wie auch Peramiho Probeabzüge. Sofort setzte man sich in Verbindung und kam überein, diesen Katechismus als offizielles Religionsbuch für die neuen *Middle Schools* (Standard V—VIII) vorzuschlagen. P. Alkuin sollte sich um die Verlagsrechte bemühen und sofort mit der Übersetzung beginnen. Auf dieses Ziel arbeitete man dann auch gemeinsam hin auf der Konferenz der *Principals* der Lehrerseminariarier Tanganyikas 1953

²¹ Neben persönlichen Gesprächen mit den Hauptbeteiligten und offiziellen Mitteilungen der Bischofskonferenz diente zur Information vor allem ein Artikel von P. GEROLD RUPPERT: *Katekisasi*. Von der Übersetzung des ‚Katholischen Katechismus‘ in die Swahilisprache Ostafrikas: *Katechetische Blätter* 85 (1960) 341—347.

und im Komitee, das die näheren Vorschläge für den Religionsunterricht ausarbeiten sollte. Aber das war nicht so einfach; denn damals waren verschiedene amerikanische Religionsbücher in Missionskreisen Tanganyikas sehr populär. Erst als ein vom Katechismuskomitee erstellter Plan sich in der Praxis als undurchführbar erwies, kam man auf den Deutschen Katechismus zurück, der inzwischen auch ins Englische übersetzt und von Canon Drinkwater, einer katechetischen Autorität in England, warm empfohlen worden war. Auf der Konferenz des Bischofsausschusses 1958 und der gleichzeitigen Tagung der Schulleiter aller Diözesen gelang es schließlich, die letzten Widerstände zu überwinden und den festen Auftrag zur Übersetzung zu erhalten. Jetzt ging die Arbeit zügig voran. P. Alkuin hatte bald den ersten Teil fertig und sandte das Manuskript zu P. Gerold Ruppert nach Peramiho zur Kritik. Kurze Zeit später lag auch schon der 2. Teil in Übersetzung vor, der wiederum in Peramiho überarbeitet wurde. Zur Klärung der vielen offenen Fragen hielt man noch mehrere gemeinsame Arbeitssitzungen. Dabei leistete der afrikanische Priester Christian Kapinga sehr positive Beiträge. Nachdem man schließlich auch noch mit Professor Burckardt über Änderung und Neufassung verschiedener Bilder einig geworden war, konnte der Druck des *Katekismus ya Kikristu* endlich in Ndanda beginnen. Aus technischen und psychologischen Gründen beschloß man, ihn in drei Teilen zu veröffentlichen: Teil I Frühjahr 1960, Teil II Spätjahr 1960, Teil III Mitte 1961.

6. Einheit im ganzen Lande. — Mit *Katekismus ya kikristu* war nicht nur eine Brücke geschlagen zwischen den beiden Benediktinermissionen, sondern für ganz Tanganyika begann ein neuer Abschnitt katechetischer Arbeit. Man hatte erstmals gemeinsame Lehrbücher für den Religionsunterricht im ganzen Lande. Auf ihrer Konferenz in Daressalaam 1960 bekräftigten die Bischöfe ihre Absicht zur Zusammenarbeit und beauftragten das Lehrerseminar Morogoro mit der Ausarbeitung von gemeinsamen *Lesson Notes*. Im folgenden Jahr tat man einen weiteren Schritt. P. Alkuin erhielt von den Bischöfen den offiziellen Auftrag, nun auch für die Unterklassen der Volksschule ein neues, für ganz Tanganyika gemeinsames Religionsbuch zu schaffen²². Zunächst dachte man an eine Überarbeitung der bisherigen Ndandabücher *Mungu na Wanadamu* und *Mafundisho ya Dini*. Aber das erwies sich als aussichtslos. Auch die Übersetzung irgendeines europäischen oder amerikanischen²³ Buches befriedigte nicht. Es mußte etwas neues, Afrikanisches geschaffen werden. Aber wie?

Zunächst erhielt P. Alkuin einen Mitarbeiter, P. Siegfried Hertlein aus Ndanda. Eine zufällige Begegnung zeigte den weiteren Weg. Auf einer Peramihofahrt sah P. Hertlein bei einem Pfarrer eine Serie

²² *Tanganyika Episcopal Conference: Report on Special General Meeting 13, 14, 15 July 1961*, p. 7.

²³ Man dachte vor allem an MARIE DE LA CROIX: *On-Oour-Way-Series*, oder an das *Glaubensbüchlein* aus Deutschland.

sehr ansprechender katechetischer Dias mit ganz eigenen afrikanischen Motiven. Als Autor dieser Bilder erwies sich P. Clodwig Hornung, der Leiter der Katechetenschule Mgazini, und dessen Freund, der Malermönch P. Alwin Schmid OSB in Südkorea. Die Zeichnungen waren schon zehn Jahre alt und gedacht als eine Art Bilderkatechismus für die erste Volksschulklasse. Nach längeren Verhandlungen erklärte sich P. Clodwig bereit, im *Ndanda Team* mitzuarbeiten und seine Bilder soweit als möglich als Grundlage für das erste Büchlein zur Verfügung zu stellen. Die Zusammenarbeit entwickelte sich dann überraschend gut und harmonisch. Man kam überein, für die Klassen I — IV je ein eigenes Kinder- und Lehrerbuch zu schaffen. Dabei sollten im 1. und 2. Jahr der Ablauf des Kirchenjahres, im 3. und 4. die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes die Führung übernehmen. Klarheit bestand auch darin, daß man von der alten Frage-Antwort-Methode abgehen und die neuen Katechesen biblisch, liturgisch und soweit als irgend möglich afrikanisch ausrichten müsse. Die Idee eines Bilderbuches für die erste Klasse wurde zurückgestellt zugunsten eines reichbebilderten „Elternbüchleins“. Da der Themenplan von P. Alkuin für das erste Jahr weitgehend mit den Vorstellungen von P. Clodwig übereinstimmte und beide schon sehr umfangreiche Vorarbeiten geleistet hatten, kam man zügig voran und in einer sechswöchigen Arbeitssitzung wurde ein erster Entwurf für das Kinder- und Lehrerbuch der ersten Klasse fertiggestellt. Als Titel wählte man *Watoto wa Mungu* (= Kinder Gottes). Nach dem Vorbild altafrikanischer Hadithi-Erzählungen verfaßte man gegen fünfzig eigene Katechismus-Lieder, die Fr. Stephen Mbunga aus Peramiho in originell afrikanischer Weise vertonte. Diesen Entwurf legte man im November 1963 der katechetischen Studienwoche in Daressalaam vor. Es gab eine lange und eingehende Diskussion, aber schließlich beschloß man einstimmig: „*Watoto wa Mungu* . . . should be introduced on a temporary basis by all Dioceses in the territory“²⁴. Nun ging der Druck rasch voran. Im April 1964 erschien das Kinderbuch und im Juni des gleichen Jahres das Lehrerbuch und wurde im ganzen Lande eingeführt.

Auf Anregung der Daressalaamer Studienwoche kam 1964 P. Leo van Kessel CSSp als Vollmitglied zum katechetischen Arbeitsteam nach Ndanda. Ebenso war ein junger Künstler aus Europa eingetroffen, Fr. Polykarp Uhlein OSB. Ohne Aufschub begann die Arbeit am zweiten Band für Kinder und Lehrer. Wieder gab es eingehende Diskussionen, wobei Professor A. Exeler (Freiburg i. Br.) wertvolle Anregungen und Hinweise gab. P. Uhlein schuf die einfachen, aber sehr farbenfrohen Bilder. Wie vereinbart erschienen Kinder- und Lehrerbuch II im Spätjahr 1965. Für den dritten und vierten Band entstand eine besondere Schwierigkeit durch die Problematik der neuen Exegese. Gewiß, Kinder in diesem Alter haben noch keine exegetischen Probleme. Auf der

²⁴ *Committee Reports in full as accepted and submitted by Catechetical Work Conference. Dar-es-Salaam, 28th December 1963. Report of Committee III.*

anderen Seite sollten Fragen wie der Schöpfungsbericht oder die Lehre von der Erbsünde von Anfang an so dargeboten werden, daß sie später nicht widerrufen zu werden brauchten, da solche Korrekturen im allgemeinen nicht ohne Schaden für den Glauben der Kinder vorgenommen werden können. Zum Glück konnte man auch in dieser Schwierigkeit auf Fachleute zurückgreifen, die Patres Dietram H o f m a n n aus Peramiho und Sebald H o f b e c k aus Ndanda, die sich beide erst vor einigen Jahren den Doktorgrad in Exegese erworben hatten. Nach langer Diskussion kam man zu einer Einigung und so konnte auch Buch drei der *Watoto wa Mungu*-Serie termingerecht zu Beginn des Jahres 1967 erscheinen. Der vierte und letzte Band dieser Serie ist inzwischen ebenfalls druckfertig. Damit ist ein vorläufiger Abschluß erreicht. Freilich beschloß inzwischen auf Empfehlung der katechetischen Kommission die Bischofskonferenz Tanzanias²⁵ die Reihe *Watoto wa Mungu* bis Standard VII fortzuführen, da *Katekismus ya Kikristu* als Übersetzung doch nicht ganz den hiesigen Bedürfnissen entspricht.

Neben *Watoto wa Mungu* lief in Ndanda noch eine andere Arbeit. Bisher gab es im Lande noch kein Handbuch für das Erwachsenen-Katechumenat, das den Forderungen der modernen Katechese entsprach. Was man in den einzelnen Diözesen verwendete, war ein einfacher Katechismus, der Frage für Frage auswendig gelernt werden mußte, oder ein in Eile zusammengestellter Leitfaden der einzelnen Pfarrer. Da erschien 1963 in Südafrika ein großangelegtes Handbuch: *Africas Way to Life*²⁶. Es war aus der Praxis einer Gruppe von Weltpriestern erwachsen und sehr stark auf afrikanische Verhältnisse zugeschnitten. Verschiedene Stellen in Tanganyika bereiteten eine provisorische Übersetzung vor, so das Pastoralinstitut Bukumbi, die Diözese Shinyanga und die Diözese Nachingwea. Aber all diese Übersetzungen waren in großer Eile angefertigt und keineswegs druckreif. So verhandelte P. A l k u i n mit den Autoren und erhielt im Juni 1963 das Übersetzungsrecht für das Swahili-Sprachgebiet. Im Vertrag war ausdrücklich gewünscht, daß man nicht wörtlich übersetzen solle. Auf der katechetischen Studienwoche in Katigondo 1964 schaltete sich Verleger Chapman aus London in das Projekt ein. Zusammen mit Professor B ü h l m a n n aus Freiburg/Schweiz plante er eine gesamtafrikanische Ausgabe in 16 verschiedenen Sprachen, die durch die Schweizer Katholiken wesentlich subventioniert werden sollte. Ndanda schloß sich diesem Projekt an. Der überarbeitete und zum Teil stark angepaßte Kiswahili-Text wurde Ostern 1966 abgeliefert und nach manchen Verzögerungen endlich im Frühjahr 1967 in Hongkong gedruckt. Das Buch erschien in zwei Bänden, ist farbig bebildert und trägt den Titel: *Njia ya Uzima* (= Weg des Lebens).

²⁵ *Minutes of the National Catechetical Commission, Msimbasi Community Centre, June 11th, 1966*, p. 1.

²⁶ *Africas Way to Life. Lessons for Adult Catechumenate. Department of Education and Catechetics of the South African Catholic Bishops' Conference. 1963f.*

Damit ist ein Abschluß erreicht, freilich nur ein vorläufiger. Denn, wie schon erwähnt, soll auf Wunsch der Bischöfe die Serie *Watoto wa Mungu* bis Standard VII weitergeführt werden. Dann sollte zumindest das erste Büchlein neu überarbeitet und vereinfacht werden. Es fehlen noch Handbücher für die *Secondary Schools*, die Lehrerbildungsanstalten und alle übrigen Sonderschulen. Aber eines ist erreicht: Erstmals gibt es in der Missionierung Tanzanias für die Grundschule und für das Erwachsenen-katechumenat im ganzen Lande gemeinsame Lehrbücher, die wenigstens im Ansatz den Forderungen moderner Katechetik und dem Charakter des Landes entsprechen. Weiterhin besteht ein Team von Leuten, die sich durch jahrelange Arbeit eine gediegene Kenntnis von Theorie und Praxis der Katechese erworben haben. Dabei wurde auch der enge Rahmen einer einzigen Missionskongregation gesprengt und mit der Hereinnahme von P. Leo van Kessel CSSp der ehrliche Versuch gemacht, auf Landesebene zusammenzuarbeiten. Was noch fehlt, ist aktive Mitarbeit von Afrikanern. Gewiß, viele Katechesen wurden vor ihrer Veröffentlichung von afrikanischen Lehrern in der Schule praktisch ausprobiert und gelegentlich auch von diesen korrigiert und verbessert. Fr. Stephen Mbunga leistete mit seinen Katechismusliedern sicherlich einen sehr originellen afrikanischen Beitrag. Einige Missionare des Teams leben und arbeiten seit über dreißig Jahren in Afrika und haben sich eine sehr eingehende Kenntnis von Sitten und Brauchtum der Afrikaner erworben. Aber all das ist mehr oder weniger von außen herangetragen. Was man braucht, sind Afrikaner, die aus ihrem eigenen Empfinden heraus Gedanken entwickeln und Entwürfe gestalten, die dann in gemeinsamer Überlegung bearbeitet und mit den Forderungen von Theologie und moderner Katechese in Einklang gebracht werden. Im Team ist man sich dieser Notwendigkeit bewußt und man kann nur hoffen, daß es bald gelingt, entsprechende Leute zu finden und für diese Arbeit frei zu bekommen. Dabei sollte man sich nicht auf die Gebiete der Benediktiner beschränken; denn wie die katechetische Arbeit von Ndanda/Peramiho auf der Ebene einer Diözese begann, dann aber ausstrahlte und fruchtbar wurde für das ganze Land, so sollte nun das ganze Land zusammenhelfen, diese guten Ansätze weiterzuführen und ihnen Dauer und Kontinuität zu sichern zum Wohle der Kirche von Ostafrika.

DIE KIRCHE IN STADT, GROSS-STADT, WELTSTADT

Zu COMBLIN, JOSEPH: *Théologie de la ville*. Editions Universitaires/Paris 1968; 493 p., F 43,—

von Anton Antweiler

1. „Die bibliographischen Nachschlagewerke der zeitgenössischen theologischen Literatur kennen nicht dieses Stichwort „Stadt“ (9). COMBLIN will das Thema in seinem ganzen Umfang aufgreifen und theologisch einordnen. Er erweitert damit den Gesichtskreis über das Seelsorgliche im engeren Sinn¹ hinaus und greift ein Anliegen wieder auf, das schon vor Jahrzehnten als dringlich erkannt², aber nicht weiter behandelt wurde, weil es nicht in den Denkraum der Theologen paßte, und nicht nur der Theologen; denn „die Versuchung der Kirche besteht darin, sich nach rückwärts zu wenden“ (146). COMBLIN will auf Grund der Vergangenheit die Gegenwart und die Zukunft sehen.

2. Das Buch behandelt in einem ersten Kapitel die Grundsätze theologischer Methode, in einem zweiten die theologische Geschichte der Stadt, in einem dritten die Stadt Gottes, in einem vierten die Stadt der Menschen, in einem fünften die Kirche und die Stadt, in einem sechsten den Weg von der Stadt zu Gott. Die Eigenart des Buches wird am ehesten deutlich, wenn man seine Gedanken über Stadt, Kirche und Theologie aufleuchten läßt. Mehr als das ist nicht möglich, weil es zu reich, zu vielfältig, zu lebendig ist, als daß man mehr tun könnte, als einiges Kennzeichnende aufblitzen zu lassen.

3. „Die Stadt ist in gewisser Weise an das Wesen des Menschen gebunden“ (11) oder „auf das menschliche Wesen bezogen“ (310). Sie ist „Werk des Menschen, Einfügung der menschlichen Person in das Dasein, Gemeinwohl des Menschen“ (233). So „erscheint die Verstädterung mehr und mehr als die erste Aufgabe des Menschen von heute“ (301), nämlich „Gemeinschaften zu bilden“ (281), da „Gott den Menschen als Gemeinschaft erschaffen hat“ (200). Denn „die Stadt ist Zusammenleben, teilgehabtes Leben, und der Grund für dieses Zusammenleben ist, daß Gott bei den Menschen wohnt“ (198).

Auch der menschliche Grund für das Entstehen der Städte läßt sich beschreiben. „Die Städte sind durch die Macht [der Herrscher] geboren“ (134), aber auch „das Werk von Dichtern und Künstlern, ... und so ist die Stadt das wahre Bild des Menschen“ (470). „Das Auftauchen [der Stadt] hat in der Geschichte der Menschheit eine wahrhafte Mutation dargestellt“ (160), „eine Metamorphose der Menschheit“ (135), und „eine Mutation der Stadt wiederum ist das Heraufkommen der griechischen Stadt“ (166). Mehr: „Die Stadt ist das Ziel der Geschichte, die Vollendung der Entwicklung“ (181), weil „das ganze Heil des Menschen durch die Stadt vermittelt wird“ (462). Beinahe selbst zum Dichter wird Comblin, wenn er von der Stadt als Frau (202, 455) und von ihrer Schönheit spricht (456). Ernsthaft wird dieser Vergleich, wenn Comblin sagt: „Wie der Sohn Gottes in den Schoß Mariens gekommen ist, so kommt er auch in den Schoß der Stadt“ (464).

„Die Stadt hat die Geschichte geschaffen“ (165), und „wenn die Geschichte fort dauert, so deswegen, weil die menschliche Eigenart es erfordert“ (176). Ins-

¹ H. SWOBODA, *Großstadtseelsorge* (Regensburg 1909, ²1912)

² A. ANTWEILER, *Großstadt für Christus* (München 1937)

besondere „fällt die Geschichte der Städte mit der Geschichte der Freiheit zusammen“ (291). „Mit der Stadt erscheint auch das Privateigentum“ (164). Entscheidend aber ist: „Wie kommen wir von der Stadt aus zur Erkenntnis Gottes?“ (156). Nur dann, „wenn die Stadt sich überhöht, kann sie die Offenbarung Gottes werden oder wieder werden“ (461). „Das neue Jerusalem ist die menschliche Gemeinschaft ohnegleichen, ohne Vermittlung“ (225), „Die Stadt ohne Tempel“ (215). Nur so ist sie „Element der göttlichen Erziehung“ (175).

Die Gefahr, ja „das Böse für die Städte ist der Ehebruch zwischen Form und Sein“ (242), und in diesem Sinne sind „die Megalopolen Katastrophen“ (249). Das zu vermeiden, ist Aufgabe der Kirche.

4. Die Kirche hat dazu beigetragen und soll dazu beitragen, die Stadt echt zu gestalten. „Gerade die Bibel hat dazu beigetragen, die Welt zu entheiligen“ (424). Denn „die Wirkung des Christentums ist es in gewisser Weise, die Städte von den Tempeln zu befreien“ (400). Mehr: „Es war die Nachlässigkeit der Kirche, welche die erste Säkularisierung hervorgerufen hat“ (407). Aber „es ist noch nicht bewiesen, daß es zwischen der Säkularisierung und der Verstädterung eine Beziehung gibt“ (439).

Will die Kirche ihre Aufgabe erkennen und bewältigen, muß sie sich beträchtlich ändern. Denn „unsere Kirchen bedeuten nichts mehr in unseren modernen Städten“ (402), „unsere liturgischen Gesten zeigen der Stadt nichts mehr“ (464), „die Liturgie bietet ihrem religiösen Sinn nichts an“ (380). Das aber muß sein. Denn „die Erfindung von Zeichen und die Lebendigkeit einer Geistigkeit gehen Hand in Hand“ (467). „Das Zentrum des christlichen Lebens ist nicht der Kult, sondern das Leben selbst, gelebt unter dem Antrieb des Geistes und der Liebe“ (73).

Kirche und Staat leben deswegen nebeneinander her, weil „die moderne Theologie das wahre Wesen der Lokalkirche nicht kennt“ (309). Denn „der mystische Leib Christi ist unter zwei Gestalten gegenwärtig: die allgemeine Gestalt und die lokale Gestalt [der Kirche]“ (307), und „die Lokalkirche ist die Stadt“ (310). Das heißt: „Die Kirche hat nicht eine eigene Weise, die Menschen zu vereinigen“ (311); „zwischen Kirche und Stadt verwirklicht sich eine Art wechselseitiger Durchdringung“ (143). „Die christliche Sendung hat zum Ziel, die Stadt von ihrer Sünde zu befreien und sie gemäß ihrer Berufung in eine menschliche Gemeinschaft umzuformen“ (150). Aber, auch die Kirche zahlt den Preis der Sünde“ (71), zum Teil dadurch, daß „sie die göttliche Erziehung billig macht“ (189). Ihr „Irrtum besteht darin zu glauben, daß man städtische Gemeinschaften auf die Gemeinschaften des Dorfes beziehen kann“ (371). Man muß vielmehr damit rechnen, daß „gewisse Wirklichkeiten, die in der bäuerlichen Welt nicht geheiligt waren, in der städtischen Welt geheiligt werden“ (458), und „heilig ist für immer dasjenige, was Achtung, Furcht und Vertrauen hervorruft“ (459). „Der Fehler der mittelalterlichen und der modernen Kirche findet sich in einer zu großen klösterlichen Ausschließlichkeit“ (188), und bedenken muß man auch, daß „die Pfarreien die Zivilisation empfangen, aber nicht bewirken“ (376), und daß „die Gemeinschaften der Kirche mehr symbolische als tiefgründig wirkliche Gemeinschaften sind“ (178). „Die Kirche ordnet sich eher in die Fortsetzung Israels, der Nicht-stadt, ein als in die Fortführung der antiken Stadt“ (170).

Worin aber besteht die Aufgabe der Kirche? „Die Stadt gehört zum Herzen des Menschen, und an diese Stadt wendet sich die christliche Botschaft“ (50). „Die Kirche ist die Fortsetzung der Geschichte der Völker“ (87), sie „ist der Typus der künftigen Stadt“ (391). „Unter christlicher Herrschaft sind nicht die Gesetze

die Normen, sondern ist es der Antrieb des Geistes“ (72). „Im neuen Jerusalem gibt es keine Macht mehr, um zu befehlen, und auch kein Volk mehr, um zu gehorchen“ (221). Demgegenüber „hat die amtliche Kirche überall in der Welt ziemlich Mühe, eine gewisse Lebendigkeit zu erhalten“ (458). Ihre Aufgabe „ist in erster Linie prophetisch“ (378). Besonders in der Lokalkirche muß „die prophetische, die auffangende und die gemeinschaftsbildende Aufgabe“ betätigt werden (387). Bedenkt man das, erkennt man leicht, wie sehr „die Geschichte... uns verpflichtet, die Kirche zu ändern“ (75). Das beruht darauf oder äußert sich darin, daß „die Kirche danach strebt, die Welt zu überdecken, die Welt danach strebt, die Kirche zu überdecken, da die gleichen Personen zugleich in den beiden Realitäten sind“ (90).

5. Die Theologie hat dabei Bedeutendes zu leisten. „Die Theologie hat die Aufgabe, den göttlichen Plan deutlich zu machen“ (229). Das darf sie aber nicht dadurch versuchen, daß sie sich nur oder hauptsächlich im Spekulativen bewegt. „Eine Theologie, die gänzlich von den Gegebenheiten der Geschichte und der Soziologie absieht“ (348), ist unfruchtbar und wirkungslos. Comblin nennt das die absteigende Theologie, „bei der es sich um eine Systematisierung handelt, die dem Studium der Bibel zuvorliegt“ (34). Die aufsteigende Theologie sucht möglichst umfassend das Gegebene zu verwerten. „Die Theologie erhält nur Bedeutung im Bereich einer menschlichen Erfahrung, die so ausgedehnt wie nur möglich ist“ (41). „Die Theologie schreitet dadurch voran, daß sie in Frage stellt, was als dauernder Besitz betrachtet wurde“ (36). Auch von ihr gilt, wie von der Kirche überhaupt, daß, „was am Denken hindert, das Gewicht des Vergangenen ist“ (239).

Dazu gehört auch, daß „eine Theologie der Natur und Übernatur ersetzt werden muß“ (104). Denn „wir haben keinen Einblick in übernatürliche Wirklichkeiten. Wir können sie auch nicht durch Begriffe erkennen, die uns fertig vom Himmel her zukämen. Im übrigen gibt es keine rein übernatürlichen Wirklichkeiten. Das Übernatürliche ist immer eine Umformung, die einer Wirklichkeit von dieser Welt unserer Erfahrung aus zugesprochen wird“ (41). „Das Übernatürliche ist nicht etwas, das oberhalb des Menschen besteht, es ist nur der Mensch, der für sich selbst völlig in der Freundschaft Gottes wiederhergestellt ist, in der Ganzheit des menschlichen Wesens, das seine größte Entfaltung in der göttlichen Freundschaft findet“ (88). Noch mehr: „Die Unterscheidung natürlich-übernatürlich bedeutet keineswegs ein fruchtbares Prinzip für die Entdeckung; sie ist vielmehr eine Sackgasse der Theologie“ (103). Sie hat auch nicht verhindern können, daß „der Sinn für das Geheimnis aus der Theologie verschwand“ (38).

6. Das Urteil über eine so umfassende Arbeit muß sich, wie der Bericht über sie, auf einige Hinweise beschränken.

COMBLIN will eine Theologie der Stadt bieten. So sehr er die heutige Theologie wegen ihres Mangels an Wirklichkeitssinn tadelt, so sehr will er doch Theologe bleiben. Er setzt also den Glauben an Gott, und zwar in der christlichen Form, voraus. Wenn er sich damit Grenzen setzt, kann man ihm das nicht vorhalten. Denn er will ja prüfen, inwieweit Stadt und Christentum nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern einander fordern. Was er über absteigende und aufsteigende Theologie sagt, kann man nur bejahen. Weil Comblin Theologie ist, darf er von einer „Ökonomie Gottes“ (156) sprechen, davon, daß „die göttliche Erziehung einen notwendigen Prozeß darstellt“ (177), davon, daß „mit Christus die Zeit der Erziehung vollendet ist“ (69). Das aber schließt nicht aus, daß „Christus sich in Stufen offenbart“ (99), und auch nicht, daß „nichts Christliches sich von selbst bildet“ (384).

Anders wird es, wenn man seine Dialektik der Geschichte betrachtet. Er leitet seine Auffassung aus dem Judentum als der Negation, aus der heidnischen Stadt als der Affirmation und aus der Überhöhung der Stadt als dem Ziel und Ende her. Das mag er tun, das aber widerspricht der Dialektik, die ja eben nicht darin besteht, daß sie nur einmal statthat, sondern fortlaufend geschieht. Comblin kann seine Auffassung beibehalten, er sollte sie aber nicht als Dialektik ausgeben.

Daß er Judentum und mittelmeerische Antike als Ausgang nimmt, entspricht dem, daß er als Theologe arbeitet, der die beiden Wurzelstöcke des Christentums auch auf ihre Bedeutung für die Stadt hin befragt. Aber damit ist nicht gesagt, daß er damit das Phänomen menschlicher Entwicklung zur Stadt hin genügend umfassend beachtet hat. Die erstaunlichen Stadtgründungen weit vor der Zeit des Judentums, etwa im Indus, geben Fragen auf, die mit dieser Theologie nicht zu erfassen sind. Man muß auch fragen, ob das „Heidentum“ umfassend genug gesehen ist und nicht verzeichnet ist (vgl. 83) ebenso, ob Comblin neue Formen der Religion für möglich hält und wie er zu den Heilslehren steht, die Gott ablehnen (vgl. 458).

Gerade in diesen Wochen des Apollo-11-Fluges haben wir allen Anlaß, darüber nachzudenken, ob die Dialektik der Entwicklung nicht auch über die Erde hinaus gedacht werden kann oder muß. Sind die Menschen die einzigen Denkenden und Planenden im Weltall? Ist menschliche Bewußtseinsart die einzig mögliche oder gar die höchste? Das mögen bestürzende Fragen sein, sind aber gewiß notwendige, auch für eine Theologie und nicht nur Phänomenologie der Stadt, auch für den Menschen und sein mögliches oder notwendiges „Heil“.

Ob „die gegenwärtige Phase der göttlichen Ökonomie mit der Bipolarität Stadt — Kirche hinlänglich gekennzeichnet ist“ (305), müßte gründlicher bedacht werden, zumal Comblin selber Stadt und Kirche ineins setzt, also die Bipolarität aufhebt. Ganz übersehen wird der Staat, wenn er auch gelegentlich genannt wird (vgl. 162).

7. *Abschluß* — Wer sich berufsmäßig mit Büchern befaßt, erlebt es selten genug, ein Buch in die Hand zu bekommen, bei dem man nicht fragt, wieviel Seiten es hat, ob man dem Aufbau zustimmen kann, ob man die Anmerkungen prüfen muß, ob es überhaupt hätte geschrieben werden sollen; das man einfach liest, ohne gefährdet oder versucht zu sein, querüber zu lesen oder Seiten zu überschlagen oder auf das Wenige zu lauern, das einem lesenswert vorkommt. Comblin hat das Ergebnis gründlichen Nachdenkens und umsichtiger Arbeit vorgelegt, weil er damit ernstmachen will, das Christentum in die Gesamtgeschichte der Menschheit einzuordnen, und zwar nach faßbaren Stufen oder erkennbaren Schritten.

Er will sich darüber vergewissern, was er als Theologe kann, als Priester soll, was er als Mensch und Forscher leisten muß; er will sich vergewissern, ob Kirche sinnvoll und notwendig ist; er ist jedenfalls nicht damit zufrieden, daß man sie zuläßt oder duldet — wäre dem so, fühlte er sich für sie und für sich erniedrigt. Mit der heutigen Theologie freilich ist er unzufrieden (42, 149).

COMBLIN ist Theologe, nicht von der spekulativen Art, die sich von den gedachten Gegenständen fernhält und nur in ihren eigenen Gedanken lebt, sondern von der verpflichteten Art, welche in den bedachten Gegenständen lebt. Gott ist ihm in jeder Phase der Geschichte erlebbar und erkennbar — nur spricht Comblin sich nicht darüber aus, als was er Gott erfahren und begriffen wissen möchte; da setzt er die überlieferte Auffassung voraus. — Das Buch könnte ein Bindeglied zwischen Europa und Südamerika sein, welchen beiden Kontinenten COMBLIN sich zugehörig fühlt.

VORLESUNGSPLAN WS 1969/70
Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen

151	Diskutierte Fragen der Missionswissenschaft heute Di 11—12	<i>Glazik</i>
152	Missionsgeschichte des Spätmittelalters Mi 11—12	<i>Glazik</i>
153	Christliche Initiation in der Mission Do 11—12	<i>Glazik</i>
155	Seminar: Koordinierung der Missionshilfe Di 16.30—18	<i>Glazik</i>
156	Kolloquium für Doktoranden nach Vereinbarung	<i>Glazik</i>
154	Die Mission im Neuen Testament Mi 12—13	<i>Dörmann</i>
157	Seminar: Die neutestamentlichen Grundlagen der Missionswissenschaft Mo 17.30—19	<i>Dörmann</i>
124	Seminar: Kirche in Lateinamerika. Fragen an Pastoral- theologie und systematische Ekklesiologie Mo 20—22	<i>Metz, Exeler</i>
86	Offenbarung, prophetisches Wort, heilige Schriften Do Fr 11—12	<i>Khoury</i>
87	Mythos und Kult in archaischen Kulturen Mo 12—13	<i>Dörmann</i>
107	Geschichte der Kirche von den Anfängen bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts Mo Di Mi 9—10	<i>Kötting</i>
1277	Einführung in die Völkerkunde Di Do 11—12	<i>Schott</i>
1278	Übungen zur Theorie des Kulturwandels Do 18—20	<i>Schott mit Assistenten</i>
1279	Seminar: Totenbrauch und Jenseitsvorstellungen bei Jäger- und Sammlervölkern Di 18—20	<i>Narr, Schott</i>
1280	Kolloquium über neuere ethnologische Forschungen Do 16—18	<i>Schott</i>
1281	Ethnographisches Museumspraktikum nach Vereinbarung (in der Sammlung der Hiltruper Missionare)	<i>Schott</i>
291	Kooperation in Entwicklungsländern Do 18—20, monatlich	<i>Boettcher, Pfeffer</i>

340	Agrargesellschaft und Industrialisierungsproblem in den Entwicklungsländern Fr 9—10	Pfeffer
372	Faschismus in Lateinamerika Mo 14—16	Gutiérrez
373	Studien der wirtschaftlichen Entwicklung in Lateinamerika Fr 16—18	Córdova
374	Gunnar Myrdals Soziologie der Entwicklungsländer Do 20—22	Pfeffer
375	Gesellschaftspolitische Ideen in den Entwicklungsländern (Duvalier, Ho Chi-minh, Kaunda) Fr 14—16	Pfeffer, Clausen, Gräbener

Sprachkurse: Sanskrit, Hindi, Bengali, Chinesisch, Japanisch u. a.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Arrupe, Pedro: *Als Missionar in Japan*. Hueber/München 1967; 275 p.

The General Superior of the Jesuits describes in a popular vein his experiences as a missionary in Japan. A kind of rewritten diary, the book presents many anecdotes and descriptions of various facets of Japanese life and culture. Interesting reading for the general public.

Tokyo

Francis Uyttendaele, C.I.C.M.

Barra, Giovanni: *Le frontiere dell'amore*. Testimonianze sulle Missioni del Kenya (= Incontri, 5). Ed. Missioni Consolata/Torino (Corso Ferrucci, 14) 1969; 205 p.

Anschaulich und lebhaft beschreibt der Autor für das Volk die Tätigkeit der Consolata-Patres, -Brüder und -Schwestern (und Laienhelfer in ihrem Dienst) in Seelsorge, Erziehung, Fürsorge, Sozialarbeit und Entwicklungshilfe in verschiedenen Diözesen Kenias. Die vielen Beispiele sollen Zeugnis dafür sein, daß die Liebe zur Wahrheit führt. Auch einige Probleme werden angeschnitten: Schulfrage, Missionstheologie, Schwierigkeiten der Missionare. Das Ganze ist also keine systematische Darstellung, sondern eine Reihe von Streiflichtern einer Besuchsreise (Okt. 1967 — Jan. 1968).

Uznach

Ivo Auf der Maur OSB

Bibliografia missionaria, anno XXXII: 1968, compilata dal G. ROMMERS-KIRCHEN O.M.I., con l'assistenza del G. METZLER O.M.I. e del W. HENKEL O.M.I. Pont. Univ. Urbaniana de Propaganda Fide/Roma 1969; 295 p.

Der neue Jahresband bietet wieder Autoren- und Sachregister für die letzten vier Jahre (1965—68). Dazu wäre ein Verzeichnis der zitierten Periodica (nach dem Beispiel der Bibliographie-Bände der *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, der *Herder-Korrespondenz* u. a.) wünschenswert. Die *Bibliografia missionaria*

bedarf keiner Empfehlung. Sie hat sich als unentbehrliches Arbeitsinstrument seit Jahrzehnten bewährt. Je vertrauter man jedoch mit ihr wird, um so mehr gewinnt man den Eindruck, daß die Auswahl der Titel in weitem Maß dem Zufall überlassen bleibt und zahlreiche bedeutende Publikationen den Bearbeitern entgehen. Ich denke da besonders an Zeitschriften, Reihen und Einzelpublikationen, die einem in allen Ländern Lateinamerikas in Bibliotheken und Institutionen auf Schritt und Tritt begegnen. Vieles müßte mit mehr Systematik erfaßt werden. Dazu müßten selbstverständlich korrespondierende Mitarbeiter in den einzelnen Ländern gewonnen werden. Die Nationalarchive der meisten lateinamerikanischen Republiken nehmen in ihre Reihen und Periodica missionsgeschichtliche Titel auf. Auch die in Mexiko erscheinende *Revista de Historia de América* bringt fast in jeder Lieferung missionsgeschichtliche Beiträge (vgl. z. B. die Rezension zu dem Jahresband über Las Casas in diesem Heft, S. 305f). Zu berücksichtigen wären ebenfalls das vom gleichen Institut herausgegebene *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* sowie die zahlreichen bedeutenden Veröffentlichungen des *Centro Intercultural de Documentación* von Cuernavaca (vgl. z. B. die in diesem Jahrgang der ZMR besprochenen Stücke: 119, 236f). Auch die Zeitschriften *Mensaje* (Santiago de Chile), *Vispera* (Montevideo), *Cuadernos de Marcha* (Montevideo), *Paz e Terra* (Rio de Janeiro) sollten herangezogen werden. Dazu vieles andere. Oder soll der wirkliche Zustand der Kirche in Lateinamerika mit Absicht vertuscht werden? Namen wie Illich, Camilo Torres u. a. werden einfach totgeschwiegen. Das ist unwissenschaftlich tendenziös. Warum fehlt das in diesem Heft der ZMR besprochene Buch von HENRI FESQUET (299)? Ähnliches gälte für andere Kontinente. Die Herausgeber der *Bibliografía misionaria* sähen sich gezwungen, nach ganz neuen Kriterien ihre Titel auszuwählen, da die Ernte so reich wäre, daß nur eine Auslese in Frage käme. Viel Unbedeutendes (aus kleinen Blättchen Erhobenes) müßte entfallen, um Wichtigerem Platz zu machen. Die von den Herausgebern angewandten Kriterien sind in der Tat nicht erfindlich. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in der Hauptsache solche Titel zur Geltung kommen, die zufällig eingehen, und daß zahlreiche Publikationen über neuere Entwicklungen in Lateinamerika mit Fleiß sabotiert werden. Damit soll der *Bibliografía misionaria* kein Abbruch getan und das Verdienst der Herausgeber keineswegs geschmälert werden. Anregungen und Vorschläge gehören ja mit in ein Rezensionenforum und wollen lediglich der Sache dienen. — Abschließend könnte noch die Frage erhoben werden, ob die *Bibliografía misionaria* wohl die Verbreitung gefunden hat, die ihr zukommt. Ich kann mich nicht erinnern, je irgendwo in Lateinamerika (wo ich sicher bereits wenigstens hundert Bibliotheken kenne) die *Bibliografía misionaria* gesehen zu haben. Ob die *Propaganda* da nicht etwas Propaganda in eigener Sache machen sollte?

Münster

Werner Promper

Biermann, Benno M., OP: *Las Casas und seine Sendung* (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theol. Reihe, 5). Grünewald/Mainz 1968; XV + 89 S., DM 12,80

Voici une étude critique de la vie et des idées missionnaires de Fray Bartolomé de las Casas, évêque de Chiapa et défenseur des Indiens d'Amérique. On peut dire qu'il s'agit d'une étude complète, bien que condensée. Tout en étant critique, on peut dire que l'auteur est un fervent admirateur de son héros et de ses idées. Par ailleurs, l'auteur a tout lu sur le sujet, et on peut lui faire confiance. Il est

significatif que cette étude paraisse en Allemagne et non pas en Amérique latine. L'Église latino-américaine a perdu le souvenir de ses origines. Elle ne reconnaît pas comme siens ni les conquistadores, ni les missionnaires, ni les grands colonisateurs. Le passé colonial est un héritage subi passivement, et qui n'éveille pas d'enthousiasme. Rien de comparable, en tous cas, à ce que l'on voit au Portugal, en Espagne, ou même en Allemagne. Las Casas est un héros de l'Église européenne, mais non de l'Église latino-américaine. Cependant, ce n'est pas impunément que l'on ferme les yeux sur son passé: on risque de perdre les clés de l'interprétation du présent. C'est pourquoi nous souhaitons vivement une traduction de cet ouvrage en espagnol, dans l'espoir qu'il puisse susciter des réactions en Amérique latine elle-même.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Blauw, Johannes: *L'apostolat de l'Église* (= Foi Vivante, 69). Delachaux et Niestlé/Paris 1968; 220 p. (Livre de poche)

L'édition allemande de cette *Esquisse d'une théologie biblique de la mission* (sous-titre) a fait l'objet d'un compte rendu substantiel (ZMR 1963, 59—62). Une édition anglaise est parue chez Lutterworth (Londres): *The Missionary Nature of the Church*.

Münster

Werner Promper

B.B.A.A. — Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, México 18, D. F.) vol. XXIX—XXX (1966—67) 429 p.

E. DAVALOS HURTADO — A. MARINO FLORES, *Indices Generales y Analíticos, 1937—1967*, 300 p.

Der vorliegende Band bietet ausschließlich Rezensionen und Bibliographien zu den verschiedenen Forschungsbereichen des *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*. Der Missionshistoriker findet wertvolle Hinweise auf neueste Veröffentlichungen. — Gute Dienste leistet ebenso der Registerband zu den ersten 30 Jahrgängen.

Glazik

Bovon, François: *De vocatione gentium*. Histoire de l'interprétation d'Act 10, 1—11, 18 dans les six premiers siècles [Diss. Basel 1965] (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 8). Mohr/Tübingen 1967; XVII + 373 S., DM 48,—

Die Geschichte der Bekehrung des Hauptmanns Kornelius hat immer wieder die Exegeten und Theologen beschäftigt. Die jüden-christliche Gemeinde öffnet sich heidnischen Menschen. Der Durchbruch zur Weltkirche bahnt sich an. Wenn auch die Kirchenväter der *ApG* weit weniger Bedeutung beigemessen haben als den Evangelien und den Psalmen, so haben sie doch diese Geschichte stets aufmerksam gelesen und kommentiert, um den christlichen Universalismus zu beleuchten. Sie haben dort Stoff gefunden, um das Verhältnis von Israel und Kirche auszudrücken. Der Text ist Anlaß zu Kontroversen über Gesetz und Evangelium, über Sakrament und Pneumatologie gewesen. — Vf. hat die Literatur der ersten sechs Jahrhunderte durchgearbeitet, um die Geschichte der Interpretation von

Apk 10, 1—11, 18 zu schreiben. Nicht nur Schriftkommentare, sondern auch rein theologische Werke hat er herangezogen, um ein vollständiges Bild vom Einfluß dieses Textes auf das junge christliche Denken zu entwerfen. — Vf. zerlegt den Text in sechs Szenen, deren Geschichte er in der urchristlichen Literatur verfolgt. Die Beschreibung des Kornelius vor seiner Bekehrung (10, 1—8) ist Anlaß zu theologischen Kontroversen gewesen. Die Kirchenväter haben ihr mehr Aufmerksamkeit geschenkt als die modernen Kommentatoren. Die Vision des Petrus (10, 9—16) wurde als Kernstück des Ganzen angesehen und bietet dem Vf. ein reiches Arbeitsfeld. Von den drei folgenden Szenen hat besonders die kerygmatische Rede des Petrus (10, 34—43) die Kirchenväter beschäftigt und ihnen bei theologischen Diskussionen geholfen. VV. 17—23a geben dem Vf. nur Anlaß zu einem kurzen Kapitel über die Gottheit des Heiligen Geistes, 23b—33 über die Anbetung, die ausschließlich Gott zukommt. Die Herabkunft des Hl. Geistes auf Kornelius und dessen Taufe sowie die Auseinandersetzungen in der Kirche, die diesen Ereignissen folgten (10, 44—11, 18), haben großes Interesse bei den Autoren der ersten christlichen Jahrhunderte geweckt und verdient somit ausführliche Behandlung. — Im Schlußstück vergleicht Vf. die Auslegung des Textes in der urchristlichen Literatur mit der heutigen Exegese. Bedeutende Ähnlichkeiten treten zutage. Starke Schwerpunktverschiebungen lassen sich ebenfalls feststellen. Die Auslegung der alten Literatur weist Schwächen und Fehler auf. Die moderne Exegese hat jedoch auch von der alten zu lernen. Neuere Kommentare kennen die patristische Literatur nur ungenügend und bringen sich so um ein wichtiges Interpretationsmittel.

Lüttich

Karl Gatzweiler

Enseignements sociaux de l'Episcopat d'Afrique 1956—1963. C.I.P.A., Via Aurelia 269/Rome.

In drei Dokumenten-Bänden von insgesamt 890 S. und einem Register-Bändchen von 43 S. werden 76 Hirtenschreiben einzelner Bischöfe oder von Bischofskonferenzen aus Afrika südlich der Sahara veröffentlicht. Sie stammen aus den heißen Jahren, in denen die Ablösung von der Kolonisation und Grundlegung der jungen Staaten geschah. Manche dieser Briefe sind im vollen Sinn geschichtliche Dokumente und stehen wie Gedenksteine und Mahnzeichen am Weg dieser jungen Völker. Wer sie liest, gewinnt den Eindruck, daß die Kirche die Stunde erkannt und den Anschluß an die Welt und ihre Kräfte nicht verpaßt habe — jedenfalls in ihren Dokumenten nicht; für die Praxis ist es von Fall zu Fall eine andere Frage. Die wichtigsten Aussagen für eine gesunde politische und wirtschaftliche Ordnung sind in diesen Briefen gemacht. In den Jahren nach 1963 haben die Hirtenbriefe durch den Impuls des Konzils wieder mehr eine direkt pastorelle Ausrichtung bekommen. — Es ist anzuerkennen, daß sowohl das Französisch als auch das Englisch und Portugiesisch sprechende Afrika umfaßt ist. Diese *Summa socialis* hätte es verdient, nicht bloß *Pro manuscripto*, sondern als Standardwerk herausgebracht zu werden.

Fribourg

Walbert Bühlmann OFMCap

Evangelische Mission. Jahrbuch 1969. Verlag der Deutschen Ev. Missionshilfe/Hamburg (Mittelweg 143); 200 S., DM 3,—

Mit einem ansprechenden Titelbild (aus der Handwerkerschule der Salesianer in Lima) legt Pfarrer Walther Ruf dieses reichhaltige Bändchen erstmalig

als Verschmelzung des *Jahrbuches Evangelischer Mission* (Hamburg) und des *Lutherischen Missionsjahrbuches* (Nürnberg) vor. Neben einem bedeutenden missionstheologischen Beitrag von G. F. VICEDOM (*Die christliche Mission und der Fortschrittsglaube*, 9—44), Berichten über Korea (vorzüglich informierend, bes. die Ausführungen von KIM) und Lateinamerika (meiner Ansicht nach etwas schwach), der gewohnten *Rundschau* sowie *Buchbesprechungen* sind in dem Jahrbuch verschiedene *Dokumente* abgedruckt, u. a. die Erklärung des Deutschen Ev. Missions-Rates *Über das Verhältnis zur röm.-kath. Mission* und die Antwort des Katholischen Missionsrates: *Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit der evangelischen Mission*.

Münster

Werner Promper

Fesquet, Henri: *Une Eglise en état de péché mortel*. Grasset/Paris 1968; 245 p., F 16,—

Freimütig und mit großem Geschick berichtet der bekannte Redakteur von *Le Monde*, der als einer der fähigsten und bestinformierten Konzilsjournalisten galt, über den Eucharistischen Weltkongreß von Bogotá (18. — 25. 8. 1968) und die Zweite Allgemeine lateinamerikanische Bischofskonferenz (Medellín, 26. 8. bis 6. 9. 1968). Zahlreiche Auszüge aus den Reden PAULS VI. und den wichtigsten Verlautbarungen der Konferenz von Medellín (mit treffenden Kommentaren, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen) machen den Band zu einer Dokumentation von bleibendem Wert. Der informative Gehalt des Buches ist sehr groß.

Münster

Werner Promper

Forward to Union. The Church of North India. A Handbook. I.S.P.C.K. (Post Box 1585)/Delhi 1968; 79 p., Re. 1.

Dem Beispiel der südindischen Kirchen folgend versuchen sieben evangelische Gemeinschaften, die in Nordindien tätig sind, bis 1970 zu einer Union zu gelangen. In Form eines knappen Handbüchleins werden hier den Mitgliedern der zukünftigen *Church of North India* Informationen über die Eigenart der verschiedenen Gruppen und über die geplante Form der Partnerschaft geboten. Wer sich mit oekumenischen Fragen befaßt, findet wertvolle Einsicht in die recht vielfältigen Probleme auf dem Gebiet des Glaubens, des Kultes, der Organisation, die es zu lösen und dem Kirchenvolk verständlich zu machen gilt.

Zürich

F. A. Plattner SJ

Halbfas, Hubertus: *Fundamentalkatechetik*. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Patmos/Düsseldorf 1968, 2. überarb. Aufl. 1969.

Das Thema Mission ist in dem umstrittenen Buch zwar nicht zentral. Dennoch hat es in der Diskussion die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wohl nicht zuletzt auch deshalb, weil es in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz eigens erwähnt wird. Man beanstandet, daß HALBFAS den traditionellen Absolutheitsanspruch des Christentums und Mission „als direkte Bekehrung Andersgläubiger“ ablehnt (241). Aus ihrem eigenen Problemzusammenhang gerissen und in den Kontext traditioneller Dogmatik und Missionstheologie transponiert, klingen diese Sätze tatsächlich schockierend. Einige Formulierungen sind auch nicht sehr glücklich. Genau besehen sind aber die Aussagen gar nicht so neu. Sie könnten

durchaus im Sinne neuerer Missionstheologie verstanden werden unter den Stichworten „anonymes Christentum“, „praeparatio evangelica“, „Akkommodation“. Ihren eigentlichen Sinn und damit auch ihre Bedeutung für das Missionsverständnis erhalten diese Aussagen jedoch nur im Zusammenhang mit dem fundamentaltheologischen Ansatz des Buches. Von da her ergeben sich wirkliche Fragen und Anregungen für die Missionstheologie. — In einem erläuternden Zusatz in der überarbeiteten Auflage wird als Kriterium für den Unterschied zwischen den christlichen und nichtchristlichen Religionen und für einen Missionsauftrag die Stellung zur Welt angegeben (242). Hier kehrt das Grundproblem der Fundamentalkatechetik wieder: das Verhältnis von Glaube und Welt, von Glaube und Wirklichkeit. Was für den Religionsunterricht gilt, müßte auch für die Mission gelten. Der Glaube vollzieht sich nicht in einer Sonderwelt, in einem geschlossenen System von Glaubenssätzen, sittlichen Prinzipien, Riten und kirchlichen Institutionen. Eine nachträgliche Hinwendung zur Welt als „Lebensbezug“ oder „Heimholung der Welt“ kommt immer schon zu spät und trifft nicht die wirkliche Welt, sondern nur eine klischeehaft deformierte. Ist der Glaube eine Weise der Welterschließung, dann gehört die kritisch-schöpferische Konfrontation mit der konkreten Weltwirklichkeit zu seinem Vollzug selbst. Die Kritik von HALBFAS am Wirklichkeitsverlust des Religionsunterrichts und insbesondere der Religionsbücher müßte auch auf die Missionskatechese und auf die dahinter liegende Missionskonzeption angewendet werden. Man wird den ernsthaften Versuch vieler Missionare, Mission als Dienst für den Menschen zu verwirklichen, nicht übersehen. Doch neigt das organisierte Missionsunternehmen immer noch zur bloßen weltweiten Reproduktion eines geschlossenen kirchlichen Systems. Akkommodation geschieht nur im Hinblick auf Äußerliches und Nebensächliches und im Sinn eines Hereinholens der Welt in die Kirche. — Auch unter missionarischem Aspekt dürfte die Diskussion mit H. nicht bei Einzelaussagen stehenbleiben, sondern müßte auf die zentralen Themen abzielen, vor allem auf das Verständnis vom Wesen der Religion und von der Universalität des christlichen Glaubens.

Münster

Ludwig Rützi SMB

Hillman, Eugene, C.S.Sp.: *The Church As Mission*. Herder and Herder/ New York 1965; pp. 144, \$ 3,75

„Es sind sehr, sehr bedeutsame Überlegungen; und so auch seine Schlußfolgerungen“, schreibt K. Rahner im Vorwort. Dem wird man gern zustimmen, auch wenn man sich nicht mit allen Gedankengängen und Folgerungen des Vf. identifizieren kann. — Das Buch ist nach *Lumen Gentium*, aber vor *Ad Gentes* geschrieben. Das erklärt die Insistenz des Vf. auf einige besondere Aspekte, die bald darauf durch das Missionsdekret bereits geklärt wurden. Angenehm berührt im ganzen die weite, globale und geschichtliche Schau des Vf., der sich nicht zu viel in Einzelheiten verliert; ferner die eschatologische Betrachtungsweise, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht; auch seine Unterscheidung zwischen *sakramentaler* und *außersakramentaler* Gegenwart der Kirche unter den Völkern. Vf. ist Missionar in Nord-Tansania. Sein Anliegen ist zutiefst und echt missionarisch: ein stärkeres Engagement der Kirche überhaupt und vor allem der sog. *Heimatkirchen* für die missionarische Aufgabe der Kirche. Ich frage jedoch: Wird nicht durch die starke Betonung des *Stellvertretungsgedankens* und der *symbolischen* Gegenwart der Kirche unter den Völkern und Nationen gerade sein Anliegen in Frage gestellt? Würde dann

nicht irgendeine Gegenwart der Kirche, symbolisch und sakramental, wenn auch unter allen *Stämmen, Völkern und Nationen* genügen? Seine Argumentation scheint nicht im Sinne seines Anliegens zu überzeugen. — Störend wirken einige *technische* Schwächen. Von einem Missionar an der Front akzeptiert man, wenn er fast nur aus zweiten Quellen zitiert, da ihm die Originalwerke wohl kaum zur Verfügung stehen. Aber die Zitationsweise ist unbefriedigend: Manchmal wird der Autor an erster Stelle genannt und dann das Werk, häufig aber auch umgekehrt. Fußnoten lassen gelegentlich den Hinweis auf die angeführte Nummer im Text vermissen (z. B. S. 52; 108). Unnötiges Suchen ist erforderlich, wenn auf *Op. cit.* oder *Loc. cit.* hingewiesen wird und man von S. 99 auf S. 74 oder von S. 35 auf S. 25 zurückblättern muß, um das Werk zu identifizieren, zumal wenn dann der Autor erst hinter dem Werk aufgeführt ist. — Ein sehr aufschlußreiches und lesenswertes Buch für jeden Missionstheologen und Missionar.

Rom

Johannes Schütte SUD

Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, hrsg. von Richard Konetzke und Hermann Kellenbentz, Bd. 5 (1968). Böhlau/Köln 1968; VIII + 431 S., DM 44,—

In diesem 5. Bd. des geschätzten Jahrbuches (vgl. ZMR 1967, 276f.; 1968, 91) wird der Missionswissenschaftler vor allem den Beitrag von RICHARD KONETZKE über *Spanische Universitätsgründungen in Amerika und ihre Motive* (111—159) zu beachten haben. Der bekannte schwedische Amerikanist MAGNUS MÖRNER (City University, New York) bietet einen Literaturbericht über *Das vergleichende Studium der Negersklaverei in Anglo- und Lateinamerika* (405—421). In dem Literaturbericht von KÄTE HARMS-BALTZER (Ibero-Amerika-Verein, Hamburg) über *Forschungen zum Kulturwandel bei den Japanern und ihren Nachkommen in Brasilien* (422—431) bleibt die missionswissenschaftliche Literatur — es gibt fast ebensoviele katholische Japaner in Brasilien wie in Japan — leider fast unberücksichtigt. Nichtsdestoweniger verdient die Übersicht Beachtung. — Fast sämtliche Beiträge haben die Geschichte der Kolonialzeit zum Gegenstand. Mancher Leser würde es wahrscheinlich begrüßen, wenn mehr Themen aus der jüngeren Geschichte Lateinamerikas und seiner gesellschaftlichen Problematik zur Behandlung kämen. — Die typographische Akribie bei fremdsprachigen Aufsätzen, Zitaten und Ausdrücken fällt wieder angenehm auf. Der nur in deutschsprachigen Veröffentlichungen übliche Sperrdruck wirkt in nichtdeutschen Texten allerdings fremd und unschön.

Münster

Werner Promper

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 35 (1968). Schweizerischer Katholischer Missionsrat — Schweizerischer Katholischer Akademischer Missionsbund / Fribourg (Reichengasse 34), 112 S., F 4,—

Die *Sechste Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche* (Juli 1967) stand unter dem Thema: *Die missionarische und pastorale Funktion der Missionskirche*. Außer den auf diesem Kongreß vorgetragenen Referaten bietet das Jahresbändchen eine *Chronik der missionarischen Schweiz (1966—67)* und eine *Missionsbibliographie der katholischen Schweiz (1966—67)*.

Münster

Werner Promper

Klaes, Norbert: *Stellvertretung und Mission.* Ludgerus-Verlag/Essen 1968; 118 S., DM 18,—

Die vorliegende Studie schließt nach dem Urteil J. Frisques, der das Geleitwort geschrieben hat, „eine wichtige Lücke in der augenblicklichen Missiologie“, da „die Theologen der Mission sich kaum mit dem beschäftigen, was die Thematik der Arbeit“ ausmacht, und das muß offenbar daran liegen, „daß sie mehr für andere Aspekte missionarischer Tätigkeit ansprechbar sind“ (7). — Den Ausgangspunkt der Arbeit bildet die Überlegung: „Zwei Drittel der Menschheit haben die Heilsbotschaft der Kirche nie vernommen, und für die Mehrheit der europäischen Bevölkerung wird diese Botschaft heute nie so aktuell, daß sie von dieser her eine Entscheidung verlangte“ (15). Die theologische Reflexion sagt dazu: Der Großteil der Menschheit lebt „ohne Kirche. Andererseits ist die Welt schon grundsätzlich in Christus erlöst. Die Menschen können das Heil finden, ohne Mitglied der Kirche werden zu müssen“ (Ebd.). Frage: „Welche Bedeutung hat dann die Kirche für die nicht-kirchliche Welt? Welche heilsvermittelnde Aufgabe und Funktion hat die Kirche im universalen Heilsplan Gottes gegenüber der Welt?“ (Ebd.). Auf diese Frage möchte Vf. mit der Deutung der heilshaften Stellvertretung antworten, auf die schon in unserer Zeit die Existenz eines missionarischen Ordens wie der der Kleinen Brüder verweist.

Die Kapitel 1—3 gehören der Darstellung und Entwicklung des Stellvertretungsgedankens im AT und NT und der Besprechung des Verhältnisses von Welt und kirchlicher Stellvertretung. Was abschließend zum Kap. 2 über die „missionarische Stellvertretung als Mensch-werdung“ gesagt wird, ist allzu knapp gehalten. — Frage des 3. Kap. „soll es sein, in welchem Sinn die heutige katholische Theologie das jetzige Leben der Kirche und des einzelnen Christen im Verhältnis zur übrigen Welt von der Stellvertretung her versteht“ (73). Zunächst werden verschiedene Gedankengänge zusammengestellt: das Geschichtliche des Handelns Gottes mit der Welt und der Ereignischarakter des Heilsgeschehens (im Anschluß an K. Rahner, J. Feiner, A. Darlap u. a.), die Einheit der Welt von der Vollendung her (M. de Lubac, Y. de Montcheuil), die Spannung von Schöpfungs- und übernatürlicher Einheit (H. Urs v. Balthasar), die Einheit der Welt und Erwählung (K. Barth, J. Ratzinger), der Verlust des Zieles der Welt und die Rekapitulation (Y. Congar, E. Schillebeeckx), Heil- und Epiphaniengeschichte (H. R. Schlette). J. B. Metz fehlt auffallenderweise trotz seines bemerkenswerten Beitrags zur Frage. Wenngleich die angeführten Anregungen auf ganze wertvoll sind, so läßt sich die Frage doch nicht unterdrücken, ob nicht im Anschluß an das Referat der Sentenzen auch eine gewisse kritische Stellungnahme zu der einen oder anderen notwendig gewesen wäre, und das umso mehr, als ja die vorgeführten Gedankenrichtungen durchaus nicht alle in eine einheitliche Richtung weisen. — Die Beschreibung des Vollzugs der kirchlichen Stellvertretung, Darstellung der Universalität des Heils und ihrer Gnadenhaftigkeit, der Solidarität mit der Menschheit und der Brüderlichkeit geht nicht wesentlich über das hinaus, was J. FEINER (vgl. Festschrift K. Rahner II) und J. RATZINGER (*Christliche Brüderlichkeit*) gesagt haben. Es folgen noch einige Ausführungen über die Heilsbedeutung der kirchlichen Stellvertretung und — zusammenfassend — über die Grundhaltung der Stellvertretung. Der Stellvertretungsgedanke, wie er in der modernen evangelischen Theologie angesprochen wird, wird nur am Rande berührt. — Kap. 4 „Die Stellvertretung als missionarische Tätigkeit. Systematik und Ausblick“ müßte nun die Anwendung auf das Thema des Buches bringen. Es beginnt nochmals mit einer vielseitigen Begriffsbestimmung von Stellvertretung, um dann „noch ein wenig näher“ darauf einzu-

gehen, „ob die heilsvermittelnde Stellvertretung mit der Mission der Kirche in Einklang gebracht werden kann“ (10); das wird erwartungsgemäß bejaht. Den abschließenden knappen Bemerkungen am Ende des Buches ist weithin zuzustimmen, doch leiden sie sehr darunter, daß Vf. offensichtlich voraussetzt, der Begriff „Mission“ bedürfe keiner Klärung, bzw. es jedenfalls versäumt, eine solche Klärung vorzunehmen. Die Betonung eines eigentlichen Mitleidens gegenüber einem missionarischen Aktivismus besteht zu Recht. Dennoch dürfte man abschließend nicht fehlgehen mit dem Urteil: Das Thema „Stellvertretung und Mission“ nennt — darin hat J. Frisque recht — eine Lücke in der augenblicklichen Missiologie, doch geschlossen ist sie immer noch nicht. Vor allem ein Teil II „Mission und Stellvertretung“ mit dem Hauptakzent auf „Mission“ bleibt nach wie vor ein Desideratum.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

Laurentin, René: *Flashes sur l'Amérique latine*, suivis de documents rassemblés et présentés par JOSÉ DE BROUCKER. Seuil/Paris 1968; 142 p., F 9,50

Der bekannte französische Theologe weilte im Sommer 1967 zu Gastvorlesungen in Chile und Mexiko. Die hier vorgelegten *Blitzlichter* (7—48) erhellen rezente Ereignisse und kirchliche Situationen in diesen beiden Ländern. In einem Anhang werden Dokumente geboten, die meines Wissens (im vollen Wortlaut) bisher noch kaum in deutscher Übersetzung zugänglich sind (Schreiben von dreihundert brasilianischen Priestern an ihre Bischöfe; Schreiben von achtzehn Bischöfen der Dritten Welt; Erklärung des Camilo Torres zu seiner Laisierung; 220 ausländische Priester fragen nach dem Sinn ihrer Mission in Chile; Dokumente zum Fall Illich).

Münster

Werner Promper

Lippold, Adolf: *Theodosius der Große und seine Zeit* (= Urban-Bücher 107). Kohlhammer/Stuttgart 1968; 158 S., DM 4,80

Ce petit volume nous a paru un essai de synthèse original, remarquable par la qualité du jugement et le talent de l'exposition. La première partie, qui retrace la vie de l'empereur, en brosse un des meilleurs portraits qui soit. Elle contient d'ailleurs d'excellentes mises au point, dont une concernant la célèbre pénitence imposée au monarque par Ambroise, lors de la Noël de 390. A la question: «Théodose mérite-t-il le qualificatif que lui valut, aux yeux de l'Eglise postérieure, son zèle pour l'orthodoxie nicéenne?», l'A., ayant soigneusement pesé tous les éléments d'appréciation, donne une réponse positive, somme toute, en situant son héros au premier rang parmi ses pairs, entre Constantin et Justinien (p. 135).

Laisant la biographie pour une analyse plus structurée, la seconde partie du volume offre une image, très réussie dans sa brièveté, de l'époque de Théodose. Non content de décrire l'organisation politique, administrative, juridique et militaire de l'empire, M. L. s'efforce également de caractériser les diverses couches sociales qui le composaient; et, tout en conservant la mesure de son propos, il ne néglige pas davantage les aspects culturels et religieux d'un siècle nullement décadent mais, au contraire, particulièrement riche en théologiens, en orateurs, en artistes et en personnalités de premier plan.

Le point brûlant et le plus contestable de la politique religieuse de Théodose se trouve sans doute dans l'intolérance qu'on lui reproche d'avoir introduite dans le régime constantinien des rapports entre l'Empire et l'Eglise. L'A. n'esquive pas les réalités; mais, ici encore, son jugement évite toute outrance. En effet, s'il reconnaît que Théodose proclama, dans son édit de 380, «den Grundsatz des Glaubenszwanges» (p. 132), il conteste que l'empereur ait jamais entendu créer, même en Orient, une *Reichskirche* qui aurait été son instrument docile (p. 133). Dans la pratique, le monarque répugnait, en partie par tempérament, à exercer la contrainte. Il nourrissait une indéniable sympathie pour les classes cultivées du monde païen et juif; il sut les utiliser et, au besoin, les protéger (p. 109, 112—113). Il ne recourut à la force que comme au dernier moyen de sauver l'unité morale de son empire, en un temps où la politique religieuse en était venue à constituer un facteur capital de la paix publique. Parfois même, la violence le prévint comme un fait accompli, de la part de certains milieux monastiques et populaires. Enfin, il ne traita pas tous les non-orthodoxes, ni tous les non-chrétiens, de la même manière, et les variations dans son attitude lui furent parfois imposées par des circonstances politiques et sociales particulières.

Dans la question des rapports entre les grands sièges ecclésiastiques, l'A. estime que le troisième canon du concile de Constantinople (381) jeta un froid, voire, fit naître une tension entre les deux Rome (p. 22, 33, 104—105). C'est là une opinion très répandue, mais qui nous semble ne se baser que sur l'interprétation de l'argument «a silentio» en fonction d'une dégradation postérieure de la communion. Aussi certains historiens ont-ils récemment proposé de lire, derrière le silence romain, une reconnaissance tacite de l'élévation du nouveau siège impérial ou, tout au moins, de l'indifférence à l'égard d'une question n'intéressant encore que les seules églises d'Orient. — Parmi ces dernières, M. L. paraît attribuer à Antioche la préséance sur Alexandrie (p. 75; cfr p. 103), sans doute en application du principe de l'accommodement des structures ecclésiastiques aux circonscriptions civiles de l'empire et à leur hiérarchie (p. 90). Cependant, la prééminence religieuse d'Alexandrie sur Antioche a toujours été traditionnelle dans l'Eglise d'Orient; et elle se fonde sur l'ordre dans lequel les deux sièges furent cités, dès le sixième canon du concile de Nicée, puis au deuxième du concile de Constantinople (381), avant de se voir sanctionnée dans les nouvelles de Justinien.

Bruxelles

André de Halleux, O.F.M.

McGlade, Joseph: *The Church on Mission*. Gill & Son/Dublin 1967; 267 p., s. 16/—

L'ouvrage se présente comme une mise à jour de la doctrine de la mission à la lumière de Vatican II et des documents pontificaux. L'auteur fait profession de mépriser les théologiens (X). Cela ne lui porte pas bonheur. En fin de compte, la seule chose qu'il nous enseigne, c'est que, lorsque l'on veut se passer des théologiens pour faire un livre de théologie, on n'écrit que des banalités. L'auteur ne nous donne même pas un bon commentaire de *Ad Gentes*, ni non plus une vraie exposition de la doctrine missionnaire des papes: seulement une sorte de paraphrase de textes du Concile et de textes pontificaux mis bout à bout selon un ordre artificiel, et interprétés à la lumière du bon sens le plus ordinaire.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Pedro de Anasagasti, OFM: *Francisco de Asis busca al hombre. Uocación y metodología misioneras franciscanas.* [Selbstverlag] Bilbao 1964, 419 p.

Vf., in Spanien als Dichter und Schriftsteller bekannt, will mit seinem Buch den missionarischen Geist des Heiligen von Assisi neu zum Leuchten bringen. Um dies Ziel zu erreichen, unternimmt er einen Streifzug durch die franziskanische Literatur, angefangen von Franz und seinen zeitgenössischen Biographen bis hin zu modernen Schriftstellern wie SABATIER, CHESTERTON, GEMELLI u. a. Gleichwohl bietet er keine Geschichte der franziskanischen Spiritualität, er will sie vielmehr „missionarisch“ interpretieren. Er tut das, indem er einmal die Grundlagen des Apostolats des heiligen Ordensgründers herausarbeitet, zum andern seine Methode darstellt. Die Einteilung sieht nach strenger Systematik aus, doch ist die Behandlung des Themas engagiert, werbend, glühend im Geiste. Ein echt franziskanisches Buch: katholisch und ganz apostolisch — wie Franziskus es war.

Münster

J. Glazik

Revista de Historia de América. Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, México 18, D. F., República Mexicana) No 60 (Julio-Diciembre de 1965); Nrs. 61—62 (Enero-Diciembre de 1966) pp. 566

Der 2. Halbband 1965 bietet u. a. folgende Missions- und Kirchengeschichte betreffende Beiträge: E. A. LEVINE, *The Seed of Slavery in the New World: An Examination of the Factors Leading to the Impressment of Indian Labor in Hispaniola*, 1—68; M. P. COSTELOE, *Church-State Financial Negotiations in Mexico During the American War, 1846—1847*, 91—123. Rezensionen und Bibliographie unterrichten über Neuerscheinungen, die wir in Europa leicht übersehen.

Der im Juli 1968 ausgedruckte Band 1966 ist in seinem ersten Teil eine Ehrengabe zum 400. Todestag des BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. Er enthält die Referate, die vom 29. 9. — 1. 10. 1966 im Loras College, Dubuque/Iowa gehalten wurden und unter dem Thema standen: *Las Casas, a man of our times*. Da die Referate das Interesse des Missionshistorikers beanspruchen dürfen, seien sie hier, wenn auch nicht besprochen, so doch aufgeführt: L. HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (5—22); Sr. M. George BRENNAN OP, *Las Casas and the New Laws* (23—41); R. L. BRADY, *The Role of Las Casas in the Emergence of Negro Slavery in the New World* (43—55); G. FLYNN, *Padre Las Casas, Literature, and the Just War* (57—72); Sr. M. REGINA OP, *Las Casas: The Philosophy of his History* (73—87); ST. POOLE CM, *Successors to Las Casas* (89—114); J. ROMERO OP, *Las Casas and his Dominican Brethren Fight for the recognition of the human dignity of the Latin American Indian* (115—120); C. R. ARENA, *Bartolomé de Las Casas: An Early American Agrarian Reformer* (121—131); E. J. SCHUSTER, *Juridical contributions of Las Casas and Vitoria* (133—157); E. O'GORMAN, *Génesis de la Apologética Historia* (159—166); V. M. PATIÑO, *La Historia Natural en la obra de Bartolomé de Las Casas* (167—186). — Außer den üblichen Mitteilungen, Nachrufen und Rezensionen bietet der Jahrgang eine reichhaltige bibliographische Studie über die lateinamerikanische Geschichtsschreibung (pp. 245—393: 2436 Titel!) und den fortgesetzten bibliographischen Beitrag zur Geschichte Amerikas aus den Jahren 1963—1966 (Ifd. Nr. 22782—23585). — Die RHA erweist sich wieder einmal als eine schier unausschöpfbare Fundgrube für den Missionshistoriker.

Des weiteren widerlegt die RHA den immer noch verbreiteten Irrtum, nur in Europa würde Geschichte geschrieben.

Münster

Glazik

Rosenkranz, Gerhard (Hrsg.): *Beiträge zur biblischen Theologie* (Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, 2). Kaiser/München 1967; 192 S., DM 14,50

Diese sehr geschickt zusammengestellte Sammlung, eingeleitet von GERHARD ROSENKRANZ, bringt vor allem zu zwei Themen Stimmen aus evangelischen jungen Kirchen: Zur Hoffnung asiatischer Theologen auf die Auswirkung von BULTMANNs neuem Ansatz (zum „historischen Jesus“) und — in merkwürdigem Kontrast dazu — zur afrikanischen Erwartung auf einen positiven Beitrag der biblischen Theologie für die Frage des Geister- und Dämonenglaubens. Das Büchlein leistet dem modernen ökumenischen Gespräch und auch dem katholischen Missionswissenschaftler einen guten Dienst.

Münster

Helga Rusche

Thils, Gustave: *Syncretisme ou catholicité?* Casterman/Tournai 1967; 200 p., FB 150,—

Man muß die Formulierungen (allgemein religiöse, theologische sowie strikt dogmatische) von der Fülle der Realität und der Wahrheit selber, die darin zum Ausdruck gebracht wird, wachsam unterscheiden. Es handelt sich nicht um Synkretismus, so betont Vf., wenn gesagt wird, daß in einem gewissen Sinne keine Formulierung ganz adäquat die Realität ausdrückt oder zum Ausdruck bringen könnte. Es bleibt immer eine gewisse Diskrepanz, die aber nicht auf jeder Stufe gleich ist. Auch bei der besten Formulierung bleiben immer gewisse Aspekte der Wahrheit unausgesprochen oder im Schatten.

Dem rechten Verständnis der Offenbarung und des christlichen Glaubens drohen eigentlich zwei Gefahren: Synkretismus und Partikularismus, beide falsch, beide extrem (125). Auch enger Partikularismus bedeutet den Verlust der wesentlichen Katholizität. Es ist falsch, das Evangelium anderen Religionen gleichzusetzen, aber es ist ebenso falsch, das Verständnis des Evangeliums derart einzuengen, daß es nur der jetzigen westlichen Mentalität entspricht und tatsächlich keinen Kontakt mit orientalischen Religionen und Kulturen findet. Die Lösung des Problems, das eine vitale Frage für das Christentum bedeutet, kann nur im rechten Verständnis der Katholizität des Evangeliums und der Kirche gefunden werden. Erst das moderne Bewußtsein hat sich zur Eröffnung wirklich katholischer Perspektiven durchgerungen. Dabei spielt die Missionsfrage eine entscheidende Rolle. Die ganze Diskussion kreist um die Problemkomplexe, die mit folgenden Titeln angedeutet sind: Wie soll man die Akkommodation wirklich katholisch auffassen, als *Plantatio Ecclesiae* oder als Durchdringung der Masse durch den Sauerteig des Evangeliums oder aber als Keimen und Wachsen des Samens des Wortes? Wie ist die Ekklesiologie anderer Kulturen und Religionen anzupassen? Was kann aus letzteren übernommen werden? Im Grunde geht es um die Einheit in der Vielheit, um die echte Katholizität der Kirche, um echten Pluralismus in Liturgie, Theologie, Philosophie, Recht, usw. (67). Die missionarische Situation zwingt zu Forschen und Denken; denn die genannten Themen können auch ungeeignete Vorstellungen wecken. Zugleich wirklich christliche und asiatische oder afrikanische Theologien müssen erarbeitet werden. Wie dies im einzelnen zu geschehen hat, ist vorerst noch nicht abzusehen. — Der besondere Wert des

Werkes von THILS scheint mir darin zu liegen, daß es geradezu zum Forschen zwingt. Zusammenfassend (183f) unterscheidet Vf. zwischen einem Universalismus, der die Kirche, wie sie gegenwärtig ist, auf eine gewisse Weise überall anwesend macht, und zwischen einer echten Katholizität, die die Kirche in Einheit und Vielheit lebendig überall in neuem geistlichen Reichtum realisiert.

Rom

Johannes Vodopivec

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Avalon, Arthur (Sir John Woodroffe): *Die Girlande der Buchstaben (Varnamālā)*. Studien über das Mantra-Shastra. O. W. Barth-Verlag/Weilheim 1968; 197 S., 6 Abb., Ln. DM 49,80

Das Buch ist eine Sammlung von Studien über das Mantra-Shâstra, zu deren Verständnis das im selben Verlag in deutscher Übersetzung erschienene Werk des gleichen Vf. *Shakti und Shakta* (1962; Rez.: ZMR 1967, 81) hilfreich sein kann. Nach der hinduistischen Lehre ist die Entfaltung des Weltgrundes (Brahman) in die Zweiheit von Shakti (auch als Kâlî) und Shakta (auch als Shiva) das Bewußtwerden als begrifflich-klangleiche Entäußerung (Wort = Vâk, Ton = Shabda). Daher kann der geübte Yogi alles Seiende in der Weise von Tönen wahrnehmen. Dabei sind die Mantras die wurzelhaften, wesenseigentümlichen Töne, wie sie in Gestalt von Worten oder Silben die Basis aller Seinsweisen ausmachen, und nicht etwa einem Gebet gleichzusetzen. Damit hört aber auch ein Mantra beim Versuch der Übersetzung in andere Sprachen mit anderen Tönen auf, ein Mantra zu sein. Da die Shakti in der Zweiheit mit dem Shakta der kinetische Aspekt des Seinsgrundes ist und es demnach ohne Shakti kein tätiges, schöpferisches Bewußtsein gibt, ist die Shakti selbst das schöpferische Bewußtsein und Vâk zugleich. So wird in der hinduistischen Ikonographie Shiva wiederholt in ruhender, liegender Form als Symbol des an sich untätigen Bewußtseins dargestellt, auf dessen Leib Kâlî, das sich in seine Vielheit entfaltende Weltall, einen Tanz aufführt (vgl. *Nepal. Kunst aus dem Königreich im Himalaja*, Villa Hügel-Essen 1967, Taf. 86). In anderer Gestalt wird die Shakti als Sarasvatî mit dem Musikinstrument Vinâ gezeigt; denn sie ist ja die Mutter der Töne. Von diesen Ideen her führt der Weg über den tantristischen Buddhismus zum Lamaismus als einer typisch verbalisierten Religion (vgl. S. HUMMEL: *Tribus* 16, 163 f, im Anschluß an R. B. ERVALL, *Religious Observances in Tibet* [Chicago 1964]; dazu *Tribus* 15, 175ff). In der tibetischen Bon-Religion gibt es ebenfalls eine Lehre, wonach alle Seinsweisen auf Töne zurückzuführen sind. Sie können aber auch mit Hilfe eines Gong magisch geschaffen werden (vgl. zu solchen Praktiken: A. DAVID-NEEL, *Mönche und Strauchritter* [Leipzig 1933] 192–200).

Alle Mantras, alle Töne (Shabda) und Buchstaben (Varna), und schließlich alle Möglichkeiten der gegliederten Rede in jedweder Sprache nehmen ihren Ausgang von der großen Keimsilbe (skr.: Mahâbija) OM. Das ist nur ungefähr der Laut der Initialbewegung, denn die vom leiblichen Ohr wahrgenommenen und den Bedingungen der Sprechwerkzeuge angepaßten Töne sind ein unvollkommener Ausdruck dessen, was durch Yoga mit dem inneren Ohr erfahren werden kann. Wenn letztlich alle ausgesprochenen Töne Mantras sind, so wird dieser Begriff doch nur auf jene Buchstaben oder Verbindungen von solchen

bezogen, die im Mantrayoga, d. h. in jenen Übungen und Praktiken gebraucht werden, in denen die Shakti selbst erfahren wird, der im Bilde die Girlande der 50 (51) Sanskrit-Buchstaben (Varnamâlâ) umgehängt ist. Wenn diese Grundbuchstaben in Gestalt abgeschlagener Köpfe aufgereiht werden, so ist damit angedeutet, daß die Shakti, die das Weltall in Form von Buchstaben erschaffen hat alle Dinge zu gegebener Zeit wieder in sich zurücknimmt, weil in ihr das Tod-Leben-Geheimnis beschlossen ist. — S. 146, Zeile 26 lies: Shrî Cakra Samvara.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß dann, wenn ein Name mit Wissen seiner Bedeutung ausgesprochen wird, das, was diesen Namen trägt, wesentlich in die Welt kommt. Die schöpferische Bedeutung des Tones als Silbe oder Wort, als kinetischer Ausdruck von Bewußtseinsinhalten im indischen Tantrismus sollte uns zu denken geben, die wir heute der Gefahr eines leichtfertigen, entleerten Gebrauchs und Mißbrauchs der Wörter zu unterliegen drohen. Als in gewissem Sinne verwandt mag hier auch an eine Äußerung des chinesischen Weisen Kung-Tse erinnert werden, der als Antwort auf die Frage nach geordneten Verhältnissen als deren Bedingung die Richtigstellung der Begriffe nannte (Lun-Yü, XIII, 3). Die Willkür im Gebrauch der Wörter zeigt sich schon bei vielen persönlichen Eigennamen, die heute nur noch selten wesenseigentümliche Attribute oder echte Beziehungen erkennen lassen. — Bücher wie das vorliegende können in unserer Zeit nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Berkowitz, Morris I. — Johnson, J. Edmund: *Social Scientific Studies of Religion: A Bibliography.* University of Pittsburgh Press/Pittsburgh, Pa. 1967; 258 p., \$ 7,95

Les auteurs présentent plus de 6000 travaux de sociologie religieuse de langue anglaise, répartis en 132 catégories. Il ne s'agit pas d'une bibliographie complète, mais bien de ce que les auteurs appellent une *working-survey bibliography*, qui constitue un précieux instrument de travail. On souhaiterait pouvoir trouver quelque chose de semblable dans toutes les langues scientifiques. Bien entendu, parmi ces 6000 travaux, il y en a beaucoup qui sont sans valeur. Mais cela est inévitable dans une entreprise de ce genre.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Eliade, Mircea: *From Primitives to Zen.* A Thematic Sourcebook of the History of Religions, Harper & Row/New York 1967; XXV + 645 p., \$ 8,—

Ein anderes ist Geschichte als Geschehen unter Menschen, ein anderes Geschichte als Ausdruck des Geschehens in Sitten und Einrichtungen, und wieder ein anderes die Bezeugung des ersten und/oder zweiten in Werk und Schrift. Was für die Geschichtsschreibung allgemein gilt, trifft auch für die Religionsgeschichte zu: sie befaßt sich mit Ausdruck und/oder Bezeugung der Religion. ELIADE bietet eine Religionsgeschichte an Hand von Texten, auch in bezug auf diejenigen Völker, die man primitive nennt und die er lieber vorliterarische nennen möchte. — Wer eine Religionsgeschichte in Texten bieten will, muß sich entscheiden, ob er nach Personen oder nach Gebieten oder nach zeitlichen Querschnitten oder nach sachlichen Gesichtspunkten ordnet. ELIADE hat sich für das letzte entschieden, so wie er es auch in früheren Büchern gehalten hat: *Die*

Religionen und das Heilige (1955), *Das Heilige und das Profane* (1957) und *Mythen, Träume und Mysterien* (1963) (ich zitiere die Titel der deutschen Ausgaben). Das hat den Vorteil, daß das dargereichte Material leichter nach seinem Gewicht befragt und seiner Bedeutung für die Frage gewertet werden kann, was denn Religion ist.

Als Themen hat ELIADE gewählt: 1. Götter, Göttinnen, übernatürliche Wesen; 2. Mythen über Schöpfung und Beginn; 3. der Mensch und das Heilige; 4. Tod, Fortleben, Eschatologie; 5. Spezialisten des Heiligen: vom Medizinmann zu den Mystikern und Religionsstiftern; 6. Spekulationen über Mensch und Gott. — Von den Religionen werden nicht die westlichen behandelt, also nicht die klassische Antike, nicht das Judentum, nicht das Christentum, teils, weil der Umfang des Buches zu groß würde, teils, weil diese eher zugänglich sind.

Wenn möglich, werden die Texte ungekürzt geboten. Meist aber mußten Teile ausgewählt, manchmal gekürzt oder auch nur referiert werden. Nur solche Texte wurden gewählt, die in englischen Ausgaben zugänglich sind, und möglichst solche, die nicht allzu sehr versteckt sind. Denn das Buch ist aus dem Bedürfnis des akademischen Unterrichtes entstanden: E. wollte den Studenten ein Buch in die Hand geben, das umfassend, verläßlich und verständlich ist. Das ist ihm geglückt. Er weiß, daß vieles an dem Buch auch anders hätte gemacht werden können. Aber er bietet eine Hilfe, deren Mangel jeder erfahren hat, der sich selbst in ähnlicher Weise bemüht hat. Die Quellen sind jeweils angegeben und Anmerkungen im Bedarfsfall hinzugefügt. Eine Kritik an den Texten müßte eine Kritik an den Herausgebern der Texte sein; sie darf nicht zu Lasten des Herausgebers dieses Buches gehen, muß also unterbleiben. — Die Bibliographie zeigt den überlegenen Fachkenner: sie ist knapp, aber instruktiv. Ein Verweisungsindex ermöglicht es, die Auffassungen bestimmter Völker, Länder, Religionen zu den einzelnen Themen kennenzulernen. Ein detaillierter Sachindex fehlt. — Das Buch ist vorzüglich ausgestattet und füllt eine Lücke aus, die auszufüllen manch einer wegen der damit verbundenen Last gescheut hat. Um so dankbarer wird es benutzen, wer kennenlernen will, wie vielfältig und doch wieder gemeinsam die Menschen erleben, sprechen und denken.

Münster

Antweiler

Girock, Hans-Joachim (Hrsg.): *Partner von morgen?* Das Gespräch zwischen Christentum und marxistischem Atheismus. Kreuz-Verlag/Stuttgart 1968; 82 S., DM 3,50

Der schmale Band enthält Texte einer Sendereihe des Südwestfunks — von J. HROMADKA, C. LUPORINI, E. MOSS, J. B. METZ, J. MAKOWSKI, G. JACOBS und abschließend ein Gespräch zwischen H. GOLLWITZER und M. MACHOVEC. In diesen Beiträgen wird versucht, das Gemeinsame und das Trennende zwischen Christen und (atheistischen) Marxisten klarer zu erkennen, damit es möglich wird, sich auf eine ehrliche und nicht bloß politisch-opportune Weise näherzukommen. Die marxistischen Autoren verweisen auf die im gegenwärtigen Marxismus hervortretenden Tendenzen zu einem offenen Humanismus; die christlichen Autoren kommen ihnen entgegen, indem sie die politische Verantwortung der Christen betonen und von hier aus die Notwendigkeit eines neuen Humanismus und die Solidarität im Bemühen um den Weltfrieden und die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft aufzeigen. Sehr wichtig erscheinen die Überlegungen von METZ über die „negative Erfahrung als Basis der Kooperation“

(42 f). Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die selbstkritischen Reflexionen von MACHOVEC. Zwar ist nicht alles neu, was man in diesem Buch lesen kann, auch bleibt manches unscharf (z. B. der Religionsbegriff — vgl. 73 f); es fehlt auch eine methodisch zureichende Unterscheidung zwischen Atheismus und Agnostizismus; indes wirkt die Atmosphäre der Aufrichtigkeit auf beiden Seiten sympathisch. Die wesentlichen Fragen im gegenwärtigen Gespräch zwischen Marxisten und Christen (vgl. dazu H. 1 der neuen *Internationalen Dialog Zeitschrift* [Herder 1968]) werden also in diesem Büchlein vorgestellt. Die Kürze der Erörterungen wird man freilich einer Publikation dieser Art nicht vorwerfen dürfen. Das Bändchen hat einen beachtlichen informativen Wert und kann für die Arbeit in Studiengruppen, Seminaren u. ä. sehr empfohlen werden.

Bonn

H. R. Schlette

Gonda, Jan: *Veda und älterer Hinduismus*. 1960, XV + 370 S., DM 33,—. —: *Der jüngere Hinduismus*. 1963, XV + 370 S., DM 36,—.
Bureau, André/Schubring, Walther / von Fürer-Haimendorf, Christoph: *Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker*. 1964, VI + 302 S., DM 34,— (= Die Religionen Indiens I, II, III = Die Religionen der Menschheit 11, 12, 13). Kohlhammer/Stuttgart 1960—1964

Das dreibändige Gesamtwerk ist eine gültige Darstellung dessen, was die indologische Forschung des Westens im Laufe der letzten eineinhalb Jahrhunderte an sicherem Wissen über den religionsgeschichtlich reichsten Kulturraum der Menschheit erarbeitet hat. Der gewaltige Stoff ist durch straffe Gliederung und sachgemäße Systematisierung geschickt und ohne vermeidbare Überschneidung gebändigt. Die in der indischen Geisteswelt bekanntlich überaus schwierige Abgrenzung gegenüber der Philosophie ist optimal gelungen, so daß entsprechend dem eigentlichen Thema das religionsgeschichtliche Anliegen niemals zurücktritt. Die Darstellung ist durchweg frei von Polemik nach innen (Fachkollegen) wie außen (Apologetik). Wertungen und Akzente werden so gesetzt, wie es der Gang der Geschichte vorschreibt. Umfangreiche Literaturnachweise sowie Register, Zeittafeln und Kartenskizzen sind bei einem Werk dieser Qualität selbstverständlich und fehlen in keinem Bande. Der korrekte Druck verdient angesichts der vielen Sanskritwörter in wissenschaftlicher Umschrift besonderes Lob. Die einwandfreie Verdeutschung der schwierigen Ausdrücke ist schon deshalb anzuerkennen, weil die Autoren sonst überwiegend nicht in unserer Sprache zu publizieren pflegen. Dem mit der indischen Literatur nicht näher vertrauten Benutzer sei aber angelegentlich empfohlen, gute neuere Textübersetzungen hinzuzuziehen, um die notwendigerweise meist recht knappen Ausführungen zu beleben. Ebenso ist eine ikonographische Ergänzung unerlässlich, wie sie — wenigstens wohl zum Teil — von dem abschließenden Bildband der Reihe *Die Religionen der Menschheit* zu erhoffen ist.

Band I *Ueda und älterer Hinduismus* behandelt einleitend zunächst den Stand der Forschung und wirft dann einen vorsichtigen Blick auf die Religion der vorvedischen Inder. — Aus Kap. I *Ueda, Brahmanen und Mächte* seien hervorgehoben: Die Definition (15) Religion = „Sorge für Heil und Wohlsein im weitesten Sinne, in dieser Welt und im Jenseits, also eine entschieden praktische Angelegenheit... Jedoch... in der Praxis mit vielem, was wir Magie nennen würden, unlöslich verbunden“; die Beobachtung (17), „daß dieselbe

Gottheit . . . oft je nach den sozialen Umständen ihrer Verehrer verschiedene Aspekte zeigt“; die neuere Auffassung des Mythos (24) im Veda als einer überzeitlichen Realität, deren Vitalität durch den parallel laufenden Ritus erhalten werden muß; der von dem abendländisch-christlichen völlig abweichende Begriff der „Sünde“ (39) als einer Art Unglück oder Infektion.

Kap. II *Die Götter* behandelt die vedischen Götter bis hin zu Spuren von Tierverehrung, wobei aber die vermeintlichen Spuren von Totemismus als dubios abgelehnt werden (103). Im einzelnen sind besonders interessant der Vṛtra-Kampf des Indra als Weltordnungsmythos (56), die kosmisch schöpferische Bedeutung der asura-Macht im Veda (75) und die Beziehung Viṣṇus zur Sonne (91). Kap. III *Die Riten* bringt — neben ausführlichem Berichtsmaterial — zu Anfang die harte Bemerkung: „Die Götter sind gemäß den späteren Exegeten nichts weiter als eine notwendige Hypothese, um das Vollziehen der von dem in sich selbst absolut autoritären und maßgebenden Veda vorgeschriebenen Riten möglich zu machen“ (105).

Kap. IV behandelt unter dem Titel *Religiöse und weltanschauliche Vorstellungen und Heilsbestrebungen* die Brāhmaṇas und Upaniṣads unter Hervorhebung des religionsgeschichtlich Bedeutsamen, wobei der Verfasser, dessen Neigung zur Betonung des Ritus immer wieder durchschlägt, manche beachtliche Formulierung findet. „Der Ritus ist seinem Wesen nach periodisch, er muß ständig wiederholt werden, weil er in engem Zusammenhang mit dem periodischen Weltgeschehen steht“ (175). „Vidyā ‘Wissenschaft’ bedeutet praktisch verwertbare Kenntnis . . . als rituelles Wissen, als Magie oder als angewandte Wissenschaft“ (176). Richtiger als die Annahme eines Bruchs im Übergang von den Brāhmaṇas zu den Upaniṣads, in Anbetracht „der diese beiden verbindenden kontemplativen Āraṇyakas . . . scheint die Annahme zu sein, daß . . . neben der starken praktisch-ritualistischen Strömung stets das reflektierende spekulative Denken . . . fortbestand und in den jüngsten Texten in den Vordergrund tritt“ (199). Die frühen monistischen Tendenzen (200) und die Entfaltung der ātman-brahman-Spekulation im Zuge einer Akzentverschiebung „von der alten Religion des diesseitigen Glückes auf eine Heilslehre der jenseitigen Erlösung“ (201) werden herausgearbeitet. Vor einer Überschätzung der moralischen Bedeutung der älteren Upaniṣads wird aber gewarnt; denn „das Summum Bonum steht in keiner Beziehung zur Moral“ (202).

Die beiden letzten Kapitel handeln vom *Älteren Hinduismus*, wie er hauptsächlich in der epischen Literatur und den (leider erst sehr unvollkommen erschlossenen) Purāṇas zum Ausdruck kommt. In Kap. V *Gott und Götter* ist nach Darlegung der Quellen und historischen Entwicklung das Pantheon und der Gottesbegriff geschildert, wobei Viṣṇu mit den Komponenten des Kṣṛṇaismus (244) und des Nārāyana (246) sowie der avatāra-Konzeption mit Recht den größten Raum einnimmt. „Der Avatāra-Mythos ist, wie jeder fundamentale Mythos, ‘zweitletzte Wahrheit’ und gemäß der Interpretation der Gebildeten der . . . Ausdruck eines hohen moralischen Gefühls der Einsicht in die Abhängigkeit des Vorübergehenden vom Ewigen“ (249 f). Die Avatāras „werden zu Idealen für den nach Erlösung strebenden Menschen . . . In jedem ernsthaft beflissenen Menschen kann sich die Verwirklichung des Göttlichen wiederholen“ (250). Weniger klar ist — auf Grund der Quellenlage — „das Verhältnis zwischen Gott und seiner Śakti, dem Gestalt gewordenen Bewußtsein und Tätigkeitsdrang des Alls“ (274) zu erfassen. Eine dritte Theorie zur Erklärung des als real betrachteten Universums (neben dem „Demiurg“ [273] Brahmā und

der Śakti-Konzeption) ist die vyūha-Lehre, die „eine Kette von Emanationen als Zwischenstufen zwischen Gott und Welt“ annimmt (275).

Kap. VI *Das Streben nach Wohl und Heil* ist inhaltlich recht bunt. Unter anderem berichtet es über karman, soziale Ordnung, Tempel und Feste — alles Dinge, die für das Verständnis des späteren Hinduismus (siehe das Schlußkapitel von Band II), zum Teil auch des historischen indischen Buddhismus (Band III), grundlegend wichtig sind. Die abschließenden Ausführungen suchen den Hinduismus als eine kulturelle Einheit zu verstehen. „Die drei Wege zum höchsten Ziel, der der Erkenntnis (jñānamārga), der der Riten (karmamārga) und der Bhaktimārga haben jeder seine Berechtigung“ (353). „Damit hängt zusammen, daß der Hinduismus . . . irgendwelche Ausschließlichkeit vermeidet und . . . eher — wieder auf archaische Weise — in komplementären Verhältnissen als in Oppositionen denkt“ (354). Das sind kluge Gedanken, über die sich fruchtbar diskutieren ließe!

Während der I. Band großenteils aus dem reichen Ertrag mehrerer Generationen europäischer Indologie schöpfen konnte, muß „jede Darstellung des jüngeren Hinduismus . . . beim gegenwärtigen Stand der Forschung notgedrungen den Charakter einer vorläufigen Zusammenfassung tragen“ (V). Das liegt, wie der Verfasser im Vorwort weiter ausführt, einerseits an der Vielsprachigkeit der Primärquellen und andererseits an dem unzureichenden Stande der Feldarbeit. Hinzu kommt noch die mangelnde Koordination vieler Spezialisten. In Anbetracht dieser keineswegs übertriebenen Schwierigkeiten ist die Leistung des Autors besonders anzuerkennen.

Inhaltlich ist der Stoff in vier Kapitel gegliedert. Deren erstes (114 Seiten) gilt *Hauptphasen in der geschichtlichen Entwicklung des nachepischen Hinduismus* von der „Sanskritisierung“ der Draviden bis zum Einbruch und Einfluß des Islam. Die beiden folgenden Kapitel sind der Geschichte und den mannigfachen Ausprägungen des *Viṣṇuismus* (73 Seiten) und *Śivaismus* (65 Seiten) gewidmet. Das letzte Kapitel schildert — für Missionare und Politiker besonders wichtig — den *Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert* (93 Seiten). Die Zeittafel am Schluß ist besonders umfangreich (7 Seiten).

Kap. I behandelt auch Tantrismus und Śāktismus. Dabei ist der Hinweis auf frühe Vorgänger tantrischer Riten interessant (30). Trotzdem erscheint es dem Referenten etwas eng formuliert, wenn GONDA den Versuch, von einem speziellen Gesichtspunkt aus zu systematisieren, als das Charakteristikum des (späteren) Tantrismus bezeichnet und in ihm wesentlich eine ritualistische Lehre und Technik sieht (30). Hier hätten wohl auch noch religions- und tiefenpsychologische Argumente mit ins Feld geführt werden müssen! Sexuelle Vorstellungen und Praktiken werden dort, wo es unumgänglich ist, klar aber knapp erwähnt (50 u. a.). Iranischer Einfluß beim Kult des Sonnengottes wird eingeräumt (63). Nachwirkungen des Buddhismus in der religiösen Gedankenwelt Indiens sind aufmerksam beobachtet (77). Die Würdigung Śaṅkaras (82 ff) ist umfassend und wird auch der praktischen Seite dieser großen Persönlichkeit gerecht.

In den Kapiteln II und III zeigt sich die Meisterschaft des Autors, durch sachgemäße historische und systematische Methodik eine verwirrende Fülle von Stoff deskriptiv-didaktisch zu bändigen. Als ein Beispiel dafür sei die Erläuterung von pati, paśu und pāta (204, 214) angeführt. Besonders wertvoll erscheinen dem Referenten die Ausführungen über Pañcarātra (119 ff) sowie den kashmirischen (224 ff) und den altjavanischen (232) Śivaismus. Naturphilosophisch interessant ist die Auffassung des Śaiva-Siddhānta von der Māyā als gestaltloser Energie und (!) Urmaterie des Universums (239).

Kap. IV handelt im Rahmen des verfügbaren Raumes und in Fortsetzung des Schlußkapitels von Band I von Festen, Tempeln und religiösen Praktiken und Strömungen des neueren und neuesten Hinduismus. Selbstverständlich werden auch alle einschlägigen Persönlichkeiten (Tagore, Gandhi, Aurobindo, Radhakrishnan usw.) gewürdigt. Darüber hinaus sucht der Verfasser den Gründen nachzugehen, die das Bild des Hinduismus in unseren Tagen verändern. Dabei kommt er zu der folgenden Feststellung: „Wenn der Kult des neueren Hinduismus sich von dem der älteren Periode durch ein überwiegend ‘tantrisches’ Gepräge abhebt und dabei dem weiblichen Element eine größere Bedeutung zukommt, so ist dies zweifellos größtenteils die Folge einer allmählichen Akzentverschiebung, die ihrerseits soziologisch begründet ist“ (260 f). Damit ist ein Moment genannt, das in der bisherigen akademischen Betrachtung meist vernachlässigt wurde: das soziologische! Da dieses umgekehrt von den Orientalisten des „Ostblocks“ jetzt sehr stark und geradezu einseitig herausgestellt wird, ist es eine wichtige Aufgabe der nächsten Zukunft, hier den rechten Ausgleich zu finden. Daß ein „klassischer“ westlicher Indologe sich in dieser Hinsicht aufgeschlossen und gegenwartsnah zeigt, ist erfreulich und berechtigt zu schönen Hoffnungen.

In Band III nimmt *Der indische Buddhismus* fast dreiviertel des Umfanges ein; *Der Jinismus* macht weniger als 10% aus; *Die Religionen der Primitivvölker* umfassen immerhin fast ein Fünftel. Darin kommt mehr der Stand unseres derzeitigen Wissens und Interesses als die tatsächliche religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Komponenten im Bilde der Religionen Indiens zum Ausdruck.

Der erste Beitrag ist in sieben Kapitel unterteilt, die der Reihe nach behandeln: Die religiöse Welt Indiens am Anfang des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, Urbuddhismus, Alter Buddhismus, Mahāyāna, Tantrismus, Geschichte und Überleben des alten Buddhismus in Südostasien und die Erforschung des indischen Buddhismus. Die Darstellung ist dem Werk von PAUL DEMIÉVILLE und JEAN FILLIOZAT (beide Paris) mit verpflichtet (4); sie berücksichtigt auch neuere in Ceylon erschienene Arbeiten, ignoriert aber völlig die objektiven Leistungen, durch die sich führende aus Deutschland stammende Buddhisten um die Erschließung des alten Gedankengutes verdient gemacht haben. Als Beispiel seien genannt: NYANATILOKA: *Visuddhi-Magga* (Konstanz 1952), *Das Wort des Buddha* (viele Auflagen und Sprachen), *Buddhistisches Wörterbuch* (Konstanz 1952) und *Guide through the Abhidhamma-Pitaka* (Colombo 1957) sowie NYANAPONIKA: *Satiṭṭāna* (2. Aufl. Konstanz 1950; engl.: Colombo 1953), *Sutta-Nipāta* (Konstanz 1955), *Der einzige Weg* (Konstanz 1956) und *Abhidhamma-Studies* (Kandy 1949 u. 1965). Mangels voller Anerkennung des besonders von NYANATILOKA herausgearbeiteten fundamentalen Charakters der anattā-Lehre spricht der Autor dem Buddhismus schon zu Beginn einen grundlegenden „heterogenen Charakter“ (34) zu, wenn er auch später zugibt: „Die enge Verbindung des Glaubens an die Seelenwanderung mit der Verneinung eines persönlichen Prinzips... ist ohne Zweifel der eigentümlichste Zug des Buddhismus“ (40). Wenn er weiter sagt: „Der Übergang vom gemeinen zum heiligen Zustand vollzieht sich durch eine rein intellektuelle Bekehrung, ohne daß irgendwie die für das Christentum grundlegenden Begriffe wie Glauben und Gnade mitspielen (48), so trifft das im Negativen durchaus zu, wird aber mit dem Wort „intellektuell“ der — sagen wir — Tiefenwirkung des auf sati (sk.: smṛti; 102 mit „Gedächtnis oder Nachdenken“ wiedergegeben, NYANAPONIKA dagegen speziell = Achtsamkeit, engl.: mindfulness) beruhenden Kerns der buddhistischen Meditation keineswegs ge-

recht. Andererseits ist die Zurückhaltung in der zeitlichen Ansetzung des Abhidharma durchaus verständlich.

Die meisten Kapitel gliedern sich in: Geschichte, Literatur, Lehre, Gemeinschaft, wobei die konsequente ausdrückliche Berücksichtigung des Samgha und Vinaya (Mönchsgemeinde und Disziplin) im Interesse vollständiger Information angenehm auffällt. Allgemein gewinnt man den Eindruck, daß dem Verfasser der spätere Buddhismus besser „liegt“ als der frühe. Dementsprechend sind die Ausführungen über Mahāyāna und Tantrismus, die — selbstverständlich innerhalb des Themas Indien — auch tibetische und besonders chinesische Quellen auswerten, besonders lesenswert. Auch das Aufkommen eines Buddhakultes aus dem Laienbedürfnis heraus (116) ist sicher richtig gesehen. Gegenüber iranischen Einflüssen wird starke Zurückhaltung geübt (148, 151). Hier ist die Forschung ja auch noch wirklich im Fluß. Die Parallelsetzungen Amitābha-Verehrung : Bhakti (152) und śūnyatā : māyā (154) sind gut beobachtet. In dem etwa knapp behandelten Tantrismus wird wieder, wie bei Gonda, das ritualistische Element betont (179), der erotische und zugleich kosmische Dualismus dagegen erst an zweiter Stelle genannt. Seitenblicke auf die spätantike Gnosis wären illustrativ gewesen, hätten aber wohl den beschränkten Raum gesprengt. Bei der Behandlung des neueren Buddhismus im Schlußkapitel sind seine „bedeutenden sozialen Funktionen“ (196) in der Gegenwart gebührend herausgestellt.

Der Jinismus ist leider nur skizzenhaft dargestellt. Das entspricht dem mangelnden Interesse der westlichen Forscher und, wenn man will, auch der geringen Kopfzahl seiner Anhänger, nicht aber der religionsgeschichtlichen und naturphilosophischen Bedeutung dieser alten atheistischen asketischen Religion, die viele frühe Züge in ihrem abstrusen Lehrgebäude bewahrt hat. Immerhin sind Kosmographie und mystische Anthropologie wenigstens nach dem Tattvārthādighamasūtra systematisch referiert (228 ff), so daß der Leser zum Beispiel etwas von jener merkwürdigen Auffassung erfährt, wonach alle Gestirne doppelt vorhanden sind (233). Die Person des Vorgängers von Mahāvira, Pārśva, wird als historisch angesehen und stärker gewürdigt (219 f), als dies in den meisten vergleichbaren Darstellungen geschieht.

Der letzte Beitrag behandelt die Religionen der schriftlosen Jäger- und Sammlerstämme, der Rodungsfeldbauern und der höheren Bodenbauern. Er stützt sich weitgehend auf eigene Feldarbeit des Autors in Assam und dem Dekkan. Da der Stoff für die meisten Leser neu sein dürfte, ist zu empfehlen, erst den *Überblick* (281 ff) zu lesen und dann an die speziellen Abschnitte heranzugehen. Im einzelnen sei hervorgehoben: Das allgemeine „Gefühl der Abhängigkeit von höheren, persönlich gedachten Mächten“ (252) bei allen indischen Sammlerstämmen; die „großen Unterschiede in der Reichhaltigkeit der Mythologie“ (256) bei den Rodungsbauern und die Vorstellung mittelindischer Bodenbauern, „daß das den Menschen beseelende Lebensprinzip und die nach dem Tode überlebende Persönlichkeit ihrem Wesen und Schicksal nach verschieden sind“ (269 f). Ein das böse Prinzip vertretender Gegenspieler des höchsten Wesens fehlt völlig (285); „die Trennungslinie zwischen Menschlichem und Göttlichem ist selten scharf“ (286); „nirgends finden wir bei indischen Primitivstämmen eine organisierte Priesterschaft“ (287); die Idee einer „Erlösung“ ist dem indischen Primitiven fremd (288). — Diese bescheidenen Auszüge mögen genügen, um zu zeigen, daß Indien auch außerhalb seiner Hochreligionen ein überaus dankenswertes Feld für die religionswissenschaftliche Arbeit darstellt.

Schliersee (Obb.)

Winfried Petri

Hörgl, C./Krenn, K./Rauh, F. (Hrsg.): *Wesen und Weisen der Religion.* Ehrengabe für Wilhelm Keilbach. Hueber/München 1969; 320 S.

Die Ehrengabe für W. Keilbach will dem Lebenswerk des Geehrten entsprechend *Wesen und Weisen der Religion* behandeln. Im Vordergrund stehen vielseitige religionspsychologische Erörterungen, am Ende Ausführungen zum Verhältnis des Christentums zur heutigen Situation: *Die Gottesfrage einer ametaphysischen Epoche* (K. KRENN), *Religionsloses Christentum?* (H. FRIES), *Überlegungen zum gegenwärtigen Atheismus* (M. SCHMAUS), *Atheismus und christlicher Glaube nach dem Konzil* (Kard. F. KÖNIG). Beachtung verdient auch der Beitrag von K. FEIEREIS: *Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen Aufklärung.* Bei all dem vermißt man allerdings den grundlegenden Beitrag über das *Wesen von Religion.*

Wittlacher

Hans Waldenfels SJ

VERSCHIEDENES

Bishop, Jourdain, OP: *Die „Gott-ist-tot“-Theologie [Les théologiens de «la mort de Dieu».* Cerf/Paris; F 12,—]. Patmos/Düsseldorf 1968; 172 S., DM 14,80

Der Titel dieses Buches entspricht nicht dem Inhalt. Die Veröffentlichung bietet anglo-amerikanisch-kanadische Theologie für französische Nichttheologen vom Standpunkt eines ausländischen Beobachters in Südamerika. Vf. (43, aus den USA, Prior der Dominikaner in Cochabamba, Bolivien, wo er Ethik, politische Philosophie und Kirchengeschichte lehrt) leitet mit BONHOEFFER ein und erörtert, was verschiedene Theologen aus dem englischen Sprachraum (GABRIEL VAHANIAN, ROBINSON, VAN BUREN, WILLIAM HAMILTON, ALTIZER, HARVEY COX, BRIAN WICKER, R. J. NOGAR, LESLIE DEWART) zum Gottesproblem und anderen zentralen Fragen des christlichen Glaubens in unserem nachchristlichen Zeitalter zu sagen haben. Es ist verwunderlich, daß gerade die vorliegende Veröffentlichung als erste bemerkenswerte Einführung in diese Problematik für Deutsche übersetzt wurde. Warum wurde nicht schon 1966 das solidere Büchlein von THOMAS W. OGLETREE (*The Death of God Controversy.* Abingdon Press/Nashville 1966) übertragen? Im Schlußkapitel legt Vf. seinen eigenen Standpunkt dar, der dem ROBERT ADOLFS' (*Het graf van God. Heeft de Kerk nog toekomst? Amboboeken/Utrecht 1966*) ähnelt: Gott ist tot und wird in der heutigen Welt tot bleiben, solange die Kirche sich nicht reformiert und in der säkularisierten Welt der nachchristlichen Ära fern der Gesellschaft weiter ihre eigenen Wege geht. BISHOPS Forderungen an die Kirche zu einem politischen und revolutionären Engagement, um in der modernen Welt überzeugend aufzutreten, erklären sich von seinem südamerikanischen Standort aus. Diese Art, die gegenwärtige theologische Problematik des Glaubens an Gott anzugehen, ist gewiß teilweise berechtigt. Andererseits birgt eine solche Haltung stets die Gefahr in sich, daß sprachliche, psychologische und spekulative Schranken, die den weiteren Glauben an Gott in der säkularisierten Welt erschweren, unterschätzt werden.

Chicago

Eric Meyer CP

Der Brief an die Hebräer (= Regensburger Neues Testament, 8. Bd., 1. Teil). Übers. u. erklärt von O. Kuss. Pustet/Regensburg 21966. 259 p.

Voici une seconde édition (revue et augmentée) du commentaire de l'Épître aux Hébreux, dont O. Kuss avait donné une première édition en 1953. L'auteur n'a pas dû y apporter de grands changements. En effet, au cours de ces dernières années, les perspectives de l'exégèse de cette épître n'ont pas évolué de façon notable. Par ailleurs, il suffit de dire que c'est un des volumes du commentaire de Ratisbonne, pour que nous soyons rassurés sur sa valeur. On appréciera particulièrement les excursus qui synthétisent les principaux points de la doctrine théologique de l'épître.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

Herders Kleines Lexikon der Heiligen (Herder-Bücherei, 326). Freiburg 1968; 238 S., DM 3,95

Auch oder gerade nach der Revision des Heiligenkalenders nützlich und wertvoll. In Kurzbiographien gibt dieser Band Aufschluß über mehr als tausend Heilige und Selige aus allen Völkern, erwähnt ihre besonderen Verdienste und ihre Verehrung. Deutschland und der europäische Raum wurden besonders berücksichtigt.

Caracas

Vitalis Friessenegger OSB

Kirche in der Stadt. Beiträge des Österreichischen Seelsorgeinstitutes zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes. I: Pastoraltheologische Grundlegung und soziologische Analysen; II: Probleme, Experimente, Imperative. Herder/Wien 1967—68; je 304 S., je DM 25,20

Soixante ans après la parution de *Großstadtseelsorge* du théologien et pasteurialiste viennois H. SWOBODA, l'Institut de Pastorale de Vienne publie cette étude d'ensemble de la pastorale urbaine. Le premier tome est consacré aux principes, et le second aux applications. Le premier tome contient une première partie consacrée aux fondements théologiques. On y trouve des exposés sur l'Église (O. SEMMELROTH), la communauté ecclésiale (F. KLOSTERMANN), la *Gemeindekirche* (N. GREINACHER), et les charismes (H. STENGER). La deuxième partie est réservée aux fondements sociologiques (N. GREINACHER, L. A. VASKOVICS, L. ROSENMAYR, N. FREYTAG, K. KLEIN, H. BOGENSBERGER, P. ZULEHNER, A. HOLL, T. LINDNOT). En fait, les articles importants quant à la pastorale urbaine ont tous été écrits par N. GREINACHER, qui a simplement repris les thèmes qu'il avait exposés dans *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft* (Mainz 1966; cf. ZMR 1968, 163—165), et conjointement avec K. RAHNER dans le *Handbuch der Pastoraltheologie*. D'ailleurs c'est l'inspiration de K. Rahner que l'on rencontre partout. Le second volume parcourt l'ensemble des réalisations pastorales: 1. L'organisation de la communauté; 2. la pastorale des sacrements; 3. la pastorale de la famille et des différents âges; 4. les méthodes et les services de l'apostolat; 5. les services sociaux. Tout cela constitue un ensemble impressionnant d'études sérieuses. Nous avouons, cependant, que l'ensemble nous paraît décevant. Il nous semble que l'on peut y constater ce que l'on observe si souvent dans les institutions ecclésiastiques contemporaines: un décalage étonnant entre d'une part la perfection du développement théologique et des connaissances sociologiques, et, d'autre part, la médiocrité et même la platitude

des applications pastorales proposées. Les principes théologiques sont révolutionnaires. La sociologie révèle une société toute nouvelle. Or, la conclusion pastorale, c'est qu'il n'y a rien à changer radicalement dans la pastorale actuelle. On trouve le moyen de justifier tout ce que l'on fait. Par ailleurs, on ne trouve rien qui corresponde aux structures et aux formes de la société nouvelles, sinon l'idée d'une *Gemeindekirche*, qui paraît totalement archaïque et bien plus adaptée à la structure des villes de l'empire romain qu'à la société urbaine actuelle. Enfin, on ne trouve aucune réponse aux problèmes soulevés par Harvey Cox ou Gibson Winter. Il nous semble que la pastorale urbaine proposée ici nous mène tout droit à la *Suburban Captivity* dénoncée par G. WINTER. On nous offre donc un abondant matériel de réflexion, mais on nous laisse la tâche de découvrir par nous-mêmes la pastorale urbaine.

Recife (Brésil)

J. Comblin

Pigafetta, Filippo / Lopes, Duarte: *Description de Congo et des contrées environnantes*. Traduite de l'italien et annotée par WILLY BAL. 2^e éd. revue (= Publications de l'Univ. Lovanium, 12). Nauwelaerts/Leuven 1965; XXXVIII + 254 p., FB 440,—

1591 erschien in Rom *Relatione del Reamo di Congo* als Werk des italienischen Humanisten PIGAFETTA und des portugiesischen Kaufmanns LOPES, der als Berichterstatter diente. 1597 erschienen niederländische, englische und deutsche Ausgaben, 1598 eine lateinische. Die Publikation diente als Muster für viele ähnliche Werke, war dann aber eine Zeitlang umstritten, bis sie im 19. und 20. Jh. Neuauflagen erlebte (engl. 1881, frz. 1883, port. 1949, 1951, lat. 1960). Die vorgelegte Ausgabe bietet erstmals den Gesamttext französisch (2—149) mit 393 wertvollen kritischen Anmerkungen des Hrsg. (148—219), einer Bibliographie (220—227) und Verzeichnissen (228—247). Eine Einleitung (VII—XXXVII) informiert über die Verfasser und untersucht den objektiven Wert und die Glaubwürdigkeit der *Relatione*, die ein Gemisch von traditionellem Wissen (das sich vor allem auf die Antike stützt), eigenen Theorien und direkten Beobachtungen bietet. Die Darstellung ist sehr subjektiv. Die Verfasser vermögen sich aus ihrem eigenen Denkschema nicht zu befreien. Ihre Darlegungen spiegeln die Auffassungen ihrer Zeit wider. Sie sehen vor allem zwei große Möglichkeiten für das Abendland im Kongo: reiche Bodenschätze und Ausbreitung des Christentums. Sie arbeiten nicht kritisch, sondern idealisieren im Licht der genannten Ziele. Dessenungeachtet wird viel Wertvolles und Interessantes geboten. Das Werk gilt mit Recht als eine der aufschlußreichsten Veröffentlichungen über den Kongo im 16. Jh. Hrsg., Professor an der Universität Lovanium, hat alle Dokumente, die auf die *Relatione* Bezug haben, in den Anmerkungen verarbeitet. Dadurch erhält das Buch bleibenden Wert. Dieser Blick in eine große, sonst dunkle Vergangenheit — für die übrigen Stämme sind wir nur auf mündliche Traditionen angewiesen — ist eines der wenigen schriftlichen Zeugnisse jener Zeit und darum wertvoll, auch für die Afrikaner von heute.

Walpersdorf-Herzogenburg (Österreich)

Fridolin Rauscher *WU*

Suenens, Léon-Joseph: *Die Mitverantwortung in der Kirche*. Müller/Salzburg 1968; 187 S., DM 14,70

„Hinter der Opposition gegen den Status quo, die Verkalkung und den Konformismus verbirgt sich der Ruf nach einem wahrhaftiger und mutiger gelebten

Christentum. Alles, was Wachsen der tätigen, mündigen und loyalen Mitverantwortung bedeutet, ist Gnade für die Kirche. Obwohl wir eine Tradition zu hüten haben, sind wir nicht zur Unbeweglichkeit verurteilt. Die authentische Tradition muß uns unaufhörlich von rein menschlichen Traditionen frei machen und uns als Leitstern dienen. Wir befinden uns auf dem Weg in die Zukunft . . . , donec veniat — bis Er wiederkommt!“ schreibt Kardinal SUEENENS und umreißt damit das Leitmotiv nicht nur seines Buches, sondern auch seines Lebens und Einsatzes als Moderator des Konzils und als engagierter Führer der „Kirche in Belgien“. Er, der geistige Vater der heutigen Konstitution *Über die Kirche in der Welt*, kann und will sich nicht damit begnügen, das Konzil als geschichtliche Tatsache habend hinzunehmen. Immer wieder setzt er sich dafür ein, daß es Ausgangspunkt eines neuen kirchlichen Lebens in (was nicht heißt: „von“) dieser Zeit und Welt sei und werde. In der Zeit der Vorbereitung der Zweiten Bischofssynode (Rom, Okt. 1969) und des europäischen Bischofssymposiums (Chur, Juli 1969) kommt einer solchen Schrift wegweisende Bedeutung zu, ähnlich vielleicht wie s. Z. KÜNGS *Konzil und Wiedervereinigung* (Freiburg 1960). SUEENENS steht auch nicht an, seine Anliegen offen auszusprechen in Vorträgen (z. B. in Graz im Oktober 1968), in Artikeln wie etwa „Was kann der Bischof Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?“ (*Concilium* 1969, 299—302), aber auch im einigermaßen sensationellen Interview, das er dem Chefredaktor der *Informations Catholiques Internationales*, José de Broucker, gewährte und so französisch, spanisch, niederländisch und deutsch (vgl. *Orientierung* 1969, 99—110) verbreiten ließ. Dieses Interview, das ausdrücklich auf dieses Werk Bezug nimmt, beweist nicht nur den persönlichen Mut des Autors — diesen hatte er schon während der Nazibesatzung gezeigt, als er (nach der Gefangennahme des Rektors) der Universität Löwen vorzustehen hatte —, sondern auch, wie ernst es ihm mit seinen Anliegen ist und wie konkret er es gefaßt wissen möchte.

So wird hier „aus den Konzilstexten nicht ein Kodex geschaffen, in dem man nur zu blättern braucht; hier werden über das Konzil hinaus nach vorn weisende Gedanken aufgerissen, Schwächen beim Namen genannt und Wege gewiesen. Es wird nicht als das Wichtigste angesehen, die Kollegialität der kirchlichen Instanzen theoretisch zu begründen, sondern sie in die Praxis überzuführen“ (V. SCHURR). Dazu schildert SUEENENS in einem ersten Teil die Kirche von heute (d. h. als Ergebnis des II. Vaticanums) und nennt als Hauptanliegen Ökumene, Weltpräsenz und — was hier vor allem interessieren wird — die Mission (38ff): Es gebe ein Mißverstehen der konziliären Toleranz, das der Religion schade, wo wir als Christen doch „die Pflicht zu sprechen“ hätten. So habe Humanisation und Evangelisation in Harmonie zu stehen und es dürfe kein „Trugbild eines sozialen Messianismus“ (44) vorgestellt werden.

Der zweite und umfassendere Teil widmet sich dann der Mitverantwortung auf allen Stufen des kirchlichen Lebens: des Papstes, der Bischöfe, Priester und Theologen, des Diakonats, der Orden und der Laien, wobei der Kardinal sich gerade bezüglich der letztgenannten zwei Stufen schon früher für entsprechende innere Erneuerungen eingesetzt hatte (vgl. *Krise und Erneuerung der Frauenorden* und *Täglich christlich leben*, beide bei Müller/Salzburg). Kuriale Starre, Probleme der Überalterung wie die zu große Zentralisierung mit all ihren Folgen für die viel zu wenig schmiegsamen Rechtsbestimmungen kommen hier ebenso zur Sprache wie die ungenügende Berücksichtigung der Meinung der Laien, vor allem der Frauen, in allen Belangen der Kirche. Dabei wird aber nicht nur die Zentrale in Rom kritisch gesehen, sondern ebenso die subsidiär zu organisierenden Strukturen der Ortskirchen, bzw. deren regionale Gruppierun-

gen. Besonders sympathisch berührt, daß Suenens (Jahrgang 1904) offen bleibt für die Ansicht der Jugend und bereit ist, das Echte aus deren *contestation* herauszuhören. Stets geht es ihm um die ganze Kirche in der heutigen Welt, an deren göttlichem Aufbau und Autorität er keinen Augenblick zweifelt, deren Formen aber gerade um ihrer Wirklichkeit willen immer neu überprüft werden müssen — kurz: ein Werk nötig für eine wache Zukunft der Kirche.

Luzern

Franz Furger

Urbanisation et pastorale. Prêtres et religieuses des campagnes et des villes dans un monde qui s'urbanise (= *Recherches pastorales*, 22). Fleury/Paris 1967; 268 p., F 13,50

Le présent ouvrage contient les actes du 72^e Congrès national de pastorale organisé à Rouen en mars 1967 par l'Union des œuvres catholiques de France. Ce congrès avait été préparé par une enquête auprès de prêtres et de religieuses. Un compte rendu des réponses de 1750 personnes précède le texte des conférences, synthétisant les opinions courantes sur l'urbanisation dans les milieux cléricaux, sans prétendre à la représentativité. Deux professeurs apportent une contribution intéressante du point de vue sociologique: JEAN CHÉLINI, *L'urbanisation comme manière pour les hommes d'occuper l'espace* et JEAN RÉMY, *L'urbanisation: Relations humaines nouvelles. Nouveaux modes d'intégration*. Une synthèse des implications pastorales est présentée par un évêque auxiliaire de Lyon, GABRIEL MATAGRIN, sous le titre *Les nouveaux traits de l'existence chrétienne*. En général, on remarquera que les différents auteurs tendent plutôt à faire comprendre aux catholiques et à leurs dirigeants qu'il y a à adapter décidément la pastorale à la civilisation urbaine, ce qui naturellement est indispensable. Ils analysent beaucoup moins le phénomène général de dégradation urbaine qui est en cours et qui exigerait un effort exceptionnel de créativité de la part de personnes soucieuses de promouvoir un urbanisme qui n'oublie pas l'homme.

Bruxelles

Pierre Deloos S.J.

Vrancken, Isabelle: *Communauté du Caillou blanc*. Un monastère dans la rue. Casterman/Tournai 1968; 177 p.

Das Buch ist ein beredtes — manchmal ein wenig all zu beredtes — Zeugnis neuer religiöser, bruderschaftlicher Erfahrung, vor dem Konzil auf Anregung von Chanoine Jacques Leclercq (Löwen) begonnen, durch das Konzil bestätigt und bereits unterwegs zu einem Neuland jenseits der konziliaren Typologie des Ordenslebens. Ein „Kloster auf der Straße“ oder besser und weniger wörtlich: Ein Kloster unterwegs, mit dem apokalyptischen Namen „vom Weißen Stein“ (Apk 2, 17). „Es hat begonnen wie alle Klöster: durch die Begegnung von zwei, drei Menschen, die nur für Gott leben wollten und alle bei sich aufnahmen, die Gott suchen. Und die arbeiten, um zu leben“ (164). Eine offene Gemeinschaft großherziger, hellhöriger Frauen in Lüttich, dann auch in Löwen, gespeist aus den Brunnenstuben der Hl. Schrift und der monastischen Tradition, vom Geist bestätigt in Werken kirchlichen Dienstes, stillen Betens und liturgischen Lobpreises. Zeugnis dafür ein vierbändiges Offizium (*A la louange de sa gloire*. Mont-César/Louvain 1961—63), das sich aber so rubrikenfrei und so elastisch wie möglich will. Hier wird „Altes und Neues“ aus dem Schatz hervorgeholt, das

Volk Gottes zu bereichern. Frühlingshafte Gnade des Anfangs, älteren Institutionen anspornendes Beispiel zur Erneuerung, verwandten Bewegungen nüchterne und in Erfahrung gereifte Wegweisung!

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

Wiederkehr, Dietrich (Hrsg): *Die Situation des Bruderberufs heute.* Mitarbeiter und Partner. Hrsg. von der Vereinigung der Höheren Ordensoberen der Schweiz von der Fachgruppe für Nachwuchsfragen (Reihe: „Der Christ in der Zeit“). Rex/Luzern 1968; 213 S., DM 12,80

Das Buch, mit einem Vorwort des Präsidenten der Fachgruppe für Nachwuchsfragen, des merkwürdigerweise mit dem Titel „Msgr.“ bezeichneten Abtes von Einsiedeln versehen, ist der Niederschlag einer Studienwoche zu dem beschämenderweise erst von den heutigen Umständen aktualisierten Problem des Bruderberufs. Den einzelnen Beiträgen liegen theologische Überlegungen, historische Untersuchungen, religionssoziologische Erhebungen und praktische Erfahrungen zugrunde, nicht erschöpfend, aber sehr anregend. Der Rückblick auf die Geschichte läßt freilich mehr Fragen offen, als er beantwortet (P. Benzerath CSsR). Nur ein Hinweis: Den Begriff *fratres conversi* wird man nicht mehr von *conversio* = *Bekehrung* ableiten können, sondern von *conversari*, was *klösterlicher Lebenswandel* bedeutet. Im allgemeinen wird der Fragenkreis auf die Stellung der Brüder in klerikalen Gemeinschaften eingeschränkt und unter Berufung auf das Konzil der Abbau des „Klassenunterschiedes“ empfohlen. Die besondere Rolle des Ordensbruders in der *Mission* hätte vielleicht eine eigne Darstellung verdient. Sehr interessant die abschließenden Anregungen eines Berufsberaters über Berufswerbung und -werbung!

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

EINGESANDTE BÜCHER

Bochenski, J. M.: *Logik der Religion.* Bachem/Köln 1968; 159 S., DM 13,80

Fischer, H.: *Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums.* Kösel/München 1969; 278 S., DM 28,—

Jung, C. G.: *Mysterium coniunctionis.* 2 Halbbde. XVIII + 324, 497 S. Rascher/Zürich, DM 82,—

Teixeira, M.: *Macau e a sua diocese.* VII: Padres da diocese de Macau. Tipografia da Missão do Padroado/Macau 1967; 651 p.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. HANS WALDENFELS SJ, 4 Wittlaer, Grenzweg 2 · Dr. SIEGFRIED HERTLEIN OSB, P.O. Ndanda via Lindi, Tanzania · Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstraße 1.

22. MARZ. 1970

24. JULI 1970

19. 12. 70

08. FEB. 1982

13.28