

N12<522893775 021



UBTÜBINGEN







K 22 190 F

20. -  
622

p. q. p. l. t. - p. p.  
Z 70/1311 Prof. Hubly ✓

Fuhrref.

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

54. JAHRGANG  
JANUAR 1970 · HEFT 1

*Inhalt*

SEBALD REIL, OFMConv: *Neues zur Missionsgeschichte Shensis. Ein unbekannter Brief des P. Francisco Gayosso SJ* 1 · P. KRÜGER: *François Picquet und die Errichtung des chaldäisch-katholischen Patriarchats* 14 · J. GEHBERGER, SVD: *Interpellationes inutiles* 21

*Berichte:* Melanesian Social Pastoral Institute 23 · Literaturbericht 24

*Mitteilungen* 40 · *Besprechungen* 40



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

gle I 85

11 0 1970  
- 6.12.1970

# 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. 26 013]), Jahresbeitrag DM 20,—.

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

---

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1970 · Printed in Germany

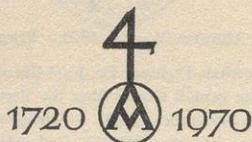
Schriftwalter: Universitäts-Professor Dr. Josef Glazik, Münster (Westf.)

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

54. Jahrgang  
1970



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung  
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



© Aschendorff, Münster (Westf.), 1970 · 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.)

GK I 85

# Inhalt des 54. Jahrgangs 1970

## Abhandlungen

<i>Bornemann, F.</i> : Die Angliederung von Kiaochow (Tsingtao) an das Vikariat Süd-Shantung . . . . .	81
<i>Hacker, P.</i> : The Religions of the Nations in the Light of Holy Scripture . . . . .	161
<i>Hacker, P.</i> : The Religions of the Gentiles as Viewed by Fathers of the Church . . . . .	253
<i>Harding, L.</i> : Les antécédents diplomatiques de l'établissement des Pères Blancs au Soudan . . . . .	241
<i>Khoury, A.-Th.</i> : Gandhi, ein Prophet auf der Suche nach der Wahrheit . . . . .	186
<i>Krüger, P.</i> : François Picquet und die Errichtung des chaldäisch-katholischen Patriarchats . . . . .	14
<i>Landmann, G.</i> : Zur Gnadenvorstellung im Hinduismus . . . . .	101
<i>Reil, S.</i> : Neues zur Missionsgeschichte Shensis. Ein unbekannter Brief des P. Francisco Gayosso SJ . . . . .	1
<i>Schlette, H. R.</i> : Ist die Religionswissenschaft am Ende? . . . . .	195

## Kleine Beiträge

<i>Gehberger, J.</i> : Interpellationes inutiles . . . . .	21
<i>Welch, H.</i> : Case Histories of Motivation: Two Modern Chinese Monks . . . . .	112

## Berichte

<i>Antweiler, A.</i> : Bittbrief eines buddhistischen Klosters . . . . .	281
<i>Antweiler, A.</i> : Eine neue Missionszeitschrift? Zu <i>Verbum SVD</i> . . . . .	284
<i>Khoury, A.-Th.</i> : Ergänzungen zur Bibliographie Antweiler . . . . .	279
Melanesian Social Pastoral Institute . . . . .	23
<i>Promper, W.</i> : Verzeichnis der Alten Drucke im Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster (1. Nachtrag) . . . . .	123
<i>Promper, W.</i> : Literaturbericht . . . . .	24, 285
<i>Promper, W.</i> : Literaturhinweise zur religiösen Entwicklung Lateinamerikas (1965—1970) . . . . .	200

<i>Documentation</i> A Statement by the Catholic Bishops of Papua and New Guinea . . . . .	211
--	-----

<i>Chronik</i> (Otto) . . . . .	127
---------------------------------	-----

## Mitteilungen

Dr. Benno M. Biermann OP † . . . . .	130
Carl Laufer MSC † . . . . .	131
Georg Landmann SVD † . . . . .	131
Dr. Georges Mensaert OFM † . . . . .	216
Berufung (Promper), Promotion (Florinilde Arzaga SSpS) . . . . .	40
Ehrenpromotion (Beckmann) . . . . .	216
Ehrung (Mund), Goldenes Doktor-Jubiläum (Gonsalvus Walter OFM Cap) . . . . .	131

Ernennungen (Dörmann, Khoury) . . . . .	216
Vorlesungsplan . . . . .	129, 296
Vorschau auf die Löwener Missionsstudienwoche 1970 . . . . .	216

## Besprechungen

Actes de la VII <sup>e</sup> Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo, Kinshasa, 16—24 juin 1967 (Auf der Maur) . . . . .	40
Aoyama Gen, P.: Die Missionstätigkeit des hl. Franz Xaver in Japan in japanischer Sicht (Waldenfels) . . . . .	41
Barrett, D. B.: Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements (De Cock) . . . . .	312
Baumann, J.: Mission und Ökumene in Südwestafrika (Rath) . . . . .	217
de Beaucueil, S.: Prêtre des non-chrétiens (Luykx) . . . . .	218
Beckmann, J. (Hrsg.): Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen (Joh. Schütte SVD) . . . . .	218
Beyerhaus, P.: Humanisierung — einzige Hoffnung der Welt? (Comblin) . . . . .	132
Böcher, O.: Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums (Schreiber) . . . . .	64
Böhlig, A. (Hrsg.): Kephalaia. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin (Krüger) . . . . .	313
Bontinck, F.: Aux Origines de l'Etat Indépendant du Congo (Rath) . . . . .	79
Boss, M.: Indienfahrt eines Psychiaters (Hacker) . . . . .	313
Boyens, E. (Hrsg.): Glauben alle an denselben Gott? Antworten der Religionen (Zilles) . . . . .	66
Braumann, F.: Unternehmen Paraguay. Nach den Aufzeichnungen des Jesuiten Anton Sepp, 1691—1703 (Promper) . . . . .	297
Bürkle, H. (Hrsg.): Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart (Hacker) . . . . .	298
Cahiers des religions africaines, janvier 1969 (Comblin) . . . . .	240
Cahiers des religions africaines, juillet 1969 (Promper) . . . . .	240
Campeau, L.: Monumenta Novae Franciae. I: La première mission d'Acadie, 1602—1616 (Willeke) . . . . .	219
Cardenal, E.: Südamerikanische Psalmen (Promper) . . . . .	154
Castelli, E. (éd.): Mythe et Foi . . . . .	67
Catequesis y promoción humana. VII Semana Internacional de Catequesis, Medellín, 11—18 de agosto de 1968 (Promper) . . . . .	219
Cloës, M.-N.: Vivre à Cuba (Promper) . . . . .	155
Cold, E.: Christus oder was ist Auferstehung. Die großen Symbole der Evangelien religionsvergleichend erklärt (Antweiler) . . . . .	314
Cultures et développement. Revue internationale des sciences du développement. Vol. I (Louvain 1968), n. 1 (Gordan) . . . . .	79
Cyrillo-Methodianische Fragen (de Halleux) . . . . .	220
Dandekar, R. N.: Some Aspects of the History of Hinduism (Mylius) . . . . .	315
Delanaye, P.: L'enseignement est-il un apostolat? (Bettray) . . . . .	41
Denzler, G.: Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland nach dem Westfälischen Frieden (Wiedemann) . . . . .	221
Dockhorn, K.: Tradition und Evolution. Untersuchungen zu Sri Aurobindos Auslegung autoritativer Sanskritschriften (Mylius) . . . . .	67

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Glazik) . . . . .	155
<i>Duthilleul, P.</i> : L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode (Glazik) . . . . .	42
<i>Edsman, C.-M. (Ed.)</i> : Studies in Shamanism (Henninger) . . . . .	316
<i>de Egaña, A.</i> : Monumenta Peruana I—IV: 1565—1591 (Promper) . . . . .	222
<i>Eilers, F.-J.</i> : Zur Publizistik schriftloser Kulturen in Nordost-Neuguinea (Lauer) . . . . .	144
<i>Enomiya-Lasalle, H. M.</i> : Zen. Weg zur Erleuchtung (Spae) . . . . .	150
<i>Enomiya-Lasalle, H. M.</i> : Zen-Buddhismus (Heinrichs) . . . . .	144
<i>Exeler, A.</i> : Wesen und Aufgabe der Katechese (Gordan) . . . . .	156
<i>Feil, E./Weth, R.</i> : Diskussion zur „Theologie der Revolution“ (Comblin) . . . . .	157
<i>Fernau, F.-W.</i> : Patriarchen am Goldenen Horn (Hajjar) . . . . .	222
<i>Flannery, A. (Ed.)</i> : Missions and Religions (Schlette) . . . . .	132
Une force de salut. Le sacrement de pénitence en milieu bantou (Furger) . . . . .	42
La formazione missionaria del popolo di Dio. Mailänder Woche 1967 (Willeke) . . . . .	43
<i>Francke, A. H.</i> : Der Frühlings- und Wintermythus der Kesarsage (Hummel) . . . . .	316
<i>Friese, J.</i> : Die säkularisierte Welt (Antweiler) . . . . .	68
<i>Gail, A. J.</i> : Bhakti im Bhāgavatapurāna (Schmithausen) . . . . .	317
<i>Gamber, K.</i> : Liturgie übermorgen (Gordan) . . . . .	43
<i>Gardet, L.</i> : Dieu et la destinée de l'homme (Khoury) . . . . .	318
<i>Gardet, L.</i> : Islam (Hajjar) . . . . .	318
<i>Gardi, R./ Lüthi, M.</i> : Matadi (Glazik) . . . . .	133
<i>Gerlitz, P.</i> : Kommt die Welteinheitsreligion? (Antweiler) . . . . .	319
<i>Gheddo, P.</i> : Katholiken und Buddhisten in Vietnam (Promper) . . . . .	223
<i>Girardi, J./ Six, J. F.</i> : Des chrétiens interrogent l'athéisme, tome I, volumes 1—2 (Khoury) . . . . .	69
<i>Gollwitzer, H.</i> : Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala (Comblin) . . . . .	157
<i>Greschat, H.-J./ Jungraithmayr, H. (Hrsg.)</i> : Wort und Religion. Festschrift für Dammann (Rommelaere) . . . . .	44
<i>Guariglia, G.</i> : Le conquiste attuali dell'etnologia (Henninger) . . . . .	70
<i>Halldén, E.</i> : The Culture Policy of the Basel Mission in the Cameroons, 1886—1905 (Bühlmann) . . . . .	224
<i>Hallencreutz, C. F.</i> : Swedish Missions (Masson) . . . . .	45
<i>Hartmann, S. S. (Ed.)</i> : Syncretism (Promper) . . . . .	320
<i>Hastings, A.</i> : Kirche und Mission im modernen Afrika (Promper) . . . . .	133
<i>Haule, C.</i> : Bantu "Witchcraft" and Christian Morality (Theuws) . . . . .	45
<i>Heinrichs, M.</i> : Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur (Uyttendaele) . . . . .	46
<i>Heislbetz, J.</i> : Grundprobleme einer Theologie der nichtchristlichen Religionen (Schlette) . . . . .	71
<i>Henry, A.-M.</i> : La force de l'Evangile (Gatzweiler) . . . . .	46
<i>Hillekamps, C. H.</i> : Religion, Kirche und Staat in Lateinamerika (Promper) . . . . .	47
Historia Missionum O.F.M. I: Asia Centro-Orientalis et Oceania (Glazik) . . . . .	47
Historia Missionum O.F.M. II: Africa (Rauscher) . . . . .	48

Historia Missionum O.F.M. III: America Septentrionalis (Promper) . . .	133
<i>Hoekendijk, J. C.</i> : Kirche und Volk in der deutschen Missionsswissenschaft (Joh. Schütte SVD) . . . . .	48
<i>Höffner, J.</i> : Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Promper) . . . . .	134
<i>Honig, A. G., jr.</i> : De kosmische betekenis van Christus in de oecumenische discussies van het laatste decennium, speciaal met betrekking tot de zending (Glazik) . . . . .	224
<i>Horner, N. A.</i> : Zending en missie. Een vergelijkende studie over de protestantse en rooms-katholieke missionaire strategie (Masson) . . . . .	50
Instruktionen für die Evangelisation der Völker, mit einem Kommentar von Josef Glazik (Gordan) . . . . .	302
Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1969 (Promper) . . . . .	73
<i>Kapleau, Ph. (Hrsg.)</i> : Die drei Pfeiler des Zen (Spae) . . . . .	150
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1969 (Promper) . . . . .	50
<i>Kerkhofs, J. (Ed.)</i> : Modern Mission Dialogue (Promper) . . . . .	225
<i>Khoury, A.-Th.</i> : Les théologiens byzantins et l'Islam (de Halleux) . . . . .	225
<i>Kleine, E.</i> : Welt zwischen Hunger und Heil. Ein Bericht über die II. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche (De Haes) . . . . .	226
<i>Klostermaier, K.</i> : Mahatma Gandhi, Freiheit ohne Gewalt (Khoury) . . . . .	186
<i>Kummer, G.</i> : Die Leopoldinenstiftung (1829—1914). Der älteste österreichische Missionsverein (Betray) . . . . .	302
<i>Langen, D.</i> : Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland (Petri) . . . . .	151
<i>Latourette, K. S.</i> : Beyond the Ranges. An Autobiography (Promper) . . . . .	52
<i>Lehmann, A.</i> : Afroasiatische christliche Kunst (Rapp) . . . . .	134
<i>Lehmann, A.</i> : Christian Art in Africa and Asia (Promper) . . . . .	226
Liberté des jeunes Eglises. Löwener Woche 1968 (Gordan) . . . . .	53
<i>Loiskandl, H.</i> : Edle Wilde, Heiden und Barbaren (Gregorius) . . . . .	73
<i>López Gay, J.</i> : El Espíritu Santo y la misión (A. Seumois) . . . . .	53
<i>Marichal, R.</i> : Premiers chrétiens de Russie (Glazik) . . . . .	54
<i>McDonnell, G. P.</i> : Meaning of a Missioner (Mooney) . . . . .	226
<i>McGlade, J.</i> : The Missions: Africa and the Orient. A History of Irish Catholicism, VI/8 (Hanrahan) . . . . .	54
<i>de Menasce, P. J.</i> : Permanence et transformation de la mission (Waldenfels) . . . . .	55
<i>Merle, M. (éd.)</i> : Les Eglises chrétiennes et la décolonisation (Hajjar) . . . . .	55
<i>Metodio da Nembro</i> : Prospettive conciliari missionarie (Ajomo) . . . . .	56
Missionaire wegen voor morgen (A. Seumois) . . . . .	136
<i>Molinos, A.</i> : Die sozialwissenschaftliche Erforschung Ostafrikas, 1954—1963 (Dreier) . . . . .	74
<i>Molinski, W (Hrsg.)</i> : Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen (Schlette) . . . . .	227
<i>Monsterleet, J.</i> : Bilan et prospective du catholicisme au Japon (Uyttendaele) . . . . .	57
<i>de Montclos, X.</i> : Lavigerie. La mission universelle de l'Eglise (Hajjar) . . . . .	227
<i>Mueller, G.</i> : The Catechetical Problem in Japan, 1549—1965 (Waldenfels) . . . . .	229
<i>Müller, J.</i> : Wozu noch Mission? (Waldenfels) . . . . .	231

<i>Müller-Krüger, Th.</i> : Der Protestantismus in Indonesien (Rath) . . . . .	232
<i>Mundanán, A. M.</i> : The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians Under Mar Jacob, 1498—1552 (Plattner) . . . . .	57
<i>Muskens, M. P. M.</i> : Indonesië. Een strijd om nationale identiteit: nationalisten, islamieten, katholieken (Haas) . . . . .	232
<i>Nevermann, H./Worms, E.A./Petri, H.</i> : Die Religionen der Südsee und Australiens (Antweiler) . . . . .	151
North American Protestant Ministries Overseas (Masson) . . . . .	234
<i>Nuscheler, F./Zwiefelhofer, H. (Hrsg.)</i> : Kirche und Entwicklung in Lateinamerika (Comblin) . . . . .	234
L'œuvre missionnaire de Jean XXIII. Textes et documents, 1958—1963 (Joh. Schütte SVD) . . . . .	304
<i>O'Farrell, P.</i> : The Catholic Church in Australia. A short history: 1788—1967 (Promper) . . . . .	234
<i>Ohm, Th.</i> : Faites des disciples de toutes les nations. Théorie de la mission I—III (Promper) . . . . .	137
<i>Ohse, B.</i> : Der Patriarch. Athenagoras I. von Konstantinopel, ein ökumenischer Visionär (Hajjar) . . . . .	222
<i>de Paillerets, M.</i> : Catholicisme en Scandinavie (Comblin) . . . . .	138
<i>Panikkar, R.</i> : Kultmysterium in Hinduismus und Christentum (Petri) . . . . .	138
Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie. III: Missie en ontwikkelingswerk (Masson) . . . . .	235
La pastoral de las vocaciones a la hora del Concilio. Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Vocaciones (Promper) . . . . .	51
<i>Pistoni, G.</i> : L'attività missionaria nelle diocesi di Modena e Nonantola (Reuter) . . . . .	235
<i>Podipara, P.</i> : Die Thomas-Christen (Hajjar) . . . . .	58
<i>Prelot, R.</i> : La presse catholique dans le tiers monde (Gordan) . . . . .	305
Présence de l'école catholique dans les divers continents (J. Brunner WV)	305
La propagation de la foi. Assemblées du Seigneur. Catéchèse des dimanches et des fêtes, 98 (Luykx) . . . . .	306
<i>Reil, S.</i> : Kleine Kirchengeschichte Sambias (Bühlmann) . . . . .	307
<i>Rendtorff, T./Tödt, H. E.</i> : Theologie der Revolution (Comblin) . . . . .	158
<i>Rétif, A.</i> : Un nouvel avenir pour les missions (Promper) . . . . .	236
<i>Rétif, A.</i> : Mission heute noch? (Promper) . . . . .	236
<i>Richardson, W. (Ed.)</i> : China Today (Haas) . . . . .	59
<i>Richardson, W. (Ed.)</i> : The Church As Sign (Hastings) . . . . .	139
<i>Richmann, F.</i> : O sentido da cultura cristã (Donoso) . . . . .	159
<i>Riedl, J.</i> : Das Heil der Heiden nach R 2, 14—16. 26. 27 (Neuhäusler) . . . . .	139
<i>Ringgren, H. (Ed.)</i> : Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature (Henninger) . . . . .	316
<i>Rossel, J.</i> : Dynamik der Hoffnung (Promper) . . . . .	143
<i>Rossel, J.</i> : Mission dans une société dynamique (Waldenfels) . . . . .	141
<i>Rweyemamu, R.</i> : People of God in the Missionary Nature of the Church (De Haes) . . . . .	307

<i>Schlette, H. R.</i> : Veränderungen im Christentum (Gordan) . . . . .	59
<i>Schleucher, K.</i> : Diener einer Idee (Promper) . . . . .	236
<i>Schleucher, K.</i> : Pioniere und Außenseiter (Promper) . . . . .	152
<i>Schooyans, M.</i> : Chrétienté en contestation: l'Amérique latine (Promper) . . . . .	143
<i>Schuster, I.</i> : Kamada Ryûkô und seine Stellung in der Schingaku (Spae) . . . . .	320
<i>Sheen, F. J.</i> : Missions and the World Crisis (Mooney) . . . . .	237
Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis I—II (Hertlein)	308
<i>Siegmund, G.</i> : Buddhismus und Christentum (Waldenfels) . . . . .	74
<i>Spae, J. J.</i> : Christianity Encounters Japan (Waldenfels) . . . . .	60
<i>Spindler, M.</i> : La mission, combat pour le salut du monde (Gordan) . . . . .	237
Steyler Missions-Chronik 1970 (Haas) . . . . .	238
<i>Stragliati, S.</i> : Diritto particolare della Chiesa in Giappone (Spae) . . . . .	238
Studia Missionalia. XV: L'Eglise et les religions (Schlette) . . . . .	299
Studia Missionalia. XVI: Religious Glimpses of Eastern Asia (Uyttendaele)	62
<i>Thomas, N. J.</i> : Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen (Hajjar) . . . . .	58
<i>Trobisch, W.</i> : J'ai aimé une fille... (Gordan) . . . . .	310
<i>Vatican II</i> : Les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes (Schlette) . . . . .	62
Verbum SVD 11 (1970), fasc. 1 (Antweiler) . . . . .	284
<i>Verweyen, H.</i> : Voraussetzungen des Glaubensaktes (Furger) . . . . .	77
<i>Vicedom, G. F.</i> (Hrsg.): Beiträge zur systematischen Theologie. Theologische Stimmen aus Asien, Afrika, Lateinamerika, 3 (Comblin) . . . . .	143
<i>Vicedom, G.</i> : Mission in einer Welt der Revolution (Comblin) . . . . .	239
<i>Vogel, A. A.</i> : Is the Last Supper Finished? (O'Donovan) . . . . .	159
<i>Vollmer, G.</i> : Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit, 1741—1821 (Promper) . . . . .	80
<i>Vulliez, H.</i> : Dieu est-il occidental? (Comblin) . . . . .	159
<i>Wagner, F.</i> : Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu gründen? (Comblin) . . . . .	239
<i>Waldenfels, H.</i> : Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (Comblin) . . . . .	160
<i>Wanko, P.</i> : Kirche — Mission — Missionen (Otto) . . . . .	63
<i>Wiant, B.</i> : Worship Resources from the Chinese (Spae) . . . . .	153
<i>Wicki, J.</i> : Documenta Indica. X: 1575—1577 (Camps) . . . . .	311
<i>Wildiers, N. M.</i> : Kirche für eine größere Welt (Gordan) . . . . .	160
<i>Wolff, O.</i> : Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums (Zilles) . . . . .	78
<i>Zananiri, G.</i> : Le Saint-Siège et Moscou (Hajjar) . . . . .	64
<i>Zwernemann, J.</i> : Die Erde in Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanischen Völker (Laufer) . . . . .	154
<i>Anschriften der Mitarbeiter</i> . . . . .	80, 160, 240, 320

## NEUES ZUR MISSIONSGESCHICHTE SHENSIS

Ein unbekannter Brief des P. Francisco Gayosso SJ

von Sebald Reil OFMConv

Die Geschichte des Christentums in der chinesischen Provinz Shensi ist noch weithin unerforscht. Bekannt ist, daß bereits im 7. Jh. Missionare die nordwestlichen Provinzen Chinas, zu denen auch Shensi gehört, betraten und dort das nestorianische Christentum verbreiteten<sup>1</sup>. Aber über das Leben und den späteren Niedergang dieser Gemeinden wissen wir sehr wenig.

### I

In den ersten Jahrzehnten des 17. Jh. kamen die ersten römisch-katholischen Missionare nach Shensi. Der erste war wohl der damalige Obere der chinesischen Jesuitenmission, NICOLÒ LONGOBARDI (1566—1655)<sup>2</sup>, der 1618, als die Jesuiten in den östlichen Provinzen verfolgt wurden, eine Einladung des Literaten Wang Cheng<sup>3</sup> annahm, um in Shensi eine Niederlassung zu gründen. Longobardi hielt sich einige Zeit in der Stadt San-yüan auf, konnte aber wegen der ablehnenden Haltung der Bevölkerung nichts ausrichten<sup>4</sup>. Ein Jahr später wurde P. GIULIO ALENI (1582—1649)<sup>5</sup> von einem christlichen Regierungsbeamten, der nach Shensi versetzt wurde, eingeladen, mit ihm die Provinz zu bereisen. Aleni besuchte bei dieser Gelegenheit neunzehn Städte Shensis und soll dort den christlichen Glauben bekannt gemacht haben<sup>6</sup>.

Der erste, der in Shensi eine lebensfähige Gemeinde gründete, war wohl der belgische Jesuit NICOLAS TRIGAULT (1577—1628)<sup>7</sup>. Auf Bitten

<sup>1</sup> K. S. LATOURETTE, *A History of Christian Missions in China* (New York 1929) 61—77; F. MARGIOTTI, *Il cattolicesimo nello Shensi della origine al 1732* (Roma 1958) 38—40

<sup>2</sup> J. SCHÜTTE, „Longobardi“: *LThK* VI (1961) 1138

<sup>3</sup> J. G. YANG and WANG CHUNG-MIN, „Wang Cheng“: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (Washington 1944) 807—809

<sup>4</sup> MARGIOTTI, 82; vgl. G. DUNNE SJ, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame 1962) 148

<sup>5</sup> J. SCHÜTTE, „Aleni“: *LThK* I (1957) 303; MARGIOTTI, 83

<sup>6</sup> J. DEHERGNE, «Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581—1650)»: *Monumenta Serica* 16 (Nagoya 1957) 1—136

<sup>7</sup> MARGIOTTI, 85; L. PFISTER SJ, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552—1773* (Shanghai 1932) 11—120

des eifrigen Wang Cheng, der inzwischen in Peking die Taufe empfangen hatte, kam er 1625 nach Shensi, um dessen Familie in das Christentum einzuführen. So konnte Trigault in San-yüan eine kleine Gemeinde gründen. Zugleich bereitete er die Gründung einer Mission in der Provinzhauptstadt Sian vor, in der er Grund und Boden für eine spätere Station erwarb. Als Trigault die Provinz verließ, führten der Kölner Jesuit JOHANN ADAM SCHALL VON BELL<sup>8</sup> und der Spanier ALVARO SEMEDO<sup>9</sup> die Missionsarbeit fort und begannen mit dem Bau einer Kirche. Doch war in der ersten Zeit der Widerstand des Volkes so groß, daß die beiden Missionare alles aufgeben und die Provinz verlassen wollten. Aber Wang Cheng, ihr Berater und Gönner, ermutigte sie und half mit Geldspenden, die Kirche zu vollenden. Als Ende 1629 P. Schall vom Kaiser geehrt und zum Hofastronom ernannt wurde, schlug die Stimmung des Volkes um, und die Missionsarbeit ging rüstig voran. 1638 soll es in Shensi bereits fünfzehn Gemeinden mit Sian als Mittelpunkt gegeben haben<sup>10</sup>.

Wann das Christentum im südlichen Teil der Provinz, der vom Norden durch das schwer passierbare Tsing-ling Gebirge getrennt ist, Eingang gefunden hat, ist noch nicht geklärt. Sicher ist, daß es mit der Ankunft des französischen Jesuiten ÉTIENNE LE FÈVRE<sup>11</sup> einen bedeutenden Aufschwung nahm. Nachdem Le Fèvre 1638—42 bereits in Sian und Umgebung gewirkt hatte, kam er 1647 zum Süden und konnte, von den Lokalbehörden geschätzt und gefördert, in den Bezirken Han-chung, Cheng-ku und Yang-hsien missionieren. Unweit von Han-chung gewann er das ganze Dorf Hsiao-chai für den katholischen Glauben. Diese Gemeinde war bald eine der berühmtesten in ganz China. Dort starb Le Fèvre am 10. 5. 1657, wie ein Heiliger verehrt. Während Sian Mittelpunkt der nördlichen Missionen war, wurde Han-chung Mittelpunkt im Süden der Provinz.

Nach dem Tode Le Fèvres wirkte P. CLAUDE MOTEL<sup>12</sup> im Süden, während P. GIAN-FRANCESCO FERRARI<sup>13</sup> die Missionen um Sian versorgte.

<sup>8</sup> A. VÄTH SJ, *Johann Adam Schall von Bell S.J., Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hof von Peking* (Köln 1933) 73; vgl. H. WOLTER, „Schall“: *LThK IX* (1964) 364

<sup>9</sup> PFISTER, 143—147

<sup>10</sup> J. DEHERGNE, «Les chrétientés de Chine . . .»: *Monumenta Serica* 16 (1957) 112

<sup>11</sup> P. Étienne Le Fèvre (Stephan Faber), geb. 1598 in Mourièves (Avignon), seit 1618 Mitglied der Jesuitenprovinz von Lyon, reiste 1629 in den Fernen Osten. Da ihm Japan verschlossen war, ging er nach China (PFISTER, 202—207; MARGIOTTI, 94)

<sup>12</sup> P. Claude Motel SJ (chines. Name: Mu Ko-wo), geb. 1619 in Frankreich, kam 1657 nach China und wurde als Nachfolger des P. Étienne Le Fèvre nach Südshensi berufen. Ende 1664 ging er nach Peking und Kanton und starb 1671 auf dem Rückweg nach Shensi (PFISTER, 229 S)

<sup>13</sup> P. Gian-Francesco Ferrari SJ (chin. Name: Li Fang-hsi), geb. 1608 in Pie-

Beide Missionare mußten nach Peking zurückkehren, als 1664 die Verfolgung gegen den greisen P. Schall und die übrigen katholischen Missionare einsetzte<sup>14</sup>. Dann begann für Shensi eine priesterlose Zeit, die bis 1673 dauerte, als P. GIOVANNI DOMENICO GABIANI<sup>15</sup> nach Shensi kam. Aber wegen anhaltender Kriegswirren blieb er stets im Norden. Die Christengemeinden in Süd-Shensi blieben bis 1680 ohne Priester. Als P. Gabiani 1680 Shensi verließ, folgte ihm P. FRANCISCO GAYOSSO (1647—?)<sup>16</sup>, ein wenig bekannter spanischer Jesuit, der zum erstenmal nach mehr als zehn Jahren die Christen im Süden der Provinz besuchte. Ein bisher unbekannter Brief von ihm berichtet von dieser Missionsreise und bietet soviel Neues über die Lage der dortigen Christenheit, daß wir ihn hier zum erstenmal veröffentlichen.

## II

Der handgeschriebene, sechs Seiten umfassende, lateinische Brief GAYOSSOs vom 4. 12. 1682 befindet sich im Hauptstaatsarchiv zu München (Jesuitenakt 590)<sup>17</sup>. Offensichtlich ist es nur eine Abschrift, zudem nur ein Auszug. Ob das Original noch existiert, ist unbekannt<sup>18</sup>. Laut Überschrift ist der Originalbrief in Sian geschrieben worden. Adressat ist der bekannte Jesuitenmissionar FRANCISCO DE MESSINA, der damals Provinzial auf den Philippinen war, aber noch im gleichen Jahre 1682 verstorben sein soll. Der Brief wurde dann abgeschrieben und zu den Jesuiten nach Landsberg gesandt. Eine Schlußbemerkung sagt nämlich: «Litterae novae Sinensia fere continentes scriptae ad PP. Ministros Landspergae». Aus einem späteren Vermerk «Ingolstadium» am Briefkopf läßt sich ersehen, daß der Brief im alten Jesuitenarchiv zu Ingolstadt aufbewahrt wurde.

Der Briefschreiber, P. FRANCISCO GAYOSSO, ist zwar wenig bekannt, doch läßt sich einiges über sein Leben und Wirken aus bereits vorliegender Literatur zusammenstellen. Gayosso, 1647 in Spanien geboren, trat 1665

mont, reiste 1640 nach China und wirkte 1659—65 in Sian, wo er eine Kirche für Frauen und eine für Männer hatte. In den umliegenden Orten gab es noch acht und in den Dörfern fünfzig Kirchen und viele Stationen. 1665 mußte er nach Peking und ins Exil nach Kanton. Auf dem Rückweg nach Sian starb er 1671 (PFISTER, 249—251)

<sup>14</sup> FANG CHAO-YING, "Yang Kuang-hsien": *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* II, 889—892

<sup>15</sup> P. Giovanni Domenico G a b i a n i SJ (chin. Name: Pi Chia), geb. um 1623 in Nizza, kam 1656 nach China, war 1672 kurze Zeit in Sian, starb 1696 in Yangchou. Vgl. PFISTER, 315—319; B. BROLLO OFM, «Relatio de statu missionis in provincia Shensi, 20 julii 1702»: *Sinica Franciscana* VI (1961) 1137

<sup>16</sup> MARGIOTTI, 174; PFISTER, 390

<sup>17</sup> Vgl. B. H. WILLEKE, „Die Missionshandschriften im Bayerischen Hauptstaatsarchiv zu München“: *Euntes Docete* XXI (Roma 1968) 321—345

<sup>18</sup> Nach Mitteilung von P. Jos. Wicki SJ (Inst. Hist. S. J., Rom) vom 14. 12. 1968 befindet sich der Originalbrief nicht im Generalarchiv der Jesuiten.

in den Jesuitenorden ein und kam später als Missionar nach den Philippinen<sup>19</sup>, 1678 nach China und trug dort den Namen Hung Tu-liang. 1685 oder 1686 kehrte er auf die Philippinen zurück und dürfte auch dort gestorben sein. Sein Todesjahr konnte bisher nicht ermittelt werden. Aus seinem schriftlichen Nachlaß sind zwei Briefe bekannt: einer vom 23. 11. 1683, geschrieben zu Sian an P. FERDINAND VERBIEST in Peking (im *Archivo Histórico Nacional* zu Madrid aufbewahrt<sup>20</sup>), und der hier behandelte Brief.

Es ist erstaunlich, daß auch (über Mexiko ausgereiste) spanische Jesuiten (denen sich einzelne Nichtspanier anschlossen) von den Philippinen in China missioniert haben. Da diese Episode weniger bekannt ist, sei hier etwas näher darauf eingegangen (vgl. auch J. BECKMANN, „China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden des 16. Jahrhunderts“: *NZM* 19 [1963] 81—92, 195—214; 20 [1964] 27—41, 89—108). — Die damalige Chinamission litt oft sehr unter Personalmangel, so daß es nicht immer möglich war, selbst wichtige Posten zu besetzen. So hatten schon 1651 die verlassenen Christen der Provinz Kiangsu den Provinzial der Jesuiten auf den Philippinen um einen Priester gebeten. Ihr Brief wurde nach Rom weitergeleitet, aber ohne sichtbaren Erfolg. Zehn Jahre später (1661) wandte sich P. FRANCESCO BRANCATI, Konsultor der Vizeprovinz China, an den spanischen Generalassistenten in Rom mit der Bitte nachzuprüfen, ob man den Jesuiten in Manila nicht eine Mission in China übertragen könnte<sup>21</sup>. Auch diesmal wurde nichts unternommen, weil China zum portugiesischen Patronatsgebiet gehörte. Gut fünfzehn Jahre später soll der Fukienmissionar P. SIMON RODRIGUES SJ den Provinzial der Philippinen, P. ANDRÉS XAVIER RIQUELME, gebeten haben, der bedrängten Chinamission zu Hilfe zu kommen. Er handelte im Auftrag des Jesuitenvisitators für China, P. SEBASTIÃO DE ALMEIDA. Damals wurden drei Patres der Philippinenprovinz nach China gesandt<sup>22</sup>: der Schweizer WALTHER SONNENBERG, der in den Philippinen den Namen IGNACIO DE MONTES trug, der Spanier JUAN DE IRIGOYEN und unser P. FRANCISCO GAYOSSO. Am 24. 6. 1678 bestiegen die drei Jesuiten sowie der spanische Franziskaner BERNARDO DE LA ENCARNACIÓN und der Dominikaner PEDRO DE ALACRÓN in Manila das Schiff und kamen nach einigen Tagen glücklich in Amoy (Prov. Fukien) an, wo sie wegen des Krieges mit dem Seeräuber Chen-ching zwei Monate im Hafen liegen mußten<sup>23</sup>. Zwei Jahre später (1680)<sup>24</sup>, traf P. Gayosso in Shensi ein. In der Zwischenzeit wird er sich wohl in Fukien aufgehalten haben, um die chinesische Sprache zu erlernen.

<sup>19</sup> *Sin. Franc.* VI (1961) 35; PFISTER, 390. Nach O. MAAS, *Cartes de Chine* III, 177 und *Sin. Franc.* VI, 474 verließ P. Gayosso erst 1686 Shensi.

<sup>20</sup> MARGIOTTI, 174 p; PFISTER, 390      <sup>21</sup> MARGIOTTI, 65      <sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd. — Es ist schade, daß H. DE LA COSTA SJ, *The Jesuits in the Philippines, 1581—1768* (Cambridge, Mass. 1961) diesen Missionsversuch nicht erwähnt.

<sup>24</sup> PFISTER, 390

Über die Tätigkeit des P. GAYOSSO in der Provinz Shensi ist uns bisher nur bekannt, daß er von der Provinzhauptstadt Sian aus zweimal den beschwerlichen Weg über das hohe Tsing-ling Gebirge nach Han-chung in Süd-Shensi zurückgelegt hat, um dort die Christengemeinden zu besuchen<sup>25</sup>. In Han-chung soll er 1453 Taufen gespendet haben. Außerdem ist noch überliefert, daß er 1684 in die Nachbarprovinz Shansi reiste, um an der Beerdigung seines Missionsoberen P. CHRISTIAN HERDTRICH teilzunehmen, der am 17. 6. 1684 in Chiang-chou gestorben war<sup>26</sup>. — Die Ursachen für den Weggang des P. Gayosso aus Shensi dürften noch nicht völlig geklärt sein. Bischof BERNARDINO DELLA CHIESA von Peking äußerte in einem Brief an die Kardinäle der *Propaganda Fide* vom 6. 3. 1686, daß P. Gayosso, der sich allein unter schwierigen Umständen in Shensi aufgehalten habe, wegen der ungestümen Forderungen, sich unter Eid den Apostolischen Vikaren zu unterwerfen, mutlos geworden und schließlich freiwillig aus Shensi fortgegangen sei<sup>27</sup>.

Die Missionstätigkeit der spanischen Jesuiten in China war nur von kurzer Dauer. Da der Ordensgeneral von vornherein gegen dieses Unternehmen eingestellt gewesen war — mit der Bedrängung, ALMEIDA hätte zuerst den König von Portugal befragen sollen<sup>28</sup> —, wurde schließlich der Plan, von der Jesuitenprovinz auf den Philippinen aus eine Mission in China zu gründen, endgültig ad acta gelegt, d. h. „von oben abgelehnt“<sup>29</sup>.

### III

Bevor wir auf den Inhalt des Briefes von P. GAYOSSO näher eingehen, muß noch geklärt werden, ob dieser Missionsbrief aus Shensi tatsächlich echt und zuverlässig ist, d. h. ob wir ihn für glaubwürdig halten können. — Zwar bereitet der Adressat des Briefes gewisse Schwierigkeiten. Das am 4. 12. 1682 verfaßte Schreiben soll nämlich an den „jüngst verstorbenen Provinzial FRANCISCUS DE MESSINA auf den Philippinen“ geschickt sein, der tatsächlich am 12. 12. 1682 als Pfarrer auf den Philippinen gestorben ist. Doch nach der Provinzialsliste ist es sehr fraglich, ob er überhaupt Provinzial gewesen ist<sup>30</sup>. Diese Unklarheit sollte jedoch nicht überbewertet werden; denn das «nuper Philippinarum Provincialem» steht nur im einleitenden Kommentar und stammt nicht vom Briefschreiber selbst. Die Zuverlässigkeit der in diesem Brief gebotenen Informationen wird also keineswegs in Frage gestellt. Es scheint vielmehr, daß diese Briefabschrift, in ihrer Gesamtheit gesehen, für die Echtheit und Zuverlässig-

<sup>25</sup> B. BROLLO, «Relatio de statu missionis . . .»: l. c. 1138; PFISTER, 390

<sup>26</sup> MARGIOTTI, 672; PFISTER, 390

<sup>27</sup> *Sin. Franc.* VI, 474 p. Den Eid hat P. Gayosso tatsächlich geleistet in Shensi am 30. 10. 1684: *ibid.* 35; 845

<sup>28</sup> Lateinischer Brief bei MARGIOTTI, 65n

<sup>29</sup> MARGOTTI, 64 p.

<sup>30</sup> H. DE LA COSTA, o. c. 601

keit spricht. An keiner Stelle widersprechen sich Berichte über den Missionar und sein Wirken mit den wenigen bisher schon bekannten Informationen. Sowohl die äußere Form des Briefes — der eigentümliche lateinische Stil verrät die spanische Herkunft des Verfassers, die sogar im Brief noch ausdrücklich erwähnt ist — als auch die sachliche Darbietung der Information dürften an der Echtheit und Glaubwürdigkeit nicht zweifeln lassen.

Mit dieser auszugsweisen Briefabschrift besitzen wir ein Dokument, das wertvolle und interessante Neuigkeiten über die Zahl, die Stärke und das religiöse Leben der Christengemeinden von Shensi in der Zeit des ausgehenden 17. Jh. und über das missionarische Wirken des P. Francisco GAYOSSO bietet.

#### IV

P. GAYOSSO berichtet gleich zu Beginn des Briefes, daß sofort nach seiner Ankunft in Sian (1680) die Christen von Han-chung, der Metropole Südshensis, P. GABIANI in einem Brief baten, er selbst oder P. GAYOSSO möge zu ihnen kommen und sie in der christlichen Lehre unterrichten. Die Christengemeinde von Han-chung sei nämlich seit der letzten großen Verfolgung, während der P. ADAM SCHALL und viele andere Missionare eingekerkert worden waren, ohne Priester gewesen. Da P. GABIANI noch im gleichen Jahre die Provinz Shensi verlassen wollte, brach P. Gayosso am 23. 10. 1680 von Sian auf und zog hundert Meilen südlich nach Han-chung. Er erwähnt in seinem Brief ein hohes Gebirge (Tsing-ling), das er überqueren mußte und deswegen die Reise nach Han-chung sehr beschwerlich war. Da lagernde Soldaten ihm den Weg nach Han-chung versperrten — es müssen in der Provinz Shensi bürgerkriegsartige Zustände geherrscht haben — war er zu einem Umweg von weiteren hundert Meilen gezwungen. Als er schließlich am 28. 11. in Han-chung ankam, traf er dort zwar Christen an, aber es gab in der Stadt keine christliche Kirche, wo er Gottesdienst hätte feiern können. Deshalb begab er sich noch am gleichen Tag in das fünf Meilen von Han-chung entfernte Dorf Hsiao-chai, dessen Einwohner, von denen viele bereits getauft waren, ihn überaus freundlich empfingen. An anderer Stelle des Briefes berichtet GAYOSSO, daß bei seiner Ankunft in Hsiao-chai noch dreihundert Christen gelebt hätten, welche die große Verfolgung überstanden hatten. Hundert Christen seien während der Verfolgung dem katholischen Glauben untreu geworden. Doch ist das nicht überraschend, wenn man bedenkt, daß die Christengemeinde dreizehn bis vierzehn Jahre ohne Priester geblieben ist. In der Kirche von Hsiao-chai waren sogar noch Bilder Christi und Mariens vorhanden, die früher von den Missionaren mitgebracht worden waren. Zu seiner großen Überraschung fand P. GAYOSSO in dem Hause, wo einst die Missionare gewohnt hatten, zahlreiche Andachtsgegenstände (Rosenkränze, Heiligenbilder, Reliquien), Bücher über den christlichen Glauben in chinesischer und lateinischer Sprache, und sogar noch Kirchengerät,

das von den Christen sorgfältig und gewissenhaft aufbewahrt worden war. P. GAYOSSO blieb acht Tage in Hsiao-chai, gab den Christen Katechismusunterricht, versammelte sie zum Gottesdienst und konnte während dieser kurzen Zeit 117 Bewerber taufen.

Von Hsiao-chai reiste GAYOSSO in die Stadt Ch'eng-ku, wo ebenfalls eine bescheidene christliche Kirche stand. Zuerst stattete er den Mandarinen einen Höflichkeitsbesuch ab. Diese nahmen ihn sehr freundlich auf. P. GAYOSSO erreichte vom obersten Mandarin, daß am Kirchenportal ein offizieller Erlaß angebracht wurde, wonach es allen verboten war, das Gotteshaus zu beschädigen. Diese Maßnahme garantierte der Christengemeinde einen rechtlichen Schutz durch die Behörde. Während der acht Tage, die sich der Missionar in Ch'eng-ku aufhielt, nahm er 35 Personen in die Kirche auf.

Mitte Dezember 1680 begab sich GAYOSSO wieder zu den Christen in Hsiao-chai, über deren nachlassenden religiösen Eifer er sich anfangs sehr enttäuscht zeigte. Nachdem er sie eindringlich ermahnt hatte, normalisierte sich das Glaubensleben in der Gemeinde wieder. Dieses Mal hielt er sich ein Vierteljahr in Hsiao-chai auf. Viele Mitbürger mußten durch das gute Beispiel seiner Christen beeindruckt gewesen sein, so daß sich in dieser kurzen Zeit 833 Menschen dem katholischen Glauben anschlossen und sich taufen ließen. Auch in den Dörfern der Umgebung waren die Leute auf die Christen und die christliche Lehre aufmerksam geworden. So wurde die Kirche von Hsiao-chai eine vielbesuchte Stätte. Im März 1681 verließ P. Gayosso die Gemeinde von Hsiao-chai wieder, die bei seinem Weggang elfhundert Seelen zählte. P. GAYOSSO überquerte wieder das Tsingling Gebirge und zog zum Norden der Provinz. Noch 1681 muß er in der Stadt San-yüan — neun Meilen nördlich der Hauptstadt Sian — angekommen sein. Auch dort hatten viele den christlichen Glauben mit Überzeugung und innerer Bereitschaft aufgenommen.

Im zweiten Teil des Briefes schildert P. GAYOSSO ausführlich die Erfahrungen seines missionarischen Wirkens. Dabei stellt er die große Frömmigkeit seiner Christen besonders heraus. Er rühmt das unbedingte Gottvertrauen, die Ehrfurcht gegenüber den kirchlichen Riten und Zeremonien und auch die ausgeprägte Vorliebe für bestimmte Andachtsübungen, wie z. B. die Verehrung des Kreuzes. Zwei Erlebnisse stellt der Missionar als Beispiel hin für die Großmut und die kompromißlose Entschiedenheit, mit der die Neuchristen zu ihrem Glauben standen. Diese gingen so weit, daß sie vor den Augen ihrer heidnischen Mitbürger sogar die alten Götterbilder verbrannten.

P. GAYOSSO schrieb diesen Brief, nachdem er schon über zwei Jahre in Shensi gewirkt hatte. Die wenigen Ereignisse, die uns bisher aus dem Leben dieses Chinamissionars bekannt waren, bestätigt der Brief; er nennt die Orte, in denen GAYOSSO gewesen ist, die Topographie und auch die Ereignisse aus der Missionsgeschichte Chinas. Sein Schreiben geht jedoch weit über das schon Bekannte hinaus. Es informiert nicht nur über die Missionsgemeinden und das Leben der Christen, sondern gibt auch

einen ausgezeichneten Einblick in die damalige Missionsmethode, wie sie P. GAYOSSO praktizierte. Der Missionar bemühte sich in erster Linie um gute Beziehungen zu den weltlichen Behörden, weil dadurch dem Christentum eine größere Achtung zuteil und der Mission ein freieres Wirken ermöglicht würde. P. GAYOSSO schreibt seine missionarischen Erfolge nicht zuletzt der Tatsache zu, daß die Bevölkerung durch die freundliche Aufnahme, die ihm von den höchsten Beamten erwiesen wurde, sehr beeindruckt war. Gayosso verlangte von den Taufbewerbern und von seinen bereits getauften Christen eine gründliche Kenntnis der Grundwahrheiten des katholischen Glaubens. Eine genügende innere Vorbereitung auf den Empfang der Taufe und die bewußte Pflege des religiösen Lebens — Gebet, Andachtsübungen, Sakramentenempfang, religiöse Unterweisung — hielt er für absolut notwendig. Dabei legte er größten Wert auf ein geordnetes Gemeindeleben, wodurch am sichersten der Fortbestand des christlichen Glaubens gewährleistet werden konnte. Da GAYOSSO damals der einzige katholische Priester in der ganzen Provinz Shensi war, gab er den Gemeinden klare und konkrete Anweisungen, wie sie das christliche Leben in der Gemeinde zu gestalten hätten. Es ist anzunehmen, daß die Anordnungen GAYOSSOS identisch mit der Gemeindeordnung von 1664—68 gewesen sind<sup>31</sup>. Dieser Missionsbrief zeigt aber auch, daß P. GAYOSSO an seine Christen keine geringen sittlichen Anforderungen gestellt hat. Nicht immer haben die Christen seine Erwartungen erfüllt. Mit sehr ernststen, bewegten Worten hat er der Gemeinde von Hsiao-chai seine Enttäuschung über ihren nachlassenden Eifer zum Ausdruck gebracht. Aus dem Brief gewinnen wir den Eindruck, daß P. GAYOSSO in den ersten zwei Jahren in Shensi ein eifriges und segensreiches Wirken entfaltet hat.

<sup>31</sup> H. VERHAEREN CM, «Ordonnances de la Sainte Eglise»: *Monumenta Serica* 4 (Peking 1939) 457—477; vgl. B. H. WILLEKE, „Die Führung priesterloser Missionsgemeinden in China am Ende des 18. Jahrhunderts“: *ZMR* (1965) 86—92

Es folgt der Wortlaut des Briefes, der als ein wertvoller Beitrag für die Erforschung der Missionsgeschichte Shensis im 17. Jh. betrachtet werden darf.

*Ingolstadium + IHS — Extractum ex quadam epistola Patris Francisci Gayoso<sup>1</sup>, missionarii Sinici, ad R. P. Franciscum de Messina, piae memoriae nuper Philippinarum Provincialem, data sub die 4 Decembris 1682 in metropoli Xensi<sup>2</sup>.*

Statim atque in hanc provinciam (Xensi) appuli 1680, Christiani in urbe Hanchum<sup>3</sup> habitantes data ad R. P. Ioannem Dominicum Gabiani epistola

<sup>1</sup> Der Name des Missionars ist bisher allgemein als «Gayosso» bekannt.

<sup>2</sup> Xensi ist die spanische Schreibweise für Shensi.

<sup>3</sup> Nach dem amtlichen Postverzeichnis sind die Ortsnamen heute anders zu schreiben: Hanchum = Handchung.

petierunt ut aut S. R. aut ego eo nos conferre dignaremur ad eosdem in fide instruendos et piis exhortationibus ad virtutem animandos eosdemque a peccatis absolvendos ac demum alios qui sacri baptismatis desiderio tenebantur Christo pariendos eo quod 13 iam aut 14 annis sacerdote caruissent, hoc est ab ultima persecutione Sinica, in qua retruso Pequini in carcerem Patre Ioanne Adam<sup>4</sup> reliqui quoque per imperium Sinicum missionarii eodem captivi trahebantur.

Itaque cum ex urbe Singan<sup>5</sup> ubi morabar 23 Octobris discessissem, in urbem Handum appuli 28 Novembris ducentis omnino leucis emensis. Nam quamvis via recta non nisi centum leucarum intervallum inter urbes dictas intercedat, ob militum tamen omnia infestantium transitus alias centum leucas circuire coacti sumus.

Itinera sunt omnia aspera ob montes confragosos inter quorum ascensus atque descensus via tota exigitur, praeterquam quod tigres illis locis copiosissimae tam infesta omnia habeant ut nocte iam ingrediente ne passum unum extra diversoria procedere quisquam audeat; quod ante ipsas ianuas quam plurimos hae ferae discerpserint.

Ubi in urbem Handum appuli, cum viderem nullam nos ibi ecclesiam habere, Christianos qui illic morabantur in aliam urbem ubi ecclesiam habebamus evocavi, quod illic commodius et peccata sua expiuros et in rebus fidei instructum iri eos videre, quod etiam fecerunt, ne uno quidem desiderato.

Itaque eodem die in pagum Siochay<sup>6</sup> 5 ab urbe Handum leucis distantem discessi, ubi ecclesiam reperi picturis Europaeis Christi ac B. Virginis in deauratis altaribus collocatis adornatam domumque nostri olim missionarii satis decentem.

Illic quidem quanta animi voluptate repletum me senserim cum Christianos undique maxima cum devotione ac laetitia accurrentes Deoque pro me adventu gratias agentes meque consuetis, imo insolitis gratulationibus, excipientes viderem dici vix potest. Id quidem admiratione dignissimum est quod non solum domum nostri illic habitantis missionarii integram ac decenter compositam reperim, sed etiam munuscula ac alia quibus hic tum magnatum animos nobis conciliamus tum Christianorum horum pietatem fovemus, puta rosaria, numismata, imagines magnas aequae ac parvas, reliquias, Agnos Dei aliaque huiusmodi, libros etiam de religione Christiana tum idiomate Sinico conscriptos, tum Europaeos ac Latinos, et inter hos missalia, ritualia, breviaria et missae apparatus intacta omnino atque integra reperim; tam fideliter ea probi illi Christiani asservaverant.

Octo dierum spatio quod quo illic moratus sum centum et septendecim baptisavi, multis eos concionibus et Christianae fidei ac catecheticae doctrinae explanationibus instituens, ac dum demum in urbem Chinchu<sup>7</sup> duabus<sup>8</sup> inde distantem abii ad mandarinos qui urbem illam gubernant visitandos eorumque mihi gratiam conciliandam, ubi etiam ecclesiam intra muros quamvis modicam habemus.

Ibi ergo mandarinos honoris gratia adii, primum quidem eum qui urbi et politico eius statui praest, tum illum qui literatis ac rei literariae, quorum uterque suo me in palatio ac honorifice excepit et multa de muneribus quae afferebam admisit, fama statim per urbem volante advenisse ab ultimo ac magno occidente magistrum grandem qui legem Dei praedicet.

Quod etiam ut tanto liberius mihi facere liceret honorifico diplomate suo summus urbis mandarinus post multas sanctae nostrae fidei laudes vetuit, ne quis gentilium aut alterius sectae cuiuslibet templum Dei quod in urbe illa erat violare

<sup>4</sup> P. Johann Adam Schall von Bell S. J.

<sup>5</sup> Sian

<sup>6</sup> Hsiao-chai

<sup>7</sup> Ch'eng-ku

<sup>8</sup> «leucis» ist hier zu ergänzen.

auderet aut ei irreverentiam aliquam irrogare<sup>9</sup>: quod quidem diploma in ipso ecclesiae superliminari affigi mandabat.

Tertio quoque urbis mandarino eadem urbanitatis officia deferre parabam, sed is excusabat se, scilicet: inferioris se ordinis mandarinum, me vero hospitem ex longinquis terris appulsum esse dicitans, adeoque honorem qui sibi parabatur, supra sui ordinis dignitatem esse neque ad se admitti posse, quod quidem mirum nemini videri debet eo quod hic in China exteri maxima cum humanitate ac prolixis urbanitatis politice officiis colantur.

In hac urbe cum aliis octo diebus substitissem ac Christianis ad me invisendum adventantibus pariter ac literatis infidelibus copiam mei fecissem iamque quinque supra triginta sacro baptismate expiassem, ad ecclesiam pagi Siocay regressus sum. Quo cum pervenissem, adverti Christianos eius loci absentiae meae tempore totos se alteri aulae in qua maiori cum commoditate viverem adornandae tradidisse, neglecto interim doctrinae Christianae (cuius memoriter discendae curam iis qui ob tot annorum nostram inde absentiam eius iam quasi obliti erant demandaveram) studio. Quae res non modico me dolore affectit, cui cum duos post dies adversa corporis valetudo accessisset, ea usus opportunitate reprehendi videlicet eum doctrinae catecheticae neglectum et vanum interim de me honorifice accomodando studium, illud etiam addens mirum illis videri non debere, si me adversa valetudine teneri viderent, cui ipsi eo rerum divinarum neglectu occasionem dedissent. In quo quidem si perseverarent fieri posse ut etiam morti meae occasionem darent, magno sane eorum dedecore, quibus scilicet imputaretur, quod cum tot annis sacerdote caruissent, tandemque unus eorum causa tot itinera, pericula ac difficultates vicisset, eum ipsum sua illa tepiditate et moribus parum Christianis in eum induxissent moerorem ut vitam etiam apud eos posuerit.

Ea res tanta eos verecundia affectit ut extemplo in rebus fidei rudiores, viri aequae ac mulieres, et ipsi pueruli maximo cum fervore doctrinam catecheticae memoriae mandare coeperint, peritiores vero eandem gentilibus explicare eosque ad baptismum suscipiendum hortari tanto omnium fervore atque alacritate ut trimestri quo illic commoratus sum spatio octingentos et triginta tres sacro fonte abluti sint, cui quidem sanctae nostrae fidei propagationi mirum in modum subserviit.

Res quae tum mihi prima fronte aut superflua aut mihi indecora visa est et talis procul dubio etiam Europaeis nostris videatur estque quod Christiani viso honore illo quo me summi urbis dictae mandarini affecerant, ne vilius ipsi me accipere viderentur, me quantumvis repugnante splendida passim instituebant convivia ad quae tum me tum alios Christianos pariter ac gentiles invitabant, quae inter nimirum ego ad praesentes (quos, scilicet ethnicos aliter tanto numero ad me audiendum attrahere non potuissem) de christianae fidei mysteriis disserebam eaque simul ethnicis praesentibus persuadebam, simul Christianis rudioribus explicabam, quo fiebat ut hi quidem optime instructi, illi vero de fidei Christianae persuasi veritate et complures ad eam amplectendam omnino resoluti abirent adeo ut nunquam sine novis e convivio catechumenis discederem. Quo fiebat ut scrupulum ad huiusmodi convivia accedendi omnem perdiderim, memor praesertim ne Christum quidem in terris agentem ab huiusmodi epulis abhorruisse, in quibus videlicet cibo suo qui ut voluntatem patris sui faceret erat, frui ei licebat.

Interea multis in locis quo necdum fides Christiana eatenus intraverat aditum sibi faciebat et idola quae eatenus ibidem adorabantur flammis absumebantur.

<sup>9</sup> Es mußte «irrogaret» heißen.

Quae inter identidem in urbem dictam pagum Siochay revertēbar aliosque identidem atque alios Christo lucrificabam, quia et, dum licebat, ad montes eius regionis excurrebam Christianosque illic commorantes instituebam atque plures in dies gentiles ad Christum adducebam.

Juvat hic adnotare me ex omni Christianorum numero quos illic nostri, cum Pequinum captivi abducerentur, 300 adhuc superstites reperisse, cum centum alii interim a fide apostassent. Quod admirationi nemini esse debet qui cogitet eos 13 aut 14 annis sacerdote caruisse. Miretur potius pauciores longe fuisse eos qui defecerint caeteris, qui in fide stabiles permanserint. Nunc vero cum inde discederem supra mille ac centum illic Christianos reliqui.

Quantum vero in dies augebatur Christianorum numerus, tantundem crescebat eorundem ad ecclesiam concursus, a qua nulla eos pagorum suorum distantia retrahebat. Neque silentio hic praetereunda est eorundem piissima erga res sacras et ecclesiasticas ceremonias affectio. Unde ad accipiendos sacros cineres et ramos palmarum benedictos ac candelas ibidem benedictas aliaque huiusmodi, hoc est quidquid externam secum devotionem affert ac praesertim dominicae crucis adorationem devotissime concurrunt, sacras imagines Christi ac Deiparae aliorumque Sanctorum suis in oratoriis decentissime asservant stasque coram eis preces de genibus reverenter ac pie recitent. Quae causa fuit ut ante meum ab illis discessum, stas eis in hebdomada dies quibus ad precandum in ecclesiam, aliis quidem viri, aliis feminae, convenirent, designaverim, et ex peritioribus alios qui de catechetica doctrina ad caeteros disserent, alios qui stas temporibus pagos concursarent eosque qui ad ecclesiam convenire non poterant in fide ac bonis moribus instruerent.

Obiter hic tenerae huius gentis erga res divinas affectionis mentione facta adnotare libeat unum alterumque casum memorabilem quibus eorum insignis erga Deum fiducia patefiat.

Anno superiore multis vicibus ac per diversa temporis intervalla in hac metropoli oenopolae ac macellarii a mandarinis prohibiti sunt, illi vinum, hi carnes populo vendere, quo ita caelum ad pluviam quam diu negaverat largiendum, ea populi abstinentia flecteretur, bonziis interim suis coram idolis multa clamantibus ac sacrificia alia super alia offerentibus. Id enim vero gentilibus istis usitatum est, quoties aquas caelum consueto tempore suspendit.

Sed nimirum in cassum gentilicae preces ac sacrificia pariter ac ieiunia accidere. Erat iam propinqua D. N. Fundatoris Ignatii dies, quando ad me Christiani urbis accesserunt (utique Spiritu Sancto inspirati) supplicantes, Christianis omnibus certa quaedam poenitentiae ac mortificationis exercitia (quae apud eos rara non sunt, cum inter complures et cilicii et disciplinae usus receptus sit) ac in commune orationes indicerem, quibus Divina Maiestas ad pluviam terrae concedendam flecteretur. Obsecutus sum eorum votis et, ut rosarium eum in finem unum singuli recitarent et festo S. P. N. die peccata sua per confessionem expiarent et SS. Eucharistiam sumerent ordinavi.

Et vero audivit eos confestim Deus. Nam paucis ante festum S. P. N. diebus triduo integro copiose et abundanter pluit adeo ut quos indixeram confessiones communionisque iam non nisi in gratiarum actionem pro pluvia ad societatem obtenta institutae fuerint.

Idem plane hoc ipso anno, cum in urbem Sanybien<sup>10</sup>, novem ab hac metropoli leucis distantem, me conferrem, mihi evenit. Eo illuc ego ad Christianos qui illic sunt visitandos accesseram paucis ante Ascensionem Domini diebus. Cumque per

<sup>10</sup> San-yüan

plurimos ante dies consuetae e caelo aquae defecissent ac superstitiosa bonziorum sacrificia precesque ac ieiunia etiam a mandarinis indicta nihil proficerent, Christiani a me ipso Ascensus Dominici die petierunt iuberem quid ad pluviam a Deo obtinendam omnes ac singuli precum recitarent. Quos ego hora una submeridiem (quae videlicet in caelum Christum ascendisse creditur et quae proinde in Hispania nostra ac omnibus Catholicae Maiestatis regnis exposito Venerabili Eucharistiae Sacramento meditando exigitur a fidelibus) in ecclesiam convenire ac praeterea ter orationem Dominicam, ter itidem angelicam salutationem recitare, cum in finem imperavi. Adfuerunt illi hora designata decantatoque per choros (ut hic moris est) B. V. rosario aliisque precibus horam illam pie sancteque insumpserunt aliis interim Christianis instrumentis musicis tantae festivitati animantibus. Et vero eodem die multum sane ac copiose caelum pluit, magno meo ac Christianorum omnium solatio, qui suas a Divina Maiestate preces exauditas viderent.

Caeterum etiam severiori rigore interdum eos ad Christianos mores Divina compellit iustitia. Talis est quem subnecto casus qui in illa quam supra dixi missionis illius meae urbe me praesente accidit. Christianum quendam tepidiorem et ad peccata sua coram sacerdote aperienda tardum alius ferventior cum pluribus iam diebus urgebat ut peccatorum suorum apud me sarcinam deponeret, ille tamen in dies cunctabatur, pusillanimitate magis animi quam huius vilipendio sacramenti absterritus. Quod quidem ex eo clare arguo quod, cum postea ad domum illi accessissem, duobus in locis decentissime ab eo collocatas Christi ac Deiparae imagines invenerim et aliunde mihi constet quod stas quotidie preces et cateheticam doctrinam recitare non intermiserit. Interim tarditatem eius toties frustrata alterius illius boni Christiani monita<sup>11</sup> vindicare statuit permisitque ut die quadam scabellum quoddam omnino humile ascendens fallente pedem scabello supinus horrendo casu corruerit et loquendi sentiendique usu destitutus exanimi similis iacuerit. Quoad ego ab eiusdem consanguineis advocatus superveni videlicet, et quamvis adhuc loquelae expertem, magnis vocibus ad dolorem ac intimam poenitentiam cohortatum ea qua potui conditione absolvi et sacro ad extremam luctum oleo inunxi, vixque elapso tantillo temporis spatio quo Miserere bis percurri posset exspiravit. Qui quidem casus Christianos alios tepidiores ita perterruit ut nemo unus ex omnibus qui eatenus confiteri distulerant defuerit, quin protinus suorum apud me peccatorum sarcinam deponeret, quin repetitis deinde vicibus sacra animum confessione expiaret.

Quam vero ex animo et non superficialia, sed plane generosa animi fortitudine iidem Sinenses fidem Christianam amplectantur sequentia duo exempla probabunt.

*Primum est* quod, cum literatus quidam a me sacro baptismate ablutus esset suaeque ad me idola flammis consecranda misisset isque interim in urbem ad pendenda magnatibus consueta novi anni officia abiisset, exorto repente in domo eius absentis incendio, tot illa atque una quos neophyto dederam imagines ac rosarium conflagraverunt. Id enim vero, ubi gentilibus innotuit, passim illi hanc esse deorum suorum vindictam blasphemabant, hac nimirum Christianarum imaginum incineratione idolorum suorum flammam vindicantium. Hae gentilium blasphemiae Christianis ferventioribus metum faciebant, ne forte iisdem turbati neophyti domus et pagi illius inquilini in fide vacillare inciperent. Quare complurium leucarum itinere eo profecti sunt, aliisque secum Christi ac Deiparae imaginibus allatis, eosdem (absente adhuc literato) ita in fide confirmarunt ut

<sup>11</sup> erg.: «Deus»

nullo modo inquilinorum nemo in fide vacillaverit, sed etiam trium adiacentium domum habitatores sua cum iisdem Christianis idola flammis absumenda ad me miserint petentes venire quantocyus eosque sacris undis abluerem. Id ego quantocyus complere festinavi. Cumque ad pagum eorum venissem, sacro omnes baptismate Christo initiavi. Praeparaverant illi interim grande suo more convivium, tanti e caelo favoris diem festive celebraturi, quo cum una mecum Christiani varii interque eos etiam literatus ille vocatus esset, hic nimirum in medio convivii a caeteris rosarium petiit, suum incendio sibi absumptum esse dictitans. Quod ubi ei dederunt caeteri, statim ille collo iniecit, quasi solemniter coram omnibus protestaturus, si etiam istud sibi rosarium igne absumi contingeret, vivum se flammis exuri cum eodem praeoptare quam adversi cuiusvis casus metu a fide deficere.

*Alterum est* quod, cum in domum neophyti cuiusdam me contulissem ut coniugem eius aliosque qui illuc eum in finem convenerant sacro fonte abluerem, neophyto, domus Domino, mihi piissime ministrante, iamque uxor eius baptisanda esset, neophytus ipse epileptico paroxismo repente correptus supinus in terram corruit totoque corpore tremens atque convulsus retorta in tergum facie sensusque expersi miserabile sui spectaculum praesentibus nobis praebebat, uxore et domesticis omnibus clamorosis omnia vocibus implentibus. Quo tunc ego animo fuerim quove metu, ne gentiles vel domestici daemone eos irritante ac haec ob intentatum coniugis baptismum neophyto accidisse persuadente in blasphemias aliquas contra Christi fidem prorumperent, quin ex me tamquam horum omnium autorem multis iniuriis iniquissime acciperent, facile est unicuique colligere.

Sed enim tot inter clamores et lacrymas nihil umquam horum ab eis auditum est. Quoad elapso mediae horae spatio neophytus ad sensum reversus balbutiendo sanctum Gregorium (cuius ipse nomen in baptismo acceperat) invocare cepit moxque elevatis oculis, cum me a se longius abesse videret, ut accederem propius Deumque pro se deprecarer rogavit. Quae omnia solidam eius in fide Christiana firmitudinem magnamque erga Deum fiduciam abunde testantur. Adeoque superata hac iam difficultate, ad uxorem eius aliosque qui eum in finem eo convenerant baptisandos, tanquam si nihil dictorum accidisset, progressi sumus. Imo aliae praeterea aliaeque mulieres nihil sinistro illo casu absterritae ad petendas sacras baptismi aquas accesserunt, quas etiam post debitam in rebus fidei instructionem feliciter consecutae sunt.

FRANÇOIS PICQUET  
UND DIE ERRICHTUNG DES CHALDÄISCH-KATHOLISCHEN  
PATRIARCHATS

von Paul Krüger

In jüngster Zeit hat die Forschung auf dem Gebiet der Geschichte der Union der vorderorientalischen orthodoxen Kirchen mit Rom beachtliche Ergebnisse erzielt; sie hat einen Mann wiederentdeckt, über den man bislang zu wenig wußte, der aber im orientalisch-ökumenischen Raum von großer Bedeutung war: François Picquet, ein Franzose. Als erster hat in unseren Tagen J. HAJJAR auf ihn hingewiesen und seine Missionstätigkeit im Vorderen Orient beiläufig beschrieben<sup>1</sup>. Sodann sind die Bemühungen Picquets um die Vereinigung der orientalischo-orthodoxen Kirchen mit Rom quellenmäßig untersucht worden von A. LAMPART im Zusammenhang mit der Errichtung und Führung des chaldäisch-katholischen Patriarchats<sup>2</sup>. Dieses Werk enthält eine reiche Dokumentation, die fast das halbe Buch ausmacht, aus welcher der Forscher von seiner Sicht aus immer wieder schöpfen kann. Objekt der Darlegung ist Patriarch Joseph I. in seinem Leben und Wirken als Metropolit von Diarbekr (Amida) sowie als Patriarch der Chaldäer. Die Werke von HAJJAR und LAMPART sind unabhängig voneinander entstanden. Aus der Fülle des Gebotenen greifen wir eine Kernfrage heraus, wobei wir uns besonders auf die von Lampart edierten, schwer zugänglichen Quellen stützen, die meist aus dem Archiv der Propaganda stammen. Es geht um die erfolgreichen Bemühungen Picquets um die Errichtung bzw. Wiedererrichtung des chaldäisch-katholischen Patriarchats, das eigentlich sein Werk ist, wie er sich überhaupt in erster Linie der nestorianischen Kirche angenommen hat. Chaldäer sind katholisch gewordene Nestorianer<sup>3</sup>. Der Patriarch selbst, d. h. seine Amtsführung und Betätigung, bleibt außer acht, da nur über die Anfänge berichtet werden soll.

1. Picquets Leben und seine missionarische Berufung

François Picquet<sup>4</sup> wurde am 12. 4. 1626 in Lyon geboren. Die beiden älteren Brüder und drei Schwestern sind ins Kloster eingetreten. Sein Vater, ein Bankier, bestimmte ihn für die Diplomatenlaufbahn. 1652 wurde er zum Konsul von Aleppo ernannt und war somit Vertreter des französischen Königs, Protektor der

<sup>1</sup> J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris 1962) 222—247 (= HAJJAR).

<sup>2</sup> A. LAMPART, *Ein Märtyrer der Union mit Rom, Joseph I. (1681—1696), Patriarch der Chaldäer* (Einsiedeln 1966) 151—205 (= LAMPART). — Vgl. die Besprechung von J. HAJJAR: ZMR 52 (1968) 298—300.

<sup>3</sup> Über die nestorianische Kirche gibt es eine reiche Literatur. Wir führen nur einige jüngere Werke an: R. JANIN, *Les Églises orientales et les rites orientaux* (Paris 1955) 394—439; E. HAMMERSCHMIDT/P. HAUPTMANN/P. KRÜGER/D. OUSPENSKY/H.-J. SCHULZ, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (Stuttgart 1962) 125—142; B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen* (Leiden-Köln 1964) 120—169.

<sup>4</sup> Quellen und Literatur: [LÉONCE ANTELM], *La vie de Messire François Picquet, consul de France et de Hollande à Alep*, 3 livres (Paris 1732). Vf. ist nicht genannt. Nach P. RICHARD, Antelmi: *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* 3 (1924) 514 s.

lateinischen und orientalischen Christen sowie der Missionare. Diese Verpflichtungen nahm Picquet sehr ernst, und er entwickelte sich zu einem erfolgreichen Förderer des ökumenischen Gedankens. In Verfolg der Interessen seines Königs arbeitete er eng mit Rom zusammen, insonderheit mit der Propaganda, die ihm viel Aufmerksamkeit widmete und große Hilfsbereitschaft bot. So ward er eine feste Stütze der Orientmission. Die Propaganda spielte mit dem Gedanken, ihn zum Priester weihen zu lassen, um ihn mit der Aufsicht über die ganze Orientmission betrauen zu können. Im Dezember erhielt er die Tonsur; im Januar 1662 reiste er nach Rom, wo er Gast der Propaganda war. Er hatte eine Audienz bei Papst Alexander VII. (1655—1667), der ihn zum Protonotar ernannte. Anschließend reiste er in seine Heimat, um sich auf das Priestertum vorzubereiten. Die Priesterweihe empfing er im Juli 1664. Im Dezember 1674 wurde er zum Apostolischen Vikar von Babylon ernannt, im Juli 1675 zum Titularbischof. Erst am 26. 9. 1677 wurde er zum Erzbischof von Aix, Kardinal Grimaldi, zum Bischof geweiht. Rom ernannte ihn 1679 zum Apostolischen Visitor für Cyprien, Aleppo, Tripolis, den Libanon und weitere Gebiete. Im November 1679 traf er wieder in Aleppo ein, um sein Amt anzutreten. Im Mai 1681 verließ Picquet Aleppo und machte Reisen durch Mesopotamien, Armenien und Persien. Er starb am 26. 8. 1685 in Hamadan (LAMPART 129—131). Die Unterschrift eines seiner Briefe an die Propaganda (März 1676) weist ihn als Prior von Grimaud (Frankreich) aus (LAMPART 136, Anm. 2). Die Propaganda hatte nach dem Tode Picquets die Bischofswürde seinem Nachfolger als Konsul von Aleppo und Freund d'Arvieux angetragen. Doch dieser nahm nicht an (LAMPART 176, Anm. 4).

Sowohl als Laie wie als Bischof betrachtete Picquet sich als Missionar. Schon als Konsul von Aleppo stellte er sich ganz in den Dienst der Mission. Die Voraussetzungen für seine Missionstätigkeit waren zweifach: die Gründung der Propaganda (1622) und die französische Orientdiplomatie jener Zeit, die beide eng zusammenarbeiteten. Papst Gregor XV. hatte die Propaganda errichtet, um die Missionierung zu überwachen, zu leiten und zu koordinieren. Sie hatte das Recht, neue Missionen einzurichten, die Zahl der Missionare zu bestimmen, ihnen Aufträge zu erteilen, sie zu ernennen und abzuberufen. Die Propaganda wurde wirksam unterstützt von der französischen Diplomatie, besonders in bezug auf die französischen Missionen, deren Protektor der König von Frankreich war. Die Kapitulation zwischen König Ludwig XIV. und Sultan Mohammed IV. (1673) leitete eine schöpferische Periode ein (HAJJAR 217—222). 1622 wies die Propaganda Aleppo den Kapuzinern als Missionsgebiet zu, die entscheidend am

hat LÉONCE A., Bischof von Grasse, das von seinem Bruder Joseph gesammelte Material veröffentlicht. — J. B. LABAT (éd.), *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, 6 vols. (Paris 1735); J. B. CHABOT (éd.), *Les origines du patriarcat chaldéen (aus dem Arabischen): Revue de l'Orient chrétien* 1 (1896) 66—90; S. GIAMIL (éd.), *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam* (Rom 1902) 25, 31 f., 205 f.; G. GOYAU, *Un précurseur: François Picquet* (Paris 1942); W. DE VRIES, *Der selige Papst Innozenz XI. und die Christen des Nahen Ostens: Orientalia christiana periodica* 23 (Rom 1957) 33—57; DERS., *Die katholischen Patriarchate des Ostens und das Problem der Wiedervereinigung aller Christen: Stimmen der Zeit* 167 (1960—61) 436—444; HAJJAR 236; W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Freiburg-München 1963); K. Ch. Euw, *The Union of the Syro-Jacobites with Rome in the Mid-Seventeenth Century* (Diss. Rom 1959).

Werk Picquets mitgearbeitet haben. Es folgten Jesuiten und Karmeliter, die weniger Bedeutung für Picquet gehabt haben. Aleppo, eine damals bedeutende Handelsstadt — das Lyon Syriens — beherbergte in sich Melkiten, Armenier, Maroniten, Jakobiten, Nestorianer (HAJJAR 220 f). Die wichtigste Missionsstation war die der französischen Kapuziner, besonders unter dem Kustos Sylvestre de Saint-Aignan (1645—1669). In Paris hatte Bischof Pallu ein Missionsseminar gegründet, mit dem Picquet in Verbindung stand (HAJJAR 221). 1667 wurde von den Kapuzinern von Aleppo in Diarbekr eine Missionsstation mit einem Hospiz von J. B. de Saint-Aignan, dem Nachfolger von Sylvestre, ins Leben gerufen (LAMPART 85—93). Diarbekr und seine Missionsstation waren Ausgangs- und Zentralpunkt für das missionarische Wirken Picquets, besonders für das chaldäische Patriarchat.

## 2. Vorgeschichte der Errichtung des Patriarchats

1552 hielten die Nestorianer eine Synode in Moşul ab, um einen neuen Patriarchen zu wählen. Der nestorianische Patriarch Simon VII. war (nach der bisherigen Auffassung) 1551 gestorben. Die Synode sollte sich geweigert haben, seinen von ihm zum Nachfolger bestimmten Neffen Simon VIII. Denha zu wählen, der aus der Familie Bar-Mama stammte, in der seit Mitte des 15. Jahrhunderts die Patriarchenwürde erblich war. Nachfolger des Patriarchen wurde jeweils der Neffe. Dieses Erbrecht wollte man abschaffen, und so hatte die Synode Jo h. Sülāqā, den Obern des Klosters Rabban Hormizd, zum Patriarchen gewählt<sup>5</sup>. Nach seiner Wahl begab sich Sülāqā nach Rom, wo er am 9. April die Konsekration und die Bestätigung erhielt. Sein Titel war Patriarch von Moşul. Diese Bestätigung war die erste Amtsübertragung an einen orientalischen Patriarchen (zum Rechtlichen: LAMPART 55 f). Sülāqā war der erste mit Rom unierte Patriarch. Er trat Ende 1553 die Heimreise über Aleppo in seine Residenzstadt Diarbekr an, wo er Anfang 1555, wohl auf Veranlassung des Patriarchen Simon VIII., ermordet wurde. Seine Nachfolger blieben zunächst in Rom, doch wandten sie sich später von Rom ab und schlossen sich wieder dem Nestorianismus an. Somit erlosch dieses Patriarchat. Es gab also seitdem zwei nestorianische Patriarchate: eines mit Residenz im Kloster Hormizd, ein zweites (mit Residenz in Kotschannes), das sich vom katholischen Patriarchat ableitete. Letzteres wird seitdem nicht mehr als Patriarchat in der Geschichte der Union geführt, insofern es als erstes katholisches Patriarchat bezeichnet wird. Diese Benennung ist dem Patriarchat Josephs I. vorbehalten.

Die neueste Forschung hat in bezug auf die Wahl Sülāqās andere Erkenntnisse gebracht. Hiernach ergibt sich folgender Verlauf der Ereignisse: Als der nestorianische Patriarch Simon VII. sich auf Reisen befand, trat 1552 eine Synode in Moşul zusammen, um ihn abzusetzen, weil man mit seiner Lebensweise und seiner Verwaltung allgemein unzufrieden war und weil man die Patriarchenerbfolge in der Familie Bar-Mama abschaffen wollte. Mit der Wahl Sülāqās und seiner Sendung nach Rom erhoffte man sich Unterstützung von seiten Roms, Sülāqā hatte Rom vom Tod Simons VII. unterrichtet. Daraufhin wurde er zum Patriarchen ernannt; denn Rom sah den Patriarchat Sülāqās als eine Fortsetzung des Patriarchats Simons VII. an, nicht als einen neuen Patriarchat. Nun war

<sup>5</sup> Über dieses Kloster: St. BELLO, *La Congrégation de S. Hormidas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle* (= Orient. Christiana Analecta, 122) (Rom 1939). Hier auch der Bericht über die Wahl Sülāqās.

aber Simon VII. nicht gestorben. Als er von seinen Reisen zurückgekehrt war, nahm er eindeutig Stellung gegen Sūlāqā und verwarf seine Wahl, was von vielen gebilligt wurde. Somit stand die Synode nicht einhellig hinter Sūlāqā. Simon VII. starb erst 1558. Der Patriarchat Sūlāqās war also schlecht fundiert. Sicherlich wird Sūlāqā in gutem Glauben gehandelt haben.

Eine Unionssynode in Diarbekr (1616) hatte keinen bleibenden Erfolg (LAMPART 64—68). Anschließend haben sich die Franziskaner um den Unionsgedanken verdient gemacht (LAMPART 69—76).

### 3. *Patriarch Joseph wird katholisch*

Über Jugend- und Studienzeit des späteren Patriarchen Joseph I. wissen wir wenig. Ein Priester *Abd-al-Achad* war sein Lehrer in Glaubensfragen. Mit den Kapuzinern unterhielt er ein enges Verhältnis. Diese unterrichteten ihn auch weiterhin. Darum ist es wahrscheinlich, daß die Kapuziner einen großen, wenn nicht entscheidenden Einfluß auf seine Konversion hatten. 1667 war er noch nestorianischer Priester. Die Bischofsweihe erhielt er vom nestorianischen Patriarchen *Elias IX.* (1660—1700) mit großer Wahrscheinlichkeit um 1667. Aus dem Jahre 1669 wird uns eine Notiz übermittelt, in der es heißt, daß es einen nestorianischen Bischof in Diarbekr gebe, der seine Residenz neben einer Kirche habe, die baufällig sei (LAMPART 95). Aus einer weiteren Bemerkung erfahren wir, daß die Kapuziner Fastenpredigten in den nestorianischen Kirchen gehalten und dabei bezeugt hätten, daß der zuständige Bischof in Diarbekr bestrebt sei, seine Gläubigen mit Rom zu vereinigen. 1670 trat Bischof Joseph zur katholischen Kirche über. Der Kapuzinerkustos von Aleppo schrieb in diesem Jahr einen Brief nach Rom, dem ein Brief Josephs an Papst *Klemens X.* und sein Glaubensbekenntnis beigegeben war (Text: LAMPART 96 f). In seiner Residenzstadt und in seiner Diözese förderte und verkündete Joseph unbeirrt den katholischen Glauben (LAMPART 99 f). Aufgrund des Verhaltens des Bischofs Joseph kamen zwischen ihm und seinem Patriarchen *Elias IX.* Spannungen auf, die ein solches Ausmaß erreichten, daß *Elias* seinen Bischof 1673 absetzte und die Angelegenheit vor das weltliche Gericht brachte. In diesem Streit trug der Patriarch den Sieg davon. Joseph mußte ins Gefängnis, wurde aber nach drei Tagen gegen Zahlung einer Geldsumme freigelassen (LAMPART 114—119) und floh über Aleppo nach Konstantinopel. Ende 1673 war Joseph mit seinem Diakon *Sepher* in Rom, wo er sich bis Mitte 1675 aufhielt. Durch seinen lauterer Charakter, seine Frömmigkeit und sein reifes Urteil machte er sich dort sehr beliebt (LAMPART 121—129).

### 4. *Picquets Bemühungen um die Wiedereinsetzung Josephs*

Ende Juli 1673 weilte *Picquet* in seiner Heimat in *Chambre* bei *Lyon*. Dort erreichte ihn ein Hilferuf der *Chaldäer* aus *Diarbekr*. Schon im August setzte sich *Picquet* mit den beiden armenischen Priestern *Basilius* und *Johannes* in *Rom* brieflich in Verbindung und erklärte ihnen u. a., die *Chaldäer* hätten ihn um Geld gebeten, um damit einen *Berat* des türkischen Sultans für Joseph zu erlangen. *Picquet* suchte das Verlangen des Sultans durch Geldsammlungen in der Heimat zu erfüllen. Doch der Krieg zwischen Frankreich und Holland behinderte diese Sammlung sehr. Zur gleichen Zeit schrieb *Picquet* auch an *Pastritio*, Professor am Kolleg der Propaganda und Beamter dieser Kongregation, die Union Josephs sei nicht geringer einzuschätzen als die Union mit den katholischen Westsyrrern. Es folgten nun mehrere Briefe an *Pastritio*. In einem Brief

von November 1673 teilte er von seinem Kloster Grimaud aus mit, er hätte in der Angelegenheit Josephs an den Sekretär der Propaganda schreiben wollen, habe das Vorhaben aber fallenlassen, da Joseph von Konstantinopel nach Rom zu reisen beabsichtigte. Es heißt darin u. a. „Ich hatte vor, an Euer Signorität und an Monsignore C e r r i, den Sekretär der Propaganda, zu schreiben über die Spannungen, die der Metropolit Joseph wegen seines Eifers und seiner Standhaftigkeit im Glauben der katholischen Religion mit dem häretischen nestorianischen Patriarchen in Diarbekr gehabt hat“ (LAMPART 132). Nachdem Joseph in Rom angekommen war, schrieb Picquet im Dezember 1673 von Marseille aus an Pastritio, er habe vernommen, der gute Metropolit Joseph von Diarbekr sei in Rom. Es mißfalle ihm, daß man diesem angeraten habe, nach Rom zu gehen und so seinen Sitz zu verlassen. Er bedauere es, daß somit soviel Zeit und Gelegenheit verloren gehe, die Sache des Glaubens in Diarbekr zu stabilisieren, nachdem man eine gute Saat ausgestreut habe. Er habe einige Almosen gesammelt, um damit die Spesen für einen Berat des Sultans von 400 Talern bezahlen zu können, das Geld nach Konstantinopel geschickt und es den Kapuzinern anvertraut. Joseph möge doch nach Konstantinopel zurückkehren und das Geld dort in Empfang nehmen. Den französischen Gesandten in Konstantinopel würde er bitten lassen, Joseph zu unterstützen (LAMPART 132). Nachfolgend schrieb Picquet von seinem Kloster Grimaud aus im Mai 1674 an Pastritio, die Entschlüsse des Monsignore Joseph aus Diarbekr würden ihn interessieren, ob er nun in den Vorderen Orient zurückkehre oder in Rom zu bleiben gedenke. Eine größere Beihilfe als die 400 Taler könne er nicht leisten. In einem Brief Ende 1674 oder Anfang 1675 an Pastritio drückt Picquet den Wunsch aus, Joseph möge nach Frankreich kommen. Doch Joseph sei nicht gewillt, was er sehr bedauere. Joseph aber entschloß sich, in Rom zu bleiben. Zu den Unkosten für den Berat kamen nunmehr die Unkosten in Diarbekr, die während der Abwesenheit Josephs entstanden waren. Hierfür wurden schließlich 100 Taler bereitgestellt, die in Aleppo lagen. Das Geld hat Joseph wahrscheinlich selbst in Konstantinopel und in Aleppo in Empfang genommen. Ein Bischof stellte ihm unverhofft eine weitere Geldsumme zur Verfügung. So konnte er dem Sultan bzw. Pascha das Geld für einen Ferman (Bestätigung und Einsetzungsdekret bzgl. eines Bischofs oder Metropoliten) bezahlen. Somit konnte Joseph in seine Diözese zurückkehren und von ihr nochmals Besitz ergreifen, nachdem er Rom im Mai 1675 verlassen hatte. Doch blieb seine Residenz für ihn vorläufig blockiert, da er Gegenmaßnahmen des nestorianischen Bischofs David befürchten mußte. So nahm er zunächst mit einem Unterschlupf vorlieb. Im März 1676 konnte Joseph in seine Residenzstadt einziehen, wo er von den katholischen Chaldäern mit Jubel aufgenommen wurde. Neben Picquet hat sich der Kapuziner Joseph Maria de Blois, der kurz darauf gestorben ist, ein besonderes Verdienst um die Wiedereinsetzung Josephs erworben. Am 15. 8. 1676 teilte Joseph der Propaganda mit, daß er von seiner Kirche Besitz ergriffen habe. Joseph war zwei Jahre von Diarbekr abwesend (LAMPART 131—150). Die Tätigkeit Josephs in Diarbekr war sehr erfolgreich. Auf einer Visitationsreise im Auftrage Roms berührte Picquet auch Diarbekr. In einem Bericht an die Propaganda hat er Person und Werk hervorgehoben (LAMPART 163—175).

## 5. Picquet und die Errichtung des Patriarchats

Picquet wurde vor seiner Bischofsweihe am 11. 1. 1677 zum Apostolischen Vikar von Babylon ernannt. Die Propaganda war daran interessiert, daß Picquet möglichst bald seine Aufgabe übernahm. Deshalb schrieb sie wiederholt an Picquet, der in Frankreich weilte, und drängte ihn, in den Vorderen Orient abzureisen. Im Dezember 1677 schrieb die Propaganda, sie freue sich über die Bischofsweihe Picquets und auch darüber, daß die Reise für Anfang 1678 geplant sei. Im Mai 1678 erhielt Picquet von der Propaganda die Nachricht, er solle zunächst Aleppo berühren, um die Frage der Nachfolge des verstorbenen westsyrisch-katholischen Patriarchen Andreas Akhiġan zu lösen. Sodann erhielt er in Marseille von der Propaganda die Nachricht, er möge sich möglichst bald in den Orient begeben. Im April 1679 wurde er zum Apostolischen Visitator ernannt. Seine vordringliche Aufgabe war zu prüfen, ob der Patriarchentitel für Joseph gerechtfertigt sei. Damit bekam Picquet den Auftrag, die Patriarchenfrage kirchlich-autoritativ zu regeln. So hat er das Verdienst, diese Frage im Sinn der Kirche positiv gelöst zu haben, während unter seiner Mithilfe die Kapuziner bemüht waren, diese Frage mit dem türkischen Staat zu regeln. Mit derselben Methode, mit der er die Wiedereinsetzung Josephs als Metropolit von Diarbekr erreicht hat, erreichte er auch die Ernennung Josephs zum Patriarchen, nämlich durch einen Briefwechsel mit der Propaganda, wobei ihm seine genauen Kenntnisse der religiösen, politischen, geographischen und sozialen Situation sowie seine persönlichen Verbindungen zustatten kamen.

Picquet hat in einem Brief an die Propaganda die Gründe für die Verzögerung seiner Orientreise dargelegt: Er hatte erstens die Absicht, mit dem neuen Konsul von Aleppo, Chevalier Laurent d'Arvieux, und dem neuen französischen Botschafter in Konstantinopel die Reise anzutreten. Picquet hat auf sie in Marseille neun Monate lang warten müssen. Zweitens war der Vorgänger des neuen Konsuls d'Arvieux ein erklärter Gegner Picquets. Daher mußte er abwarten, bis dieser sein Amt niedergelegt hatte. Im November 1679 kam Picquet endlich in Aleppo an. So ist es verständlich, daß die Frage um das Patriarchat der Chaldäer sich so lange hingezogen hat.

Die Propaganda wußte um die Bemühungen der Kapuziner beim türkischen Staat zur Errichtung des Patriarchats. Deshalb machte sie dem Kustos der Kapuziner in Aleppo, J. B. de Saint-Aignan, über die Ankunft Picquets in Aleppo Mitteilung mit der Maßgabe, alle Fragen der Orientmission mit Picquet zu besprechen. Damit hatte Picquet eine starke Stütze bekommen.

Im Januar 1680, kurz nach seiner Ankunft in Aleppo, wandte er sich nach Rom und brachte Josephs Wunsch nach dem Pallium vor. Wahrscheinlich hatte Picquet den Brief vorher mit J. B. de Saint-Aignan beraten. Der Brief erbat vom Sekretär der Propaganda eine Empfehlung, um dem Metropolitens Joseph Kardinalsrang zu verleihen. Dieser wird, wie immer, wegen seines aufrichtigen Glaubens und seiner Frömmigkeit gelobt. Um den dauernden Schwierigkeiten seitens des nestorianischen Patriarchen zu entgehen, habe er sich vor kurzem in Diarbekr zum Patriarchen erklären lassen. Der Sultan habe ihm hierzu durch einen Ferman (Berat) seine Zustimmung erteilt. Die Ausstellung dieses Fermans habe Joseph und seine Gläubigen viel Mühe und Geld gekostet. Picquet bittet in seinem Namen und im Namen der Gläubigen, der Papst möge diesen Titel anerkennen und billigen, die Kardinäle der Propaganda bittet er, Joseph die wiederholt versprochene Pension zu gewähren (LAMPART 152). Dieser Brief war entscheidend. Er ging direkt auf das Ziel zu: die baldige Errichtung des Patriarchats.

Die weitere Korrespondenz bringt mehr oder weniger die Wiederholung der Bitte um das Pallium. Nach einem Briefwechsel mit Joseph wird in zwei Briefen Picquets der Wunsch an die Propaganda erneuert. In diesen Schreiben wird eine weitere Begründung ausgesprochen. Durch die Ernennung Josephs zum Patriarchen würde eine „glückliche Trennung“ vollzogen, insofern die Herde des nestorianischen Patriarchen durch die Herde Josephs der römischen Kirche zugeführt werden könnte. Darin verdiene Joseph Unterstützung von allen Seiten. Sollte Joseph in Geldnot geraten, wäre zu empfehlen, andere Pensionen, auch die seine zu kürzen. Sodann wird betont, daß Joseph persönlich in der Lage sei, die Nation der Nestorianer zu bekehren. Dieser letzte Gedanke kam der Auffassung Roms über die Union entgegen. Rom wünschte Gesamtbekehrungen, nicht so sehr die Bekehrung einzelner oder einzelner Gruppen. Im März schrieb Picquet an Bischof Pallu (*Missions Etrangères de Paris*), er möge sich für Joseph verwenden sowohl inbezug auf das Pallium als auch für die Pension. Picquet erlebte nun die große Freude, daß der Sekretär der Propaganda ihm im Mai 1680 antwortete, er werde sich dafür einsetzen, daß Joseph als Patriarch bestätigt würde. Einen ebenso positiven Entscheid gab die Generalsitzung der Propaganda am 24. 9. 1680 laut Protokoll: Joseph ist würdig des Palliums und der Pension. Damit waren die Bemühungen Picquets von Erfolg gekrönt: das Patriarchat wird errichtet. Erster Patriarch wird Joseph, der Metropolit von Diabekr. Eine beachtliche Rolle spielte die Frage um die Wahl Josephs. War Joseph kanonisch gewählt oder nur durch eine allgemeine Akklamation berufen worden? Infolge dieser Akklamation 1676 würde Joseph von dem zuständigen Pascha nicht als Patriarch, sondern als Papas, als Bischof von Diarbekr, eingesetzt. In einem Dekret der Propaganda vom 17. 12. 1680 ist die Rede von einer Wahl Josephs zum Patriarchen. Diese Mitteilung soll Piquet Rom gemacht haben. Doch ist diese historisch nicht gesichert. Eine kanonische Wahl Josephs zum Patriarchen hat aller Wahrscheinlichkeit nach nicht stattgefunden. Die Propaganda hat stillschweigend die Akklamation im Jahre 1676 als Wahl anerkannt (LAMPART 151—156).

### 6. Offizielle Ernennung und Verleihung des Palliums

Nach einem Informationsprozeß über die Person Josephs, geführt von Kardinal Casanate († 1700) unter Mitarbeit der Priester B. Bausech und J. Banese, eines Maroniten, wurde Joseph durch Bulle vom 23. 6. 1681 von Papst Innozenz XI. zum Patriarchen der Chaldäer ernannt. Darüber liegt eine reiche Dokumentation vor (LAMPART 158—161). Sülāqā und seine Nachfolger trugen den Titel: Patriarch von Moşul. Rom sah den Patriarchat Josephs als eine Fortsetzung des nestorianischen Patriarchats an, nicht als eine Neugründung. Die Bulle spricht von einer Vakanz im Hinblick auf das Patriarchat Sülāqās, das Rom als verwaist ansah, insofern die Nachfolger Sülāqās in den Nestorianismus zurückgefallen waren. Zur Zeit der Ernennung Josephs gab es zwei nestorianische Patriarchate, das von Rabban Hormizd und das von Kotschannes in den kurdischen Bergen, das Picquet wiederentdeckt hat. Nach Roms Auffassung war die Sedisvakanz eingetreten, insofern die Nachfolger Sülāqās letztlich Rom verlassen und sich wieder den Nestorianern angeschlossen hatten. Joseph wurde aus Rücksicht gegenüber den Nestorianern kein eigener, spezieller Titel verliehen. Das Patriarchat Josephs, jetzt Joseph I., war nicht *de iure*, sondern *de facto* eine Neugründung. Mit der Ernennung zum Patriarchen wurde Joseph auch das Pallium gewährt. Doch erst 1682 gelangte es zugleich mit der Ernennungsbulle in seine Hände. Vor Inkrafttreten der Bulle mußte Joseph auf Geheiß Roms das Glaubensbekenntnis vor

den Kapuzinern ablegen, verbunden mit einer Gehorsamserklärung. Im Juli 1682 dankte Joseph Papst Innocenz XI. für Bulle und Pallium und versicherte, daß er mit eigener Hand die professio fidei und die Gehorsamserklärung geschrieben habe. Weiter schrieb Joseph Briefe an den Sekretär und die Kardinäle der Propaganda. In diesem Zusammenhang wies Picquet die Propaganda erneut auf die Pensionsfrage hin, die dann auch endgültig geklärt wurde. Innozenz XI. ermutigte Joseph (in einem Breve von Oktober 1683) zur stetigen Bereitschaft und zum Eifer in der Hirtensorge.

## INTERPELLATIONES INUTILES

von Johannes Gehberger SVD

Die *Facultates Decennales* vom 1. Januar 1961<sup>1</sup> handeln in Nr. 34 von den *interpellationes inutiles*: «Permittendi ut, accedente gravi causa, interpellatio conjugis infidelis ante baptismum partis quae ad fidem convertitur fieri possit; necnon, gravi pariter de causa, ab eadem interpellatione, ante baptismum partis quae convertitur, dispensandi, dummodo hoc in casu ex processu saltem summario et extrajudiciali constet interpellationem fieri non posse, vel fore inutilem.»<sup>2</sup>

Was ist mit diesen *interpellationes inutiles* gemeint? Einige Autoren geben dazu keine nähere Erklärung, so z. B. DE REEPE, BUIJS, ZAMPETTI, BOUDON, VAN VLIET. — Das *Manuale Pastorale Indonesiae* (SVD) sagt n. 603: «Nec divortium civile, nec dissolutio matrimonii secundum consuetudines vel leges speciales tribus vel communitatis decreta, nec solemnis uxoris expulsio a marito facta, dando libellum repudii coram pagi primoribus, et similia, interpellationis locum teneri possunt et pro ea reputari; sed nulla eorum habita ratione, facienda est interpellatio, si fieri possit, aut dispensatio obtinenda est. Neque novum matrimonium attentatum a parte in infidelitate relicta est ratio sufficiens ut interpellationes omittantur.»

Zu der Frage, ob die *Interpellationes* notwendig sind, wenn der ungläubige Ehepartner schon eine neue Verbindung eingegangen ist, sagt P. DENIS SJ, daß die frühere *Facultas 27* sich anwenden lasse für eine Dispens von den *Interpellationes*, wenn der *discensus* seitens des heidnischen Partners sicher ist. Aus dem Kontext läßt sich schließen, daß eine Wiederverheiratung die *Interpellationes* nutzlos (*inutiles*) macht.<sup>3</sup>

BELLUCO OFM, *Novissimae ordinariorum locorum facultates (Pastorale munus)* (Rom 1964) n. 141, 2b: «Inutilis est interpellatio quoties constet conjugem infidelem monitum intra tempus praefixum suam voluntatem non significasse; item si ex certis argumentis (v. g. verbis vel factis) liquido constet de discessu physico vel morali conjugis infidelis.» In einer Anmerkung dazu heißt es: «Divortium aut novum matrimonium, ante baptismum partis conversae factum, potest esse signum inutilitatis interpellationum; at non semper et necessario.»

<sup>1</sup> vgl. A. REUTER, Die neuen Dezennal-Fakultäten der Propaganda Fide: NZM 16 (1960) 241—257; Wortlaut der Fakultäten 243—251

<sup>2</sup> Die gleiche Fakultät wird im *Motuproprio Pastorale munus* vom 30. 11. 1963 unter Nr. 23 allen Bischöfen gewährt: AAS 56 (1964) 6—12

<sup>3</sup> *Revue du Clergé Africain* (1957) 234

WINSLOW, *A Commentary on the Apostolic Faculties* (New York 1946) 155: "Whether or not one may prefer to place the following reasons under the category of moral impossibility, it seems to be utterly futile and useless to interpellate in the following cases: 1. When the infidel party to the marriage has become permanently insane; 2. When the divorced infidel has subsequently remarried and has broken completely with the former spouse who has been converted."

TREMBLAY, *The Privilege of the Faith*, n. 110 b): "Futility of making the interpellations: the interpellations are useless when it is certain that a formal and unjust, or material, or moral departure of the unbaptized party exists. This certitude can be had in considering the words or the deeds of the infidel: e. g. — when the infidel is living with another person and clearly and repeatedly manifested unwillingness to come back to his true spouse; — when the infidel habitually and openly practises his superstitious rites at home it is certain that he will continue to do so; — when the infidel is living with several wives and it is certain that he never will abandon them, etc. etc."

PAYEN SJ, *De matrimonio*, (2. ed.), n. 2433, 1): «*Certa interpellationis inutilitas*. — Ex eis quae de casu exponuntur, magna praesumptio, non autem, ut videtur, *vera certitudo* de inutilitate interpellationis oritur. Neque ex offensa, ante dimissionem, Sempronii voluntate, neque ex libello repudii et venditione Titiae, neque ex diuturno temporis spatio nuptias, *plane constat* responsum ad legitima interrogata fore negativum, ac proinde interpellationem esse prorsus inutilem. Haec enim sunt, ut aiunt, valde suspiciosa, quae tamen omnem dubitationem de *praesenti* Sempronii animo tollant. Ut diximus, S.C.S.O. iudicavit praecipuas ex his causis non esse *certa* inutilitatis argumenta. Itaque ambigitur num Vicarius Apostolicus possit, in casu, ob *certain* interpellationis inutilitatem, ab ea dispensare. *Ipse tamen hac de re ferat sententiam*“ (Druckauszeichnung vom Vf. dieses Beitrages).

PELTIER, *La dispense des interpellations en pays de mission* (Québec 1948) 150: Ehescheidung oder zivile Wiederverheiratung des heidnisch bleibenden Partners bewirkt keinen genügenden Grund für die Zwecklosigkeit der Interpellationen. Aber wenn man weiß, daß der ungläubige Teil eine negative Antwort geben wird, kann man noch dispensieren. Anmerkung 258 zitiert S.C.S.O. vom 18. 6. 1884: Ehescheidung oder zivile Wiederverheiratung sind ungenügende Gründe für eine Dispens. Aber: «1. Mulier infidelis interpellationem ut sibi iniuriosam reputat. 2. Vir eius novus indignatus audit interpellationem, et, si viva voce interpellatio fit, nuntius aliquando non sine periculo munere suo fungetur. 3. Ubi vir aut mulier divortio solutus, ad alium (ut aiunt) matrimonium iam transivit, non potest ad priorem sponsum redire. Obstat enim lex civilis. —

Responsum: Quatenus vero saltem summario et extrajudicialiter constet interpellationem vel impossibilem vel inutilem fore, utetur (Episcopus) facultate dispensandi...»

Man kann wohl sagen, daß 1. 2. und 3. für die Einwohner von Neuguinea gelten. Die traditionellen Bräuche der Eingeborenen (s. o. *Manuale Pastorale Indonesiae*) sind einem zivilen Gesetz gleichzusetzen. Man sollte auch noch an Facultas 33 der Dezennal-Fakultäten denken: «Itemque dispensandi super interpellatione coniugis in infidelitate relictis, siquidem certo constet ex processu saltem summario et extrajudicialiter, interpellationem fieri non posse sine evidenti gravi damni periculo aut coniugi ad fidem converso (etsi nondum baptizato), aut christianis inferendi periculo.»

Die Einwohner von Neuguinea (und viele andere „Primitive“) würden es als sehr beleidigend betrachten, wenn man nach der Möglichkeit einer Rückkehr zum früheren Ehepartner fragen würde. Da wären Zorn und Rache zu befürchten, ganz abgesehen von der Angst vor Zauberei.

PAYEN, o.c., n. 2413: «Interpellatio est certe inutilis, quoties, sine ea, ex verbis vel factis, certe constat de decessu . . . coniugis infidelis . . . Hoc in casu, ex certis argumentis, praevideatur responsio vel negativa, vel ficta vel nulla . . . Si haec responsio negativa est moraliter certa, vi facultatis apostolicae concedi potest dispensatio ab utraque interpellatione.»

Für die Einwohner von Neuguinea u. a. kann man ruhig sagen, daß eine Wiederverheiratung oder Rückgabe des Brautpreises ein sicheres Zeichen für *discessus* des heidnischen Partners ist. Sollten noch Zweifel bestehen, so könnte man sich auf CJC can. 1127 berufen: «In dubio privilegium fidei gaudet favore iuris.» In der Diözese Wewak/Neuguinea wurden innerhalb dreizehn Jahren mehrere hundert Fälle von *privilegium paulinum* behandelt, aber nur in drei oder vier Fällen war es nötig, Interpellationen zu machen.

## BERICHTE

### MELANESIAN SOCIAL PASTORAL INSTITUTE

Die Vereinigung Höherer Ordensoberer von Papua-Neuguinea und den British Solomon Islands hat auf ihrer Generalversammlung im Juni 1969 zu Unapope (Erzdiözese Rabaul) beschlossen, für den Tätigkeitsbereich ihrer Orden und Kongregationen ein Forschungs- und Informationszentrum zu errichten: das *Melanesian Social Pastoral Institute* (MSPI). — Zweck des Instituts soll sein, der Kirche von Melanesien folgende Dienste zu leisten: 1) einschlägige anthropologische und sozio-ökonomische Forschungen durchzuführen, 2) Orientierungs- und Weiterbildungskurse für Missionare (Priester, Brüder und Laien) zu veranstalten, 3) sozio-ökonomische Entwicklungsprojekte und Experimente dringender pastoraler Anpassung zu beraten und zu unterstützen, 4) als Vierteljahresschrift für Information und Diskussion die *Melanesian Social Pastoral Papers* herauszugeben.

Als Direktor des MSPI ist P. Dr. Hermann JANSSEN MSC von Erzbischof HOEHNE von Rabaul und seinem Provinzial freigestellt worden. Den Stab bilden gegenwärtig drei Anthropologen, die auf Soziologie, Religionssoziologie und Wirtschafts- und Sozialwissenschaften spezialisiert sind. Zu ihnen sollen bis 1971 je ein Vertreter der Pastoralsoziologie, der Katechetik und Homiletik und der Linguistik stoßen. Andere Priester, die jetzt noch im Fachstudium stehen, wollen sich später anschließen. Vordringlich werden ein Liturgiewissenschaftler und ein Exeget benötigt. Auch will man einen Laien verpflichten, der als Fachmann der Wirtschaftswissenschaften den Stab vervollständigen soll. — Studenten, die Feldforschungen in Anthropologie und Sozialwissenschaften durchführen wollen, sind als Mitarbeiter jederzeit willkommen.

Der Stab schlägt vor, daß das MSPI zunächst Gebäulichkeiten benutzt, die schon bestehen; z. B. könnten die Orientierungs- und Fortbildungskurse an verschiedenen geeigneten Orten durchgeführt werden. Auch lassen die demographische und soziale Situation es angezeigt erscheinen, an verschiedenen Orten auf Neuguinea und den Solomon Islands Zweigstellen zu unterhalten und nicht

sofort ein zentrales Institut aufzubauen. Ein Haus für den Stab könnte zu einem späteren Zeitpunkt dort errichtet werden, wo es am angebrachtesten ist. — Das MSPI soll finanziell von der *Association of Higher Clerical Religious Superiors of Papua and New Guinea and the British Solomon Islands* getragen werden; doch wird die Vereinigung dabei auf Unterstützung von außen angewiesen sein.

Das MSPI beabsichtigt, so eng wie möglich mit anderen in den Territorien bereits bestehenden Organisationen zusammenzuarbeiten, z. B. mit dem *Institute of Social Order* der australischen Jesuiten in Port Moresby, dem *Catechetical and Liturgical Centre* der regionalen Bischofskonferenz, dem *Xavier Institute of Missiology* und der *University of Papua and New Guinea*.

## 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, *Die missionarische Dimension des Konzils*. In: J. C. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit III* (München 1967) 562—568
- ABHISIKTANANDA, *An Approach to Hindu Spirituality: The Clergy Review* (London 1969) 163—174
- E. ACHERMANN, *Missionsmethoden auf Irrwegen?*: *Civitas* 24 (Luzern 1968) 231—242
- ADALBERTO DE POSTIOMA, *Nuove dimensioni missionarie: Palestra del clero* 47 (Rovigo 1968) 1457—1466
- ADALBERTO DE POSTIOMA, *I Cappuccini di Venezia in Angola: Italia francescana* 43 (Roma 1968) 239—251
- G. P. AGAGIANIAN, *La promotion ecclésiale de la religieuse missionnaire: Vie consacrée* 40 (Leuven 1968) 65—75
- C. AGUIAR, *La ocupación de la catedral de Santiago*: *Cuadernos de Marcha*, n. 17 (Montevideo, setiembre 1968) 79—94
- M. ALLARD, *Christians and Moslems: The Month* 223 (London 1967) 216—224
- A. AMARAL, *Alguns apontamentos sobre música religiosa africana: Ora et labora* 14 (Singeverga 1967) 392—399
- L'apartheid est contre l'Evangile*: *Idoc international*, n° 2 (Paris, 15-5-1969) 32—39
- H. ARANGUIZ, *Estado de la provincia de la Compañía de Jesús en el reino de Chile, desde el mes de marzo 1757 hasta esta fecha del presente año de 1762*: *Historia* 6 (Santiago 1967) 317—336
- C. ARBELÁEZ CAMACHO, *Templos doctrineros y capillas posas en la Nueva Granada*: *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 2 (Medellín 1967) 257—268
- C. R. ARENA, *Bartolomé de las Casas: An Early American Agrarian Reformer*: *Revista de Historia de América* (México 1966) 121—131

- A. E. ARIZA, *Los dominicos y la arquitectura sagrada en Colombia*: Rev. de la Academia Colombiana de Hist. Ecl. 2 (Medellín 1967)
- G. ARROYO, *Pensamiento latinoamericano y dependencia externa*. Revisión bibliográfica: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 516—520
- I. AUF DER MAUR, *Liturgischer Aufbruch in Afrika und Asien*: Erbe und Auftrag 40 (Beuron 1964) 287—297
- I. AUF DER MAUR, *Mönche von St. Benedikt als Glaubensboten*: Erbe und Auftrag 39 (1963) 447—463
- Th. DE AZEVEDO, *Catolicismo no Brasil?*: Vozes 63 (Petrópolis 1969) 117—124
- T. BALASURIYA, *On the Need for an Asian Bishops' Conference*: Logos 9 (Colombo 1968), N. 2, 27—45
- T. BALASURIYA, *Renewal of the Liturgy in Asia*: Logos 8 (Colombo 1967), N. 3—4, 24—47
- H. BALDUS, *A contribuição de Anchieta ao conhecimento dos Índios do Brasil*: Suplemento de Estudios antropológicos del Ateneo Paraguayo 3 (Asunción, oct. 1968)
- J. M. BARNADAS, *El P. Mario Cicala (1718—?) y su obra*: Boletín de la Academia Nacional de Historia 49 (Quito 1966) 93—105
- J. M. BARNADAS, *Unas cartas desconocidas del padre José Gumilla 1740—1741*: Arch. Hist. S. J. 37 (Roma 1968) 418—426
- G. BAUM, «*Les religions*» dans la théologie catholique contemporaine: Idoc international, n° 5 (Paris, 1-7-1969) 75—93
- J. BECKMANN, *Der Anteil des Rheintals am katholischen Weltapostolat*: Jahrbuch Unser Rheintal (1968) 1—21
- M. BEDING, *Die katholische Presse in Indonesien*: Communicatio Socialis 2 (Emsdetten 1969) 58—61
- C. J. BEIRNE, *Latin American Bishops of the First Vatican Council, 1869—1870*: The Americas 25 (Washington 1968—69) 265—280
- G. BENELLI, *Après le voyage de Paul VI à Bogotá*: La Documentation cath. 50 (Paris 1968) 2091—2096
- H. BERNARD-MAÎTRE, *A propos de la double personnalité de Las Casas*: Revue d'Histoire ecclésiastique 63 (Leuven 1968) 63—67
- J. BETTRAY, *Heidentum — Versuch einer Deutung*: Theol.-prakt. Quartalschrift 116 (Linz 1968) 307—319
- P. BIGO, *Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 574—578
- J. BLOMJOUS, *Gli istituti missionari al servizio delle Chiese metropolitane*: Fede e Civiltà 66 (Parma 1968) 33—38
- G. C. A. BOEHRER, *The Church and the Overthrow of the Brazilian Monarchy*: The Hispanic American Historical Review 48 (Durham 1968) 380—401
- F. BONTINCK, *Le conditionnement historique de l'implantation de l'Eglise catholique au Congo*: Revue du clergé africain 24 (Mayidi 1969) 132—145
- R. BOSCH, *La violencia y la no violencia en el pensamiento de la Iglesia*. Ciclo de tres conferencias pronunciadas en las Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel, Buenos Aires, 27—29 agosto 1968): CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 112, 24 p.

- C. E. BRAATEN, *The Church in Ecumenical and Cultural Cross-Fire: Theology Digest* 15 (St. Mary's, Kansas 1967) 283—295
- R. L. BRADY, *The Role of Las Casas in the Emergence of Negro Slavery in the New World: Rev. de Hist. de América* (México 1966) 43—55
- Brasil-Igreja: Convergência*, N° 6 (Rio de Janeiro, Julho 1968)
- M. G. BRENNAN, *Las Casas and the New Laws: Rev. de Hist. de América* (México 1966) 23—41
- A. J. BÜNTIG, *Interpretación motivacional del catolicismo popular en Argentina: Vispera 3* (Montevideo, mayo 1969) 13—20
- J.-Y. CALVEZ, *Eglise et développement: Gregorianum* 49 (Roma 1968) 623—637
- G. CÂMARA, *Ideología católica contemporánea respecto a la educación y al desarrollo en México: CIDOC informa* (Cuernavaca 1969), Doc. 126, 14 p.
- H. CÂMARA, *Acción no violenta en América Latina: Mensaje* 17 (Santiago de Chile 1968) 579—583
- H. CÂMARA, *Les juristes chrétiens et le développement. Allocution au VI<sup>e</sup> Congrès mondial du Secrétariat international des juristes catholiques* (Dakar, 6-12-1968): *La Doc. cath.* 51 (Paris 1969) 273—275
- H. CÂMARA, *Message aux jeunes de notre temps. Allocution prononcée devant les jeunes du Student Christian Movement* (Manchester, 8-4-1969): *La Doc. cath.* 51 (Paris 1969) 732—734
- H. CÂMARA, *Unica opção a violência? Conferência pronunciada na Sala da Mutualidade* (Paris, abril 25 de 1968): *CIDOC informa* (Cuernavaca 1968), Doc. 107, 7 p.
- H. CÂMARA, *La universidad y el desarrollo. Conferencia pronunciada en ocasión de la apertura del año académico en la Universidad Católica de Chile* (Santiago, 19 abril 1969): *Mensaje* 18 (Santiago de Chile 1969) 189—192
- CARLO VARISCHI DA MILANO, *India cattolica carmelitana: Ephemerides Carmeliticæ* 16 (Roma 1965) 187—195
- M. CASARIEGO (arzobispo de Guatemala), *Exhortación pastoral de cuaresma: CIDOC informa* (Cuernavaca 1968), Doc. 59, 8 p.
- A. CASO, *Presencia de don Vasco: Cuadernos Americanos* (julio-agosto 1965) 139—147
- El caso de los Maryknollers: Vispera 2* (Montevideo, abril 1968) 52—59
- M. VAN CASTER, *La Semaine catéchétique internationale de Medellín (11—17 août 1968): Lumen Vitæ* 23 (Bruxelles 1968) 709—713
- F. PEDREIRA DE CASTRO, *O Pe. Gonçalo de Oliveira (1535—1620): Verbum* 24 (Rio de Janeiro 1967) 295—313
- P. CATRICE, *Le sens de la responsabilité missionnaire de toutes les Eglises. A propos de la collecte chez Saint Paul: Bible et vie chrétienne*, n° 83 (Brugge 1968) 25—32
- J. KOSINSKI CAVALCANTI, *A Igreja em agonia: Visão* (São Paulo, 12 abril 1968) 66—75
- F. CAVALLI, *La II<sup>a</sup> Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano: La Civiltà cattolica* 119 (Roma 1968) 332—346
- M. DE CERTEAU, *Problemas actuales del sacerdocio en América Latina: Mensaje* 18 (Santiago de Chile 1969) 86—91

- M. DE CERTEAU, *La vie religieuse en Amérique latine: Etudes* (Paris, janvier 1967) 108—113
- R. CETRULO, *Utilización política de la Iglesia: Perspectivas de diálogo* 4 (Montevideo, abril 1969) 40—44
- Chiles Revolution in Freiheit und die Krise der Christlich-Demokratischen Partei: Herder-Korrespondenz* 23 (1969) 317—323
- Les chrétiens devant le défi chinois (1949—1969): Informations cath. internationales* (Paris, 1-2-1969) 26—32
- R. L. CIFUENTES, *A validade e eficácia civil do casamento canônico no Brasil: Revista da Universidade Católica* (São Paulo 1968) 189—220
- Le clergé en Bolivie. Enquête de l'Institut bolivien d'études et d'action sociales: Idoc international*, n° 3 (Paris, 1-6-1969) 36—42
- J. COMBLIN, *Notas sobre el documento básico para la II Conferencia General del CELAM: Cuadernos de Marcha*, n° 17 (Montevideo, setiembre 1968) 47—57
- J. COMBLIN, *La teología y su porvenir en América Latina: Anales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile* 15—16 (Santiago 1963—1964) 5—141
- J. COMBLIN, *La violence en Amérique latine: Lumière et Vie. Revue de formation doctrinale chrétienne* 18 (Lyon 1969) 15—32
- Le Comité épiscopal français des missions à l'extérieur: La Doc. cath.* 51 (Paris 1969) 145
- Conclusões da XXXVI Assembléia do episcopado peruano: SEDOC. Serviço de documentação* 1 (Petrópolis 1968—69) 1443—1454
- Conclusions du dialogue chrétiens-musulmans (Genève, 2—6 mars 1969): Idoc international*, n° 5 (1-7-1969) 3—6
- E. CÓRDOVA, *El neosindicalismo en América Latina. Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos (CLASC): Revista de Ciencias sociales* 12 (Río Piedras, Puerto Rico 1968) 255—295
- J. F. CORTA, *Problemas económicos del clero: SIC. Revista venezolana de orientación* 31 (Caracas 1968) 460—463
- V. COSMAO, *Evangelisation et langage: Lumière et Vie. Revue de formation doctrinale chrétienne* 17 (Lyon 1968) 79—94
- M. P. COSTELOE, *Guadalupe Victoria and a Personal Loan from the Church in Independent Mexico: The Americas* 25 (Washington 1968—69) 223—246
- J. DA VIEGA COUTINHO, *The Church and the Third World* (West Nyack, N.Y., Fall 1968) 435—449
- Crônica eclesiástica do Brasil: Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (Petrópolis 1968) 701—723; 969—977; 29 (1969) 200—210; 459—466
- The Guernavaca Dossier: Herder Correspondence* 6 (London 1969) 110—119
- J. G. DALY, *Archbishop John Carroll and the Virgin Islands: Cath. Historical Review* 53 (Washington 1967—68) 305—327
- J. DALY, *Irish Missionaries and Native Culture: The Furrow* 19 (Maynooth 1968) 516—520
- J. DANIELOU, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: Künftige Aufgaben der Theologie* (München 1967) 134—156

- J. DANÉLOU, *Uatican II et les nouvelles Eglises*: Revue du clergé africain 24 (Mayidi 1969) 203—212
- S. DEBROEY, *De Kerk in Afrika — onverbloemd missieleven*: Pastor Bonus 45 (1968) 360—367
- L. DE CASTRO, *A II Conferência geral do episcopado latinoamericano*: Brotéria (Lisboa 1968) 512—526
- M. DHAVAMONY, *Hinduism and Christianity*: Theology 70 (London 1967) 156—165
- Documentário completo da II Conferência geral do episcopado latino-americano*: SEDOC. Serviço de documentação 1 (Petrópolis 1968—69) 641—767
- E. DOËNS DE LAMBERT, *Objectif de la mission: l'annonce aux nations*: Etudes franciscaines 18 (Paris 1968) 229—236
- Does Africa Need Expatriate Priests?*: Herder Correspondence 6 (London 1969) 87—89. — Dazu Leserbriefe: ibid. 209—210
- Dom Helder in London*: Herder Correspondence 6 (London 1969) 177—179
- G. DREKONJA, *Kirche in Mexiko*: Wort und Wahrheit 24 (Freiburg 1969) 38—46
- W. M. DRZEWIENIECKI, *The Knowledge of China in XVII Century Poland as Reflected in the Correspondence between Leibnitz and Kochański [S.J.]*: Polish Review 12 (Brooklyn, N.Y. 1967), N. 3, 53—66
- Du bouddhisme au catholicisme*: Coll. Cist. 29 (1967) 151—163
- A. DULLES, *The Changing Nature of Mission*: The American Ecclesiastical Review 157 (Washington 1967) 366—372
- L'Eglise catholique romaine en Inde et le dialogue avec les autres religions*. Rapport de la rencontre tenue au Kérala du 26 au 31 décembre 1968: Idoc international, n° 6 (Paris, 15 juillet—1er août 1969) 3—7
- Encontro latino-americano sobre o diaconato permanente* (San Miguel, Buenos Aires, 19—25 maio 1968): SEDOC. Serviço de documentação 1 (Petrópolis 1968—69) 837—847
- H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zazen als christliche Meditation*: Kairos 10 (Salzburg 1968) 162—175
- M. DE EPALZA, *Problemas actuales de teología cristiana de las religiones*: Razón y Fe 177 (Madrid 1968) 39—56
- Th. EPEINOS, *Schweizer Pioniere in Amerika [Jesuitenmissionare]*: Südamerika 6 (Buenos Aires 1955—56) 259—264
- Erneuerungen der Katechese in Lateinamerika?*: Herder-Korr. 23 (1969) 332—337
- I. ESCRIPANO ALBERCA, *Die Geschichtlichkeit des Christentums und die Religionsphilosophie S. Radakrishnans*: Münchener Theol. Zeitschr. 19 (1968) 35—45
- G. ESPINOSA MIRELES (Y OTROS), *Humanae vitae: nota pastoral*: Correo del Sur 8 (Cuernavaca, 17 nov. 1968) 9 = CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 113, 6 p.
- A. ESSER, *Emilio Portrelli d'Ascoli O.P. und die II. Krim-Mission der Dominikaner (1624—1635)*: Arch. Fratrum Praedicatorum 38 (Roma 1968) 165—258
- Ethique chrétienne et valeurs africaines*. Rapport des commissions du Colloque théologique tenu à Kinshasa du 9 au 11 avril 1969: Idoc international, n° 7 (Paris, 15 août — 1er sept. 1969) 31—37

- Les événements du Brésil* (dossier): La Doc. cath. 51 (Paris 1969) 258—272
- Les évêques brésiliens pour la démocratisation de leur pays*: Idoc international, n° 5 (Paris, 1-7-1969) 59—62
- Exortação pastoral do episcopado angolano sobre a família*: SEDOC. Serviço de documentação 1 (Petrópolis 1968—69) 1505—1518
- Expectativa de la encíclica "Humanae vitae" en América Latina durante 1967*: SIC. Revista venezolana de orientación 31 (Caracas 1968) 481—488
- E. FAHLBUSCH, *Theologie der Religionen*: Kerygma und Dogma 15 (Göttingen 1969) 73—86
- Y. FEENSTRA, *La nécessité d'une réflexion théologique autochtone*: Revue du clergé africain 24 (Mayidi 1969) 456—463
- C. FELICE CARDOT, *El impacto de la «inquisición» en Venezuela en la Gran Colombia (1811—1830)*: Boletín de la Academia Nacional de Historia 49 (Caracas 1966) 478—492
- S. FERNÁNDEZ LARRAÍN, *La Compañía de Jesús: de Paulo II a Paulo VI*: Boletín de la Academia chilena de Historia 35 (Santiago 1967) 28—128. — Dazu: J. JIMÉNEZ, *Es un estudio histórico sobre los Jesuitas?*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 352—360
- C. FERRARI, *Responsabilità missionaria della Chiesa locale*: Fede e Civiltà 66 (Parma 1968) 16—21
- F. FERREN, *Die Rolle der katholischen Missionen bei der französischen Kolonisation Indochinas*. Also: *Die katholischen Missionare als Vorläufer und Vorboten der französischen Kolonisation Indochinas (1615—1858)*: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 13 (Berlin 1967) 207—241
- A. FISCHER, *Akzente und Probleme. Aktuelle Randbemerkungen zum Thema Mission*: Lebendige Seelsorge 19 (Freiburg 1968) 255—257
- G. FLYNN, *Padre Las Casas, Literature and the Just War*: Revista de Historia de América (México 1966) 57—72
- M. FRAEYMAN, *Apostolaat en evengelísatie*: Pastor Bonus 45 (1968) 352—359
- A. B. FRAGOSO, *Evangelio y justicia social*: Cuadernos de Marcha 17 (Montevideo, sept. 1968) 12—20
- A. GAETE, *Un cristiano se interroga acerca de la violencia*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 584—591
- S. GALILEA, *Peligros actuales del catolicismo latinoamericano*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 609—613
- A. GARCÍA SUÁREZ, *El carácter histórico-escatológico de la Iglesia en el decreto «Ad gentes»*: Scripta Theologica 1 (Pamplona 1969) 57—117
- R. GARCÍA LUPO, *Argentina: Los cursillos de cristiandad, partido secreto de Onganía*: Marcha (Montevideo, 27-12-1968) 1—3 = CIGOC informa (Cuernavaca 1969), Doc. 127, 8 p.
- M. GIBIN, *L'évolution du mouvement catéchétique au Brésil*: Lumen Vitae 24 (Bruxelles 1969) 335—343
- R. GICKLHORN, *Deutsche Missionare als Apotheker in Lateinamerika und auf den Philippinen*: Südamerika 12 (Buenos Aires 1961—62) 72—74

- J. GIL-BERMEJO GARCÍA, *Fray Bartolomé de las Casas y el «Quijote»*: Anuario de Estudios americanos 23/I (Sevilla 1966) 351—361
- J. GLAZIK, *Bild, Wort und die Mission der Kirche*. In: W. Heinen (Hrsg.), *Bild-Wort-Symbol in der Theologie* (Würzburg 1969) 269—283
- J. GLAZIK, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*. In: J. C. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit III* (München 1967) 543—553
- W. GÖSSMANN, *Sprache der Bergpredigt und die Mao-Bibel*: Stimmen der Zeit 94 (Freiburg 1969), H. 8, 83—97
- L. GÓMEZ CANEDO, *Conventuales, Observantes y Reformados. Política indigenista y filiación espiritual de los primeros franciscanos de Indias*: Anuario de Estudios Americanos 23/I (Sevilla 1966) 611—622
- L. GÓMEZ CANEDO, *Los Franciscanos en Guayana*: Boletín de la Academia Nacional de Historia 49 (Caracas 1966), números 224—228
- L. GÓMEZ CANEDO, *Primicias franciscanas en Venezuela, 1514—1575*. Nota preliminar a la historia de las misiones del Piritu. In: *Miscellanea Melchor de Pobladora I* (Roma 1964) 347—367
- G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias*: Boletín de Historia y Antigüedades 54 (Bogotá 1966) 231—300.
- J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *El cristiano y la revolución*: CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 93, 13 p.
- P. GORDAN, *Argentinien: Novizenmeister und Novizen im Gespräch*: Erbe und Auftrag 45 (Beuron 1969), H. 3
- P. GORDAN U.A., *Aufgaben und Probleme des benediktinischen Mönchtums in Afrika*: Erbe und Auftrag 37 (Beuron 1961) 36—51
- P. GORDAN, *Mönchtum in Asien*: Erbe und Auftrag 45 (Beuron 1969) 139—144
- G. DE GUARDA, *Formas de devoción en la edad media de Chile*. La Virgen del Rosario de Valdivia: Historia Chilena 1 (Santiago 1961) 152—202
- H. HAAS, *Catholics in North Vietnam*: Commonweal 87 (New York 1968) 558—561
- G. HAMANN, *P. Martino Martini, ein Tiroler Jesuit als Begründer der Geographie Chinas*: Tiroler Heimat 29—30 (Innsbruck 1965—66) 101—110
- H. HAMMITSCH, *Die Religionen als gesellschafts- und staatsbildende Faktoren im neuen Japan*: Saeculum 19 (Freiburg 1968) 74—82
- L. HANKE, *La fama de Fray Bartolomé de las Casas*: Anuario de Estudios Americanos 23/I (Sevilla 1966) 1—19
- G. HARRIS, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A case study of an effort at guided culture change in the 16th century*: Monumenta Serica 25 (Los Angeles 1966) 1—168
- A. HARTMANN, *The Augustinians in Golden Goa, according to a manuscript by Felix of Jesus O. S. A.*: Analecta Augustiniana 30 (Roma 1967) 5—12
- J. HASENFUSS, *Psychologie des Dialogs mit Nichtchristen*: Archiv für Religionspsychologie 9 (1967) 99—117
- G. HICKS, *Política, poder, y el papel del cura del pueblo en el Paraguay*: Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo paraguayo 4 (Asunción 1969), N. 1

- E. HILLMAN, *Is the Church still Necessary?*: Continuum 6 (Chicago 1968) 24—30
- E. HILLMAN, *Neue Überlegungen zum Problem der Polygamie*: Concilium 4 (1968) 226—236
- P. HOFFACKER, *Die Aktion Adveniat*: Stimmen der Zeit 93 (Freiburg, Dez. 1968) 361—370
- H. HORAN, *Lessons from the African Church*: America 119 (New York 1968) 558—561
- F. HOUTART, *Kirche und Entwicklung der unterentwickelten Länder*: Internationale Dialog Zeitschrift (Freiburg 1968) 270—279
- J. HUMBERT, *Hindu Ceremonial of 1616, by Fr. Gonçalo Fernandes*: Boletín de la Asociación española de Orientalistas 3 (Madrid 1967) 121—132
- K. IDE, *To-Indo jun satsu shi A. Valignano no Nihon jinkan* [Die Auffassung A. Valignanos vom japanischen Menschen]: Kirishitan kenkyû 12 (Tokyo 1967) 377—442
- A Igreja na Bolívia e o desinvolvimento integral*. Carta pastoral do episcopado boliviano (15-8-1968): SEDOC. Serviço de documentação 1 (Petrópolis 1968—69) 1365—1387
- A. IMFELD, *Probleme und Möglichkeiten der katholischen Presse in Afrika*: Communicatio Socialis 1 (Emsdetten 1968) 307—318
- Installatie van Nationale Missieraad in België (27-3-1968)*: Katholiek Archief 23 (Amersfoort 1968) 857—864
- Institut de pastorale pour l'Afrique Orientale*: Lumen Vitae 23 (Bruxelles 1968) 707—708
- H. ISACSSON, *John Brady, Carmelite Missionary in Spanish Florida (1795—1824)*: Carmelus 14 (Roma 1967) 255—268
- Islam and Christianity. Diatribe or Dialogue?*: Journal of Ecumenical Studies 5 (Pittsburgh 1968) 45—77
- Les jacistes du Paraguay et le développement*: Idoc international, n° 2 (Paris, 15-5-1969) 2—11
- H. JACOBS, *Ein bis jetzt verschlossenes Kuriosum. Eine Mystification indischer Jesuitenbriefe in zwei römischen Drucken vom Jahre 1570*: Arch. Hist. S. J. 38 (Roma 1969) 326—334
- JEDEX, *Floreillas del Hermano Pedro Betancourt*: Estudios Centro-Americanos 20 (San Salvador 1965) 46—50
- E. DE KADT, *Paternalism and Populism: Catholicism in Latin America*: Journal of Contemporary History 2 (London, Oct. 1967) 89—106
- J. KANNATH, *Les tâches futures de l'action pastorale au Kérala*: Lumen Vitae 23 (Bruxelles 1968) 714—718
- P. KANYAMACHUMBI, *Réflexion théologique sur la religion des ancêtres en Afrique Centrale*: Revue du clergé africain 24 (Mayidi 1969) 421—455
- W. KASPER, *Warum noch Mission?*: Ordens-Korrespondenz 9 (Köln 1968) 247—268
- L. KAUFMAN, *Missionary Institutes in the Missionary Church*: The Heythrop Journal 9 (Oxford 1968) 290—305

- S. KAUFMANN, *Zur Frage der Herkunft P. Johann Gruebers*: Arch. Hist. S. J. 37 (Roma 1968) 427—441
- Die Kirche Brasiliens unter dem Militärregime*: Herder-Korr. 23 (1969) 227—230
- K. KLOSTERMAIER, *Sanyasa. A Christian way of life in today's India?*: Indian Ecclesiastical Studies 7 (Bangalore 1968) 8—40
- R. KONETZKE, *Spanische Universitätsgründungen in Amerika und ihre Motive*: Jahrb. f. Gesch. von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas 5 (Köln 1968) 111—159
- Kontroverse um das CIDOC-Institut in Cuernavaca*: Herder-Korr. 23 (1969) 115—118
- P. P. KOOP, *Comunidade de base e novo ministério sacerdotal*: CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 92, 4 p.
- A. J. KUETHE, *Un interesante caso de intolerancia religiosa en la época colonial*: Boletín de Historia y Antigüedades 53 (Bogotá 1966) 153—159
- J. KUMARESAN, *Rechtfertigungslehre und indische christliche Theologie*: Luthersche Monatshefte 6 (Hamburg 1967) 492—497
- C. LALIVE D'EPINAY, *The Pentecostal "Conquista" in Chile*: The Ecumenical Review 20 (Genève 1968) 15—32
- E. LANNE, *Riscoperta della teologia della Chiesa locale*: Fede e Civiltà 66 (Parma 1968) 3—39
- A. F. M. LE BOURGEOIS, *Les prêtres étrangers en Amérique latine*: La Documentation cath. 50 (Paris 1968) 2012—2014
- M. J. LE GUILLOU, *Die missionarische Berufung der Kirche*. In: G. Baraúna, *De Ecclesia I* (Freiburg 1966) 613—629
- K. LE MONE, *The Afro-American Churches*: The Ecumenical Review 20 (Genève 1968) 44—52
- V. LEÑERO, *Catolicismo a la mexicana*: Siempre (México, 29 mayo 1968), Suplemento «La cultura en México», p. 328
- M. LEÓN PORTILLA, *Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún*: Estudios Novohispanos 1 (México 1966) 13—27
- Lettre des évêques catholiques de Rhodésie*: La Doc. cath. 51 (Paris 1969) 684—685
- Lettre des évêques du Vietnam*: La Doc. cath. 51 (Paris 1969) 488—490
- Lettre pastorale collective des évêques du Chili*: La Doc. cath. 50 (Paris 1968) 2087—2090
- Liturgie et clergé chinois, Mémoire de François de Rougemont*: Christus 15 (Paris 1968) 234—242
- W. LÖDDING, *Die Dominikanermmissionen in Südostasien und im Fernen Osten*: Der Apostel (Ilanz 1968) 205—208, 254—257, 274—279
- E. LOFFELD, *De functione salvifica religionum prae-christianarum in contactu praeparando pleno cum Christo eiusque Ecclesia*. In: Acta Congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II (Roma 1968) 383—388
- Les «lois contre les conversions» en Inde*: La Doc. cath. 51 (Paris 1969) 344—345
- J. LONSAGNE, *Les écrits spirituels de Marie de l'Incarnation*. Le problème des textes: Revue d'ascétique et mystique 44 (Toulouse 1968) 161—182

- N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *El plan divino de la salvación y su realización histórica en la Iglesia*: Burgense 8 (1967) 351—363
- M. LUENGO MUÑOZ, *Bartolomé de las Casas y las perlas del mar Caribe*: Anuario de Estudios Americanos 23/I (Sevilla 1966) 267—303
- F. M. LUFULUABO, *Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble*: Revue du clergé africain 24 (Mayidi 1969) 351—420
- P. MACERA, *Le aziende agricole dei gesuiti nel Perù*: Studi storici 9 (Roma 1968) 261—299
- H. T. MACLIN, *Christliche Rundfunkarbeit in Afrika*: Communicatio Socialis 2 (Emsdetten 1969) 36—40
- P. MALONEY, *Missionary Reality*: The Furrow 19 (Maynooth 1968) 187—194
- S. MANTILLA, *Cincuentenario de la tercera llegada de los jesuitas a Nicaragua, mayo 1915 — mayo 1965*: ECA. Estudios Centro-Americanos 20 (San Salvador 1965) 103—108
- Maps of the Jesuit Mission in Spanish America, 18<sup>th</sup> Century*: Imago Mundi 15 (Amsterdam 1967) 114—118
- R. MARCUS, *La transformación literaria de Las Casas en Hispanoamérica*: Anuario de Estudios Americanos 23/I (Sevilla 1966) 247—265
- P. MARELLA, *L'Eglise et les non-chrétiens — Dialogue et mission*: La Doc. cath. 51 (Paris 1969) 76—83
- F. MARGIOTTI, *Il cimitero dei missionari propagandisti a Pei-ding*: Arch. Franc. Hist. 61 (Roma 1968) 361—383
- J. MARINS, *Pesquisa sobre o clero do Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 29 (Petrópolis 1969) 121—138
- J. C. MARSH-EDWARDS, *The Nestorian Church of Asia. It's rise and decline*: Irish Ecclesiastical Record (Maynooth 1968) 17—28
- M. M. MARTÍNEZ, *El Padre Las Casas, promotor de la evangelización de América*: Anuario de Estudios Americanos 23/I (Sevilla 1966) 91—108
- M. M. MARTÍNEZ, *Ultimos años y muerte del P. Las Casas*: Revista de Indias 26 (Madrid 1966), n. 103—104, 123—126
- MARY AQUINA, *The People of the Spirit: An Independent Church in Rhodesia*: Africa 37 (London 1967) 203—218
- J. MASSON, *Contestation ou confirmation de la mission?*: La Doc. cath. 51 (Paris 1969) 84—87
- F. MATEOS, *Historia de la Iglesia en la América Española*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica 2 (Medellín 1967) 171—179
- M. MATTHEI, *Die erste argentinische Benediktinerin, Chorfrau Gertrudis Santangelo (1900—1934)*: Erbe und Auftrag 40 (Beuron 1964) 415—420
- M. MATTHEI, *Los primeros Jesuitas germanos en Chile (1686—1722)*: Boletín de la Academia Chilena de Historia 34 (Santiago 1967) 147—189
- H. MAURIER, *Insertion de l'Eglise dans le monde africain à la lumière de Uatican II*: Revue du clergé africain 24 (Mayidi 1969) 277—314
- E. MAZA, *El movimiento estudiantil y sus repercusiones para la Iglesia*: Christus 33 (México 1968) 1234—1267
- H. G. McGRATH, *The Church's Socio-Economic Role in Latin America*: The American Ecclesiastical Review 158 (Washington 1968) 1—18

- R. MCGUINNESS, *Missionary Journey of Father de Smet (1845)*: Alberta Historical Review (Calgary, Alberta 1967), N. 2, 12—19
- A. MEERSMAN, *João de Ascensão and the Cultivation of Indian Spices in Brazil*: Arch. Franc. Hist. 61 (Roma 1968) 472—473
- O. MEINARDUS, *The Coptic Church and African Mission*: Oriens Christianus (Wiesbaden 1967) 97—100
- F. MEJÍA, *Crisis en la renovación litúrgica de América Latina*. Análisis de una encuesta: *Mysterium* 27 (Manizales 1968) 3—36
- Memorial dos bispos e prelados da Amazônia ao Governo Federal e ao povo amazônico (13-8-1968)*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968—69) 961—984
- J. S. MELLIS, *L'Institut de Pastorale pour l'Extrême-Orient à Manille*: *Lumen Vitae* 24 (Bruxelles 1969) 325—334
- Der säkulare Mensch und die christlichen Missionen*: Herder-Korr. 22 (1968) 309—312
- P.-P. MÉOUCHI, *Où va l'Eglise du Liban?* (Lettre pastorale): *La Doc. cath.* 51 (Paris 1969) 476—483
- C. E. MESA, *Recuerdo y alabanza de Francisco Cristóbal Toro, obispo de Santa Fe de Antioquia*: *Rev. de la Academia Colombiana de Hist. Eclesiástica* 2 (Medellín 1967) 269—284
- METODIO DA NEMBRO, *Note d'archivio relative alle missioni cappuccine nel Brasile*: *Collectanea Franciscana* 38 (Roma 1968) 196—203, 398—429
- G. METSCH, *Strukturen und Wandlungen im Katholizismus Brasiliens*: *Stimmen der Zeit* 93 (Freiburg, Dez. 1968) 371—387
- F. MIRANDA GODÍNEZ, *Tata Vasco (1488—1565), un obispo para nuestro tiempo*: *Servir*. Revista mexicana de pastoral 4 (Jalapa 1968) 335—350
- J. MIRANDA, *La fraternidad cristiana y la labor social de la primitiva Iglesia mexicana*: *Cuadernos Americanos* (México, julio-agosto 1965) 148—158
- Die Mission vor dem Problem der Religionen*: Herder-Korr. 23 (1969) 63—66
- M. MÖRNER, *La expulsión de los jesuitas de España e Hispanoamérica a la luz del regalismo del siglo XVIII*: *Dimensión*, nº 19 (Asunción 1967) 1—4
- V. MULAGO, *Le problème d'une théologie africaine revu à la lumière de Vatican II*: *Revue du clergé africain* 24 (Mayidi 1969) 277—314
- A. MULDEERS, *Quaedam lineamenta de Ecclesia peregrinante natura sua missionaria deque eius habitudine magis positiva ad religiones non christianas*. In: *Acta Congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II* (Roma 1968) 408—424
- G. MUÑOZ COBO, *El Padre Francisco Fuentes, fundador y rector del Real Colegio Seminario de Popayán*: *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 2 (Medellín 1967) 33—50
- M. A. NELLY, *National Mission Study Week*: *The Furrow* 19 (Maynooth 1968) 571—576
- J. NEUNER, *The Transcultural Church*: *Indian Ecclesiastical Review* 7 (Bangalore 1968) 65—100
- Ochenta sacerdotes piden revolucionar la Iglesia*: *Oiga* (Lima, 29—30 mayo 1968) = CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 82, 4 p.

- J. B. OLAECHEA, *Progresiva apertura en la admisión de los Amerindios a la comunión*: Revista de Espiritualidad 27 (Madrid 1968) 51—74
- P. OLIVELLE, *Towards a Theology of Non-Christian Religions*: Logos (Colombo 1968), N. 2, 46—51
- Onze missieopdracht nú. Pastoraal concilie van de Nederlandse kerkprovincie. Rapport van de studie-commissie Kerk en Missie*: Katholiek Archief 23 (Amersfoort 1968) 288—310
- Orientações da Comissão Central da CNBB*: Revista Eclesiástica Brasileira 28 (Petrópolis 1968) 961—966
- S. E. ORTÍZ, *El ocaso del Tribunal de la Inquisición en el Nuevo Reino de Granada*: Boletín de Historia y Antigüedades 54 (Bogotá 1966) 215—225
- J. M. PACHECO, *La expulsión de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en 1767*: Ximénez de Quesada. Revista del Instituto Colombiano de cultura hispánica 4 (Bogotá 1968) 53—63
- L. PAGGIARO, *Spiritualità cinese e cristianesimo*: Studium 64 (Roma 1968) 473—480
- C. PALLEMBERG, *Motim na Igreja*: Visão 34 (São Paulo, 9-5-1969) 53—59
- S. L. PARMER, *The Church in North India*: The Ecumenical Review 20 (Genève 1968) 72—83
- A. PARSONS, *The Pentecostal Immigrants. A study of an ethnic central city church*: Practical Anthropology 14 (New York 1967) 249—266
- PAUL VI, *Allocution au Secrétariat pour les non-chrétiens* (25-9-1968): La Doc. cath. 50 (Paris 1968) 1858—1860
- PAUL VI, *L'Eglise missionnaire* (audience générale du 23-10-1968): La Doc. cath. 50 (Paris 1968) 1921—1924
- M. PAUWELS, *La confession chez les jeunes. Une enquête auprès d'adolescents de Tanzanie*: Lumen Vitae 23 (Bruxelles 1968) 677—694
- F. PAVESE, *Funzione degli istituti missionari in rapporto alle diocesi*: Fede e Civiltà 66 (Parma 1968) 26—32
- E. PECORAIO, *Africa est regio Evangelio patens. Africa est nova patria Christi. Adnotationes ad nuntium Africa terrarum*: Monitor Ecclesiasticus 93 (Roma 1968) 131—151
- I. PEREIRA, *Achegas para a biografia de S. João de Brito*: Brotéria 87 (Lisboa 1968) 232—237
- G. PÉREZ RAMÍREZ, *Les attentes vis-à-vis de la déclaration pontificale sur la régulation des naissances en Amérique latine en 1967*: Social Compass 15 (Den Haag 1968) 443—452
- R. PESCH, *Unglaube und Bekehrung. Voraussetzungslosigkeit als Chance der christlichen Bekehrung?*: Internationale Dialog Zeitschrift 1 (Freiburg 1968) 157—166
- B. V. PIRES, *Catálogo dos missionários, extraído dos livros da Companhia de Jesus, impressos na China*: Religião e Pátria 53 (Macau 1967) 447 s., 571—574, 733—736
- R. POBLETE, *Conferencia del CELAM en Medellín*: Mensaje 17 (Santiago de Chile 1968) 495—500

- P. J. PODIPARA, *One Rite for India?*: Eastern Churches Review (Autumn 1968) 175—179
- S. POOLE, *Successors to Las Casas*: Revista de Historia de América (México 1966) 89—114
- G. PORRES MUÑOZ, *Don Marcos de Torres y Rueda y el gobierno de la Nueva España*: Anuario de Estudios Americanos 23/I (Sevilla 1966) 669—680
- Les prêtres mexicains face à la politique*: Idoc international, n° 3 (Paris, 1-6-1969) 14—17
- Le printemps de Bangalore. Premier «séminaire» catholique de toute l'Inde* (1—25 mai 1969): Informations cath. internationales (Paris, 15-6-1969) 4—8
- Les problèmes de l'Eglise au Brésil*: CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 69, 12 p.
- J. PRPIĆ, *Hrvatski misijonar u Americi Ferdinand Konščak S. I.* (Prigodom 200-godišnjice smrti): Hrvatske Misli 25 (Buenos Aires 1958) 107—112
- D. y M. QUARRACINO, *La restauración del diaconado en América Latina*: Criterio (Buenos Aires, 11-7-1968)
- Qu'avez-vous fait depuis Medellín?* Lettre de prêtres brésiliens a leurs évêques: Informations cath. internationales (Paris, août 1969) 21—24
- ¿ Qué espera Ud. del CELAM?*: Vispera 2 (Montevideo, julio 1968) 52—60
- Quelle Eglise pour l'Afrique?*: Informations cath. internationales (Paris, août 1969) 25—32
- K. RAHNER, *Christentum und nichtchristliche Religionen*. In: J. C. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit III* (München 1967) 568—573
- S. RAJAMANICKAM, *Roberto de Nobili and Adaptation*: Indian Church History Review 1 (Serampore 1967) 83—91
- C. H. RATSCHOW, *Die Religionen und das Christentum*: Neue Zeitschrift f. systematische Theologie und Religionsphilosophie 9 (Berlin 1967) 88—128
- F. REFOULÉ, *The Catholic Church in Sweden*: The Ecumenical Review 20 (Genève 1968) 63—71
- D. REGAN, *Brazil — Plan for Recovery*: The Furrow 19 (Maynooth 1968) 453—468
- Sister M. REGINA, *Las Casas: The Philosophy of His History*: Revista de Hist. de América (México 1966) 73—87
- A. DA SILVA REGO, *The Collected Writings of Georg Schurhammer*: Catholic Historical Review 54 (Washington 1968) 70—79
- J. REMOND, *Catéchisme, évangélisation et sacramentalisation*: Catéchèse (Paris 1968) 419—431
- J.-P. RENU, *Les chrétiens du Sud-Vietnam entre la guerre et la paix*: Informations cath. internationales (Paris, 15-2-1969) 27—32
- Repercussões internacionais da encíclica «Humanae vitae»*: SEDOC. Serviço de Documentação 1 (Petrópolis 1968—69) 1025—1151
- W. REPGES, *Papstreise nach Lateinamerika*: Diakonia 3 (Mainz 1968) 380—384
- W. REPGES, *Die Pfingstkirchen in Chile*: Diakonia 4 (Mainz 1969), 116—120

- Résolutions finales de la rencontre des chrétiens engagés de Saint-Domingue* (11—12 janvier 1969): *Idoc international*, n° 1 (Paris, 1-5-1969) 7—16
- F. RICHTER, *Die Symbolwirklichkeit in der Glaubensverkündigung*. Phänomenologischer Diskussionsbeitrag aus Südostasien: *Orientierung* 31 (Zürich 1968), Nr. 2, 17—20
- G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, *Humanae vitae: perspectiva latinoamericana: Víspera* 2 (Montevideo, oct. 1968) 86—88
- J. ROMERO, *Las Casas and His Dominican Brethren Fight for the Recognition of the Human Dignity of the Latin American Indian*: *Revista de Historia de América* (México 1966) 115—120
- W. ROSS, *Santa Rosa de Lima y la formación del espíritu hispanoamericano*: *Universidad de Antioquia*, n° 162 (Medellín 1966) 93—137
- A. RUBERT, *Os bispos do Brasil no concílio Vaticano I*: *Revista Eclesiástica Brasileira* 29 (Petrópolis 1969) 103—120
- S. RUIZ, *La evangelización en América Latina*: *Servir*. *Revista mexicana de pastoral* 5 (Jalapa 1969) 141—169
- H. RZEPKOWSKI, *Die Universalität der Kirche nach Thomas von Aquin*: *Theologie und Glaube* 57 (Paderborn 1967) 462—468
- C. SÁENZ DE SANTA MARÍA, *Remesal, la Verapaz y fray Bartolomé de las Casas*: *Anuario de Estudios Americanos* 23/I (Sevilla 1966) 329—349
- E. DE ARAÚJO SALES, *A Igreja na América Latina e a promoção humana*: *Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (Petrópolis 1968) 537—554
- Le salut aujourd'hui*. Document préparatoire à l'assemblée de la commission des missions et de l'évangélisation du COE: *Idoc international*, n° 3 (Paris, 1-6-1969) 2—14
- A. SANNON, *Communication sur les responsabilités de la théologie africaine*: *Revue du clergé africain* 24 (Mayidi 1969) 337—350
- P. F. SANTOS, *Contribuição ao estudo da arquitectura da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil*: *Actas do V Colóquio internacional de Estudos luso-brasileiros* 4 (Coimbra 1966) 515—569
- A.-J. SARAIVA, *Le Père Antonio Vieira S. J. et la question de l'esclavage des noirs au XVII<sup>e</sup> siècle*: *Annales. Economie, société, civilisation* 22 (Paris 1967) 1289—1309
- M. E. SCHERER, *Abt Geraldo van Caloen und die Benediktinermission am Rio Branco von 1908 bis 1918*: *Erbe und Auftrag* 40 (Beuron 1964) 128—143
- M. E. SCHERER, *P. Ulrich Sonntag von Weingarten, der Apostel von Parahiba († 1912)*: *Erbe und Auftrag* 41 (Beuron 1965) 123—135
- F. SCHLÖSSER, *Mission für die Welt*. Gedanken zur missionarischen Spiritualität. In: *Wort in Welt*. Festschrift Schurr (Bergen-Enkheim 1968) 200—217
- Schlussdokument der Unterkommission für Massenmedien für Zweiten Allgemeinen Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín 1968*: *Communicatio Socialis* 2 (Emsdetten 1969) 63—68
- G. SCHÜCKLER, *Theologische Überlegungen zur kirchlichen Entwicklungshilfe: Ordens-Korrespondenz* 9 (Köln 1968) 97—104 = *Die Anregung* (1969), H. 5
- J. F. SCHÜTTE, *Manoel Godinho de Erédia, „Entdecker“ der Terra Australis*: *Arch. Hist. S. J.* 38 (Roma 1969) 292—312

- J. F. SCHÜTTE, *Die Wirksamkeit der Päpste für Japan im ersten Jahrhundert der japanischen Kirchengeschichte (1549—1650)*: Archivum Historiae Pontificiae 5 (Roma 1967) 175—261
- H. J. SCHULTZ, *Hors du monde, pas de salut*: Idoc international, n° 5 (Paris, 1-7-1969) 65—74
- E. J. SCHUSTER, *Juridical Contributions of Las Casas and Vitoria*: Revista de Hist. de América (México 1966) 133—157
- J. L. SEGUNDO, ¿ Hay una «doctrina social» católica para América Latina?: CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 65, 14 p.
- J. L. SEGUNDO, *Social Justice and Revolution*: America (New York, April 27, 1968)
- La Semaine internationale de catéchèse (Medellín, 11—17 août 1968)*: Lumen Vitae 24 (Bruxelles 1969) 145—150
- Les séminaristes de Trujillo (Pérou) contre leur évêque*: Idoc international, n° 4 (Paris 15-6-1969) 7—12
- O. SEMMELROTH, *Offenbarung und Heil außerhalb der sichtbaren Kirche*: Geist und Leben 42 (Würzburg 1969) 35—48
- J. SERNA GÓMEZ, *Visión panorámica de la Iglesia colombiana*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica 2 (Medellín 1967) 15—32
- H. J. SINGH, *Christian Conversion in a Hindu Context*: The Ecumenical Review 19 (Genève 1967) 302—306
- Die Situation der Religionsgemeinschaften auf den Philippinen*: Herder-Korr. 23 (1969) 27—30
- E. F. SOBRADO, *Influencia social de la Iglesia católica en el Uruguay*: Aportes (París, oct. 1968) 106—135
- F. SOTO, *Progresismo o conservadorismo en nuestro episcopado*: Servir. Revista mexicana de pastoral 4 (Jalapa 1968) 311—316
- A. STEINER, *Die Jesuitenmission in Großwangen, 1842—44*: Der Geschichtsfreund 120 (Stans 1967) 95—111
- T. F. STRANSKY, *Unity in the Mission, Mission in Unity*: Seminarium 20 (Roma 1968) 324—332
- Sumário de pesquisa sôbre o clero no Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 28 (Petrópolis 1968) 887—891
- M. TEIXEIRA, *Os Jesuítas e os inícios do Seminário de S. José, 1728—1762*: Boletim Eclesiástico da diocese de Macau 66 (1968) 942—949. — *Os Jesuítas no Seminário de S. José, 1862—1871*: ibid. 949—965, 1033—1037. — *Os Jesuítas no Seminário de S. José, 1890—1910*: ibid. 1037—1070
- E. TENNANT, *Priest and Laymen in the Philippines*: Philippiniana Sacra 3 (Manila 1968) 203—230
- G. THILS, *Die das Evangelium nicht empfangen haben*. In: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia I* (Freiburg 1966) 602—612
- C. P. THOLENS, *Benediktinische Missionsinitiative*: Erbe und Auftrag 38 (Beuron 1962) 399—403
- R. M. TISNÉS, *Jesuítas expulsados de la Nueva Granada (1767)*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica 2 (Medellín 1967) 135—165

- R. M. TISNÉS, *Transcripción de documentos de la diócesis de Santa Marta*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica 2 (Medellín 1967) 297—309
- A. TONDA, *La consagración episcopal de Medrano en el Brasil (1830)*: Teología. Revista publicada por la Universidad Católica (Buenos Aires 1968) 223—235
- TSIRANANA (président de la république), *Discours à l'occasion du 150<sup>e</sup> anniversaire de l'évangélisation de Madagascar* (25-8-1968): Lumière. Hebdomadaire d'information de Madagascar (1-9-1968) = La Doc. cath. 50 (Paris 1968) 1920 ss.
- G. VALENCIA CANO / E. ARANGO PIEDRAHITA / W. A. TAMAYO, *Segundo encuentro del grupo sacerdotal de Golconda*. Documento final. Buenaventura (Colombia), dic. 9—13 de 1968: CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 117, 8 p.
- J. G. VALLES, *El diálogo con las religiones no cristianas*: Studium 7 (Avila 1967) 73—96
- A. VANNESTE, *Théologie universelle et théologie africaine*: Revue du clergé africain 24 (Mayidi 1969) 324—336
- G. F. VICEDOM, *Die christliche Missionsarbeit unter dem Zwang einer Ideologie*: Lutherische Rundschau 16 (Stuttgart 1966) 567 ff.
- Violence ou non-violence dans la transformation de la société*: Idoc international, n° 1 (Paris 1-5-1969) 45—65
- H. ABRANCHES VIOTTI, *Anchieta e o IV Centenário de Pinheiros*: Revista de História 24 (São Paulo 1962) 27—75
- P. C. WAGNER, *Faithful Men and Able to Teach. The crisis in ministerial training in the younger churches*: CIDOC informa (Cuernavaca 1968), Doc. 115, 9 p.
- H. WALLIS, *The Influence of Fr. Ricci on Far Eastern Cartography*: Imago Mundi 19 (Amsterdam 1965) 38—45
- A. H. VAN DER WEYDEN, *Gedachten bij «Onze missieopdracht nú»*. Ons geestelijk leven 45 (1968) 39—49
- G. WHEELER, *The Priesthood and Mission*: The Clergy Review 53 (London 1968) 464—467
- J. WICKI, *Lettere familiari del P. Roberto Nobili S. J., 1609—1649*: Arch. Hist. S. J. 38 (Roma 1969) 313—325
- J. WICKI, *Nuovi documenti attorno ai piani missionari di Pio V nel 1568*: Arch. Hist. S. J. 37 (Roma 1968) 408—417
- B. A. WILLEMS, *De absoluteitheid en uitsluitendheid van het christendom*: Tijdschrift voor theologie 8 (Nijmegen 1968) 125—139
- H. WOLTER, *Das Missionswerk der Kirche*. In: Handbuch der Kirchengeschichte II/2 (Freiburg 1968) 273—284
- G. ZANANIRI, *L'Islam et le christianisme*: L'ami du clergé 77 (Langres 1967) 455—461, 474—476
- S. ZAVALA, *En busca del tratado de Vasco de Quiroga «De debellandis Indis»*: Historia Mexicana 17 (México 1968) 483—515
- F. ZUBILLAGA, *La provincia jesuítica de Nueva España. Su fundamento económico: siglo XVI*: Arch. Hist. S. J. 38 (Roma 1969) 3—169

## MITTEILUNGEN

*Berufung* — Durch Urkunde vom 8. 7. 1969 wurde Dr. theol. WERNER PROMPER (Priester der Diözese Lüttich), Wissenschaftlicher Assistent des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, als Lektor in den Lehrkörper der Katholischen Universität Löwen (niederländische Abteilung der Theologischen Fakultät) berufen. Er wird während der akademischen Jahre 1969/70 und 1970/71 jeweils im zweiten Semester (Anfang Februar bis Ende Mai) eine zweistündige Vorlesung über *Kirchliche Probleme in Lateinamerika* abhalten.

*Promotion* — Am 20. 10. 1969 wurde Sr. FLORINILDE ARZAGA SSpS (Manila) in Münster zum *Dr. phil.* promoviert, nachdem sie im Vorjahr bereits den Titel eines *Magister artium* erworben hatte.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*Actes de la VII<sup>e</sup> Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo, Kinshasa, 16—24 juin 1967.* Secrétariat général de l'épiscopat/Kinshasa 1967. Bestellanschrift: Oeuvres Pontificales Missionnaires/Bruxelles 3 (Rue du Moulin, 29); 282 p., FB 100,—

Diese Akten verraten eine gründliche Vorbereitung. Die religionssoziographischen Untersuchungen waren bereits 1964 veröffentlicht worden und scheinen darum nicht mehr als solche auf. Die vorgelegten Schlußdokumente bestehen gewöhnlich aus einer doktrinen Darlegung, pastorellen Richtlinien und Beschlüssen oder Überlegungen. Ausgiebig werden die Konzilsdokumente verwertet, immer aber auf die konkrete Situation im Kongo Rücksicht genommen. Besprochen werden vier Themen: die Formung und Aktivierung des Laienstandes, die kongolesische Teilkirche (Einpflanzung), Dienst an der Welt (Sozialarbeit und Entwicklungshilfe), Bischof und Presbyterium. Leitworte bildeten: Dialog, Dienst, Anpassung. Die Bischöfe haben sich nicht gescheut, ehrlich die Lage zu analysieren und den Finger auf Wunden zu legen. Vor allem beschäftigte sie folgendes Dilemma: Der oft an sie herangetragene Wunsch, beim Aufbau des Landes mitzuhelfen, und die Notwendigkeit, sich auf die eigentliche kirchliche Sendung zu beschränken. Sie suchten, den Laien mehr Aufgaben abzutreten (Einführung von Seelsorgeräten). Bei allen Anregungen hielten sie den Blick für die Zukunft offen. Den Abschluß der Akten bilden eine Botschaft an die Ordensleute, Prinzipien für die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Ordensinstituten, Statuten, Geschäftsordnung und Organisation der Bischofskonferenz. Wenn die vorgetragenen Erkenntnisse in die Tat umgesetzt werden, leistet die Kirche von Kongo/Kinshasa einen entscheidenden Beitrag zur Einwurzelung des Christentums in Afrika.

Uznach

Ivo Auf der Maur OSB

**Aoyama, Paul Gen, SVD:** *Die Missionstätigkeit des hl. Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht* (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 10). Steyler Verlag/St. Augustin 1967; 182 S., DM 16,—

Vf. sucht in seiner Studie zu zeigen, „in welcher Situation Xaver die Japanmission begann, wie er Japan und die Japaner verstand und welchen missiologischen Problemen er dort begegnete“ (V). Nach den langjährigen Forschungen über Franz Xaver durch G. Schurhammer und die frühe Japanmission durch F. J. Schütte ist eine Überprüfung der Ergebnisse aus der Sicht der japanischen Wissenschaft begrüßenswert. Es wird dabei einerseits deutlich, mit welcher erstaunlichen Einfühlungsgabe sich z. B. Schurhammer in die fremden Kulturgebiete und ihre Denkweise eingearbeitet hat. Andererseits erfährt manches von den japanischen Quellen her eine gewisse Korrektur. Neben der historischen Überprüfung des Xaverbildes aus japanischer Sicht hat sich Vf. das Ziel gesetzt, auch die missiologischen Fragen neu zu stellen. Was an Xavers Japanmission problematisch war, hatte nach Ansicht des Vf. seine Wurzel in der Gegensätzlichkeit zwischen europäischer und japanischer Denkart (4f). Daß dabei in der Folgezeit nicht wenig zuungunsten der japanischen Verhältnisse sowie der japanischen Religionen und Religiosität gedeutet wurde, ist letztlich darauf zurückzuführen, daß die damalige japanische Kultur nicht selten nach den Wertmaßstäben einer anderen Kultur beurteilt wird. Daß Vf. sich gegen eine voreilige Ein- und Unterordnung der eigenen Kultur wehrt, auch wenn es sich um eine Unterordnung unter eine vom Christentum geprägte Kultur handelt, ist sein gutes Recht. Was er korrigierend für die Lebenszeit des Franz Xaver aufzeigt, wird die weitere Xaveriusforschung berücksichtigen müssen. Es ist wohl der vornehmen Zurückhaltung eines Japaners zuzuschreiben, daß Vf. es dem Leser selbst überläßt, die unsere Zeit betreffenden Folgerungen aus seiner historischen Studie zu ziehen.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

**Delanaye, Paul, C.I.C.M.:** *L'enseignement est-il un apostolat?* Centre d'Etudes pastorales, B. P. 724, Limete-Kinshasa <sup>2</sup>1967; 167 p.

Das ausgezeichnete Büchlein liegt, vermehrt um die Schätze des Konzils, in 2. Aufl. vor. Es hat sich also bewährt. Tatsächlich bietet es eine geglückte Verbindung von Schule und Religion, Leben und Apostolat. Es vermittelt einen (für Europäer geradezu beschämenden) Einblick in die tatsächliche und immer mehr vervollkommnete Fühlungsnahe von lehrenden und erziehenden Priestern, Ordensleuten und Laien mit Schülern der verschiedenen Schultypen und all dieser zusammen mit dem Volk. Team-Work wird, wie die praktischen Beispiele beweisen, wirklich groß geschrieben. Von Praktikern für die Praxis zusammengestellt, kommt darin das Grundanliegen der Missionsschule überhaupt zu einer wirklichen Lösung, nämlich das katholisch-missionarische Verständnis der unlösbaren, integralen Durchdringung des Profan-Unterrichts (welch theologisch unmögliches Wort!) mit dem vollen Glaubensgut aus Schöpfung und Erlösung. Ungesunder Pluralismus hat in solch einer alles umgreifenden Schau und Praxis der katholischen Schule, in dieser echt missionarischen Erziehung hin zur Verantwortung vor der nicht-christlichen oder lau-christlichen Welt wirklich keinen Platz mehr. Gelingt es, die kongolesische Jugend in diesem Geiste zu erziehen, braucht einem um die Zukunft des Kongo wirklich nicht bange zu sein.

St. Augustin

Johannes Bettray SVD

**Duthilleul, P.:** *L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode* (Bibliothèque de Théologie, Série IV: Histoire de la Théologie, sous la direction de G. Jouassard, M. Richard, R. Aubert, vol. 5). Desclée & Cie/Tournai 1963; 201 p.

Vorliegende Veröffentlichung kann geradezu als Musterbeispiel einer historischen Monographie betrachtet werden. Sie faßt nicht nur den Stand der neuesten Forschungen zusammen, sondern stellt auch den Ablauf der geschichtlichen Ereignisse selbst in einer überraschend klaren, und doch sehr kritisch-wertenden Weise dar. Das ist um so mehr zu begrüßen, als die Slawenapostel im Widerstreit der Meinungen und der Parteien gestanden haben und zahlreiche Legenden um ihr Leben und Wirken im slawischen, griechischen und lateinischen Raum gewoben worden sind. In einer einleitenden Untersuchung (1—25) löst D. die wenigen historischen Dokumente von den hagiographischen Legenden ab und zeichnet dann, vorsichtig abwägend, das Leben der Slawenapostel nach. Da ihrer Missions-tätigkeit unter den „Mähren“ das Hauptgewicht zufällt, unterbricht D. die Biographie und schaltet eine ausführliche Zwischenuntersuchung über den Gang und den Stand der Evangelisation der Slawenvölker (Slowenen, Kroaten, Serben, Bulgaren, Tschechen) im 9. Jh. ein (59—96), um dann den Siedlungsraum der Mähren und den Sprachraum des Slawischen abzustecken. Im weiteren Verlauf geht Vf. das Verhältnis der beiden Brüder zu Rom an, das das Wirken des Methodius nach Kyrills Tod, aber auch das Schicksal der slawischen Kirche und der Schüler Methods bestimmte. Das letzte Kapitel ist der Verbreitung der slawischen glagolitischen Liturgie gewidmet.

Münster

J. Glazik MSC

*Une force de salut. Le sacrement de pénitence en milieu bantou.* Abbaye de la Pierre-Qui-Vire/Saint-Léger-Vauban (France) 1967; 180 p.

Die spontane Verbindung von Beichte und Furcht müßte überwunden werden, meinen die Autoren dieses kleinen Werkes. Sie bieten dazu eine gediegene Katechese, besonders wohl für den Katecheten selber. Christsein bedeutet, Leben von Gottes Leben haben. Sünde ist Verminderung dieses Lebens, das Sakrament der Buße ermöglicht es neu. Es ist also Sakrament des Lebens und zwar in der Fülle der Verkündigung, d. h. im symbolischen Zeichen (Geste) und Wort zur realen Heilswirklichkeit. Diese ebenso schlichte wie eindrückliche theologische Linie wird ergänzt durch das spontane Empfinden und literarische Kulturgut der Bantus. Geschickt werden Sprichworte und Psalmverse in Parallele gesetzt und in Einschaltabschnitten aus gewachsenen Reinigungsriten die wertvollen Gemeinsamkeiten herausgestellt, wie etwa der soziale Aspekt der Sünde (vgl. 83 ff. und bzgl. einer Clan-Ethik 160 ff). Die Rolle des Priesters wie die Ausführungen über Wiedergutmachung und Vorsatz werden in eben dieser menschlich verständnisvollen wie biblisch christlichen Weise besprochen und runden so das Bändchen ab zu einem Musterbeispiel einführender und gerade darin echt christlicher Glaubensverkündigung.

Luzern

Franz Furger

*La formazione missionaria del popolo di Dio. Atti della Ottava Settimana di Studi missionari, Milano 11—15 settembre 1967. Vita e Pensiero/Milano (Largo Gemelli, 1) 1968; X + 297 p., L. 2400,—*

Über dreihundert Personen (Bischöfe, Priester, Seminaristen, Schwestern und Laien) nahmen 1967 an der Mailänder Missionsstudienwoche teil. Der Tagungsbericht bietet (neben Huldigungsadressen, Teilnehmerliste und einer Abhandlung über *Tourismus und Mission*) die zwölf Hauptvorträge, die sich mit den vier Etappen missionarischen Tuns (Zeugnis, Dialog, Evangelisation, Bekehrung) befaßten. Unter den Referenten befanden sich nicht nur italienische Theologen, sondern auch der bekannte belgische Missiologe JOSEPH MASSON SJ; sogar Kard. PELLEGRINO und die Bischöfe COSTA und POLETTI hatten Themen übernommen. Nach einem Einleitungsvortrag (*Der Heilsplan Gottes in der Bibel*) wurde über das Zeugnis als unerläßliche Vorbedingung missionarischen Wirkens, über Erziehung zum Zeugnisgeben und Wert und Bedeutung des Zeugnisses gehandelt. Beim Thema *Dialog* ging es um Begriff, Voraussetzungen und Erziehung zum Dialog, vorab unter den Nichtchristen. Beim Thema *Evangelisation* kamen die grundsätzliche Notwendigkeit, der rechte Zeitpunkt der Verkündigung und die Beteiligung zur Sprache. Die *Bekehrung* wurde als Höhepunkt der Missionstätigkeit gewürdigt und die Notwendigkeit von Aufrichtigkeit und Freiheit dargestellt. Die Referate zeigen ein beachtliches theologisches Niveau und gute Kenntnis der neueren Literatur.

Würzburg.

Bernward H. Willeke OFM

**Gamber, Klaus:** *Liturgie übermorgen*. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. Herder/Freiburg 1966; 288 S., DM 24,50

Es wäre einer eignen Untersuchung wert herauszuarbeiten, wie stark missionarisches Interesse am Zustandekommen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beteiligt war. Kein Zweifel, daß aus der liturgischen Bewegung vielerorts eine liturgische Erneuerung im Dienst missionarischer Ausbreitung geworden ist, und zwar nicht nur im umgangssprachlichen Sinn, in dem man heute von einer „missionarischen Pfarrei“ in christlichen Ländern redet, sondern auch und vor allem im eigentlich technischen Sinn des Wortes *Mission*, wie ihn das Konzilsdekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche festlegt. Hier wird die Frage gestellt: Wie muß die Liturgie der katholischen Kirche aussehen, damit sie Nichtchristen außerhalb des abendländischen Kulturbereichs anspricht, zum Glauben führt und im Glaubensleben verankert? Oder anders gefragt: Wie darf sie nicht aussehen? Dabei bleibt immerhin erwägenswert, daß man sich kaum Gedanken darüber macht, ob nicht etwa die Liturgie des morgenländisch-christlichen Kulturbereichs mancherorts das geeignetere Vehikel wäre. — Prälat KLAUS GAMBER, Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts in Regensburg, stellt im vorliegenden Werk nicht ausdrücklich die Frage nach einer missionarischen Liturgie. Aber indem er in richtiger Einschätzung des heute und morgen Möglichen gleich die *Liturgie übermorgen* anvisiert, rechnet er naturgemäß mit einer anders als jetzt gearteten Christenheit und entwirft das Bild einer ökumenischen Liturgie, die nicht nur andere Kirchentümer, sondern auch andere Kulturwelten zu umschließen hätte. Er müßte nicht Historiker sein und es nicht mit einem eminent geschichtlichen Gegenstand zu tun haben, wenn er bei seinem Entwurf nicht fach- und sachkundig auf die Vergangenheit zurück-

griffe, freilich nicht um einer Repristinatio und Restauratio willen, sondern nach dem französischen Wort: *reculer pour mieux sauter* — die Erneuerung muß vom Ur-Sprung ausgehen, nur so kann der Sprung nach vorwärts gelingen. — So ist nicht die Liturgie von heute der Ausgangspunkt für die Liturgie von übermorgen, sondern die Liturgie von vorgestern, vor allem die „klassische Liturgie“, d. h. die Liturgie des 4. und 5. Jh., wie sie liebevoll im zweiten Teil dargestellt wird. Die neue, die „ökumenische Liturgie“ (Vierter Teil) wird sich daran zu orientieren haben. Es wird eine „Rahmenliturgie“ sein, weiträumig genug für verschiedene Ausgestaltungen. Vor allem aber wird es eine „Volksliturgie“ sein, die freilich um so weniger der — schlichten — Feierlichkeit entraten darf, als die Umwelt mehr und mehr nüchtern wird. Der Gebrauch der Volkssprache wird eine Selbstverständlichkeit sein. Der Entwurf entstammt also nicht einem archäologischen, sondern einem pastoral-missionarischen Interesse und verdient, gerade weil er von einem Liturgiehistoriker stammt, wegen seiner Zukunftszugewandtheit dankbare und nachdenkliche Beachtung.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**Greschat, Hans-Jürgen / Jungraithmayr, Herrmann (Hrsg.): Wort und Religion.** Kalima na Dini. Studien zur Afrikanistik, Missionswissenschaft, Religionswissenschaft. Ev. Missionsverlag/Stuttgart 1969; 384 S.

Ce volume de mélanges est offert à l'éminent africaniste E. DAMMANN à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire. Un coup d'œil jeté sur la liste des publications du professeur de Marburg nous montre l'ampleur et la variété de son activité scientifique. Sur le plan linguistique, il s'est voué surtout à l'étude du Swahili et de sa littérature poétique, en particulier les poèmes en dialecte Lamu: en plus de nombreux articles, il a publié sur ce sujet un grand ouvrage: *Dichtungen in der Lamu-Mundart des Suaheli* (Hamburg 1940). — D'autre part, il s'est consacré à l'étude des religions africaines: son ouvrage principal en la matière *Die Religionen Afrikas* (Stuttgart 1963) a été traduit en français (*Les Religions de l'Afrique* [Paris 1964]). — Enfin, il a apporté à la missiologie une contribution importante, par de nombreux articles et par son livre: *Das Christentum in Afrika* (München 1968; cf. ZMR 1969, 175).

Les études groupées dans ce volume sont réparties autour de ces trois centres d'intérêt. Seize monographies sont consacrées à la linguistique africaine: nous y trouvons e. a. les noms de A. E. MEEUSSEN, D. A. OLDEROGGE, N. V. OKHOTINA, A. N. TUCKER. — Dans le domaine de la missiologie, W. HOLSTEN examine l'idée de Dieu dans diverses religions, A. LEHMANN critique la coutume de donner des noms de baptême européens, W. BÜHLMANN relève les efforts réalisés par les missionnaires catholiques pour la traduction de la Bible, STEPHEN NEILL rappelle la contribution des missionnaires à l'ethnologie africaine, G. F. VICEDOM décrit la victoire des anciennes cultures sur la civilisation occidentale, G. ROSENKRANZ retrace l'histoire des relations entre la Chine impériale et l'Occident. — Une troisième partie: la science des religions, comporte quatorze études consacrées à divers sujets: relevons ici une note de H. W. TURNER sur les sectes africaines issues du catholicisme romain.

Lubumbashi (Congo-Kinshasa)

André Rommelaere, P.B.

**Hallencreutz, Carl F.:** *Swedish Missions*. Svenska Missionsrådet/Stockholm (Tegnérsgatan 8) 1968; 80 p.

Cette brochure a été publiée à l'occasion de la quatrième Assemblée du W.C.C. Elle porte le nom de son rédacteur final, mais elle est préalablement le fruit des études d'un groupe dirigé par le professeur B. SUNDKLER. — Dans les deux premiers chapitres, le Dr HALLENCREUTZ explique l'histoire de l'Eglise et des missions de Suède, ce qui permet de comprendre le pluralisme actuel de ces missions. Le 3<sup>e</sup> chap. expose le développement de ces missions au XX<sup>e</sup> siècle. Le chap. 4 est le plus caractéristique, car il précise les contributions des missionnaires suédois à divers aspects scientifiques que comporte aussi l'annonce de l'Evangile: Cultures des peuples, linguistique, ethnographique, et aussi plus directement: traductions de la Bible et études sur les Jeunes Eglises. Le chap. 5 expose les problèmes actuels de relations: avec les Eglises sœurs d'Afrique, d'Asie, et d'Amérique latine; avec le mouvement œcuménique; avec les institutions internationales de développement. L'œcuménisme dont il est question se situe à l'intérieur des groupes appartenant au W.C.C. — La brochure, qui est très documentée et très clairement charpentée, quoique sommaire en si peu de pages, nous renseigne de façon très utile; les tableaux de la fin ne contribuent pas peu à cet effet. Le nombre des pasteurs et évangélistes proprement dits se situe entre 350 et 400; celui des auxiliaires est nettement plus grand.

Louvain/Rome

*Joseph Masson, S.J.*

**Haule, Cosmas:** *Bantu "Witchcraft" and Christian Morality*. The Encounter of Bantu Uchawi with Christian Morality. An Anthropological and Theological Study (Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Supplémenta, 16). Schöneck-Beckenried (Suisse) 1969; XXVIII + 187 p.

For beginners this is certainly an exciting book. The reader does not get trapped in complicated diagrams, figures and tables. Even definitions or descriptions of the scientific terms used in the text do not go beyond the grasp of the common reader. Furthermore, the anecdotes and common-sense descriptions of magical techniques make interesting reading. Sorcery pervades everything. It is in everyday life, in every ritual and in all personal and societal functions. HAULE insists quite rightly that witchcraft is a force that pervades all behavioral patterns. In chapter four of part two, HAULE compares Bantu sorcery and Christian morality, pointing out, however, that the baffling phenomenon of Bantu magic cannot be adequately classified in the obsolete categories of traditional theology. By the way, it might be both interesting and revealing to trace the roots of traditional concepts of witchcraft and sorcery. In part three, HAULE gives some advice for handling the problem in practice. One wonders, however, if *health science* will prove very useful in discussing with people the real meaning of their magical beliefs and practices, to say nothing of the discussions with witchdoctors. Some scientific objections can be raised. First of all, HAULE is concerned with the theory and practice of witchcraft in South-west Tanzania, but he says little about the ethnic composition of that part of Tanzania. Secondly, one wonders if the Swahili-vehicle is the best tool for handling concepts and beliefs so deeply rooted in traditional mental structures. In my opinion, it is preferable to limit that kind of research to a small, politically and socially unified territory. In that way, one's study has a real chance of reaching the basic mental attitudes underlying magic and sorcery, with the result that reflections about pastoral adaptation will be much

more to the point. Furthermore, an analysis of social groups is virtually missing, for it covers scarcely four pages; and there is nothing at all about the prevailing kinship systems, lineages, clans or other groupings. There is practically nothing about political organization. Certainly, all of these things have a strong bearing on witchcraft as it is applied in these societies. Another major objection is this. The keen reader will feel uneasy after the first few pages because he will begin to wonder if any serious fieldwork preceded the composition of this book. The fact that the author was born in a Tanzanian village can be as much of a disadvantage as an advantage in this kind of research. Scientific analysis of beliefs and values requires sufficient emotional distance. One deeply involved in the object of his research is not always in the best position to reach well-founded conclusions; and perhaps he is worse off than the cold, unemotional analyst who avoids all emotional involvement. At any rate, a few anecdotes (most of them on hearsay evidence) and a string of quotations are a poor substitute for systematic field-research and scientific analysis. HAULE himself makes no claim to have said the last word in the matter, but merely hopes to raise interest in further studies. In as much as that is the ultimate aim of the book, the author has fully succeeded.

Mortsel (Belgium)

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

**Heinrichs, Maurus, OFM:** *Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur*. Coelde/Werl 1969; 245 S., DM 14,50

Some introductory chapters deal with the appeal of St. Francis among Japanese intellectuals and also with elements in the Japanese tradition which show some similarity to the Franciscan ideal. The main body of the book is devoted to a study of non-Christian authors and their writings on St. Francis. Every text is preceded by an introduction and followed by a penetrating appraisal. The authors studied are Abe Jirō, Kurata Hyakuzō, Osawa Akira, Shimomura Toratarō, Horigome Yōzō, Nishitani Keiji and Nishida Kitarō. This study shows, in a very limited but important way, the influence of Christianity on Japan. The critical notes of the author and the translated texts make for interesting and informative reading.

Tokyo

Francis Uyttendaele, C.I.C.M.

**Henry, A.-M., O.P.:** *La force de l'Évangile*. Mame/Paris 1967; 367 p.

Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch; dennoch weckt das Wort *Glaubensverbreitung* in dieser Zeit Mißtrauen und Unbehagen. Vf. greift diese Problematik auf und ist bemüht, auf gemeinverständliche Weise diesen Fragenkreis zu erhellen, zunächst durch klare Begriffsbestimmungen: Evangelium, Apostel, Predigt, Verkündigung, Mission, Pastoral, Kerygma, Katechese. Anschließend behandelt er die christliche Botschaft und ihre zeitgemäße Verkündigung, wendet sich den Adressaten der Botschaft zu sowie denen, die mit der Verkündigung betraut sind, wobei der Aufgabe der Frau ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Eine bibliographische Übersicht beschließt das wertvolle Buch. Wenn Vf. auch auf wissenschaftlichen Apparat verzichtet hat, so wird doch deutlich, wie sehr er mit der heutigen theologischen Problematik vertraut ist. Man könnte allerdings die Frage erheben, ob die Aufgabe der Kirche nicht zu ausschließlich als Dienst am Wort dargestellt wird und Sakramentendienst sowie Hirtenamt nicht etwas ausführlicher hätten behandelt werden müssen.

Lüttich

Karl Gatzweiler

**Hillekamps, Carl H.:** *Religion, Kirche und Staat in Lateinamerika.* Kösel/München 1966; 186 S., DM 10,80

Ein sehr reichhaltiges Buch eines Journalisten, der seit 1935 als Korrespondent der *Neuen Zürcher Zeitung* in Südamerika lebt. Vf. hat sich unstreitig sehr viel Mühe gegeben und zur Behandlung des Themas gründliche Vorstudien unternommen (vgl. S. 39 f). Dennoch können die vorgelegten Kapitel nicht befriedigen. Manches wirkt unausgewogen und schief. Neben zahlreichen kleineren Irrtümern und Ausdrucksformen, die den Fremdling in der Materie verraten (z. B. „Weitblickende Jesuiten wie Las Casas...“, 82; *International Missionary Review*, 79; „Väter Jesu“ für Jesuiten, 95 u. ö.; „Pater Pierre“ für Abbé Pierre, 164; „Kardinal-Staatssekretariat“, 166; „in einem halboffiziellen Organ wie den „Informations Catholiques Internationales“, 162; „Lateinamerikanischer Episkopatsrat“, 163, etc.) sind etliche falsche Beurteilungen von Personen, Ereignissen und Situationen zu beanstanden. Der argentinische Episkopat, einer der schwächsten Lateinamerikas, wird (mit Kardinal Caggiano an der Spitze) als fortschrittlich im Geiste des II. Vatikanums dargestellt (165—167). Ecuador wird gar als „Hochburg des lateinamerikanischen Katholizismus“ bezeichnet (53). Vf. macht sich noch Illusionen über die 1961 von Präsident Kennedy in Punta del Este (sicher mit den besten Absichten) ins Leben gerufene *Allianz für den Fortschritt* (vgl. A. G. FRANK, *Allianz gegen den Fortschritt* [Frankfurt 1969]). Der Imperialismus der USA in Lateinamerika (mit Hilfe der Militärdiktaturen), die Ausbeutung unter dem Deckmantel der Entwicklungshilfe werden nicht behandelt. Das Buch schließt mit der Phrase: „Wenn Lateinamerika wieder überwiegend christlich wird und solange es überwiegend christlich bleibt, wird es nicht kommunistisch werden.“

Münster

Werner Promper

*Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum.* I. Asia Centro-Orientalis et Oceania. Secretariatius Missionum O.F.M./[Via S. Maria Mediatrice, 25] Romae 1967, 350 p.

Obwohl der Franziskanerorden einige beachtliche Gesamtdarstellungen seiner missionarischen Tätigkeit besitzt, hielt es das Missionssekretariat für geboten, der jüngeren Generation einen Abriß der franziskanischen Missionsgeschichte vorzulegen. Man war sich wohl bewußt, wie fragwürdig es ist, einen solchen Abriß in lateinischer Sprache anzubieten; aber bei der weltweiten Ausbreitung des Ordens drängten sich gewichtige Gründe für einen solchen Entschluß auf. Jedenfalls ist es zu begrüßen und nachahmenswert, sich auf die eigene Vergangenheit zu besinnen und sich ihrem verpflichtenden Anruf zu stellen.

Die Beiträge des vorliegenden ersten Bandes sind — wie das bei Sammelwerken meist so ist — nicht alle gleichwertig. Das mag z. T. an den Autoren liegen, scheint aber auch objektbedingt zu sein. Ist es doch auffallend, daß gerade die Beiträge, die mehr oder weniger gegenwartskundlichen Charakter haben, sich mit den wirklich historischen Beiträgen kaum messen können. Anzuerkennen ist, daß gerade zu letzteren eine reichhaltige, ausgewählte Bibliographie geboten wird. — Bei der Vielfalt der Beiträge ist es nicht gut möglich, auf sachliche Einzelheiten einzugehen. Doch sei mir eine Anmerkung grundsätzlicher Art gestattet. Mir scheint, daß die Missionsgeschichte eines Ordens oder sonst eines Instituts erst dann historisch richtig dargestellt wird, wenn sie in die gesamtkirchliche Missionsgeschichte eingebaut ist und erkennen läßt, wie die Gemeinschaft auf die allgemeinen Strömungen der jeweiligen Zeit reagiert und wie sie sich mit den ge-

stigen Kräften, die sie prägten, auseinandergesetzt hat. Geschichte das nicht, dann droht die Gefahr, daß die Sicht stark verengt und der Eindruck der Selbstgenügsamkeit erweckt wird. Es sei nicht verschwiegen, daß die vorliegende Darstellung zwar nicht immer, aber doch weithin etwas engmaschig ausgefallen ist. *Glazik*

*Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum. II: Africa. Secretariatibus Missionum O.F.M./Via S. Maria Mediatrice, 25, Rom 1967; 193 p.*

Von Anfang an verstand sich die franziskanische Gemeinschaft als missionarisch. Franziskus selbst gab ihr durch Wort und Beispiel den missionarischen Elan. Das blieb auch im Laufe der Jahrhunderte so, wenn auch nicht immer mit derselben Intensität: je lebendiger der Ordensgeist und die Regeltreue blühten, desto größer und stärker entfaltete sich der missionarische Eifer“ und umgekehrt (8). Der vorliegende Band behandelt die Missionstätigkeit der Franziskaner in Afrika, von den Anfängen bis zur Gegenwart. Die weiter zurückliegenden Epochen werden naturgemäß weniger ausführlich behandelt, die jüngste Vergangenheit und Gegenwart dagegen bis ins einzelne geschildert, oft bis zur Aufzählung der Missionare, der Stationen, Mitarbeiter und Werke. Bei der Darstellung der Missionsarbeit im Kongo wurde die Untersuchung nur bis 1963 durchgeführt, die tragischen Ereignisse im Herbst 1964 werden leider nicht mehr berührt; sie hätten wohl auch den Rahmen gesprengt. Mit Recht wird auf die Leistungen eines P. Tempels und anderer hingewiesen, die die afrikanische Seele von innen her zu verstehen und eine ihrer Mentalität entsprechende Seelsorgsmethode auszuarbeiten suchten. Der Band ist ein Zeugnis des missionarischen Geistes des Ordens und dient seinen Mitgliedern in aller Welt als Information und Ansporn, ist aber auch für andere interessierte Kreise von Nutzen und Wert. Die Darstellung ist ohne Pathos, die Berichterstattung gründlich und gediegen, und bei aller Gedrängtheit bietet sie das, was sie bieten soll: ein solides und erfreuliches Bild des missionarischen Zeugnisses dieser großen Ordensfamilie.

Walpersdorf-Herzogenburg (Österreich)

Fridolin Rauscher WV

**Hoekendijk, Johannes Christian:** *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* [*Kerk en volk in de Duitse zendingwetenschap*. Amsterdam 1948] (= Theol. Bücherei, Neudrucke u. Berichte aus dem 20. Jh., 35). Kaiser/München 1967; 354 S., DM 20,—

An sich scheint es verwunderlich, daß eine Dissertation in Übersetzung „von einigen Kürzungen abgesehen unverändert so erscheint, wie sie vor fast zwanzig Jahren geschrieben wurde“ (297). Hrsg. begründet das im Vorwort damit, daß einerseits dieses Werk „nach wie vor zu den Standardwerken der Missionswissenschaft zählt“ und „zum anderen das Thema auch über den engeren Rahmen hinaus neue Aktualität gewann, als die Bedeutung der ‚missionarischen Struktur der Gemeinde‘ entdeckt wurde“. Man wird gern zugestehen, daß beide Gründe zu Recht bestehen und eine verspätete Neuauflage rechtfertigen. Man hätte jedoch eine auf den neuesten Stand der Forschung und Literatur gebrachte Ausgabe vorgezogen. Die reichlichen und sehr nützlichen Literaturangaben, die m. E. mit den wertvollsten Beitrag dieser Arbeit darstellen (Die holl. Ausg. hat überdies noch ein gegliedertes Literaturverzeichnis), schließen 1948. Vf. versucht allerdings in einem *Postskriptum* (1966; 297—354) seine jetzigen Ansichten und Stellungnahmen zu den im Buch angeschnittenen Problemen aufzuzeigen und so die

Diskussion in seinem Sinn weiterzuführen, leider sehr sprunghaft und sporadisch. In diesem Zusammenhang bietet er auch Literaturhinweise aus letzter Zeit.

Das eigentliche Anliegen des Vf. ist die missionsmethodische Frage nach der „Indigenisation der Kirche“, ihre „Heimischwerdung“ als „bodenständige Kirche“. Er sieht und verfolgt den ganzen Fragenkomplex unter der Sicht „Kirche und Volk“, und zwar wie dieses Verhältnis in der deutschen Missionswissenschaft gesehen und verstanden wurde, von ZINZENDORF bis auf W. FREYTAG und K. HARTENSTEIN. Alle wichtigeren Erscheinungen und Größen der deutschen Missionswissenschaft, die sich zu dieser Frage geäußert haben, kommen entsprechend ihrer Wichtigkeit zu Wort. Teil I (17—110) *Das ‚Missionsjahrhundert‘ in Deutschland* behandelt *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft des 19. Jh.*, beginnt allerdings schon mit VON ZINZENDORF (1700—60) und SPANGENBERG (1704—92) und schließt mit G. WARNECK (1834—1910). Teil II (111—217) ist *Kirche und Volk in der neueren deutschen Missionswissenschaft* gewidmet. Vf. begnügt sich aber nicht mit einer beschreibenden Darstellung, sondern zeigt die Hintergründe und zeitgeschichtlichen Zusammenhänge auf (so z. B. ausführlich 21—43; 111—129), gibt kritische Zusammenfassungen (98—110) und widmet den ganzen Teil III (219—295) einer *Konfrontation*, einer Auseinandersetzung seiner eigenen Auffassungen mit dem Verständnis von „Kirche und Volk“ der deutschen Missionswissenschaftler.

Das Buch ist eine reiche Fundgrube von Material und Literatur, von wertvollen Gedanken, Hinweisen, Anregungen und kritischen Stellungnahmen. Letzteres ist aber sein neuralgischer Punkt. Dem bedeutenden Sachwissen des Vf. entspricht nicht immer ein objektives Sachurteil. Er schreibt aus einem gewissen Affekt gegen Begriffe wie *Volk*, *Volkstum* usw., die er als *romantisch*, *neoromantisch* oder auch *typisch deutsch* stigmatisiert. Das ist z. T. aus seiner holländischen Mentalität verständlich, ferner aus seiner berechtigten Weigerung, Kirche und Mission mit *romantischen* Vorstellungen zu verquicken; vor allem aber aus seinen Erlebnissen der nationalsozialistischen Zeit: „Das Buch wurde während der deutschen Besetzung der Niederlande konzipiert, größtenteils in Verstecken und Schlupfwinkeln und unter der ständigen Bedrohung der Entdeckung“ (301), in einer Zeit, welche die Begriffe *Volk* und *Volkstum*, *Blut* und *Boden* für die eigene Propaganda zu Schlagworten entleerte. Daher seine oft einseitige Kritik, auch früheren Autoren gegenüber, denen er nicht immer voll gerecht wird, zumal bei einseitiger Auswahl der Zitate und Texte. Er wittert hinter den Texten oft zu viel von dieser *Romantik*, von diesem „typisch deutschen“ Verständnis von Volk und Volkstum. Andererseits bezieht er in seinen eigenen kritischen Bemerkungen und Zusammenfassungen, zumal in seiner *Konfrontation*, manchmal „etwas zu selbstverständlich und apodiktisch“ seine Stellung, ohne sie immer genügend unterbaut und begründet zu haben. — Bei aller Lebendigkeit wirken Stil und Gedankengang vielfach verwirrend und schwierig, weil zu viel Nebengedanken, Einfälle und *Seitensprünge* mit einfließen und die geradlinige Gedankenführung erschweren. Die Sprache ist zudem noch mit einer Fülle von zum Teil wenig gebräuchlichen Fremdwörtern durchsetzt und mit vielen ausführlichen englischen und französischen Zitaten belastet. Es zeugt von der ehrlichen selbstkritischen Haltung des Vf., wenn er selbst jetzt von seinem Buche sagt: „Gern wünschte ich es mir etwas weniger ambitiös und prätentios . . . ohne all die pedantische Beserwisserei des Neulings . . . nicht mehr so unerbittlich streng, überall Unheil witternd, überall die Meßlatte der augenblicklichen Orthodoxie anlegend, sondern mit viel mehr offenen Fragen . . .“ (298). — Trotz der genannten Mängel bleibt

jedoch zu Recht bestehen, was VICEDOM (*Missio Dei* 74 f) schreibt: „Die deutsche Mission hat sich durch seine Veröffentlichung zur Besinnung rufen lassen, und Hoekendijk verdient, daß sich die deutsche evangelische Theologie mit ihm beschäftigt. Er hat dazu sowohl kirchengeschichtliche, exegetische, systematische und missionswissenschaftliche Herausforderungen genug geboten.“ Auch der katholische Theologe und Missionswissenschaftler wird dankbar dafür sein, daß nun eine deutsche Übersetzung vorliegt.

Rom

Johannes Schütte SVD

**Horner, Norman A.:** *Zending en missie*. Een vergelijkende studie over de protestantse en rooms-katholieke missionaire strategie [*Cross and Crucifix in Mission*. Abingdon Press/New York 1965]. Uitg. Brand/Hilversum 1967; 195 p., gld. 12,90

Ce volume entre dans une collection: *De Grote Oecumene — Interreligieuze ontwikkelingen*, dirigée par un Comité chrétien interconfessionnel en un esprit de rapprochement. Il répond parfaitement à ce but, car l'auteur, ancien missionnaire au Cameroun, professeur de missiologie œcuménique en Amérique, veut «jeter des ponts de compréhension réciproque» (195). Bien sûr son panorama d'activité missionnaire est fait «d'un point de vue protestant» (9) comme il est bien normal; et il dit sagement que «nous ne gagnons rien à nier qu'il existe des différences importantes» (10) entre catholiques et protestants. Il ajoute tout aussi sagement que «le dialogue œcuménique ne signifie en aucune façon que nous devons faire des compromis avec la vérité» (14). — Cependant, dans la pratique, ce livre est écrit de la façon la plus paisible et la plus fraternelle; ce n'était pas tellement facile, car l'auteur fait une étude comparative des missions protestantes et des missions catholiques, et de tels parallèles peuvent facilement devenir très délicats; pourtant M. HORNER réussit parfaitement à exprimer ses jugements — très généralement fort justes, à notre estime — ses critiques ou ses doutes — qui sont souvent aussi les nôtres — d'une façon toujours pondérée, courtoise et finalement constructive. — Qu'on ne s'arrête pas à quelques petites erreurs de détail dans l'information (qui de nous n'en ferait pas en parlant des non-catholiques?); qu'on ne lise pas ce livre trop vite, car l'auteur, en bon anglo-saxon, voyage à travers les faits pour exprimer les idées (ce qui est plus sûr que de s'envoler dans les généralités). — Le volume traite pratiquement, d'une façon naturellement assez rapide, tous les aspects de la mission, qu'il répartit en six titres: but missionnaire de l'Eglise; les ouvriers de la mission; l'autonomie des Jeunes Eglises; l'action sur le milieu non-chrétien; l'enseignement; les œuvres médicales et sociales. — Qui lira ces appréciations d'un homme sincère et ouvert (tant sur les missions protestantes que sur les missions catholiques) et prendra le temps d'y réfléchir, sentira se renouveler pour lui, au moins partiellement, la physionomie traditionnelle de certains problèmes.

Louvain/Rome

Joseph Masson S.J.

*Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse* 36 (1969). Schweizerischer Katholischer Missionsrat — Schweizerischer Katholischer Akademischer Missionsbund/Fribourg (Reichengasse 34), 124 S., F 5,—

„Die... Kolonialmächte gingen, die Missionare blieben und entdeckten plötzlich, zu ihrem eigenen Erstaunen, daß sie auch ohne koloniale Krücken

gehen konnten... Ende des Kolonialismus bedeutet nicht Kapitulation und Ende der Mission, sondern vielmehr Öffnung zur Weltkirche, Chance sich selber zu werden, nicht mehr bloß westliche Kirche mit Ablegern da und dort in der Kolonialwelt, sondern überall selbständige, einheimische, mündige, die katholische... und eine Kirche zu sein“, schreibt WALBERT BÜHLMANN (5) in einem lesenswerten Beitrag: *Mission — Ende oder Wende?* (4—10). Zwar sagt B. treffend: „Schon das Wort ‚Missionen‘ tönt nicht mehr sympathisch“ (5), gebraucht aber andererseits (ebd.) noch den Ausdruck ‚Missionsfront‘, der aus dem Vokabular der Missionstheologen (auch wenn sie für weitere Kreise schreiben) getilgt bleiben sollte. Die Schlußbetrachtung zur Entwicklungshilfe (10) ist dazu angetan, Unbehagen zu wecken. Vf. scheint die stets mehr anwachsende lateinamerikanische Literatur zu den „in Unterentwicklung gehaltenen Ländern“ nicht zu kennen. Bischof FRAGOSO (Crateús, Brasilien) ist da z. B. ganz anderer Meinung: „Es muß nach Gerechtigkeit auf internationaler Ebene in jeder Hinsicht gestrebt werden. Wir sind noch sehr weit davon entfernt. Die reichen Länder haben dafür noch kein Gespür. New Delhi war ein Ägernis“ (*Parole et Mission* 12 [Paris 1969] 287). Beirut übrigens auch (vgl. z. B. ZMR 1969, 255 f.). Auch die Ausführungen über *klare Auffassung von Entwicklungshilfe* (97) sind unklar und schwach.

Eine Zusammenschau des gesamten schweizerischen Missionspersonals (16—85) bietet Übersichten, die so abgedruckt worden zu sein scheinen, wie sie von den einzelnen Missionsinstituten eingeschickt wurden. Daher wirkt manches etwas unsystematisch, disparat und verwirrend. Sachliche und sprachliche Unklarheiten und Unrichtigkeiten können hier nicht alle referiert werden. M. E. sollte immer deutlich zwischen Priestern und Brüdern unterschieden werden, so daß z. B. ganz eindeutig festgestellt werden könnte, wieviele Priester aus der Schweiz in Lateinamerika wirken. Nach K. BOXLER (Jahrb. 1954 und 1960) waren es etwa hundert, 1969 nur noch 79 (?). Daß Coronel Oviedo (39) in Paraguay liegt, ist durch die eigenartige typographische Anordnung für Uneingeweihte nicht deutlich. Das argentinische Erzbistum Córdoba erscheint als *Bistum Cordoba* unter Kolumbien (47; vgl. 111), während anschließend noch eine Rubrik Argentinien-Uruguay-Venezuela folgt. Daß (das Apostolische Vikariat) *Beni* (21, 115) erwähnt wird, wirkt verwirrend. Statt *de Reyes* muß es heißen *Reyes* (21, 115), statt *Abtei St. John's von Colledgeville* — wenn man schon ein-deutschen will — *Abtei St. John von Colledgeville* (16, 46), etc. Doch sind dgl. Errata bei so umfassenden Übersichten kaum vermeidbar. — Besondere Beachtung verdient der Beitrag von ERICH CAMENZIND: *Auf dem Weg zur missionarischen Kirche* (102—108), wo die Notwendigkeit und fortschreitende Verwirklichung der Koordinierung (auch ökumenisch) des gesamten missionarischen Bemühens der Schweiz aufgezeigt wird. Berichte über *Ausreisen 1967—68* und ein *Nekrolog* beschließen die reiche Dokumentation.

Münster

Werner Promper

*La pastoral de las vocaciones a la hora del concilio.* Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Vocaciones (= Colección DEVOC, 1). Departamento de Vocaciones del CELAM, Avenida 39, n° 13—61, Bogotá 1967; 266 p., \$ 2,50

Du 20 au 26 novembre 1966 s'est déroulé à Lima (avec l'assistance de Mgr Gabriel Garrone, alors pro-préfet de la Congrégation des Séminaires) le premier Congrès latino-américain des Vocations. Ont assisté à ce congrès 15 évêques,

75 prêtres diocésains, 78 prêtres religieux, 13 religieux non-prêtres, 31 religieuses, 19 laïcs, de tous les pays de l'Amérique latine (à l'exception de Cuba et de Haïti), ainsi que quelques représentants de l'Amérique du Nord et de l'Europe. — Ce congrès a certainement aidé à une prise de conscience plus aiguë et plus théologique du problème, mais un lecteur attentif et réfléchi des textes des conférences, par ailleurs remarquables, y cherche en vain des éléments spécifiquement latino-américains, élaborés à partir de la situation concrète de l'Eglise en Amérique latine et reflétant une pensée autochtone. Seul RENATO POBLETE, S. J. (Santiago, Chili) donne un bref aperçu de quelques causes historiques et sociales du manque de clergé au Chili (d'ailleurs déjà publié dans *Pastoral Popular* [Santiago, mayo-junio 1966] 7—16). — Le congrès de Lima nous fournit donc une preuve éclatante de ce que nous avons écrit tant de fois: ce qui manque surtout en Amérique latine c'est une solide réflexion théologique à partir d'une situation concrète et spécifique. Retenons cependant que les conclusions du congrès marquent clairement un progrès et une dimension plus théologique dans la façon d'aborder le problème des vocations et de promouvoir la pastorale du «recrutement», conçu jusqu'ici bien trop comme une sorte d'embrigadement d'enfants en vue de leur orientation vers le petit séminaire et partant d'une séparation pour ainsi dire totale de la famille, du monde et de leurs compagnons d'âge. — Entre-temps pour ainsi dire tous les séminaires latino-américains continuent de passer par des crises successives et vont en se vidant à une allure vertigineuse. Nombre de séminaires luxueux inutiles, établis en dehors des agglomérations, parfois dans le désert, à peine achevés (ou même inachevés), financés en grande partie par les catholiques allemands, sont abandonnés et à vendre. Cela étant, l'idée se généralise que le gouvernement de l'Eglise sera bientôt acculé à envisager l'ordination d'hommes mariés, davantage en contact avec le peuple et dont on n'exigerait que les connaissances indispensables pour exercer le ministère pastoral auprès des gens simples.

Münster

Werner Promper

**Latourette, Kenneth Scott:** *Beyond the Ranges.* An Autobiography. Eerdmans/Grand Rapids, Mich. 1967; 161 p., \$ 3,95

Bald nach der Veröffentlichung dieser lesenswerten Autobiographie kam der bekannte Missionshistoriker (1884—1968), em. Professor der Yale University, durch einen Autounfall ums Leben. Mit der Akribie des Historikers hat LATOURETTE auch diesen Rechenschaftsbericht erstellt: "Here is no *apologia pro vita mea*, but an attempt, so far as I am able, objectively to put down that record as though I were writing about someone else." — Vgl. auch: C. HARR (Ed.), *Frontiers of the Christian World Mission Since 1938. Essays in Honor of K. S. Latourette* (Harper & Row/New York 1962); S. BATES, *Christian Historian, Doer of Christian History.* In Memory of K. S. Latourette: *International Review of Mission* (1969) 317—362; *NZM* (1969) 210—214.

Münster

Werner Promper

*Liberté des jeunes Eglises.* Rapports, échanges et carrefours de la 38<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de Louvain, 1968 (= Museum Lessianum — Section missiologique, 51). Desclée de Brouwer/Brugge 1968; 235 p.

Dem Tonband ist es zu danken, daß in diesem Band nicht nur die Vorträge, sondern auch die anschließenden Diskussionen und Ergebnisse der Arbeitsgruppen

wiedergegeben sind. So kann der Leser erleben, mit welchem Nachdruck sich auf der traditionsreichen Studententagung die Vertreter der *Jungen Kirchen* (zugleich als Repräsentanten der *Dritten Welt*) zu Wort meldeten, ihren Ressentiments, Forderungen und Hoffnungen Ausdruck gaben, verständnisvoll unterstützt und sogar stimuliert von ihren westlichen Partnern. Das Pathos der *Dritten Welt* mag manchmal etwas rhetorisch klingen; nicht zufällig ist dieses Schlagwort dem revolutionären Begriff des *Dritten Standes* nachgebildet („Was ist der Dritte Stand? Nichts. Was wird er sein? Alles!“). Doch wird man zugeben müssen, daß die *Jungen Kirchen* (ein westlicher Vertreter fand sogar diesen Ausdruck noch zu paternalistisch und überheblich...) sowohl in ihren sozio-kulturellen wie in ihren religiös-ekklesialen Forderungen das Konzil und seine Theologie auf ihrer Seite haben. — Die Gesamthematik der Studienwoche gliedert sich in einen negativen Teil, der (mit marxistischem Vokabular) von der *Entfremdung* als der schlimmsten Form der Unfreiheit handelte, und in einen positiven Teil unter dem Stichwort *Authentizität*, was für *Freiheit* steht. Am wichtigsten ist wohl der Beitrag von LOFFELD über *Natur und Wesen der Lokal- oder Teilkirche*: Keimkräftiger Ansatz für eine neue Ekklesiologie im allgemeinen und eine neue Missiologie im besonderen. — Vgl. ZMR 1969, 54—56.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**López Gay, Jesús, S.I.:** *El Espíritu Santo y la Misión.* Angeles de las Misiones/Bérriz, Vizcaya (España) 1967; 87 p.

Le premier contact avec cet ouvrage est plutôt déroutant. Il aurait fortement gagné à contenir une introduction présentant aux lecteurs le genre de l'étude ainsi que le plan de travail. Non seulement l'introduction manque, mais on ne trouve aucune indication du thème propre aux divers chapitres; pas non plus de table des matières. En fait, cette étude se veut exclusivement scripturaire; et elle se borne à illustrer, textes de l'Écriture à l'appui, l'action de l'Esprit Saint sur les apôtres, les agents de la Mission, sans s'attarder au rôle du même Esprit par rapport au sujet de l'apostolat, spécialement pour la formation et la croissance des nouvelles Églises. Les trois premiers chapitres concernent l'Ancien Testament et s'évertuent à déceler le souffle de l'Esprit sur certains prophètes; ils n'ont ainsi qu'un intérêt missionnaire très marginal, puisque l'action missionnaire n'existait pas dans l'Ancien Testament. Le chap. 4 passe en revue les interventions de l'Esprit dans certains épisodes de la vie du Christ sur terre ayant une relation spéciale avec le futur commissionnement des apôtres; le chap. 5 s'attache aux relations entre cette mission générale des apôtres reçue du Christ et la promesse de l'Esprit; le chap. 6 fait l'exégèse du don de la Pentecôte par rapport aux apôtres et disciples, tandis que le chap. 7 note l'assistance reçue de l'Esprit par les apôtres au témoignage des *Actes*. Et le chap. 8 tire en conclusion certaines observations sur le rapport de l'Esprit Saint à l'apostolat, plus précisément à ceux qui l'exécutent. — Ces pages, qui témoignent d'un bel effort de pénétration scripturaire, serviront sans doute à resserrer les liens étroits existant entre la missiologie catholique et la pensée missionnaire orthodoxe. On déplorera toutefois certaines simplifications malheureuses au sujet de la missiologie, à propos d'une prétendue carence d'aperçus doctrinaux sur le rôle de l'Esprit dans l'apostolat missionnaire. Déjà on semble reprocher à la missiologie son caractère ekklesiologique; ce qui pourtant est une excellente qualité et nullement un défaut, quoiqu'en dise J. C. HOEKENDIJK, calviniste à tendance pentecostaliste.

La raison apportée est que l'ecclésiologie était alors de caractère apologétique et hiérarchicologique (p. 9); mais on ne dit pas que la missiologie a toujours cherché à se dégager au mieux de ces tristes limites et a contribué pour sa part à l'heureux redressement moderne de l'ecclésiologie. Quant aux exposés doctrinaux sur le rôle de l'Esprit dans la Mission, l'auteur semble ignorer notre ouvrage *L'Anima dell'Apostolato Missionario* (Editr. Miss. Ital., Milano 1958; 2<sup>e</sup> éd. 1961, 222 pp. (qui développe toute une théologie de l'efficience principale de la Mission, avec les aperçus requis sur le rôle précis de l'Esprit Saint. Il semble également ignorer l'ouvrage de A. RÉTIF *La Mission. Eléments de théologie et de spiritualité missionnaires* (Coll. «Esprit et Mission», Mame, Tours 1963), qui contient une belle étude doctrinale sur *L'Esprit et la Mission* (p. 58—97), ainsi que le livre *Amemus Ecclesiam* (Aldecoa, Burgos 1936) de J. ZAMEZA SJ, qui développe le thème *El alma de la Iglesia Misionera* (p. 156—266).

Rome

André Seumois, O.M.I.

**Marichal, René, SJ (éd.):** *Premiers chrétiens de Russie* (Chrétiens de tous les temps, 16). Cerf/Paris 1966; 181 p., F 7,50

In einer Sammlung, die „Texte vom I. bis zum XX. Jahrhundert“ einem größeren Leserkreis zugänglich machen will, werden Zeugnisse der frühen russischen Christenheit zusammengetragen, die über (1) die Wege des Evangeliums, (2) die Bemühungen der russischen Kirche und (3) den Widerstand des Heidentums berichten. Die Texte sind durch einen kurzen, zwar durchweg treffenden, aber nicht sehr kritischen Abriß der Missionierung Rußlands eingeleitet. Die Bibliographie ist offensichtlich als Handreichung für die Leser zusammengestellt; sie umfaßt lediglich einige französische Publikationen.

Münster

J. Glazik

**McGlade, Joseph:** *The Missions: Africa and the Orient* (= A History of Irish Catholicism, VI/8). Gill & Son/Dublin 1967; 94 p., s. 7/6

The purpose of this slim volume is to outline the *amazing outburst* of Irish missionary zeal in the 20<sup>th</sup> century. The author has succeeded well in the task he set himself. He has obviously gone to considerable trouble to collect and verify his data. His survey is complete. The record of Ireland's missionary endeavour in this century is without any question a most impressive one. In the years between the two World Wars no fewer than five Missionary Institutes, two of men and three of women, sprang from Irish soil. That one tiny isolated island with a population of no more than about three million should rank third among the nations in respect of the total number of its sons and daughters serving on the missions is almost incredible. Unlike other countries, Ireland did not have the comings and goings associated with colonial expansion which so often helped to engender interest in countries afar. The story has its truly fine characters, such as bishop Shanahan, pioneer in Africa of a policy of *schools, schools, and more schools*; Mother Kevin, “the first nun to be qualified as a midwife”; Edel Quinn, the sickly indefatigable lay missionary.

Good though the book is as a survey, and as such it serves a useful purpose, it does at times tend to become a mere record. This taxes the reader's interest. Moreover, in these days when statistics take a very secondary place and we are deeply concerned about the nature of missions, one would welcome a deeper analysis of the Irish missionary movement — of the inspiration that lay behind

the great expansion, for example. One would also have wished that the Irish effort had been examined more thoroughly for its peculiar strengths and weaknesses. — A point that struck me forcibly was the way that each new Institute was a response to a real need in the missionary world, a need that was not being met by existing organisations. When the problem of the multiplicity of Missionary Institutes is such a live one, a fact like this can be crucial to finding a just solution. It is also very striking how the missionary movement in Ireland sprang from the diocesan clergy and how they supported it even to the extent of personal service on the missions for a limited period.

Mill Hill, London

Noel Hanrahan MHM

**de Menasse, Pierre Jean, O.P.:** *Permanence et transformation de la mission* (= Parole et Mission, 14). Cerf/Paris 1967; 187 p., F 13,80

Der Titel ist angeregt durch den letzten Aufsatz der Sammlung, die sich im wesentlichen aus zehn Artikeln des Vf. aus den letzten dreißig Jahren zusammensetzt. Diese letzten Jahrzehnte bezeugen seine These: Fortdauer und Umformung der Mission. Vf., der vordringlich auf religionsgeschichtlichem Gebiet gearbeitet hat, stellt seine missionstheologischen Erkenntnisse in das Licht der konziliaren Lehren; jedem Aufsatz sind Verweise auf entsprechende Konzilstexte vorausgeschickt. Der Sammlung selbst geht eine verständnisvolle Hinführung des Schweizer Kardinals Journet voraus. Die neue Situation ergibt sich — vom Schlußartikel her gesehen — vor allem aus der Neubelebung der Religionen, der Ausbreitung des Atheismus, dem spürbaren Nationalismus der jungen Völker. Für den Missionar ergibt sich daraus die Forderung, taktvoll zu sein, die eigene Philosophie zu überdenken, nicht zuletzt zur eigenen Kontemplation zurückzukehren. Die Aufsätze des Vf. verraten denn auch bei allen missionsstrategischen Überlegungen einen guten Schuß von Missionsmystik (im guten Sinn). Der Schlußaufsatz selbst bildet eine gute Zusammenfassung der Gesamtkonzeption. — Die beiden ersten Aufsätze über die Katholizität der Kirche und über die Gründe des Unglaubens bieten die theologische Grundlegung der Missionsauffassung. Die historischen Reflexionen über die Reduktionen in Paraguay, die Überlegungen über die Rolle der Laien in den Missionsländern bzw. die Polarität der Missionsarbeit ebenso wie die Ausführungen über die kirchliche Soziallehre und die Afrikamission und über den Nationalismus der Missionsländer künden von jenen heute schon vielfach vergessenen Vorbereitungen, die die Neuorientierung des 2. Vatikanischen Konzils erst ermöglichten. Dabei fällt bei aller Subtilität der systematischen Erwägungen die der französischen Theologie schon lange eigentümliche praxis-gerichtete Einstellung wohltuend auf. Nicht unerwähnt bleiben darf die kritisch würdigende Auseinandersetzung mit der Kraemerschen Missions-theologie. Bei all dem bleibt die Sammlung ihrer These treu: Sie ist selbst Beweis der Fortdauer und Umformung der Mission.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

**Merle, Marcel (éd.):** *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation* (= Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, 151). Colin/Paris 1967; 519 p.

Sous la direction de M. MERLE de nombreux collaborateurs ont entrepris une enquête précieuse sur l'attitude des églises chrétiennes face au processus de décolonisation politique après la seconde guerre mondiale. L'on s'est attaché

naturellement à l'étude des documents écrits sans analyser le comportement effectif sur le plan local des responsables missionnaires. Néanmoins, la riche moisson des textes et la mise en valeur des grandes décisions relatives à la promotion de l'épiscopat local, à l'indigénisation progressive du clergé et à l'accession des responsables nouveaux à certains postes dans les organismes religieux internationaux, tout démontre que les églises chrétiennes ont suivi une politique de décolonisation religieuse qui a souvent précédé et même orienté parfois le même processus proprement politique. — La « conclusion » de M. MERLE constitue en fait une synthèse extrêmement dense et bien charpentée des nombreux textes présentés par les différents collaborateurs. On est loin des jugements généraux ou partiels qui courent les milieux pro-colonialistes ou anti-colonialistes ou ceux qui s'inspirent de certaines conjonctures de la guerre froide ou de la lutte armée contre le communisme. L'influence des églises sur la décolonisation est réelle; elle remonte à une tradition ancienne, un moment obnubilée au XIX<sup>e</sup> s., mais affirmée résolument depuis; elle se traduit par des déclarations prudentes, modérées mais émancipatrices et par la mise en place d'institutions essentielles qui portent en elles le germe d'un développement, qui tiendra effectivement compte des situations concrètes. Loin d'être en général une manœuvre contingente de réalisme diplomatique, l'attitude des églises se fonderait sur des motivations spécifiquement religieuses. Le résultat de cette attitude de promotion humaine, sociale et conséquemment politique est à tout point bénéfique. — Mais les pays décolonisés entendent prendre au sérieux leurs destinées et y imprimer leur propre conception, leur « marque » spécifique. D'où les nouveaux problèmes de structure qui se posent aux églises, non seulement dans le cadre de l'organisation, mais surtout dans celui de la foi, de son langage et de son engagement socio-politique. La « désoccidentalisation » du christianisme latin et même protestant pose aux responsables des anciennes métropoles des problèmes que leur tradition, cette fois, ne peut résoudre. Lentement et comme à tâtons une conception s'élabore malgré et peut-être aussi grâce à l'affrontement des cultures et des civilisations. — Et c'est là que l'histoire et les enseignements de l'Eglise d'Orient auraient dû être pris en considération. Car un phénomène de colonisation spirituelle et théologique de l'Eglise d'Orient a existé soit dans l'église romaine soit chez les différentes confessions ou dénominations protestantes. Son échec est dû à la réaction de l'Orient chrétien, même dans les milieux dits uniates. Et au delà de ce phénomène dépassé, l'expérience des missions de l'Orthodoxie peut aider beaucoup à résoudre les problèmes culturels et religieux conséquents au processus de « désengagement » des chrétientés nouvelles à l'égard des « églises-mères ». Malheureusement cette perspective de l'Orient chrétien est totalement absente d'un ouvrage centré primordialement sur le christianisme occidental. Cette ignorance ou cet oubli de l'existence et de l'expérience du christianisme oriental s'avèrent toujours préjudiciables à la réflexion du moment, qui cherche à déboucher sur des principes généraux valables pour l'orientation et les destinées de l'unique Eglise du Christ.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

**Metodio da Nembro, O.F.M.Cap.:** *Prospettive conciliari missionarie*. Ed. Nostre Missioni/(Viale Piave, 2) Milano 1967; 168 p., L. 1000,—

This book, a result of an attempt at presenting to the general reader the lofty conciliar pronouncements on the Church's missionary activities, is divided into seven parts. In the first part the author gives the historical background of the events leading to the inauguration of Vatican II, the evolution of the sessions

and, after examining some conciliar documents which indirectly affect the missions, he concludes by affirming that the Church is prepared to enter into dialogue with all men of good will. In parts two and three respectively, quoting profusely from the council's documents, he examines the church founded by Christ as a "sacrament of intimate union with God, and of the unity of all mankind", and considers the vital problem of making her queen, mother and teacher in every culture and consequently of forming authentic Christian communities which, endowed with the riches of their own national socio-cultural values, represent the universal Church and are a sign of God's presence in the world. — What ought to be the attitude of the missionaries with regard to the formation of an indigenous clergy and to the liturgy which should be adapted to effect what the author termed a "spiritual decolonization". Such are the topics treated in parts four and five. In parts six and seven he occupies himself with the missionary aspect of ecumenism and with the usual appeal to the faithful "quorum nomina sunt in libro vitae" (*Phil.* 4, 3) to cooperate with and support the societies dedicated to missionary activities. — The author makes some stimulating remarks about the urgency of having a native clergy, especially because under some circumstances it alone can alleviate the sorrows of the *Ecclesia patiens*. Would it not be better for us Christians to examine our consciences to see whether we have not in some cases unfortunately caused or at least occasioned unnecessary *passio*? Furthermore, it is a great waste to continue to pretend that being zealous co-operators consists just in giving; it is strange but true that one can offer his whole life for another without really loving him. — The book suffers from being a not very systematic collection of articles written on various occasions and as such there is an unnecessary repetition of central ideas.

Lokoja (Nigeria)

Dr. Joseph Ajomo

**Monsterleet, Jean, S.J.:** *Bilan et prospective du catholicisme au Japon*. Spes/Paris 1967; 141 p.

This is a short survey of the Catholic Church in Japan. It is a very readable account and will give at least some understanding of the problems the Church is facing in that country. Evidently the author writes for the general public and does not intend to study in depth the problems he mentions. There are some inaccuracies which could have been eliminated by better proofreading. It would also seem that too much time passed between the writing and the publication of some parts of this volume.

Tokyo

Francis Uyttendaele, C. I. C. M.

**Mundadan, A. Mathias, C.M.I.:** *The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians Under Mar Jacob, 1498—1552*. With a Foreword by G. Schurhammer, S.J. Dharmaram College/Bangalore (India) 1967; 163 p., maps, \$ 3,—

Man wird von der Doktorthese (Gregoriana) des Karmeliten aus Kerala, die er dazu in einer Zweitsprache schreiben mußte, nicht souveräne Beherrschung des delikaten Stoffes verlangen dürfen. Hingegen erfüllt die Studie über die ersten Jahrzehnte der Konfrontation von Portugiesen und Syromalabaren (Thomas-Christen) die Erwartungen in bezug auf Erschließung archivalischer und literarischer Quellen. Vf. bedauert selbst, daß indische Dokumente weitgehend fehlen. So bleibt die Darstellung der äußeren Abläufe des Geschehens zwar sorgfältig

und auch durchaus fair, aber doch auch vordergründig. Die Portugiesen und Thomas-Christen belleißigen sich gegenseitiger Achtung, wobei die letzteren nach dem Urteil des Autors vom Schutz und der belebenden Begegnung mit dem Westen zunächst eindeutig Nutzen zogen. An diesem Ergebnis der verdienstvollen Studie wird man in der gegenwärtigen Diskussion nicht vorübergehen können. Die späteren Gegensätze können also wohl kaum einseitig auf eine willkürliche und überhebliche Latinisierung zurückgeführt werden. Vielleicht sah man in der Anwendung der Reformdekrete von Trient auf das darniederliegende Kirchenwesen in Malabar das einzige Heilmittel, die Thomas-Christen innerlich zu erneuern. Es ist zu hoffen, daß die Forschungen über die spätere Periode genau so vorurteilslos betrieben werden wie diese Untersuchung.

Zürich

Felix A. Plattner SJ

**Podipara, Placid J., CMI:** *Die Thomas-Christen* (= Das östliche Christentum. Abhandlungen, im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner, Würzburg, N.F., Heft 18) Augustinus-Verlag/Würzburg 1966; 201 S., DM 45,90

**Thomas, Navakatesch J.:** *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen* (= Das östliche Christentum, N.F. 19). Augustinus-Verlag/Würzburg 1967; 239 S.

L'on s'intéresse de plus en plus à l'histoire et aux particularités confessionnelles des églises du Malabar, qu'on aime aujourd'hui à dénommer «Chrétiens de St-Thomas». Les deux ouvrages traitent partiellement du même objet, mais selon des perspectives et une ampleur diverses. PODIPARA appartient à la branche unie à Rome qui se réclame pratiquement du concile latinisant de Diamper (1599), tandis que THOMAS se réclame de l'ancienne Eglise syro-malabre, qui s'est toujours défendue d'accepter les innovations latinisantes et leur profond enracinement chez les fidèles plusieurs siècles durant.

L'étude de THOMAS est une vue d'ensemble systématique de l'histoire, de la constitution ecclésiastique, de la foi, de la pratique sacramentaire et de l'esprit de l'«Orthodoxie syro-malabre», d'une chrétienté ancienne, autonome, aux caractères bien spécifiques. Cet exposé clair, bien charpenté, au courant des principales études des théologiens orientalisants de l'Occident, aux analyses brèves, peut être considéré comme un traité classique et servir d'introduction à des recherches ultérieures sur les nombreuses perspectives théologiques et historiques qu'il ouvre. L'ouvrage peut servir de plate-forme pour un dialogue entre le Nestorianisme qu'il enseigne avec conviction et l'Orthodoxie chalcédonienne byzantine et latine. La connaissance poussée de l'auteur des théologiens orthodoxes et occidentaux lui permet de les citer ou de les discuter avec aisance et avec la maîtrise d'un savant habitué à traiter avec des auteurs d'autres confessions. L'ouvrage se recommande par son contenu et sa méthode ainsi que par sa valeur scientifique et son ouverture œcuménique.

L'exposé de PODIPARA est plutôt historique. Les premiers chapitres esquissent les origines de l'Eglise indienne-syrienne et sa spécificité confessionnelle et constitutionnelle. L'étude de la domination politique et ecclésiastique portugaise est assez étendue, de même que celle de la période de la latinisation systématique de la hiérarchie et des principales institutions sacramentaires. Après une brève allusion aux *difficultés* conséquentes à l'administration de la hiérarchie coloniale et latine, l'auteur s'arrête quelque peu à ce que l'on appelle communément «la

crise du Malabar» au XIX<sup>e</sup> siècle. Le passage à la hiérarchie orientale propre et le développement des institutions ecclésiastiques au XX<sup>e</sup> siècle méritent de retenir l'attention.

Ces deux contributions se complètent donc pour l'étude des divers visages et des différentes orientations d'une Eglise unique à l'origine, mais divisée à présent non seulement entre la branche unie au siège romain et celle demeurée fidèle à l'idée autocéphale, mais aussi entre différentes dénominations mineures, dont plusieurs se réclament de l'esprit de la réforme occidentale. Une nouvelle branche catholique s'est d'ailleurs formée depuis 1930, qu'on a appelée l'Eglise malankare à cause de ses attaches antiochiennes de l'époque moderne. — Cette forme originale et actuellement assez dynamique du christianisme ancien relevant de la tradition syro-nestorienne mérite d'être mieux connue. Ces deux ouvrages y contribuent, chacun à sa manière et selon ses objectifs.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

**Richardson, William J., M.M. (Ed.):** *China Today*. Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1969; XII + 217 p., \$ 6,50

Der Direktor der *Maryknoll Publications* ediert (teils gefühlsbetonte) Vorträge, die auf der *10<sup>th</sup> China Consultation* der Asien-Abteilung des *U.S. National Council of Churches* gehalten wurden. Das Buch trägt die Spuren davon. Die Texte sind wenig gestrafft und erwecken beim Lesen den Eindruck des Oberflächlichen. Neben Kapiteln über Chinas Innen- und Außenpolitik sind zwei Kapitel über die religiöse Analogie des Maoismus und über das Christentum in China erwähnenswert. Sie bringen jedoch wenig Neues. Für das breite Publikum ist diese Sammlung eine gute Einführung in die Lage des heutigen China. Wichtig erscheinen die zehn Dokumente, die mehr als die Hälfte des Buches ausmachen.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

**Schlette, Heinz Robert:** *Veränderungen im Christentum* (theologia publica, 12). Walter/Olten 1969; 131 S.

Anspruchsvolle Rundfunkvorträge, die — dem Medium angepaßt — mit dem Programm einer *theologia publica* ernstmachen. SCHLETTE besitzt eine besondere Hellhörigkeit und Feinfühligkeit für dynamische Vorgänge, für Veränderungen unter der Oberfläche des Gleichbleibenden, mit einem Wort: für Lebendiges. Das wahrzunehmen und auszusprechen, erfordert überdies Mut, und auch daran fehlt es ihm nicht — siehe die Vorträge „Apostel oder Gelehrte? Kritik einer schlechten Alternative“ und „Repräsentieren die Bischöfe die Laien?“ — Wichtiger für *diese* Zeitschrift sind die vier Vorträge über „Neuorientierung der Mission“, mit ihrer nüchternen Bestandsaufnahme und Diagnose, ihrer neutestamentlichen Grundlegung (aus dem Osterglauben und der Naherwartung), ihrer dogmatischen Besinnung und der Frage nach der Missionsmethode. Diese wenigen Seiten sind außerordentlich erhellend und, gerade weil desillusionierend, recht eigentlich ermutigend.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**Spae, Joseph J., C.I.C.M.:** *Christianity Encounters Japan*. Oriens Institute for Religious Research/Tokyo (P. O. Box 14, Chitose) 1968; 285 p., \$ 6,—

J. J. SPAE hat in relativ kurzer Zeit seiner ersten großen Aufsatzsammlung *Christian Corridors to Japan* (vgl. im Anschluß daran meinen Beitrag in der ZMR 52 [1968] 97—103) eine zweite folgen lassen, in der er seine Untersuchungen über die Situation des modernen Japan sowie seine Reflexionen über das Verhältnis von Japan und Christentum fortsetzt. Auch der vorliegende Bd. hat drei Teile. Doch während die Theorie im 1. Bd. am Anfang stand, steht diese in der Form von Ausblicken jetzt am Ende. Die Akzente sind zudem verschoben. Behandelte Vf. in *Christian Corridors* an erster Stelle die sog. *Präkatechetik*, zu der sich Rez. im oben genannten Beitrag kritisch äußerte — diese Kritik hat S. BRECHTER in seinem Kommentar zum Missionsdekret vorsichtig aufgegriffen (vgl. LThK K III, 46) —, so spricht er in seinem 2. Bd. (Teil III) von der *theologischen Dimension*. Die *Präkatechetik* spielt insgesamt nur noch eine untergeordnete Rolle; der Index zeigt nur noch drei Stellen an; tatsächlich sind es ein paar mehr, doch der Schwerpunkt hat sich verschoben. — Vorteilhaft wirkt sich aus, daß die beiden ersten Teile, *die soziologische Dimension* und *die psychologische Dimension* mit ihrem reichen Faktenmaterial nüchtern referierend am Anfang stehen. Was SPAE in diesen Teilen an Befragungsanalysen, Motivforschungsergebnissen u. ä. vorlegt, hat methodisch wie inhaltlich in gleicher Weise über den lokalkirchlichen Rahmen Japans, ja auch über den Rahmen der missionswissenschaftlichen Auswertung hinaus Bedeutung. Es verdient die Aufmerksamkeit der hiesigen Religionssoziologen und Fundamentaltheologen, zumal im deutschsprachigen Raum Untersuchungen dieser Art — von nennenswerten Ausnahmen abgesehen — entweder der außerkirchlichen Forschung überlassen bleiben oder überhaupt noch nicht geschehen.

Die Einleitung zeichnet die *japanische Religiosität in theologischer Perspektive*; SPAE versucht dabei, Japan mit seinen geistigen Traditionen aus Shinto, Buddhismus, Konfuzianismus und Christentum in die christliche Sicht der Religionsgeschichte einzufügen. — In Teil I steckt SPAE zunächst den Rahmen für eine Religionssoziologie japanischer Prägung ab. Diese hätte u. a. auf das Japan eigentümliche Problem zu achten, möglicherweise mehreren Religionen anzugehören, auf das Verhältnis von persönlicher Religion und familienmäßiger Zugehörigkeit zu einer Religion. In einer Untersuchung, die 1952—53 in den sechs größten Städten Japans durchgeführt wurde, ergab sich folgende interessante Verschiebung (22):

Religion	Buddhismus	Shinto	Kath.	Prot.	Keine	Andere	Unbek.
Familie	90,8	3,4	0,3	0,6	0,2	3,9	0,8 %
Persönlich	32,0	2,4	0,3	1,7	1,9	61,3	0,4 %

Zu untersuchen ist auch der Einfluß, den der Urbanisierungs- und Industrialisierungsprozeß, die Bevölkerungsmobilität und die Änderungen der sozialen Schichtungsverhältnisse auf die religiöse Praxis ausüben. Schließlich weist SPAE auf die dem religiösen Verhalten zugrunde liegenden Motivationen hin, die sich zwar nicht alle detailliert aufschlüsseln, aber doch bedeutsame Grundrichtungen für die Beobachtung gewisser religiöser Praktiken oder auch die positive Hinkehr zum

Religiösen deutlich werden lassen. Darüber hinaus stellt sich dann überhaupt die Frage, welche Rolle die Religionen im modernen Leben noch spielen. Allerdings richtet sich die Aufmerksamkeit in SPAES Werk selbst dann vordringlich auf die Motive, die zum Christentum führen bzw. den Zugang erschweren, sodann auf einige konkrete Folgerungen, die sich auf die Missionsarbeit und die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen beziehen. — In weiteren Artikeln des Teils I legt Vf. Forschungsergebnisse über die Frage des Leids, die Gottesfrage, die Rolle der Religion im heutigen Leben vor, Untersuchungen, die an zwei Universitäten angestellt wurden, schließlich die statistisch auswertbaren Erfahrungen einer der vorbildlichsten Pfarren nicht nur Tokyos, sondern ganz Japans, der von den Steyler Patres geleiteten Heilig Geist-Pfarrrei in Tokyo-Kichijoji (diese Pfarrrei ist im übrigen, wie Rez. aus persönlicher Erfahrung und Kenntnis der Situation beifügen kann, ein wirklicher Modellfall, in dem der Übergang von einer ursprünglich von Ausländern geleiteten zu einer heute in japanischen Händen befindlichen Gemeinde in jeder Hinsicht gelungen ist).

Teil II befaßt sich mit der *psychologischen Dimension*, doch geht es auch hier weithin um Analysen von Befragungen und Motivforschung, die allerdings noch unmittelbarer auf das Christentum ausgerichtet sind. Die Auswertungen sind dabei immer wieder von Tabellen und Statistiken unterbrochen. In einem ersten Aufsatz geht es um das Wissen, das Japaner vom Christentum haben; Rez. fragte sich bei der Lektüre der Fragen ständig, wie wohl ähnliche Befragungen unter Christen in Europa ausfallen würden. Gefragt wird auch nach Gründen der Annahme und Ablehnung des Christentums, nach Vorbildung, Beschäftigung, Familienverhältnissen, religiöser Praxis u. ä. bei den Gläubigen. Ergänzt werden diese Untersuchungen durch eine Analyse der Behandlung christlicher Dinge in repräsentativen Schulbüchern. Schließlich kommentiert SPAE das vom japanischen Kultusministerium vorgetragene Menschenideal im Lichte des christlichen Menschenideals. Frage: Was würde in unseren Breiten geschehen, wenn eine Kultusministerkonferenz auf die Idee käme, dem Volke ein einheitliches Menschenideal zu präsentieren? Ist das nur deshalb (noch) nicht möglich, weil die Religion noch zu stark ist, oder gibt es Entsprechungen schon jetzt, die nur noch nicht hinreichend reflektiert sind? Könnte nicht Japan in diesem Punkt Ausblicke auf zukünftige Entwicklungen auch in unserem Teil der Welt anbieten? Gegenfrage: Erkennt die Japanmission selbst eigentlich, welche eine modellhafte Funktion sie u. U. für die gesamte Kirche spielen könnte?

Der abschließende Teil III ist der *theologischen Dimension* gewidmet. Allerdings hätten die beiden ersten Artikel ebenso gut ihren Platz in einem der beiden ersten Teile finden können. SPAE bringt zunächst den Kommentar von zwölf japanischen Wissenschaftlern auf folgende vier Fragen: (1) Hatten Sie jemals zuvor irgendwelche Kontakte mit dem Christentum? (2) Wie sehen Sie die Rolle des Christentums in Japan? (3) Was ist nach Ihrer Meinung der Grund für den langsamen Fortschritt des Christentums? (4) Wie denken Sie über die Zukunft des Christentums in Japan? SPAE selbst fühlt, daß für alle Befragten die Religion nicht die Hauptsache ist, sondern eher eine Angelegenheit, über die man evtl. bei einer Tasse Tee sich unterhalten kann. Die Kritik ist letztlich hart: Das Christentum ist ausländisch, fremd, am Rande des Alltags liegend, unpersönlich, kalt, unattraktiv für das japanische Gefühl, dogmatisch, sündenbewußt und von Komplexen geprägt, autoritativ, konformistisch, freudlos, unnatürlich und uninteressant (vgl. 158). Drei Zentralpunkten der generellen Kritik am Christentum geht SPAE dann nach: „Christen sind unnatürlich“, „Christen sind zu sehr mit sich

selbst befaßt“, „das Christentum ist Japan fremd, ausländisch“. Im Anschluß daran folgen eine Reihe von Hinweisen auf eine Theologie, die sich im Dienste Japans weiß. Dieser Teil verdiente eine eigene ausführliche Behandlung, die jedoch hier nicht mehr geleistet werden kann. Vor allem was gesagt wird über eine Fundamentaltheologie, die zunächst das Milieu überprüft und dann in Japan nicht an der Frage der religiösen Symbolik und der Sprache sowie der japanischen Ästhetik vorbeikommt, ebenso wie das, was über die verschiedenen Seiten eines auch die Nichtchristlichen Religionen einschließenden Dialogs gesagt wird, verdient weithin Zustimmung. Wenigstens hier stellt sich aber dann die Frage, ob nicht die 61,3%, die sich zu keiner organisierten Religion mehr bekennen, am Ende doch zu kurz kommen. Bleibt nicht die ganze Fragestellung am Ende doch zu sehr *intra muros religionum*? Kommt nicht die Frage der gerade in Japan greifbaren Säkularisierung des Lebens, die als Antithese sich aber dort eben nicht zunächst auf das Christentum als These beziehen kann, sondern viel komplexerer Herkunft ist, zu kurz? Ob nicht die Fragen einer japanischen Theologie von dieser Blickrichtung her noch einmal ganz neu gestellt zu werden verdienten? — Diese letzten Fragen sind nicht als Kritik, sondern als Weiterführung verstanden. Es gibt zu ihnen aus der westlichen modernen Theologie bereits einige Antwortversuche, die der Überprüfung gerade im und am japanischen Milieu wert wären. Umgekehrt wird sich die traditionelle westliche Christenheit fragen lassen müssen, ob sie nicht eine größere Bereitschaft zur Analyse ihrer Situation zulassen müßte. Hierzu liefert die Kirche Japans im Werke J. J. SPAES nachahmenswerte Beispiele. Alles in allem ließe sich anhand eines solchen Werkes wie des vorliegenden ein erspriessliches Gespräch zwischen den alten und einer jungen Kirche beginnen.

Wittlaer

H. Waldenfels SJ

*Studia Missionalia XVI: Religious Glimpses of Eastern Asia.* Univ. Gregoriana/Roma (Piazza della Pilotta, 4) 1967; 132 p., L. 2000,—

Four of the five studies in this book concern China. Fr. SHIH presents a study of the *Ti* (Lord) and *T'ien* (Heaven) cultures, or the Confucianist and Taoist schools. Fr. TH. HANG describes the growth of Catholicism in Taiwan. Together with Fr. MASSON he also describes an inquiry into religion among students at Tainan. Fr. O'HARA studies attitudes towards religion among university students in Free China. Fr. O'SHAUGHNESSY gives a survey of Islam in South-East Asia. Finally, there is a good bibliography on the *Religion of the Chinese*. While this volume lacks unity, it offers the reader informative and well documented studies.

Tokyo

Francis Yttendaele, C.I.C.M.

**Vatican II:** *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes.* Déclaration «Nostra aetate». Texte latin et traduction française. Commentaires par G. M.-M. COTTIER, J. DOURNES, H. MAURIER, J. MASSON, R. CASPAR, sous la direction de A.-M. HENRY (Unam Sanctam, 61) Cerf/Paris 1966; 325 p.

Der vorliegende Band bietet nicht nur wichtige dokumentarische Auskünfte über die Vorgeschichte und die Geschichte der Erklärung *Nostra aetate*, sondern auch ausführliche Abhandlungen zu den einzelnen Kapiteln dieses Konzilstextes: COTTIER behandelt außer der Entstehungsgeschichte die Ausführungen über die jüdische Religion sowie über die universelle menschliche Brüderlichkeit; DOURNES betrachtet das Dokument aus der Sicht des Asien-Missionars, MAURIER aus der

des Afrika-Missionars. Über Hinduismus und Buddhismus im Anschluß an die diesen Religionen gewidmeten Sätze schreibt MASSON; CASPAR befaßt sich mit dem Islam. Relativ umfangreich sind die Beiträge von DOURNES und MAURIER ausgefallen; in Anbetracht dessen, daß die von ihnen anvisierte Welt der archaischen Religionen (bzw. des Animismus) in der Konzilerklärung nur indirekt erwähnt ist, darf man dies als begründet ansehen. — Bei der Darstellung der großen Religionen wird vielfach auch die Geschichte des Verhältnisses der Christen, speziell der katholischen, zu diesen mitbeschrieben. Trotz der nicht religionswissenschaftlichen, sondern primär praktisch-theologischen Perspektive ist ein Werk entstanden, das auch eine Einführung in die Religionen selbst vermittelt. Eine „Theologie der Religionen“ sollte nicht entfaltet werden, wenngleich die Notwendigkeit einer solchen Reflexion deutlich ausgesprochen wird. Auf die zahlreichen Einzelprobleme, die erörtert werden, kann hier nicht eingegangen werden. Ich möchte aber wenigstens hinweisen auf die kritischen Fragen, die MAURIER gegenüber dem Dokument anmeldet (139—148): Haben die Nichtchristen und ihre Religionen „Werte“, die die Christen nicht haben? Ist die Erklärung nicht doch noch zu philosophisch, zu abstrakt, zu scholastisch? Wie verhält es sich mit Wahrheit und Irrtum, mit dem Wegcharakter der Religionen, dem Bösen und der Sünde? — Aufgrund seiner zahlreichen Anregungen, Fragen und Überlegungen ist dieser Band ein vorzügliches Pendant zu den Erläuterungen in LThK K II.

Bonn

H. R. Schlette

**Wanko, Peter, SAM:** *Kirche — Mission — Missionen*. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen vom I. Vatikanum bis „Maximum illud“. Diss. Münster 1968; 187 S.

Ziel der Arbeit ist, das Verhältnis von „Mission“ und „Missionen“ zu klären, indem sie versucht, das Missionsverständnis aus dem Kirchenverständnis vom Ersten Vatikanum bis zum Missionsschreiben BENEDIKT's XV. *Maximum illud* zu erklären. Das Erste Vatikanum nimmt die „Missionen“ als Tatsache hin, aber ihre zeitgeschichtliche Ausprägung wird nicht in einer echten theologischen Reflexion kritisch geprüft. Kirche und „Missionen“ fallen auseinander (41). Von den folgenden Päpsten gelingt LEO XIII. die Integration der Missionen in die Kirche, der Missiologie in die Ekklesiologie (62). In der Kirchenerneuerung durch Pius X. nach der Maxime „Instaurare omnia in Christo“ finden die Missionen keinen Platz (71), Kirche und Missionen fallen wieder auseinander (72). Bei Benedikt XV. wird die Kirche, wenigstens im Ansatz, als missionarische Größe erkannt und darin das Verbindende von „Mission“ und „Missionen“ gesehen (81). Im letzten Teil wird das Verhältnis von „Mission“ und „Missionen“ sachlich untersucht. Ihre Einheit wird aus dem beide tragenden Grunde erwiesen. Dieser Grund ist die Kirche: ihr ganzheitlich missionarischer Charakter ist die Ermöglichung der „Missionen“. In diesem letzten Teil vermischen wir ein wenig die Klarheit. Vielleicht liegt das auch am Zitäten-Mosaik aus verschiedenen Autoren und verschiedenen Kontexten der Zitate. Auch scheint das Wesen der Kirche zu einseitig und zu ausschließlich als „Mission“ verstanden und ihr Gegenüber nur in Nicht-Christen und Nicht-Kirche gesehen. Wenn die Kirche relational-universal Für-Sein ist und ihr Auftrag alles umschließt, was außerhalb ihrer selbst existiert, indem die Kirche das „universale Heilssakrament“ ist (92f), so möchte man fragen: Ist die Kirche nicht auch da für ihre Mitglieder? Heilssakrament auch für die Christen? Ist das relationale Für-Sein der Kirche eben darin universal, weil

es ein Für-Sein für *alle* ist, die draußen *und die drinnen*? Ob der Vorschlag, das Wort „Missionen“ durch „Evangelisation“ zu ersetzen (101), wirklich glücklich ist? Erst recht, weil das Zweite Vatikanum das Wort „Missionen“ im Missionsdekret (n. 6c) aufgenommen und inhaltlich gut umschrieben hat? Müssen nicht beide Wörter erklärt werden, wenn sie richtig verstanden werden sollen? Warum also ein neues Wort einführen? Müßte man dann nicht auch statt „Dekret über die missionarische Tätigkeit“ sagen: Dekret über die evangelisatorische Tätigkeit? Muß dann nicht aus Missionaren „Evangelisatoren“ werden? Ob da *sachlich* wirklich mehr an Klarheit gewonnen wird?

Bonn

Jos. A. Otto SJ

**Zananiri, Gaston, O.P.:** *Le Saint-Siège et Moscou.* Spes/Paris 1968; 174 p.

Le sujet est à l'ordre du jour, depuis que le *dialogue* entre les responsables politiques et religieux russes et le Vatican s'est imposé à l'attention publique. Pour la période antérieure à la première guerre mondiale, la publication des documents diplomatiques et des études spécifiques avaient mis en lumière la complexité et les formes multiples de ces relations politico-religieuses. Depuis la guerre et la prise du pouvoir par les Soviets, l'on en est réduit à ce que la grande presse révèle. — Venant après l'étude prospective de MOURIN, *Le Vatican et l'URRS*, l'exposé de ZANANIRI n'apporte à l'historien que quelques détails supplémentaires concernant les initiatives du Saint-Siège romain en faveur du «catholicisme russe» et le rôle déterminant joué par Jean XXIII pour amorcer une politique de *dégel* du catholicisme à l'égard des régimes communistes. Au delà des faits, ce qui importe serait de connaître l'esprit de cette ouverture et ses objectifs essentiels. Les quelques textes pontificaux publiés en annexes permettent de mesurer le chemin parcouru entre 1930 et 1966. L'on assiste à l'établissement progressif d'un *modus vivendi* souhaité de part et d'autre. L'on est encore à l'étape des pourparlers et des premiers accords. Mais ce nouveau tournant pris dans les relations ecclésiastiques et politiques est intéressant à la fois pour l'historien et le sociologue religieux. Les principes qui orientent cette nouvelle diplomatie ne se réfèrent-ils à ceux qui ont inspiré les négociateurs à l'époque du premier consul Bonaparte et à celle des Tsars?

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

## RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

**Böcher, Otto:** *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums.* Mohn/Gütersloh 1965; 196 S.

Es ist „das Ziel der vorliegenden Abhandlung, den ethisch-eschatologischen Dualismus bei Johannes zu untersuchen und ihn von seinen alttestamentlichen Wurzeln her als spezifisch jüdisch zu erweisen“ (13f.). Als johanneische Literatur gelten dem Verfasser „lediglich das Evangelium und die Briefe, nicht aber die Apokalypse des Johannes“ (14). Sicherlich soll der Satz, der die Zielangabe enthält, so verstanden werden, daß der Autor einen Vergleich zwischen den johanneischen und jüdischen Schriften zu ziehen und daraus die Herkunft des genannten Dualismus zu erschließen beabsichtigt. Das Wort „erweisen“ bringt einen mißverständlichen Tonfall in die Themastellung, namentlich wenn sich der Leser an die recht entschiedene, das Ergebnis der Untersuchung eigentlich bereits vorgenehmende Stellungnahme gegen R. BULTMANN (11) erinnert. Klar wird von

B. (14f.) der Aufbau und Arbeitsgang der Studie, die sachgerecht voranschreitet, umrissen: „In einem ersten Teil“ werden „systematisch die Vorstellungen der genannten Texte“ — es handelt sich um die johanneische, die jüdisch-apokalyptische (bes. die Testamente der XII Patriarchen) und die Qumran-Literatur — „von der Welt, von Gott und seinen Engeln, vom Teufel und seinen Geistern und vom Menschen in seiner Sündhaftigkeit dargestellt und verglichen... Hier bereits wird immer wieder die Frage nach der dualistischen Struktur gestellt. Der zweite Teil entwickelt den durchgehenden Dualismus sowohl für den ‚Mikrokosmos‘ des Menschenherzens als auch für den ‚Makrokosmos‘ der Welt. Die enge Verflechtung des ethischen Dualismus mit der Gemeinde und ihren Ansprüchen behandelt der dritte Teil.“ In diesem letzten Hauptteil werden folgende Themen durchgesprochen: die Selbstbezeichnung der Gemeinde (Söhne des Lichtes, Schafherde und Weinstock, Weg und Wahrheit), die Einheit der Gemeinde und das Liebesgebot, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, Liebe und Haß (die Abgrenzung nach draußen), rechtes und falsches Verhalten, das „Tun“ der Tora. Am Ende der Darlegungen steht (164f.) eine „abschließende Zusammenfassung“, die jedoch nur für den dritten Abschnitt gilt. Die Ergebnisse scheinen zum Teil schon in der Einleitung gebucht zu sein. Verhältnismäßig breiten Raum (76—127) nimmt, m. E. mit Recht, die Darstellung des makrokosmischen Dualismus (= in der Welt) ein. Hier dürfte, den Gegebenheiten der Texte entsprechend, der Schwerpunkt der Untersuchung liegen. In ihrem Verlauf geht der Autor thematisch vor. Zu jedem Begriff, der zu diskutieren ist, werden die Textstellen, die in Frage kommen, in gedrängter Erhebung ihrer Aussage herangezogen, meist ohne daß ihr Sinngehalt eingehender erörtert würde. Dadurch wirkt die Darstellung recht komprimiert und weithin wie eine gute Zusammenfassung exegetischer Ergebnisse. Literatur ist in reichem Maße als Beleg und Stütze verwendet. Wenn immer wieder versucht wird, die jüdische und johanneische Begrifflichkeit zunächst von AT her zu verstehen, (13, 107), ist dies methodisch durchaus richtig und gut. Dem in der Einleitung vorwegnehmend angezeigten Gesamtergebnis, daß der johanneische Dualismus und die johanneische Theologie in der alttestamentlich-jüdischen Welt beheimatet sei (vgl. 16), wird man angesichts des vorgeführten Materials zustimmen.

Die Arbeit BÖCHERS enthält eine Menge guter und wichtiger religionsgeschichtlicher Beobachtungen, die in einer Besprechung nicht alle vorgetragen werden können. Einige Beispiele seien angeführt: Das Urteil über iranische Einflüsse (25) ist mit Recht zurückhaltend und nüchtern. Das Verhältnis „Gott-Teufel“ in Test XII, Qumran, Joh. wie der Gegensatz „Jesus-Teufel“ ist richtig gezeichnet mit der Bemerkung, jeder besitze seine Gemeinde (32). Die psychologisch-anthropologische Provenienz der Geister in Test XII ist hervorgehoben (36). Auch die Geister der Wahrheit und des Irrtums in 1 QS4, 23 sind psychologisch deutbar (39). Der Titel „Engel (der Finsternis)“ für Beliar bedeutet, daß er als gleichberechtigter Widerspieler des Lichterfürsten betrachtet wird (48). „Wissen“ und „Erkenntnis“ sind im Qumran nicht von der Gnosis, sondern vom AT her zu verstehen (91). Das Fehlen des Wortes Gnosis bei Joh. hängt mit der antignostischen Einstellung zusammen (91). Joh. hat überkommene Begriffe christologisch gedeutet und bezogen, wie verschiedentlich betont wird. S. 119 bringt die bemerkenswerte Formulierung „Schöpfungstheologie als Überwindung des Dualismus“. — Interessant sind eine Reihe von Thesen, die wohl noch der Überprüfung bedürfen: Test XII, 1 QS, Joh. und 1—3 Joh. seien eine geistesgeschichtliche Einheit (16). Für Qumran sei der Gegensatz von Himmel und Erde beinahe gegenstandslos geworden (26). Die entdämonisierte Angelologie und

Pneumatologie des Johannes hatte keinen Platz für Engelklassen und Engelnamen (42). Der historische Jesus habe die Grenzen des jüdischen Volkes sorgfältig geachtet (142). Die Welt werde nach Joh. von Gott nur als Missionsfeld geliebt, aus dem heraus Jesus seine Jünger sammelt (146). „Die Gerechtigkeit tun“ bezeichne in der johanneischen Literatur das Liebesgebot Jesu (155).

Von einer ungefähren Gleichzeitigkeit der Entstehung der Test XII, der Qumran- und der johanneischen Schriften (15) wird man jedoch kaum sprechen können. Spricht das AT wirklich von Seligen (so S. 24)? B. äußert S. 58 seine „Abneigung gegen eine“ angeblich in 1 Joh 5, 16f. „einsetzende katholische Beicht- und Absolutionspraxis“. Mißglückt ist auch der Ausdruck in folgendem Satz: „Es scheint, als hätten auch die Qumrantexte das Gefühl, die Bezeichnung, ‚Engel‘, komme nur den Boten und Dienern Gottes zu“ (48). In *Mich* 6, 8 steht nicht „Gottes Wort halten“ (so S. 135). Das hebr. *dabar* bedeutet kaum „Werk“ (149). Lies statt „Traditionsjäger“ (133) „Traditionsträger“?

Abschließend darf gesagt werden, daß B. die schwierigen religionsgeschichtlichen Fragen, die ihm sein Thema aufgibt, mit Geschick, Umsicht, nüchternem Urteil und guter Kenntnis der Probleme behandelt. Sein Buch vermittelt wesentliche Einsichten in die Zusammenhänge der johanneischen Theologie mit Vorstellungen in Schriften des zwischentestamentlichen Judentums wie in ihr besonderes Geprägtsein, mit der sie sich von diesen abhebt.

Münster

Josef Schreiner

**Boyens, Erich (Hrsg.):** *Glauben alle an denselben Gott?* Antworten der Religionen. Kreuz-Verlag/Stuttgart 1969; 74 S., DM 3,50

In der Verkündigung der christlichen Botschaft geht es heute nicht so sehr um diese oder jene Randfrage, sondern vielmehr um die Grundfrage nach der Möglichkeit des Glaubens oder Unglaubens in der technisch-urbanen Welt überhaupt. Wie kann man heute noch von Gott, seinem Wort und Tun so reden, daß dieses Reden menschlich-intellektuell zu verantworten ist und zugleich den heutigen Menschen in seiner konkreten Existenz wirklich trifft? Was verbinden wir eigentlich mit der Rede von Gott? Kann man von Gott reden, ohne zugleich vom Menschen zu reden?

In diesem Bändchen nehmen Vertreter der Weltreligionen und des Atheismus Stellung zu zwei für Christen und Nichtchristen entscheidenden Fragen: 1. Glauben alle an denselben Gott? 2. Welchem Menschenbild gehört die Zukunft? Es geht also um die aktuelle Frage jedes missionarischen Zeugnisses schlechthin. In der Einleitung geht Hrsg. auf die Bedeutung des Dialogs ein: *Einswerden oder Konkurrieren?* Er versucht, diese Fragen im Geist gegenseitiger Toleranz zu situieren. Er weist z. B. auf die *Logoslehre* hin, die dem Christentum der ersten Jahrhunderte einen Universalismus ermöglichte, der nachher weitgehend verschwand. Die Väter behaupteten nämlich, daß der *Logos* in allen Religionen vorhanden sei wie der Same in der Erde. Heute erwacht im christlichen Abendland ein neues ökumenisches Denken, das aber an diese alte Tradition anknüpfen kann. Man hört wieder aufeinander. BOYENS spricht von den ökumenischen Positionen innerhalb des Christentums. Doch wird der katholische Leser in diesem Zusammenhang die Position des *Vaticanum II* völlig vermissen. Die Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* wird jedoch zitiert. Prediger, Theologen und Laien werden in diesem Bändchen wertvolle Anregungen finden.

Pôrto Alegre (Brasilien)

Urbano Zilles

**Castelli, Enrico (éd.):** *Mythe et foi*. Actes du colloque organisé par le Centre d'études humanistes et par l'Institut international d'Etudes philologiques de Rome (Rome, 6—12 janvier 1966). Aubier-Montaigne/Paris 1966; 585 p., F 42,—

Die Reflexion konzentrierte sich zunächst auf den Glauben: Der Glaubensbegriff bei Paulus im Römerbrief (H.-W. BARTSCH, Frankfurt); die Struktur des Glaubensaktes (H. OTT, Basel); die Rolle des Glaubens als konstitutive Dimension des Menschen (R. PANIKKAR, Benares/Rom); die Motivation des Glaubens (I. MANCINI, Mailand). Anschließend galt die Aufmerksamkeit den Beziehungen des Glaubens zu anderen Bereichen des menschlichen Lebens oder der Wissenschaft: Glauben und Verstehen (H. BOUILLARD, Paris); Glaube und Kosmologie (J. LADRIÈRE, Löwen); Ist der christliche Glaube eine Religion? (R. MARLÉ, Paris); Glaube und Vernunft (E. GRASSI, München). — Es folgten Ausführungen über das Verhältnis von Glaube und Mythos: Mythos und Offenbarung des Unsagbaren (A. SCRIMA, Paris); der Mythos des Glaubens (K. KERÉNYI); Mythos, alieniertes Glauben und theologaler Glaube (A. VERGOTE, Löwen); Mythos und Glaube im Licht der Religionsphänomenologie (G. WIDENGREN, Uppsala); Mythos und Glaube in eschatologischer Perspektive (R. LAZZARINI, Bologna); Mythos und Glaube (J. CHAIX-RUY, Nizza). — Weitere Beiträge behandelten das Problem der Entmythologisierung: Theorie der Theologie bei Bultmann (F. THEUNIS, Wezembeek-Oppem); Entmythologisierung und unglückliches Gewissen (C. BRUAIRE, Tours); Entmythologisierung und Atheismus (G. GIRARDI, Rom). Von dem Mythos der Entmythologisierung sprach A. DE WAELENS (Löwen), und es wurde sogar eine Entmythologisierung der Entmythologisierung vorgeschlagen (J. BRUN, Dijon).

Beirut/Münster

*Adel-Théodore Khoury*

**Dockhorn, Kurt:** *Tradition und Evolution*. Untersuchungen zu Sri Aurobindos Auslegung autoritativer Sanskritschriften mit einer Einführung in sein Leben und Werk (= Missionswissenschaftliche Forschungen hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, Bd. 5). Mohn/Gütersloh 1969; 231 S., DM 19,80

Diese theologisch wie indologisch ausgezeichnet fundierte Dissertation vermittelt ein umfassendes Bild der Gedankenwelt des indischen Denkers Sri Aurobindo Ghosh (1872—1950). Anhand von Aurobindos Ausdeutung der Upanisaden, der Bhagavadgītā und des Rgveda zeigt Vf., daß jene keine Synthese indischen und christlichen Denkens beinhaltet. Wenn „grundsätzlich das Recht von Aurobindos Methode anerkannt werden muß“ (85), so spart Vf. doch auch nicht mit der notwendigen Kritik: Aurobindos Auslegung der Gītā ist nur die Interpretation seiner selbst (145); seine unhistorische Verbindung des Rgveda mit den Upanisaden ist ebenso zu beanstanden wie etwa der illegitime Konnex von Vedānta und Viṣṇuismus. Nur gegenüber Aurobindos „psychologischer Theorie“ des Rgveda scheinen mir zuviele Konzessionen gemacht worden zu sein (sie scheidet schon an IX, 112), und ein Vergleich mit Dayānand Sacrasvatī wäre von Interesse gewesen. Aber dies bedeutet wenig gegenüber dem tiefgründigen Gehalt des vorliegenden Werkes, das auch durch seine reichhaltigen Quellenangaben auf jeder Stufe der Untersuchung die wissenschaftliche Nachprüfbarkeit garantiert.

Halle (Saale)

*Klaus Mylius*

**Friese, Joachim:** *Die säkularisierte Welt.* Triumph oder Tragödie der christlichen Geistesgeschichte. Schulte-Bulmke/Frankfurt 1967; 170 S.

„In der vorliegenden Abhandlung wird ein religionsphilosophisches Thema geistesgeschichtlich erörtert. Nicht also die sporadisch in der Religionsgeschichte überall auftauchenden Säkularisationserscheinungen stehen zur Diskussion, sondern die dem modernen Menschen zu etwas nahezu Selbstverständlichem gewordene Welt- und Lebenswirklichkeit ist gemeint; ihre Bedeutung innerhalb der christlichen Geistesgeschichte ist zu bestimmen“ (7). Nämlich: „Was besagt es, daß in der neueren und neuesten Zeit eine Welt und Zivilisation entstanden ist, die im Unterschied zu allen sonstigen Zeiten und Verhältnissen rein weltlich orientiert ist, und die nur dort entstand, wo einst der Glaube der Christenkirchen das Welt- und Geschichtsbild der Menschen bestimmten?“ (38, vgl. 73). „Die Ablösung der Beweggründe von Religion und Ethik, die Ersetzung göttlicher Autoritäten durch menschliche Zwecke ist das Thema des Gesamtprozesses“ (131). Es soll „objektiv, werturteilsfrei und voraussetzungslos“ (7) im möglichen Rahmen abgehandelt werden.

Dreierlei wird vorausgesetzt. Zuerst, „daß das Leben ein Gut und als solches zu bejahen ist, einschließlic der Arbeit“ (23); daß „diese beinahe selbstverständliche Welt- und Lebensbejahung dem säkularen Menschen am stärksten einen Anflug von Frömmigkeit gibt und dem Glauben an den Schöpfer am meisten verwandt ist“ (43). Zweitens: „Religion ist die häufigste und meistverbreitete Form der Sinnggebung, die bekannt ist, begegnet also in allen Spielarten“ (36). Drittens: Dasein und Eigenart Gottes als des absolut transzendenten, aber auch sich offenbarenden gelten als sicher; denn „alles Seiende, zum mindesten alles menschliche, erhält seine Legitimität erst durch eine letzte Autorität, durch die das Sein alles Seienden begründet und verantwortet wird“ (80).

„Die säkulare oder säkularisierte Welt ist die schlechthin weltliche Welt, die, um sinnvoll zu sein, nicht mehr einer göttlichen Sinnggebung von außen bedarf, sondern ihren Sinn entweder in sich selbst trägt oder ausschließlich durch Menschen empfängt“ (10). „Was in Wirtschaft, Bildung, Industrie und Politik unternommen wird, erhält seinen Sinn nicht mehr aus einem religiösen Credo, sondern aus der Unendlichkeit der durch Wissenschaft und Technik erschlossenen Möglichkeiten und Gelegenheiten“ (17). „Das Freiheits- und Wahrheitsstreben ist unaufhaltsam weitergegangen und hat heute hie und da zum Sieg und zur vollkommenen Freiheit geführt“ (69). „Daß die säkularisierte Welt nicht durch bloße Negationen wie ‚religiös indifferent‘ oder ‚der Sinnggebung unbedürftig‘ bezeichnet werden kann, bleibt erwiesen, daß sie selbst ein Sinnggefüge ist und ihren Menschen sehr konkrete Aufgaben sehr gebieterisch stellt, ja sie dazu wahrlich auch zu enthusiasmierem versteht, ist eine positive Einsicht“ (20). „Wohl wird — je länger je mehr, wie gemäß einem geistigen Reifungsprozeß — den bedeutendsten Denkern und Deutern der Zeit bewußt, daß die Menschheit auf Skepsis und Zurückhaltung im Urteil angewiesen ist, da sie sich darauf verpflichtet wissen muß, daß Freiheit, Wahrhaftigkeit und Verantwortungsbewußtsein geradezu identisch sind mit dieser Zurückhaltung“ (68).

„Die Frage nach der christlichen Legitimität der säkularen Welt ist die Frage, ob das Zeitalter der kirchlichen Christusbindung oder das der säkularen Freiheit dem wahren Sinn jener Befreiungstat [durch Jesus] wird“ (75). „Das Mündigkeitsbewußtsein der Welt bzw. deren Weltlichwerden ist durch den Glauben an Christi Erlösungstat vorbereitet und prinzipiell ermöglicht worden, da dieser

Glaube die Brechung von religiösen Bindungen bedeutet, die sich in der Geschichte sonst als undurchbrechbar erwiesen haben“ (52).

„Die gegebene geistesgeschichtliche Analyse hat ein doppeltes Resultat. I. Die Herkunft gewisser Züge im Sinngefüge der modernen Säkularwelt aus dem christlichen Glauben ist unbestreitbar. Um nur die drei wichtigsten zu nennen: 1. die kaum noch antastbare Gewißheit vom unbedingten Wert und Primat des Menschen, 2. die sich immer erneut behauptende Gewißheit, die Menschheitsentwicklung werde auch weiterhin zum Besseren fortschreiten, wenn nicht gar zu einem guten Endziel führen, 3. die Liebe zum Leben und die Notwendigkeit allgemein mitmenschlicher Solidarität. II. Dem Menschen der Säkularwelt ist die Herkunft dieser christlichen Elemente aus der Offenbarung kaum noch bewußt“ (151. 152). „Religion und Glaube werden den irdisch-menschlichen Belangen damit untergeordnet, diese erscheinen also auf der Skala der Werte höher denn die eigentlichen Werte der Religion“ (136). „Was die Säkularisation eigentlich bewirkt, ist mithin etwas wie eine Gravitation zum Bewußtsein des absoluten Sachverhaltes hin, der sich trotz seiner Aporien gegen alle göttlichen Absolutsetzungen behauptet“ (77).

„Der Widerstreit zwischen den beiden Standpunkten und Unbedingtheitskonzeptionen scheint logisch unaufhebbar zu sein. Das praktische Ergebnis dieses Widerstreits in der Geschichte aber ist eindeutig und durch nichts rückgängig zu machen. Dieses geschichtliche Ergebnis ist die säkularisierte Welt. Und dieses Ergebnis gibt darum zu denken, weil es der inneren Folgerichtigkeit nicht entbehrt“ (150). „Das Dilemma ist allgemein bekannt als die Diskrepanz zwischen einer hochentwickelten Theologie und der faktischen Gläubigkeit der Gemeinde, deren Glieder primär am Denken, Empfinden und Tun des säkularisierten Alltags teilhaben. Damit ist nicht auf moralische Unzulänglichkeiten angespielt, die heute nicht größer sind als in vergangenen Zeiten, sondern etwas viel Elementareres ist gemeint: die Kirchen gehorchen den ihnen immanenten Gesetzen der Theologie, — der moderne Mensch und Christ untersteht den Gesetzen einer Welt, die das Ergebnis einer von der Theologie unabhängig verlaufenen christlichen Geistesgeschichte ist. Da beiden die innere Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, ist die Diskrepanz eine echt tragische zu nennen“ (58. 59).

Schon dieser Aufriß läßt vermuten, wie viel mehr an Aussagen über Kirche, Theologie, Offenbarung, Christentum, Absolutheit in dem Buch enthalten ist. Es ist in sich schlüssig, und wenn man seine Gedanken weiterführen oder beurteilen will, muß man weitergreifen, als es der Verfasser getan: die Begriffe von Gott, Religion, Offenbarung, Absolutheit unabhängig von christlicher Bindung untersuchen, ein Anliegen, das noch aussteht. Das Buch will sehen, klären, denken, aber nicht jammern, anklagen, verurteilen. Es ist ein wertvoller Beitrag zur Bewußtseinsklärung der heutigen Kirchen und Christen.

Einige Kleinigkeiten: 43 12 v o deren]dessen; 53 13 v o zur] zu; 53 3. Absch. 3 v o macht?; 54 4. Absch. 6 v o 180°; 67 2. Absch. 5 v o allgemeine Annahme] biblische Zeitrechnung.

Münster

Antweiler

**Girardi, J. / Six, J. F. (éditeurs):** *Des chrétiens interrogent l'athéisme.* Tome I: L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines. Vol. 1 (1967), 503 p.; vol. 2 (1968), 488 p. Desclée & Cie/Tournai.

Der in zwei Teilen vorliegende 1. Bd. dieses großangelegten Werkes beschäftigt sich mit den Formen des Atheismus im Leben und in der Kultur der

Gegenwart. Die Mitarbeiter (J. POTEI, E. D. VOGT, A. VERGOTE, L. BEIRNAERT, A. GODIN, G. MILANESI, R. O. JOHANN, G. HOURDIN, J. RUFFINO, P. CHAUCHARD, T. TENTORI, A. ANWANDER, C. MOELLER, P. MODESTO, E. BALDUCCI, A. AYFRE, C. S. FATRANSKY, A. LAZZAROTTO, C. GOLFIN, W. ENGELN, W. NASTAINCZYK, G. CORALI) haben gewiß nicht alles gesagt, was zu den von ihnen behandelten Themen zu sagen wäre. Das konnten und wollten sie nicht tun. Es sollte hier keine Darstellung des Atheismus in allen seinen Aspekten, Methoden, ausgesprochenen und unausgesprochenen Erscheinungen geboten werden. Die vorliegende Arbeit versteht sich als eine auf das Wesentliche ausgerichtete Einführung in die Problematik des heutigen Atheismus. Das Wesentliche wurde im allgemeinen gesagt. Nur die Darstellung der atheistischen Tendenzen und Strömungen innerhalb der verschiedenen Religionen scheint ein wenig zu kurz geraten. Die Fachleute wissen, wie schwierig es ist, in einem engen Rahmen, wie ihn der Gesamtplan eines solchen Werkes bestimmen muß, in kürzester Form das Wesentliche über eine vielschichtige Frage niederzuschreiben. Diese Aufgabe haben die verschiedenen Mitarbeiter im großen und ganzen gut erfüllt. — Eine Stärke und zugleich eine Schwäche ist die Tatsache, daß alle Mitarbeiter Christen sind. Es sind Christen, die über das Phänomen Atheismus reflektieren. Es geht also in erster Linie nicht um einen Dialog mit den Atheisten. Es geht vielmehr um die Suche nach der Grundlage eines solchen Dialogs. Hier versuchen Christen, ihren Vorstellungen vom Atheismus und ihrer Meinung über seine Erscheinungsformen Ausdruck zu verleihen, um anschließend die Atheisten einladen zu können, ihre Stellungnahme zum christlichen Verständnis des Atheismus zu äußern. In einer dritten Phase könnte es dann zu einem aufrichtigen und erfolgversprechenden Dialog zwischen Christen und Atheisten kommen. In dieser Hinsicht sei mit Nachdruck auf die ausführliche Einleitung hingewiesen, mit der J. GIRARDI den 1. Bd. eröffnet (17—102). Diese befaßt sich mit der Problematik des heutigen Atheismus, sie schafft Klarheit in der Terminologie und in der Begriffsanalyse des spekulativen und praktischen Atheismus. Der wichtigste Teil der Einleitung ist aber der, welcher versucht, eine Phänomenologie des Dialogs zu entwerfen und die Möglichkeit eines Dialogs zwischen Katholiken und Atheisten zu überprüfen.

Beirut/Münster

Adel-Théodore Khoury

**Guariglia, Guglielmo:** *Le conquiste attuali dell' etnologia. Vita e Pensiero/Milano (Largo Gemelli, 1) 1967; 144 p., L. 1000,—*

Dieses Bändchen enthält, in leicht überarbeiteter und erweiterter Form, sieben Rundfunkvorträge aus dem Winter 1966/67. Dabei sollten, nach der Absicht des Programmleiters, den italienischen Hörern einerseits der Werdegang der Ethnologie, andererseits einige Probleme von allgemeinerem Interesse nahegebracht werden. G. GUARIGLIA, Professor an der Università Cattolica in Mailand, hat es verstanden, den Stoff in allgemeinverständlicher und angenehmer Form darzubieten. Manche Titel sind allerdings etwas pointiert (z. B.: Die Unabhängigkeit der Kultur von der physischen Umwelt und von wirtschaftlichen Faktoren; Die Freiheit jeder Kultur gegenüber der Tradition); doch sind die entsprechenden Ausführungen wieder nuancierter und schließen nur einseitig deterministische Theorien, nicht jede Art von Abhängigkeit aus. — Der Gefahr der Simplifizierung und Idealisierung ist Vf. allerdings nicht immer entgangen. Was z. B. über Unauflöslichkeit der Ehe in den „ethnologischen Urkulturen“ gesagt wird (23, 73 f.), müßte doch eingeschränkt werden, wenn man etwa die Original-

berichte von Schebesta damit vergleicht. Überhaupt wird der ungeschulte Leser zu leicht den Eindruck erhalten, als ob die Arbeiten von Schmidt in jeder Hinsicht das letzte Wort der Ethnologie darstellten; eine Unterscheidung von gesicherten Ergebnissen und hypothetischen Rekonstruktionen hätte doch wenigstens angedeutet werden sollen. — Die jedem Kapitel beigegebene Bibliographie erleichtert es jedem Interessierten, sich in die behandelten Fragen zu vertiefen; dabei wird manches schon von selbst seine Ergänzung und seinen Ausgleich finden. — Die beiden letzten Kapitel behandeln Probleme der Akkulturation und der missionarischen Integration religiöser Werte der „primitiven“ Religionen.

St. Augustin

Joseph Henninger SUD

**Heislbetz, Josef:** *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Quaest. disputatae, 33). Herder/Freiburg 1967; 232 S., DM 20,80

Obwohl der Genitiv des Buchtitels recht undeutlich klingt, bietet die Arbeit von H., einem Schüler Karl Rahners, eine gründliche Erörterung der zu einer „Theologie der Religionen“ gehörigen gegenwärtigen Fragemöglichkeiten. Die Untersuchung ist auf weiten Strecken eine Ausarbeitung, Applizierung und dogmengeschichtliche Ergänzung der von Rahner aufgezeichneten dogmatischen Perspektive sowie ein Resümee dessen, was die in den letzten Jahren stark angewachsene Literatur vorgetragen hat. — Zunächst wird, vor allem im Anschluß an AT und NT, der universale Heilswille Gottes beschrieben (17—69). Schon hier spielen Begriffe wie Offenbarung, Natur, Übernatur bzw. Gnade, implizit und explizit eine wichtige Rolle. Rahner folgend behandelt Vf. in den weiteren Kapiteln das Verhältnis von Religiosität und Religion, die legitime Pluralität nichtchristlicher Religionen (70—110), den Unterschied zwischen allgemeiner und besonderer Heilsgeschichte (134—143). Sodann wird die Frage nach der Sünde und Erbsünde bzw dem Bösen (oder der Depravation) in den Religionen aufgenommen (144—175) und in einer vielleicht umständlichen, aber sachlich überzeugenden Weise nachgewiesen, daß die relative heilsgeschichtliche Legitimität nichtchristlicher Religionen nicht im Widerspruch dazu steht, daß in diesen Religionen „illegitime Elemente“ zu finden sind (176—199). Abschließend wird an Hand der traditionellen Problematik der *promulgatio Evangelii* nach der Legitimität der Religionen in der Zeit nach Christus gefragt (200—218). — HEISLBETZ hat sich also sehr viel und sehr Schweres vorgenommen und geht mutig ans Werk. Eine „Theologie der Religionen“ betrifft notwendig immer auch die Kardinalprobleme des christlichen Glaubens als solchen; dies hat H. erneut unter Beweis gestellt, obwohl hier auch die Ansatzpunkte für kritische Erwägungen liegen, die gegen das Buch vorgebracht werden können. M. E. bleibt H. mehr als nötig an dem Modell sowie an den Begriffen und Vorstellungen einer scholastisch konzipierten Theologie orientiert. Eine gewisse Fixierung etwa auf die Erörterung der Erbsünde, auf moral-theologische Aspekte des Naturgesetzes (d. h. dessen absolute Geltung und geschichtliche Vermitteltheit) sowie auch eine stark spekulative Diskussion des Offenbarungsbegriffs u. a. belasten die Gedankenführung und verhindern es, daß neue Fragen und Einsichten entwickelt werden. Andererseits ist freilich die Intention, die nichtchristlichen Religionen möglichst positiv zu würdigen und die dieser Absicht entgegenstehenden traditionellen Bedenken und Hemmungen zunächst system-immanent aufzuarbeiten, sehr wohl berechtigt und immer wieder erforderlich; bei dieser Bemühung gelingen H. vorzügliche Einzelanalysen, z. B. zur Frage der „Natur-

sakramente“ (113—123), der „Uroffenbarung“ und des „Mythos“ (123—134), der promulgatio (205—212).

Es kann hier nicht im einzelnen auf die zahlreichen interessanten und wichtigen Probleme eingegangen werden, die das Buch aufwirft, andeutet, „impliziert“. Nur einiges möchte ich besonders erwähnen: H. spricht häufig von den Religionen als „konkreten Heilswegen“; zwar werde ich des öfteren von ihm zustimmend zitiert (so daß ich mich über ein hohes Maß von Übereinstimmung freue), doch geht H. mit unüberhörbarem Schweigen über meine Unterscheidung der Heilswege hinweg, ohne sie auch nur zu referieren (ich erwähne dies wirklich nur, weil es zur Sache gehört); für so miserabel aber kann ich meinen Vorschlag immer noch nicht halten. Der Grund für dieses Vorgehen ist vielleicht darin zu sehen, daß H. einen im Grunde arg traditionellen Begriff von Offenbarung verwendet, der übrigens bisweilen in einer kaum noch verstehbaren Sprache vorgebracht wird (vgl. 136—138). H. unterscheidet zwischen „natürlicher“, „allgemeiner“ und geschichtlicher Offenbarung, doch bleiben diese Differenzierungen für mich ziemlich abstrakt und phänomenfern. — Häufig spricht Vf. von der Zusammengehörigkeit von Religion und Volk und von der Pflicht des Nichtchristen, seiner „völkischen“ Religion anzugehören (vgl. 91, 95 f, 98, 176, 213). Diese Redeart ist mindestens insofern mißverständlich, als doch die bedeutenden Religionen, die es unserer Theologie wirklich schwer machen, keine Volksreligionen, sondern Universalreligionen sind und zudem homogene Zonen „völkischer“ Religion kaum noch existieren. — Die spezifische Problematik des Islam als einer Religion post Christum natum wird nicht verfolgt. — Die Grundthesen, daß Religion eine Weise der Beziehung zu „Gott“ darstellt (78) und Religiosität sich nach dem Willen Gottes immer in Religion äußern soll (70), erscheinen mir als allzu selbstsicher. (Aber auch in anderen Fragen, z. B. bei der Diskussion des Themas, unter welchen Bedingungen Gott die Polygamie tolerieren könne und warum [193—197]), spricht H. von der Position eines theologischen Totalwissens aus, dem ich persönlich nicht folgen kann.) Die Frage, ob eine a-religiöse Darstellung dessen, was „Religion“ meint, möglich und gerade als solche auch Heil erschließend ist und vielleicht sogar „gottgewollt“ (um dieses schlechte Deutsch zu verwenden), wird leider nicht hinreichend untersucht; dies ist entschuldbar, insofern die Frage nicht exakt zum Thema des Buches gehört, aber mir drängt sie sich bei der Lektüre auf, und da auch manches sonst nicht Erwartete behandelt wird, hätte sie hier doch einige Aufmerksamkeit verdient.

Es könnten noch weitere Bedenken angegeben werden, die auch eine Reihe von Details betreffen, z. B. die Ausführungen über Polytheismus, Magie, „Religion und Moral“ (158—169), exegetische Einzelurteile (etwa 144 f), die Bezeichnung „Polytheist“ ist Sokrates (108), die nicht weiter erläuterte Bedeutung und Funktion der Ansicht, Gott habe seine explizit geschichtliche Offenbarung „durch Wunder garantiert“ (138, 173, 201). Die Terminologie „legitim“ und „illegitim“ erscheint mir immer weniger geeignet, da sie Gott einseitig zum legislator stilisiert. — Vor allem scheint es mir notwendig (das gilt allerdings auch, ich gebe es zu, für meine eigene Arbeit, die 1962/63 geschrieben wurde), jene Probleme, die sich aus einer kritisch-hermeneutischen (demythisierenden) Reflexion sowie aus dem Ereignis der Säkularisierung ergeben, bei der theologischen Interpretation der Religionen künftig stärker als bisher mitzubedenken. Insofern jedoch die dogmatische Erörterung eines so wenig erschlossenen Themas wie der „Theologie der Religionen“ damit zu beginnen hat, die in der bisherigen theologischen Denk- und Sprechweise bereitliegenden Möglichkeiten auszuschöpfen, muß gesagt wer-

den, daß die Arbeit von HEISLBETZ eine nützliche Zusammenschau darstellt und für weitere Studien äußerst wichtige Anregungen und Hinweise bietet, die nicht zuletzt für die Missionswissenschaft von zentraler Bedeutung sind. Man wird H. auch darin zustimmen, daß eine „wissenschaftstheoretische Klärung“ des Verhältnisses von Religionswissenschaft und Theologie erforderlich ist (vgl. 220 f).

Bonn

H. R. Schlette

*Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie — International Yearbook for the Sociology of Religion*, hrsg. von Joachim Matthes u. a., Bd. 5. Westdeutscher Verlag/Köln und Opladen 1969; 196 S., DM 39,—

Diese Lieferung der nunmehr bekannten und geschätzten Veröffentlichung (vgl. ZMR 1968, 237f und 1969, 182) bietet zehn gediegene Beiträge zum Thema *Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern* als Teil I zu dem weiter gespannten Arbeitstitel *Religion, Kultur und sozialer Wandel*. Die Bedeutung der Thematik für die Missionswissenschaft liegt auf der Hand. Die noch in Unterentwicklung gehaltenen Länder der Dritten Welt, vorab Lateinamerika, weisen eine stattliche Zahl von Veröffentlichungen zum Thema auf. Leider kommen in diesem Band nur Asien und Afrika zur Behandlung, Lateinamerika bleibt ganz außer Betracht. Warum wohl? Dort stellen sich doch die Probleme mit erhöhter Vehemenz. Auf zwei missionstheoretische Beiträge sei eigens verwiesen: A. CAMPS, *New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries* (182—193; deutsche Zusammenfassung: 194); J. S. ROUCEK, *The Roles and Criticisms of the Christian Missions in Africa* (156—179; deutsche Zusammenfassung: 180 f).

Münster

Werner Promper

**Loiskandl, Helmut, SVD:** *Edle Wilde, Heiden und Barbaren*. Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen (St. Gabieler Studien, 21). St. Gabriel-Verlag/Mödling bei Wien 1966; 220 S., DM 14,50

Diese Dissertation (München) behandelt eine methodische Frage der Sozialpsychologie: die Wertung der Fremdkulturen. Dieses wichtige Problem stellt sich stets bei der Annäherung an fremde Völker und Kulturen (Entwicklungshilfe, Mission). Vf. hat eine Unmenge Autoren (vornehmlich ARNOLD GEHLEN und TALCOTT PARSONS) und Ansichten zum Vergleich und zur Klärung dieser Frage herangezogen. Fremdheit nennt er eine Kategorie der grundsätzlichen Andersartigkeit. Er geht dabei ausführlich auf Stämme grundkultureller Art in Afrika ein (Pygmäen und Buschmänner in ihren Beziehungen zu Negern und Europäern und umgekehrt). Gerade bei diesen kleineren Gruppen tritt deutlich ein hoher Integrationsgrad im kulturellen Verhalten zutage; bei der Differenzierung höherer Kulturen besteht eine größere Individualisierung und daher innerhalb der Gruppe eine größere Distanz. Für den außerhalb der Gruppe stehenden Beobachter deutet bereits die Anerkennung einer sozialen Rollenstruktur (die im Grunde bei jeder Kultur vorhanden ist) auf eine gewisse Vertrautheit mit diesen Fremden hin. Wenn man eine andersgeartete Gruppe nur als eine Ganzheit (z. B. nur als *Arbeiter*) qualifiziert, kann man daraus schließen, daß man geistig Abstand genommen hat. Dieses Verhalten kann man auch ethnischen Gruppen gegenüber annehmen; man betrachtet diese dann als „Wilde, Heiden und Barbaren“. Gewöhnlich findet da kaum Kulturaustausch statt. Eine solche Einstellung war bereits bei den Ägyptern, Griechen, Römern, Juden sowie im christlichen Mittel-

alter und im Entdeckungszeitalter vorhanden. — Leider erfuhr ich durch den vielfach gebrauchten Fachjargon das Problem der Fremdheit auch beim Lesen dieses Buches. Es ist schade, daß solch wichtige Ergebnisse (der vielen Fremdwörter wegen) so schwer verständlich gemacht werden.

Tilburg (Niederlande)

Gregorius OFMcap

**Molinos, Angela:** *Die sozialwissenschaftliche Erforschung Ostafrikas 1954—1963* (Kenya, Tanganyka/Sansibar, Uganda). Springer/Berlin 1965; XVI + 304 S. (= Afrika-Studien des Ifo-Instituts für Wirtschaftsforschung, München, Bd. 5), DM 43,—

Im Auftrag des Ifo-Instituts hat die Vf. eine kritisch-analytische Bestandsaufnahme der Forschungstätigkeit während der letzten zehn Jahre in Afrika vorgenommen. Dabei werden Geschichte, Ethnologie, Soziologie, Sozialpsychologie, Psychologie und Wirtschaftswissenschaft berührt. Ein sechsmonatiger Studienaufenthalt bot dazu die Grundlage, auf der 1965 ein größeres Forschungsprogramm abgewickelt werden sollte. — Nach Standortorientierungen und Erklärungen für den afrika-unkundigen Leser stellt M. die Forschungszentren in Ostafrika und z. T. auch außerhalb Afrikas vor. Es folgt ein Überblick nach ethnischen Gruppen und Regionen (Bantu-Völker, Niloten, Nilo-Hamiten, Kuschten, einige nicht-klassifizierbare). Als nicht-afrikanische Minderheiten werden Araber, Inder, Weiße genannt. — Teil D. enthält (nach Themenkreisen geordnet) die eigentliche Forschungsarbeit (Geschichte, Politik, Rechtsfragen, Demographie, Gesundheitswesen und Ernährung, wirtschaftliche und soziale Entwicklung). Zudem werden einige allgemeine Werke über Ostafrika behandelt. Ein letzter Teil ist Problemen der Forschung, Methodenfragen und -experimenten gewidmet. Verzeichnisse, Bibliographien und Anschriftenlisten füllen über die Hälfte des Buches. — Der Geschichte von christlichen Kirchen und der Missionsgeschichte ist nur eine knappe halbe Seite gewidmet. Dabei wird auf Verfasser einiger bedeutender Missionsgeschichten verwiesen. In Anbetracht der behandelten wirtschaftlichen und sozialen Fragen, die sich ohne die Missionsgeschichte in dieser Form nicht stellen würden, wäre eine eingehendere Behandlung angebracht gewesen.

Würzburg

Wilhelm Dreier

**Siegmund, Georg:** *Buddhismus und Christentum*. Vorbereitung eines Dialogs. Knecht/Frankfurt 1968; 313 S., DM 17,80

Vf. möchte zur „Vorbereitung eines Dialogs“ zwischen Buddhismus und Christentum beitragen. Ihn hat seit vielen Jahren „die Aufgabe einer geistigen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus innerlich beschäftigt“ (7). Eine Vortragsreise im Fernen Osten brachte ihm dann 1966 „eine unmittelbare Begegnung mit dem Buddhismus und zugleich eine Bereicherung (seiner) Kenntnisse vor allem der religiösen Verhältnisse in Japan“ (ebd.). Dennoch schreibt Vf. keinen Erlebnisbericht; die persönlichen Erfahrungen treten zurück. Was über den Buddhismus gesagt wird, ist Ergebnis des Studiums — verständlicherweise, da die sprachlichen Voraussetzungen fehlen — von westlicher Sekundärliteratur; Verweise auf buddhistisches Quellenmaterial sind selten. — Auf ein einleitendes Kapitel *Vor einem Dialog* folgen mehrere Kapitel, die eine Annäherung an das buddhistische Urerlebnis versuchen: *Das buddhistische Grunderlebnis — Buddha und Sartre, Der Mensch zwischen Nichts und All — Das buddhistische und das christliche Nichtigkeitserlebnis, Buddhistische und christliche Leidenslehre*. Das

zuletzt genannte Kapitel ist zugleich das erste von dreien, die sich mit dem Leiden, dem Ausgangspunkt des buddhistischen Weges, befassen; die folgenden beiden stehen unter der Überschrift *„Leidlosigkeit“ durch Selbsterlösung? — Der Buddhismus und die Stoa, Vom Sinn des Leidens*. Im weiteren Verlauf geht es um Fragen nach Mensch und Gott, zunächst zur *„Seele“ in buddhistischer und christlicher Sicht*, dann *Der vollendete Mensch, Gott oder Atman, Auf der Suche nach dem Absoluten, Buddha und Christus*. Das Schlußkapitel *Vom Kaiserkult zum Gottesglauben*, das wohl als Zeichen der Dankbarkeit an die Begegnung mit Japan zu werten ist, ordnet sich nur schwer der Thematik des Buches ein.

Ohne den Inhalt der einzelnen Kapitel zu referieren, darf doch die diesem Buch und seiner Methodik innewohnende Problematik nicht verschwiegen werden, da höfliches Schweigen in diesem Fall ein schlechter Dienst am Dialog mit den Religionen wäre. Die entscheidende und auch durch manche anregende Detailbemerkung nicht aufzuwiegende Schwäche des Buches liegt darin, daß Vf. Darstellung und Deutung weithin vermischt, die Darstellung der verschiedenen zugrunde gelegten Daten über den Buddhismus zu wenig kritisch geprüft hat und sich offensichtlich über die Prinzipien seiner Deutung und Stellungnahmen zu wenig kritische Rechenschaft gibt. — Dazu ein paar Beispiele: In seinem Grunderlebnis wird Buddha gleich im ersten Kapitel mit Sartre verglichen. „Buddhas Urerlebnis ist eine ‚Enttäuschung‘ an der Welt, die sich zu einer Art ‚Verzweiflung‘ an ihr steigert“ (53); „Buddhas Urerlebnis ist die völlige Nichtigkeit von Mensch und Welt“ (57). Daß es auch im Christentum ein eigentliches Nichtigkeitsenerlebnis gibt, macht das nachfolgende Kapitel thematisch. Verwiesen wird auf das Erlebnis des Abtes Silvester (53). Vf. weiß auch, daß Schopenhauer „gelegentlich Buddha mit Franz von Assisi verglichen“ hat (79). Der Beispiele gäbe es ja wohl noch mehr. Frage: Wo liegt der Grund dafür, daß die im eigentlichen Sinne geistlich und religiös wirksam gewordene Erfahrung des Buddha nicht mit ähnlich wirksam gewordenen Erfahrungen heiliger Christen verglichen wird, sondern mit dem Lebensgefühl Sartres? Das „Vorurteil“ des Vf. ist denn auch im ganzen Buche spürbar. — Ein weiteres: Kann man in einer Zeit wissenschaftlicher Bibelkritik im Bereich vergleichender Religionswissenschaft noch „unbekümmert um die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der berichteten Einzelheiten — eine der üblichen Viten von Buddha auf die Schilderung des Lebensrahmens befragen, in dem der junge Gotama aufwuchs“ (36 f)? (Wir wissen ja, was bei ähnlicher „Unbekümmertheit“ auf nichtchristlicher Seite sich für das Christusbild ergibt!) Erfordert nicht die Abwehr der apokryphen Schriften auf unserer Seite eine ähnlich kritische Abwehr der — christlich gesprochen — apokryphen Darstellungen buddhistischer Provenienz?

Treffend bemerkt Vf.: „Weil wir im Westen viel stärker auf Begriffe festgelegt sind, geben wir östlichen Auffassungen zu schnell eine definitive Bedeutung und Deutung, die sie im Osten nicht haben“ (236). Er weiß auch um die Mehrdeutigkeit des japanischen Denkens (vgl. 294); doch typisch dann die nachfolgende Bemerkung: „Dem Japaner widerstrebt zutiefst die längst fällig gewordene Reform der Schriftsprache und Schrift zu eindeutiger Klarheit.“ (Zur Problematik dieses Satzes vgl. meine Ausführungen in: W. BÖLD u. a., *Kirche in der außerechristlichen Welt* [Regensburg 1967] 109—111.) Leider fragt sich Vf. selbst nur selten, ob sein Frageansatz und sein Interpretationsversuch wirklich den von den Anhängern des Buddhismus (und das ist ja nochmals wieder eine Vielfalt!) gemeinten Sachverhalt trifft. Das gilt, wo immer vom *Nichts* im buddhistischen Sinne die Rede ist. Soviel kann hier dazu gesagt werden: Es führt kein Weg zu

ihm von Sartre, wohl aber von den rheinischen Mystikern her und dem Vater der östlichen negativen Philosophie/Theologie Nagarjuna. Auffallenderweise werden zu diesen Fragen nicht die Wissenden befragt; der Vergleich mit der Mystik tritt stark zurück hinter psychologischen Versuchen des Verständnisses (vgl. das Kap. *Gott oder Atman*). Enomiyas Erfahrungen werden z. B. zwar erwähnt, doch kaum ausgewertet. Die im Kap. *Auf der Suche nach dem Absoluten* gemachten Aussagen in Richtung Mystik wären entsprechend zu überprüfen.

Abschließend noch einige Bemerkungen zu verschiedenen korrektur- bzw. zumindest einer Überprüfung bedürftigen Stellen, die bei der Lektüre des Buches auffielen:

S. 16: Sowohl Theravada- wie Mahayana-Buddhismus sprechen von Nirvana, nur ist die Aussage in ersterem eher negativ, in letzterem dagegen negativ und positiv zugleich, da Nirvana sowohl Erlöschen wie Erleuchtung ist.

S. 23: Das zitierte Schlagwort „Geistigkeit des Ostens und Materialismus des Westens“ stammt nicht aus „den Jahren, als man in Japan Mühe hatte, sich von dem suggestiven Einfluß des dialektischen Materialismus Sowjetrußlands frei zu machen“, sondern von Z. SAKUMA (1811—1864); besser übersetzt würde es: „Östliche Sitten, westliche Technik“. — Anm. 9: Gundert statt Guntert.

S. 24: P. Lassalle hat den Namen „Enomiya“ nicht als Zen-Meister angenommen, sondern einfach als japanischer Staatsbürger.

S. 78: *Shikataganai* mag im Japanischen Resignation ausdrücken; daß es ein Wort sei, „das ein Sich-Ärgern über tragische Unabänderlichkeit und ein hochmütiges Sich-damit-Abfinden ausdrückt“, mag in Extremfällen zutreffen; für den durchschnittlichen, tatsächlich häufigen Gebrauch des Ausdrucks bedeutet es eine Fehlinterpretation.

S. 82: Für die Deutung wichtige Sätze wie: *Buddha* „selbst hat sich, das muß immer wieder betont werden, den Titel ‚Der Erhabene‘ verliehen, den ihm freilich seine Jünger *liebedienerisch* bestätigten“, oder S. 259: „*Buddha* stirbt *ausgelebt* im höchsten Alter wahrscheinlich an einer natürlichen Krankheit, die eine Folge der Altersgebrechen ist, wenn auch der *Verdacht einer böswilligen Vergiftung* nicht ganz ausgeschlossen werden kann“, kommen relativ häufig vor, werden dann aber nicht einmal durch Sekundärliteratur belegt, geschweige denn von eigentlichen Quellen her. Hier stellt sich die Frage der Wissenschaftlichkeit. (Hervorhebungen in den beiden Zitaten vom Rez.)

S. 102 und 109: Ist Nirvana treffend mit „Wahnerlösung“ (102) oder „Wahnerlöschung“ (109) übersetzt?

S. 121: Ist die Entscheidung zwischen Buddhismus und Christentum tatsächlich „wesentlich zugleich eine Entscheidung zwischen einem grundsätzlichen Pessimismus — wenigstens im ursprünglichen Buddhismus — und einem grundsätzlichen Optimismus . . . , jedenfalls im ursprünglichen Christentum . . .“?

S. 150: Die Bemerkung: „Man könnte geneigt sein, die Leugnung des Person-Seins des Menschen durch den Buddhismus mit einem Mangel an Persönlichkeitsreife in Verbindung zu bringen“, schafft m. E. unzulässige Verbindungen, da eine Reflexion auf den christlichen Personbegriff deutlich machen dürfte, daß die Schaffung dieses Begriffes eben nichts mit der Reifung der menschlichen Persönlichkeit zu tun hat. (Vgl. dazu den Anhang zu meinem bereits genannten Beitrag in: Böld u. a., A. a. O., 134—141; zum christlichen Person-Begriff neuestens J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* [München 1968] 140—144.)

S. 239 f: der Vorwurf des Abbruchs geistiger Kommunikation bei den Erfahrungen, S. 242: die Behauptung, der östlichen Mystik fehle die Wärme ver-

bindender Liebe, S. 245: das Sprechen von „kurzschlüssiger Einung mit dem Absoluten“ wären besser unterblieben; es können schließlich nur Erfahrene mit Erfahrenen sprechen, und außerdem erfordert ein solch sublimes Gespräch wohl zuvor eine gemeinsame Sprache. Das Zeugnis der wenigen, die Erfahrung mit östlichen Wegen haben, steht auf jeden Fall gegen die Aussagen des Vf.

S. 259 ff.: Zur Korrektur dieses Kap. *Buddha und Christus* sei verwiesen auf J. A. CUTTAT, *Buddhistische und christliche Innerlichkeit in Guardinis Schau*, in: *Guardini-Festschrift* (Würzburg 1966) 445—471.

Die Lektüre des Buches, auch des Schlußkapitels, kann alles in allem gerade im Hinblick auf die „Vorbereitung eines Dialogs“ leider nur kritischen Lesern empfohlen werden.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

**Verweyen, Hansjürgen:** *Voraussetzungen des Glaubensaktes*. Patmos/Düsseldorf 1969; 236 S., DM 38,—

In der Reihe *Themen und Thesen der Theologie*, welche die Auseinandersetzung weitertragen, die Theologie fortentwickeln und so das Glaubensverständnis tiefer gründen helfen will“ (Ankündigung der Reihe) nimmt der Vf. Stellung „zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie“ (Untertitel). Jenseits jeder theologischen Effekthascherei wird hier aus der Überzeugung der wesentlichen Bezogenheit von Theologie und Philosophie die Frage philosophischer Offenbarungs- und Glaubensmöglichkeit bedacht. Das für jeden suchend-denkenden Glaubenden zentrale Problem wird angegangen aus der Sicht von Maurice Blondel, der wohl als erster reflex festhielt, wie menschlich-endliche Freiheit notwendig auf die rückhaltlose Bestimmung durch Gott transzendiert (34). — Kritisch setzt sich Vf. darauf auseinander mit der Schule des Belgiers J. Maréchal SJ (K. Rahner, J. B. Lotz, E. Coreth, A. Marc, B. J. F. Lonergan u. a.), der übrigens viel direkter von Blondel abhing als bekannt ist und auch hier gezeigt wird. Stets geht es darum, wie im sinnlich einmalig geschichtlich Gegebenen das Absolute sich vermittele (39). Die Maréchal-Schule versucht es im Ergründen der Bedingungen der Möglichkeit vom Urteil, bzw. der dieser vorangehenden Frage. VERWEYEN meint aber, ähnlich E. Simons in seiner Auseinandersetzung mit Rahner (Stuttgart 1966), hier noch immer einen zu wenig begründeten Sprung zu sehen. Deshalb setzt er nochmals (mit Husserl und erneut unter Bezug auf Maréchal) beim methodischen Zweifel ein, der sich selber als Fragevollzug erweist (148) und darin auf das Andere verwiesen ist, allerdings in negativer, eben an dessen Wahrheit zweifelnder Weise. — Im Rückgriff auf G. Siewerth erweist sich aber nun dem Vf. das Staunen als ursprünglicher Wahrheitsvollzug“ (159 ff) — treffend illustriert an W. BORCHERTS kleiner Erzählung *Die Hundebblume* (167 f) —, aus welchem sich erst die andern Grundvollzüge von Frage, Urteil und Zweifel ergeben können. Hier aber leuchtet, wie abschließend gezeigt wird, die Möglichkeit einer alle Verzweiflung überwindenden Offenbarung auf. — Damit hat der seit den griechischen Anfängen des Philosophierens fundamentale Ansatz im Staunen seine Fruchtbarkeit erneut erwiesen; existentieller als im eher intellektuellen abstrakten Ansatz der Maréchal-Schule. Der Sprung, der letztlich im Glauben gewagt werden kann, bleibt allerdings auch so; daß er kein *sacrificium intellectus* beinhaltet, kann Philosophie an der Schwelle des Glaubens noch zeigen, wie VERWEYEN zu Recht festhält. — Kritisch wird so in technisch sauberer Weise eine Fülle zeitgenössischer christlicher Philosophie im Hinblick auf eine zentrale Frage

verarbeitet. Einige der vielen Exkurse wären allerdings besser durch kurze Hinweise ersetzt, lange Zitate gestrafft worden; das Werk wäre so leichter lesbar und — allerdings in einfacherer Ausstattung — vielleicht auch zu einem nicht derart prohibitiven Preis weiteren Kreisen zugänglich zu machen gewesen.

Luzern

Franz Furger

**Wolff, Otto:** *Anders an Gott glauben.* Die Weltreligionen als Partner des Christentums. Kohlhammer/Stuttgart 1969; 118 S., DM 8,80

Jahrhundertlang haben wir Christen fremde Glaubenshaltungen abgewertet. Jahrhundertlang hat die christliche Mission die Macht des politischen Imperialismus des Abendlandes ausgenützt. Die nichtchristlichen Religionen — besonders die des Ostens — wurden oft als ein einziger Irrgarten der Selbstauflehnung des natürlichen Menschen gegen Gott angesehen. — In dieser Arbeit liegt ein ernster Versuch vor, auf eine glaubwürdigere Art christlich zu denken. Vf. setzt sich zunächst mit den hergebrachten Grundtypen christlichen Denkens auseinander. Die Devise des *Alles ist eins*, die sagt, daß es letzten Endes doch nur um Haar-spaltereien der religiösen Schriftgelehrten gehe, ist ein Nivellieren und Abstrahieren durch spekulative Dachorganisationen, aber keine Lösung. Ebenso sind der Eklettizismus des *Von allem ein bißchen* und das missionarische Motiv des *Das Beste vor allem anderen* nicht befriedigend. Letzteres wirkte auf Christen immer schon bestechend, weil das Christentum glaubte, von diesem Schema her den Ehrenplatz an der Spitze beanspruchen zu können. Demgegenüber steht das klassisch-apologetische Motiv des westlichen Verkünders des *Eines und nichts anderes*, das den Christen zu einer prinzipiell harten und militanten Figur gemacht hat. Dieses Motiv erweckt aber heute beim Christen den peinlichen Eindruck, das Christentum könne seine Hoheit nur auf einem Trümmerhaufen aufrichten und müsse deshalb am Versagen der anderen lebhaft interessiert sein. Die Ausschließlichkeitsgesinnung, die Kreuzzugsideologie aller christlichen Konfessionen ist mehr oder weniger darauf zurückzuführen. Von jedem dieser Typen setzt Vf. sich markant ab. Mit Recht stellt er die Forderung nach universeller Offenheit. Das Christentum kann es sich heute nicht mehr leisten, mit überholten Meinungen anderen Religionen begegnen zu wollen. Die Religionen wandeln sich. Geschichtlich gesehen sind alle Religionen im Werden. Die Religionsphänomenologie zeigt uns, daß Wandlung, Reformation, Konsolidierung usw. immer und überall zum Erscheinungsbild jeder lebendigen Religion gehören. Der Christ darf den anderen nicht verkennen und mißachten, damit er selbst leichteres Spiel hat und Recht behält. Universellere Offenheit und globalerer Kommunikationswille müssen auch das Denkmodell des abendländischen Christentums aufbrechen und zum Andersgläubigen hinführen. Es geht hier dem Vf. nicht um Systeme, sondern um den Gläubigen. Eine wahre Begegnung ist für Vf. nur dann möglich, wenn man berücksichtigt, daß das Denken in Ost und West sehr unterschiedlich ist. Darum ist die Herausarbeitung der verschiedenen Denkmodelle von vitaler Bedeutung für die Kontaktaufnahme, für die Verkündigung des Evangeliums auf östlichem Boden. Wir sind immer noch in Gefahr, unser eigenes Denkmodell absolut zu setzen. Wir brauchen ein neues Konzept, einen umfassenderen theologischen Blickwinkel. Dieses Buch versucht, einen grundlegenden Beitrag zu leisten für eine Öffnung des christlichen Glaubens gegenüber anderen Glaubensmodellen.

Pôrto Alegre (Brasilien)

Urbano Zilles

**Bontinck, François, C.I.C.M.:** *Aux origines de l'Etat indépendant du Congo.* Documents tirés d'archives américaines (= Publications de l'Univ. Lovanium, 15). Nauwelaerts/Leuven 1966; XVI + 482 p., FB 750,—

In dem Werk werden fast vierhundert Urkunden, vor allem Briefe, zur Erforschung des Kongobeckens und zur Gründung des Kongostaates vorgelegt und kommentiert. Sie waren bisher fast alle unbekannt und lassen deshalb die Vorgänge in der afrikanischen Geschichte von vor beinahe hundert Jahren in neuem Licht erscheinen. Zwischen 1877 und 1895 verfaßt, finden sich diese Urkunden heute zum kleineren Teil in amerikanischen Staatsarchiven, zum weitaus größeren Teil werden sie als *Sandford Papers* von der *Connecticut Historical Society* zu Hartford, Conn. verwahrt. Henry Shelton Sandford (1823—91), Diplomat und Ehrengeneral der Miliz von Minnesota, um den es in diesen Papers geht, erscheint als der eigentliche Begründer des unabhängigen Kongostaates. Schwer asthmatisch und mit schwachen Augen, aber willensstark und sehr geschickt, diente er seinem Land 1845—48 als junger Legationsrat in St. Petersburg und Frankfurt, danach (1849 zum Dr. iur. in Heidelberg promoviert) in Paris und verschiedenen Ländern Lateinamerikas. Sehr an den kolonialen Bestrebungen der Zeit interessiert (in Florida gründete er die Stadt, die seinen Namen trägt) vertrat er 1877 sein Land auf der Afrika-Konferenz zu Brüssel, wo er von 1861 bis 1869 Gesandter der Vereinigten Staaten gewesen war. Als H. M. Stanley 1879 von seiner Reise quer durch Afrika heimkehrte, vermittelte er ihm die folgenreichen Begegnungen mit dem belgischen König Leopold II. Ein ganzes Kapitel ist den Verhandlungen gewidmet, die der Anerkennung des souveränen Kongostaates durch die USA am 22. 4. 1884 vorangingen, in denen Sandford mit seiner klugen Art alle gesteckten Ziele erreichte. Die gewählte Rolle spielte er dann auf der Berliner Afrika-Konferenz 1885 weiter, auf der Bühne und hinter den Kulissen, offiziell Mitglied der amerikanischen Delegation, in Wirklichkeit einzig auf den Vorteil des belgischen Königs bedacht. Viele neue Einblicke in die Vorgänge von damals ermöglichten auch der bisher im wesentlichen unbekannte Briefwechsel zwischen Sandford und Stanley (bis 1891) und mit den beiden amerikanischen Handelsagenten im Kongostaat, Williard P. Tisdell und Emery H. Taunt (1884—85). Im Namensregister begegnet uns, wer immer in der Frühgeschichte des Kongostaates Rang besitzt. In der dem Werk vorangestellten Bibliographie zu dieser Frühgeschichte fehlt nichts von Bedeutung.

Knechtsteden

Josef Rath CSSp

*Cultures et développement.* Revue internationale des sciences du développement. Vol. I (1968), n° 1. Paraît quatre fois par an sous le patronage scientifique de l'Institut d'Etude des pays en développement de l'Université Catholique de Louvain et avec la collaboration du Conseil du Tiers Monde. — Abonnement: 11 \$. — Rédaction et administration: Van Evenstraat 2A, Leuven, Belgique.

Wenn *Entwicklung der neue Name für Frieden* ist, dann steht diese Zeitschrift im Dienst des Friedens oder besser: der wissenschaftlichen Friedensforschung. In der Nachfolge der auf Zentralafrika bzw. den Kongo beschränkten Zeitschrift *Zaire*, will dieses neue Organ auf breiter Ebene Entwicklungswissenschaft betreiben, und zwar eingestandenermaßen nicht nur positivistisch

und pragmatisch, sondern mit dem Ziel, einen Beitrag zu einer „Ethik der Entwicklung“ (5) zu leisten. Zugleich enzyklopädisch und eklektisch, nimmt sie sich Großes und Schweres vor, zumal der Begriff *Kulturen* genau so umfänglich wie der Begriff *Entwicklung* vage ist. Das erste Heft (263 S.) ist sehr reichhaltig und informiert in Grundsatzartikeln, einer Chronik und in ausführlichen Rezensionen über den ganzen Umkreis der weltweiten Problematik. Da der Zusammenhang zwischen Kultur, Entwicklung und *Mission* sehr eng ist, verspricht die Zeitschrift ein wertvolles Hilfs- und Orientierungsmittel für die Missiologie zu werden.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**Vollmer, Günter:** *Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit, 1741—1821* (= Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas, 2). Verlag Gehlen / Bad Homburg 1967; 485 S., DM 24,—

Die von Richard K o n e t z k e (Köln) betreute, auf unveröffentlichten Quellen des *Archivo General de Indias* (Sevilla) fußende Dissertation stellt die erste demographiewissenschaftliche Behandlung des (im Titel präzise umrissenen) Themas dar. Im Gegensatz zum gegenwärtig propagierten *birth control* stand das *poblar* der kolonialen Merkantilpolitik, aufgrund dessen Erhebungen durchgeführt wurden. Die Arbeit vermittelt neben zahlreichen (mit genetisch-kritischem Apparat versehenen) Übersichten und Tabellen Einblick in Verwaltungs- und Merkantilpolitik sowie in die Erhebungsmethoden der spanischen Kolonialherren. — Die hierarchiegeschichtlichen Daten des Abschnitts „Die kirchlichen Verwaltungsbezirke“ (18f) werden leider ohne jeden Beleg geboten und sind durchweg verkehrt und unvollständig. Im Literaturverzeichnis wird zwar die fünfbandige *Historia de la Iglesia en el Perú* von VARGAS UGARTE (Lima 1953—61) angeführt; Vf. scheint sie aber nicht durchgearbeitet zu haben. GAMS, EUBEL, *Anuario Pontificio*, *Anuario Eclesiástico del Perú*, LThK hätten korrektere Daten garantiert. Das Kapitel meines Buches *Priesternot in Lateinamerika* über die Diözesaneinteilung Spanisch-Amerikas bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts (70—74) bietet sogar fertige Übersichten. Eine Richtigstellung solch elementarer Daten gehört nicht in einen Rezensionstext. Im Gesamt dieser wertvollen und gediegenen Arbeit fällt dieser Schönheitsfehler allerdings kaum ins Gewicht. Im Rahmen der spezifischen Thematik unserer Zeitschrift mußte er aber referiert werden. — Für die Missionsgeschichte von Bedeutung ist die Tatsache, daß auch die kirchlichen Verwaltungen maßgeblich an den Erhebungen beteiligt wurden, u. z. unabhängig von den Zivilverwaltungen, damit die auf zwei verschiedenen Wegen ermittelten Ergebnisse miteinander konfrontiert werden konnten (44—46). Ebenso wichtig dürften die Klerusstatistiken sein, die bei den Zählungen erstellt wurden. Tauf-, Ehe- und Sterberegister, wie sie das Konzil von Trient vorschrieb, wurden in Amerika 1606 gesetzlich eingeführt (117 f). — Ein Standardwerk einzig in seiner Art, dazu noch erstaunlich preiswert.

Münster

Werner Promper

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:** SEBALD REIL, OFMConv, 87 Würzburg, Franziskanergasse 7 · DDr. PAUL KRÜGER, 4401 Amelsbüren, Haus Kannen · JOHANNES GEHBERGER, SVD, Catholic Mission, Wewak, New Guinea · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Schmeddingstr. 50.

## DIE ANGLIEDERUNG VON KIAOCHOW (TSINGTAO) AN DAS VIKARIAT SÜD-SHANTUNG

von Fritz Bornemann SUD

Bisher ist nicht bekanntgeworden, wie das deutsche Besatzungsgebiet Kiaochow, das zum Apostolischen Vikariat Ost-Shantung der Franziskaner gehörte, dem Steyler Vikariat Süd-Shantung angegliedert wurde. Bischof Henninghaus erzählt darüber nur: „Durch Dekret der Propaganda vom 14. Juli 1898 war das von Deutschland neu gewonnene Kiaochow-Gebiet samt den benachbarten Kreisen Tsimo, Kaomi, Kiaochow, Chucheng mit dem Apostolischen Vikariat Süd-Shantung vereinigt worden. Die Mission erhielt dadurch eine bedeutende Gebietserweiterung...“<sup>1</sup> P. Thaurer fügt hinzu: „Dieses Gebiet war französischen Franziskanern unterstellt“<sup>2</sup>. — P. Otto Maas übergeht die Sache in seinen Artikeln über die Franziskanermission in China während des 19. Jahrhunderts. Beim Vikariat Nord-Shantung verweist er nur auf Literatur (ZM 1933, 210 Anm. 56); bei Ost-Shantung heißt es: „Infolge der Abtretung von Kiautschou an Deutschland wurde dieses Gebiet (im ganzen vier Subpräferkturen) an die in Südschantung wirkenden Steyler Missionare abgegeben“ (ZM 1934, 233). — Die bisher zusammengetragenen Akten gestatten eine ausführliche Darstellung des Herganges.

Seit 1839 bildete die ganze Provinz Shantung ein Apost. Vikariat, das den Franziskanern, überwiegend Italienern, anvertraut war. — 1885 wurde der Süden der Provinz kirchlich verselbständigt und als Apost. Vikariat Süd-Shantung der SVD übergeben (die den größeren Teil dieses Gebietes seit 1882 als Pro-Vikariat unter der Oberleitung der Franziskaner missioniert hatte). Das übrige Gebiet von Shantung bildete nun das Apost. Vikariat Nord-Shantung. — 1894 wurde von diesem Nord-Shantung der Osten abgetrennt und als Vikariat Ost-Shantung (Hauptstadt Cheefoo) den französischen Franziskanern unter Bischof Schang übergeben. Was von Nord-Shantung übrigblieb, behielten die italienischen Franziskaner als Vikariat Nord-Shantung (mit der Residenz Tsinanfu); es ging in den folgenden Jahren, da es zumeist in der deutschen Interessensphäre lag, an die deutschen Franziskaner über.

<sup>1</sup> A. HENNINGHAUS, *Freinademetz* (Yenchowfu <sup>2</sup>1926) 395. — Die Schreibweise der chinesischen Ortsnamen ist im folgenden, auch bei Zitaten aus Briefen, vereinheitlicht.

<sup>2</sup> J. THAUREN, *Die Missionen in Shantung* (Steyl 1931) 51. — Noch kürzer: H. AUF DER HEIDE, *Die Missionsgenossenschaft von Steyl* (Steyl 1900) 282. Sehr summarisch auch Fr. SCHWAGER, *Die katholische Mission in Südschantung* (Hamm 1902) 225; ähnlich A. FREITAG, *Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes* (Steyl 1912) 32

Süd-Shantung zählte 1885 ca. 9 Millionen Einwohner. 1898 kam durch die im folgenden geschilderten Verhandlungen ein Gebiet von 2 Millionen Einwohner (auf 11 000 qkm) hinzu.

### *Des Bischofs Gesuch an die Propaganda*

Die Missionare Nies und Henle waren am Abend des 1. November 1897 in Süd-Shantung ermordet worden; am 4. morgens traf das Telegramm in Steyl ein. Bischof Anzer, der zum Generalkapitel in Steyl weilte, fuhr am gleichen Tag nach Berlin. Die nächsten Tage und Wochen brachten dem Bischof eine Publizität, wie er sie weder vorher noch nachher erlebt hat: Er weilte bei Ministern und Admiralen, bei dem Kaiser und der kaiserlichen Familie; seitdem das deutsche Ostasiatische Geschwader am 14. November die Kiaochowbucht an der Küste von Shantung besetzt hatte, standen die katholische Mission Süd-Shantung und ihr Apostolischer Vikar in den Schlagzeilen der gesamten Presse.

Gegen Ende November dachte Bischof Anzer daran, nach Rom zu gehen, vom Kaiser zum Papst<sup>3</sup>. Sein Ziel war, „dort mit der Propaganda zu vereinbaren, daß das deutsche Gebiet von Kiaochow, welches noch im Bereich des französischen Protektorates liegt, aus demselben ausgeschieden und dem . . . Apostolischen Vikariat Süd-Shantung einverleibt werde“<sup>4</sup>.

Generalsuperior A. Janssen, den der Bischof in Steyl um seine Meinung gefragt hatte, riet von der Reise ab. Einmal sei sie verfrüht; dazu hatte der General auch sachliche Bedenken, die er nicht weiter ausführte<sup>5</sup>. Anzer fuhr trotzdem nach Rom.

Wie die Verhandlungen liefen, wissen wir nicht. Am 16. Dezember hatte er bei Leo XIII. eine Audienz von dreiviertel Stunden<sup>6</sup>. Über den Inhalt der Audienz ist nichts bekannt. Zeitungen der französischen Redten berichteten über gemeinsame nationale Intrigen von Bischof Anzer und dem Präfekten der Propaganda, Kardinal Ledóchowski, gegen französische Interessen, ohne genauer zu sagen, worum es sich handele<sup>7</sup>. Tatsächlich berührte die Abtrennung des Kiaochow-Gebietes vom Apostolischen Vikariat Ost-Shantung, das von französischen Franziskanern verwaltet wurde, sowohl die Interessen Frankreichs wie auch das Protektorat. Das gab auch Bischof Anzer zu<sup>8</sup>.

Kurz vor Weihnachten war er von Rom zurück in Bayern und erhielt von seinem König das Große Komturkreuz des Verdienstordens der

<sup>3</sup> A. Janssen, Steyl, 30. Nov. 1897 an Anzer, Steyl

<sup>4</sup> *Kölnische Volkszeitung*: Mission und Politik in Süd-Shantung (Berlin, 9. März 1898) — Anzer hatte schon 1880 von Hongkong aus von dem vorzüglichen Hafen Kiaochow geschrieben.

<sup>5</sup> Wie Anm. 3. — Sicher vom 23. Nov. bis 2. Dez. 1897 war Anzer in Steyl (Protokoll des dort tagenden Dritten Generalkapitels).

<sup>6</sup> *Kleiner Herz-Jesu-Bote* 25. 1898. 40 (Februar) [im folgenden = HB]

<sup>7</sup> s. Anm. 15

<sup>8</sup> Anzer, Shantung, Kiaochow, 26. Juni 1898 an Ledóchowski, Rom. — Zu dieser Zeit sah Anzer eine Schwierigkeit von seiten des französischen Protektorats vor allem für die „Neutrale Zone“.

Bayrischen Krone; seitdem konnte er den Titel Ritter von Anzer führen<sup>9</sup>. Am zweiten Weihnachtstag fuhr er von Regensburg aus nach Berlin<sup>10</sup>. Von dort sandte er unter dem 28. Dezember 1897 eine Bittschrift an den Präfekten der Propaganda, Kardinal Ledóchowski, seinen tatkräftigen Gönner<sup>11</sup>.

Anzer bat gleich im ersten Satz, «ut portus ille Sinensis, qui vocatur Kiaochow, necnon totum a Germanis occupatum territorium . . . Vicariatus Apostolico Shantung meridionali incorporetur».

Die Größe dieses Territoriums war zu jener Zeit weder Anzer noch der Propaganda bekannt. Erst am 4. Jan. 1898 wurde in Peking ein Vertrag unterzeichnet und wenige Tage darauf im *Reichs-Anzeiger* veröffentlicht. Gut zwei Monate später rechnete man in Berlin noch mit 1100 und mehr qkm<sup>12</sup>. Tatsächlich wurde in der endgültigen Konvention vom 6. März ein Gebiet von 501 qkm festgelegt<sup>13</sup>. Dazu kam allerdings eine große „Neutrale Zone“ von 50 km Tiefe und noch ein weites „Deutsches Interessengebiet“. Von diesen Maßen war Anzer im Dezember kaum etwas bekannt, auch nicht von der ganz verschiedenen deutschen Zuständigkeit für die drei Gebietsarten. — In Shantung aber wußte man damals nicht einmal, daß die Deutschen in Kiaochow bleiben wollten, sondern rechnete mit der Möglichkeit, daß es nur eine vorübergehende Besetzung sei<sup>14</sup>. Anzer schrieb sein Gesuch sechs Wochen nach der Besetzung.

Die Gründe für seinen Antrag waren, wie er sagte, «summi momenti», nämlich:

1. «Imperator Germaniae hanc unionem valde exoptat, et ut speciale signum benevolentiae a Sancta Sede sibi exhibitae considerabit, si Romae suis desideriis annuatur.»

Ein Datum gibt Anzer nicht für den Wunsch des Kaisers an. Im Dezember aber läßt sich für den Bischof keine Audienz beim Kaiser nachweisen. Der Kaiser kann natürlich einem Dritten gegenüber Äußerungen gemacht haben, der sie dann an Anzer weitergegeben hätte; dieser Dritte wird aber niemals genannt, weder von Anzer noch von der Deutschen Botschaft in Rom, bei der die Propaganda eine Rückfrage stellte. Wahrscheinlicher ist, daß Anzer sich auf eine Äußerung des Kaisers ihm persönlich gegenüber berief; ein solches Gespräch müßte dann schon im November stattgefunden haben, vor Anzers Romaufenthalt. Das aber würde bedeuten, daß Kardinal Ledóchowski schon bei Anzers Romaufenthalt im Dezember davon erfahren hatte.

Kardinal Ledóchowski aber, wengleich er im Kulturkampf als Erzbischof von Posen-Gnesen zwei Jahre im Gefängnis verbracht hatte, war später als Kurien-

<sup>9</sup> Gesetz- und Verordnungsblatt für das Königreich Bayern 1898. 18

<sup>10</sup> Zeitungsnachrichten vom 27. Dez. 1897

<sup>11</sup> Anzer, Berlin, 28. Dez. 1897 an Ledóchowski, Rom

<sup>12</sup> Deutsche Botschaft beim Hl. Stuhl. Promemoria 17. April 1898. Sofortige Äußerungen Anzers zu dem im *Reichs-Anzeiger* veröffentlichten Vertragstext siehe in der *Kölnischen Volkszeitung* und von da in der *Norddeutschen Allgemeinen Zeitung* etc.

<sup>13</sup> *Staats-Lexikon* 1911 (4. Aufl.) Spalten 1273—74. Man findet auch die Angabe von 515 qkm.

<sup>14</sup> Freinademetz, Yenchowfu, 10. Jan. 1898 an Anzer, Steyl

kardinal bevorzugter Gast des Kaisers bei dessen Rombesuch und völlig mit dem Kaiser ausgesöhnt. Französische Kreise scheinen sich schon vor 1897 darum bemüht zu haben, den Kardinal an die Spitze einer anderen Kongregation zu bringen, um so die wichtige Propaganda dem mächtigen Einfluß eines angeblich germanophilen Kardinalpräfekten zu entziehen<sup>15</sup>.

2. Das vom Kaiser genannte Gebiet gehört jetzt zum Apostolischen Vikariat Ost-Shantung, das den französischen Franziskanern anvertraut ist, so führte Anzer weiter aus. Aber es ist nur ein kleiner Teil eines großen Vikariates. Darum wird der General der Franziskaner sicherlich nicht gegen diese Abtrennung sein. (Der General war P. Alois Lauer, aus der Thüringischen Provinz, und noch kein Jahr im Amte)<sup>16</sup>. «Sic Imperatorem Germaniae necnon totum Gubernium sibi benevolum reddendo multum proficiet quoad novos conventus in Germania condendos.»

3. Sollte der Franziskaner-General daran festhalten — so argumentierte Anzer weiter —, werden die französischen Missionare ohne Zweifel, das kann jedermann voraussehen, Schwierigkeiten mit den deutschen Beamten bekommen, zum Nachteil der Mission und vieler unsterblicher Seelen.

4. Wenn das Gebiet aber der deutschen Mission in Süd-Shantung angeschlossen wird — und zwar muß es sofort geschehen —, dann werden die protestantischen Missionare, die den Truppen und Kaufleuten bald folgen, nicht Alleinherrscher sein; ihre Tätigkeit wird durch die deutsche katholische Mission bedeutend eingeschränkt, wenn nicht unmöglich gemacht.

Die chinesische Sub-Präfektur Kiaochow grenzt an das Vikariat Süd-Shantung an; ob auch das deutsche Schutzgebiet soweit reicht, ist noch nicht bekannt. Aber auf jeden Fall sollte die ganze chinesische Sub-Präfektur zum Vikariat Süd-Shantung kommen, weil dann das ganze Missionsgebiet eine geographische Einheit bildet; auch das neu hinzugekommene Gebiet ist dann eine politische Verwaltungseinheit, was für die Missionsarbeit dort von Vorteil ist.

<sup>15</sup> Auf die Angriffe von *La Croix* antwortete die *Kölnische Volks-Zeitung* 4. Jan. 1898: Missionen und Politik. — Mieczyslaw Halka Ledóchowski, 1822 zu Gorki geboren, 1845 Priesterweihe in Rom, dann im diplomatischen Dienst, Delegat in Südamerika, Nuntius in Brüssel, 1865 Erzbischof von Posen-Gnesen, im Kulturkampf Gefängnishäft, 1875 Kardinal, 1876 frei, nach Rom, 1892 Präfekt der Propaganda, 1893 Aussöhnung mit Kaiser Wilhelm II., gestorben 1902. — Ledóchowski war gegen eine frankreichfreundliche Annäherung zwischen Rußland und Vatikan und für eine Verständigung des Vatikans mit Osterreich-Ungarn.

<sup>16</sup> Hier und im folgenden ist der Inhalt der Briefe gekürzt wiedergegeben, wengleich in direkter Redeform. Wenn es sich um wörtliche Wiedergabe von Stellen handelt, sind Anführungszeichen gesetzt. — Lauer, Alois, geboren 1833 zu Willenroth (Kassel), 1856 Priester OFM, 1867—1881 Custos der Thuringia, seit 1881 in der Generalleitung Rom; 1897 durch Leo XIII. General OFM; gestorben 1901.

Der Bischof irrte sich. Die Sub-Präfektur Kiaochow stieß nicht an die Grenzen seines Vikariats. Zwischen beiden Gebieten lag in ganzer Breite die Sub-Präfektur Chucheng, die zum Vikariat Ost-Shantung gehörte.

### *Die Reaktion der Franziskaner*

Überraschend schnell, ja fast überstürzt, verglichen mit dem gewöhnlichen römischen Geschäftsgang, legte der Propagandapräfekt am 2. Januar 1898, fünf Tage nachdem Anzer in Berlin den Brief geschrieben hatte, den versammelten Kardinälen seiner Kongregation den Antrag vor<sup>17</sup>. Die Aufnahme muß positiv gewesen sein. Sofort bat nämlich Kardinal Ledóchowski den Apostolischen Vikar von Ost-Shantung, P. Caesarius Schang OFM, der gerade in Europa weilte, um seine Stellungnahme, besser: um seine Zustimmung<sup>18</sup>. Zunächst berichtete der Kardinal gewissenhaft über das Schreiben von Bischof Anzer: den Wunsch des Kaisers, die vorauszusehenden Schwierigkeiten mit den deutschen Beamten, die Gefährdung durch die Invasion der protestantischen Missionare. Dann bat er, «gravibus rationibus super expositis rite perpensis consensus suum» zu geben, und zwar umgehend<sup>19</sup>.

Bischof Schang, der auf Reisen war, erhielt den Brief erst nach drei Wochen, antwortete jedoch unmittelbar, ausführlich, ohne wortreich zu werden, sachlich, offen und frei<sup>20</sup>. Wenn Bischof Anzer sagt: Der Kaiser selbst habe von sich aus diese Forderung der Angliederung an das Vikariat Süd-Shantung gestellt, so ist das nicht wahrscheinlich; denn die geographische Lage des besetzten Gebietes und die der Süd-Shantung-Mission machen eine solche Angliederung wenig sinnvoll; Anzer muß den Kaiser wohl falsch informiert haben. „Wer Msgr. Anzer so kennt, wie ich ihn kenne...“, wer weiß, wie er seit Jahren mit allen Mitteln eine Vergrößerung seines Missionsgebietes angestrebt hat, wird berechtigterweise an dieser Mitteilung vom Willen des Kaisers zweifeln.

Was aber das Verhältnis der französischen Missionare zu den deutschen Beamten angeht — fuhr Bischof Schang in seiner Antwort fort — so ist es z. B. in der Südsee sehr gut und es war auch bisher in China vorzüglich. Außerdem sind in Ost-Shantung nicht nur französische, sondern auch elsässische Missionare, also Reichsdeutsche. Er, Bischof Schang, habe schon im Dezember über die neue politische Lage seiner Mission an den Reichskanzler Hohenlohe geschrieben und eine freundliche Antwort erhalten.

Schließlich die protestantischen Missionare. Sie sitzen mitten im Vikariat von Bischof Anzer. Wie er sie von dort nicht hat fernhalten können,

<sup>17</sup> Notiz am Kopf von Anzers Brief vom 28. Dez. 1897

<sup>18</sup> Schang, Caesarius, geboren 1835 zu Cappel (Lothringen); 1858 Priester, 1880 OFM, 1883 nach China, 1894 erster Apost. Vikar von Ost-Shantung; 1911 gestorben zu Cheefoo.

<sup>19</sup> Ledóchowski, Rom, 4. Januar 1898 an Schang (Frankreich)

<sup>20</sup> Schang, Le Puy, 26. Jan. 1898 an Ledóchowski, Rom

so wird er sie auch in Kiaochow nicht behindern können; sie haben sich nämlich dort schon seit Jahren wohl installiert.

Nicht zu übersehen ist endlich, daß die geplante Abtrennung des Gebietes auf die französischen Regierungskreise eine sehr schlechte Wirkung ausüben wird, ohne Zweifel zum Schaden der Mission.

Wenn aber der Anschluß an Süd-Shantung schon eine beschlossene Sache ist, dann möge man Bischof Anzer am besten das ganze Vikariat Ost-Shantung zu dem seinen hinzugeben. Das wäre für alle Beteiligten noch das geringere Übel. — So antwortete Bischof Schang.

Der deutsche General der Franziskaner, P. Alois Lauer, schloß sich den Ausführungen seines französischen bischöflichen Mitbruders an und unterstrich, daß Anzer wiederholt versucht habe, vom Vikariat Nord-Shantung einen Teil zu erhalten; jetzt benutze er die Gelegenheit, um etwas von Ost-Shantung seinem Gebiet anzugliedern und schiebe dafür den Kaiser vor. Die von Anzer angeführten Gründe entsprächen nicht der Wahrheit und wären für die Franziskaner, die ihm nur Gutes getan hätten, beleidigend. „Ich will keine lange Beweisführung dafür antreten, daß Msgr. Anzer unserem Orden Unrecht getan hat. Ich vertraue vielmehr auf den Gerechtigkeitssinn Ew. Eminenz<sup>21</sup>.“

#### *Anzers Rückkehr nach China*

Die beiden Gutachten vom Bischof der betroffenen Mission und vom General des einflußreichen Ordens waren eindeutig negativ und boten

<sup>21</sup> Lauer, Rom, 31. Jan. 1898 an Ledóchowski, Rom. — Die Franziskaner hatten Süd-Shantung an das junge Steyler Missionshaus abgetreten, nicht dagegen die eigentliche Halbinsel mit der Hafenstadt Cheefoo, worauf Steyl das Auge geworfen hatte wie vorher schon andere Missionarsgruppen. Die Franziskaner hatten Anzer als Provikar angenommen, während sie Freinademetz vorgezogen hätten. Drei Jahre später erklärten sie sich einverstanden, daß die neue Mission ganz selbständig würde. Bei den langen Verhandlungen darüber verzichteten die Franziskaner schweren Herzens noch auf die Zivil-Präfektur Tsiningchow, die das neue Gebiet geographisch abrundete. — Wenige Jahre darauf stellte der junge Bischof Anzer fest, daß er zwar mehr europäische Missionare hatte als das Mutter-Vikariat der Franziskaner, daß ihm aber einheimische Priester und Katechisten fehlten. So bemühte er sich (zweimal im Abstand von einigen Jahren) bei der Propaganda in Rom, unterstützt vom Generalsuperior in Steyl, um die Abtrennung eines weiteren Gebietes von Nord-Shantung, um auf diese Weise alt-christliche Gemeinden und damit Katechisten und Priestertumskandidaten zu erhalten. Beide Male verständlicherweise ohne Erfolg. — Die bisherigen Bemühungen Anzers um Gebietsverweiterung hatten also sehr verschiedene Ziele. 1897/98 war es wiederum ein anderes. Daß Bischof Schang die Fälle zusammenfaßt als Streben nach Gebietsverweiterung, ist zwar nicht exakt, aber verständlich. Trotz dieses Vorbehaltes bleibt Schangs Grundeinstellung unanfechtbar; es war schwer, jedem Wort Anzers zu glauben. Wie sich weiter unten zeigen wird, waren die Gründe, die Anzer in dem Schreiben an die Propaganda genannt hatte, nicht das ausschließlich treibende Motiv, wodurch Schangs Einstellung auch für diesen Fall bestätigt wird.

keinerlei Handhabe für eine andere Auslegung. Selbst die Grundlage für Anzers Antrag, der Wunsch und Wille des Kaisers, wurde angezweifelt. Jedoch gab die Deutsche Botschaft beim Heiligen Stuhl die Versicherung ab, daß Anzers Angabe der Wirklichkeit entspräche<sup>22</sup>. Aber es kam aus demselben Kreise auch die Information, daß das Bemühen um eine Änderung der kirchlichen Einteilung in Shantung auf die Initiative Msgr. Anzers zurückgehe; der Bischof betreibe die Sache im Interesse seiner Missionare. Man fügte hinzu: Sicher sei es von größter Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Mission in Süd-Shantung, daß sie einen unmittelbaren Zugang zu dem neuen Hafen erhielte. Endlich wies die Botschaft darauf hin, daß nach Angaben, die der Deutschen Regierung vorlägen, die Mission in Süd-Shantung 40 Missionare zähle, die französische Mission in Ost-Shantung dagegen nur 11<sup>23</sup>.

Währenddessen erschien in Süddeutschland ein Artikel mit einem Lobeshymnus auf Steyl und seine Mission in Süd-Shantung; die italienischen Franziskaner in dem Nachbarvikariat Nord-Shantung aber hätten den deutschen Missionaren nur Schwierigkeiten gemacht und sie am liebsten ganz aus dem Gebiet verdrängt<sup>24</sup>. — Generalsuperior Janssen demen­tierte und schränkte das Lob für die Arbeit der Seinen „um der Wahrheit willen auf ein sehr kleines und bescheidenes Maß“ ein, nannte die italienischen Franziskaner „unsere Mitarbeiter“, ehrte ihre Obern und dankte ihnen für alles, vorab — aber nicht nur — für die Überlassung des Missionsgebietes Süd-Shantung. „Daß gegen diese Abtretung einige Stimmen von seiten ihrer Mitbrüder sich nachträglich geäußert haben, ist mir gesagt worden. Aber ich habe dieses stets für etwas Selbstverständliches und in der Natur der menschlichen Dinge Begründetes betrachtet . . .“<sup>25</sup>.

Die Störung seitens der katholischen Pariser Zeitung *La Croix*, die gegen den politischen Bischof Anzer, gegen den deutschen Einfluß bei der Propaganda und in China schrieb, wurde schon erwähnt. Die Zeitung erinnerte dabei auch an Erzbischof Ledóchowskis Fahrt nach Versailles 1870, um dem Preußischen König zu seinem Sieg über Frankreich und zu dem neuen Titel eines Kaisers zu gratulieren, wobei sie aber verschwie­gen und vielleicht auch nicht wußte, daß der Erzbischof von Posen-Gnesen das im Auftrag des Heiligen Stuhles tat, um den König und Kaiser zu einer Intervention gegen das junge Italien zugunsten des Kirchenstaates zu gewinnen und die Möglichkeiten eines Asyls des Papstes in Preußen zu prüfen<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Die *Ponenza* vom 20. Juni 1898. p. 1

<sup>23</sup> Deutsche Botschaft beim Hl. Stuhl. Promemoria 17. April 1898

<sup>24</sup> *Münchener Allgemeine Zeitung*. 1897. Nr. 356: „Tedeschi und Frati“

<sup>25</sup> *Kölnische Volkszeitung* [28.] Dez. 1897: „Ein sehr schlechter Gefallen“

<sup>26</sup> *Kölnische Volkszeitung*: Mission und Politik (Berlin, 9. März 1898). — Über Ledóchowski siehe LThK 1934 und RGG 1960. Siehe auch A. HUDAL, *Die österreichische Vatikanbotschaft* (München 1952) 225. Anm. — Wenn *La Croix* schrieb, daß Anzer in Rom „jedem, der es hören will, erklärt, daß er das

Die Verhandlungen in Rom wurden durch solche Pressemanöver kaum gefördert. Bischof Anzer, der in seinem Antrag einen sofortigen Entscheid erbeten hatte, wartete vergebens auf Antwort. Dabei hatte Kardinal Ledóchowski darauf gedrängt — wahrscheinlich auf Wunsch des Bischofs selbst —, daß Anzer möglichst bald in seine Mission zurückkehre; das hieß: das Generalkapitel sei kein Grund, daß Anzer weiter in Europa bliebe<sup>27</sup>. Der Bischof selbst wollte in China z. B. die Verhandlungen über die Entschädigung für die beiden ermordeten Missionare führen<sup>28</sup>. Ende Januar gedachte er zu fahren. Jedoch verletzte er sich am 25. Januar auf der Bahn beim Wechseln des Zuges durch einen unglücklichen Fall ein Knie. Der Arzt riet ihm mehrere Wochen Ruhe an<sup>29</sup>. Schließlich konnte der Bischof am 15. Februar in Bremen das Schiff besteigen. Am 24. war er in New York, machte — wengleich durch die Beinverletzung behindert — in den Staaten einige Reisen und kam via San Francisco am 20. April in Shanghai an<sup>30</sup>.

#### *Der Vorschlag des Provikars Freinademetz*

Weder Berlin noch Rom waren während dieser Wochen und Monate müßig. Obwohl Anzers Eingabe an die Propaganda erst vom 28. Dezember 1897 datiert ist, wußte die Deutsche Botschaft in Peking schon in den ersten Januartagen 1898, daß zwischen der Deutschen Regierung und der Propaganda Verhandlungen liefen über die Abtrennung des deutschen Gebietes vom Vikariat Ost-Shantung und seine Angliederung an Süd-Shantung. Das teilte der Deutsche Gesandte in Peking unter dem 14. Januar 1898 dem Provikar P. Josef Freinademetz<sup>31</sup> mit und forderte ihn auf, einen Vorschlag zu machen, wie die Grenzen zu ziehen seien. P. Freinademetz bat den Gesandten, wegen der Wichtigkeit der Sache unmittelbar mit Bischof Anzer zu verhandeln, fügte aber seine rein

französische Protektorat zurückstoße“, dann bestätigt das den allgemeinen Eindruck, daß Anzer zwar sehr leicht und hinreißend reden, aber nicht klug schweigen konnte.

<sup>27</sup> HB 25. 1898 (März) 47. — *Nuntius SUD* I. 10

<sup>28</sup> *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* 11. Jan. 1898, die eine Nachricht der *Kölnischen Volkszeitung* wiedergibt. — Dieser Grund für die baldige Abreise des Bischofs wurde dadurch hinfällig, daß Anzer vom Berliner Auswärtigen Amt konsultiert wurde; so konnte Staatssekretär B. von Bülow schon am 25. Januar in einer Ausschußsitzung des Reichstages die Abmachung bezüglich der Leistungen an die katholische Mission in Süd-Shantung mitteilen; die Barzahlungen der Chinesischen Regierung betragen über eine Million Goldmark (HB 25. 1898 43).

<sup>29</sup> HB 25. 1898, 47. — a. d. Heide, Steyl, 31. Jan. 1898 an Ledóchowski, Rom

<sup>30</sup> *Tageszeitungen*. — HB 25. 1898. 64

<sup>31</sup> Freinademetz war österreichischer Staatsbürger, aus Südtirol, aber ladinischer Sprach- und Volksangehöriger. Neben dem Ladinischen sprach und las man in der Familie Italienisch. Das Seminar in Brixen, in dem Freinademetz studierte, war deutsch.

persönliche und private Meinung hinzu. Er selbst denke an die drei Sub-Präfekturen Kiaochow, Tsimo und Chucheng und vielleicht noch Kaomi. Ihre Angliederung an Süd-Shantung sei wünschenswert, auch aus pastorellen Gründen. Von seiner Antwort machte der Provikar dem Propagandapräfekten Mitteilung<sup>32</sup>. Als Gründe habe er der Gesandtschaft genannt:

«1. Praedictae Subpraefecturae omnino, aut maiori saltem ex parte includuntur in territorio Germanis sive concesso, sive in eorum sic dicta „Einfluß-Zone“, i. e. Germanorum ditioni ex parte subiacenti.

2. In Vicariatu Shantung-Meridionali iam 40 adsunt operarii evangelici, et singulis annis pro exigentiis novi Missionarii ex Europa advenient. In Vicariatu eiusdem amplitudinis Shantung-Orientali non nisi 11 adsunt Missionarii, nec magna habetur spes, ut numerus operariorum augeatur in futuris.

3. Vicariatus Shantung-Orientalis tribus iam gaudet portibus maritimis; Shantung-Meridionalis nec unum possidet, et excepto Kiaochow nec in futuris habere poterit; cum tamen haec sit quaestio summi momenti quoad foundationem et incrementum cuiusvis Missionis<sup>33</sup>.

4. Missionarii Shantung-Orientalis, quippe qui non calleant linguam Germanicam, curam animarum pro militibus catholicis Alemannis (quorum hic iam ad 700 in territorio Germanorum sunt, et quidem absque ullo Capellano militari) vix administrare valent, quod utique Missionarii ex Shantung-Meridionali facillime praestarent.»

Der Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Bernhard von Bülow, nannte in seiner Erklärung vom 8. Februar 1898 im Reichstag außer dem eigentlichen kleinen deutschen Schutzgebiet noch eine größere Neutrale Zone. Diese beiden Einheiten lägen im Gebiet von vier chinesischen Sub-Präfekturen, nämlich Kiaochow, Tsimo, Chucheng und Kaomi<sup>34</sup>. Das waren genau die Sub-Präfekturen, die Provikar Freinademetz Mitte Januar dem Deutschen Gesandten in Peking genannt hatte, ein Gebiet von 7000 bis 10 000 qkm — beide Zahlen werden genannt — mit ca. 2 Millionen Einwohnern.

### *Der Entscheid Roms*

Etwa zwei Wochen nach der gerade zitierten Rede des Staatssekretärs von Bülow erhielt P. Generalsuperior A. Janssen von Rom Nachricht, daß die Propaganda sich ernstlich mit der Abtrennung beschäftige. „Es brähe sich die Meinung Bahn, um Frankreich nicht zu sehr zu stoßen, würde es nicht gut sein, den deutschen Besitz dort mit Süd-Shantung zu vereinigen. Es sei besser, denselben zu einer eigenen Apostolischen Prä-

<sup>32</sup> Freinademetz, Süd-Shantung, 26. Febr. 1898 an Ledóchowski, Rom

<sup>33</sup> Süd-Shantung hatte keinen Hafen mit den Vorteilen der für den Fremdenverkehr geöffneten „Vertragshäfen“. Doch gab es einen kleinen Hafen, 18 Li südöstlich von Jihchao. Außer Dschunken legten auch Küstendampfer hier an (Mitteilung von P. J. Grendel).

<sup>34</sup> B. von Bülow, Berlin, 8. Febr. 1898 im Reichstag

fektur zu machen und so unserer Gesellschaft zu übergeben.“ Spätestens Mitte Juni ließ Rom diesen Gedanken aber fallen <sup>35</sup>.

Für die Verhandlungen mit den Franziskanern schlug Staatssekretär Kardinal Rampolla eine Lösung vor: in der Sache selbst nicht nachgeben, aber dem Orden formell entgegenkommen, indem man ihm anderswo ein ähnlich großes Territorium zuweise. Aber wo? Dafür fand die Propaganda einen Weg: Man konnte von dem Apostolischen Vikariat Nord-Shantung, in dem die italienischen Franziskaner arbeiteten und das unmittelbar an das Vikariat Ost-Shantung stieß, einen Teil abtrennen und es den französischen Franziskanern in Ost-Shantung zuweisen. Gewählt wurde dafür der ganze Küstenstreifen in Nord-Shantung, und zwar in einer Tiefe von etwa 30 km ins Innere <sup>36</sup>.

Um diesen von der Staatssekretarie und der Propaganda ausgearbeiteten Plan ungestört durchführen zu können, schaltete nun Kardinal Ledóchowski noch eine höhere und höchste Instanz ein, den Heiligen Vater selbst. Papst Leo XIII. stimmte zu.

So konnte die Propaganda dem General der Franziskaner die zweifache Grenzänderung als „ordini espressi del S. Padre“ mitteilen und ihn beauftragen, die beiden Apostolischen Vikare von Nord- und Ost-Shantung zu informieren. Das Dekret würde später folgen <sup>37</sup>.

Am 20. Juni fand die entscheidende Sitzung der Propagandakardinäle statt <sup>38</sup>. Zunächst wurde der Antrag von Bischof Anzer vorgelegt. Während aber Anzer „das ganze deutsche Territorium“ beantragt hatte, dessen Umfang damals noch gar nicht feststand, und nur die Sub-Präfektur Kiaochow mit Namen genannt hatte, wurden nun im Namen Anzers die vier Sub-Präfektoren Kiaochow, Chucheng, Kaomi und Tsimo gefordert. — Die Gründe, die der Bischof angeführt hatte, zeigten nach Auffassung des Referenten Kardinal Vincenzo Vannutelli, eines ehemaligen Diplomaten, nicht nur die Opportunität der Angliederung, sondern ihre Notwendigkeit. — Der Vertreter Preußens beim Heiligen Stuhl hatte bestätigt, daß tatsächlich der Kaiser selbst die Angliederung wünsche (*desidera*). Unterstrichen wurde dabei, daß der Kaiser die Angliederung an Süd-Shantung durch die Propaganda als ein persönliches Entgegenkommen durch den Heiligen Vater betrachten würde, wodurch er sich dem Heiligen Vater verpflichtet fühlen würde und sein Wohlwollen auch den Söhnen des hl. Franz, die den Teil abtraten, zuwenden würde. Daß nach dem Promemoria der Deutschen Botschaft Anzer die erste Anregung zu dem ganzen Plan gegeben hatte, wurde nicht gesagt. — Auch die Belastung des französisch-deutschen Verhältnisses wurde im Sinne Anzers

<sup>35</sup> A. Janssen, Steyl, 21. Febr. 1898 an Freinademetz, Yenchowfu; item Koblenz, 9. Juni 1898. — Die selbständige Präfektur hätte den Wünschen des Generalsuperiors entsprochen; er suchte schon seit einigen Jahren ein zweites, von Bischof Anzer unabhängiges Gebiet in China, aber ohne Erfolg.

<sup>36</sup> Die *Ponenza* vom 10. Juni 1898. 4

<sup>37</sup> Ciasca, Rom. 2. Juni 1898 an Lauer OFM, Rom <sup>38</sup> Die *Ponenza*

angeführt und schließlich die mögliche protestantische Invasion in das deutsche Schutzgebiet.

Mit derselben Ausführlichkeit, aber exakter, wurde die Antwort von Bischof Schang referiert. — Hinzu kamen die statistischen Angaben über die drei Apostolischen Vikariate: Nord-Shantung mit 12 000 000 Einwohnern zählte 17 000 Katholiken, 7 europäische und 16 chinesische Priester; Ost-Shantung mit 9 000 000 Einwohnern hatte 7480 Katholiken, 9 europäische und 2 chinesische Priester; Süd-Shantung, das vor 16 Jahren mit nur 150 Katholiken begonnen hatte, zählte mit 10 Millionen Einwohnern 9000 Katholiken, 16 000 Katechumenen, 31 europäische und 5 chinesische Priester<sup>39</sup>.

Die Kardinalsversammlung sprach sich für die doppelte Grenzregulierung aus.

Am 14. Juli 1898 unterzeichnete Kardinal Ledochowski das Dekret<sup>40</sup>. «... Congregationis Patres ad examen revocaverunt nonnullas quaestiones novam inducendam confinium delimitationem inter missiones in provincia civili Shantung in Sinis existentes.» Zu Süd-Shantung kommt das Territorium... «quod a Gubernio Sinensi Germanico Gubernio nuper fuit tributum.» Die vier Sub-Präfecten werden dann aufgezählt. Für den Küstenstreifen von 30 km Tiefe, der von Nord-Shantung an Ost-Shantung übergeht, werden politische Grenzen nicht angegeben.

Am 15. Juli ging das Dekret in zweifacher Ausfertigung durch den Franziskanergeneral an seine beiden bischöflichen Mitbrüder<sup>41</sup>, ein drittes Exemplar an Bischof Anzer<sup>42</sup>. Fast zwei Monate brauchte es, bis dieser das *contra spem in spem* ersehnte Stück erhielt.

### *Das Interesse der Mission Süd-Shantung an Kiaochow*

#### a) Zwei Briefe von Bischof Anzer

Bischof Anzer in Shantung hatte inzwischen schon fast die Geduld verloren. Als nun noch P. A. Janssen an P. Freinademetz von dem Plan eines der Propaganda-Kardinäle schrieb, das deutsche Gebiet zu einer selbständigen Apostolischen Präfectur zu machen und der Gesellschaft zu übertragen<sup>43</sup>, steigerte sich des Bischofs Verstimmung; denn die Apostolische Präfectur, auch wenn sie in Händen der Societas wäre, würde seinen eigentlichen Plan, den er bisher dem Papier nicht anvertraut hatte, zunichte machen. In dieser Erregung schrieb er an Kardinal Ledóchowski<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Zusammenstellung für die drei Vikariate aufgrund der Jahresberichte 1896/97

<sup>40</sup> *Decretum* 14. Juli 1898

<sup>41</sup> Ciasca, Rom, 15. Juli 1898 an Schang, Cheefoo. — Ciasca, Rom, 15. Juli 1898 an De Marchi, Tsinanfu

<sup>42</sup> Ciasca, Rom, 15. Juli 1898 an Anzer <sup>43</sup> s. Anm. 35

<sup>44</sup> Anzer, Süd-Shantung, 2. Juni 1898 an Ledochowski, Rom (Entwurf oder Abschrift?)

«...fundatio [pecuniaria] Missionis Shantung-Meridionalis magna ex parte dependet ex hoc, utrum nova possessio Germanica huic missioni aggregetur necne. Hanc unicum Missioni meae fundandae invenire possum viam, quae si mihi praeclaudetur, aliunde mihi suppedientur media, quibus sustentationi huius Missionis provideatur. Hac una nempe motus ratione, non vero amplificandae meae Missionis studio petii, ut nova possessio Germanica Vicariatus Shantung Meridionali uniretur, cum aliunde satis constet, Kiaochow non nisi propter Shantung Meridionalem in ditionem Germanicam transiisse.

Haud parum profecto attonitus sum, cum fama comperi, quod Kiaochow in Praefecturam independentem constitueretur, ne, uti dicunt, natio Gallica quippe cui ego minus gratus, nimis offenderetur<sup>4</sup>. Aegerrime ferrem, profecto, et anceps revera haererem, quaenam mihi carpenda via, si tali actu officiali quae Gallis plenis buccis contra me in mundum universum evomant, ratificerentur. Nil egi contra Galliam excepta commutatione Protectoratus huius meae Missionis, quae facta fuit ex rationibus in litteris meis officialibus ad Cardinalem Rampolla et ad Legatum Gallicum expositis, ex quibus abunde apparet, me numquam exhibuisse inimicum Galliae...

Nulla Missio prae Shantung Meridionali maioris momenti, animarum fructibus uberior nulla; unum deest: subsidia necessaria, quae utique per Kiaochow me obtenturum speravi: quodsi spe mea deceptus fuero, actum erit de hac mea Missione...

Nil obstat, quominus Kiaochow in futuris nova et independens constituatur Missio; ast hic et nunc non possum non denegare consensum meum: 1. propter famam meam; 2. propter damnum inde Missioni meae emergens.»

Am 26. Juni schrieb er noch einmal. Diesmal nicht lateinisch, sondern deutsch, d. h. privat und vertraulich<sup>45</sup>. Er entschuldigt sich wegen der scharfen Sprache seines letzten Schreibens, kämpft aber um Kiaochow, um die wirtschaftlichen, geschäftlichen Interessen der Mission Süd-Shantung. Er will Landbesitz in Kiaochow erwerben. Alle Landkäufe aber werden von der deutschen Verwaltung kontrolliert. Von den Missionengesellschaften können nur diejenigen einen Besitz im deutschen Gebiet erwerben, die im Schutzgebiet selbst arbeiten und zugleich unter deutscher Schutzhöhe stehen, und auch die nur soviel, wie für ihre Missionsanstalten notwendig ist. Daraus folgt: kommt Kiaochow nicht zu Süd-Shantung, so kann die Mission von Süd-Shantung in Kiaochow keinen Boden erwerben.

Ferner ist dann die Süd-Shantung-Mission „ausgeschlossen aus dem Bereich des gewaltigen Interesses in Deutschland für Kiaochow. Armes Süd-Shantung! Eminenz werden begreifen, wie tief mir das zu Herzen geht.“ [Der Bischof hatte das Odium auf sich genommen und das Eingreifen der Deutschen Regierung in China erbeten; jetzt aber würde er von dem materiellen Segen dieser schwerwiegenden Aktion ausgeschlossen sein.]

In dieser Lage nun ist Bischof Anzer bescheiden geworden. Er ist zufrieden, wenn man ihm gestattet, irgendwie in Kiaochow Fuß fassen zu können. So macht er seine Angebote.

<sup>45</sup> Anzer, Kiaochow, 26. Juni 1898 an Ledóchowski, Rom

Zunächst verzichtet er auf die sogenannte Neutrale Zone, den 50 km tiefen Streifen um Kiaochow herum und begnügt sich mit den 500 qkm des eigentlichen deutschen Schutzgebietes. Wenn nur das zu Süd-Shantung käme. „Darüber hat ja doch Frankreich nichts zu sagen, weil dadurch das Protektorat gar nicht berührt wird. Anders wäre es, wenn auch die Neutrale Zone mit Süd-Shantung vereinigt würde.“

Wenn aber auch das nicht ginge, war der Bischof zu einem weiteren Rückzug bereit. „So möge doch die Hälfte des Gebietes [d. h. die Hälfte der 500 qkm des eigentlichen Schutzgebietes] zu Süd-Shantung geschlagen werden.“ Er sandte auch eine Karte mit genauer Beschriftung, wie er sich den Plan dachte. Die Stadt Tsingtao könnte beim Vikariat Ost-Shantung bleiben; außerdem alles Land, das östlich von einer Linie lag, die von der Stadt-Pagode, am nord-östlichen Rand der Stadt, nach Norden gezogen würde. Das Gebiet westlich von dieser Linie würde dann zu Süd-Shantung kommen<sup>46</sup>.

Schließlich, falls auch dieser bescheidene Antrag nicht annehmbar sei, so „möge doch wenigstens das Terrain, das wir käuflich erwerben, mit seinen darauf wohnenden Menschen für exemt erklärt werden. Ich würde in diesem Fall wohl vom Kaiser die Erlaubnis erhalten, soviel Land kaufen zu können, wie mir beliebt . . . Ew. Eminenz wollen diesen Vorschlägen und Bitten ein geneigtes Ohr schenken und mit dem armen Süd-Shantung Erbarmen haben.“ — Er entschuldigt sich dann zum Schluß noch dafür, daß er privat schreibe; „schreibe ich offiziell und erreiche ich nichts, so habe ich mir nur Feinde geschaffen und das möchte ich vermeiden“<sup>47</sup>.

#### b) Die Bittschrift der Missionare

Sehr klar formuliert ist das geschäftliche Interesse Süd-Shantungs an dem deutschen Gebiet auch in einem ausführlichen lateinischen Schreiben, das von 10 Missionaren unterzeichnet ist, darunter von dem Holländer Theod. Vilsterman und dem Nachfolger Anzers als Apostolischer Vikar, Aug. Henninghaus, der das Schreiben selbst entworfen hat.

Es unterschreiben Freunde und Gegner des Bischofs; in diesem Anliegen sind sich alle einig. Daß auch der Bischof den Inhalt guthieß, zeigte er dadurch, daß er es an die Propaganda sandte<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Karte mit Beschriftung von Anzers Hand

<sup>47</sup> Wenn in diesem Brief die wirtschaftlichen Gründe so stark betont werden, so folgt daraus nicht, daß sie auch zu Anfang der Bestrebungen im Vordergrund gestanden haben; aber man wird aus dem Umstand, daß sie in den ersten Schreiben nicht genannt werden, auch nicht schließen dürfen, daß die finanziellen Möglichkeiten anfangs gar nicht gesehen wurden. Anzers „hac una nempe motus ratione“ gilt nach dem Wortlaut des Schreibens für den Anfang, für die Bittschrift vom 28. Dezember 1897.

<sup>48</sup> Entwurf, Henninghaus, 19. Juli 1898 an Ledóchowski, Rom. — Bückler et alii: 19. Juli 1898 an Ledóchowski, Rom

Wenn der Brief auch zu einem ganz bestimmten Zweck geschrieben wurde und an die Person des Kardinals Ledóchowski, so erklärt sich daraus zwar, wie die Akzente gesetzt worden sind, aber die Grundgedanken müssen den Missionaren in Süd-Shantung damals geläufig gewesen sein. Der Brief ist ein Zeugnis für die gedrückte Stimmung in der Mission, genauso wie die eben zitierten Briefe des Bischofs ein Dokument für dessen Stimmung sind.

Die Missionare bitten, «ut aliqua saltem territorii Kiaochow a Germania occupati pars nostro Vicariatus adiungatur». Vom ganzen Territorium, das Bischof Anzer ursprünglich beantragt hatte — wie er schrieb auf Wunsch des Kaisers — ist auch hier nicht mehr die Rede. Die Gründe für das Bittgesuch sind:

1. «Quum Kiaochow praetextu expiandae necis nostris confratribus illatae et efficacioris nostrae protectionis gratia a Germanis occupatum sit, quidquid in hac politica actione adversum accidit regno Sinico, non solum ab omnibus mandarinis, sed et a maiore ac saniore populi parte in odium vertitur missionis nostrae, vel imprimis eius Vicarii Apostolici, quippe quem causam moralem annectionis fuisse aperte affirmant. — Nimis ergo nobis durum videtur, ut ab Ecclesiastica cura huius territorii, prius sanguine confratrum nostrorum, ut ita dicamus, emeriti ac dein nobis in commune odium computati, penitus excludamur.

2. Necessè omnino est, ut adolescens haec Missio firmo fulciatur materiali fundamento, quo etiam pro futuro tempore ac tempestate tuto stabilietur. Hinc ergo exemplum secuti aliarum antiquarum missionum, quae in portibus sat ampla territoria acquisiere, quorum proventu instituta Ecclesiastica sustentantur, et nos in Kiaochow quam maximam terrae partem coemere velimus. At quis ignorat, quibus ac quantis impedimentorum spiniculis huiusmodi in missione aliena emptiones circumdatas esse, eodem modo ac si quis in domo aliena domicilium suum fundare vellet.

3. Sed et ex alia parte acquisitio alicuius partis Kiaochow materiali bono missionis nostrae necessaria videtur. Eminentiae Vestrae notum est, missionem nostram, quum materiali fundatione adhuc indigeat, de die in diem e solis nobis affluentibus eleemosynis vitam ducere. Confluvium vero eleemosynarum maiori impetu in eas regiones concurrere solet, quae maiorem attentionem publicam, vel uti dicunt 'interesse' publicum in se attrahunt. Qua de causa quum attentio, ne dicamus — praedilectio totius Germaniae, ex quo milites nostri Sinas invaserunt, in Kiaochow quasi concentrata sit, ab illa terra nos excludere nihil aliud est, ac fontes, quibus cibum quotidianum hauriamus, obturare.»

Es folgt dann noch der Hinweis, daß die kleine Insel Tolosan [die nicht in der Bucht, sondern südlich davon, vor der Küste des südlichen Endes der Neutralen Zone liegt] zur Subpräfektur Jihchao und zum Vikariat Süd-Shantung gehörte und zugleich «quasi primum in alto mari expositum propugnaculum territorii Germanici» sei<sup>49</sup>. Endlich wird das

<sup>49</sup> Zur Identifizierung der Insel halfen P. J. Grendel und P. Fr. Fuchs. — STREITS *Missionsatlas* verzeichnet die Insel als To-lo-san. Auf anderen und späteren Karten geht sie unter dem Namen: Schu-ling-schan und Lingshan-Tao. Die Bittschrift irrt aber in der Annahme, daß diese Insel zur Subpräfektur Jihchao und damit zum Gebiet von Süd-Shantung gehöre. Die Insel gehörte zur Subpräfektur Kiaochow.

*desiderium gubernii Germanici* [nicht des Kaisers] genannt und die Gefahr von seiten der Protestanten, deren Werbearbeit in der Heimat zugunsten der Missionsarbeit in Kiaochow geschildert wird. — Zum Schluß betonen die Missionare ihre Hochachtung und ihr Wohlwollen gegenüber den Patres Franziskanern in der Nachbarmission, meinen aber, daß die Angliederung von Kiaochow an Süd-Shantung unter den gegenwärtigen Umständen für die gesamte Missionslage die bessere Lösung sei.

### c) Die Stellung von Provikar Freinademetz

Die Unterschrift von Jos. Freinademetz fehlt unter diesem Gemeinschaftsbrief der Missionare; er weilte nämlich in Japan, um sein Lungenleiden auszuheilen. Das eigentliche Anliegen des Schreibens: großzügige Investierung von Geldern in dem neuen deutschen Gebiet, und zwar in der Form von Bauplätzen und Bauten, war ihm geläufig, unabhängig von den Bemühungen Bischof Anzers in Berlin und Rom. Schon am 10. Januar 1898 schrieb er an den Bischof: „Behält Deutschland Kiaochow? Dann muß man aber doch ordentlich viel Besitz dort zu erwerben suchen. Kiaochow hat sicher eine große Zukunft<sup>50</sup>.“ Dies ist überhaupt der erste Aktenbeleg für den Gedanken, die Mission solle sich in dem neuen deutschen Gebiet um Besitz bemühen. Und wengleich Provikar Freinademetz die Abtrennung des Gebietes nicht als Mittel zu diesem Ziel betrieben hatte, so war er doch auch — wie oben dargelegt — für die Abtrennung eingetreten.

Als der Provikar Anfang Februar nach Kiaochow gereist war, um den deutschen Behörden seine Aufwartung zu machen, schilderte er Bischof Anzer den glänzenden Empfang beim Deutschen Gouverneur wie bei den Militärs. Dann kommt er wieder auf die Landkäufe zu sprechen. (Daß Freinademetz zu dieser Zeit von Anzer Nachricht erhalten hatte über des Bischofs Bemühungen um die Angliederung von Kiaochow, läßt sich nicht nachweisen und ist unwahrscheinlich.) Freinademetz schreibt: „Was den Ankauf von Grund und Boden angeht, so kauft hier et nunc nur der Staat die Besitzungen an, ohne Privatfirmen zuzulassen, auch ist der Kontrakt mit der Chinesischen Regierung betreffs Abtretung . . . der Halbinsel vor Kiaochow noch nicht gezeichnet; ebenso ist noch nicht bestimmt, wo die neue Stadt [Tsingtao] angelegt werden wird; darum kann man augenblicklich nicht ankaufen. Der Gouverneur verspricht mir aber, nach Tsining telegraphieren zu wollen, sobald Ankäufe gemacht werden dürfen; auch wolle er sein möglichstes tun, um uns zu einem recht passenden Ankauf zu verhelfen<sup>51</sup>.“

<sup>50</sup> Freinademetz, Yenchowfu, 10. Jan. 1898 an Anzer, Steyl

<sup>51</sup> Freinademetz, Kiaochow, 13. Febr. 1898 an Anzer, Steyl. In dem oben („Der Vorschlag von P. Freinademetz“) zitierten Schreiben (P. Freinademetz 26. Febr. 1898 an Ledóchowski) nennt der Provikar unter § 3 ebenfalls den Besitz eines Hafens eine «*quaestio summi momenti quoad foundationem et incrementum cuiusvis Missionis*».

Konteradmiral von Diederichs berichtete am 15. Februar an das Reichsmarineamt über den Besuch des Provikars und seiner beiden priesterlichen Begleiter: „... Die frommen Brüder kamen dann auf einen Gegenstand zu sprechen, welcher wahrscheinlich den eigentlichen Grund zur Reise hierher gegeben hatte. Es ist dies, wie sie sich ausdrückten, die Fundation ihrer Mission... Um feste Einnahmen zu gewinnen, streben sie nach dem Erwerb (Schenkung) von einem größeren Grundstück (es wurden 16 Morgen erwähnt), um darauf Häuser zu bauen, aus deren Mieterträgen die Ausgaben der Mission gedeckt werden sollen... Mit Rücksicht auf die Rolle, welche die ermordeten Missionare in der Besitzergreifungsfrage gespielt haben, dürfte diese Bestrebung der wohlwollenden Erwägung der Regierung sicher sein<sup>52</sup>.“

P. Bartels ging noch 1898 als erster Seelsorger für die Deutschen nach Kiaochow. Er war Prokurator in Süd-Shantung gewesen. So sollte er auch, wie Bischof Henninghaus erzählt, „sein Augenmerk auf die materielle Fundamentierung der Mission richten... einige Bauplätze zu erwerben und so der Mission eine Hilfsquelle zu sichern.“ P. Bartels konnte tatsächlich „im Laufe der Jahre einige Häuser errichten, deren Einkommen ein willkommener Beitrag zur Bestreitung der Missionsunkosten lieferte<sup>53</sup>.“

Als sich Bischof Anzer zwei Jahre später gegen die öffentlichen Angriffe, besonders in der protestantischen deutschen Presse, auch in dieser Sache verteidigen mußte, schrieb er: „Jede Mission, die protestantische so gut wie die katholische, braucht zum Unterhalt ihres Personals, zum Bau von Kirchen und Waisenhäusern usw. Geld... Zu diesem Zwecke habe ich mich bemüht, einige Stiftungen für Seminaristen und Waisenkinder zu erlangen. Wenn ich nun diese Stiftungsgelder, anstatt sie gefährlichen Zufälligkeiten auszusetzen, im Häuserbau fruchtbar und sicher anlege, kann man mir das verübeln? ... Wenn dadurch bei der großen Wohnungsnot in Tsingtao der deutschen Bevölkerung zugleich ein Dienst erwiesen wird, so ist das ein Nebenerfolg, der der katholischen Mission auch nicht zur Schande gereicht<sup>54</sup>.“

### *Empfang des Dekretes — Dank*

Innerhalb von sechs Monaten war Bischof Anzer in seinen Wünschen und Anträgen für sofortigen Anschluß des gesamten deutschen Territoriums (und das gestützt auf den Willen Seiner Majestät des Kaisers) heruntergegangen auf die Bitte um eine Niederlassung im deutschen Territorium, die aber kirchlich von dem Apostolischen Vikariat Ost-Shantung exempt wäre. Praktisch dachte man dabei außer an ein großes Baugelände auch an eine Missionsprokur für die Werbung in der Heimat

<sup>52</sup> von Diederichs, Kiaochow, 15. Febr. 1898 an Reichsmarineamt, Berlin (zitiert nach P. HORBACH, Anzer contra Anzer. Sonderabdruck aus dem *Reichsboten*, Gütersloh 1901, 7)

<sup>53</sup> HENNINGHAUS, *Freinademetz* (Yenchowfu 1926) 386—390, 395—396. — *Freinademetz*, Shanghai, 7. Juli 1898 an Anzer, Shantung

<sup>54</sup> Anzer, *Abwehr der Angriffe auf die katholischen Missionen in Süd-Shantung: Kölnische Volkszeitung* 1. März 1901

mit einem Briefkopf aus der berühmten deutschen Kolonie — beides, Baugelände wie Prokur, zur Finanzierung des alten Vikariates Süd-Shantung.

Rom aber hatte inzwischen, noch ehe die Briefe des Bischofs und der Missionare in der Hand ihres Adressaten waren, ohne jede Einschränkung den ursprünglichen Antrag von Bischof Anzer unverändert durchgesetzt, gegen die Widerstände des Apostolischen Vikars von Ost-Shantung und des Generals der Franziskaner. Für Anzer selbst muß bei seinem langen stimmungsmäßigen Tief die Nachricht von der Angliederung völlig unerwartet gekommen sein. Er hörte davon zuerst durch den französischen Lazaristen P. Alphonse Favier (der einige Monate vorher als Koadjutor des Bischofs von Peking konsekriert worden war) am 1. oder 2. August in Tientsin, wo Anzer die Gelder abhob, die die chinesische Regierung zum Bau der drei Sühnekirchen bewilligt hatte. Bischof Favier teilte ihm mit, so berichtete Anzer sofort an Kardinal Ledóchowski<sup>55</sup>, daß die Propaganda „im Einverständnis mit Frankreich nicht bloß das eigentliche deutsche Gebiet in Kiaochow, sondern auch die ganze neutrale Zone“ mit Süd-Shantung vereinigt habe:

„Msgr. Favier freut sich darob sehr und, wie er sagt, ist man auch in der Französischen Gesandtschaft damit sehr zufrieden. Gegen Errichtung einer eigenen Präfektur hätte man allzeit opponiert. — Aber nun, wie soll ich Ew. Eminenz für diesen Beweis von Huld und Gnade danken! Es ist mir unmöglich, die Gefühle meines Dankes in Worte zu kleiden. Die ganze Mission soll für das Wohlergehen Ew. Eminenz den lieben Gott mit Bitten bestürmen und wir Missionare wollen mit erneuter Kraft arbeiten zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen. Den offiziellen Dank werde ich Ew. Eminenz in lateinischer Sprache zu übermitteln mir gestatten, wenn ich offizielle Nachricht von der Abtretung haben werde. Dann werde ich auch unverzüglich die Mission im neuen Gebiete beginnen. — Es wird aber manche Schwierigkeiten kosten. Der deutsche Gouverneur im Kiaochowgebiete will den deutschen Missionaren ein kleines Stück Land schenken, um ein Haus nebst Kirche darauf bauen zu können, aber unter der Bedingung, daß die Missionare keinen weiteren Grundbesitz erwerben. Die Deutsche Regierung in Berlin will den Landerwerb durch Missionare ebenfalls sehr beschränken. Ich hoffe jedoch, daß durch den deutschen Kaiser Freiheit im Landerwerb mir gewährt werde. — Prinz Heinrich [der Bruder des Kaisers] sagte mir, das neue deutsche Gebiet solle ein Emporium des deutschen Protestantismus werden. Drei deutsche protestantische Sekten arbeiten dort bereits. Das protestantische Deutschland sowie die Hafenplätze Ostasiens haben einen Aufruf für die deutschen protestantischen Missionen im Kiaochowgebiet erlassen. Die Gelder fließen reichlich. Doch wir wollen den Kampf aufnehmen.“

Dann erzählt er noch, wie sehr er, als sich so große Schwierigkeiten der Angliederung des neuen Gebietes in den Weg stellten, von seinen Missionaren bedrängt wurde, so daß er „in große Klemme kam, besonders als Privatnachrichten aus Europa eintrafen, die besagten, daß nur meinetwegen (d. h. weil ich bei der französischen Regierung nicht persona

<sup>55</sup> Anzer, Tientsin, 2. Aug. 1898 an Ledóchowski, Rom (Entwurf oder Abschrift?)

grata bin) Kiaochow nicht mit Süd-Shantung vereinigt werde... Schließlich gestatte ich mir noch zu erwähnen, daß Prinz Heinrich im Oktober Süd-Shantung besuchen und der Grundsteinlegung für die Kirche in Yenchowfu beiwohnen wird.“

Mitte September, keine neun Monate nach Stellung seines ersten Antrages, erhielt der Bischof das Dekret. Sofort sandte er das offizielle Dankschreiben<sup>56</sup>. Er betonte, daß die Angliederung „consentaneum, imo necessarium“ gewesen sei, versichert die Kongregation seines Dankes und verspricht, „totis viribus et expansis velis“ an die Missionierung des neuen ihm anvertrauten Gebietes zu gehen. „Faxit Deus, ut uberiores in dies et lactiores animarum fructus hic meus Vicariatus... producere mereatur“. — Es stimmte, was der Propagandasekretär im Auftrage von Kardinal Ledóchowski dem Bischof schon im August geschrieben hatte — in einer sehr freundlichen Antwort auf den scharfen Brief Anzers vom 2. Juni: „... quod quidem Decretum nullomodo dubito quin Amplitudini Tuae omnimodo placeat...“<sup>57</sup>.

Im Oktober brachte der *Kleine Herz-Jesu-Bote* eine Nachricht über das neue Missionsgebiet, kurz und unauffällig im Kleindruck: „Eine durch die Presse bereits allgemein verbreitete Meldung, daß nämlich das deutsche Gebiet an der Kiaochowbucht von der Propaganda in Rom mit dem Apostolischen Vikariat Süd-Shantung vereinigt ist, können wir unsererseits bestätigen...“<sup>58</sup>. Die lakonische Form dieser Mitteilung steht im Gegensatz zu der Art und Weise, wie Generalsuperior Janssen sonst ähnliche Ereignisse den Freunden seiner Gründung mitteilte. Andererseits war auch die Art, wie der Generalsuperior selbst über eine neue Mission verhandelte, sehr verschieden von dem Stil, den Bischof Anzer für die Aktion Kiaochow gewählt hatte<sup>59</sup>. Hinzu kam, daß der General,

<sup>56</sup> Anzer, Tsining, 10. Sept. 1898 an Ledóchowski, Rom

<sup>57</sup> Ciasca, Rom, 20. Aug. 1898 an Anzer, Süd-Shantung

<sup>58</sup> HB 26. 1898/99. 10. — Als P. A. Janssen Dezember 1899 im *Nuntius SUD* (p. 9) die Hauptereignisse seit Februar 1897 aufzählte, nahm er die Angliederung des neuen Missionsgebietes nicht unter die 10 Nummern auf, obwohl er z. B. nannte: „Die gleichzeitig in unsern Missionen eingetretene Neugründung so mancher Stationen und der oft ganz bedeutende Ausbau älterer Stationen z. B. der Residenzen Tsining und Yenchowfu in Süd-Shantung.“

<sup>59</sup> Als 1887 der Erzbischof von München, veranlaßt durch kaufmännische politische Kolonialpioniere, an den Generalsuperior herantrat, ob er bereit wäre, Missionare nach Deutsch-Ost-Afrika zu senden, antwortete er dem Erzbischof: „... Nach unserer Anschauung aber gestattet das freundschaftliche Verhältnis, welches zwischen den verschiedenen Missionsgesellschaften herrschen soll, uns nicht, Schritte dafür zu tun, daß ein Missionsfeld anderen genommen und uns gegeben werde...“ (cf. F. BORNEMANN, *Ein Briefwechsel zur Vorgeschichte von St. Ottilien*, 1965. 95). — Ähnlich 1885 bei den Verhandlungen über die Vonselbständigkeit Süd-Shantungs: Weil die Zustimmung der OFM fehlte, stellte A. Janssen nicht den Antrag, den Bezirk Tsining dem neuen Vikariat zuzuweisen. Diese Zurückhaltung brachte ihm ein ausdrückliches Lob von der Propaganda ein und den Bezirk Tsining dazu (s. HB 13. 1885/86. 35)

dessen Gesellschaft nun für das neue Missionsgebiet verantwortlich war, von der Propaganda nirgendwie gefragt oder informiert worden war, während die Mitteilungen an die beiden Franziskaner-Bischöfe durch den Franziskanergeneral gingen. A. Janssen war beim Kardinalpräfekten nicht persona grata, wobei auch P. A. Janssens Einstellung zur charakterlichen Art von Bischof Anzer eine Rolle spielte <sup>60</sup>.

Ausführlicher kam der Bischof selbst in seinem Jahresbericht vom 20. Oktober 1898 auf das neue Gebiet zu sprechen <sup>61</sup>. Er nannte das Dekret und die vier Sub-Präfecturen. „Damit erhalten wir also ein neues umfangreiches Feld für unsere Tätigkeit, ein Gebiet, welches um so mächtiger unsern Eifer und unser Interesse anspornt als es teilweise als eigentliche Kolonie, teilweise als Schutzgebiet das neue ‚Deutsch-China‘ bildet.“ Nachdem er die Anstrengungen der Protestanten genannt hat, appelliert er an das Pflichtbewußtsein des katholischen Deutschland. „Es handelt sich hier um einen Wettkampf so edel und groß, wie nur je einer unter den Sternen ausgefochten wurde. Ich meinerseits werde tun, was in meinen Kräften steht. Schon jetzt habe ich einige erfahrene Missionare nach jenen Gegenden entsandt. Möge nun das im Kampf und Sieg so oft bewährte katholische Deutschland das seinige tun.“

In das neue Gebiet sandte der Bischof seinen Provikar P. Jos. Freinademetz. Eine Kapelle gab es im ganzen Gebiet noch nicht. Die Taufregister wiesen nur 26 Namen auf <sup>62</sup>. Trotzdem war P. Freinademetz sehr zufrieden. „Ich habe Tsimo bereist, um den Stand des Christentums kennenzulernen. Es ist ein schöner Anfang, auf dem man gut weiterbauen kann. In ganz Tsimo ist nicht ein Getaufter, aber an nicht wenigen Orten haben wir Katechumenen seit ein bis sechs Jahren. Selbe verstehen nichts von der Religion, sind aber sehr guten Willens. Und was recht viel wert, selbe sind nicht verwöhnt und an die alte Regel in Tsinanfu gewöhnt. Sie waren ungefähr verlassen und wie man mir sagt, wären sie am Aussterben gewesen, wenn wir nicht gekommen wären. Sie freuen sich sehr, zu uns geschlagen zu sein. Sie haben viel gelitten, und sind viele der Verfolgung wegen dem Christentum verlorengegangen. Nach meiner Überzeugung ist es entschieden das allerbeste, von diesen Gemein-

<sup>60</sup> Generalsuperior Janssen hörte durch den Vizepräsidenten des Römischen Kollegs von den Verhandlungen. Eine Rückfrage ist aber von der Propaganda bei ihm nicht gestellt worden, wie er auch keine offizielle Mitteilung erhielt.

<sup>61</sup> HB 26. 1898/99. 85

<sup>62</sup> Die Subpräfecturen Kiaochow und Chucheng waren noch gar nicht missioniert. Dagegen gab es in den beiden Subpräfecturen Kaomi und Tsimo einige Hundert Katechumenen. P. Fenocchio OFM hatte hier gearbeitet. Er wurde zurückgezogen, als Ost-Shantung von Nord-Shantung 1894 abgetrennt und den französischen Franziskanern übergeben wurde. Bischof Schang hatte in den ersten Jahren nicht Priester genug, um die in Kaomi-Tsimo begonnene Arbeit fortzuführen. Siehe J. B. ANZER, Stand der Mission von Südschantung um Ostern 1899. In: *St. Michaels-Kalender* 1900. 293—295

den aus für die christliche Propaganda zu operieren, weil wir dann echtes Christentum bekommen; von hier aus uns nach Kiaochow und Kaomi und in Deutsch-China hineinzuarbeiten. Fangen wir in Deutsch-China quasi per vim an, das Christentum zum Durchbruch zu bringen, so heißt es: rasch Häuser kaufen, Schulen gründen, mit vollen Händen Geld hinauswerfen, um mit großer Mühe ein rechtes Lumpenpack zu bekommen, in das man ewig kein echtes Christentum hineinbringen kann... Glauben indess Ew. Gnaden, daß namentlich in Deutsch-China eine andere Missionierungsmethode einzuschlagen sei, so werde ich mich selbstverständlich genau danach richten; bitte mir berichten zu wollen<sup>63</sup>."

Als 1925 der Osten der Süd-Shantung-Mission zur Apostolischen Präfektur und 1928 zum Vikariat erhoben wurde und 1936 wiederum der westliche Teil dieses neuen Vikariates als Vikariat Ichowfu abgetrennt wurde, bestand das neue Vikariat Tsingtao aus den vier Sub-Präfekturen, die 1898 von dem Vikariat Ost-Shantung der französischen Franziskaner abgetrennt worden waren; hinzu kam vom alten Süd-Shantung die Sub-Präfektur Jihchao. Eine Statistik, die 10 Jahre nach der Übernahme veröffentlicht wurde, weist 3000 Katholiken und fast ebensoviele Katechumenen auf; die meisten in der Subpräfektur Kaomi; in der Stadt Tsingtao selbst sind nur wenige Katholiken<sup>64</sup>.

Durch die in den 20er Jahren einsetzenden Teilungen der großen Mutter-Mission Süd-Shantung kam es, daß die abgetrennten neuen kirchlichen Bezirke als Mitgift ein oder das andere Haus in Tsingtao erhielten, das zwar nur einen verhältnismäßig kleinen Besitz darstellte, aber doch den armen Empfänger und Erben beglückte<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Freinademetz, Tsimo, 12. Nov. 1898 an Anzer, Yenchowfu

<sup>64</sup> In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg haben sich französische Missionare um die Zuweisung des Gebietes Tsingtao beworben (nach einer mündlichen Mitteilung von Bischof Karl Weber, 30. März 1967). — 1938 zählte das 1898 erworbene Gebiet, zuzüglich der Sub-Präfektur Jihchao, rund 20 000 Katholiken und 4000 Taufbewerber.

<sup>65</sup> Zusammen waren es 8 oder 9 Häuser, zwei-drei-stöckig, in jedem Stock 4—5 Zimmer (nach Mitteilung von P. M. Kirsch und P. J. Grendel). Grundstücke und Häuser erhielten auch nicht annähernd den Wert wie in andern Hafenstädten: Shanghai, Tientsin und Hankow. Die dortigen Investitionen der alten in China missionierenden Orden blieben unwiederholbar (s. über die Frage auch HENNINGHAUS, *Freinademetz*. 1926. 396). — Von diesen Häusern zu unterscheiden ist das geräumige und eindrucksvolle Missionszentrum in der Stadt Tsingtao mit der um 1930 erbauten Kathedrale und mit der Residenz des Apost. Vikars. Bischof Anzer, der so um Yenchowfu gekämpft und es zu seiner Residenz gemacht hatte, soll den herrlichen Platz ausgesucht und selbst noch daran gedacht haben, seinen Sitz nach Tsingtao zu verlegen (G. WEIG, *Steyler Missionsbote* 53. 1925/26 15)

## ZUR GNADENVORSTELLUNG IM HINDUISMUS

von Georg Landmann SUD †

Gnade, objektiv gesehen, weist immer das Merkmal einer Gabe oder einer Gunst auf. Nicht jede Gabe kann Anspruch auf diesen Titel erheben, denn Gnade schließt jegliches Verdienst von seiten des Menschen aus oder besser gesagt, das Verdienst gibt dem Menschen keinen Rechtsanspruch auf Gnade. Diese Gnadenauffassung findet sich schon bei Schriftstellern der griechischen Antike. Es ist dem Menschen nicht möglich, Erlösung zu erlangen, wenn Gott ihm nicht zu Hilfe kommt, denn seine Natur ist von der Sünde befleckt und er vermag nicht, aus eigener Kraft sich über sich selber hinaus zu erheben.

Nach christlicher Auffassung ist reine Geistigkeit etwas Überirdisches, das nur durch Glaube und Liebe erreichbar ist. Darum muß jede Gnade des Geistwesens Gottes durch den Heiligen Geist kommen, doch dieser „Geist weht, wo er will“, wie die Schrift sagt (*Jo 3, 8*). Niemand hat Anspruch auf sein Kommen. Wir können ihn bitten, seine Gaben über uns auszugießen, doch dürfen wir darüber nicht vergessen, daß sein Wirken ohne unser Verdienst geschieht. Er ist es, der das geistliche Leben in uns weckt, indem er den „Samen Gottes“ in die Seele senkt.

In den indischen Religionen gewinnt die Gnadenauffassung erst verhältnismäßig spät Gestalt. Eine Reihe von Indologen verneinen zwar ihre Anwesenheit überhaupt, doch diese Frage wollen wir erst im Rahmen der folgenden Ausführungen untersuchen. Es soll hier kein Vergleich mit dem Gnadenbegriff der scholastischen Richtung angestellt werden. Dieser Hinweis ist bedeutend, obgleich wir nicht um gewisse Begriffe herumkommen, die aus der Scholastik stammen und für das Christentum grundlegend sind und daher wegen ihrer Allgemeingültigkeit in unserer Ausführung aufscheinen müssen.

Zum Wesen der Gnade gehört ihre Unentgeltlichkeit. Dieser Gnadencharakter läßt sich offensichtlich nur zwischen zwei Personen verwirklichen, zwischen einem persönlichen Gott und dem menschlichen Wesen, denn zwischen Dingen ist von Gabe und Vergeltung keine Rede. Diese Grundforderung der persönlichen Beziehung finden wir in den Bhaktibewegungen der indischen Religionen voll gegeben, in welchen der Pantheismus, d. h. die Identität des menschlichen Selbst mit dem Selbst des Universums (*Tattvamasi*) und die Welt als Frucht der *Mâyā*, überwunden sind. Gott als der Spender der Gnade unterliegt keiner Verpflichtung gegenüber dem Menschen. Was er gibt, ist freies Geschenk, aus seiner reinen Liebe gegeben und in keiner Weise von selbstsüchtigen Motiven geleitet. Wir können somit Gnade allgemein als „freies Geschenk Gottes, welches einzig von Wohlwollen motiviert ist“, definieren.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Hinduismus richten wie er unter dem einfachen Volke gelebt wird, so überrascht uns die Tatsache, daß in Indien nicht Gott oder die Götter in erster Linie Gnaden erweisen,

sondern hervorragende Männer. Sie sind es, die Wohltaten spenden, worauf die Menschen durch Erfüllung irgendwelcher ritueller Zeremonien oder religiöser Handlungen keinen Rechtsanspruch besitzen. Männer wie Buddha, Mahavira, Tukarāmā, Ramakrishna und viele andere Hinduheilige mehr oder Gründer von Religionen zeigten aus eigenem Antrieb ihren Jüngern den Weg zur Erlösung oder verkündeten diesen ihren Zeitgenossen in der Öffentlichkeit. In der Fortführung dieser Aufgabe liegt die große Bedeutung der Gurus im Hinduismus, die in den Augen der Gläubigen als Wegweiser zur Erlösung angesehen werden.

Doch trotz des Einflusses großer Männer darf man die Bedeutung Gottes selber nicht übersehen, denn letzten Endes betrachten auch die Hindus ihn als eigentlichen Ursprung aller Gnaden.

### I. *Verschiedene begriffliche Fassungen für „Gnade“*

Bevor wir in nähere Einzelheiten gehen, müssen wir noch ein Wort über die verschiedenen Begriffe sagen, die in der Hindutheologie zur Anwendung kommen, um die Gnadenidee zum Ausdruck zu bringen. Das Sanskritwort *Anagraha*, welches sich von der Wurzel *anu-grh* = greifen, herleitet, sieht Gnade mehr unter dem Aspekt bedingungsloser Initiative oder eines Anrufes, der Gehör findet. Er setzt aber bereits eine gewisse latente Disposition voraus, um mit dem göttlichen Anruf in Zusammenklang kommen zu können.

*Prasādā*<sup>1</sup> — der in der Literatur am häufigsten wiederkehrende Begriff — deutet primär aus einen Zustand lichtvollen Friedens in der Seele, welcher die religiöse Grunderfahrung in der indischen Tradition ausmacht. Wegen der wesensgemäßen Großzügigkeit des Absoluten offenbart dieser Begriff auch einen Zug der Teilnahme und damit auch des Wohlwollens und der Gunst dieses ewigen Lichtes (Gott)<sup>2</sup>.

*Kṛpa* bringt mehr den Charakter des Erbarmens und des Mitleidens zum Ausdruck. *Pusti* — von der Wurzel „*pu*“ = gedeihen, blühen, abgeleitet — findet sich hauptsächlich bei dem Philosophen Vallabha und bringt mehr den Zug des Wohlwollens und der Liebe zum Ausdruck.

Alle diese Begriffe zeigen unmittelbar Gottes Wohlwollen, Herablassung, Freigebigkeit, weniger aber den Charakter der Gabe oder der Hilfe selber, welche dem Menschen zuteil wird.

Ein ähnlicher Charakter des göttlichen Wohlwollens kommt auch in dem Tamilwort *Arul* zum Ausdruck. Es leitet sich von der Wurzel „*ar*“ oder „*aru*“ her, was soviel wie „kostbar, selten“ bedeutet. Durch das Anfügen der Silbe „*ul*“ entsteht das Hauptwort *Arul*, mit der ursprünglichen Bedeutung von „Gabe“. In nicht-theologischen Werken

<sup>1</sup> Im *Maitri Upanishad* VI. 20 hat das Wort „*Prasādā*“ mehr die Bedeutung von Ruhe. Der Text dort lautet: „Das ist das höchste Geheimnis (*rahasya*)... denn durch Ruhe (Stillstand) — *prasādā* — der Gedanken vernichtet man seine Taten, die guten wie die bösen.“

<sup>2</sup> Vgl. O. LACOMBE, *L'absolu selon le Vedānta*.

findet das Wort Verwendung, um Wohlwollen, Gunst, Zuneigung oder Liebe auszudrücken<sup>3</sup>.

## II. Die Gnadenauffassung vor Beginn der Bhaktibewegungen

In den ältesten Schriften der indischen Religionen läßt sich der Gnadenbegriff zwar nicht ausdrücklich feststellen, doch ist er in der Verehrung des vedischen Menschen für seine Götter einschlußweise vorhanden, wenn er diese um Reichtum, um Gesundheit, um Söhne oder um Vergebung seiner Sünden anfleht. Seine Bitten richten sich in der Hauptsache an Agni, Varuna oder sonst einen der Götter, welche die Stelle des höchsten Gottes einnehmen. So betet er im Rg-Veda II. 28 um Vergebung seiner Sünden: „Du, gerechter König, erbarme dich meiner! So wie einen Strick vom Halse des Kalbes, so nimm auch von mir meine Sünden!“

Das Gebet des vedischen Menschen richtet sich hauptsächlich auf zeitliche Gunsterweisungen und gründet sich mehr auf die „Do-ut-des-Haltung“. Er besitzt aber trotz alledem als Gottsuchender (*devayu*) und Gottliebender (*devakama*) Empfinden für Beziehung zu und Abhängigkeit von Gott<sup>4</sup>.

In der nachvedischen Zeit bleibt nur wenig Raum für die Gnadenvorstellung, denn der Mensch als Herr des Opfers und als Meister des Rituale schwingt sich in der Periode der Brähmanas zum Herrscher über die Götter auf, da auch sie von der Macht des Opfers abhängen. Durch diese Abhängigkeit werden sie zu Werkzeugen in der Hand des Menschen. Der ganze Kosmos ist als Mechanismus von riesigen Ausmaßen gedacht, den der Mensch alleine durch das Opfer als der große Ingenieur zu lenken weiß. Eine Abhängigkeit von Gott steht daher außer Frage und so kann sich für eine Gnadenvorstellung kein Platz finden.

In den Upanishaden tritt eine Wandlung ein. Es lassen sich in ihnen zwei Gedankenrichtungen unterscheiden, die dem Menschen einen neuen Weg zur Erlösung zu öffnen suchen. Sie geben der Entwicklung der Gnadenvorstellung neuen Anstoß und eine neue Wende. Der erste dieser beiden Wege setzt den Menschen mit Gott auf gleiche Ebene, indem er dessen innerstes Selbst mit dem Selbst des Universums gleichsetzt. Damit würdigt er aber den Menschen in seiner alltäglichen Existenz zu einer Illusion, zu einer Sinnestäuschung, herab. Diese Gedankenrichtung muß notwendig jede Gnadenmöglichkeit ausschließen, weil in Wirklichkeit keine echte und personale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen besteht, ohne welche aber die Gnade eine ihrer Grundvoraussetzungen verliert. Das Wesen dieser Gedankenrichtung findet sich kurz und klassisch in der bekannten Formel des Chāndogya Upanishad VI. 9—16 zusammengefaßt: „*Tattvamasi*“ — Das (dieses All, dieses Absolute) bist du!

Die zweite grundlegende Denkrichtung in den Upanishaden — die Lehre vom Karma-Samsāra — läßt eine Möglichkeit für Gnade und Er-

<sup>3</sup> Vgl. AROKIASAMY, *The Doctrine of Grace in Saiva-Siddhanta* (1935) 20.

<sup>4</sup> DE LETTER, *The Christian and the Hindu Concept of Grace* (1958) 5.

lösung offen. Der Mensch, der im Kreislauf der Wiedergeburt gefangen ist, verspürt die Notwendigkeit einer Hilfe Gottes, um das ewig sich drehende Rad des Samsāra zum Stehen zu bringen. Diese Göttliche Hilfe setzt einen persönlichen Gottesbegriff voraus, der erst in den späteren Upanishaden aufscheint. Doch lassen sich bereits im Bṛhad-Āraṇyaka-Upanishad II.4.5 Spuren davon feststellen, wo eine theozentrische Ausrichtung des Lebens einsetzt. „Dann sagte er (Yajnavalkya): wahrlich nicht wegen der Liebe zum Gatten ist ein Gatte teuer, sondern wegen der Liebe zur Seele (Ātman) ist ein Gatte teuer“<sup>5</sup>.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung zum Theismus hin bietet die Auffassung vom Atman-Purusha als Ish, Ishvara, Bhagavan, Hadeshvara (vgl. Katha Upanishad VI.8.9 und Mundaka Upanishad I.1.9). Die Gegenüberstellung des höchsten Wesens mit dem endlichen Selbst bedeutet einen weiteren Schritt in die nämliche Richtung. Mit der fortschreitenden Personifizierung des höchsten Geistes ebnet sich auch der Weg zum Bhaktibegriff und zur Gnadenvorstellung.

Die älteren Upanishaden lassen einzig Wissen als höchstes Wertobjekt gelten. Dieses bietet dem Menschen die Möglichkeit, mit absoluter Sicherheit sein Ziel, ja seine Erlösung zu erlangen<sup>6</sup>. Diese Auffassung vom Wert und der Wirkkraft des Wissens findet immer wieder Ausdruck nicht nur in Zusammenhang mit philosophischer Spekulation sondern auch mit den praktischen Angelegenheiten des Alltags. „Wahrlich, in der Tat, wenn über einen, der das weiß, beide Berge sich niederwälzen sollten, um ihn darunter zu begraben, sie würden ihn in der Tat nicht begraben. Aber diejenigen, die ihn hassen und diejenigen, die er haßt, diese alle werden sterben!“<sup>7</sup> „Wahrlich, wer dieses höchste Brahman kennt, ... in seiner Familie wird niemand mehr geboren werden, der Brahman nicht kennt“<sup>8</sup>. Der Ausdruck „Wer das weiß“ ist eine der häufigsten in den Upanishaden wiederkehrenden Wendungen.

Neben dem spekulativen und praktischen Wert, die Ideale Einheit mit der höchsten Realität zu erreichen, besitzt das Wissen auch einen stark ethischen Wert. Es befreit nicht nur von den Folgen bösen Handelns, sondern befreit sogar vom Handeln als solchen, das zur Wiedergeburt führen könnte. Gegen das spekulative Wissen vom Ātman, gegen sein Begreifen mit Hilfe rein menschlichen Wissens stellt sich die Gnadenidee oder Prasādā, die dem Menschen wahres und echtes Wissen vermittelt. „Durch die Gnade (Prasādā) des Schöpfers nimmt er die Größe des Ātman wahr“<sup>9</sup>. Dem Svetāshvatara Upānishad I.6 nach geschieht es gerade durch diese Gnade, daß der Mensch Befreiung von seinem Wahn findet und zur Unsterblichkeit gelangt. „In diesem Brahma-Rad irrt die Seele um-

<sup>5</sup> *ibid.*      <sup>6</sup> *ibid.* 7.      <sup>7</sup> *Mundaka Upanishad* III, 2. 9.

<sup>8</sup> *Kaushitaki Upanishad* 2. 13.

<sup>9</sup> *Katha Upanishad* 2. 20. Nach E. R. HUME's Auffassung ist dieser Abschnitt von großer Bedeutung, da er den ersten deutlichen Hinweis auf die Gnadenlehre in den Upanishaden darstellt. Vgl. *Thirteen Principle Upanishads* (Oxford University Press 1958) 350.

her in dem Wahn, daß sie und er, der sie in Bewegung hält, verschieden sind. Wenn er ihr seine Gunst erweist, erlangt sie Unsterblichkeit“<sup>10</sup>.

Eine noch stärkere Ablehnung des Wissens finden wir im *Katha Upanishad* II.23 (= *Mundaka Upanishad* III.2.3), wo göttliche Erwählung als Bedingung angesehen wird, um zum *Ātman* zu gelangen. „Diese Seele (*Ātman*) ist nicht durch Unterweisung zu erreichen, nicht mit dem Verstande, auch nicht durch langes Lernen. Nur wen Er erwählt, der vermag zu ihm zu gelangen. Einem solchen offenbart jene Seele (*Ātman*) ihre Person“<sup>11</sup>.

Diese göttliche Erwählung oder das persönliche Eingreifen Gottes kommt bereits der Lehre der *Bhagavadgita* und der darin enthaltenen Gnadenvorstellung sehr nahe.

### III. Der Gnadenbegriff der *Bhakti*

Natur und Nicht-Natur stehen in Indien einander nicht so scharf gegenüber wie die Natur und Gnadenordnung in der Lehre des Leibniz oder des Malebranche. Es ist daher nicht ein einfaches „*pati-divina*“, wenn man etwas jenseits der Natur erreichen will, denn durch *Ascese*, d. h. durch Kontrolle unserer Lebensfunktionen können wir nach der Auffassung des Hinduismus über den notwendigen Ablauf der Dinge hinausschreiten. Eine Vorstellung wie *Erst-, Ur- oder Erbsünde* besteht im Hinduismus nicht. Darum kann es nach seiner Auffassung auch keine Gnade jenseits der Natur geben. Gnade kann also nur im Sinne der *Bhakti* verstanden werden, als Möglichkeit einer Teilnahme Gottes am Schicksal der Gläubigen<sup>12</sup>.

In der *Bhagavadgita* erreicht die theistische Entwicklung ihren Höhepunkt. *Krishna*, der sich mit *Brahma* identisch erklärt, und in Wirklichkeit niemand anders ist als *Vishnu* und *Bhagavat*, der Anbetungswürdige, besitzt deutlich persönlichen Charakter. Er steigt in die Welt herab, um den Menschen einen neuen Weg der Erlösung zu verkünden. Die beiden früheren Wege des Wissens und des Handels, der *jñāna-mārga* und der *karma-mārga*, sind damit nicht ausgeschlossen, sondern nur untergeordnet. Der einzige Weg zur Erlösung ist *Bhakti*: das unerschütterliche Vertrauen in den rettenden Gott und seine *prasādā*, seine Gnade. Indem er zu einem der *Avatāras* wird, unternimmt *Krishna* den ersten Schritt. Liebe ist es, die ihn drängt, herabzusteigen, *Bhakti* zu verkünden und auf diese Weise die Menschen zu sich zu führen. *Bhakti* stellt demnach das Zentralthema der *Bhagavadgita* dar.

De Letter bemerkt dazu: „Wenn das der Fall ist, dann müßte Gnade eigentlich auch einen Zentralplatz in der ‚Spiritualität‘ der *Gita* einnehmen. Das ist auch tatsächlich der Fall. Durch die Gnade des Herrn (*Krishna*) angetrieben, stellt *Arjuna* Betrachtungen über den *Bhagvan*,

<sup>10</sup> *ibid.* 395.      <sup>11</sup> *ibid.* 350.

<sup>12</sup> Vgl. MASSON-OURSEL, Die Gnadenlehre im religiösen Denken Indiens: *Eranos-Jahrbuch* (1936) 129 f.

über Gott, an. „Durch meine Gnade, durch meine göttliche Macht, wurde dir, o Arjuna, die höchste Form geoffenbart, strahlend, allumfassend, unendlich und ursprünglich. Keiner vor dir hat sie je gesehen! — „In dieser Gestalt, in welcher du mich eben sahst, kann ich nicht wahrgenommen werden, weder durch die Veden noch durch Ascese noch durch Geschenke oder Opfergaben“<sup>13</sup>. Durch Gnade tritt der Fromme ein ins verborgene Geheimnis seines Herrn (B. G. XVIII, 66), überwindet er Schwierigkeiten (B. G. XVIII, 58) und gelangt er zu tiefem Frieden in der Erlösung (B. G. XVIII, 56, 62). Der Herr ist es, der seine Frommen aus dem Kreis des Samsāra befreit (B. G. XII, 6) und von allem Übel (B. G. XVIII, 66), einschließlich der Sünde erlöst (B. G. X, 3; III, 13). Die Gnade Gottes hebt den Erwählten heraus und führt ihn durch göttliche Bestimmung zum Heil“<sup>14</sup>.

Diesem Texte nach ist Gnade in der Bhagavadgita offensichtlich nichts anderes als unverdiente Gunst oder ein Hulderweis, denn sie wartet nicht ab, bis der Mensch selber etwas beiträgt. Sie geht jeder menschlichen Handlung voraus. „Sie fordert vom Menschen lediglich die Haltung der Bhakti, der restlosen und vorbehaltlosen Hingabe an den Herrn, welche sich nicht weniger im Handeln und in der getreuen Pflichterfüllung als im Glauben, in Vertrauen und Liebe offenbart“<sup>15</sup>.

Obwohl die Bhagavadgita deutlich die Gnadenidee enthält, so ist doch nirgendwo etwas über ihr Wesen oder ihre Natur ausgesagt. Erst in späterer Zeit fangen die Anhänger der Bhakti an, über ihre Natur zu reflektieren und zu spekulieren, so vor allem Rāmānujacharya, Madvacharya, Nimbarkacharya, Vallabhacharya, Tukarāmā und viele andere mehr.

#### IV. Die Natur der Gnade

In den Upanishaden finden wir Wissen als das einzige Mittel zur Erlösung. Wissen verleiht Gebet und Opfer Wirkkraft (Chāndogya Upanishad V.24.1), es überwindet Karma und Wiedergeburt (Svetāshvatara Upanishad I, 7—8), befreit von Übel (Brhad-Āranyaka Upanishad V.14.8), führt zu Unsterblichkeit (Chāndogya Upanishad VIII.5.4) und bewirkt Vereinigung mit dem Brahman (Svetāshvatara Upanishad I.6)<sup>16</sup>.

In der Bhagavadgita und in den Bhaktireligionen überhaupt wandelt sich nicht der erlösende Charakter des Wissens, nur der seines Ursprungs ist verschieden. Während in den Upanishaden der Nachdruck auf dem spekulativen Wissen liegt, d. h. auf jenem Wissen, zu dem der Mensch aus eigener Kraft der Vernunft gelangt, hebt Bhakti dieses als freies Geschenk Gottes hervor.

Besonders in der Shaivite-Bhakti spielt diese Gnadenauffassung eine bedeutende Rolle. Dort wird Gnade in erster Linie in Beziehung zum Verstand und zu seinen Tätigkeiten gesehen. Mit Hilfe dieser Gnade ver-

<sup>13</sup> *Bhagavadgita* XI, 47. 53.

<sup>14</sup> DE LETTER, *op. cit.* 9.

<sup>15</sup> *ibid.* 19.

<sup>16</sup> E. R. HUME, *op. cit.* 239; 395; 152; 267; 395.

mag einer sein wirkliches Selbst von jenem zu unterscheiden, das ihm die Sinne vortäuschen. In den Schriften des Siddhānta wird sie häufig als „Licht“ und „Erleuchtung“ dargestellt. Diese Begriffe stehen zweifelsohne in Beziehung zum Verstand, welcher durch das Wissen Erleuchtung erfährt. Somit wäre also nach dieser Auffassung Gnade als „erleuchtende Gnade“ zu verstehen.

Wissen unter dieser Sicht wurzelt in einem anderen, tieferen Begriff, nämlich in der Liebe Gottes. Liebe ist die Letztursache des Wissens, das von Gott ausgeht, sowie der Gnade überhaupt. Sie steht jedermann offen, ohne Rücksicht auf Temperament, Kaste, Rasse oder Geschlecht. Selbst jene, die Schlechtes tun, werden gut, wenn sie Krishna verehren. Wegen ihrer Entschlossenheit wird ihre Seele in kurzer Zeit gerecht. „Selbst solche, die wegen Sünden in früheren Geburten als Frauen oder in tiefer stehenden Kasten geboren wurden (wie Vaishya oder Shudra), gelangen auf den Weg des Heiles, wenn sie zu Krishna heimkehren. Es ist nicht von Bedeutung, wie gering die Opfer sind, welche die Menschen darbringen. 'Wenn einer im rechten Geiste und mit Liebe mir ein Blatt darbringt, eine Blume, Früchte oder Wasser, ich habe Wohlgefallen an diesem Opfer der Liebe!' sagt Krishna<sup>17</sup>. So läßt Krishna alle ein wie er Arjuna einlud“<sup>18</sup>.

Wissen als Heilsweg stand in den Upanishaden nur einer begrenzten Anzahl von Privilegierten offen. Das freie Wissen, welches der Bhakti-Gott vermittelt, besitzt dagegen universellen Charakter. Es besteht in der Selbsthingabe Gottes an die Menschen, fordert aber auch vom Menschen volle Preisgabe seines eigenen Selbst als Antwort auf Gottes Ruf. „Liebe, wenn sie echt und männlich ist, besteht nicht in leeren Worten: sie bringt sich selber zum Ausdruck in Taten liebender Hingabe an Gott und in echtem Dienst an der Menschheit“<sup>19</sup>.

In der religiösen Literatur des Saivismus verwenden die Dichter vielfach besondere Ausdrücke, um ihre Bereitschaft zu offenbaren, den eigenen Willen nach dem Willen Gottes zu formen. So wird z. B. Gott angefleht, durch die Musik zu sprechen: „... Sprich Du in Musik, sag, was meinen Geist niederdrückt, Du männliches Wesen, Du weibliches Wesen, Du edler Ambrosia, Du Vater! Ich gehe zugrunde wie ein Hund, ich bin am Ende meiner Kraft — wie vermag ich mich wieder zu erheben, mein Gott?!“<sup>20</sup>

Die Frucht des Wissens und der Liebe ist Wohlgefallen und Freude an dem Gut, in dessen Besitz die Seele gelangt, nämlich Gott. Freude und Glück sind die Folgen der Gnade, die bereits in diesem Leben verkostet werden können, noch bevor die Seele mit Gott nach dem Tode zur Vereinigung gelangt. Wie dieser Zustand der Erlösung aussieht, beschreibt Grierson wie folgt: „Jene, die Mukti erreicht haben, den Zustand der Freiheit, erfreuen sich eines ewigen, bewußten, und unabhängigen

<sup>17</sup> *Bhagavadgita* IX, 26.

<sup>18</sup> SYDNEY CAVE, *Redemption Hindu and Christian* (1919) 110 f.

<sup>19</sup> AROKIASAMY, *op. cit.* 32.      <sup>20</sup> *ebd.*

Daseins zu Füßen des Anbetungswürdigen (Bhagavat-pāda). Ihr Glück besteht darin, ihm zu dienen. Sie gehen nicht in ihm auf (obgleich sie von ihm ausgehen, um ein bewußtes und unabhängiges Dasein zu beginnen), sondern sie werden ‚ihm ähnlich‘ und verbleiben in einem Zustand des Glückes, der nie enden wird“<sup>21</sup>.

#### V. Glaube ist Gnade

Die Glaubensidee findet sich bereits in den Veden, wo sie als Göttin aufgefaßt wird. So lesen wir im Rg-Veda X.151, in dem bekannten Hymnus an Shraddhā (Glauben): „Mit Glauben wird das Feuer angezündet, mit Glauben wird die Spende geopfert. Auf dem Gipfel des Glückes lege ich mit meiner Rede Zeugnis ab vom Glauben. O Glaube, mache diese meine Rede dem Schenkenden lieb, o Glaube, dem zu schenken Gewillten lieb, den gastfreien Opfernern lieb! Wie die Götter bei den mächtigen Asuras Glauben sich verschaffen, so mache diese meine Rede bei den freigebigen Opfernern (vertrauenswürdig)! Den Glauben ehren die opfernden Götter unter Vayus Hut, den Glauben mit herzlichem Vorsatz; durch den Glauben gewinnt man Gut. Den Glauben rufen wir morgens an, den Glauben am Mittag, den Glauben, wenn die Sonne untergeht. O Glaube, mach, daß man uns hier Glauben (Vertrauen) schenke!“<sup>22</sup>

Nichts ist in diesem Abschnitt über die Herkunft des Glaubens gesagt. Erst viel später im Mundaka Upanishad II.1.7 wird die Herkunft des Glaubens angedeutet. „Von Ihm (dem Unvergänglichen) sind auch die Götter mannigfacher Art hervorgegangen, ... auch Glaube (Shraddhā), Wahrheit, Keuschheit und das Gesetz“<sup>23</sup>.

Diesem Text nach ist Glaube offensichtlich göttlichen Ursprungs. In der Bhagavadgita, wo er in Verbindung mit der Bhakti seine wirkliche und volle Bedeutung erlangt, wird seine Existenz als selbstverständlich hingenommen. Krishna verspricht jenen, die ihn besitzen, Freiheit von den Fesseln des Werkes. „Jenen, die voll Glauben sind, und frei von Krittellei, und beharrlich dieser meiner Lehre folgen, sind von den Banden des Werkes befreit“<sup>24</sup>.

Glaube besitzt somit erlösenden Charakter, doch nicht in sich selber, sondern er empfängt diesen erst in Verbindung mit Bhakti, d. h. in Verbindung mit Wissen und Liebe, deren unerläßliche Voraussetzung er darstellt. Glaube muß die Wurzel und Grundlage jeglichen Handelns sein. „Auch wenn ein Mensch unendliche Folterqualen ertrüge, ohne Glauben wäre er doch nicht mein Freund. ... Glaube ist allmächtig und eine Fundgrube jeglichen Glückes“<sup>25</sup>.

Den nämlichen Gedanken bringt auch der Mystiker Tukarāmā zum Ausdruck: „Laß einen Menschen voll Glauben sein, und Gott wird ihn

<sup>21</sup> *Encyclopaedia of Religion and Ethics* II (Edinburgh 1909) 544.

<sup>22</sup> Nach der Übertragung von K. Fr. GELDERN.

<sup>23</sup> *Mundaka Upanishad* II. 1. 7.

<sup>24</sup> *Bhagavadgita* III. 31. <sup>25</sup> SYDNEY CAVE, *op. cit.* 123.

retten. Wer sein Leben opfert, um Gott zu erfahren, den wird Gott retten. . . . Gesegnet ist, wer Glauben hat, denn in ihm lebt Gott! Gott wird zum Diener jener, die blind an Ihn glauben, sagt Tukarāmā“<sup>26</sup>.

Da der Glaube durch nichts bedingt ist und in engster und untrennbarer Verbindung mit Bhakti steht, ferner auch wegen seines göttlichen Ursprungs, ist er nicht anders als Gnade zu verstehen.

## VI. Gnade und Vorherbestimmung

Nach Masson-Oursels Auffassung unterscheidet sich die Gnadeneide Indiens von der des Westens gerade dadurch, daß sie überhaupt nicht willkürlich ist. Die freigewählte Ascese der Weisen hatte Gottes Beistand fast mit der nämlichen Gewißheit zur Folge wie der Ritus der Brāhmanas die Hand des Deva dorthin lenkte, wo der opfernde Priester sie haben wollte. Indien hat weder in Gott noch im Menschen je Verstand und Willen konfrontiert. Daher ist im göttlichen Wohlwollen, d. h. in der Prasādā, weder ein willkürliches Eingreifen noch ein übernatürlicher Einfluß möglich. Kein Hindu würde je gesagt haben: „Der Geist weht, wo er will!“ (Jo 3, 8) oder daß es irgendetwas wie Vorherbestimmung eines Erwählten gäbe<sup>27</sup>.

Gegen diese Auffassung Masson-Oursels steht die Ansicht von Prof. Deussen. Nach ihm läßt sich die Prädestinationslehre bereits in den Upanishaden nachweisen, wengleich er auch zugibt, daß sie sowie der Theismus überhaupt, auf welchem sie basiert, nur einen Versuch darstellt, in empirischen Formen auszudrücken, was seinem Wesen nach ihnen ganz fremd ist<sup>28</sup>.

Der ewig freie Ātman, der all unser Handeln bestimmt, ist nicht jemand anders, nicht ein Gegenüber, sondern unser eigenes Selbst. Es heißt darum von diesem Ātman: „Indem er denkt ‚Dieser bin ich‘ und ‚Das gehört mir‘, bindet er sich selber mit seinem eigenen Selbst wie ein Vogel in der Schlinge!“<sup>29</sup> Ein persönlicher Gott sowie auch die Idee der Vorherbestimmung scheinen im Kaushītaki Upanishad gelehrt zu werden: „Dieser Eine, in der Tat, hebt von diesen Welten empor, wen er will und macht ihn gerecht handeln. Dieser Eine läßt auch sinken, wen er will und macht ihn übel handeln. Er ist der Schirmherr der Welt (Lokapāla). Er ist der Lenker der Welt (Loka-dhipati). Er ist der Herrscher über alles. Er ist mein eigenes Selbst (Ātman) — das sollte man wissen“<sup>30</sup>.

Der kleine Zusatz am Ende des Satzes zeigt, daß das eigene Selbst es ist, welches gutes und schlechtes Handeln bestimmt. Noch deutlicher scheint der Katha Upanishad 3, 1 die Prädestinationslehre darzulegen, wo wir die Seele des Universums mit der Einzelseele konfrontiert finden unter

<sup>26</sup> RANADE, *Mysticism in Maharashtra* (1933) 325.

<sup>27</sup> Vgl. MASSON OURSEL, *op. cit.* 132.

<sup>28</sup> P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* II (51922) 190.

<sup>29</sup> *Maitri Upanishad* 3, 2.      <sup>30</sup> *Kaushītaki Upanishad* 3, 8.

dem Vergleich von „Licht und Schatten“. Einige Verse früher (2, 23) beruht das Wissen über Ātman auf einer Art freier Erwählung<sup>31</sup>. „Diese Seele kann nicht durch Unterweisung erlangt werden, nicht durch Verstand, auch nicht durch langes Lernen. Nur wen Er erwählt, vermag zu Ihm zu gelangen. Einem solchen offenbart jene Seele Ihre Person“<sup>32</sup>.

Ob dieser Vers im theistischen Sinne zu verstehen ist, hängt von der Auslegung des vorausgehenden Verses 20 ab. Einige Gelehrte, unter ihnen sogar Shankaracharya, vertreten die Ansicht, daß er mehr im pantheistischen Sinne zu verstehen ist, denn nach ihrer Auffassung steht der Theismus in direktem Widerspruch zu den Lehren der Upanishaden<sup>33</sup>.

In den Bhakti-Religionen vereinfacht sich das Problem, denn dort finden wir einen deutlich ausgeprägten Gottesbegriff im theistischen Sinne. „... Nicht durch Werke, nicht durch Buße und nicht durch Betrachtung bist du imstande, dein Herz vom Zauber dieser Welt zu lösen. Durch Hari's Gnade alleine ist es möglich, ohne jedes eigene Verdienst...“<sup>34</sup>.

Unverdiente Gnade wird hier in diesem Verse zum Ausdruck gebracht. Von seiten des Menschen ist nichts gefordert. Die Gnade geht jeder Art von Werk und allem menschlichen Handeln voraus. Diese Idee des Ausschlusses aller Eigenverdienstlichkeit erfährt durch Rāmānujacharya eine Wandlung, oder besser gesagt: eine Intensivierung. Bisher konzentrierte sich alles auf und um Bhakti alleine, d. h. Glauben, durchdrungen von Liebe und in Verehrung zum Ausdruck gebracht. Rāmānujacharya lehnt Bhakti als unfähig ab, Gnade zu verdienen. Gnade steht nach seiner Auffassung vor allem anderen, was ganz der christlichen Auffassung entspricht. An die Stelle von Bhakti setzt er einen neuen Begriff, Prapatti, welcher vollkommene Preisgabe seines eigenen Selbst in sich schließt. Aus sich selbst ist der Mensch nicht einmal zu Glaube und Liebe fähig.

Diese radikale Haltung führte schließlich zu einer Spaltung in der Schule Rāmānujacharyas. Die Gnadenauffassung der beiden neuen Gedankenrichtungen offenbart sich in den beiden Vergleichen von der Affenmutter und der Katzenmutter. So wie das Affenjunge sich im Augenblick der Gefahr an seine Mutter klammert und sich somit durch eigenes Handeln rettet, so rettet auch der Mensch sich selber, welcher sich in Glaube und Liebe an Gott klammert. — Die Katzenmutter dagegen erfaßt ihre Jungen und trägt sie aus dem Gefahrenbereich fort. Auf die nämliche Weise rettet auch Gott seine Erwählten. Von seiten des Menschen ist keine Mitwirkung gefordert. Wen Gott erwählt, den errettet er auch<sup>35</sup>.

In der Lehre Vallabhacharyas nimmt die Vorherbestimmung einen gesonderten Platz ein. Von den verschiedenen Seelengruppen sind zwei

<sup>31</sup> Vgl. E. R. HUME, *op. cit.* 351.      <sup>32</sup> *Ebd.* 350.

<sup>33</sup> *ibid.* 350, Fußnote; vgl. auch DEUSSEN, *op. cit.* II, 161.

<sup>34</sup> *Vishnu-Narāyana* 43; zitiert bei R. OTTO, *Christianity and the Indian Religion of Grace*, 40.

<sup>35</sup> *ibid.* 40—43.

zur Mukti, zur Erlösung bestimmt: die eine direkt, nämlich die Pusti-Seelen, welche aus dem göttlichen Ananda-kāya bestehen, und die anderen indirekt, nämlich die Maryada-Seelen, die wegen ihrer Regeltreue und ihres selbstlosen Handelns (Niskāma-karma) durch einen besonderen Gnaden-erweis zur Pusti befähigt werden. Eine dritte Seelengruppe, die Pravāhaka-Seelen, sind von Gott vergessen und gehen in der Māyā unter<sup>36</sup>.

Was die Seelenbeschaffenheit angeht, die eine göttliche Wahl bedingen könnte, so besteht nach Vallabacharya keine derartige. „Gott erwählt, weil er erwählen will und weil er aus eigener Macht die Seelen zu sich selber emporzuheben vermag. Die Tiefe des Sündenabgrundes oder der Unwürdigkeit spielt keine Rolle<sup>37</sup>. Gottes Wahl offenbart sich in der Gnade, die er dem Menschen erweist, doch der Mensch muß für die Aufnahme dieser Gnade bereit sein. Um uns auf die göttliche Liebe vorzubereiten, bedürfen wir bereits der Hilfe Gottes. Diese Vorbereitung wäre nicht möglich, wenn Gott uns nicht schon für diese Vorbereitung erwählt hätte.

Der Zweck dieser Gnade ist, wie P. Johanns sagt, in ihrem Höhepunkte formale Teilnahme an Gott. Aber führt das nicht von unserem natürlichen Bereich einer virtuellen Teilnahme auf eine übernatürliche Ebene der formalen Teilnahme? P. Johanns verneint diese Frage, denn im System Vallabhacharyas besteht kein solcher Aufstieg von einer natürlichen Ebene zu einer übernatürlichen, sondern nur von einer un-natürlichen zu einer natürlichen (von Samsāra zu Mukti). Die Seelen sind nämlich ihrem innersten Wesen nach nichts anderes als immanente Formen Gottes qualitativ identisch mit seiner Essenz<sup>38</sup>.

## VII. Schlußbetrachtung

Wir können diesen ganzen Gedankengang mit der Feststellung zum Abschluß bringen, daß Gnade im Sinne einer freien und unverdienten Gabe Gottes in den Menschen einen breiten Raum in der Hinduorthodoxie einnimmt. Nach DE LETTER finden sich für viele, ja für die allermeisten christlichen Gnadenaspekte entsprechende Gegenstücke in der einen oder anderen Grundrichtung der Bhakti-Religionen Indiens. Doch dürfen wir dabei nicht einen grundlegenden Unterschied übersehen, wenn wir einen Vergleich anstellen. Dieser Unterschied ist bereits aus der eben angeführten Folgerung P. Johanns ersichtlich, nämlich: Die Aufgabe der Gnade im Hinduismus, besonders in der Bhakti, besteht nicht darin, die Seele des Menschen von einem natürlichen Status zu einem übernatürlichen zu erheben, sondern einzig von einem un-natürlichen zu einem natürlichen, d. h. sie von den Banden des Samsāra zu befreien und schließlich die Auflösung in Gott, ihrer natürlichen Heimat, herbeizuführen. Gnade im Hinduismus vergöttlicht nicht, denn die Seele ist ihrer Natur nach schon göttlich!

<sup>36</sup> Vgl. DE LETTER, *op. cit.* 24.

<sup>37</sup> P. JOHANNNS, *A Synopsis — To Christ through Vedānta*, Teil III: Vallabha, 113.

<sup>38</sup> *ibid.* 113 s.

by *Holmes Welch*

In a recent volume on Buddhism in modern China<sup>1</sup> I devoted a section to the motivation of monks. What induced them to give up the warmth and comfort of family life and enter a monastery? My conclusion was that about one in four was attracted by the ideals of Buddhist monasticism whereas almost three in four were simply looking for an escape. Either illness or the death of people they loved or failure in business or the disasters of war and revolution had convinced them that secular life was inseparable from suffering; and so they had turned to the monastery for an alternative. I suggested that this was, from a Buddhist point of view, not at all an inappropriate motivation, since it amounted to wholehearted acceptance of the First Noble Truth. — To illustrate this theme, I included a dozen case histories, but in the final revision I decided to omit a couple of them. They were too long and led into too many side issues. Also they would have weighted my sample too heavily on the grim side of Buddhism in China. This side exists. Indeed it has played a disproportionate role in the picture of Chinese Buddhism that Westerners have received from the Christian missionaries who have written most books on the subject<sup>2</sup>. I wanted to preserve a balance.

The readers of this journal, however, can probably be relied on to see things in the context of Chinese life, always harsh, and normal Buddhist practice. They may take a clinical interest in details that illustrate, better than most missionary accounts, the sufferings that monks endured, not only before they turned their backs on the world, but afterwards. Therefore I offer both case histories below, as recorded in Hong Kong during 1961—62 in the subjects' own words, which I have translated from the Chinese with a minimum of editing. The subjects' names, in accordance with our agreement at the time, have been suppressed.

### *I. Why A. B. became a monk*

A. B.: Why did I become a monk? It was very queer. From the time I was born until now, I have never eaten anything but vegetarian food. When I was a baby, if my mother gave me pork, beef, fish, and so on, I would throw up. I liked bean curd best and even now I eat bean curd every day. — When I was little, I did not know that I was a Buddhist. My mother and father were not Buddhists. After I was born my father went to Harbin on business. He did not come home until I was five. It was only during those next six years that I saw him at all. So I had a very ordinary impression of him. I loved my mother the most. — Why did I become a monk? Because I was often sick as a child. Once when I was seven or eight, I had a dream. The sky was black. A man dressed in black was carrying a trident. He was very evil. When I saw him I was frightened to death.

<sup>1</sup> HOLMES WELCH, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900—1950* (Harvard University Press 1967). Through its index the reader can get details on all the large monasteries mentioned in this article.

<sup>2</sup> See Chapter I, HOLMES WELCH, *The Buddhist Revival in China* (Harvard University Press 1968).

H. W.: What did the dream mean? Who was it?

A. B.: I have noticed that Chang Fei<sup>3</sup> has one of those tridents in his hand. Maybe it was Chang Fei who came.

H. W.: What did he come for?

A. B.: I didn't know. Even now I don't know. But the next day I got sick, running a high temperature. I was nine years old<sup>4</sup>. There were no good doctors in the country. My grandfather loved me specially because there were only three brothers and I was the middle one. I got very sick. He was afraid I would die. He bought a coffin for me. Then my mother — ordinary people would call it very superstitious — went to the temple to worship. I do not know what kind of a temple it was or which god she worshipped, but it was a Taoist priest's temple. We did not have many monks in Manchuria. Taoist priests were in the majority. People worshipped the San Huang and the Jade Emperor<sup>5</sup>. — In the temple she made a vow that if the bodhisattva<sup>6</sup> would protect me, then after I was well, I would leave lay life and become a Buddhist monk or a Taoist priest. Once she had made this vow, I gradually got well. — When I was ten or eleven a Buddhist monk came to raise money in Mukden for a pagoda to be built at the Kao-min Ssu in Yangchow<sup>7</sup>. His name was Ch'ing-i. As soon as I saw him, I felt happy. I didn't know that he was a monk. It just made me happy to look at him. The peasants liked him too and many gave him contributions. My family gave two bushels of grain. People told him: "Don't go away, stay here." A Mr. Meng, who was very rich, spent a lot of money buying a place to build a small Buddhist temple and asked Ch'ing-i to be the head of it. So he stayed on. I was a young boy then, studying at the village school (I studied there five years in all) and, in the evening when classes were over, I would leave my bag of books at home and go to the temple to listen to him telling Buddhist stories. They were wonderful. I loved to listen to them.

One day Ch'ing-i told me: "I'll soon be going to Shanghai. Would you like to come? I can take you along." — "What would you be taking me to do?" I asked. — "To go and see and have some fun. Shanghai is a wonderful place. People in Manchuria do not know all the wonderful things there are in the south."

I didn't tell my father and mother. They knew nothing about it. Originally the plan was that after two weeks I would be able to come home. He said that a couple of weeks wouldn't matter. So on the 23rd day of the 7th lunar month, 1932 (August 24), I left home<sup>8</sup>. This did not mean that I became a monk. Ch'ing-i did not shave my head or put me in a monastic gown. I just left. No one knew

<sup>3</sup> Chang Fei was the butcher who became one of the trio of warrior-heroes of the *Romance of the Three Kingdoms*.

<sup>4</sup> I have not attempted to correct inconsistencies in chronology.

<sup>5</sup> The Jade Emperor is the Taoist divinity most commonly worshipped.

<sup>6</sup> The Buddhist term *p'u-sa* (bodhisattva) is commonly applied in China to any divinity.

<sup>7</sup> This was one of the four leading meditation centers in China, famous for the strictness with which the rules were applied.

<sup>8</sup> The term *ch'u-chia* means, literally, to "leave home", but in Buddhist usage "to become a monk".

about it. I was eleven years old<sup>9</sup>. — On the seven-day trip by boat from Mukden to Shanghai, I was terribly seasick and when I finally got off, I could not walk. I was too miserable to know whether Shanghai was fun or not. Also I was not acclimatized. Ch'ing-i took me to a barber shop and had my head shaved. Nominally the shaving was done at his small temple in Liaoning, which, in fact, I have never been to in my life. After he had shaved my head he took me to the Hai-ch'ao Ssu to stay as a visitor<sup>10</sup>. I was still suffering from seasickness. — After a week in Shanghai, Ch'ing-i took me to Ningpo by boat and then to the T'ien-t'ung Ssu<sup>11</sup> about twenty kilometers out of the city. We arrived there in the first ten days of the eighth month. I could not understand a word of the language spoken in the area. I said: "I want to go home, I want to go home. I miss Mumy." — He said: "You can't go home. You are going to be a monk now. I've shaved your head [to make you a novice] and so you and I are the same." He gave me monk's clothing to wear. Then he went back to the Kao-min Ssu. I never saw him again<sup>12</sup>.

I kept thinking: "I want to go home, I want to go home." But I had no money. I had only taken twenty silver dollars and they were all used up. I did not understand what it meant that I was to be ordained. But after a month I went to the ordination hall. There was no one I knew there, although there were many young monks — ten to twenty years old — who were going to be ordained too<sup>13</sup>. The ordinands ceremonies lasted two months in all.

The first two or three months after my ordination I did not care about anything. I was in the meditation hall. I was the youngest monk there. I was good at circumambulation<sup>14</sup>. My Three Roots were good. Now, when I look back on it, I feel sorry for myself. Most of the monks in the meditation hall were 50, 60, or 70. A few were 18 or 20. I was the youngest. There was no one else who was 11 years old. Queuing up to go to the refectory, I was the last in line. The life was very hard. Each monk took care of himself. If I got sick, there was no doctor I could see. If I wanted to drink some tea, there was no one to pour it out for

<sup>9</sup> Here and below I give age by Chinese reckoning, which is generally one year more than by Western reckoning.

<sup>10</sup> Unordained novices were not allowed to stay at large public monasteries where the rules were strictly enforced. The Hai-ch'ao Ssu, also known as the Liu-yün Ssu was large, but not particularly strict.

<sup>11</sup> This was another of the four leading meditation centers, often admired by Western visitors.

<sup>12</sup> It was exceptional for the monk who tonsured a boy to leave him like this. Usually he would keep him for one to three years at his own small temple, teaching him liturgy and monastic deportment, before sending him to be ordained. The boy was considered to be not only his disciple, but one of his heirs, who would inherit his temple and make offerings before his soul tablet after he died.

<sup>13</sup> Although the original Buddhist rules forbade the full ordination of persons under twenty, it was not uncommon in China. What was uncommon was to find it happening to a boy of eleven in a monastery like the T'ien-t'ung Ssu. Strict monasteries usually insisted that their ordinands be at least sixteen.

<sup>14</sup> During this time of the year, meditation at the T'ien-t'ung Ssu consisted of seven cycles of circumambulatory and seated meditation, lasting about an hour each; morning and evening devotions totalled more than another two hours. Almost all of these activities must have been incomprehensible to a boy of eleven.

me. My clothes stank. I couldn't wash them because I didn't know how to, and the water was too far away.

Early the next year [1934] Yüan-ying [the abbot] saw how young I was and provided six dollars to send me to study at the Kuan-tsung Ssu in Ningpo<sup>15</sup>, escorted by a monk. I was happier there. There were lots of other young monks — over 200 — ranging in age from 11 (I was still the youngest) to 18. It was terribly tough. In the first two levels we studied the Chinese classics, history, mathematics, and so on, but in the third and fourth level we had to learn Buddhist texts by heart. We were obliged to attend morning and evening devotions, of course, and we would use the time to recite our lesson rather than the liturgy. There were so many monks chanting the liturgy that no one realized what we were doing. If we had been found out, we would have been beaten by the proctor. He was terribly strict. I remember once during morning devotions we noticed a bad smell. One of the monks had diarrhea and he had not dared ask the proctor for permission to leave and go to the latrine. It was a miserable life — six or seven hours of classes a day besides our home work. Many students got T. B. and died.

My parents still did not know what had happened to me. I could not send them a letter because I did not know how to compose one. I thought that if I studied for a year, the next year I would be able to go home. But when the next year came, I still could not go. The curriculum was divided up into periods of three years. One could not leave in the middle unless one had broken the rules. One could not run away. We were never allowed outside. If we went to the principal for permission, he would ask what we wanted to do outside. He did not like us going out. No, we could not even go for a walk in the streets. It was very hard.

By the time three years had gone by, I had become happier. I was satisfied so long as I could eat my fill, even though the food was bad. At this point I began writing to my family. But the retired abbot censored all pupils' incoming and outgoing mail. My parents had long since learned where I was, because Ch'ing-i had gone back to my home district and told what had happened. Their letters to me, if they were in a serious vein — urging me to come home, for instance — never reached me. Other letters did. My letters to them were the same. By the time I got to be 16 or 17, I did not want to go home. I was afraid my mother and father would not let me be a monk. I was making progress every day and really achieving something. If I went home, my mother would weep and ask me to stay. I did not want to lead a life in the family. So, from the time I became a monk until today, I have never been home. When I was finally planning to, the Communists came.

My mother could only see with one eye when she died four years ago. She had wept too much. Our house was near the railway station and whenever a train came in, she used to stand at the door, weeping, and look to see if I were among the people getting off. I really feel badly about my mother.

H. W.: It would seem as if the monk Ch'ing-i was not a very good person. He should not have kidnapped you like that.

A. B.: In the ordinary manner of speaking, it was not very good. But in the Buddhist manner of speaking he was my great friend (*ta shan chih-shih*): he was

<sup>15</sup> Here a famous Buddhist seminary had been started by Ti-hsien, the T'ien-t'ai lecturer and abbot, in the early Republican period.

my great benefactor (*ta-shan-jen*). If he had not come to make me a convert, I would not now be a monk.

H. W.: You have not had regrets?

A. B.: Regrets when things have turned out so well? If I had *not* become a monk, I would have regrets. It is not easy to get such an opportunity. The things of the world are impermanent, full of trouble: one can be burned by them. We monks have broken their hold on us through our understanding, our perception. We have escaped from the world. —

This is as far as I shall go with the story of A. B. in detail and in his own words. After the Japanese attack on Shanghai, he moved to Hong Kong, where he eventually settled and today plays a leading role. He is an officer of the Hong Kong Buddhist Association, editor of the Hong Kong Buddhist magazine, and the organizer of several Buddhist charities. He enjoys the respect and support of a large lay following, which makes it possible for him to live in a spacious flat, equipped with a shrine and auditorium, in one of the best quarters of the city. The interesting thing is that despite this busy, comfortable life and his sense of contribution to society and social welfare, he sometimes looks back with nostalgia on the collective meditation and harsh life of the large monastery, which cannot be found in Hong Kong.

The second case history involves a Buddhist monk who ended up very differently: he became a Lutheran pastor. He told me his story so that I might publish it and inspire others to follow in his footsteps towards the Cross. There may also, think, have been a need for self-justification, as the reader can judge for himself.

## II. *Why C. D. became a monk*

C. D.: The story of how I became a Buddhist monk is a very strange one. If I tell it to you, I hope that you will translate it into English and give me a copy, since I do not feel able to write it in English myself. — I was born in the second month of 1919 in the market town of Kuo-ts'un, in T'ai *hsien*, Kiangsu, where my father had a small business making stockings on machines at home. From the time I was born, my mother and father did not want me. It was very strange. I was the first son. At one point they were apparently going to do away with me, but I had a great aunt (she was the wife of my paternal grandfather's younger brother) who snatched me out of their hands and said: "If you don't want him, give him to me. I will bring him up." Afterwards she boarded me with a village family. Her husband had died a long time ago and she worked as an amah for a very rich family in T'ang-t'ou. Of course all these things I do not remember myself. They are what my great aunt told me later. — When I got to be about eleven she sent me to live with my maternal grandmother. Her son, my uncle, had opened a tea shop in their house and I had to help out serving tea and food to the customers. It was very hard work. Also the customers were always talking about me, as if I were some kind of joke: "His father did not want him, his mother did not want him . . ." When I tried to play with other children, they too would tease me as the boy who had no father. At that time, it was very queer — I did not have much hair on my head. It was covered with boils and when I got my hair cut, it hurt terribly. Up to then I still had not been to school. My uncle's children were going to school, but I had to stay and help in the tea shop, pouring tea, carrying in the dishes — I was a servant.

My father and mother often came to my uncle's house. I was afraid of meeting them and as soon as they arrived, I would go out into the fields and hide, only

returning when they left. They never asked about me. On one occasion my father did see me. He beat me and kicked me. When this happened and when I saw how he looked, I was even more afraid. There was just no father's love. Another time, when I was looking at my reflection in a big earthenware jar, my mother surprised me, and I was terribly frightened. My mother was very bad, for she fetched a pair of scissors and said: "You can kill yourself with these." I was very frightened and went away.

All this happened when I was eleven or twelve. In the second half of my thirteenth year, my great aunt, who loved me very much and often came to see me, was asked by my father whether or not I could go back to my own home. She answered: "Certainly. If you are good to the boy — he is your own child — you can certainly take him home. I have no ulterior motive in bringing him up, and I would like you very much to take him back." So I went back to Kuo-ts'un. Nothing went wrong for the first month. I had a younger brother who was a favorite of my father's — it was really odd, he simply doted on him. I was the only one he did not like. When I got home I was not sent to school, but continued to do housework as I had before.

One evening my mother and younger brother had finished supper. In Kiangsu, you know, we had a custom of reheating the noon rice as a kind of congee for supper. After eating it, my mother and younger brother went out for a stroll, telling me that I should serve it to my father when he got home. On his return I went to bring him his supper in the courtyard (it was always sultry in the summer and so we ate out there), but the bowl was terribly hot, so I dropped it and it broke. My father got terribly angry and beat me. After beating me from head to toe, he took me towards the river. As he was pulling me along some neighbors, who were gathered in the Chinese medicine shop next door, saw us and began to remonstrate with my father. They tried to make him let go of me, but he would not. Finally he did release me and some one went to tell my great aunt. She was very unhappy about it and when she arrived, she told my father that he should not have acted this way — it was he himself who had wanted me to come home. Afterwards she took me back to the house of my maternal grandmother — and also to see a doctor so that he might look at the arm my father had been pulling me by. She then began thinking about my future. She was not really a Buddhist herself, but like most Chinese, she had certain Buddhist ideas. She had no son, and on her birthdays she always asked me to come and help her burn paper money and ingots so that they might be deposited to her account in the Bank of Hell for her use when she died. Sometimes it was for the account of her deceased husband, but more often to her own account.

My aunt kept thinking about all the misery I had gone through and finally she decided: "Since he has been miserable in this life, at least let him not be miserable in his future one. We had better take him to a temple and get him into the clergy. From now on he can prepare for his next incarnation (*hsiu lai-sheng*)."

One afternoon a woman neighbor took me to the Pao-lin An, a small temple three miles away. My aunt had gone there ahead of time, talked it over with the monk in charge, and settled the arrangements. I did not know what it was all about. I was only fourteen. In any case I arrived there one evening and became a "little monk" (*hsiao ho-shang*).

At the time I entered the temple, the monk who was my master was not there. He was at the T'ien-t'ung Ssu (near Ningpo), serving as proctor. Therefore my "grandfather master" on his behalf and with his approval, shaved my head and

gave me my name<sup>16</sup>. There were three of us novices. I was the second one. The first was bigger than I was and the third was my master's nephew. I spent about three years in the temple and at last began my schooling<sup>17</sup>. But there was one incident I must tell you about. I was often sent to Kuo-ts'un in order to buy things for the temple. Kuo-ts'un, you remember, was where my parents and my great aunt lived. Once my father saw me on the street there, and gave me an awful beating. When I went back to the temple I told my grandfather master about it. Subsequently he went to Kuo-ts'un and invited the prominent people of the village, my father, and my great aunt to meet him in a tea shop, and talked about me. He said to my father: "In the past you were always beating him: he was your child. Now he has entered the clergy, left his home and family, and, in fact, has no home and lay family. You must not beat him any more." My father agreed, but my grandfather master was still worried. Therefore in the presence of the leading citizens and of my aunt, he got my father to write out a guarantee that he would not beat me in the future, so that if it should happen again, the case could be brought to court. He never did beat me again. From this moment on I was no longer a member of the family, though at New Year festivals and on her birthdays I still went back to see my great aunt and chat with her. She would give me good things to eat. On her birthdays, of course, I would help her burn paper offerings.

As I say, I lived for three years at the Pao-lin An. I studied many sutras like the *Amitabha Sutra* and the ordinary short sutras. I did not study other books. The temple owned very little land and it depended for its livelihood mostly on people asking to have sutras recited. My grandfather master was very good at performing Buddhist services. He had an excellent voice. When someone died, we would go and recite. In the daylight hours we would recite penances and in the evening the *Fang yen-k'ou*. On the third day we would escort the coffin to the grave (though some families, if they had the space, would keep it at home for much longer). This way we would get a little money. At first I did not understand very much of it, but gradually I learned and I was able to make money with the rest of the "family".

All these three years my master was still away. We were in the care of my grandfather master, who had his mother living in a temple. She was really hard on people. She had three hundred coppers (which in all could be changed into one silver dollar) in a chest in her room. One day they disappeared. She said that it was we young monks who had taken it. We said we had not taken it. She did not believe us and said that it was certainly we. Our grandfather master was very tough about it. He said: "Tonight there is going to be a reckoning." My brother novices and I did not know what to do. The eldest of us was fifteen, I was fourteen<sup>18</sup>, and the youngest one was perhaps twelve. We knew that he was going to hang us up, tied by our hands, and then lash us with a rattan whip. We were terribly afraid. That afternoon I thought of a solution: we would

<sup>16</sup> "Grandfather master" (*shih-kung*) means one's master's master. Many of the regular lineage terms are applied in the religious pseudofamily.

<sup>17</sup> As the reader will see, C. D. regularly exaggerated the periods he claimed to have spent doing this or that. Each should probably be reduced by a third or more.

<sup>18</sup> He may actually have been more than fourteen, or this episode may have happened soon after he arrived at the temple.

escape before evening. We went to my maternal grandmother's house. She asked us why we had come out in the evening like this. We told her a lie. We said that we had been sent to buy things and it had gotten late and we did not want to go back in the dark. My grandmother was very nice about it and said we were welcome to stay there. But while we were having supper, a servant arrived from the temple. He had been sent to find us. "O, here you are", he said. Then he told my grandmother that we had stolen some money. When she heard this, she became very upset. The next day the servant led us back to the temple, roped together so that we could not escape. Our grandfather master waited until evening, since there were worshippers at the temple during the day, and then hung us up by our hands — he made us stand on stools and then pulled them out from under. He said that our flight proved that we had taken the money — and this made sense, of course. But before he began to beat us, we talked it over among ourselves and decided to say that we had taken the money after all and spent it on bread and pancakes. When he hung us up and began to beat us, we confessed. Once we confessed, he released us and nothing more was said about it.

One day in the summer of 1931 a letter came from my own master, who was then a prior at the Hai-ch'ao Ssu in Shanghai, saying that he wanted me to come. My elder-brother novice stayed behind to take over the temple from my grandfather master, who was getting old. I spent one month in the Hai-ch'ao Ssu. At that time the Venerable Ch'an-ting was getting ready to go to Ying-k'ou and open a new monastery, the Leng-yen Ssu<sup>19</sup>. My master had been invited to go along and become prior. A lot of monks from the South — especially from Pao-hua Shan and Chin Shan — had also been invited. We all went up together to participate in the inauguration ceremonies. Immediately after it the first ordination was held, which lasted fifty-three days and was done strictly according to the rules, just as at Pao-hua Shan<sup>20</sup>. I remember that on the day of the bodhisattva ordination the Japanese entered Manchuria<sup>21</sup>.

After being ordained I stayed at the Leng-yen Ssu for three years, enrolled the whole time in the meditation hall, which was operated according to the rules of monasteries in the South. There were many young people enrolled along with me. At the end of three years, my master decided to return to the South and asked me if I would like to come with him. I told him that I preferred not to. He did not press me. I left Ying-k'ou and went to the Chi-le Ssu in Harbin. There I also lived for nearly three years, enrolled in the Vinaya Hall. The curriculum again was the study of sutras, but because my previous education had been inadequate, I could not catch up with the other students and they decided to send me to a sub-temple in Sui-hua, where there were ten or twenty students working at the primary level. It was in charge of the Ven. Ching-k'ung, who has probably long since died. He was a very able person — a *hsiu-ts'ai* and a painter. He could expound the *Surangama Sutra*. I went through it three times with him. We also studied Chinese classics like the *Analects* and Mencius, and

<sup>19</sup> This was one of several new monasteries founded in north China during the Republican period by the T'an-hsü. See WELCH, *Practice*, p. 172.

<sup>20</sup> Pao-hua Shan near Nanking was considered the most exemplary ordination center in China during the Republican period. It ordained about six hundred monks a year.

<sup>21</sup> Possibly September 18, 1931.

every day we had to practice calligraphy. After about two and a half years I decided to leave. They wanted me to stay, partly because I was from the South and partly because they wished me to help them take care of the younger disciples. So I told a lie. I said that my mother had gotten sick and that I had heard about it by a letter, which I had burned. Only when I told this white lie did they let me go back.

I went to the Kuan-tsung Ssu in Ningpo and enrolled in the Buddhist seminary there. Because I was not far advanced, I spent the first year in its Vinaya Hall, studying the Chinese classics, Buddhist sutras, mathematics, history, geography, and the second year I entered the Research Center. It trained us how to expound the sutras. During the day we would listen to a teacher expounding and then in the evening we would practice expounding ourselves in front of our fellow students. It was a very strict kind of training.

After two years there I decided to leave. I went to Shanghai. At that time my master was in Hardoon Gardens, to which he had been invited by the Chinese widow (a Buddhist) of the Jewish millionaire, Silas Hardoon<sup>22</sup>. I stayed at the Yüan-t'ung Ssu. This was a monastery that specialized in performing Buddhist services for the dead. There I attached myself to the Rev. P'in-chüeh as his acolyte. He was famous for his expounding of the sutras. I went with him as far away as Swatow. After we got back from Swatow, the Japanese attacked Shanghai (August 8, 1937). The Yüan-t'ung Ssu was in the Chinese part of the city and one night it was bombarded. Many of its buildings were destroyed and many of its monks were killed or injured. The next day we tried to escape, but the soldiers outside prevented us. Finally a few of us managed to get away and went to Soochow, where we spent one night at the Hsi Yüan monastery. From there we went to Chin Shan<sup>23</sup>. When we got to the gate we did not dare go in. We had never been there, but we had heard that you had to have good legs to stay at Chin Shan and if they were not good, then after two or three days you would have to leave<sup>24</sup>. As we were standing there, the head of the wandering monks hall came out and asked us where we came from. When we told him, he said not to be afraid: we could stay as visitors in the wandering monks hall. This would be better than entering the meditation hall, though it was summer then, before the beginning of the winter term<sup>25</sup>. He said that it would even be all right for us to stay on a permanent basis, which meant that we could go on living in the wandering monks hall for a long time, even eight or ten years, so long as we abided by the regulations. Alternatively, we could later enter the meditation hall. Before going to the wandering monks hall we had to have our ordination certificates examined at the guest department<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Hardoon Gardens was an enormous estate in the middle of the city, on which Mrs. Hardoon had built a lecture hall, a nunnery, and a retreat house for Buddhist monks.

<sup>23</sup> The third of the four model meditation monasteries of China and perhaps the most famous.

<sup>24</sup> Meditation periods at Chin Shan were so long that beginners usually suffered severe cramps from sitting in lotus position.

<sup>25</sup> Entry into the meditation hall was only possible at the beginning of a term. That year the winter term began August 20.

<sup>26</sup> Normally the certificates would not have been examined, but this was a time

I remember that after we had finished the procedures, the first time we went to the dining hall the proctor spotted us and officially informed us that our silk robes and leather-soled shoes, which we wore in Shanghai, were contrary to the regulations at Chin Shan. "You will either have to change your clothes or leave the monastery." He was very severe about it. When we got back to the wandering monks hall, some of the other visiting monks kindly gave us cotton robes and shoes. — So we lived in the wandering monks hall at Chin Shan. Every day we meditated there for three periods, one after each meal: in the morning, at noon, and evening. Besides this we had to do manual chores — for example, in the monastery vegetable garden.

I was at Chin Shan in all for three years. That first year I did enroll in the meditation hall. Not long after I enrolled, Japanese troops reached Chen-chiang and came to the monastery. We were all having lunch in the meditation hall. At this time, because of the tension, everyone ate in his own hall or apartment, whereas normally they went to the refectory to eat. The Japanese entered and told us to gather outside the main gate. We didn't know what it was all about. Most people went, but I lagged behind and managed to get away and hide in the back of the monastery. Once outside, the monks were ordered to carry cases of ammunition to Lung-t'an, which is near Pao-hua Shan. But it was not so bad. When they finished the stint, they were given a pass that enabled them to return to Chin Shan.

My rank in the meditation hall was that of acolyte. What we did there made a deep impression on me. I can still sit in the lotus position. I do not like the way some converts to Christianity talk about bad things in Buddhism. I now have a Christian viewpoint, but at that time my viewpoint and way of thinking were Buddhist. I shall never forget the meditation hall at Chin Shan. In my last half year I applied for the menial office of senior verger in the great shrine-hall. The reason I asked for this was that it offered an opportunity to make a lot of money. Chin Shan did not give money to its monks. It performed no plenary masses nor any other Buddhist services<sup>27</sup>.

Many Japanese soldiers came to the monastery. Although the Japanese army was very harsh towards Buddhists, many of the soldiers still believed in Buddhism. The other verger and I would bring a small tray with "contributions" written on it and bow to the soldiers very politely. Some of them angrily refused; some would be very polite and put in a dollar. These contributions we kept ourselves.

Then we had another idea. We wrote the following on slips of paper: "Homage to the Amitabha Buddha! Here in this ancient monastery, the Chiang-t'ien Ssu in Chen-chiang, the illustrious Fa-hai<sup>28</sup> practiced the religious life." The people who came were like children. They all wanted to buy

of great turmoil and the guest prefect may have been suspicious of the authenticity of C. D. and his friend.

<sup>27</sup> Chin Shan held no plenary masses — the largest of the rites for the dead, performed by sixty to seventy monks for seven days — after the Japanese occupation, which made it difficult for lay devotees to pay for them or come to the monastery to observe them. Minor rites for the dead were not performed at model monasteries anyway.

<sup>28</sup> An eminent T'ang Dynasty monk who figures as a wonder worker in *The Legend of the White Serpent*.

them at ten cents apiece. We could not keep up with the demand, so we had to print them instead of writing them. Ten thousand were not enough and we had to print a second ten thousand. Many, many Japanese bought them, so that some day they would be able to show them to people and say "Once when I was fighting in China, I went to Chin Shan."

I made quite a lot of money this way. Then I decided that I would leave Chin Shan. I went to Shanghai. The Yüan-tung Ssu had not been repaired and so I went to the Fa-tsang Ssu. This was a place that really made money, conducting Buddhist services. From morning to night, from the beginning of the year to the end, there were plenary masses. I was one of the rank and file. During the day I recited a penance — one penance took the whole day — and in the evening a *fang yen-k'ou*. There was no time to rest. If you wanted to rest, you had to ask for leave, and this was very hard to get. If, for example, you said that you were sick, you would be told that since you could not recite penances, you should go to the hall to recite buddha's name. There it was possible to sleep — and still get paid 25 cents a day. To recite buddha's name had the same kind of efficacy in salvation as to recite a penance, and laymen were willing to pay for it. Thereby they hoped to "borrow the power of the monks" in cancelling the sins committed by the deceased and enable him to go to the Western Paradise.

I stayed there for more than a year. Ordinarily one could not leave the premises — except to perform Buddhist services in people's houses. It was like living in a prison. One could not go out without permission. There was a meditation hall, but it was not a real one; it was used for Buddhist services. There was no meditation. Life was harder physically at the Fa-tsang Ssu than it was at Chin Shan, but one made more money. It was like being in business.

When we went out to perform Buddhist services in people's homes, they had to pay \$ 1,50 per monk, of which the monastery gave us 50 cents. We went out, in particular, to recite a short sutra and then repeat buddha's name, walking around the corpse on the first night after death when the corpse had not yet been put in the coffin. This gave the family a chance to sleep, since otherwise they would have had to be keeping a vigil themselves. On the first night the body would not yet have been put in its coffin. Especially in summer there was often a bad smell — it did not make any difference whether they were rich or poor.

I made quite a lot of money at the Fa-tsang Ssu. I remember that towards the end of my stay I saw a copy of a magazine put out by Tao-fung Shan<sup>29</sup>. It said that people of every religion were welcomed there. There was a school, and one could study English, among other things. I talked it over with a fellow monk, and we decided it would be interesting to go and have a look. So we wrote a letter to Dr. Reichelt, saying that we would like to come. He was very kind, and even sent us the money for our travel. At that time it was not necessary to have an entry permit from the British. But Hong Kong was a British area and Chinese people did not go there very much. When one first came to Tao-fung Shan, one could continue to wear monk's robes for the first half-year or so. One went to chapel every day and attended classes. It was 1937 when I came<sup>30</sup>. There were

<sup>29</sup> Tao-fung Shan was the name of the Christian Mission to the Buddhists, started by the Norwegian Lutheran, Dr. K. L. Reichelt, in 1922 in Nanking and moved to Hong Kong in 1931. See WELCH, *Buddhist Revival*, pp. 186, 339 f.

<sup>30</sup> Probably he meant 1940.

lamas at Tao-fung Shan as well as Taoist priests, but Buddhist monks were the majority: perhaps thirty out of forty. We lived in the wandering monks hall, ate vegetarian food, went swimming in the afternoons and then came back to chapel — it was fascinating.

To return to the beginning of the story, I still do not know why my parents did not want me. Yet if I look at it from the Christian point of view, it was a kind of help. It was a kind of preparation. If it hadn't been for that, there wouldn't be this now. —

“This now” included his pastorate, his wife and children, and the nice house we were chatting in, which the Lutherans had given him as quarters. In his own way he seemed to be as successful as A. B. who had, by chance, been his fellow student in Ningpo. He sent him best wishes through me, explaining that it was difficult for them to meet. In the course of our conversation he mentioned several other Buddhists whom he had avoided meeting because he felt “embarrassed”. I am not sure that, after all he had suffered, C. D. had really found a peaceful haven in Christianity. It is hard to be Chinese and to belong to a foreign religion — just as it is hard to be a modern Chinese and belong to *any* religion.

## VERZEICHNIS DER ALTEN DRUCKE

im Institut für Missionswissenschaft  
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (1. Nachtrag \*)

*zusammengestellt von Werner Promper*

- Nr. 94 1561  
TEVET, ANDREA  
*Historia dell'India America detta altramente Francia Antartica*, tradotta di francese in lingua italiana, da M. Giuseppe Horologgi.  
Vinea: Gabriel Giolito de'Ferrari 1561, 363 pp. H (Geogr) 40
- Nr. 95 1586  
GONZÁLEZ, GIOVANNI, O.S.A.  
*Dell'Historia della China*, descritta nella lingua spagnuola et tradotta nell'italiana, dal Magn. M. Francesco Auanzo, cittadino originario di Venetia. Parti due.  
Venetia: Andrea Muschio 1586, 462 pp. + Tavola delle cose notabili, che si contengono in quest'opera. G 328
- Nr. 96 1587  
[GUALTIERI, GUIDO]  
*Neue warhafft außführliche Beschreibung der Jüngstabgesandten Japonischen Legation ganzen Raiß aus Japon bis gen Rom und widerumb von dannen in Portugal biß zu ihrem abschied aus Lißbona*. Jetzt aus dem Italienischen in Teutsche Sprach gebracht.  
Dillingen: Joannes Mayer 1587, 337 pp. (BM IV 1684; cf. 1666 [Original])  
G 1668

\* Vgl. ZMR 1965, 29—42. — Die Signaturen verweisen auf den Standort in der Bibliothek; BM = *Bibliotheca Missionum*.

ANTONIUS ERINGTONUS (Anglus)

*Missionarium seu opusculum practicum pro fide propaganda et conservanda, in quo vera Christi Ecclesia per legitimi Pontificis primatum ostenditur et Pontificis Romani primatus ab adversariis agnoscitur.*

Romae: Typis S. Congregationis de Propaganda Fide 1672, 392 pp.

(BM I 639)

M 233

DE LIONNE

*Lettre de M. l'Abbé De Lionne, Evêque nommé de Rosalie, Vicaire apostolique de la Province de Suchuen dans la Chine; à Monsieur Charlot, Directeur du Séminaire des Missions Etrangères de Paris (du 14 novembre 1693), à Canton (2<sup>e</sup> éd.), 1700, 257 pp.*

(BM VII 2033)

G 1670

LABBÉ, MARIN, M. E. P.

*Lettre de Monsieur Marin Labbé, nommé par le Saint Siège Evêque de Tilopolis, et coadjuteur au Vicariat Apostolique de la Cochinchine, au Pape, sur le certificat de l'Empereur de la Chine, et sur la nécessité de condamner sans délai toutes les superstitions chinoises. 132 pp.*

[beigebunden zu Nr. 98]

G 1670

*Prière pour l'Eglise de la Chine et les raisons qui ont engagé à donner présentement cette prière. 36 pp.*

(BM VII 2243)

[beigebunden zu Nr. 98]

G 1670

PAUL DE VANDOME, O. F. M. Cap.

*Lettre du P. Paul de Vandome, Capucin Missionnaire des Indes Orientales, au R. P. François Marie de Tours, religieux capucin et missionnaire des Indes, touchant le différent qui est entre les Jésuites et les Capucins établis à Pondichéri sur la Côte de Malabar. Blois, 30 oct. 1702, 12 pp.*

(BM VI 42)

[beigebunden zu Nr. 98]

G 1670

[PERRAULT, NICOLAS, geb. ca 1611, † 1661]

*La morale des Jésuites, extraite fidèlement de leurs livres.*

[2 vols. 1667—69].

Mons: Veuve Waudret 1702; I, 496 pp. + table, II, 619 pp. + table.

V 178

DE LIONNE

*Lettre de M. De Lionne, Evêque de Rosalie, aux RR. PP. Jésuites, touchant la décision du S. Siège, sur la grande affaire des cérémonies chinoises. Paris, 29 juin 1706, 18 pp.*

(BM VII 2346)

[beigebunden zu Nr. 98]

G 1670

Nr. 104

?

*Lettre à un Prélat sur un écrit intitulé: «Lettre de M. le Cardinal de Tournon, Patriarche d'Antioche, écrite [le 6 octobre 1706; cf. BM VII 2384] à M. Maigrot, Evêque de Conon . . .»* 39 pp.

[beigebunden zu Nr. 98]

G 1670

Nr. 105

1708

*Vera ac sincera historia actorum Patriarchae Antiocheni, Tartaro-Sinici Imperatoris, Generalis Praefecti Macaensis, et plurium episcoporum, vicariorum apostolicorum, presbyterorum saecularium, regularium praesertim Societatis Jesu, in Sinarum Imperio, atque in Civitate Macaensi circa Sinenses ritus et Lusitanum Patronatum. Auctore quodam Sinensi missionario veritatis amante.* VIII + 190 pp.

(BM VII 2496)

G 1672

Nr. 106

1708

DE TOURNON [CHARLES THOMAS MAILLARD]

*Lettre de M. le Cardinal De Tournon, Patriarche d'Antioche, envoyé dans la Chine par N. S. P. le Pape, à M. l'Evêque de Conon, Vicaire apostolique dans la Chine, pour le consoler dans la prison où il étoit par ordre de l'Empereur à Péquin chez les Jésuites, avec un bref du Pape à M. l'Evêque de Conon, qui lui a été porté par M. le Cardinal De Tournon.* 29 août 1708, 20 pp.

[beigebunden zu Nr. 109]

(BM VII 2494)

G 273

Nr. 107

1709

CLÉMENT XI

*Décret de Nostre S. P. le Pape Clément XI sur la grande affaire de la Chine.* 1709, 161 pp.

(BM VII 2538)

[beigebunden zu Nr. 98]

G 1670

Nr. 108

1709

DE TOURNON [CHARLES THOMAS MAILLARD]

*Décret de M. le Cardinal De Tournon, Patriarche d'Antioche, envoyé à la Chine par N. S. P. le Pape Clément XI, avec les pouvoirs de Légat a latere, touchant les cultes chinois que les Jésuites y permettent à leurs nouveaux convertis, avec quelques notes pour l'éclaircissement du décret.* 15 février 1709, 14 pp.

[beigebunden zu Nr. 109]

(BM VII 2540)

G 273

Nr. 109

1709

*Mémoires pour Rome sur l'état de la religion chrétienne dans la Chine, avec le décret de Nostre S. P. le Pape Clément XI, sur l'affaire des cultes chinois et le mandement de M. le Cardinal De Tournon sur le même sujet.* 260 pp. (I<sup>er</sup>—VI<sup>e</sup> Mém.)

(BM VII 2570)

G 273

Nr. 110

1710

*Mémoires pour Rome sur l'état de la religion chrétienne dans la Chine.* 84 pp. (VII<sup>e</sup> Mém.)

(BM VII 2571)

[beigebunden zu Nr. 109]

G 273

- Nr. 111 1710  
*Mémoires pour Rome sur l'état de la religion chrétienne dans la Chine.* 72 pp.  
 (VIII<sup>e</sup> Mém.) (BM VII 2572)  
 [beigebunden zu Nr. 109] G 273
- Nr. 112 1710  
*Mémoires pour Rome sur l'état de la religion chrétienne dans la Chine.* 108 pp.  
 (IX<sup>e</sup> Mém.) (BM VII 2573)  
 [beigebunden zu Nr. 109] G 273
- Nr. 113 1710  
 [TIBERGE]  
*Lettre de Messieurs des Missions Etrangères, au Pape, sur le Décret de Sa Sainteté rendu en 1704 et publié en 1709, contre les idolatries et les superstitions chinoises.* 1710, 33 pp. (BM VII 2646)  
 [beigebunden zu Nr. 109] G 273
- Nr. 114 1710  
 CLÉMENT XI  
*Décret de N. S. Père le Pape Clément XI touchant les cultes chinois, avec une déclaration en forme de lettre, écrite par M. l'Assesseur du S. Office aux Généraux de quelques ordres religieux, et les réponses desdits Généraux.* 1710, 24 pp. (BM VII 2612)  
 [beigebunden zu Nr. 109] G 273
- Nr. 115 1710  
*Risposta de' Signori delle Missioni Straniere alla protesta e alle riflessioni de i Padri Gesuiti, pubblicata colle stampe in Francia li 5 luglio 1710, e tradotta nell'italiano in tutto il mese d'agosto seguente.* 183 pp. (BM VII 2672)  
G 1673
- Nr. 116 1711  
*Nouvelles de la Chine, reçues à Rome par la voye d'Espagne.* 1711, 20 pp.  
 [beigebunden zu Nr. 109] G 273
- Nr. 117 1712  
 GONZAGA, FRANCISCUS  
*Relatio pretiosae mortis D. Caroli Thomae Maillard de Tournon, S. R. E. Presbyteri Cardinalis, Commissarii & Visitatoris Generalis Apostolici in Sinarum Imperio, aliisque Indiarum Orientalium Regnis cum facultate Legati a latere et de iis, quae illi in ultimis quinque mensibus vitae suae evenère.* Romae 1711. Ex Italico exemplari in Latinum idioma translata & impressa. (BM VII 2767)  
 Venetiis & alibi 1712, 104 pp. G 327
- Nr. 118 1775  
 ECHARD, LAURENT  
*Dictionnaire géographique-portatif ou Description des royaumes, provinces, villes, patriarchats, évêchés, etc. Traduit de l'anglois, sur la treizième édition, avec des additions et des corrections considérables, par Monsieur Vosgien, Chanoine de Vaucouleurs.*  
 Paris: Veuve Didot 1775, XVI + 831 pp. H (Geogr) 38

DAMPIERRE

*Dampierre's ehemals französischen Marquis Begebenheiten auf seinen Reisen nach Spanien, der Türkei, Rußland und Persien.* Nebst zween authentischen Berichten von der Reise des Kardinals Tournon nach Peking und der Lage der europäischen Missionarien in China. Aus dem Französischen.  
Leipzig: Weygandsche Buchhandlung 1794, 366 pp. G 1669

## CHRONIK

1968

- 2.—11. 6. Erste Sitzung der Nationalen Pastoralkonferenz in Ceylon.  
26.—30. 8. Zweite und letzte Sitzung der ceylonesischen Pastoralkonferenz.  
26. 9. Vom Ap. Vikariat Phnom Penh in Kambodscha werden *Battambang* unter Leitung des einheimischen Klerus und *Kompong-Cham* unter Leitung des Pariser Missionsseminars als Apostolische Präfekturen abgetrennt.  
In Nigeria wird vom Bistum Lokoja die Apostolische Präfektur *Idah* unter Leitung der Spiritaner abgetrennt.  
18. 10. Errichtung des Bistums *Diebougou* in Obervolta unter Leitung des einheimischen Klerus, abgetrennt vom Bistum Bobo-Dioulasso.  
22. 11. Die letzten Jesuitenprofessoren der kath. Al-Hikma Universität in Bagdad (Irak), die durch Dekret vom 12. 9. verstaatlicht wurde, werden des Landes verwiesen.  
8.—15. 12. Studienwoche der Zisterzienser und Benediktiner des Fernen Ostens in Bangkok (Thailand) über die Probleme des Mönchtums in Asien (vgl. ZMR 1969, 228 f).

1969

15. 1. In Khartum (Sudan) treffen sich erstmals Vertreter der christlichen Kirchen mit den höchsten Autoritäten des Islam.  
6. 2. In Senegal wird vom Erzbistum Dakar das Bistum *Thies* abgetrennt und dem einheimischen Klerus übergeben.  
Das Abteibistum Peramiho in Tansania wird unter dem Namen *Songea* in ein Bistum umgewandelt und dem einheimischen Klerus anvertraut.  
24. 2. Die *Propaganda* unterzeichnet zwei *Instruktionen* über die Neuordnung der Missionshilfe und über die Beziehungen der Ortsbischöfe in den Missionsgebieten zu den Missionsinstituten.  
21./22. 3. Erste Versammlung der *Laien-Berater* der Propaganda in Rom.  
27.—30. 3. Internationale Studentagung in Rom über Fragen der *Missionstheologie*.  
11. 4. Durch eine Botschaft eröffnet Paul VI. den Sender „*Radio-Veritas*“ in Manila.  
14.—25. 5. Nach intensivster Vorbereitung auf 14 Regionalkonferenzen, 4 Diözesankonferenzen, 4 Nationaltreffen und 13 Konferenzen von Fachgruppen tagt in Bangalore das *All India Seminar* zur Erneuerung der Kirche Indiens.

29. 5. In Korea wird vom Bistum Won-Ju das Bistum *Andong* abgetrennt und dem Pariser Missionsseminar anvertraut.  
 In Nigeria wird die Apostolische Präfektur *Iborin* zum Bistum erhoben und der Gesellschaft für die afrikanischen Missionen (Lyon) unterstellt.  
 Vom Erzbistum Lagos in Nigeria wird das neue Bistum *Ijebu-Ode* abgetrennt und dem einheimischen Klerus übergeben.  
 In Gabun wird vom Erzbistum Libreville das neue Bistum *Oyem* abgetrennt und dem einheimischen Klerus anvertraut.  
 Ein Teil des Erzbistums Nairobi in Kenya wird als Bistum *Machakos* errichtet und dem einheimischen Klerus anvertraut.  
 In Obervolta wird das neue Bistum *Kaya* vom Erzbistum Wagadugu abgetrennt und dem einheimischen Klerus zugewiesen.  
 Vom Bistum Zomba in Malawi wird ein Teil als Apostolische Präfektur *Fort Johnston* errichtet.  
 Auf Irian (Indonesien) wird vom Erzbistum Merauke das neue Bistum *Agats* abgetrennt und den Kreuzherren übertragen.
5. 6. Der rhodesische Episkopat lehnt wegen Rassendiskriminierung die Vorschläge der Regierung in einem Hirtenschreiben ab.
26. 6. Vom Bistum Ratchaburi in Thailand wird das neue Bistum *Surat Thani* abgetrennt und den Salesianern anvertraut.  
 In Nordost-Indien wird *Assam* zu einer Kirchenprovinz erhoben mit *Gauhati-Shillong* als Erzbistum und den Suffraganbistümern *Dibrugarh*, *Tezpur* und *Silchar* (bisher Ap. Präfektur Haflong).
24. 7. In Gaba bei Kampala in Uganda tagt das erste gesamtafrikanische *Bischofssymposion*.
31. 7.—2. 8. Paul VI. besucht Uganda.
21. 8. Brandstiftung in der Al Aksa Moschee in Jerusalem.
25. 9. Hanoi gibt den Tod des Präsidenten *Ho Chi Min* bekannt.
- 22.—25. 9. Gipfelkonferenz islamischer Staaten in Marokko, an der sich 25 Länder beteiligen.
- 11.—28. 10. *Außerordentliche Bischofssynode in Rom*. — Aus den Missionsgebieten, die der Propaganda unterstehen, sind 45 Bischofskonferenzen durch ihre Präsidenten vertreten. — Eine Intervention aus den Missionen stellt an die Bischofskonferenzen den Wunsch um mehr finanzielle Hilfe, damit die Missionsbischöfe nicht die meiste Zeit auf Almosenbettel herumreisen müßten, und um mehr kollegiale Leitung der Propaganda durch Teilnahme von gewählten Vertretern der Bischofskonferenzen in den Missionen an den Vollversammlungen der Propaganda. — Am 27. 10. stimmten 127 mit *Placet* und 11 mit *Placet juxta modum* für den Antrag, daß alle Bistümer und alle Bischofskonferenzen schnell die Bestimmungen des Zweiten Vatikanums für die Missionen, vor allem Nr. 38 des Missionsdekrets, über die geistliche und materielle Missionshilfe und über die Förderung der Missionsberufe in die Tat umsetzen.

Jos. A. Otto SJ

# MITTEILUNGEN

## VORLESUNGSPLAN SS 1970

### *Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen*

67 Wandlungen des Missionsbegriffs Di 12—13	<i>Glazik</i>
68 Missionsgeschichte der portugiesischen Patronatszeit Mi 12—13	<i>Glazik</i>
69 Missionskunde Westafrikas Do 11—12	<i>Glazik</i>
72 Verfassungsstrukturen der Jungen Kirchen (Seminar) Di 16.30—18	<i>Glazik</i>
73 Kolloquium: nach Vereinbarung	<i>Glazik</i>
70 Mission im NT (II) Mo 12—13	<i>Dörmann</i>
74 Seminar zur Vorlesung Mo 18—19.30	<i>Dörmann</i>
71 Kirchliche Probleme in Lateinamerika Di 18—19	<i>Promper</i>
4 Religionsphänomenologie IV: Heil und Heilswege Di Mi 12—13	<i>Khoury</i>
5 Seminar: Moderne Methoden der Religionsethnologie	<i>Dörmann, Schott</i>
1371 Einführung in die Völkerkunde II (Arbeitsmethoden) Di Do 11—12	<i>Schott</i>
1372 Übungen zur Rechtsethnologie Do 18—20	<i>Schott</i>
1374 Kolloquium über neuere ethnologische Forschungen Do 16—18	<i>Schott</i>
1375 Ethnographisches Museumspraktikum nach Vereinbarung (in der Sammlung der Hiltruper Missionare)	<i>Schott mit Assistent</i>
362 Bildung und sozialer Wandel in Entwicklungsländern Fr 8—10	<i>Pfeffer</i>
373 Modell eines Entwicklungslandes (für Anfänger) Fr 14—16	<i>Pfeffer</i>
379 Autochthone Soziologie? (Texte aus Entwicklungsländern) Do 20—22	<i>Clausen, Gräbener, Pfeffer</i>
384 Feldforschungen in Entwicklungsländern 2stdg. nach Vereinbarung	<i>Pfeffer</i>

Sprachkurse: Sanskrit, Hindi, Bengali, Chinesisch, Japanisch u. a.

## IN PIAM MEMORIAM

Am 26. Januar 1970 verschied zu Walberberg P. Dr. theol. BENNO MARIA BIERMANN OP. Mit ihm ist ein hervorragender Forscher auf dem Gebiet der Missionsgeschichte dahingegangen. Seine Veröffentlichungen haben seinen Namen international bekannt gemacht und erheblich zum guten Ruf der Münsterschen Schule der Missionswissenschaft beigetragen.

P. BENNO wurde am 19. 3. 1884 zu Bielefeld geboren, trat 1901 in den Dominikanerorden ein und wurde 1908 zum Priester geweiht. Erst 1921 konnte er seiner Neigung zum wissenschaftlichen Arbeiten frei nachgehen. Er studierte bei Professor J. SCHMIDLIN Missionswissenschaft und promovierte am 25. 2. 1926 zum Dr. theol. an der Kath.-Theol. Fakultät Münster. Das Thema seiner Dissertation: *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China* (MwAT, 10: 1927) ist für seine gesamte Forschertätigkeit bestimmend geworden: P. BENNO widmete sich, bewußt und gewollt, der Erhellung und Darstellung der Missionstätigkeit des Predigerordens. Das bedeutete keine Engführung seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Verstand er es doch stets, die Detailforschung in den Zusammenhang der Gesamtgeschichte einzubauen. Dadurch gelang es ihm oft, bekannte Tatsachen in ein neues Licht zu stellen — noch öfter, der Forschung Richtwege zu weisen, indem er gerade die Anfänge missionarischen Handelns durchleuchtete. Das gilt für die Dominikanermission in China, Indien und Hinterindien, in Afrika und Lateinamerika.

Gleichwohl zeichnen sich Schwerpunkte seiner Forschungen deutlich ab. Es sind einmal der Ferne Osten mit der Problematik des sog. Ritenstreites, zum andern Lateinamerika, der Schauplatz des kämpferischen und umkämpften Wirkens eines BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. Diesem „Wächter des spanischen Gewissens“ verschrieb P. BENNO sich in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens mit geradezu leidenschaftlicher Hingabe, und zwar buchstäblich bis zum letzten Atemzug. Auf seinem Schreibtisch liegt eine letzte, unvollendet gebliebene Arbeit über LAS CASAS.

Auch das ‚Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen‘ ist P. BENNO zu Dank verpflichtet. Mehr als vierzig Jahre gehörte er zur Wissenschaftlichen Kommission des Instituts, über zehn Jahre zu seinem Vorstand; nach dem Zweiten Weltkrieg zeichnete er als Mitherausgeber der *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte*. P. BENNO kannten wir als einen liebenswerten, bescheidenen Menschen, der allem Getue abhold war und selbst verdienten Ehrungen aus dem Wege ging. Das hindert ihn nicht, unverrückbar fest für das einzustehen, was er als wahr erkannt hatte. Leben und Werk waren der Wahrheit geweiht — Veritati! Besseres kann man niemandem über das Grab hinaus nachsagen, erst recht nicht einem Dominikaner. *Have, pia anima!*

†

P. CARL LAUFER MSC starb im Alter von 65 Jahren am 23. 11. 1969 zu Oeventrop, dem ehemaligen Scholastikat der Hiltruper Missionare. Er war von 1929 bis 1955 als Glaubensbote auf New Britain (Territories of New Guinea) tätig. Von Anfang an war er bestrebt, das wissenschaftliche Erbe der ersten Generation Feldforschung treibender Missionare zu hüten und zu mehren. Er war dazu lediglich durch eine völkerkundliche Allgemeinausbildung (Schule Wilhelm Schmidt SVD) vorbereitet. Alles, was er zur speziellen Forschung brauchte, hat er sich durch zähes Selbststudium erarbeitet, und zwar, ohne daß seine eigentliche Berufstätigkeit als Missionar dadurch zu kurz kam. Er war und blieb an erster Stelle Missionar. Davon waren Thematik, Theorie und Praxis seiner Forschung gekennzeichnet. Gleichwohl galten sie nicht als „abgestempelt“. P. LAUFER erfreute sich eines großen Ansehens in Fachkreisen. Er war Fellow des *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1951), gehörte der *Anthropological Association of New South Wales* (1952) an und war Mitglied der *Schweizer Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie* (1961) sowie der *Berliner Gesellschaft für Frühgeschichte und Ethnologie* (1961). Sein Fleiß, der sich auch durch eine stark angeschlagene Gesundheit nicht bezwingen ließ, hat die wissenschaftliche Bibliographie der Südsee-Missionare um rund 150 Titel bereichert. Aber, was mehr als die Arbeitsleistung wiegt, ist die Liebe, die P. LAUFER den Menschen anbot, deren Sitten und Bräuche, gesellschaftlichen Gefüge und religiösen Anschauungen er zu erforschen suchte. Sie machte ihn zu einem Optimisten aus Grundsatz. — R. i. p.

†

P. GEORG LANDMANN SVD (31), von dem in diesem Heft noch ein Beitrag erscheint, ist am 10. 11. 1969 in Bombay an den Folgen eines Verkehrsunfalls gestorben. Sein früher Tod vernichtet viele Hoffnungen, die auf ihn gesetzt wurden. — R. i. p.

## PERSONALNACHRICHTEN

*Verdiente Ehrung* — Prälat Dr. KLAUS MUND, der bisherige Präsident der Päpstlichen Missionswerke in Deutschland, ist bei seiner Verabschiedung am 28. 1. 1970 mit dem Großen Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet worden. Das Internationale Institut, das an ihm einen verständnisvollen Förderer seiner missionswissenschaftlichen Forschungen gefunden hat, dankt Herrn Prälat MUND für alle erwiesene Hilfe und wünscht ihm herzlich ein geruhsames *otium cum dignitate*.

*Goldenes Doktor-Jubiläum* — Am 19. Januar 1920 ist P. GONSALVUS WALTER OFMCAP zum *Dr. theol.* promoviert worden. Die Kath.-Theol. Fakultät

Münster hat ihrem Doktor zum goldenen Jubiläum seiner Promotion ein Ehren-diplom ausgestellt, in dem seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen, seine Lehr-tätigkeit und sein Missionsdienst in China hervorgehoben werden. ZMR und Internationales Institut schließen sich den Glückwünschen gern an und danken dem Jubilar für seine Mitarbeit. *Ad multos annos!*

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Beyerhaus, Peter:** *Humanisierung — einzige Hoffnung der Welt?* Verlag für Missions- u. Bibelkunde/Salzflun 1969; 72 S., DM 5,50

Le mouvement missionnaire protestant connaît les mêmes confrontations que le mouvement catholique. Comme dans les missions catholiques, l'immense majorité des mouvements missionnaires et des œuvres protestantes continuent à chercher leur justification dans la théologie des siècles précédents. Il s'agit de multiplier les adhésions aux communautés chrétiennes établies dans les pays non-chrétiens. La campagne de recrutement répond à ce que l'on appelle la doctrine évangélique. Par rapport à l'œuvre missionnaire traditionnelle, la doctrine nouvelle apparaît comme une trahison. On l'appelle la thèse œcuménique, parce qu'elle est surtout défendue par les groupes qui se rattachent au mouvement œcuménique. Elle est formulée notamment par les documents d'Uppsala. Dans le mouvement œcuménique, on donne grande valeur à l'humanisation et à la libération de l'homme. On tend à projeter sur les missions traditionnelles, l'image d'une communauté préoccupée avant tout de sa propre expansion et indifférente au sort des hommes et des peuples. On tend à reconnaître des valeurs propres à évangéliser. Bref, le protestantisme connaît lui aussi une querelle de l'évangélisation et de l'humanisation. Comme dans l'Église catholique, on constate que les organisations demeurent fidèles au système traditionnel, et se sentent trahies par les théologiens et les théoriciens, qui, au lieu de couvrir les missions, semblent les mettre en question. L'auteur nous propose ici un état de la question qui aidera à poser le problème en des termes plus explicites, et à hâter l'avènement de solutions constructives.

Récife (Brésil)

Joseph Comblin

**Flannery, Austin, O.P. (Ed.):** *Missions and Religions. A Commentary on the Second Vatican Council's Decree on the Church's Missionary Activity and Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions.* Scepter Books/Dublin 1968; 163 p., s. 21/—

Der Band enthält neben dem englischen Text der im Titel genannten Konzilsdokumente kurze, aber sehr klare und fundierte Kommentare (von Th. CORBOY zum Missionsdekret und von J. NEUNER zur Erklärung über die Religionen) sowie auch den Text des Schreibens Pauls VI. an Afrika vom 29. Okt. 1967. Auf den Wandel der Spiritualität, der notwendig geworden ist, geht auch G. VAN VELSEN in seinem Beitrag über den *Missionar nach dem Konzil* ein (21—33). Der Band ist offenbar als Arbeitshilfe für den Praktiker

gedacht und kann unter diesem Aspekt als sehr geeignet empfohlen werden. Der Gedanke der Einheit aller Menschen und die sich daraus ergebende Forderung nach Brüderlichkeit und Solidarität werden deutlich hervorgehoben. NEUNERS Beschreibung der nichtchristlichen Religionen ist gerade in ihrer Kürze sehr übersichtlich und informativ. Es fehlt auch nicht an Selbstkritik in den drei Abhandlungen. Wenn dieses Buch von denen, für die es bestimmt ist, sorgfältig studiert und beachtet würde, müßte sich in der Tat sehr vieles zum Besseren wenden. — Der Band wird abgeschlossen durch eine — besonders auch für deutsche Leser — wichtige, knappe Bibliographie sowie durch Statistiken über die Religionen (150 f.), die den Stand von 1965/66 anzeigen.

Bonn

H. R. Schlette

**Gardi, René — Lüthi, Margret:** *Matadi* (Sammlung: Brennpunkte, 2). Basileia/Basel o.J.; 71 S., F 8,80

Die Sammlung „Brennpunkte“ soll zu einer „Rechenschaftsablage über Ansätze neuartiger Gestaltwerdung der Kirche und über Vorstöße christlicher Nächstenliebe“ werden. *Matadi* ist der Bericht über das vom Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) gegründete «Gymnase Pestalozzi» in Matadi, dem „Atlantikhafen“ von Kongo-Kinshasa — ein sehr lebendiger Bericht, der von den Schweizer Lehrern der Schule und von dem Kameramann R. GARDI erstattet wird. Die Fotos sind ausgezeichnet und wesentlich mehr als eine Illustration zum Bericht.

Münster

J. Glazik

**Hastings, Adrian:** *Kirche und Mission im modernen Afrika*. Styria/Graz 1969; 348 S., DM 25,80

Das englische Original (*Church and Mission in Modern Africa*. Burns & Oates/London 1967; 21/— s.) wurde in der ZMR (1969, 175f) bereits gebührend gewürdigt. Die — ungeachtet mancher Mängel und Druckfehler (z.B. Ecclesia-stical statt Ecclesias-tical, 13; Verona-Väter, 97; Perrardin statt Perraudin, 168; Massen statt Masson, 279; die Diözesen von Kisumu und Kisii statt die Diözesen Kisumu und Kisii, 316, etc.) — im allgemeinen gut lesbare Übersetzung erscheint unter dem (den Inhalt verschleiernenden) Zusatztitel: *Das schwarze Experiment*.

Münster

Werner Promper

*Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum*. III: America Septentrionalis. Secretariat Missionum O.F.M./Roma (Via Santa Maria Mediatrice, 25) 1968; 112 p.

Weniger umfangreich als die beiden ersten Bände (vgl. ZMR 1970, 47f), behandelt dieser (mit ausgewählten Literaturangaben sowie einem guten Namen- und Stichwortverzeichnis ausgestattete) Faszikel (neben Neu-Gallien, den von der Saxonia 1858 übernommenen Indianermissionen des Nordens und der wesentlich früher den Engländern anvertrauten Maryland-Mission) besonders die ursprünglich ibero-amerikanischen Gebiete Spanisch-Florida (damals außer dem heutigen Bundesstaat Florida auch noch Georgia und Südkarolina umfassend), Neu-Mexiko, Texas, Arizona und Kalifornien, wo spanische Franziskaner eine rege Missionstätigkeit entfalteten. Ein bedeutendes Ausgangszentrum

für diese Evangelisierungsarbeit war das erste franziskanische *Colegio de Propaganda Fide* von Querétaro (Mexiko), das 1683 errichtet worden war (vgl. F. SAIZ DÍAZ, *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica: Missionalia Hispanica* 25 [Madrid 1968] 257—318, 26 [1969] 5—113). — Mit Spannung erwarten wir nun die weiteren Lieferungen, in denen über die Missionstätigkeit der Franziskaner in Mexiko, Mittel- und Südamerika gehandelt wird.

Münster

Werner Promper

**Höffner, Joseph:** *Kolonialismus und Evangelium*. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Paulinus-Verlag/Trier 1969; 455 S.

In zahlreichen neueren Veröffentlichungen über die religiöse Lage in Lateinamerika vermißt man die historische Dimension, ohne die die gegenwärtige Situation kaum verständlich ist. Da kommt die Neuauflage des 1947 erschienenen und seit langem vergriffenen Werkes von Kardinal HÖFFNER sehr gelegen, zumal das Interesse für den (vor zwanzig Jahren noch kaum beachteten) amerikanischen Südkontinent in ständigem Wachsen begriffen ist. Die erste Auflage dieses Buches würdigte in der ZMR JOHANNES VINCKE (1949, 159f). Die zweite Auflage wurde vom Vf. sorgfältig verbessert. Die Literaturangaben wurden hier und da ergänzt. In einer Zeit, wo die Strukturen bewußter Ausbeutung durch systematische Aktivierung des Bewußtseins (*conscientização*) der in Unterentwicklung gehaltenen, marginalisierten, demographisch explosiven Massen Lateinamerikas gesprengt werden sollen und sich der ganze Subkontinent in einem vorrevolutionären Zustand befindet, durch den auch die in ihren hergebrachten Strukturen erstarrten christlichen Kirchen aufgeweckt und zum Umdenken gezwungen werden, erhält eine Veröffentlichung wie die vorliegende höchste Aktualität. Darauf weist Vf., der Lateinamerika aus eigener Anschauung und durch vielfältige Kontakte persönlich kennt, in seinem Vorwort zur Neuauflage unmißverständlich hin: „Das Zeitalter des Kolonialismus ist für die lateinamerikanischen Völker längst vorbei, was nicht ausschließt, daß die in der Kolonialzeit entstandenen Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen noch weithin fortbestehen oder nachwirken. So ist es verständlich, daß der Protest gegen den Neokolonialismus und der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit und christlicher Bruderliebe gerade in jenen Ländern und für die ganze Welt vernehmbar anschwellen.“ Es ist erfreulich, daß auch die spanische Übersetzung (*Ética colonial española del Siglo de Oro*. Madrid 1957) demnächst in zweiter Auflage erscheinen soll.

Münster

Werner Promper

**Lehmann, Arno:** *Afroasiatische christliche Kunst*. Ev. Verlagsanstalt/Berlin-Ost 1966. — Liz.-Ausg.: Bahn/Konstanz; 286 S., DM 48,—

Ein Buch mit diesem Thema kann immer mit einem lebhaften Echo rechnen, sei es des begeistertsten, oft etwas schwärmerischen Beifalls, sei es einiger kritischer Zweifel. Darum sei zu Anfang gesagt, daß die Arbeit des ev. Theologieprofessors aus Halle verdienstvoll und in der Fülle des vorgelegten Materials bewundernswert ist. Er war sicher am meisten berufen, diese große Übersicht zu geben, da er schon früher in zahlreichen Artikeln seine Kenntnisse auf diesem Gebiet unter Beweis gestellt und ein fast leidenschaftliches Engagement in dieser Frage bekundet hat. Im evangelischen Raum ist er sicher der aktivste Befürworter der „Kunst der anderen“.

Das Werk bietet zunächst einen ausführlichen Text mit reicher Literaturangabe. Hier definiert Vf. klar und eindeutig seine Position. Er sieht seine Aufgabe in der „Heranführung als Christ und Theologe“ an das Phänomen afroasiatischer christlicher Kunst, und er will das Material für eine „künftige Kunstbewertung“ (35) sammeln und vorlegen. Darum enthält er sich als Theologe weitgehend eines wertenden Urteils. Es verwundert daher nicht, daß die Fragestellungen seines Textes sich vor allem auf theologische und religionsgeschichtliche Probleme beziehen. Dabei ergeben sich, dank der großen Literaturkenntnis des Vf., echte Konfrontationen. Natürlich ist es fast unmöglich, zumal auch Literatur, Musik und Tanz behandelt werden, alle sich aufdrängenden oder diskutierten Fragen zu benennen, geschweige zu beantworten. Die Größe und Vielgesichtigkeit der Länder und Völker Asiens und Afrikas erschweren es, über die verschiedenen Kunstbereiche allgemeine und umfassende Aussagen zu machen. — Sehr dankbar und erfreut kann der ökumenische Charakter des Buches herausgestellt werden. Es geht Vf. um christliche, nicht um konfessionsgebundene Kunst, obwohl sich doch das Bildverständnis der meisten evangelischen Bekenntnisse stark von dem in der katholischen Kirche unterscheidet. Immer wieder finden sich Stellen im Text, in denen mit Bewunderung und einem wohlwollenden Neid auf gewisse Leistungen katholischer Missionare und Schulen hingewiesen wird. — So sehr sich Vf. auch müht, die ganze Vielschichtigkeit des Problems darzulegen, so dürfte er vielleicht auf eine sehr aktuelle Frage zu wenig eingegangen sein, nämlich auf die gegenwärtige Kunstsituation. Es besteht sicher kein Zweifel, daß z. B. in der Architektur japanische Baumeister an führender Stelle im gesamten „Neuen Bauen“ stehen. Aber eben diese Bauten haben mit dem, was man bisher unter japanischem Stil verstand, nichts zu tun, wohl aber mit japanischer Wesensart. Es sind auch nicht die schlechtesten Künstler in Indien und manchen Staaten Afrikas, die sich — zwar angeregt durch Europa — inzwischen einer eigenwilligen starken Abstraktion in Malerei und Plastik zugewandt haben. Gewiß, die Frage ist sehr diffizil, aber vorhanden. Die Bezeichnung „chinesisch“, „indisch“ etc. darf nicht nur vom äußeren formalen Erscheinungsbild ihrer bisherigen Kunst abgeleitet werden. — Der Bildteil zeigt eine erstaunliche Fülle. Hier muß man sich allerdings immer wieder daran erinnern, daß es die Absicht des Vf. war, Material zu sammeln und der Kunstbewertung zur Verfügung zu stellen. Allzu groß ist das Qualitätsgefälle. Geradezu ein Musterbeispiel stellen die Abbildungen 51 und 52 dar, die mit den Bildern Nr. 48 und 50 gleichzeitig zu sehen sind. Von diesen gehören die ersteren einer vergangenen Epoche an, deren Leistungen leider bisher in Westafrika nicht mehr erreicht wurden. Die beiden anderen sind nicht afrikanisch, auch wenn sie von Afrikanern sind. Ebenso wenig sind die Bilder von RICHARD WEST (USA) indianisch; sie haben auch nichts mit Kunst zu tun. Vielleicht am problematischsten aber sind die zahlreichen Bildbeispiele aus Indien und China. Sie sind zum großen Teil zu sehr in der Manier alter Vorbilder gemalt und bekunden daher einen bedenklichen Manierismus, der nicht zu Unrecht als vom europäischen, jedoch falsch verstandenen Jugendstil beeinflusst bezeichnet wird. Auch hier gibt es Beispiele (MASOJI, MALAK), deren Qualität einer auf formalen Kriterien fußenden Beurteilung nicht standhält. Am überzeugendsten erscheinen die Beispiele aus Ozeanien, nicht weil sie am wenigsten unserer Vorstellung von christlicher Kunst entsprechen, sondern weil sie noch am meisten eine eigene Bildwelt demonstrieren.

Es darf noch vermerkt werden, daß die Plastik des Ugandamärtyrers (22) von dem Schweizer Bildhauer WIDER stammt, also nicht in das Buch gehört.

Die mit „unbekannte Herkunft“ bezeichnete Krippe (65) wurde von einem Yoruba-Künstler (Nigeria) geschnitzt. Die abgebildete Indianermadonna (82) ist keine indianische Webarbeit, sondern die Umsetzung eines kleinen gemalten Bildchens in eine Stickerei durch eine deutsche Ordensschwester. Vielleicht wäre es auch gut gewesen, bei dem Tretbild (218) zu vermerken, daß diese Bilder in der japanischen Verfolgung dazu benutzt worden sind, um Christen herauszufinden. Ganze Dörfer mußten auf die Bilder treten, in der Annahme, daß sich die Christen weigern würden. — Bei so vielen Bildbeispielen werden immer Wertunterschiede festzustellen sein. Es wäre daher vielleicht interessant und fruchtbar, eine solche Bildauswahl mit Künstlern, die nicht zuerst das Thema, sondern die formale Qualität suchen und erkennen, durchzusprechen und kritisch beurteilen zu lassen. Dies könnte ein nächster Schritt sein, den Vf. wagen sollte.

Würzburg

Urban Rapp OSB

*Missionaire wegen voor morgen.* Uitg. Brand/Hilversum 1967; 326 p.

Placée sous la direction d'un comité de rédaction interconfessionnel hollandais et belge, la nouvelle collection *De grote oecumene* entend publier des recherches sur les nouvelles possibilités d'action offertes à l'activité missionnaire par suite des transformations sociales actuelles. Le présent volume, qui doit paraître en sept langues, ouvre la série *Développements inter-religieux* de cette collection, et est publié en collaboration avec le centre *Pro Mundi Vita* de Bruxelles. Il se compose d'une vingtaine de contributions, dues à divers auteurs catholiques. — Il suffit de parcourir ce dense volume pour constater, au delà des tendances caractéristiques aux divers auteurs, que les «voies nouvelles de demain» dans lesquelles cet ouvrage entend engager l'activité missionnaire, se posent principalement en deux lignes directrices: celle du dialogue avec les religions ou idéologies non-chrétiennes, et celle de l'apport technique dans le développement économique et social des pays en voie d'évolution rapide. Ces lignes d'orientation ont certes leur valeur dans la problématique missionnaire actuelle et future, mais l'absence d'aperçus théologiques sur les problèmes que posent tant le dialogue avec les religions non-chrétiennes que les initiatives de développement social, à l'action missionnaire, et surtout le manque d'une théologie précise sur la figure propre de cette action missionnaire de l'Eglise, risquent bien de donner aux lecteurs l'impression que l'activité missionnaire doit cesser à l'avenir d'être classiquement et authentiquement fonction missionnaire de l'Eglise du Christ, pour devenir autre chose: un effort organisé de coexistence du catholicisme avec les systèmes religieux ou marxistes des pays en voie de transformation rapide, et un effort planifié du monde occidental chrétien pour l'aide au développement économique-social de ces régions. Que devient alors l'authentique activité missionnaire de l'Eglise? — C'est au dialogue avec les grands systèmes de pensée religieuse ou sociale que se rapporte la première série de contributions: dialogue avec l'Islam (ANAWATI), le Bouddhisme (ULLIANA - CORNÉLIS), l'Hindouisme (RAYAN), l'Animisme (L. V. THOMAS), avec les athées (A. GRÉGOIRE), le communisme (MAZOWIECKI), avec les milieux du Moyen-Orient et les masses d'Amérique Latine (HELDER CÂMARA). Du point de vue missionnaire, le problème des rapports du catholicisme avec les systèmes religieux non-chrétiens n'est nullement une question de renforcement de ces systèmes, et il ne pose que marginalement et provisoirement la question de la coexistence; il est avant tout une question d'évaluation des valeurs acceptables

qui peuvent s'y trouver, et de leur harmonieuse intégration, avec corrections éventuelles, compléments et transpositions, dans le kérygme, la catéchèse, la liturgie et la pensée théologique des nouvelles Eglises particulières à implanter régionalement par l'activité missionnaire. — Vient ensuite une seconde série de contributions, ordonnées à la préparation au dialogue: le P. NEBREDÀ parle tout d'abord de «La pré-évangélisation comme forme de dialogue», contribution formant un excellent petit traité sur le pré-kérygme; le P. LUCHESIUS SMITS insiste à juste titre sur «Le sens du réel dans la formation au service ecclésial» en vue d'un travail plus profitable dans la société technique et sécularisée des grands centres; et le P. KERKHOFs offre diverses perspectives sur la formation des missionnaires, qui auraient cependant gagné à mettre davantage l'accent sur la formation technique et spirituelle à la tâche proprement apostolique dans les missions. Enfin, le P. HERTSENS donne une bonne documentation sur les possibilités de recyclage offertes aux missionnaires par divers organismes, soit à l'arrière, soit dans les contrées missionnaires. — La troisième série de contributions s'occupe d'illustrer certains problèmes de coordination et de dialogue: G. TOUSSAINT propose l'exemple de planification pastorale effectuée par l'Institut Pastoral de la Province Ecclésiastique Néerlandaise; un article du P. LEBRET traite des rapports entre Mission et Développement, sans toutefois distinguer suffisamment entre ce qui appartient proprement aux Etats et à la société civile, et ce qui est du ressort direct de l'Eglise, avec la tendance de n'entrevoir la Mission que comme un instrument au service du développement. Plus intéressant est l'article que le P. A. CAMPS consacre à «L'importance du dialogue œcuménique et de la collaboration interconfessionnelle dans les missions», ainsi que l'article de Mgr P. JANUARIUS sur la signification de l'action missionnaire des Carmes de Marie-Immaculée, Orientaux-Syriens du Sud de l'Inde, entreprise depuis 1962 dans le territoire de Nagpur. Viennent ensuite des considérations du P. Y. LABELLE sur la situation et les perspectives de renouveau de l'Eglise à Cuba. Enfin, un article assez réactionnaire et trop hâtif de KERSTIENS et VANISTENDAEL qui met en cause toute l'organisation missionnaire de l'arrière et les Instituts missionnaires, avec la tendance à indiquer pratiquement l'avenir des missions dans l'aide technique au développement.

Rome

André Seumois, O.M.I.

**Ohm, Thomas, O.S.B.:** *Faites des disciples de toutes les nations.* Théorie de la mission. Editions Saint-Paul/Paris 1964—67; 3 tomes (304, 380, 280 p.), F 90,—

L'édition originale de cet ouvrage toujours hors concours (nonobstant les déficiences relevées par de nombreuses recensions et certaines conceptions à présent dépassées), paru en 1962, a fait l'objet de comptes rendus fouillés et critiques (Maurus Heinrichs, OFM: ZMR 1963, 222—228; H.-W. Gensichen: Luth. Monatshefte 1963, 580—584, etc.). L'excellente traduction française a été enrichie d'une *présentation* (I, 21—28) de la personnalité et de l'œuvre missiologique du regretté Dom THOMAS OHM (1892—1962), ainsi que d'une *postface* (III, 263—267). Notons que ce grand voyageur, qui a fait de nombreux séjours en Afrique et en Asie, n'a jamais visité le Nouveau Monde et ne connaissait pas l'Amérique latine, comme les préfaciers français le prétendent à tort. Remercions les traducteurs et les éditeurs qui n'ont redouté aucune difficulté pour rendre cette somme des sciences missiologiques accessible à un plus large public.

Münster

Werner Promper

**de Paillerets, Michel, O.P.:** *Catholicisme en Scandinavie.* Spes/Paris 1967; 178 p.

Les catholiques sont environ 71 800 dans l'ensemble des pays du Nord de l'Europe, Suède, Danemark, Norvège, Finlande et Islande (vingt millions d'habitants au total). L'auteur nous présente cette minorité catholique dans son histoire, ses structures, ses institutions et ses rapports avec la culture nordique. Il s'agit d'une vision très bien documentée sur un aspect assez méconnu du catholicisme. Il va sans dire que les minorités catholiques ont une signification toute spéciale dans ces pays nordiques qui jouent un rôle considérable dans le luthéranisme mondial. Le problème œcuménique s'y pose avec une urgence que l'auteur nous montre très bien.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Panikkar, Raymondo:** *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum.* Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie. Alber/Freiburg 1964; 231 S.

Das überaus wichtige Bemühen, vom abendländisch geprägten Christentum her den Hinduismus zu verstehen und mit seinen Anhängern in ein fruchtbares Gespräch zu kommen, geht gewöhnlich drei verschiedene Wege: einen philosophischen, indem etwa Vergleiche zwischen Thomas von Aquino und Saṅkara angestellt werden; einen an Ähnlichkeiten der volkstümlichen Überlieferung anknüpfenden, indem etwa die Avatāra-Erzählungen herangezogen werden, um die Christus-Inkarnation dem Verständnis näherzubringen; und einen pragmatistisch-ethischen, der etwa das Gebot der Nächstenliebe und die ahimsā als Ausgang nimmt. Panikkar aber geht einen vierten Weg: Er sucht in seinem Buch, das ursprünglich einen indischen Beitrag zum Eucharistischen Weltkongreß in München darstellt, Grundphänomene, Verschiedenheiten und Möglichkeiten der Zusammenführung von Christentum und Hinduismus ganz unter dem Aspekten des Kultes zu zeichnen. Dies geschieht nicht ohne Subjektivität der Betrachtung und eine geradezu leidenschaftliche Hypertrophie des Kult-Begriffes, in dessen Sphäre jede Art von Praxis sowie Symbol und Mythos einbezogen werden. — Die abendländische Philosophie wird fast ausschließlich von Platon und Aristoteles repräsentiert. Andererseits wird ein Kenner der indischen Philosophie der Auffassung „für Indien sind Wirklichkeitsgrade bis heute noch etwas Unverständliches“ (S. 35, vgl. 41 u. 140) kaum zustimmen, und die Behauptung „der ganze Buddhismus ist Kult“ (S. 64) ist einfach falsch. Der Tantrismus wird nur einmal beiläufig erwähnt (S. 83), obwohl er dem Verfasser manches Material geboten hätte. Noch einige Beispiele für die simplifizierende Darstellung: „... scheint das Ideal der westlichen Kultur darin zu liegen, im Menschen möglichst viele Bedürfnisse zu wecken, um ihm gleichzeitig ihre Befriedigung zu ermöglichen“ (S. 43); „Das Fundament der westlichen Kultur ist der Satz vom Widerspruch“ (S. 39); „Die gesamte Geistesgeschichte Indiens ist durch die leidenschaftliche Suche nach dem Identitätsprinzip gekennzeichnet“ (40); „Das Symbol ist für Indien die eigen- und einzigartige Existenzweise des Absoluten“ (143, hervorgeh. v. Vf.). — Die Sprache ist prägnant und liebt pointierte Wortbildungen wie *Ontonomie* (76), *Orthopraxis* (S. 163) u. v. a. m. Einige formale Schwächen (der τέλος 42; die Stupa, 36 u. ä.) sollten nicht stören. Schön ist die Wiedergabe einer lateinischen Übersetzung des Hymnus Rgveda X 129 von Papoli (90). — Bei aller Kritik ist das Bemühen

des „engagierten“ Autors hoch zu achten. Sein Buch ist ein anregender und begrüßenswerter Beitrag zu dem Gespräch zwischen Christentum und Hinduismus und insbesondere für einschlägige Seminar-Übungen sehr zu empfehlen.

Schlirsee, Obb.

Winfried Petri

**Richardson, William J., M. M. (Ed.):** *The Church as Sign.* Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1968; 171 p., \$ 5,95

This little collection of essays presents a theological view of missionary activity in the post-Vatican II age. All the essays included are of value. By far the most substantial is one by Bishop BLOMJOUS on *Missionary Societies and the Mission of the Local Church*. It is a very serious, if rather arid, paper and treats of many dimensions of missionary activity within the *communion of churches* and the proper relations of missionary societies both to *home churches* and *young churches* and their hierarchies. At the end of this long article one feels, however, that the author still does not grasp to what an extent the missionary societies as we know them are the product of a particular historical period, a period now almost past. — The strength in all the contributions is that they derive from a sound and dynamic ecclesiology of local and universal church, and of the whole church as God's people participating in the sign of salvation and the missionary obligation. Father NEUNER's stimulating paper on *The Place of World Religions in Theology* chiefly concerns Hinduism. In this ecumenical age it is fitting that a symposium of this kind should include a contribution from a distinguished non-Catholic: this one has an interesting, if not too pressed, treatment of the *new age of christian mission* from the hand of Bishop STEPHEN NEILL. More the pity that his name is three times mis-spelt: in the contents list, in the list of contributors and on the dust cover, and only once correctly spelt (at the top of his own chapter). As a whole the book is a worth while contribution to the rapidly growing library of English language missiology.

Kitwe (Zambia)

Adrian Hastings

**Riedl, Johann, SVD:** *Das Heil der Heiden nach R 2, 14—16, 26.27* (= St. Gabrierler Studien, 20). St. Gabriel-Verlag/Mödling bei Wien 1965; 236 S., DM 40,—

Die Arbeit befaßt sich mit der für die Missionstheologie heute entscheidenden Frage, ob der Heide, der niemals durch das Hören der Wortoffenbarung des Evangeliums Christi vor die Glaubensentscheidung gestellt wurde, zum Heil kommen kann. Auslegungsgeschichtliche Arbeiten haben eine große Bedeutung für die Erhellung der Glaubensgeschichte der abendländischen Kirche, meist stoßen sie aber nicht zu einer eigenen exegetischen Stellungnahme vor. Diese Arbeit dagegen setzt sich ein höheres Ziel. Der größte Teil des Werkes umfaßt natürlich die Auslegungsgeschichte eines begrenzten Abschnitts der Paulinen und kommt zu dem Ergebnis, daß die Auslegungsgeschichte seit Origenes bis ins 15. Jh. den Weg von der Forderung eines expliziten Christusglaubens zu einem expliziten Ein-Gott-Glauben als Heilsforderung für die Heiden der vorchristlichen Zeit aufzeigt. Vom späteren Mittelalter an tritt dann stärker die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Heiden in der nachchristlichen Zeit in den Vordergrund. — Die lateinische Patristik kennt nur eine entschiedene Ablehnung der Heilsmöglichkeit für die Heiden. Selbst die griechische Exegese

fordert als Heilsbedingung für die Heiden nach Christus die ausdrückliche Christuserkenntnis. — Diesen Weg ging auch weithin die Auslegung der patristischen und scholastischen Zeit. Die Auslegungsgeschichte wird bis in die gegenwärtige Exegese fortgeführt.

In einem 2. Teil soll eine Exegese der Paulus-Texte aus heutiger Sicht vorgelegt werden, „die allein der Paulus-Aussageabsicht entsprechen dürfte“ (Vorwort). Die Lösung heißt: Der inklusive Christusglauben stellt die Heilsmöglichkeit auch für die Heiden nach Christus zur Verfügung. — Die theologische Methode, die Vf. im 2. Teil anwendet, ist trotz der exegetischen Befragung des Schrifttextes nicht die historisch-kritische Interpretationsmethode, die von vornherein mit divergierenden Stellungnahmen innerhalb einer ntl. Schrift, mit Differenzen zwischen ntl. Schriften, mit Denkgrenzen und Grenzen sprachlicher Ausdrucksmöglichkeit eines biblischen Autors und mit der Tatsache rechnet, daß moderne theologische Fragestellungen nicht rückprojiziert werden können in Texte, die diese Probleme überhaupt nicht reflektiert haben, weil sie außerhalb ihres Denkhorizontes liegen. Die „exegetische“ Methode des Vf. ist trotz allem die systematisierende Methode eines Dogmatikers, der zu dem Ergebnis kommen muß, zu dem er von Anfang an kommen will. Die Ausführungen S. 163 f. über die Aufgabe der Exegese zeigen sehr deutlich die Einstellung des mit der großen Selbstsicherheit eines Entdeckers und mit selbstbewußter Betonung für alle anderen früheren Ausleger schreibenden Verfassers: „Woher soll man sonst wissen, welche Maßstäbe für Rechtfertigung und Gericht Gott anwendet, wenn nicht aus seiner Offenbarung“. Richtig! Aber Vf. scheint völlig zu vergessen, daß Gottes Offenbarung uns auch (bei aller Problematik dieses *auch*) in der Tradition begegnet. „Es dürfte dem Exegeten nicht zu viel Mühe machen, hier die richtige Aussage Pauli herauszuhören.“ Offensichtlich haben sich die Exegeten die ganzen zehntausend Jahre bisher nicht die nötige „Mühe“ gemacht und bis auf den heutigen Vf. nicht richtig „hingehört“. Daß Exegese mehr ist als reine Philologie (164) sollte heutiger katholischer Exegese nicht mehr vorgehalten werden. Es ist unfair, Exegeten, die sich streng an die Sachaussage eines Textes halten, „Voreingenommenheit“ (170) vorzuwerfen, selbst aber von einem dogmatischen Apriori an die Texte heranzugehen. Natürlich wäre es ein großes Unternehmen, die ganzen Paulinen daraufhin abzuhören, aber es wäre selbst bei Beschränkung auf die zwei Eingangskapitel des Rm-Briefes, die innerhalb des *corpus paulinum* eine Sonderstellung einnehmen und die für manche katholische Theologen wegen ihrer *naturaliter*-Auffassung die einzige paulinische Bibellektüre zu sein scheinen, die vordringlichste Aufgabe, sich überhaupt darüber klar zu werden, ob Paulus hier theologisch reflektierend redet, gleichsam Theologie auf dem Wege betreibt, oder streng dogmatisch-systematisch vorgeht; ob er als Homiletiker oder als Systematiker redet; ob die harte und für uns Heutige nicht mehr nachvollziehbare Schwarz-Weiß-Zeichnung des Zustandes der Heiden in den Anfangskapiteln des Rm-Briefes und auch sonst aus zeitgenössischen, jüdisch-hellenistischen, apologetischen Vorstellungen übernommen ist, die für uns heute eben nur theologisch *relativen* Stellenwert haben. Vf. behauptet, Paulus rede in Rm 2 so allgemein von Heiden, daß man keinen Grund habe, seine Aussagen auf die Heiden vor Christus einzuschränken; „folglich“ scheint nur die Auffassung eines inklusiven Christusglaubens die Aussage des Apostels gewesen zu sein (147). Mit solchen Syllogismen kann man sich allen anderen, eindeutig dieser These entgegengesetzten Auskünften des Apostels entziehen und der ganzen Kreuzestheologie von 1 Kor 1—3 den Boden entziehen. Ehrlicherwise muß ja Vf. selbst zugeben, daß sich eine pau-

linische Äußerung in Richtung einer Heilsmöglichkeit der Heiden nirgends findet (149). Die Inspirationsauffassung scheint immer noch die zu sein, daß alles, was ein inspirierter Autor geschrieben hat, ein in sich geschlossener, dem systematischen Denken sich grundsätzlich eröffnender Komplex von Offenbarungsaussagen sein muß, der schon dem biblischen Autor als solcher, als „Mehraussage“, vorschwebte. Wenn das ntl. Neue lediglich die Enthüllung des schon im AT Gesagten ist (181), dann wird das heilsgeschichtliche „jetzt aber“ in 3, 21 zu einer immer schon vorhandenen Möglichkeit nivelliert, die eben jetzt im NT erst offen zu Tage läge (Rm 1, 17 bc; S. 217). *Cur Jesus crucifixus?* Warum genügt dazu nicht ein *Jesus magister*? Bezeichnenderweise die beliebteste Darstellung Christi auf den Sarkophagen der römischen Väterzeit, während diese Aussage in der ntl. Christologie völlig unbetont und von der entwickelten Christologie der apostolischen Schriften völlig überholt wird durch andere Christusprädikationen! Damit steht das bisher nicht gelöste Problem an: Die theologische Bezogenheit der alten und neuen Offenbarung. Es wird in hergebrachter Weise einfach dahin gelöst, daß „der überzeitliche moralische Teil des mosaischen Gesetzes“ (200) weiterhin Geltung habe. Konsequenterweise könnte dann nicht einmal das AT in dieser Reduktion auf das rein Moralische, immer gültige Natürliche, Offenbarung im strikten Sinn sein. Noch weniger ist dann die totale neue Situation durch das Kreuz Jesu eine total neue, sondern „mit Hilfe der Gnade“, mit dem „göttlichen Gnadenbeistand“, nämlich „der Kraft des Kreuzes“ (200), müßte es dann möglich sein, von der Unheilsmacht der Gerechtigkeit aus Werken zum Heil zu kommen: d. h. das Kreuz Christi bedeutet nur einen Kraftzuwachs.

Die exegetische Auskunft meines Lehrers SICKENBERGER († nicht 1907, wie zweimal angegeben wird, sondern 1945) und ähnlich die von SCHLIER und KUSS, und wie sie auch wieder vertreten wird von A. VAN DÜLMEN (*Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* [1968] 77), wird immer noch die sachlichere sein: Paulus habe in den genannten Rm-Texten rein theoretisch die hypothetische Möglichkeit einer Gesetzeserfüllung durch die Heiden ausgesagt, Paulus könne den Heiden seiner Zeit, der der Botschaft des Evangeliums den Glauben verweigert hat, nicht als „Erfüller des Gesetzes“ betrachtet haben.

Die Konsequenz des *Jesus magister* kann dann keine andere sein als die, daß die eigentliche Aufgabe christlicher Mission nichts anderes sei, als die unbewußten „anonymen“ Christen zu bewußten zu machen (229). Die notwendig inkludierte Reduzierung des Jesuswerks auf die Lehre entspricht folgerichtig die Aufgabensetzung für die kirchliche Mission: Bewußtmachung als Aufklärung.

München

Engelbert Neuhausler

**Rossel, Jacques:** *Mission dans une société dynamique* (Collection publiée par le Département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romande, 4). Labor et Fides/Genève 1967; 154 p., F 12,—

Vf., ein Schweizer Protestant, der seit Jahren im Süden Indiens tätig war, leistet mit diesem Buch einen bedeutenden Beitrag zur Klärung des Missionsverständnisses angesichts der modernen Welt. — Im ersten Teil zeichnet er ein vielseitiges Bild dieser unserer Welt. New York ist ein Symbol für sie ebenso wie Recife, Calcutta, Hongkong, Mexiko, die uns lebhaft die Aufgaben unserer Zeit vor Augen stellen. Die Gesellschaft entwickelt sich immer stärker zu einer offenen, pluralistischen. Der Westen lebt aus seinen Revolutionen, der Reformation, der Industrialisierung, der französischen Revolution, der proletarischen,

der antikolonialen, den Rassenkonflikten, und trägt diese in alle Welt zusammen mit der Säkularisation. In dieser von Revolutionen bestimmten Gegenwartssituation stellt sich der christlichen Mission die doppelte Aufgabe: 1. die Welt aus dem heraus zu verstehen suchen, woraus wir alle leben, 2. die besondere Bedeutung des Heilswerkes Gottes in Christus zu begreifen. — In diese dynamisch-revolutionäre Welt hinein ergieht die Sendung der Kirche. Vf. bespricht im zweiten Teil zunächst ihre Botschaft, Schöpfung, Gottesbund und Glaubensgehorsam, sodann die Verheißung. Dabei gewinnt die Kategorie des Vorläufigen große Bedeutung. Der Auftrag der Kirche wird unter den Gesichtspunkten: Form des Zeugnisses, seine Motive und die Organe seiner Durchführung, besprochen. Das missionarische Zeugnis ist vordringlich Zeugnis der Präsenz Christi in der Welt, die wesentlich ein Ziel hat: denjenigen, für den Christus präsent sein will; jedoch besagt diese Präsenz zugleich Distanz, die Distanz eines Besuchers, die bei aller Solidarität deutlich werden läßt, daß das Ziel in der Welt selbst nicht voll zu verwirklichen ist. Diesen Zug des Besucher-Seins hat nicht zuletzt der ausländische Missionar in einem fremden Land in seinen konkreten Konsequenzen zu beachten. Die Präsenz übersteigt aber zugleich alle Grenzen und führt zur Konversion und Kommunion. Die Rolle des Kultes wird eindringlich besprochen. Das Zeugnis äußert sich in gleichursprünglicher Weise in Worten und Taten, wobei letztere biblisch besser als Dienste angesprochen werden. In diesem Zusammenhang wehrt sich Vf. gegen eine einseitige Betonung der *Desinteressiertheit*, die zu mangelndem konkreten Engagement wird, gegen den häufig konstruierten Gegensatz von Worten und Taten, von sozialen Werken und Evangelisation. Die Motive der Mission werden nüchtern sondiert, die beiden klassischen theologischen Motive nach kritischen Anmerkungen doch beide bejaht. Wer einseitig die Seelenrettung betont, vergißt, daß nicht nur die Seele, sondern auch der Leib im Besitz der Verheißungen ist und daß der Mensch sowohl Individuum wie auch gesellschaftliches Wesen ist. Wer die Errichtung der Kirche einseitig hervorhebt, übersieht, daß die Kirche in ihrer Sammlung all derer, die das Evangelium angenommen haben, und trotz dieser Sammlung selbst unterwegs ist auf das Reich zu, das da kommt, und darin sichtbar am Schicksal der Menschheit partizipieren muß. „Das Ziel unserer Aktion muß darin bestehen: den anderen zu gestatten, ‚einen Platz zu finden‘ in der großen Bruderschaft Gottes“ (108). Vf. tritt sodann für eine Koordinierung der Arbeit und ihrer Organe ein. — Der dritte Teil handelt vom missionarischen Engagement. Aus den vielfältigen Überlegungen sei diese noch genannt: Die Mission darf sich nicht auf die interpersonale Nächstenliebe beschränken, sondern muß, der modernen Arbeitsentwicklung entsprechend, auch die Ausrichtung des Menschen auf seine gesellschaftlich-organisatorischen Bindungen, den Beruf u. ä., in ihre Überlegungen miteinbeziehen. Die reichhaltigen konkreten Andeutungen über die Transzendierung geographischer und kultureller Grenzen, die Handicaps der westlichen Missionare, die koloniale Vergangenheit, die konkreten Wege zur Entwicklung echter Partnerschaft, die vielfältigen Glaubensbekenntnisse und Religionen — um nur einige Themen zu nennen —, enden mit der Aufforderung, sich nicht entmutigen zu lassen. Die Mutlosigkeit ist tatsächlich die größte Versuchung des missionarisch tätigen Menschen. Das Buch ist eine Hilfe.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

**Rossel, Jacques:** *Dynamik der Hoffnung*. Basileia/Basel 1969; 177 S., DM 14,80

Es ist begrüßenswert, daß die bedeutende Publikation *Mission dans une société dynamique* des Präsidenten (seit 1959) der *Basler Mission* nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt. Die Übertragung von Anna Elisabeth Vischer muß in jeder Hinsicht als vorzüglich gelungen bezeichnet werden. Eine zeitgemäße Studie zum Thema *Christ und Welt* (Untertitel), der weitere Übersetzungen und weite Verbreitung zu wünschen sind.

Münster

Werner Promper

**Schooyans, Michel:** *Chrétienté en contestation: l'Amérique latine*. Essai de prospective pastorale (= Parole et Mission, 17). Cerf/Paris 1969; 327 p.

Das brasilianische Original erschien unter dem (kommerziellen) Titel *Die Herausforderung der Säkularisierung* (vgl. die Besprechung: ZMR 1969, 241). Der Titel der französischen Bearbeitung entspricht auch nicht ganz dem Inhalt. Vf. hat sehr geschickt *Brasil* und *brasiliano* durchweg mit *Amérique latine* und *latino-américain* übersetzt und in diesem Sinne verschiedene Retuschen vorgenommen sowie die Literaturangaben in den Anmerkungen revidiert. — Der Begriff *Lateinamerika* ist übrigens gar nicht so unbestritten, wie Vf. in seinem neuen Vorwort (7) behauptet. Vgl. z. B. L. A. SÁNCHEZ, *¿Existe América Latina?* (Mexiko 1945); P. GORDAN, *Lateinamerikas Latinität: Die politische Meinung* 5 (Bonn 1960) 55—61; R. RICARD, *Amérique «latine»?*: *Rythmes du Monde* 35 (Brügge 1961) 189—193, etc. Die wenigen Seiten *L'arrière-fond historique* (14—18) müssen als dürftig bezeichnet werden. Die Bände 2, 3, 24, 25, 26 der *Bibliotheca Missionum* hätten erwähnt werden müssen. Leider wurde das so nützliche Stichwortverzeichnis nicht in die französische Ausgabe übernommen. Warum wohl nicht? — Im übrigen bietet die Veröffentlichung eine Fülle wertvoller Daten und Überlegungen zur Problematik der lateinamerikanischen Christenheit. Diese Problematik verdient auch in Europa Beachtung, nicht zuletzt wegen der weithin noch ungeahnten Möglichkeiten der Anregung und Befruchtung für Theologie und Seelsorge. Gerade darum wäre auch eine deutsche Übersetzung wünschenswert. Die Dokumente von Medellín und zahlreiche Verlautbarungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (bes. Pastoralpläne u. dgl.) sollten bei einer Neuauflage oder Übersetzung berücksichtigt werden.

Münster

Werner Promper

**Vicedom, Georg F. (Hrsg.):** *Beiträge zur systematischen Theologie* (= Theol. Stimmen aus Asien, Afrika u. Lateinamerika, 3). Kaiser/München 1968; 152 S., DM 11,50

Voici le 3<sup>e</sup> vol. d'une collection dont personne ne méconnaîtra l'importance pour l'avenir missionnaire de l'Eglise. Les jeunes Eglises cherchent leur voie et leur conscience chrétienne. On nous offre ici dix contributions de théologiens d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, sur des sujets de théologie systématique les plus divers. En ce qui concerne l'Amérique latine, JOSÉ MIGUEZ-BONINO, un Argentin qui fut observateur au concile, confirme l'impression, qui se manifeste partout, que le grand sujet théologique de l'Amérique latine est l'histoire et la révolution.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Eilers, Franz-Josef, SVD:** *Zur Publizistik schriftloser Kulturen in Nordost-Neuguinea* (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, 8). Steyler Verlag 1967; 267 S., 46 Abb., DM 44,—

*Herders Standard-Lexikon* versteht unter *Publizistik* „Schrifttum aller Art...“ und verweist dabei auf Buch, Zeitung, Zeitschrift und heute auch auf Film, Rundfunk und Fernsehen (1961, III, 270). Ähnlich spricht sich das *Duden-Lexikon* aus für „eine Beschäftigung mit allen die Öffentlichkeit interessierenden Angelegenheiten in Presse, Rundfunk, Film und Fernsehen“ (1962, 1733). Deshalb wäre es m. E. eindeutiger, im Hinblick auf das vorliegende Buch von *Kommunikationsmitteln* der schriftlosen Völker zu sprechen, zumal es bei den Stämmen Neuguineas auch zahlreiche Fälle gibt, wo es sich nicht um eine Nachrichtenübermittlung an einen größeren Kreis von *Interessenten* handelt, sondern um eine rein persönliche Adresse an eine ganz bestimmte Person, die ganz allein dies Zeichen versteht. Man denke da beispielsweise an einen Liebeszauber oder auch an das sogenannte Tok bokis, das Vf. selbst deswegen nur mit Vorbehalt unter *Publizistik* eingereiht wissen möchte (82, Anm. 3). — Vf. verlebte einen achtmonatigen Studienaufenthalt in Nordost-Neuguinea bei den Steyler Missionaren. Dort erwarb er sich mit Unterstützung seiner Mitbrüder die praktischen Kenntnisse über Land und Leute, soweit die Abfassung seines Werkes dies verlangte. Im Verkehr mit den Eingeborenen der verschiedenen Stämme war er auf das sogenannte Pidjin-Englisch angewiesen, das — auch abgesehen von der Kürze der Zeit — zu einer tieferen Erfassung der eigentlichen religiösen Probleme dieser Menschen kaum ausreichend ist. Trotzdem bleibt es anerkennenswert, daß er auf Grund einer reichhaltigen Literatur, die an die 400 Einzelveröffentlichungen zählt (226—246), zu einer gut fundierten, detaillierten Übersicht seines Forschungsmaterials gelangte. Nach einer längeren Einführung in den Fragenkomplex stellt er die optischen und akustischen Medien als Aussagemittel dar (43—176) und im Anschluß daran die psychologischen Reaktionen der Aussageempfänger (177—190). Dem Kapitel über den primitiv-publizistischen Kommunikationsprozeß (191—225) schließen sich noch einige Reden in Pidjin-Englisch sowie eine Reihe von Sinndeutungen der Trommelsprache an. Dankenswerterweise ist der Arbeit ein sehr anschauliches Bildmaterial beigefügt. — Das Buch zeugt von staunenswertem Fleiß und gibt einen umfassenden Überblick nicht nur über die Vorlagen in Nordost-Neuguinea, sondern auch über solche der benachbarten Gebiete.

Oeventrop

Carl Laufer MSC †

**Enomiya-Lasalle, Hugo M., SJ:** *Zen-Buddhismus*. Bachem/Köln 1966; 450 S., DM 40,—

Vf. legt ein Buch vor, das nicht nur einer theoretisch-wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema entsprungen ist, sondern die praktische Übung des Zen unter einem anerkannten Zenmeister zugleich durch die eigene Erfahrung einigermaßen legitimiert wird. Die Absicht des Buches wird klar angegeben: „In dem vorliegenden Buch soll nun klargestellt werden, wie der Zen-Buddhismus, besonders seine asketisch-mystische Seite — denn diese steht in erster Linie zur Debatte — vom christlichen und speziell vom katholischen Standpunkt aus zu beurteilen ist“ (11). Die Wichtigkeit und Schwierigkeit eines solchen Unter-

nehmens möchten wir durch zwei andere Veröffentlichungen über den Zen-Buddhismus herausstellen, da erst so das Werk unseres Vf. seine richtigen Konturen erhält.

Zunächst handelt es sich um das Werk von PHILIP KAPLEAU: *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice and Enlightenment*, compiled and edited, with translations, introductions and notes; foreword by Huston Smith (John Weatherhill Inc./Tokyo 1965), von einem Mann geschrieben, der bei den verschiedensten Religionen, einschließlich des Christentums, versucht hatte, seinem Leben einen Sinn zu geben, und diesen Sinn im Zen-Buddhismus gefunden zu haben glaubt. Daher ist dieses Buch mit Begeisterung und Dankbarkeit geschrieben. Es liegt uns fern, die Aufrichtigkeit des Vf. irgendwie anzuzweifeln; trotzdem müssen wir gestehen, daß dieses Buch uns zutiefst unbefriedigt gelassen hat, da wir glauben, im Christentum und seiner Mystik eine größere Tiefe und religiöseren Reichtum zu haben, als hier im Zen-Buddhismus aufgezeigt werden. Dabei mag ruhig bestehen bleiben, daß KAPLEAU, nachdem er auch im Christentum nicht finden konnte, was er suchte, schließlich im Zen-Buddhismus an sein Ziel gelangt ist. Um so interessanter muß es nun sein, das Buch eines katholischen Priesters und Ordensmannes zu lesen und zu rezensieren, der sich in voller Vertrautheit mit der Situation des Zen-Buddhismus auseinandersetzt mit den Beziehungen und Spannungen, die zwischen Zen-Buddhismus und christlicher Religion existieren.

Diese Spannungen steigern sich noch durch eine zweite uns vorliegende Veröffentlichung. Es handelt sich um ein kleines Pamphlet des zen-buddhistischen *Royōanji*-Tempels, worin in zehn Grundsätzen das zen-buddhistische Programm herausgestellt wird. Wegen der Klarheit und Wichtigkeit geben wir eine Übersetzung des japanischen Textes: 1. Zen ist eine Religion ohne Gott (Götter) und Buddha; 2. Zen kennt keine besonderen Objekte religiöser Verehrung; 3. Zen ist eine Religion, die das „Selbst“ (*jiko*) verehrt; 4. Zen ist eine Religion, die zum tiefen Bewußtsein des „Selbst“ gelangen will; 5. Zen will als Religion die „Erleuchtung“ (*satori*) d. h. „das eigene Herz“ (*waga kokoro*) erschauen; 6. Zen ist eine Religion des „Nichts“ (*mu*), des „Nicht-Ich“ (*mu-ga*), des „Nicht-Sinnens“ (*mu-shin*); 7. Zen ist eine Religion der Aktivität und Berufsaufgaben; 8. Zen ist eine Religion, die ein Wissen gibt über das, was allein uns genügen kann; 9. als Religion will Zen aufweisen, wie man *hic et nunc* konkret zu einem Buddhaleben gelangt; 10. die Religion des Zen richtet sich auf absolute Vollkommenheit oder Vervollkommnung, radikales Sterben und Abschneiden der Lebenswurzel. Solche Formulierungen sind wegen der Kürze des Textes natürlich sehr zugespitzt, aber deshalb wird man sie kaum als überspitzt betrachten können, denn tatsächlich geben sie die grundlegenden Tendenzen des Zen-Buddhismus wieder.

Vf. des uns vorliegenden Werkes ist sich der monistischen Grundlagen des Zen-Buddhismus klar bewußt (17. 135. 154), und er weiß daher auch, daß die Aufgabe, die er sich mit diesem Buche gestellt hat, schwierig und gefährlich ist. — Im I. Teil gibt er eine klare und nüchterne Beschreibung des Zen, wobei er sich nicht nur auf zenbuddhistische Literatur, sondern auch auf seine eigene Erfahrung berufen kann. Die aufrichtige Nüchternheit dieser Darstellung ist dankenswert sowohl angesichts der vielen theoretischen Abhandlungen, die im Westen erschienen sind, als auch angesichts gewisser westlicher Modeströmungen, die ERNST BENZ als Zen-Snobismus bezeichnet hat. So offenbaren sich auch der Ernst und die Gewissenhaftigkeit der Zenmeister sowie auch die Erfahrung im zweiten Teil in der zenbuddhistischen Spiritualität. — Darauf folgen die Hintergründe des Zen, nämlich die buddhistische Philosophie, Zen und Yoga, Zen in China und

Japan, Beteiligung des Körpers beim Zen, Zen und Psychoanalyse, das autogene Training. In diesem Teil werden wiederum etliche Ausdrücke aufgenommen, um weiter geklärt zu werden, aber es erscheinen auch neue Begriffe, die für den abendländischen Leser einer Klärung bedürfen. — Wichtig ist vor allem die Zusammenfassung (162 ff). Die Bedeutung des Zen für ein tugendhaftes Leben wird als eine Erfahrungstatsache klar herausgestellt. Für die Übung des Zen ist es wichtig, daß nicht nur die bösen Neigungen bekämpft werden müssen, es müssen auch die Neigungen zum Guten, die Neigungen und Begierden überhaupt, ertötet werden. Wer mit dem Zen vertraut ist, findet das selbstverständlich, jedoch erwartet man für den abendländischen, besonders für den christlichen Leser doch nähere Erklärung. Hier müßte zurückverwiesen werden auf die *Spontanität* als einen Grundbegriff des chinesisch-taoistischen und japanisch-buddhistischen Denkens. Etliche Erklärungen über die Verschiedenheit der östlichen und westlichen *Begriffsbildung* wären sehr dienlich gewesen. Sporadisch erscheinen solche Erklärungen freilich in diesem Werk; aber es ist fraglich, ob der mit der Materie noch nicht genügend vertraute Leser den Weg zu einer Systematik findet.

Der III. Teil bringt die christliche Sicht der Mystik und ihrer Phänomene, jeweils auf bestimmte Verwandtschaften im Zen hinweisend. Im einzelnen werden erwähnt die Mystik des christlichen Altertums, des Mittelalters, die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts, die Mystik der Ostkirche. — Kurz werden die alten Kontakte zwischen dem buddhistischen (bzw. brahmanistischen, da die alten westlichen Quellen noch nicht zwischen diesen beiden unterscheiden) und dem griechisch-christlichen Denken berichtet (224 ff); besonders wird dem Plotinismus mit Recht eine Verwandtschaft mit dem indischen Denken zugeschrieben. Gewiß ist der Plotinismus monistisch orientiert, aber gewisse Nahtstellen zeigen doch, daß der alte griechische Dualismus noch nicht gänzlich überwunden ist (vgl. HANS MEYER, *Abendländische Weltanschauung* [Paderborn-Würzburg 1953] I, 395. 400; ENDRE VON IVANKA, *Plato Christianus* [Einsiedeln 1964] 85 ff). Immerhin stellen wir eine innere Verwandtschaft zwischen Plotinismus und Zen-Buddhismus fest; eine gedankliche Verwandtschaft steht außer Frage; wie weit sie historische Grundlagen hat durch Kontaktnahme, ist bei dem Mangel an klaren Quellen nicht mit Sicherheit auszumachen. Da wir in einer Besprechung unmöglich auf alle einzelnen Mystiker eingehen können, die vom Vf. zitiert werden, müssen wir uns mit etlichen Hinweisen begnügen.

Die leitende Idee des Vf., das Zen aus seiner östlichen Isolierung herauszuheben und mit ähnlichen Phänomenen der westlichen Mystik zu vergleichen, verführt allzu leicht zu einem schematischen Verfahren, indem ähnlich klingende Ausdrücke nebeneinander gestellt werden, ohne sie auf dem gründenden Hintergrund zu belassen, ganz abgesehen von einer gewissen Schematisierung, die bei einer solchen Behandlung kaum zu vermeiden ist. So ist KLEMENS VON ALEXANDRIEN gewiß ein viel komplexerer Denker, als es beim Vf. erscheint. Wenn man das Werk von W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlin-Leipzig 1952) studiert, erfährt man, wie prekär es ist, einige kurze Stellen zusammenzustellen. Kann man ISAAK VON NINIVE überhaupt mit Zen zusammenstellen (229 ff)? Ist es nicht gefährlich und voreilig, die buddhistische Buße (*zange*) mit der christlichen *Metanoia* zusammenzubringen? Was beweist das Zitat aus GREGOR VON NYSSA (233 f), wenn man es mit den entsprechenden Ausführungen bei IVANKA (a. a. O. 160 ff) zusammenhält? Ähnliches ist von DIONYSIUS AREOPAGITA zu sagen (vgl. IVANKA a. a. O. 285), von BERNARD, den Viktorinern, BONAVENTURA usw., auf die wir im einzelnen unmöglich eingehen

können. Speziell für BONAVENTURA möchten wir bemerken, daß es sich hier doch mehr um mystische Allgemeinplätze (im guten Sinne verstanden) handelt, und nicht um Zen. Nach unserer Auffassung könnte man den bonaventurianischen Weg viel eher mit dem Tendai-Buddhismus vergleichen, wo wirklich erregende Ähnlichkeiten herausspringen.

Durch diese Kritik wollen wir Vf. nicht das Recht nehmen, zwischen östlicher und christlicher Mystik Vergleiche anzustellen; aber wenn er immer speziell vom Zen spricht, dann müßte er auch das ausschließlich Spezifische des Zen mit der christlichen Mystik vergleichen. Daß es zwischen allgemein östlicher und christlicher Mystik Vergleichspunkte gibt, ist eine Selbstverständlichkeit, wie wir noch weiter ausführen werden. Insbesondere behauptet Vf., daß es zwischen der orthodoxen Spiritualität und der östlichen Mystik größere Annäherungen und bessere Anknüpfungspunkte gibt als in der lateinischen Mystik. Wir gehen hierin völlig einig; allerdings sind die diesbezüglichen Ausführungen viel zu kurz geraten (239). Der Vergleich zwischen dem Jesusgebet in der Ostkirche und dem buddhistischen *nembutsu* trägt für den Zen-Buddhismus doch kaum etwas aus, da es sich hier um ein Phänomen des Amidismus handelt (370), wengleich wir zugeben, daß der Zen-Buddhismus auch solche Hilfen als eine gewisse religiöse Einstimmigkeit nicht verschmäht; aber mit der Substanz des Zen hat das nichts zu tun.

In den Endergebnissen will Vf. die endgültige Antwort auf die Frage geben, wie das Zen vom christlichen Standpunkt aus zu beurteilen ist (377 ff). Sicherlich gehen wir nicht fehl, wenn wir mit ihm hier das eigentliche Anliegen sehen. — Die erste Frage geht nach dem Wert der Zen-Meditation selbst (377 ff). Betrachtung und Meditation (Kontemplation) sind nicht dasselbe, sondern Meditation soll und will die Vollendung der Betrachtung sein, wenn auch der kontemplative Mensch immer wieder zurückgreifen muß auf die Betrachtung. Daß es sich hier um eine Gefahrenzone handelt, weiß sowohl christliche als auch östliche Tradition, und je mehr hier das Regulativ der christlichen Offenbarung fehlt, desto größer werden die Gefahren, sich in einem mysteriösen *Es* zu verlieren, statt darüber hinaus zu einer Ich-Du-Beziehung in der Agape voranzuschreiten. Diese Ausführungen des Vf. sind um so wichtiger, als östliche Mystiker die christliche personale Mystik oft als einen auf halbem Wege steckengebliebenen Pantheismus auffassen. Daß es im Zen-Buddhismus, wenigstens objektiv und unbewußt, irgendeine Hinbewegung auf das Gottesgeheimnis gibt, stellen wir nicht in Abrede; allerdings sollte man die zenbuddhistische Wesensschau (*kenshō*) klar scheiden von einer eigentlichen Gottesschau. Diesen Unterschied kennt Vf. natürlich, aber der Zenbuddhist sieht doch in seinem Erleuchtungserlebnis, besonders auf der höchsten Stufe, nicht nur eine Methode, sondern auch ein letztes Ziel.

Damit kommen wir zum zweiten Punkt, zum Erleuchtungserlebnis. Daß es solche Erlebnisse gibt, ist klar aus den entsprechenden Erfahrungen, und zwar nicht nur im rein religiösen Bereich, sondern auch im philosophischen und künstlerischen. Schon hieran zeigt sich, daß das Erleuchtungserlebnis nicht unter die Disjunktion „natürlich-übernatürlich“ gestellt werden sollte, denn darüber sagt die mystische Erfahrung an sich nichts aus, und in der Spendung seiner übernatürlichen Gnaden bleibt Gott stets frei. Soviel wir sehen, ist das auch die Ansicht des Vf. (385). Bei dieser Gelegenheit möchten wir auf Ausführungen verweisen, die WILLIAM JOHNSTON (Defining Mysticism: Suggestions from the Christian Encounter with Zen: *Theological Studies* [March 1967] 94 ff) gegeben hat. JOHNSTON läßt die Frage nach „natürlich-übernatürlich“ als für uns ununter-

scheidbar einfach beiseite, bringt aber dafür eine dreifache Unterscheidung an, die u. E. zur Klärung beitragen kann. *Philosophisch* gesehen, handelt es sich schlicht um einen *simplex intuitus veritatis* mit den Worten des hl. THOMAS (S. th. II/II, 180, 3 ad 1). Das paßt für christliche, hellenistische, neuplatonische Mystik und auch für Zen: ein Verschwinden von Dualitäten und Distinktionen. Hierdurch setzt sich diese Mystik auch klar ab von den modernen Mescaline-Versuchen (vgl. ALDOUS HUXLEY und Genossen), wo es eben gerade nicht um das Suchen nach der Wahrheit geht, sondern um eine Flucht aus der Realität. *Theologisch* gesehen, setzt sich christliche Mystik klar ab von jeder andern Mystik durch die Beziehung zu Christus (Glaube, Liebe, Einheit usw.). In dieser Beziehung auf Christus liegt die Unterscheidung zum Zen und Neuplatonismus, und kein Zenbuddhist wird diese Beziehung für seine eigene Mystik in Anspruch nehmen. Hier ergeben sich auch die Unterschiede zu einer rein intellektuellen Mystik, wie sie viele ausgezeichnete Zenbuddhisten vertreten mit starken Seitenhieben auf christliche Brautmystik. Schließlich *phänomenologisch* gesehen, bietet sich der mystische Charakter dar unter gewissen Kennzeichen wie Unaussprechlichkeit, eine gewisse nöthische Qualität, Augenblickscharakter und Passivität. Diese Punkte passen wiederum für christliche und zenbuddhistische Mystik, setzen sich aber radikal gegen Mescaline-Versuche ab, denn durch solche Versuche wird weder eine psychische Reife gegeben noch auch werden moralische Tugenden damit gefördert. Das aber gehört zu den Grundlagen der Unterscheidung der Geister. Es ist klar, daß diese drei Punkte zusammengehören. Diese Unterscheidung hat auch den Vorteil, daß nicht alle Mystik innerhalb des Christentums schon als genuin christliche Mystik angesehen werden muß, ohne damit einen Gegensatz statuieren zu wollen. Dieser Punkt ist nachdrücklichst zu betonen, denn es geht nicht an, alle „Christlichkeit am Rande“ sofort mit dem vollen christlichen Namen zu decken, so sehr wir uns auch über jegliche Randchristlichkeit freuen. Man kann nicht einfach wahllos Zeugnisse der griechisch-christlichen Mystik nebeneinander stellen, vielmehr müssen die Zeugnisse abgewogen werden. So hat z. B. MAXIMUS CONFESSOR den EVAGRIUS (vom Vf. zitiert 377) schon sacht und lautlos aus einer rand-christlichen in eine innerchristliche Form umgeprägt, wie URS VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie* [Einsiedeln 1961] 40; vgl. 87. 89) es ausgedrückt hat. Vielleicht könnte man das Anliegen des Vf. auch am besten mit dieser Formulierung wiedergeben trotz des unvergleichbar größeren Abstandes zwischen Zen-Buddhismus und christlicher Mystik. Diesen Abstand formuliert Vf. in der wichtigen und schweren Frage: *Satori* offen zur Transzendenz? (400). Die gewöhnliche Erfahrung scheint diese Öffnung zur Transzendenz hin nicht zu bestätigen; daran kann auch die Tatsache nicht rütteln, daß trotzdem manche Menschen aus dem Zen zum Gottesglauben gelangen. Das besagt freilich noch keine Unmöglichkeit des Überstritts, was Vf. mit folgender theoretischen Überlegung stützen will: „Wenn das *Satori* das Höchste ist, was dem Menschen mit seinen natürlichen Kräften möglich ist, so wäre es sehr merkwürdig, daß gerade dieses Höchste auch zugleich das größte Hindernis auf dem Wege zu dem wäre, der diese menschliche Natur erschaffen hat“ (402). Setzt dieses Argument nicht unbewußt voraus, daß eine je tiefere Interiorisation des Menschen eine desto größere Öffnung auf Gott hin bedeutet? Muß man in der Geschichte nicht gerade das Gegenteil feststellen, nämlich daß mit dieser Interiorisation auch proportional die Gefahr der inneren Verschließung in Immanenz und Monismus hinein wächst? Die erste Kategorie des Christlichen ist Hören und Gehorchen dem Worte Gottes gegenüber. Wenn man auch nicht sagen kann, daß das Wort Gottes rein von

außen (oder von oben) auf den Menschen zukommt, so kann man doch auf keinen Fall sagen, daß der Mensch, so wie er nun ist unter der Sünde, dieses Wort in seinem Innern schon vorfindet. Die Gefahr eines Sichverschließens in Immanenz und Monismus hinein ist immer gegeben. Freilich schließt das nicht aus, daß das religiöse Gespräch mit den östlichen Hochreligionen auf der Ebene der mystischen Erfahrung geschehen muß (402), allerdings wohl nicht ausschließlich, wie der Vf. insinuiert („nur“). Wir meinen, daß der Zugang über die Moral oder Daseinsanalyse immer auch beachtet werden muß. Wir danken Vf. trotz aller Ausstellungen dafür, daß er das religiöse Gespräch mit den östlichen Hochreligionen auf der Ebene der mystischen Erfahrung mit seinem Buch betont und gefördert hat. Der erste Schritt ist immer das gegenseitige Verstehen, und dieses Verstehen des andern bedeutet eine innere Ausweitung unserer eigenen christlichen Haltung. Diese Ausweitung hat sich in dem uns vorliegenden Buche niedergeschlagen unter dem Titel: Anregungen für die christliche Spiritualität (404 ff). Wir haben dabei den Eindruck, der uns auch während der ganzen Lektüre nicht losgelassen hat, daß Vf. wohl thematisch und dem Titel gemäß über den Zen-Buddhismus spricht, daß er aber doch eigentlich mehr über die grundlegende östliche Haltung handelt, die sich allerdings im Zen in scharfen Konturen herauskristallisiert hat. Nur in diesem Sinne stimmen wir dem Satz zu: „Man kann bis zur Stunde Japan und Zen nicht voneinander trennen. Das Zen ist dem Japaner in Fleisch und Blut übergegangen“ (178).

Zum Schluß möchten wir noch zwei zentrale und fundamentale Punkte erwähnen, die Vf. wohl oft kurz streift, aber in diesem Buche nicht nach Art einer Monographie erledigen konnte, obwohl sie einer monographischen Behandlung durchaus würdig wären, nämlich das *Nichts* und die *Leere*. Was Vf. über das *Nichts* sagt (412), könnte und müßte ergänzt werden durch die ausgezeichneten Ausführungen, wie sie HANS WALDENFELS (*Absolute Nothingness, Preliminary Considerations of a central notion in the Philosophy of Nishida Kitarô and the Kyoto School: Monumenta Nipponica* [1966] 354 ff) gegeben hat. So würde klar, daß dieser Begriff *Nothingness* doch nicht so negativ gehalten ist, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Die Richtung dieses Denkens weist doch viel klarer auf den christlichen Gottesbegriff hin, als diesen Denker bewußt ist, zumal sie ja meist nur einen sehr unvollkommenen Begriff von der christlichen Gottesvorstellung haben mit ihrem notwendigen Hell-Dunkel von positiver und negativer Theologie. — Einen zweiten Wunsch melden wir an bezüglich der *Leere*. Wenn wir einmal berücksichtigen, wie Denker vom Format eines NINSHITANI KEIJI diesem Begriff ihre höchste Aufmerksamkeit zuwenden und dabei zugleich auf den christlichen Begriff der Entäußerung (Kenose) sowohl Gottes als auch des Menschen zurückgreifen, dann wird uns damit doch wohl ein Hinweis gegeben auf theologische Aufgaben, die noch zu leisten sind. Dabei haben wir noch eine doppelte Erleichterung, nämlich zunächst die intensive Behandlung dieses Themas bei den Vätern, vorab den griechischen und mehr mystisch eingestellten Vätern; ferner die Entwicklung dieses Themas in der zeitgenössischen abendländischen Theologie, wobei wir auf die ausgezeichneten Ausführungen von WOLFHART PANNENBERG verweisen können (*Grundzüge der Christologie* [Gütersloh 1964] 317 ff: Die Selbstentäußerung des Logos als Vermittlung des Unterschiedes der Naturen). Natürlich konnte Vf. alles dieses nicht im einzelnen ausführen, aber die theologischen Aufgaben bleiben gestellt. Da das Buch nüchtern und klar geschrieben ist, zumal von einem Manne, der selbst praktisch sich mit dem Zen und seiner Methode vertraut gemacht hat, ist es sicherlich von großem Werte, um

manche abendländischen Vorstellungen über Zen zu klären. Darüber hinaus gibt es wertvolle Hilfen für das Gespräch mit den Menschen der östlichen Hochkulturen. Das ist um so wertvoller, als erfahrungsgemäß sogenannte Hochkulturen und Hochreligionen um so weniger der Botschaft des Evangeliums sich öffnen.

Tokio

Maurus Heinrichs OFM

**Enomiya-Lasalle, H. M., SJ:** *Zen. Weg zur Erleuchtung.* Herder/Wien 1969; 132 p., DM 12,—

The first edition of this book appeared in 1960. It has been translated into several major languages, also into Japanese. It is more than a *scientific* account of Zen and its meditation technique. It is above all the author's personal way to and through Zen. Father LASALLE never reached *satori* or enlightenment himself. But he shows himself very enlightened on what Zen does or could do for anyone who seriously wishes to give Zen a try. — LASALLE is optimistic about the Christian advantages which could be obtained from Zen training. He states his case in two chapters: "Enlightenment and Faith in God", and "At the service of Christian asceticism and mysticism". (See also his "Zazen als Christliche Meditation", in *Kairos* X [1968] 161—174). The debate is familiar also in the West, if, for Zen, one reads yoga. And, as is well known, theologians differ in their opinions on the usefulness of yoga techniques toward the achievement of higher Christian wisdom. Having myself discussed this matter with the late YOSHII TEKISUI, the only Zen priest ever to be baptized within the Catholic Church, I view Zen and its life pattern as an extremely ambiguous *praeparatio evangelica*. Much, evidently, depends on the person's spiritual mettle, and, whatever an outsider might think of it, Father LASALLE's longstanding and friendly contacts with Zen add considerable interest and credibility to his optimistic approach.

Tokyo

Joseph J. Spae, C.I.C.M.

**Kapleau, Philip (Hrsg.):** *Die drei Pfeiler des Zen.* Rascher/Zürich 1969; 480 S., DM 49,—

This is a competent translation by Brigitte D'Ortschy of *The Three Pillars of Zen* (Tokyo: Weatherhill, 1965). Emphasis is, as the subtitle indicates, on Teaching, Practice, Enlightenment, the three pillars on which the Zen experience rests. — KAPLEAU's book, while (fortunately) far from being a systematic introduction to Zen, let alone to the recondite connections of Zen with flower arrangement, archery and gardening, falls in a genre which the Japanese affectionately call *keikendan*, the narrative of personal experience. In this sense it is almost unique, and definitely a very welcome addition to the often faddish collection of recent books on Zen. — KAPLEAU's spiritual pilgrimage took five years. At the end of this he achieved *kenshō*, he saw reality: "There is nothing, absolutely nothing. I am everything and everything is nothing." (p. 228 of the English edition, p. 315 of the German) — KAPLEAU studied mainly under Zen master Yasutani whose school caters to foreigners as well as to Japanese. While there is a touch of brainwashing and self-hypnosis in the crash course of Yasutani-rōshi, its essential elements are those of classic Zen, and several autobiographical accounts in this book are both moving and instructive. I know of no other book which takes the reader so deeply on an intimate tour of a Zen

monastery and the periodic, intensive *zazen* sessions called *sesshin* at which participants engage in a life and death struggle with the meditation discipline of a *kōan* and the unpredictable, often violent if benevolent, reactions of the master. — This is a book of experiences, not of philosophy. It contains in many of its pages a challenge to the Christian way of life.

Tokyo

Joseph J. Spae, C.I.C.M.

**Langen, Dietrich:** *Archaische Extase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland.* Hippokrates-Verlag/Stuttgart 1963; 128 S.

Aus einem großen Bereich von Erscheinungen, deren wissenschaftliche Erschließung zunächst dem Religionshistoriker und Ethnologen obliegt, sucht Vf. praktische Erkenntnisse zum Wohle des abendländischen Menschen zu gewinnen. Er stützt sich daher allenthalben auf die besten ihm zugänglichen Darstellungen spezialisierter Forscher, die er sorgfältig referiert, oft auch ausführlich zitiert, und kritisch konklusiv auswertet. Die einzige empfindliche Lücke betrifft dabei wohl die erst in jüngerer Zeit wiederbelebte und weiterentwickelte „Schule der Achtsamkeit“ (*satipaṭṭhāna*) der Theravādins in Burma und Ceylon; vielmehr dient LANGEN als einzige Quelle für die buddhistische Meditation HEILER's Buch aus dem Jahre 1918! — Nach kurzer Einleitung werden zunächst archaische Meditationstechniken, insbesondere der Schamanismus, behandelt, dessen Vorläufer bis in die Jungsteinzeit zurückzugehen scheinen. Nach ELIADE ist der Schamane „ein Kranker, der sich selbst geheilt hat“. Das „arktische Granzbündel“, nach OHLMARKS, trennt das nördliche Gebiet arktischer Hysterie, die ohne Hilfsmittel Autohypnose erzielt, von dem südlicheren des durch Narcotica unterstützten Kleinschamanentums. Parallele Erscheinungen bei Derwischen, Indianern u. a. werden gestreift. — Den größten Umfang nimmt der indische *Yoga* ein in historischer und vor allem systematischer Darstellung. Der Begriff der „Enstase“ wird herausgearbeitet und LINDQUIST's These der Gleichsetzung von *Yoga* und Hypnose abgelehnt; denn: „*Yoga* ist mehr als Hypnose“. Daher spricht der Autor vorzugsweise von „autohypnoider Bewußtseinsvertiefung“. Die anschließende Besprechung der Praktiken des Jainismus, Lamaismus, Buddhismus, Taoismus und (besonders ausführlich) Zen leitet über zum letzten Teil, der „Parallelen und Unterschiede der einzelnen asiatischen Versenkungsmethoden“ zusammenstellt, wobei eine vergleichende Tabelle der acht Stufen besonders einprägsam ist. Als Ergebnis wird festgestellt, daß eine Kopie der asiatischen Techniken für den Westen nicht in Frage kommt, wohl aber zu einer transformierenden Nutzung angeregt werden soll; denn „gerade der moderne abendländische Mensch braucht eine Selbstentspannung“. — Ein kluges und nützliches Buch, das auch als Musterbeispiel angewandter Religionswissenschaft gelten kann.

Schliersee, Obb.

Winfried Petri

**Nevermann, Hans/Worms, Ernest A./Petri, Helmut:** *Die Religionen der Südsee und Australiens* (= Die Religionen der Menschheit, 5,2). Kohlhammer/Stuttgart 1968; 329 S., 20 Abb., 3 Karten, DM 44,—

Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um zwei Bücher, die zu einem Band zusammengefaßt sind. Das erste Buch behandelt die Religionen der Südsee (1—123) und ist von H. NEVERMANN verfaßt, das zweite die australischen Eingeborenenreligionen, und zwar die des australischen Festlandes (124—287) und die der tasmanischen Ureinwohner (288—297) und ist von E. A. WORMS

verfaßt sowie nach dessen Tod von H. PETRI herausgegeben. Dieser hat auch das Nachwort (298—311) geschrieben. Wie unabhängig voneinander die Bücher sind, erkennt man auch daran, daß die Angaben zur Aussprache, die Einleitung, die Zeittafel, das Literaturverzeichnis, der Abbildungsnachweis, das Namen- und Sachregister getrennt sind. — Beiden Büchern ist gemeinsam, daß sie sich mit Formen von Religionen befassen, die archaisch (jüngere Steinzeit) sind, die außer in Polynesien, kein oder nur geringes Geschichtsbewußtsein haben, für die es keine schriftlichen und nur wenige monumentalen Quellen gibt und die für uns deswegen schwer zugänglich sind, weil sie einer Geisteshaltung zugeordnet sind, von der wir uns weit entfernt glauben, besonders durch unsere Form der Wissenschaft und deren Auswertung in der Technik. Um so dankenswerter ist es, in diesem Bande einen Überblick geboten zu bekommen, der über das Erreichbare berichtet und alle Lücken ebenso der Überlieferung wie des Verständnisses deutlich macht.

NEVERMANN gliedert geographisch nach Polynesien, Mikronesien, Melanesien (im Literaturverzeichnis umgekehrt: Melanesien, Mikronesien, Polynesien) und fügt ein Kapitel über den Kargokult an, der Polynesien zugehört. WORMS dagegen gliedert nach Sachen, und zwar für Australien: Heilige Geräte, Musik, Steine und Bilder; Heilige Wesen; Initiation; Werden und Vergehen; für Tasmanien: Heilige Wesen; Initiation, Bestattung und Toteninsel; religiöse Kunst; ein Vergleich zwischen Tasmanien und Australien schließt ab. Der Gliederung merkt man an, daß es sich um ein nachgelassenes Werk handelt, das Vf. nicht mehr auf den Stand bringen konnte, den er sich vorgenommen hatte; der liebenswerte und menschenfreundliche Missionar, zugleich ein von der Fachwelt anerkannter Forscher, hat, von einer langwierigen und schmerzlichen Krankheit hingerafft, seine Arbeit abbrechen müssen. Sie ist dennoch grundlegend geworden und „kann durch neuere Forschungsergebnisse nur noch ergänzt werden“ (130). H. PETRI hat ihm durch die Herausgabe ein würdiges Gedenken gesichert. — Wer sich verdeutlichen will, wie mühsam der Weg des Menschen und wie sehr der Mensch in sich gefangen ist, der wird diesen Band zu schätzen wissen, auch wenn er nicht den Vorzug hat, den Verfasser des Hauptteiles, E. A. WORMS, persönlich gekannt zu haben.

*Antweiler*

**Schleucher, Kurt (Hrsg.): Pioniere und Außenseiter.** Turris/Darmstadt 1968; 452 S., DM 18,80

In der Reihe *Deutsche unter anderen Völkern* bietet der Band 21 Biographien. Im Rahmen der Thematik unserer Zeitschrift sei auf die Lebensskizze des Australienmissionars Ernst Adolf Worms (1891—1963) hingewiesen (405—427). Der aus Münster gebürtige Pallottiner hat sich als Ethnologe durch die Erforschung der Sprachen, Mythen und Gebräuche der Ureinwohner Australiens verdient gemacht. Als er 1957 zuletzt in Heimaturlaub weilte, hat er des öfteren in der Bibliothek des Instituts für Missionswissenschaft gearbeitet und anschließend auch einige Beiträge in der ZMR veröffentlicht (1957, 70 f; 1957, 318—321; 1959, 296—308; 1960, 134—136). Auch ein Nachruf und seine Biographie erschienen in der ZMR (1963, 287 f; 1965, 45 f).

Münster

*Werner Promper*

**Wiant, Bliss:** *Worship Resources from the Chinese*. Friendship Press/New York 1969; 72 p., \$ 1,25

This is a collection of Chinese hymns, prayers and meditations reflecting the spirit of Chinese Christianity. Some pre-Christian sources are included. — The author spent 28 years in China. The text is a translation, often in verse. Its merit obviously depends on the Chinese original text which, unfortunately, is not included in the book.

Tokyo

Joseph J. Spae, C.I.C.M.

**Zwernemann, Jürgen:** *Die Erde in Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanischen Völker*. Reimer/Berlin 1968; 545 S., 1 Karte, DM 80,—

Das monumentale Werk des Leiters der Afrika-Abteilung des Linden-Museums (Stuttgart) ist das Ergebnis einer zehnjährigen Arbeit und bietet eine schier unerschöpfliche Fülle von religionswissenschaftlichen und ethnologischen Daten aus dem sudanischen Kulturkreis und darüber hinaus. Enthält doch das Literaturverzeichnis (479—530) weit über tausend Quellenangaben. Untersucht und miteinander verglichen werden in übersichtlicher Schau die diversen Aspekte des Begriffs *Erde* in den verschiedenen zusammenhängenden Kulturprovinzen, die sich zwischen der Sahara und den Urwaldgebieten Guineas und des Kongobeckens von Gambia aus bis zum oberen Weißen Nil hin erstrecken. — Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick wird in der Einleitung zunächst versucht, Klarheit über manche bislang ungenauen Definierungen von Begriffen wie Geist, Dämon und Gottheit zu gewinnen und eine exaktere Abgrenzung derselben zu fixieren (3—27). Zu diesem Unterfangen, das in Kap. VII eine praktische Fortsetzung findet, ist zu sagen, daß in der Literatur häufig unter *Gottheiten* Wesen übermenschlicher Natur verstanden werden, die es im strikten Sinne nicht sind, sondern eher als deifizierte Ahnen oder Naturkräfte verstanden werden müssen. Vf. deutet das selbst an, wenn er schreibt: „Bezeichnet (das Wort) *jok* doch ebenfalls einerseits das höchste Wesen, andererseits eine Vielfalt von Mächten, die sich auf der Erde und in atmosphärischen Erscheinungen manifestieren“ (389), und ähnlich ist nach ihm ein Übergang von Lokal-dämonen zu Ahnen verschiedentlich belegt (ebd.). Europäische Forscher haben hier oft nicht korrekt unterschieden, was entschuldbar ist, weil die Eingeborenen oft solche deifizierten Personen auch mit der Anrufung *Uater* bedenken, obschon sie sich dabei bewußt bleiben, daß diese Wesen mit dem im Hintergrund stehenden *Allwater* keineswegs identisch sind! — In Kap. II wird der Begriff der Erdgottheit in der Auffassung der einzelnen Völkergruppen näher in Augenschein genommen und durch Mythenvergleichung stärker herausgearbeitet (29—98). Nun sind Mythen aber immer nur eine Versinnbildlichung von bestimmten Ideen, d. h., die Bilder sind selbst in sich nur verschiedenartige Ausdrucksmöglichkeiten einer großen Zentralidee. In ihrem äußeren Aspekt können sie in allen möglichen Farben schillern, ja sich sogar widersprechen, der Kern allein zählt und muß von uns aus den vielerlei Varianten herausgeschält werden. Unzählige Male habe ich miterlebt, wie beispielsweise melanesische Stämme bei einem Palaver stundenlang immer wieder unter anderen symbolischen Vergleichen einunddenselben Grundgedanken erörtert und schließlich klargestellt haben. Nicht anders wird es hier mit den vielfältigen Aussagen der Sudanesen über das Verhältnis „Himmel-Erde“ sein. Daß beide von manchen Forschern als *Götterpaar* aufgefaßt werden, ist an sich noch nicht zwingend, denn andere

lehnen diese Auffassung aus gewichtigen Gründen ab (333). — In Kap. III ist von *Erdherren* und *Erdpriestern* die Rede, zwei Bezeichnungen, welche die Funktionen, Rechte und Pflichten bestimmter Würdenträger umreißen: Einem Erdpriester obliegt nur der Vollzug von Riten, während einem Erdherren die Leitung, Verteilung und Kontrolle der Stammesländereien zusteht, aus welchem Grunde er oft auch zugleich Erdpriester sein kann. Beide Amtsträger besitzen ganz bestimmte Privilegien und ihre meist erbliche Stellung ist innerhalb der einzelnen Stammesverbände durch Tradition festgelegt. Charakteristisch für die Erdherren ist nämlich, daß sie direkte Nachkommen des ersten mythischen Landesiedlers sein müssen, wodurch sie eine besondere Bindung an den Landbesitz ihrer Volksgruppe bekommen und als dessen Treuhänder angesehen werden (94—187). Der eigentliche Erdkult wird von den Erdpriestern im Verein mit einer speziellen Hilfsmannschaft an Feld- und Erdaltären ausgeübt (189—208). Diese Plätze sind Heiligtümer, in deren Nähe Gewalttaten, Kriegshandlungen, Beisetzung gewisser Toter und sexuelle Betätigungen verboten sind, andererseits gewähren sie Verfolgten Asyl (209—261). Einer strengen Regelung unterstehen die rituellen Handlungen, die zur Zeit der Feldbestellung, Ernte und anderer Anlässe vorgenommen werden (263—299). Himmel und Erde werden gemeinsam angerufen, um die Fruchtbarkeit des Ackerbodens zu gewährleisten, und Muttererde findet Verwendung beim Eid und Ordal (299—315). — Von größerer Wichtigkeit ist das Eingehen des Vf. auf den Glauben der Leute, „daß die Ahnengeister die Wachstumskräfte des Erdbodens in ihrem Besitz haben“. Den Grund dafür sieht er darin, daß diese Ahnen zur Urzeit dem Schoße der Erde entstiegen und auch dorthin wieder zurückgekehrt sind. Im Inneren der Erde befindet sich also das Totenreich, von dem aus die Vorfahren mit ihren lebenden Nachkommen noch heute in einer Paktverbindung stehen (317—333). Sehr aufschlußreich werden die Parallelen bzw. Abweichungen in der Gegenüberstellung der sudanesischen Mythen und Kultpraktiken mit jenen der benachbarten Völker (Bantu, Nordwest-Afrikaner, Altmediterraner und Alt-orientalen) sowie des Islams besprochen (393—449). Ein Anhang umfaßt Sprachvergleichsmaterial über den Terminus *Erde* bei den verschiedenen Sudan-Gruppen (465 ff.). — Man wünscht dieses außergewöhnliche Werk in die Hände möglichst vieler Afrikamissionare, denen daran gelegen sein muß, ihr Wissen und ihre Missionspraxis zum fruchtbareren Verständnis ihrer Leute zu vertiefen.

Oeventrop

Carl Laufer MSC †

#### VERSCHIEDENES

**Cardenal, Ernesto:** *Südamerikanische Psalmen* [span. Original: *Salmos*. Universidad de Antioquia, Medellín, Kolumbien]. Jugenddienst-Verlag/Wuppertal 1967, <sup>3</sup>1969; 60 S. Mit einem Nachwort von D. Sölle (S. 61—67), DM 8,80

Vf. (1925 in Nicaragua geboren, Dr. phil. der Columbia University) beteiligte sich an dem politischen Kampf gegen das Somoza-Regime in Nicaragua, verbrachte dort einige Zeit im Konzentrationslager, machte sein Noviziat unter der Leitung von Thomas Merton im Trappistenkloster Gethsemani (Kentucky, USA) und ist seit 1966 wieder in Nicaragua, wo er eine Trappisteneinsiedelei mit Elementarschule und Klinik für Bauern in Solentina (Gran Lago) gründete. CARDENAL hat eine Reihe von Psalmen in die Sprache der Gegenwart

transponiert, durch die wir das gärende, vorrevolutionäre Lateinamerika besser verstehen lernen. Die deutsche Ausgabe erscheint unter dem Zusatztitel: *Zerschneide den Stacheldraht*.

Münster

Werner Promper

**Cloes, Marie-Noëlle:** *Vivre à Cuba*. Casterman/Tournai 1968; 206 p., photos, dessins.

Im Anschluß an einen längeren Aufenthalt auf Cuba berichtet eine Journalistin sympathisch, objektiv und anschaulich in Wort und Bild über ein Volk, das, wie Marcel Niedergang im Vorwort betont, so lange durch die Gewohnheiten seines nordamerikanischen Beschützers beeinflusst, nun darauf bedacht ist, seiner eigenen Persönlichkeit Ausdruck zu verleihen.

Münster

Werner Promper

*Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Mit den authentischen lateinischen Texten der *Acta Apostolicae Sedis* und der Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Verlag Aschendorff/Münster.

*Dekret über den Ökumenismus*. — *Dekret über die katholischen Ostkirchen*. Mit Beiträgen von Laurenz Kardinal Jaeger und E. Stakemeier (1965. 31967) SS. 88, kart. DM 5,—

*Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*. Mit einer Einleitung von M. Schmaus (1967) SS 61, DM 4,—

*Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute*. Mit einer Einleitung von W. Weber (1967) SS. 223, DM 12,—

*Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche*. Mit einer Einleitung und Erläuterungen von J. Gargitter, Bischof von Bozen-Brixen (1967) SS 125, DM 8,—

*Dekret Dienst und Leben der Priester*. Mit einer Einleitung von J. Höffner, Bischof von Münster (1967) SS 91, DM 5,—

*Dekret über die Ausbildung der Priester*. Mit einer Einleitung von A. Antweiler (1967) SS 69, DM 4,50

*Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens*. Mit Einführungen von F. Wulf SJ (1967) SS 71, DM 4,50

*Dekret über das Apostolat der Laien*. Mit einer Einführung von F. Klostermann (1967) SS 77, DM 5,—

*Erklärung über die christliche Erziehung*. Mit einer Einführung von J. Höffner, Bischof von Münster (1967) SS 43, DM 2,80

*Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*. Mit einer Einleitung von Franz Kardinal König (1967) SS 25, DM 1,80

*Erklärung über die Religionsfreiheit*. Mit einer Einleitung von E.-W. Böckenförde (1968) SS 50, DM 3,60

Der Verlag Aschendorff ist, im Unterschied zu anderen Verlagen, nicht mit vorläufigen Veröffentlichungen der Konzilsdokumente auf den Markt gegangen, sondern hat abgewartet, bis die authentischen Texte der *AAS* und die von der Deutschen Bischofskonferenz endgültig approbierten Übersetzungen vorlagen. Dadurch hat sich die Ausgabe zeitlich verzögert; aber nun liegen — mit Ausnahme des Dekrets über die sozialen Kommunikationsmittel — die Verlautbarungen des Vaticanum II in Einzeleditionen lateinisch und deutsch vor, hervorragend gesetzt, sauber gedruckt und angenehm zu lesen. Zum Teil sind auch die Ausführungs-

bestimmungen, die durch das Apostolische Schreiben *Ecclesiae Sanctae* am 6. 8. 1966 erlassen wurden, mitberücksichtigt worden. Jeder Text ist mit einer kommentierenden Einleitung versehen, die überwiegend von Konzilsvätern und -theologen verfaßt sind und Entstehung und Aussagegehalt der Texte prägnant charakterisieren. Durch die Einzelausgaben zu erschwinglichen Preisen hat der Verlag eine hervorragende Handreichung zu wissenschaftlichen Arbeiten mit den Texten geboten. Sicherlich werden gerade den Missionaren die praktischen Vorzüge dieser Ausgabe in die Augen springen. Sie ermöglicht wie kaum eine andere den Zugang zu den authentischen Texten.

Die *Konstitution über die Kirche*, eingeleitet von J. Ratzinger, wurde in der *ZMR* 52 (1968) 165 gesondert besprochen, ebenso das *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, mit Einleitung und Nachwort zu den Ausführungsbestimmungen von J. Glazik, (ebda 216 f). — Die *Konstitution über die heilige Liturgie* mit Erläuterungen von Bischof S. K. Landersdorfer, J.-A. Jungmann und J. Wagner liegt inzwischen bereits in 5./6. Auflage vor. *Glazik*

**Exeler, Adolf:** *Wesen und Aufgabe der Katechese*. Eine pastorgeschichtliche Untersuchung (= Untersuchungen zur Theologie der Seel-sorge, 21). Herder/Freiburg 1966; X + 298 S., DM 34,—

Vf. bestimmt das Ziel seiner Arbeit mit folgenden Worten: „Sie hat sich zum Ziel gesetzt, in der Form einer Bestandsaufnahme nach dem Selbstverständnis der katholischen Katechetik zu fragen, wie es sich seit der Entstehung der Pastoraltheologie als selbständiger Universitätsdisziplin (1774) dokumentiert hat“ (3). Ergänzend fügt er hinzu: „Um das Wesen und die Aufgabe der Katechese zu bestimmen, befaßt sich diese Untersuchung mit fünf Fragen der prinzipiellen Katechetik. Sie fragt nach Empfänger, Ziel, Aufgabe, Träger und Wesen der Katechese“ (9). Zu diesem Zweck ist eine ungeheure Materialfülle mit größter Sorgsamkeit verarbeitet, in ständigem dialektischem Gegenüber mit der evangelischen Katechetik. Da es sich um eine historische, auf Quelleninterpretation bedachte Studie handelt, hält Vf. mit eigenem Urteil sehr zurück. Immerhin erklärt er sich deutlich gegen die „Verschulung“ der Katechese im vierfachen Sinn, den das Schlagwort haben kann (im Hinblick auf die Empfänger: Schulkinder, — im Hinblick auf das Ziel: das mit der Schulentlassung zu erreichende religiöse Niveau, — im Hinblick auf die Aufgabe: Intellektualisierung der Glaubensverkündigung, — im Hinblick auf den Träger der Katechese: Priester und Lehrer). Insofern unterbaut er die gegenwärtigen Bemühungen um eine Erwachsenen-katechese (vgl. Holländischer Katechismus), ohne welche der übliche Religionsunterricht in der Schule zu einer alarmierenden Erfolglosigkeit verurteilt bliebe.

Die Gestalt des für die *Mission* so besonders wichtigen und typischen *Katecheten* wird man in dem Buch vergeblich suchen. Die Taufunterweisung für Erwachsene wird nur in historischer Perspektive gestreift und ihr Modellcharakter für die Katechese getaufter Kinder abgelehnt. Der Rahmen der Arbeit läßt einen Blick über die Grenzen der etablierten Kirche in den Bereich der Mission nicht zu. Immerhin wird, immer im Zusammenhang mit der „schulischen Katechese“, die wichtige Bemerkung gemacht, „wie verhängnisvoll es für den Bestand der Kirche in einem Volk werden kann, wenn man es unterläßt, die religionspädagogischen Fähigkeiten der Familie zu pflegen“. Unter Berufung auf JOHANNES HOFINGER heißt es weiter: „Als nach der kommunistischen Invasion in China die christlichen Schulen geschlossen wurden, wurde damit die Religionspädagogik einfachhin lahmgelegt. Der Katechismus war so eingerichtet, daß die Eltern mit ihm nicht

arbeiten konnten. Die Eltern waren es gewohnt, die religiöse Erziehung ihrer Kinder von der Schule zu erwarten“ (185). — Das Werk ist ein Beweis dafür, wie wichtig für eine bessere Gestaltung der Zukunft ein gewissenhafter Rückblick auf die Vergangenheit ist.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**Feil, Ernst/Weth, Rudolf (Hrsg.):** *Diskussion zur „Theologie der Revolution“*. Kaiser/München und Grünewald/Mainz 1969; 373 S., DM 19,80

Les éditeurs ont réuni dans ce recueil divers documents qui se rapportent à la théologie de la révolution. Après deux brèves introductions de D. A. SEEBER et M. LOTZ, on nous offre huit articles publiés en différents endroits par les théologiens de la révolution, presque tous protestants, situés dans la ligne de la Conférence de Genève de 1966. Il s'agit d'articles de R. SHAULL, H. GOLLWITZER, J. MOLTMANN, R. WETH, E. FEIL, A. RICH, R. F. SMITH et P. L. LEHMANN: tous les noms connus se retrouvent dans la liste. — On nous présente ensuite cinq documents sur la violence dans le cadre d'une théologie de la révolution. Des cinq auteurs, quatre sont des catholiques et trois sont brésiliens. Les brésiliens sont H. ASSMANN, ALMERI BEZERRA DE MELO et Helder CÂMARA. Le quatrième catholique est W. DIRKS. Le cinquième auteur est R. STRUNK. Vient ensuite une série de treize documents officiels émanant de conférences ecclésiastiques internationales ou allemandes, du Pape et des catholiques latino-américains. Enfin, on trouvera en fin de volume une bonne bibliographie sur la théologie de la révolution.

Les éditeurs de cette collection rendent un grand service au public en réunissant ce qu'il y a actuellement de plus intéressant sur la théologie de la révolution. Bien entendu, la théologie de la révolution est avant tout un slogan ou un ballon d'essai. Il s'agit de mettre en rapport le christianisme et la révolution. Comme nous en sommes encore aux premiers essais, il est trop tôt pour dire s'il y a lieu ou non de confirmer la création d'une théologie de la révolution. Ce qui est significatif, c'est que des théologiens se rendent compte de l'impossibilité de demeurer neutres dans la révolution du monde. La neutralité a servi pendant des siècles à voiler une attitude contre-révolutionnaire. La neutralité n'est donc nullement à l'abri des idéologies. Elle est elle-même une position idéologique, puisqu'elle défend le statu-quo. C'est dans cette perspective que se pose le problème des chrétiens confrontés à la révolution.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Gollwitzer, Helmut:** *Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala*. Kaiser/München 1969; 123 p., DM 7,80

Dans le monde d'aujourd'hui, les riches sont chrétiens, et Lazare, c'est le monde sous-développé, non chrétien dans sa très grande majorité. Tel est le problème qui s'est posé à la conférence mondiale d'Uppsala. L'auteur a été chargé de présenter au Synode de l'Église évangélique d'Allemagne un rapport sur la conférence d'Uppsala. C'est une refonte de ce rapport qu'il nous présente ici. Il ne s'agit pas d'un simple rapport technique, mais bien d'un appel basé sur les travaux de la conférence œcuménique. De nouvelles perspectives se sont ouvertes aux Églises, une vision nouvelle sur la situation actuelle du monde.

De la part de HELMUT GOLLWITZER, on pouvait s'attendre à des prises de position fermes et courageuses, capables de défier les conformismes des chrétiens.

Parmi les considérations de l'auteur on relèvera celles qui déplorent les insuffisances de l'analyse de la situation du monde sous-développé. Les assemblées donnent l'impression de tomber dans le travers de conclure par un programme de recettes pratiques, au lieu de donner une vision profonde et globale de la situation. On déplore notamment l'absence de tout recours à l'analyse marxiste de la situation historique contemporaine. Il faudrait orienter une *praxis* dans le sens de la démocratisation, de la révolution et du socialisme. Telles sont les tâches qui s'imposent aux Églises après Uppsala, selon l'auteur. L'objection que l'on fait d'habitude à la théologie politique, c'est qu'elle risque de réduire le christianisme à un programme politique. On ajoute que l'Église ne peut prendre parti en matière politique et doit laisser le libre choix. Mais il faut voir ce qui se cache sous ces objections: l'angoisse de voir remettre en question des situations acquises et des privilèges jalousement défendus. Entre le bien et le mal, l'Église peut prendre parti. Entre le juste et l'injuste, elle peut choisir. Entre l'injustice de la situation actuelle et les transformations nécessaires, elle ne doit pas demeurer neutre.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Rendtorff, Trutz / Tödt, Heinz Eduard: *Theologie der Revolution.* Analysen und Materialien. Suhrkamp/Frankfurt 1968, <sup>3</sup>1969; 165 p.**

T. RENDTORFF et H. E. TÖDT présentent chacun deux études critiques des positions de la théologie de la révolution telle qu'elle fut présentée à la conférence de Genève de 1966. Ce qui est visé, c'est donc, avant tout, la position théologique de R. SHAULL et des protestants latino-américains. Il ne s'agit donc pas d'une vision élargie du problème. La critique se limite elle-même par l'objet de sa considération. On reconnaîtra, sans doute, certaines faiblesses dans les positions de SHAULL. Il s'agit, avant tout, d'une faiblesse dans l'analyse de la révolution elle-même. Il s'agit, ensuite, de certaines insuffisances dans l'élaboration de la Tradition chrétienne. Comment, en effet, raccorder directement certains choix révolutionnaires aux textes bibliques? Comment faire dire aux textes le contraire de ce que l'on a toujours voulu qu'ils disent? Il est trop facile de répondre en invoquant le refus de la violence et du messianisme par Jésus. Aussi bien nos critiques concluent-ils par une fin de non-recevoir. Peut-être est-il difficile, en effet, à un Européen de comprendre actuellement le problème de la révolution, tel qu'il se pose en Amérique latine. Certainement aucun Latino-Américain n'acceptera les refus que nos auteurs opposent à une théologie de la révolution. On reconnaîtra que les positions de SHAULL ne sont pas définitives. Mais on en tirera la conclusion qu'il faut aller au-delà, mais non qu'il faut en rester au point mort où nous en sommes. Les processus révolutionnaires sont engagés. Ils dureront longtemps. Mais qui pourrait croire que l'histoire se fera en Amérique latine sous forme d'évolution? Par conséquent, les chrétiens n'ont le choix qu'entre une attitude révolutionnaire ou une attitude contre-révolutionnaire. En ce moment, l'Église est franchement contre-révolutionnaire, comme elle le fut toujours dans les pays latins. Mais peut-on purement et simplement couper les ailes aux petites minorités qui voudraient détacher les Églises de cette tradition et définir une nouvelle attitude?

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Richtman, Flodoaldo Proença, S.J.:** *O sentido da cultura cristã*. Uma pesquisa histórico-sociológica. Herder/São Paulo 1968; 147 p.

The author presents a summary of the theories of Christopher Dawson on the relationship between Christianity and culture. The emphasis is on the English historian's prospective analysis regarding secularization, the universalization of Western culture and the future of Christianity. The résumé is good, and it provides a service to those who handle the subject of secularization ignoring Dawson's importance. RICHTMAN, however, fails to provide any kind of critique. There is no confrontation with the contemporary discussion in either Protestant or Catholic theology. It is doubtful that Dawson's theory would be able to respond to the problems raised by the contemporary state of the question. More emphasis on Dawson's properly historical analysis would allow a better appreciation of his contribution.

Santiago (Chile)

Fermín Donoso, C.S.C.

**Vogel, Arthur A.:** *Is the Last Supper Finished? Secular Light on a Sacred Meal*. Sheed & Ward/New York 1968; 191 p., \$ 4,50

An Episcopalian priest with wide experience in ecumenical affairs offers us a small model of how theology benefits from confrontation with disciplines such as psychology, phenomenology and sociology. He affirms the Eucharist as the key to the nature of the Church and as the basic structure of Christianity, and proposes that it is anchored in three aspects of our lives which have been particularly illuminated by contemporary thought: the corporeal, the linguistic, and the communal. After an introductory chapter arguing that "acceptance of the real world is the first condition for being a Christian" (27), he then alternates chapters on recent discussion of body, language and community with chapters showing how "the eucharistic pattern of Christian living takes us as we are in order to make us and our world what we are not — God-like" (134). He draws typically on authors such as MERLEAU-PONTY, MAURICE NÉDONCELLE, ERIK ERIKSON, and JOHN MACMURRAY, and the balance of his judgment is particularly to be admired in his final chapter on the outlook for the future. Fr. VOGEL's study of the Eucharist is written with grace and intelligence and indirectly gives non-technical but responsible evidence of how close his own church's eucharistic theology stands to that of Roman Catholicism.

Baltimore

Leo J. O'Donovan, S.J.

**Vulliez, H.:** *Dieu est-il occidental? Des coopérants chrétiens s'interrogent*. Cerf/Paris 1969; 181 p.

Ce sont des notes ou des fragments de lettres de jeunes gens qui sont partis en Afrique dans le cadre de la coopération pour le développement. Ils ont découvert l'emprise de la civilisation et ils voient comment le prestige des schémas occidentaux perturbe la recherche de modes de vie propres à l'Afrique. Ce ne sont que des impressions asystématiques sans prétention doctrinale.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Waldenfels, Hans, SJ:** *Offenbarung* (= Beiträge zur ökum. Theologie, hrsg. v. Heinr. Fries, 3). Hueber/München 1969, XII—328 S., DM 29,80

Nous avons ici une excellente introduction au traité de la révélation. Dans une première partie, l'auteur refait l'histoire de la thématique actuelle, celle du chapitre de la révélation de la constitution *Dei Verbum*. Après une brève évocation de la théologie des manuels traditionnels, l'auteur rappelle l'œuvre des précurseurs de l'école de Tübingen. Il passe ensuite à la formation de la problématique du XX<sup>e</sup> siècle, en France d'abord, puis en Allemagne. Pour ce qui est de la France, on insiste surtout sur Blondel et les tendances des théologiens qui furent naguère soupçonnés de vouloir fonder une *nouvelle théologie*. Pour ce qui est de l'Allemagne, une large place est faite aux courants qui sympathisent avec l'existentialisme, notamment à la ligne de K. Rahner, et surtout à l'influence de la théologie protestante. — La deuxième partie étudie les grands thèmes qui servent aujourd'hui à éclairer la théologie de la révélation: la rencontre personnelle, la question de la révélation dans l'histoire, la révélation qui est Jésus-Christ comme réalité concrète, la révélation et la foi, le rapport entre révélation et doctrine. En tous ces sujets, on reconnaîtra à l'auteur une information complète et un grand don d'exposition. C'est pourquoi on se servira de cet ouvrage comme d'une initiation indispensable à la problématique contemporaine de la théologie fondamentale.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Wildiers, Norbert M., OFMCap:** *Kirche für eine größere Welt*. Analyse - Kritik - Reform [= *Trois réformes de l'Eglise*. Ed. Universitaires/Paris]. Herder-Bücherei (Bd. 325)/Freiburg 1968; 139 S., DM 2,90

Der flämische Autor, Lektor der Universität Löwen, bekannt als Vermittler und Erklärer der Lehren von Teilhard de Chardin, hat schon von daher ein besonderes Gespür für die evolutionären und dynamischen Elemente des Geschichtlichen. Auf die nachkonziliare Kirche angewandt, sieht er vor allem drei Entwicklungslinien: Aus einer vorwissenschaftlichen in eine wissenschaftliche Periode; von der feudalen zur demokratischen Gesellschaft; von einer ideologisch einheitlichen zu einer pluralistischen Gesellschaft. Merkwürdigerweise fehlt bei aller Weitsicht die missionarische Dimension. Vf. bewegt sich im Kreis abendländischer Problematik und überläßt es dem daran interessierten Leser, aus den vorgelegten Prämissen Folgerungen im Weltmaßstab zu ziehen.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:** FRITZ BORNEMANN, SVD, C. P. 5080, I — 00 153 Roma · HOLMES H. WELCH, Center for the Study of World Religions, Harvard University, Cambridge, Mass. 02 138, USA · GEORG LANDMANN, SVD † · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Schmeddingstraße 50 · Dr. Jos. A. OTTO, SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5.

# THE RELIGIONS OF THE NATIONS IN THE LIGHT OF HOLY SCRIPTURE

by Paul Hacker

## 1. *Hermeneutic Preliminaries*

Historical criticism has disclosed that the traditional text of many biblical books is the result of a redaction or several successive redactions. The redactors combined and intertwined materials they took from different sources. But even these sources did not, at least in the case of the Old Testament, give direct and first-hand accounts of events. They were collections of materials, probably oral traditions, of very different origins and contents. The compilers, and later the redactors, added their own contributions at least in selecting and arranging the traditions.

These results of research, though uncertain in innumerable details, are safe in their broad outlines. Their discovery, however, seemed to involve a theological problem. Most of the non-Catholic researchers solved the problem in a somewhat rash and irresponsible manner. They simply brushed aside the traditional dogma of inspiration. This may have been a counter-movement to the previous exaggeration which had interpreted inspiration as fixing the individual words and as restricted to a superficial literality. But Catholic dogma had never supported this rigidity, and the doctrine of the spiritual sense had healthily counterbalanced the regard for the literal and historical senses. Catholicism's acceptance of historical criticism could have been quite smooth and fruitful if there had not been, at first, the need for warding off the subversive tendencies connected with liberal criticism. In our time, again, the assimilation of sound historical methods is impeded by a hectic anxiety to catch up with liberalism.

The Constitution on Divine Revelation of the Second Vatican Council (*Dei Verbum* = DV) has explained that God, who is the primary author of Scripture, elected men in order to engage them in such a way that they were to use their own faculties in writing down what God wanted them to record (In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et per illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent. No. 11). These statements of the *magisterium* uphold the dogma of inspiration and yet in no way conflict with the safe findings and sound methods of biblical criticism. Nor do they encourage rationalistic or modernistic approaches.

Research shows the texts of Scripture to be embedded in a process of formation and transmission of traditions. Just as this process did not cease with the final redaction of the text, so it did not start all of a sudden with the recording of the first redaction. The inspired authors or hagiographers, referred to by decrees of the last three Councils, are of course those who actually recorded the text, that is to say, principally the redactors of the final text. It is this text that has become canonical.

Consequently, it is the final, canonical text that has to be used as the basis of theological reflection. In the framework of the present study, differences between the Yahwist, the Elohist, the Deuteronomist and the Priestly Code become irrelevant. Only in the case of the latest strata of the Old Testament does comparison with earlier stages seem to be of importance for discerning the intention of the canonical text.

Differences between inferred sources and differences between strata stemming from various periods can indeed sometimes render valuable aid in assessing the theological import of Scripture passages. However, we must not allow ourselves to play off one source against another and to see opposition where the redactors or hagiographers saw harmony. Revelation certainly includes varied aspects of the recorded text, here and there even statements which at the level of literal understanding are simply irreconcilable with each other. This is a consequence of divergencies between the sources used by the redactors. But there is no contradiction at the strictly theological level, nor is there any *dialectics*. Theological interpretation "must pay due regard to the content and *unity* of the *whole* of Scripture, taking heed of the whole Church's living tradition and of the analogy of faith" (*diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei*. DV no. 12). The unity of Scripture is not, of course, one of literary genus, nor does it consist in a homogeneity of style or outlook or in the coherence of a system. Nor does it entail factual agreement when one and the same event is related in different parts of Scripture. The unity of Scripture is of a theological nature, that is to say, it is constituted by the Holy Spirit who has inspired all canonical books. Apparent contradictions and disagreements are invitations by the Holy Spirit to view significant events under different spiritual aspects — and a warning against confusing scriptural theology with secular historical information. The Fathers of the Church were quite alive to this invitation, and they can teach us an important lesson on this point, though in following the Spirit's guidance they used categories and methods different from the ones that are familiar to us today.

Critical research has revealed that the historical texts of Scripture are not simply reports on external events and facts nor are they absolutely unhistorical. There are many levels of historicity included in the texts. "The truth which God for the sake of our salvation willed to be committed to writing in Holy Scripture" (*veritas, quam Deus nostrae salutis causâ Litteris Sacris consignari voluit*, DV no. 11) in some cases gradually disclosed itself in century-long meditation on the divine economy underlying the events and facts. This process, itself part of the *history* conveyed by the texts, was guided by the Holy Spirit. The text presents facts in the meaningful form in which the Spirit revealed them to the inspired authors and, through them, to all potential readers in the future. Therefore, once we succeed in freeing ourselves from the secularistic, existentialistic, or rationalistic bias of which many exegetes today are possessed, we discover that it is precisely the results of sober and responsible historical criticism that can prepare the way for a fresh approach toward a spiritual and dogmatic interpretation of Scripture.

In the framework of the present study it is important to note that historical investigation has discovered in the texts adaptations of elements from religions preceding the religion of Yahweh and from religions contemporary to and

neighboring upon Israel. Such adaptation does not, however, imply a canonization of those religions. What matters is the fact that the foreign elements were thoroughly reoriented by their inclusion in the sacred text. The light of the Holy Spirit has transformed and transfigured them, thus setting free the truth included in them. The same phenomenon of a reorienting assimilation of foreign materials recurs in the New Testament and in the writings of the Fathers of the Church.

## 2. *The Old Testament*

In the language of Holy Scripture the word *Nations* (*gojim*, ἔθνη, sometimes rendered by *pagans* or *gentiles*) signifies men who have a religion but do not live under the Covenant (*berith*, διαθήκη) established by God (in this sense, the word *Nations* is capitalized in this study). On the other hand, those under or within the Covenant are set apart and marked as God's own possession; hence they are *holy* (cf. Ex 19:5f; 1 Peter 2:9). The designation of those outside the Covenant as *the Nations* presupposes that those within are *chosen*, not as individuals but as a people. The Covenant is essentially established by God alone resolving and declaring that he will steadily preserve and protect and prosper the partner of the Covenant. Thus the notion of covenant includes the idea of *promise*. So Scripture can even speak of a covenant that God established with day and night (Jer 33:25), which means that he promised to preserve the order of nature. A covenant made with men includes stipulations concerning their behavior. Hence ratification of the Covenant is required of the chosen. This reciprocity constitutes the analogy to the secular use of the word *berith* in which it means *compact* or *agreement* (cf., e. g., Gen 31:44; Deut 7:2).

There is in the economy of salvation one case of a covenant that God made with an ethnic group. This is the Old Covenant established in the desert at Mount Sinai or Horeb. But Scripture records even earlier covenants. We may speak of a covenant based on the Creation. This was broken by man in his Fall, which resulted in a progressive degradation of mankind. Only after the Flood did God conclude a covenant described as *berith*. This covenant consists in God's promise to Noah and his descendants (Gen 8:21—9:17) that God will never "again destroy every living creature" (8:21) and will preserve the course of nature. Thus this covenant is not made with men only but animals and all created things are included. Homicide is prohibited, on the ground that "God made man in his own image" (9:6); moreover, blood may not be partaken of because it is life (9:4). There was no ratification from the side of the human partner. God gives his promise because (!) "the imagination of man's heart is evil from his youth" (8:21). The two last-mentioned features clearly show that the Noah Covenant is an *emergency regulation* (*Notordnung*; VON RAD). It reckons with the fact that man is evil (cf. Gen 6:5; 8:21; Ps 14:3). In not enjoining any

worship of God and not exacting man's faithfulness, God implicitly presupposes that most of mankind will not remember the Covenant. *Because* mankind is evil, God's mercy protects them — against the drift to nothingness inherent in their trend to rebellion. Only from the viewpoint of the New Covenant does this mysterious *because* disclose its sense. For from this point of view the Noah Covenant reveals itself as an act of God's forbearance (ἀνοχή; cf. Rom 3:26). By preserving mankind in spite of their sins God establishes an ordinance which is to make it possible for the gospel in later times to reach all nations. The later covenants, on the contrary, namely the ones which God made with Abraham (Gen 12:2f. 7; 15:1. 5—11. 18—21; 17:1—21; 22:16—18) and with the Israelites at Sinai (Ex 19—23), are a direct *preparation* for the gospel.

The diversity of the peoples and languages, according to Gen 11:6—9, is the consequence of a curse of God. After the Flood men were building up technical civilization in man-centered secularity. This implied a defiance of God, who punished men's arrogance by confusing their languages and scattering them all over the earth.

Thus men's willfulness had forfeited the unity of mankind. A salvific covenant with the whole of mankind now seemed impossible. In this situation God called one single righteous man out from the plurality of nations and, making his covenant with him, laid the foundation of the future existence of the people that was to be his own possession. This righteous man was Abram, later named Abraham, to whom God promised: "I will make of you a great nation" (12:2).

Before the descendants of Abraham had grown into a people and before God had extended to this people the covenant he had made with Abraham, an opposition between the Covenant and the religions of the Nations could not possibly become conspicuous. Accordingly, in the history of the patriarchs and Joseph (Gen 12—50) the relationship to the religions of the Nations nowhere appears as distinctly thematic or problematic. Yet there can be no doubt that Scripture regards those religions as illegitimate, and there is no indication that the descendants of Abraham and Isaac practised a cult equal or similar to the cults of the Nations or acknowledged those cults as legitimate. When Jacob had left Laban, Laban noticed that his household idols had been stolen, and in fact Jacob's wife Rachel had taken them (Gen 31:19.30—34); but the event is merely recounted, not judged. On entering Canaan and before constructing an altar to God who had appeared to him, Jacob instructed "his household and all those who were with him: Put away the foreign gods that are among you" (35:2). This event shows that the cult of the God whom Jacob worshiped was incompatible with other religions. On the other hand, in the dealings of Jacob with Laban and of Joseph with Pharaoh it appears that those outside the Covenant do acknowledge the God of Jacob (Gen 31:29.48—54) and Joseph (41:38), though as one

among many gods. Thus those outside the Covenant interpret the religion of those within from the standpoint of polytheism; but the religion of the Covenant is exclusive. If the exclusivity remains unmentioned in some situations, as in the story of Joseph's marriage with the daughter of an Egyptian officiant<sup>1</sup> (41:45), it is none the less never abandoned.

To be sure, a scrutiny of the texts can infer an earlier stage of tradition where the patriarchs were worshipers of a god who had revealed himself to their Fathers. But if this is sure, it is surer still that in the final redaction of the text, which follows here the line of its immediate sources, the God of the Fathers is none other than the one true God. It is the redaction that has made the old legends a vehicle of the Revelation, and a comparison of the text that we have before us with the inferred previous stages can only contribute to elucidating the greatness of the revealed content.

The texts intend to say that the transcendent Being who from the twilight of confusion appears first to Abraham (12:1—3.7; 15:1—16; 17:1—8) and then to Jacob (28:13—15) is the one true God. This God is worshiped also by Melchizedek, the officiant and king of Salem, who solemnly blesses Abraham (14:18—20); for who can be the "God Most High, the maker of heaven and earth", in the intention of the final redaction, if not the one true God? The undeniable similarity of his title and position with the Canaanite religion is interesting; but the inference that the editor of the text wanted to hold him up as a representative of the Nations can claim no higher degree of truth than the classification of the religion of the New Testament as a variety of Hellenism on account of the occurrence of terms like θεός, κύριος, σωτήρ, λόγος, etc. In the religion of the final redactor the *Maker of heaven and earth* can only have been the one true God — whose religion was gradually revealed in the covenants that God made with Adam, with Noah, with Abraham, with the Israelites.

It was in Egypt that the descendants of Abraham grew into a people. The separation from the Nations began from the time when Moses asked Pharaoh to allow the Israelites to go out and offer sacrifices to their God in the wilderness (Ex 5ff). After the exodus God, through the mediation of Moses, made a covenant with the whole people at Mount Sinai.

From now on it is the supreme duty of the people of God to keep unwavering loyalty to the one eternal God, the Creator of the world and the ruler of all events. God promises the people: "If you will . . . keep my Covenant, you shall be my own possession among all peoples; for all the earth is mine, and you shall be to me . . . a holy nation" (Ex 19:5f). Accordingly, the first and the second commandments of the

<sup>1</sup> I use the word *officiant* to express the notion of Hebrew *kohen* or Latin *sacerdos*, because I wish to reserve the word *priest* to the domain where alone it properly belongs, namely to Christianity.

Law of the Covenant enjoin: "You shall not have other gods besides me" and, "You shall not bow down to images or serve them" (20:3.5). The people ratified the Covenant (19:8; 24:3.7). The ratification was repeated on some later occasions (Joshua 24:16—18.21.24; 2 Kings 23:3; Neh 9:38; 10:1—39).

The Covenant separates and distinguishes the holy people from all other Nations. For all those Nations worship other gods, identifying them with graven images or with things of nature. In the view of the Old Testament as well as the New Testament idolatry is the crucial feature by which the religions of the Nations differ from the statutes of God's Covenant. Only with respect to a time after the establishment of the Covenant of Sinai does it make sense to speak of *the Nations* (*gojim*, גוים) in the biblical sense. For this usage connotes that the chosen people is set apart from all other peoples or nations. Since these are a plurality, the word *Nations*, signifying peoples outside of the Covenant, is in the Old Testament invariably used in the plural. The use of the words *pagan* or *gentile* to denote a single person presupposes conditions that arose only with the New Covenant, i. e. in Christianity. But whether it be used with reference to a time before or after the Incarnation, in either case the word *pagan* or *gentile* signifies a person outside the Covenant; whereas he who is in the Covenant is, by the same token, *holy*. Therefore the juxtaposition of the words *holy* and *pagan* in the phrase "the holy pagans of the Old Testament" is self-contradictory and confusing.

Never did the Israelites totally and perfectly keep the Covenant. Even before they reached the land of promise, cases of gross apostasy occurred: immediately after the proclamation of the Covenant (Ex 32), and again when the Israelites were staying in Shittim (Num 25). Israel's history up to the Exile is, with a few intervening cases of faithfulness, a series of breaches of the Covenant and of punishments that God inflicted accordingly. Essentially it is God alone who steadily keeps the Covenant (cf., e. g., Ex 2:24f; Neh 9:32). Exodus, Leviticus, and Deuteronomy again and again recall the prohibition of the worship of other gods and of the adaptation to religious habits of the Nations. Those gods are not God (Deut 32:21); if they are anything at all, they are demons (Deut 32:16f. 21. 39). The reason for the ban on image worship, according to Deut 4:15, is the experience, which the Israelites themselves made at Horeb, that God has no visible form.

The Israelites were not allowed to conclude any compact with the Nations dwelling in Canaan at the time of the invasion (Ex 23:32; 34:12). In particular, mixed marriages were prohibited (Ex 34:16). The Law enjoined the destruction of the idols, religious symbols and places of worship which the immigrating Israelites found in the promised land (Ex 34:13; Num 33:52). God promised to drive out the previous inhabitants of the land (Ex 23:27—31; 34:11; Lev 20:23) and the Israelites

themselves were to join in this action (Ex 23:31; Num 33:52). Some texts enjoin not expulsion but extermination of the Nations (Deut 7:2.16; Joshua 11:20). The book of Joshua relates examples of extermination.

The reason for the injunction of expulsion or destruction, according to the texts, is the temptation to apostasy and idolatry involved in the coexistence with the Nations: "They shall not dwell in your land, lest they make you sin against me; for if you serve their gods, it will surely be a snare to you" (Ex 23:32f; similarly 34:12—16; Deut 7:4.16). Other texts say that the destruction or expulsion of the Nations is a punishment inflicted by God for the abominable religious practices of the Nations (Lev 18:25.27f; 20:23; Deut 9:5).

Since Israel had disobeyed the commandment to keep aloof from the inhabitants of the land and to destroy their places of worship (Judges 2:2), God resolved not to drive out the Nations but to punish the chosen people for their apostasy by allowing the Nations to oppress them (2:3.21). Not only peoples who were living in Canaan but also foreign tribes harassed the Israelites.

The historical writings of the Old Testament as well as the Prophets judge by one supreme standard all doings of the people of the Covenant and all events that befall this people. This standard is faithfulness to the Covenant, in particular to the First and Second Commandments. Most of the kings of Judah, and all the kings of Israel, were found disobedient. They favored the cult of foreign gods and idolatry. Finally God passed and executed his judgment, first on the northern kingdom: "They despised his statutes, and his Covenant that he made with their fathers, and the warnings which he gave them. They went after false idols, and became false, and they followed the Nations that were round about them, concerning whom Yahweh had commanded them that they should not do like them . . . Therefore Yahweh . . . removed them out of his sight" (2 Kings 17:15.18). Then on Judah: "I will cast off the remnant of my heritage, and give them into the hand of their enemies . . . because they have done what is evil in my sight and have provoked me to anger, since the day their fathers came out of Egypt" (21:14f). Elijah fought against the cult of Baal in the northern kingdom and by a miracle compelled the people to acknowledge: "Yahweh, he is God" (1 Kings 18:39). God's judgment on the people's apostasy is a prominent theme of the admonitions of the prophets Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, and Hosea. Neither is this subject absent from the prophecy of Amos (2:4; 3:14; 5:26; 7:9), Micah (1:7), Habakkuk (2:18f), and Zephaniah (1:4—6). "The Law and the Prophets" are unanimous in their zeal for the First and Second Commandments.

However, oracles of doom and disaster are directed not only against the people of the Covenant but also against neighboring Nations. Obadiah's and Nahum's messages concern foreign Nations only. Now

it is noteworthy that only a small number of the prophetic threats say that it was the idolatry of the Nations which provoked God to anger (e. g. Jer 50:38). Most of the relevant passages explain the sin of the Nations as consisting in their arrogance and cruel treatment of the people of God. But this cannot be interpreted as implying that Scripture tacitly regards the foreign cults, though forbidden for Israel, as *legitimate religions* for the Nations. Such relativism was as foreign to the prophets as was a missionary attitude.

The best theological commentary on the reserve of the Old Testament toward the religions of the Nations is found in Acts 14:16, where St. Paul says to the people of Lystra: "In past generations God allowed all the Nations to walk in their own ways." This implies that the ways of the Nations are not those of the people of the Covenant. The cults of the Nations do not concern the chosen people, in a twofold sense: first, inasmuch as those cults are banned in Israel; secondly, inasmuch as the people of God, if faithful to their Law, "do not inquire about the gods of the Nations" (Deut 12:30) and do not even mention their names (Ex 23:13; Josh 23:7). It has also to be noted that the commandment of destruction envisages only cults exercised in the Holy Land. When the Israelites were waging war with Nations living outside their country they never thought of eradicating false religions. There was no *jihad* in Israel. For the Nations lived under the Noah Covenant — to which St. Paul's speech at Lystra, as recorded in Acts 14:17, clearly alludes. No matter whether the authors or redactors of the writings of the Old Testament did or did not have in mind the Noah Covenant when they abstained from "inquiring about" the religions of the Nations as long as these did not intrude upon the chosen people, the fact is that the attitude of the texts is in perfect accord with that covenant. For the Noah Covenant actually did not enjoin any form of worship. It was to ensure the continued existence of the Nations until the time had come (Gal 4:4) for salvation to be offered to all peoples.

On the other hand, the reserve toward foreign religions did not preclude the prophets' insight and accusation that all inhabitants of the earth "have broken the everlasting covenant" (Is 24:5). This we may very well interpret as referring to the Noah Covenant. Later St. Paul was expressing the same idea when he said, "All have sinned" (Rom 3:23). The prophets foretold that all inhabitants of the earth will be judged and punished when "Yahweh of hosts will reign on mount Zion and in Jerusalem" (Is 24:21—23; cf. Jer 25:29ff; Joel 3:2ff). But this judgment will be mysteriously simultaneous with the salvation of all Nations (Is 2:2—4; Micah 4:1—3). Again, this salvation is not to happen automatically or irresistibly but it is tied to a condition. The Nations will be saved *if* they will ask Yahweh "that he may teach us his ways", as Isaiah and Micah say (*loc. cit.*), "*if* they will diligently

learn the ways of my people", as Yahweh says in Jeremiah's prophecy (12:14—17). The New Covenant was to bring more concrete information about how the Nations' "diligent learning of the ways of God's people" was to be effected.

In assessing the Old Testament statements concerning the covenants we must inquire above all into the nature of the *salvation* that is given in the covenant. Inasmuch as a covenant implies God's care for men, it is certainly coterminous with salvation. But there are different kinds of salvation — or, if salvation be understood as essentially one, namely as man's communion with God, it must be said that in God's dispensation salvation is manifested in different aspects and approximations. In the Old Testament salvation is, generally speaking, either an event of the past or a promise for the future. But in both cases the statements of the older texts, if taken in a strictly literal sense, refer to earthly life on this side of the grave. A rare exception is a text like Ps 49:15, "But God will ransom my soul from the power of Sheol, for he will receive me". An analysis of this verse in the context of the whole psalm shows that redemption can be understood here only as a post-mortal event. Generally speaking, however, it must be stated that the explicit belief in resurrection and immortality emerges only in deuterocanonical writings. Death is an open problem for the earlier covenants. This implies that the full import of salvation is not yet realized. The total meaning of the salvation involved in God's covenant is not revealed before the Incarnation. There is a relativity in the earlier covenants. If considered from the point of view of the human individual, they are all incomplete. They point to something beyond themselves. Jesus Christ is the consummation of all previous covenants. Only his incarnation, passion and resurrection reveal the nature of that "everlasting salvation" which Deuteroisaiah (45:17) proclaimed (cf. Hebr. 5:9; 9:12).

The salvation contained in the Noah Covenant is the physical survival of mankind as a whole. This is a general and outward preparation for the new and eternal covenant, whereas the covenants made with Abraham, on Sinai, and with David were more specific preparations. There is an irreversible movement from the early covenants to the "eternal salvation" which Christ offers "to all who obey him" (Hebr. 5:9). It does not, therefore, make sense to isolate one of the earlier covenants — the Noah Covenant — and claim for it a salvific significance which it did not and could not have.

"The Law and the Prophets" are unanimous in the profession that Yahweh alone "is the true God" (Jer 10:10). He has created all things and is the ruler and judge not only of his chosen people but also of the Nations. Assyria is the rod of God's anger (Is 10:5; cf. 2 Kings 19:25 f). In Jeremiah's prophecy Yahweh names Nebuchadnezzar his servant because the Babylonian king executes God's judgment on Judah, even though he does not know that he is God's instrument. Cyrus, who allows

the Israelites to return from the Exile, is even Yahweh's *shepherd* (Is 44:28) and his *anointed* (45:1). Yahweh addresses him: "I call you by your name, I surname you, though you do not know me" (45:4). Cyrus has "to fulfill Yahweh's purpose" (44:28). These are words of the same Deuteroisaiah who again and again condemns idolatry, including the idolatry of the Nations. The false religion of the foreign king and his people is in no way condoned by the fact that the true God prompts this king to execute His plans concerning His chosen people.

Where the Old Testament speaks of relations of Israel to foreign individuals it either represents these as somehow acknowledging Yahweh, or Yahweh's domination over all nations is manifested, or the difference of religion remains simply unmentioned. A few examples of all these three attitudes have already been adduced. We will consider a few more instructive cases.

There is no word on difference of religion in the account of Moses' relation to his father-in-law Jethro, the Midianite officiant (Ex 2:21). When Jethro later came to see his son-in-law at Sinai, he acknowledged Yahweh's superiority and even offered sacrifices to him (18:11f). The ingenious conjecture that the Midianites were worshipers of Yahweh even before the Israelites may or may not be true; in any case, the canonical text of Ex 18:11 makes Jethro say: "Now I know that Yahweh is greater than all gods."

Balaam, when summoned by the Moabite king to curse Israel, was quite willing but Yahweh forbade him to do so and commanded him to bless Israel according to the inspiration he would receive (Num 22—24). The man whom God thus compelled to do his will was the same Balaam who, according to Num 31:16, was far from being a worshiper of Yahweh but enticed Israel to idolatry.

Naaman, a Syrian officer, was healed by Elisha of his leprosy, whereupon he professed that henceforth he would worship Yahweh (2 Kings 5:17). He added, however, that his position at the court obliged him sometimes to go into the temple of Rimmon, the god of Damascus, and to worship there, and he therefore supplicated Yahweh's pardon. Elisha did not enter upon the question implied in Naaman's excuse; he only said, "Go in peace" (5:19). The actual acknowledgment of the one true God by members of foreign nations was a problem whose solution was still inconceivable at that time. What the scholar in his jargon is inclined to describe here as a *problem* is exactly that "mystery" to which the hymnic meditation of the Apostle of the New Covenant refers in Rom 16:25f, Eph 3:4—9, and Col 1:25—27.

By way of rare exception could a foreigner associate himself with Israel. The most interesting case in point is that of the Moabite woman Ruth. She solemnly declared to her mother-in-law: "Your people shall be my people, and your God my God" (Ruth 1:16). Thus, in joining Israel she

at the same time acknowledged Yahweh and adopted the religion of Yahweh.

But it could also happen that a devout worshiper of Yahweh lived in a foreign country. An outstanding example of this is Job. He lived in Edom; but this does not imply that he was an Edomite. In Jer 40:11 we learn that Israelites could actually live in Edom. In the mind of the hagiographer Job was certainly not a *pagan* but a man within the Covenant. This becomes clear from the fact that Yahweh names Job his servant (1:8; 2:3; 42:7 f) and that Job serves the true God not unknowingly, as Nebuchadnezzar and Cyrus did, but consciously and with zeal. He remained faithful to the true God not only in a foreign country but even when Satan, with God's permission, put him to the test (2:6). Moreover, Yahweh even revealed himself to Job, although there was no place consecrated to the cult of Yahweh. All this enhances the significance of Job's figure and adds to the importance of the message of the book that tells his story. The view of the universal power of God is widened into a vision of the incomprehensible majesty of his justice, a vision that is darkness and anguish to the servant of God.

After the Exile Israel's relation to the religions of the Nations appears changed in more than one respect. Idolatry had apparently ceased to be an actual danger. The condemnations of idolatry in Deuteroisaiah, written probably during the Exile, partly look back on Israel's past (48:5), but most of them more or less clearly refer to the cults of the Nations (40:18—20; 41:7; 42:17; 44:9—20; 45:16,20; 46:6 f; 47:13). In the appendices to the book of Isaiah there are some passages that denounce present aberrations (57:3—13; 65:3,4,7; 66:17). On the whole it seems that when texts composed after the Exile speak of Israel's apostasy they are referring to the past, especially in penitential prayers (Neh 1:7; 9:18,26—30; Dan 9:5 f,11; Bar 1:21—2:12; 4:7,12 f). The prophecies about the end of idolatry and apostasy seem to have come true. In Judith 8:18 it is expressly said that there was no longer any idolatry as it used to be practised in the past. In the book of Baruch the worship of foreign gods appears as an actual threat only for Jews in the diaspora (Ch. 6).

The exclusiveness of Israel's religion was taught after the Exile no less strictly than it had been before. Mixed marriages were banned (Ezra 9:11 ff; 10:2 f; Neh 13:23 ff; Mal 2:11 ff).

On the other hand, the belief in the universality of Yahweh's domination, which had already been proclaimed by pre-exilic prophets, was intensified and expressed in a more concrete form.

In the beginning of the Exile Yahweh had proclaimed through Ezekiel that calamities as well as, in some cases, deliverance were to make the Nations "know that I am Yahweh" (25:7,11,17; 26:6; 28:24—26; 29:6,9,16; 30:19,26; 32:15; 35:15). The restitution of Israel will bring the Nations to the same insight (36:36; 37:28; 38:23; etc.), as the Israelites themselves also shall know Yahweh when they see his deeds (*passim*). But the

acknowledgment of the true God by the Nations is here conceived as compelled by dread and shame. Micah describes it in the words: "The Nations shall see and be ashamed of all their might . . . They shall turn in dread to Yahweh our God" (7:16 f). Only a few of the earlier prophecies, as for instance Is 2:2—4 (Micah 4:1—3), envisage a kind of inner conversion of the Nations.

From the time of Deuteroisaiah onward, however, the future salvation of the Nations, involving a conversion, is contemplated in an increasing number of prophecies and exhortations and poetical reinterpretations of past events. The Servant of Yahweh is to be "a *light* to the Nations", so that Yahweh's "salvation may reach to the end of the earth" (Is 49:6). Foreigners are expected "to *join* themselves to Yahweh" and "to *love* the name of Yahweh", and Yahweh promises: "These I will bring to my holy mountain . . . For my house shall be called a *house of prayer for all peoples*" (56:6 f). Yahweh urges: "*Turn to me and be saved*, all the ends of the earth! For I am God, and there is no other" (45:22; cf. Ps 66/67).

While in Deuteroisaiah's prophecy Cyrus does not yet know that he is God's instrument (Is 45:4), later reinterpretation makes him profess: "Yahweh, the God of heaven, has given me all the kingdoms of the earth, and he has charged me to build him a house" (2 Chr 36:23; Ezra 1:2). Nebuchadnezzar, who in Jeremiah's prophecy had been no more than an instrument of God, in the book of Daniel can profess: "Truly, your God is God of gods and Lord of kings" (2:47). He prohibits blasphemy of Yahweh (3:29) and praises the "Most High" in a hymn (4:34 f). Darius comes to recognize that "the God of Daniel . . . is the living God, enduring for ever" (6:26). In the Hebrew text of the book of Esther, King Ahasuerus merely allows the Jews "to gather and defend their lives" (8:11), whereupon "many from the peoples of the country declared themselves Jews" (8:17); the Greek interpolation makes the king acknowledge "that the Jews . . . are governed by most righteous laws and are the sons of the Most High . . . who has directed the kingdom both for us and for our fathers in the most excellent order" (16:15). In the book of Judith the Ammonite Achior "believed firmly in God, and was circumcised, and joined the house of Israel" (14:10). Jesus Sirach prays to God on behalf of the Nations: "Let them know thee, as we have known that there is no God but thee, O Lord" (36:5).

While all these texts clearly foreshadow an extension of the Covenant to all Nations, they do not include the slightest indication that the cults and beliefs of the Nations are legitimate religion. On the contrary, the exclusive universality of the Covenant and its salvation entails acknowledgment of Yahweh as the only true God and fulfillment of His will.

The book of Jonah, which was composed after the Exile, is of particular interest in this connection. Jonah is ordered by Yahweh to announce

punishment to the sinful inhabitants of Nineveh (1:2). But he is unwilling to do so. Old Testament stories do not know abstract reasoning; so the book of Jonah does not say explicitly why the prophet tried to escape fulfilling God's commandment. Yet the narrative makes it quite clear what the motive for Jonah's evasion was. He was a devout man; his prayer in the belly of the fish leaves no doubt about his piety. But his piety was of a very narrow kind. He was indignant at the idea that God wanted to show mercy to pagans. He thought that Yahweh was a national god, with his power restricted to the land where he was worshiped. Therefore he hoped to escape "from Yahweh's presence" by traveling to a remote country (1:3). But he had to experience that God found him even on the sea. Then, after Jonah had announced the imminent destruction of their city to the Ninevites, they actually did penance and God pardoned them (3:6—10). This again "displeased Jonah exceedingly, and he was angry" (4:1). He would not have that God should have shown mercy to pagans (4:2f). God had to teach him another lesson, after the one implied in his being thrown into the sea and swallowed by the fish (1:15.17). God made a plant grow over the place where sullen Jonah was sitting outside of Nineveh. But then God made the plant wither, and Jonah once more became irritated (4:6—9). Thereupon God said to him: "You pity the plant . . . which you did not make grow . . . And should not I pity Nineveh, that great city, (whose inhabitants) do not know their right hand from their left . . .?" (4:10 f).

The doctrine implied in the story is clear. On the one hand there are the pagan mariners who "feared Yahweh exceedingly, and offered a sacrifice to Yahweh and made vows" (1:16) after God had saved them from the tempest; and there are the pagan Ninevites who "believed God" and did penance (3:5—9). On the other hand there is the pious but selfish Israelite who became angry as he saw that God's mercy did not respect the national limits to which he wanted to confine him. Jonah is of the same type as the Pharisees in the New Testament. The message of the book of Jonah is very close to the universalism of the gospel.

The story of Jonah makes it quite clear that the biblical idea of universality is not based on the commonness of religious feelings or the faculty of self-transcendence in all *men*, but on the all-comprehensive power, mercy and love of *God*. This is why true universalism is essentially tied up with an exclusivity. But this exclusivity again is not a quality of *man*. It is not narrowmindedness or self-preservation but the sovereign claim of truth and love that is incompatible with error and egoism, and this truth and love are identical with *God*. God rebukes the pious selfishness of his prophet; yet this prophet has to, and does, testify to the one true God. The religion to which the foreigners, the mariners and the Ninevites, are converted, is not a *self-evident mystery* revealed in a *transcendental anticipation* of their heart; rather, it is the response to an imperative call of the one true God. The mariners' prayers to the

gods of their religions proved ineffectual to calm the tempest (1:5). The fact of their prayer reveals indeed a transcendental urge of their heart. But this urge was misoriented. The gods to whom the mariners prayed were mere figments. But the phenomenon of the gale in combination with the prophet's explanation led them to know the truth. They came to know that "the God of heaven, who made the sea and the dry land", had sent the gale to overtake his fugitive servant, who nevertheless professed himself his worshiper (1:9). So they prayed to this God and did his will by throwing Jonah into the sea (1:14 f). This disposed them to perceive, and respond to, the call: "They offered a sacrifice to Yahweh and made vows" (1:16). Thus the behavior of the mariners as also that of the repentant Ninevites bears witness to the exclusive universality of the true God and to his religion, whose truth is in no way impaired by the inefficiency of its prophet.

The two books of the Maccabees, composed about 100 B. C., recount partly the same wars, of the Syrians with Israel, to which the book of Daniel refers in the form of prophecy. In these wars the enemies were attacking not only the people, as foreigners had often done in the past, but precisely their religion. Antiochus Epiphanes wanted to impose Hellenic religion on Israel (1 Macc 1:21—28.41 f. 44—51.54—61; Dan 11: 21—39). Nevertheless the second book of the Maccabees, like other deuterocanonical books, makes pagans arrive at a knowledge of the true God. Heliodorus offers a sacrifice to Yahweh (3:33—40). Antiochus Epiphanes in 1 Macc 6:12 f merely avows his injustice; in 2 Macc 9:13—17 he, at the point of dying, makes vows to Yahweh and promises to become a Jew himself.

The conversion stories in the late books of the canon of the Old Testament are surely fiction if seen from the point of view of external history. But they portray a spiritual event. They describe the growing insight or revelation that the knowledge of the one true God is accessible to all men. In this respect they intensify the visions of the prophets and are drawing a step nearer to the New Covenant.

The most thorough and thematic reflection on the problem of the religions is found in the book of Wisdom. Here ideas are developed of which about a century later St. Paul could make use to show that, once the time for salvation had come, not only Jews but all nations were called. — Wisdom teaches: "From the greatness and beauty of created things comes a corresponding perception of their Creator" (13:5). This implies that in principle all men can know the true God. Accordingly, Wisdom does not speak to Jews only but addresses the princes of all nations: "Love righteousness, you rulers of the earth, think of the Lord with uprightness, and seek him with sincerity of heart; for he is found by those who do not put him to the test, and manifests himself to those who do not distrust him" (1:1—2). He who allows himself to be guided by Wisdom will gain true knowledge of God and this will lead him on to

know what is right. Morality is represented here, following Greek philosophy, by the four cardinal virtues (8:7). Ignorance of God eventually produces moral corruption (14:21—31). — Since to know God is possible for everybody, the ignorance that worships false gods is a sin. To be sure, those who worship phenomena of nature incur a lesser guilt; “for perhaps they go astray while seeking God and desiring to find him” (13:6). Yet they stop at admiring created things while they ought to have proceeded to inquire about the author of all things. Therefore “not even they are to be excused” (13:8). “Miserable”, however, are those “who give the name *gods* to the works of men’s hands” (13:10), i. e. those who identify God with images.

The essence of the teaching of Wisdom is not alien even to the canonical writings of a “Hebrew” pattern of thought. In point of fact the whole canon of the Old Testament is an appeal to recognize God as him who created the world and has been directing Israel’s history. But in the earlier writings the method of demonstration is quite different from the reasoning of Wisdom. Hebrew thinking argues implicitly, by relating events; philosophy, as developed in Greece (and in India), reasons by connecting and dividing concepts. Events are individual; concepts are general. Both ways of thinking imply an appeal to the hearer. It is a gross misunderstanding, widespread in our time, that the abstraction of “general truths” leaves man unconcerned and that only the reference to individual situations can bring it home to man that his own self is involved. If the true knowledge of God was to shine forth from Israel and to spread over the world; if the prophecy of Is 2:2—4 and 45:22 and of Ps 66/67 was to be fulfilled, then it was necessary that the conceptual pattern of thought should be added to the pattern of relating events. For the environment of Israel, and to a large extent the chosen people themselves, were living in the atmosphere of Hellenic culture, whose highest spiritual accomplishment was conceptual thinking. The book of Wisdom exhibits an intertwinement of the two patterns of thought. As some Psalms and other texts in the older books of the Canon had done, the book of Wisdom also reviews prominent events of Israel’s past. but with the intention to show that all those happenings are evidence of the operation of eternal Wisdom, who herself “is a breath of the power of God, a pure emanation of the glory of the Almighty”, and “a reflection of eternal light” (7:25 f).

Neither of the two methods or patterns of thinking may be posited as absolute, neither the way of the Prophets nor that of Wisdom. Prophetic speech can proclaim that all Nations will know the true God; but it cannot demonstrate this knowledge by arguments understandable to men outside the sphere of Hebrew thinking. On the other hand, the book of Wisdom, while undertaking such a demonstration, seems to impart too much of eternal Wisdom’s light to the chosen people who were guided by her. As a consequence some important features of the message of the Old

Testament become less conspicuous. Men's sin and God's judgment are not presented in their stern outlines. God's punishments are explained as discipline and warning, reminding man of the Law (11:10; 16:6 f.11). This is surely a true interpretation, but an incomplete one.

However, the aspect of deficiency appears only if the book of Wisdom is separated from the context of the whole Canon. If it is read, as it ought to be, against the background of the Law and the Prophets, then the earlier writings of the Canon and Wisdom turn out to be complementary. The contemplation of Wisdom was as indispensable as the dynamism of the prophetic proclamation. Both styles of Scripture envisage, each from its own angle, the exemplary function allotted to Israel. The Prophet proclaims: "Out of Zion shall go forth the Law, and the word of Yahweh from Jerusalem" (Is 2:3); Wisdom speaks of God's sons "through whom the imperishable light of the Law was to be given to the world" (18:4). Both the Prophets and Wisdom were preparations for the final solution that the problem of the religion of the Nations was to find in the New Covenant.

### 3. *The New Testament*

The New Covenant, based on the Gospel, is not restricted to an ethnic group as the human partner of God. Though the Abraham Covenant is its abiding basis (Gal 3:29; Rom 4:16 f), the partner is now potentially the whole of mankind. Those who through faith and Baptism are incorporated in Christ, have been called into the New Covenant, no matter to what nation they belong. The uniting grace of the Holy Ghost (Acts 2:6.11) has spiritually abrogated the curse that had divided the peoples and languages (Gen 11:6—8). The spiritual bond establishes union at a much deeper level than membership in a racial or political unit can ever bring about. But this spiritual fellowship involves the individual's option. Therefore within the community the individual receives a far greater importance than he had in the Old Covenant. As a consequence of this transmutation, the word *pagan* or *gentile* has taken on a new sense in the history of Christianity. A pagan is now an individual who has a religion but belongs neither to the Old nor to the New Covenant.

However, the universality of the New Covenant was realized only gradually. The gospel, i. e. the message of the coming of God's kingdom, was at first proclaimed to the *House of Israel* exclusively (Matth 10:5 f; 15:24). Not before the majority of the Jews had rejected the gospel (Matth 22:8) and their leaders had crucified the Son of God, was the gospel brought to the Nations; only after his resurrection did Jesus give the commandment, "Make disciples of all Nations" (Matth 28:19). According to the account of Acts even Paul was in the habit of proclaiming the gospel first to Jews (13:5.14; 14:1; 16:13; 17:1 f.10.17; 18:4.19; 19:8). Only when the Jews had opposed his preaching did he turn to the

gentiles (13:48; 18:6). The coming of the many "from east and west and from north and south" to "sit at table in the kingdom of God", is mysteriously connected with the rejection of Christ by "the sons of the kingdom" (Matth 8:11 f; Luke 13:28 f). Paul interprets this connection in the words: "Through their trespass salvation has come to the gentiles, so as to stir Israel to jealousy" (Rom 11:11). In using the expression "to stir to jealousy" the Apostle implicitly gives a positive interpretation to the words of Deut 32:21, "I will stir them to jealousy by those who are no people". He means to say that the Jews will be moved to emulate the gentiles when they see that these have become heirs to the promise made to the chosen people.

In the narrative of Acts 13:13—52, however, the jealousy ( $\xi\eta\lambda\omicron\varsigma$ ) of the Jews has a negative form. The Jews became jealous when they saw that even gentiles — "almost the whole city" (13:44) — came to listen to St. Paul's preaching. What scandalized the Jews was not only the content of the gospel, but perhaps still more the fact that the New Covenant extended the call to all Nations and thus abolished the national exclusivity of Israel.

In the Acts of the Apostles St. Luke describes the extension of the Covenant from the Jews to the Gentiles in four successive stages. The first stage is the conversion of Samaritans. These, though not Jews proper, agreed with the religion of the Jews to a very large extent; so their reception was not a great problem. The gospel was proclaimed to them, and the converts received Baptism and Confirmation (8:5.12.15—17). The Baptism of the minister of the Ethiopian queen (8:36—38) did not present difficulties either, probably on account of the close association of this man with the cult in Jerusalem (8:27). The third stage is the reception of the centurion Cornelius. Apparently he was not a formal proselyte, but he was "a devout man who feared God" (10:2). The fourth stage, finally, is the evangelization of Gentiles of a polytheistic and idolatrous religion and of Hellenic patterns of thought (17:16—34).

Success of the evangelization was harder to attain at the fourth stage than at any of the others; yet the Judaeo-Christians found the main difficulty in the passage from the second to the third stage, for from the ritual point of view a man like Cornelius remained a Gentile. This is why Luke has described the third stage of the propagation of the gospel in greater detail than the other stages. His elaborate treatment indicates aspects of abiding importance. — In his spiritual attitude Cornelius belonged to the same group as the Ethiopian minister. This group included persons whose religion in varying gradation accorded with the faith of Israel. The existence of such persons was presupposed or at least prepared by the narrations, in late writings of the Old Testament, of gentiles who attained the right knowledge of God and, above all, by the demonstration of the possibility and necessity of such knowledge in the book of Wisdom. Already under the Old Covenant Israel had begun to

realize its mission among the gentiles. — Cornelius was apparently less intimately linked to the Jewish community than the Ethiopian eunuch. In the story of the Ethiopian, Luke notes his worshiping in Jerusalem and his reading the Scriptures, but neither of these two features is mentioned in the description of Cornelius' piety. Peter, while speaking in the house of Cornelius, refrained from demonstrating the truth of the Gospel from Scripture as he and other apostles did when speaking to a Jewish or proselyte audience (Acts 2:14 ff; 3:12 ff; 7:2 ff; 8:32—35; 13:15 ff). He confined himself to a summary mention of *the Prophets* (10:43). Thus Peter presupposed that Cornelius and those who lived in his house had a respect for Scripture but he did not reckon with his audience's being familiar with it.

Cornelius' piety consisted in regular prayer and in the practice of other good works (10:2). His characterization as "godfearing" connotes that he had a proper knowledge of God. Yet there is nothing in the narrative to indicate that by his knowledge of God and by his piety he was already within the Covenant. Neither explicitly nor implicitly or anonymously was he already a Christian, though as a religious man (εὐσεβής 10:2), with a religion that was thoroughly explicit, he was incomparably less anonymous than those who are today sometimes called "anonymous Christians". If St. Luke by emphasizing the centurion's piety had intended to indicate that Cornelius was already a Christian, though not explicitly, he would have given the narrative quite a different course. — The centurion's "prayer has been heard" (10:31); his prayer and his alms "have ascended as a memorial before God" (10:4). It is not stated that his prayers included definite wishes whose fulfillment the angel came to announce. Probably the prayers consisted in fixed formulas. At any rate, it is impossible that Cornelius should have expressly prayed for his reception into the Church. The Baptism of a gentile was a thing so novel and unheard of that nobody could have thought of asking for or administering it. Otherwise it would not have been necessary that God himself should intervene to make it clear that He willed the Baptism of gentiles.

Cornelius had no distinct idea of what God intended to give him through Peter. This results from a comparison of the three versions in which the account of the centurion's vision occurs in the narrative. The first version, a direct narration by the author (10:3—5), gives no indication of the goal to which Cornelius is led. The angel merely demands an act of obedience, asking Cornelius to send for Peter. In the second version Cornelius, speaking to Peter, adds the following words to the account of his vision: "Now we are here present in the sight of God, to hear all that you have been commanded by the Lord" (10:33). Thus Cornelius expects Peter to give him a *message* from God; he is come to *hear* that message. But Cornelius does not seem to have had any idea of the possible content of the message. The third version, being Peter's report of the event to the Church of Jerusalem, is naturally tinged by

Peter's own experience. So the apostle makes the angel say to Cornelius: Peter "will declare to you a message by which you will be saved" (11:14). This reveals that Peter knew that he had to speak to Cornelius of the way to salvation — which he actually did (10:34—43).

In speaking to Cornelius and his household Peter presupposes that his audience have already heard of Jesus (10:36). He stresses that the gospel was first sent only to "the sons of Israel" (10:36.42). Another intervention of God was therefore required to remove the last doubts regarding the offer of salvation to all Nations. This intervention consists in the effusion of the Holy Spirit "on all who heard the word" (10:44), which causes them to "speak in tongues" (10:46) just as it had happened in Jerusalem on the first Pentecost (11:15; 2:1—4). To manifest his will, God here imparts the Spirit before Baptism, whereas in the normal case (8:16f) Baptism precedes the granting of the Spirit. — Before receiving the Holy Spirit and Baptism, Cornelius was neither in the Old nor in the New Covenant. He was not in the Old Covenant for the simple reason that he was a gentile, and as long as he had not yet received the Holy Spirit he was not in the New Covenant either. He was not yet accepted, but he was acceptable (*δεκτός* 10:35), i. e. pleasing to God, because he did what is right. God had *purified* (10:15) the pious gentile for a definite purpose. There is an inner dynamism in the right knowledge of God and in the doing of good works outside the Covenant. Being a response to an offer of grace, such piety disposes or even urges the person who practises it to seek reception into the Covenant, into the Church. The pious gentile does not foresee the goal to which God is leading him, but if he obediently follows the guidance of God he is sure to reach the end.

It would amount to missing or evading the point of the passage if we would inquire what might happen if a pious gentile does not come to know the gospel and the Church. The last phase of the economy of salvation, which is the establishment of the New Covenant through Christ, entails certain concrete consequences. This is how events come to pass like the one related in the story of Cornelius. Evidently the hagiographers were convinced that God does succeed in leading into the Church those whom he *foreknew* and whom he accordingly *calls* and "ordains to eternal life" (Rom 8:29f; Acts 2:39; 13:48). This should duly engage our meditation before we venture speculations of our own.

Quite different from the case of Cornelius is the situation of gentiles who have not yet attained to a pure knowledge of God. They are still living under the Noah Covenant. In fulfillment of this covenant God has preserved life on earth, thus testifying to his existence. "He did not leave himself without witness, for he did good and gave from heaven rains and fruitful seasons" (Acts 14:16f). God can be known from his operation in nature. In his Epistle to the Romans St. Paul expresses this idea in words reminiscent of chapters 13—15 of the book of Wisdom: "What can be known of God is plain to men, because God has shown

it to them. Ever since the creation of the world his invisible nature, namely, his eternal power and deity, has been clearly perceived in the things that have been made" (Rom 1:19 f). To be sure, this knowledge is nowhere pure. Still, elements of true knowledge of God have remained, and it is to these remnants that the gospel appeals.

The biblical example of such preaching is St. Paul's speech on the Areopagus as recorded in Acts 17:22—31. The speech makes use of several concepts of pagan origin. In their original context none of them expresses pure knowledge of God. But each of them includes an element of truth. — According to the account of Acts 17, there was in Athens an altar with the inscription, "To the (or: an) unknown god". This inscription may have been the outcome of a typically polytheistic concern. There were so many gods. The worship of one among them might have been neglected through oversight. So it seemed safe to propitiate him by dedicating an altar to him. But whatever the motive for the construction of the altar may have been, in any case the altar bore evidence of an indistinct feeling that polytheism was insufficient or inefficient. It vaguely pointed to a reality beyond the illusions of polytheism and idolatry. There was a half-conscious, implicit dynamism in the inscription. St. Paul noticed this. He brought the meaning of the inscription from twilight to clarity and distinctness. He boldly declared: "What you worship without knowing it, this I proclaim to you" (17:23). Some manuscripts, not the oldest, read: "Him whom you worship . . . I proclaim to you." But it is easily intelligible how the neuter gender ( $\delta$ , what) could be changed into the masculine ( $\delta$ ν, him whom); for before and after this sentence the text has the masculine gender ( $\alpha\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\tau\omega$   $\theta\epsilon\acute{\omega}$ ;  $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ). On the other hand it is hard to understand how an original masculine could have been changed into the neuter gender. Therefore the reading, "*What* ( $\delta$ ) you worship . . ." is surely the original one. The solution of this question of textual criticism has a bearing on the interpretation of the passage. It is significant that Paul (in Luke's report) here uses the neuter gender. This implies that he did not simply identify God, whom he was professing, with the deity that the Athenians worshiped at that altar. The text does not say, "This unknown God I make known to you," but: "*What* you worship without knowing it, this I proclaim to you." This means: If you admit your obligation of worship, and if you admit that there may be an unknown Being that claims your worship, you are quite right in both cases. But the Unknown is not one of many gods to be worshiped at "shrines made by men" (24). Rather, he whom you do not know is the one true God who created the world and preserves it (24—26).

This God, Paul says, "does not live in shrines made by man, nor is he served by human hands, as though he needed anything" (24 f). This implies that the way the Athenians worshiped their gods — and among them the *unknown god* — was not legitimate homage. Again, the fact that they dedicated an altar to a, or the, *unknown deity* reveals that

they were *seeking* a divinity, and Paul approved of this openness. God in fact wills that man seek him, starting from the natural conditions in which he placed each man (26 f). Yet there is no indication in the text that the particular way the Athenians sought the Unknown could promise success. On the contrary, Paul's critique of their cult suggests clearly enough that they were following a wrong course. In this respect there is a sharp contrast between the Athenians and Cornelius who did not know the goal but was on the right track. In the religion of the Athenians — which is representative of paganism in general — truth and grave aberration were jumbled together. It was not easy for them to discern the truth. Accordingly, the majority of them kept a hesitant and derisive attitude, and Paul's appeal did not find much positive response (17:34).

Still, St. Paul did not merely criticize the Athenians' religion. He made use of elements of truth which they already possessed. In speaking of man's quest for God, he alluded to ideas of Stoic philosophy. He said that men "should seek God, in the hope that they might *feel after* him" (27). The verb "to feel after" ( $\psi\eta\lambda\alpha\phi\tilde{\alpha}\nu$ ) suggests corporeal touch. Stoic pantheism could imagine to touch God immediately in material things, and the immanentism of that philosophy actually included the conviction that God was "not far from each one of us." But while approving of the truth inherent in the movement of seeking, Paul did not sanction the pantheistic context that obscured and disfigured the truth. The drift of his sermon transmuted and reoriented the concepts he took from philosophy. — Paul went on to say that God "commands all men everywhere to repent, because he has fixed a day on which he will judge the world in righteousness by a man whom he has appointed" (30 f). Such decrees are certainly beyond the competence of a Stoic deity. Here is the point where St. Paul's sermon is passing from natural theology on to the gospel proper. And he begins with the same call with which, according to St. Matthew, St. John the Baptist as well as Jesus himself started the proclamation of the gospel, namely with the call to repent ( $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\iota\tau\epsilon$ , Matth 3:2; 4:17). This call shows the true way of seeking God.

To support the theory of "anonymous Christians", the sermon on the Areopagus has been interpreted as intimating that the fact of worship was decisive, whereas the mode of worship and the Athenians' ignorance have been passed over in silence. But such an interpretation is quite incompatible with the text on hand as well as with the whole of Holy Scripture. Firstly, it is evident that what Paul approves of is not the worship in its own right but the quest of God manifested in it. Secondly, Paul expressly censures the mode of worship as practised by the Athenians. Thirdly, in the view of Scripture ignorance regarding God and regarding right worship is anything but a negligible trifle. According to Wisdom 13:8 as well as according to Rom 1:20 it is inexcusable. It is the

consequence of a willful aberration that has darkened man's understanding and "alienated him from the life of God" (Rom 1:21; Eph 4:18).

Paul's sermon includes two quotations, one from a philosopher ("In him we live and move and have our being") and one from a poet ("For we are indeed his offspring"). Like the inscription on the altar, these quotations are far from Christianity in their original context. The first conveys a pantheistic doctrine; the second, referring to Zeus, brings out the idea that the nature of man is essentially divine. Paul uses the first quotation to justify and encourage the quest for God. The Christian, too, can say that we are "in" God, though in a sense different from the pagan concept. We are in God because he created us and keeps us in being — in the words of the sermon on the Areopagus: God "made the world" and "gives to all men life and breath and everything" (24 f). And precisely from these facts our quest should start. As regards the second question, a Christian, to be sure, cannot describe himself as God's offspring in a univocal sense. But an analogical conception of man being God's child is familiar to both Testaments. Man is created "in the image of God" (Gen 1:27), and since this image-character is restored in him through the grace of the New Covenant, New Testament texts speak not only of an "adoption" of men as sons of God (Gal 4:5) but even describe the regenerated as "born of God" (1 John 3:9) and "begotten by the word of truth" (James 1:18) and "partakers of the divine nature" (2 Peter 1:4). Thus it may be said that the pagan poet's saying expresses a half-conscious and half-misled longing and presentiment. In the proclamation of the gospel the quotation receives a new orientation which sets free the truth contained in it. The idea that "we are indeed his offspring" was certainly misoriented in its pagan context; yet it brings out the high dignity that God has bestowed on man (*mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti*). Therefore Paul's sermon can utilize this word to make his audience realize what a folly they commit in practising idolatry: "Being then God's offspring, we ought not to think that the Deity is . . . a representation by the art and imagination of man" (29).

The sermon thus elucidates the aberrations of polytheism and idolatry by utilizing elements of truth included in the beliefs of the gentiles themselves. The movement of the evangelical proclamation, while taking in concepts of pagan origin, makes them correct each other and readjusts them all. This is the inchoate stage of a method that was going to be developed and profusely practised by Clement of Alexandria and, following him, by Eusebius and Theodoret.

The climax of the Areopagus sermon is reached with the *now* (τὰ νῦν) of v. 30: "Now God commands all men everywhere to repent." The same *now* also forms the conclusion of St. Paul's critical review of the conduct of Jews and gentiles in Romans 1—13: "Now (νῦν) the righteousness of God (δικαιοσύνη in the sense of the Hebrew *sedâqâh*) has been manifested" (Rom 3:21). This *now* is "the day of salvation"

(2 Cor 6:2) which Deuteroisaiah had announced (49:8) and which the Apostles' message proclaimed as having arrived. It marks the borderline between the old and the new aeon, the irruption of eternity into time. Every man who comes to know the gospel is placed on this borderline. Since the New Covenant involves individual option, the realization of the *now* summons each man to ratify or reject the Covenant. Those who accept the call of the "day of salvation" are received into the Covenant (Eph 2:13). They are reconciled with God by receiving his mercy (Rom 5:10;11:30; 1 Peter 2:10). They come to know God (Gal 4:9). The *now* includes the claim on man to reorient his life — in the words of the Apostle: to *put away* the behavior of the past (Col 3:8) and to "yield his members to righteousness for sanctification" (Rom 6:19).

The *now* of the offer of grace is thus the turning-point both for the life of the individual and for the life of the Nations in general. It belongs to time and eternity alike. Neither of the two aspects should be lost sight of, neither time nor eternity. It is the vantage-point from which alone the economy of salvation can be surveyed in the proper perspective. Any theology, therefore, which claims to be Christian, has to take its stand at this point when trying to arrive at a reflected appraisal of the religions of the Nations.

Holy Scripture gives an example of this perspective when saying that God has condoned "the times of ignorance" (Acts 17:30), during which he "allowed the Nations to walk in their own ways" (Acts 14:16) under the emergency ordinance. He has condoned this ignorance not because it was insignificant if compared with the transcendental urge of man's spirit, but because *now* the time *is come* for repentance and salvation to be offered to *all* nations. If this offer is accepted, then and then only is the past annulled in its aberrations and reinstated in its remnants of truth and righteousness. The past is not redeemed by concepts but only in concrete reference to the "day of salvation" which is offered for the acceptance of faith in the message of the Cross and Resurrection of Christ.

If the past is contemplated in itself, without reference to the "day of salvation", then the religions of the Nations remain as perverse in the view of the New Testament as they were in the view of the Old Testament. To be sure, in the first two chapters of his Epistle to the Romans St. Paul acknowledges the possibility of pagans pleasing God. Paul not only says that the gentiles can know God from nature; he even admits that "what the Law requires is written on their hearts", so that they can "do by nature what the Law requires" (Rom 2:15.14). Yet we must not overlook the context of these positive statements. They belong to a textual unit that reaches from 1:18 to 3:20 where they are set in a sharply negative framework. The passage starts with the sentence: "The wrath of God is revealed from heaven against all ungodliness and wickedness of men who by their wickedness suppress the truth" (1:18), and it

concludes with the sweeping verdict: "All men, both Jews and Greeks, are under the power of sin"; "all have sinned" (3:9.23). The comparison of the conduct of the Jews with that of the gentiles leads to the result that neither of the two groups has an advantage over the other. Both groups have the possibility of pleasing God, the Jews being instructed by the Law, the gentiles being guided by nature. Yet both of them have failed to fulfill the will of God and both are in need of the expiation that was wrought by Christ and is received by faith (Rom 3:25).

The extension of the Covenant from Israel to the Nations involved a constant temptation to relapse into, or make compromises with, the idolatrous and polytheistic habits of the Hellenic environment. This necessitated exhortations to elucidate the new exclusivity, which no longer could be misunderstood as the nationalism of an ethnic group but had become manifest as the uncompromising claim of the truth. Exhortations of this kind are included in lists of vices, in references to individual situations, in retrospects on the past of the faithful, in outlooks on their pagan environment, in apocalyptic prophecy (Rom 1:18—32; 1 Cor 5:11; 6:9 f; 8:4; 10:9. 14. 19 f; 2 Cor 6:14—16; Gal 4:8; 5:19; Eph 4:17—19; Col 2:8; 1 Thess 1:10; 4:5; 1 Peter 4:4; 1 John 5:21; Apoc 2:14; 9:20; 21:8). Wherever the Epistles of the New Testament consider the religions of the Nations, their judgment of condemnation is no less unqualified than was the verdict pronounced in the Old Testament. The gods that the Nations worship are "by nature no gods" (Gal 4:8). The idols, which paganism identifies with the gods, have no reality in them (1 Cor 8:4). "What pagans sacrifice they offer to demons and not to God" (1 Cor 10:20; cf. Deut 32:17; Ps 105/106:37; Bar 4:7). Idolatry is one of the gravest sins in Christianity just as it was in the Old Covenant. The conscience of the Church in the first centuries was very sensitive on this point.

The gentiles "do not know God" (Gal 4:8; 1 Thess 4:5). But this ignorance contains a knowledge of God. They do not know God "although they knew God" (Rom 1:21). Even though they could and did know God from his works, "they did not honor him as God" (Rom 1:21). Thus their understanding was "darkened". They "exchanged the glory of the immortal God for images" of perishable creatures (Rom 1:23; cf. Deut 4:15—19; Ps 105/106:20; Jer 2:11). They "worshiped and served the creature rather than the Creator . . . For this reason God gave them up to dishonorable passions" (Rom 1:25 f). The obscuration of their mind and the vanity of their thinking has produced moral corruption as a consequence of religious aberration, although the gentiles knew God's will from the dictates of their conscience (Rom 1:21—32; Eph 4:17 f; cf. Wisdom 14:22—29).

The universality of the New Covenant, foreshadowed in prophecies and wisdom speculations of the Old Testament, is grounded in the fact that eternal salvation is offered to all those who believe in Jesus Christ.

This involves two restrictions. First, salvation is not universal in the sense that "no man can prevent himself from being saved" (as Karl Rahner asserts<sup>2</sup>). Man has the grave liberty "to thrust from him" the word of God (Acts 13:46), "to refuse to love the truth and so be saved" (2 Thess 2:10). Secondly, the universality or catholicity of Christianity does not imply a general acknowledgment of all kinds of human religion. Nor is it based on the transcendental urge of human nature, since man's faculty of acknowledging and obeying God has been weakened by the Fall.

The Christians would however be misinterpreting the exclusivity of their religion if they secluded themselves to lead a sectarian life like the community of Qumran. And it would be a mistake to confine the attitude toward paganism to the condemnation of its depravity. He who wants to make the gospel accessible to gentiles has at all times to have recourse to the method which was initially practised in the sermon on the Areopagus and which is capable of manifold elaboration. This method is not a tactical device. It is based on two facts. First, the religions of the gentiles, corrupt though they may be, do contain elements of true knowledge of God, and the moral conscience of votaries of all religions does testify to the will of God. Secondly, the attitudes of pagans to the Divine, misdirected though they may be, are expressions of the urge to self-transcendence engrafted in man's spirit by his Creator who wills that man seek Him. These objective and subjective elements must be disentangled from error and selfishness. The truth that was "exchanged for a lie" has to be restored to its purity. The sermon on the Areopagus shows that such liberation is effected not in a contemplation of paganism in itself, not in static description, but in the movement of the proclamation of the gospel. This movement unveils the truth of the pagan thoughts in the proclamation which is utilizing them.

The same method has been practised in Paul's Epistles and in other writings of the New Testament, though in a less conspicuous way and discernible only by means of critical research. There are quite a number of concepts of Hellenistic origin which in the New Testament serve to expound the gospel, for example *σῶμα*, which is used by St. Paul to expound the mystery of the Church, *μυστήριον*, *συνείδησις*, *εὐσέβεια*, *σωφροσύνη*, *σωτήρ*. They are all reoriented by the proclamatory movement directed by the Holy Spirit. In a similar way, already in the Old Testament concepts of foreign origin had been assimilated into the religion of the one true God.

<sup>2</sup> „Kein Mensch kann verhindern, daß er erlöst ist.“ *Schriften zur Theologie* VII, 387. I have rendered *erlöst* with the word "saved". Some readers may think that the translation *redeemed* would be more appropriate. Either translation supposes an interpretation. The problem involved here can be treated only in a critical analysis of Rahner's theories. I hope to take this up in a later study.

## GANDHI, EIN PROPHET AUF DER SUCHE NACH DER WAHRHEIT

von Adel-Théodore Khoury

Vor hundert Jahren, am 2. 10. 1869, wurde Gandhi in Porbandar (Gujarat, Indien) geboren. Die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit beeindruckte alle seine Mitarbeiter und Bekannten. Sehr umstritten als Politiker, haben die meisten Menschen in Indien und viele außerhalb Indiens ihn für einen Heiligen gehalten. Viele suchten, unter seiner Leitung, in ihrem Leben die Wahrheit und die Gewaltlosigkeit zu verwirklichen. Dieser Anhänger der Gewaltlosigkeit starb eines gewaltsamen Todes durch die Schüsse eines indischen Fanatikers am 30. 1. 1948. Wie alle Großen dieser Welt, die ihr ganzes Leben unbeirrt ihren eigenen Weg gegangen sind und ihr Ideal zu verwirklichen suchten, hatte Gandhi viele Feinde, die zwar seinen politischen Auffassungen widersprachen, seiner Aufrichtigkeit und seinen menschlichen Qualitäten jedoch vorbehaltlos Achtung zollten. Er hatte auch viele Freunde und Schüler, die ihm unbeschränkte Verehrung entgegenbrachten.

Gandhi hat die menschliche Reife und Fülle, die alle an ihm bewunderten, durch einen langwierigen, mühsamen Kampf gegen das Unwahre in sich selbst und seiner Umwelt erreicht. Er ist als Vorkämpfer der Unabhängigkeit Indiens und als unerschütterlicher Anhänger der Methode der Gewaltlosigkeit auch in der Politik bekannt. Seine gesellschaftspolitischen Vorstellungen sind wohl vergessen; sein Ideal der bäuerlichen, einfachen, fast bedürfnislosen, autarken und selbständigen Dorfgemeinschaft hat sich als nicht realisierbar erwiesen. Gandhi selbst mußte seine verschiedenen Versuche, dieses Ideal in Mustersiedlungen in Südafrika und in Indien zu verwirklichen, aufgeben. Seine Mitarbeiter wandten sich von diesem utopischen Ideal ab. Die massiven Angriffe Gandhis gegen die westliche Zivilisation, die er als materialistisch bezeichnet, konnten die kultivierte Bevölkerungsschicht nicht beeindrucken und noch weniger die Massen für ein Ideal der Armut, der Askese, der Enthaltbarkeit, der ständigen Arbeit und der Gewaltlosigkeit gewinnen und begeistern. So mußte er in seiner politischen und sozialen Tätigkeit viele Enttäuschungen erleben. Zwar wurde die Unabhängigkeit Indiens erreicht, nicht jedoch in der Form oder zu dem Ziele hin, das er sich für Indien erträumt hatte. Trotz aller Bemühungen konnte er Hindus und Muslims nicht miteinander versöhnen, und so mußte er voll Trauer zusehen, wie die Spannungen und der gegenseitige Haß in Morden und Massakern freien Lauf nahmen und endlich die Teilung des Landes in Indien und Pakistan herbeiführten.

Die bitteren Enttäuschungen konnten Gandhi aber in seinem Glauben an die Wahrheit nicht erschüttern. Er hat sich selbst als Optimist bezeichnet: „Ich glaube an die Wahrheit und habe darum keinen Zweifel an der Zukunft dieses Landes oder der Menschen.“<sup>1</sup> In diesem Satz drücken sich zwei Eigenschaften Gandhis aus, die auf seine Umwelt einen tiefen Eindruck ausgeübt haben: sein Glaube an die Wahrheit und seine innere Zuversicht. Die Wahrheit, an die er glaubte und nach der er suchte, war aber keine spekulative, sondern eine lebendige

<sup>1</sup> *Young India* (= *YI*) 13. 8. 1925: 219. Ich zitiere nach der Übersetzung von K. KLOSTERMAIER, *Mahatma Gandhi, Freiheit ohne Gewalt* (Hegner/Köln 1968). Alle Zahlenangaben hinter den Belegen beziehen sich auf dieses Buch.

Wahrheit, die in die Tat umgesetzt werden muß, die in der Praxis gelebt und in der Gesellschaft erprobt wird. Gerade das hat Gandhi erstrebt und verwirklicht. Darum hat er auch sein Leben als ein ständiges Experiment mit der Wahrheit bezeichnet. Die folgenden Ausführungen möchten zeigen, wie aktuell die Einstellung Gandhis zur Wahrheit ist, da ja alle Menschen Wahrheits-sucher sind.

1. *Bedeutung der Wahrheit* — Die Suche nach der Wahrheit ist für Gandhi eine Pflicht, die jedem Menschen auferlegt ist. Der Wert der Wahrheit ist unermesslich. Gandhi war davon so überzeugt, daß er seine Treue der Wahrheit gegenüber höher schätzte als alles andere in seinem Leben: „Mein Mahatmatum ist wertlos. Es ist meinen äußeren Tätigkeiten zuzuschreiben, meiner Politik, die das Unwichtigste an mir ist und das, was am ehesten vergeht. Von bleibendem Wert ist mein Festhalten an der Wahrheit, an der Gewaltlosigkeit und an der Enthaltensamkeit — das ist der wesentliche Teil meines Selbst... Es ist mein Alles.“<sup>2</sup> Auch wenn alles untergeht, so werden „Wahrheit und Gewaltlosigkeit nie untergehen“.<sup>3</sup> Zwei Jahre vor seinem Tode betonte Gandhi noch: „Glaubt mir, wenn ich euch nach sechzig Jahren persönlicher Erfahrung sage, daß das einzige wirkliche Unglück ist, den Pfad der Wahrheit zu verlassen.“<sup>4</sup>

Die Wahrheit und ihre Verwirklichung in der Gewaltlosigkeit sind Gesundheit<sup>5</sup>. Wenn man bedenkt, daß „Gesundheit, nicht Krankheit, das Gesetz der Natur ist“<sup>6</sup>, muß man folgern, daß die Wahrheit, insofern sie gesucht und verwirklicht wird, das Zeichen der Gesundheit der einzelnen und der Gesellschaft ist. Noch mehr, die Wahrheit ist das Prinzip des Lebens in der Welt: „Die Welt lebt nur, weil es in ihr mehr Liebe gibt als Haß, mehr Wahrheit als Unwahrheit.“<sup>7</sup> So darf man mit dem Mahabharata-Epos erklären, „daß die Wahrheit schwerer wiege als alles andere auf Erden“.<sup>8</sup> — Allmählich offenbart sich die Wahrheit Gandhi als ein absoluter Wert, so daß er sie mit Gott identifiziert: „Meine ‚Erfindung‘ ist, daß nicht nur Gott Wahrheit ist, sondern daß die Wahrheit Gott ist.“<sup>9</sup> In einem Brief an seine Mitarbeiter im Sabarmati Ashram schreibt er: „Wahrheit ist wohl der richtige Name Gottes. In der Tat ist es richtiger zu sagen, daß die Wahrheit Gott ist, als daß Gott die Wahrheit ist... Wahrheit ist die rechte Bezeichnung für Gott... Gott als Wahrheit war für mich immer eine unschätzbare Kostbarkeit.“<sup>10</sup>

Gegen die Bezeichnung Gottes als Liebe soll damit nicht polemisiert werden, denn die Liebe in der Form der Gewaltlosigkeit ist für Gandhi der wirksamste Weg zur Verwirklichung der Wahrheit. Die Wahrheit ist aber primär und hat den Vorrang vor ihrer Verwirklichung in der Liebe. Übrigens hat gegen die Wahrheit kein Mensch Einwände zu erheben, nicht einmal die Atheisten. Seine Einstellung dazu drückt Gandhi in folgendem Text aus: „Mit denen, die sagen: ‚Gott ist die Liebe‘, stimme ich auch überein. Gott ist die Liebe. Aber tief drinnen in meinem Innern sagte ich mir, daß Gott, wenn er auch die Liebe sein mag, so doch vor allem die Wahrheit ist. Wenn es dem Menschen möglich ist, die vollständigste Beschreibung Gottes zu geben, dann ist

<sup>2</sup> YI (25. 2. 1926): 224

<sup>6</sup> H (28. 7. 1946): 142

<sup>3</sup> Harijan (= H) 1. 5. 1937: 234

<sup>7</sup> YI (15. 12. 1927): 143

<sup>4</sup> H (28. 7. 1946): 103

<sup>8</sup> Ebd. 142

<sup>5</sup> Vgl. YI (15. 12. 1927): 144

<sup>9</sup> YI (17. 5. 1928): 83

<sup>10</sup> *Weekly Letter to the Inmates of Sabarmati Ashram written in Yeravda Central Prison in 1930*: 79, 81 f

es die: Gott ist die Wahrheit. Vor zwei Jahren ging ich noch einen Schritt weiter und sagte: Die Wahrheit ist Gott... Ich kam zu dem Schluß nach einem beständigen und unnachgiebigen Suchen nach der Wahrheit, das vor fast fünfzig Jahren begann.“<sup>11</sup>

So sind also „Gott und Wahrheit umkehrbar“.<sup>12</sup> Darum muß die Suche nach der Wahrheit das wichtigste Anliegen des Lebens sein, dem man, wie Gandhi für sich selbst ausdrückt, „beständig und unnachgiebig“ nachgehen soll. Von seinem Experiment in dem von ihm gegründeten Kloster schreibt er: „Hingabe an diese Wahrheit ist die einzige Rechtfertigung für unsere Existenz. All unsere Tätigkeiten sollen in der Wahrheit ihre Mitte haben.“<sup>13</sup> — Seinen Glauben an den unvergleichbaren Wert der Wahrheit hat Gandhi von den Lehren der heiligen Schriften abgeleitet und ihn auf sie aufgebaut. Es geht hier vor allem um die Schriften des Hinduismus, und unter diesen um die Bhagavad-Gita. Er erklärt aber dazu: „Mehr noch mein Glaube (an Wahrheit und Gewaltlosigkeit), der nun ein Teil meines eigenen Wesens geworden ist, ist selbständig geworden, unabhängig von diesen oder anderen Büchern. Es muß gewiß im Leben eines tiefreligiösen Menschen die Zeit kommen, da der Glaube selbst-tragend wird.“<sup>14</sup>

2. *Voraussetzungen der Wahrheitssuche* — Der erste Schritt auf diesem Weg besteht darin, alles zu beseitigen, was den Wahrheitssucher hindern kann. Es gilt, das Herz zur Aufnahme der Wahrheit vorzubereiten; es gilt, „dem Ruf der Wahrheit zu folgen... von einem Augenblick auf den anderen“.<sup>15</sup> Diese ständige Bereitschaft, dem Ruf der Wahrheit zu folgen, verlangt von dem ehrlichen Sucher eine anstrengende Wachsamkeit, denn „die Suche nach der Wahrheit ist eine mühsame Sache“<sup>16</sup>, die „die ganze Kraft“ beansprucht<sup>17</sup> und die Bereitschaft voraussetzt, „ohne Schwanken jede Probe und jede Härte zu bestehen, die ... in der Verfolgung der Wahrheit begegnen mögen“<sup>18</sup>. Die dazu erforderliche Kraft muß durch Gebet von Gott erfleht werden<sup>19</sup>, damit das Ziel, die durch die Wahrheit zu erfolgende vollständige Selbstausslieferung an Gott<sup>20</sup>, ohne allzu lange Irrwege erreicht werden kann. Wer sich aber abhängig vom Beistand Gottes fühlt, muß sich der echten Demut befleißigen: „Man kann die Wahrheit nicht in einem Menschen finden, der nicht einen überwältigenden Sinn für echte Demut hat.“<sup>21</sup>

Demut und unnachgiebige Bereitschaft zur Suche nach der Wahrheit erleichtern die Schaffung der wichtigsten Voraussetzung des erfolgreichen Suchens: das ist die gründliche Selbstreinigung<sup>22</sup>. Man muß auf alle anderen Interessen verzichten und ihnen gleichgültig gegenüberstehen<sup>23</sup>; man muß alle Fesseln des Fleisches und der Begierde, die das Herz gefangenhalten und den Geist erblinden, loslösen, und zwar durch die Ablegung und die Erfüllung verschiedener Gelübde. Gandhi hat immer wieder betont, wie wichtig diese Gelübde sind und welche unentbehrliche innere Freiheit sie verleihen. Er gibt Beispiele solcher

<sup>11</sup> *YI* (31. 12. 1931); weitere Ausführungen 93—95

<sup>12</sup> *YI* (18. 6. 1925): 107

<sup>13</sup> *Weekly Letter* ... 1930: 80

<sup>14</sup> *YI* (15. 12. 1927): 143

<sup>15</sup> *H* (29. 4. 1933): 232

<sup>16</sup> *Ashram Observances in Action*, pp. 48—57: 210

<sup>17</sup> *Ebd.* 211

<sup>18</sup> *H* (28. 7. 1946): 103

<sup>19</sup> Vgl. *Ashram Observances* ..., pp. 22—39: 124; auch *H* (28. 7. 1946): 103

<sup>20</sup> *YI* (20. 12. 1928): 129

<sup>21</sup> *YI* (31. 12. 1931): 97

<sup>22</sup> Vgl. *H* (14. 3. 1936): 160

<sup>23</sup> Antwort der Bhagavad-Gita nach Gandhi, vgl. *Weekly Letter* ... 1930: 81

Gelübde: „Wir glauben..., und dieser Glaube stützt sich auf Erfahrung, daß die, die sich auf die persönliche Suche nach der Wahrheit, die Gott ist, machen sollen, verschiedene Gelübde durchschreiten müssen, wie zum Beispiel das Gelübde der Wahrheit, das Gelübde der Enthaltbarkeit, weil man unmöglich die Liebe zur Wahrheit oder zu Gott mit irgend etwas anderem teilen kann, das Gelübde der Gewaltlosigkeit, der Armut und der Besitzlosigkeit. Wer diese fünf Gelübde nicht ablegt, braucht das Experiment gar nicht zu unternehmen.“<sup>24</sup>

Außerdem muß sich der Wahrheitssucher bewußt werden, daß die Verwirklichung der Wahrheit ein langes Studium erfordert<sup>25</sup>. Man muß auch schweigen können, um in sich selbst bis zum Wahrheitsgrund gelangen zu können. Wo Gandhi die Bedeutung des Schweigens gelernt hat, erzählt er selbst: „Es ist mir oft aufgefallen, daß ein Wahrheitssucher schweigen muß. Ich kenne die wunderbare Wirksamkeit des Schweigens. Ich besuchte ein Trappistenkloster in Südafrika. Es war ein schöner Platz. Die meisten Insassen hatten das Gelübde des Schweigens abgelegt. Ich fragte den Vater Abt nach dem Beweggrund dafür, und er meinte, es sei ganz offenkundig: ‚Wir sind schwache menschliche Wesen. Sehr oft wissen wir gar nicht, was wir sagen. Wenn wir der leisen kleinen Stimme, die immer in uns spricht, lauschen wollen, dann können wir sie nicht hören, wenn wir immer sprechen!‘ Ich verstand diese kostbare Lehre. Ich kenne das Geheimnis des Schweigens.“<sup>26</sup>

3. *Methode der Wahrheitssuche* — Die richtigen Voraussetzungen ermöglichen und erleichtern die Anwendung der wirksamen Methode bei der Suche nach der Wahrheit. Diese Methode bezeichnet Gandhi zutreffend als ein Experimentieren. Er gab seiner Autobiographie den Untertitel: Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Durch solche Experimente sollen die Gottsucher zur „Verwirklichung der Wahrheit“<sup>27</sup> hingeführt werden.

Der erste Grundsatz dieses Experimentierens mit der Wahrheit lautet: die Wahrheit ständig üben<sup>28</sup>. Das bedeutet zunächst für den einzelnen, daß er die Wahrhaftigkeit in seinem täglichen Leben pflegen soll: „Wahrheit im Denken, Wahrheit im Sprechen, Wahrheit im Tun.“<sup>29</sup> In dieser Hinsicht war Gandhi ein hervorragendes Vorbild. Die mutige Wahrhaftigkeit im täglichen Leben entspricht und wurzelt in der Wahrhaftigkeit, die man Gott dem Schöpfer gegenüber üben muß<sup>30</sup>.

Die Wahrhaftigkeit schließt praktisch eine ständige, strenge Selbstkritik ein. Der Wahrheitssucher muß sich seiner eigenen Beschränktheit immer tiefer bewußt werden. Er muß wahrhaben, daß er unvollkommen ist und sich daher irren kann. Er weiß, daß er in mancher Hinsicht voreingenommen ist<sup>31</sup>, daß er auf manchem Gebiet keine Zuständigkeit besitzt. Über die Experimente unter Mitarbeit von Männern und Frauen im Rahmen des von ihm gegründeten Klosters schreibt Gandhi: „Ich habe starke Zweifel an meiner Zuständigkeit, solch ein Experiment durchzuführen. Aber das gilt für all meine Experimente. Deswegen betrachte ich niemand als meinen Schüler... Diese Experimente werden im Namen Gottes oder der Wahrheit unternommen. Er ist der Töpfermeister,

<sup>24</sup> YI (31. 12. 1931): 96    <sup>25</sup> H (14. 3. 1936): 160    <sup>26</sup> YI (6. 8. 1925): 130

<sup>27</sup> Vgl. YI (31. 12. 1931): 83; auch *Weekly Letter* ... 1930: 80f

<sup>28</sup> Vgl. *Weekly Letter* ... 1930: 81    <sup>29</sup> Ebd. 80

<sup>30</sup> Vgl. Rede vor dem All India Congress Committee (August 1942): 230

<sup>31</sup> GANDHI gesteht seine eigene Voreingenommenheit bzgl. der Bedeutung und der Notwendigkeit der Gelübde; vgl. YI (22. 8. 1929): 199

während wir in seinen allmächtigen Händen nur Lehm sind.“<sup>32</sup> Der Wahrheits-sucher muß auch mit den Grenzen seiner physischen Kräfte rechnen. Ein alter und verbrauchter Körper kann ein Hindernis werden: „Welche bessere Genug-tung kann ich leisten“, erklärte der 73jährige Gandhi, „als daß ich meinen Körper willig übergebe, wenn er aufgehört hat, nützlich zu sein und vielleicht ein Hindernis auf dem wahren Weg geworden ist?“<sup>33</sup>

Wer seine Grenzen kennt und anerkennt, der ist immer wieder bereit, seine Fehler zuzugeben. Gandhi hat wiederholt auf diesen Grundsatz hingewiesen: „Ich bin genauso dem Irrtum ausgesetzt wie irgend jemand anders. Mein Dienen hatte viele Begrenztheiten, aber Gott hat es bis jetzt gesegnet, trotz aller Un-vollkommenheiten.“<sup>34</sup> „Ich habe es gelernt. ... für Fehler, die ich finde, Zuge-ständnisse zu machen.“<sup>35</sup> In seiner Autobiographie schreibt Gandhi: „Ein An-hänger der Wahrheit... muß immer offen bleiben für Verbesserungen, und wenn immer er entdeckt, daß er Unrecht hatte, muß er dies unter allen Um-ständen bekennen und dafür Sühne leisten.“<sup>36</sup> Diesen Grundsatz hat Gandhi auch stets befolgt. Er glaubte nicht an seinen Meinungen festhalten zu müssen, konsequent sein war für ihn kein absolutes Gebot<sup>37</sup>. Seine Ideen und Auf-fassungen waren für ihn nie endgültig, und er zögerte nicht, sie zu ändern oder aufzugeben, sobald er zu neuen oder anderen Erkenntnissen gekommen war. Darüber schreibt er: „Die Meinungen, die ich mir gebildet habe, und die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, sind nicht endgültig. Vielleicht verändere ich sie morgen schon... Alles, was ich getan habe, ist, daß ich ver-suchte, in beiden (Wahrheit und Gewaltlosigkeit) Experimente auf einer möglichst weiten Basis durchzuführen. Dabei habe ich mich manchmal geirrt, und ich habe von meinen Fehlern gelernt.“<sup>38</sup> Wer weiß, daß er irren kann, ist sich im klaren, daß die Wahrheitssuche nicht ohne Risiken erfolgen kann. Über die Experimente seines Ashram bekennt Gandhi: Meine Mitarbeiter „sind sich der damit verbundenen Risiken sehr wohl bewußt... Die Möglichkeit zu strau-cheln ist bei allen solchen Experimenten gegeben. Hundertprozentiger Erfolg ist nicht Experimenten beschieden, sondern der Allwissenheit“<sup>39</sup>. Desgleichen schreibt er über seinen Weg der Gewaltlosigkeit: „Ich weiß, daß ich bei meinem Unternehmen der Gewaltlosigkeit ein Risiko eingehe, das man ‚verrückt‘ nennen kann. Aber die Siege der Wahrheit wurden nie ohne Risiko gewonnen, oft sogar unter schwersten Risiken.“<sup>40</sup>

Das Bewußtsein der Risiken und der Möglichkeit des Irrtums muß den Wahr-heitssucher anspornen, seine Suche mit unermüdllicher Ausdauer fortzusetzen. Gandhi „schätzte sogar (sein) Versagen und (seine) Enttäuschung hoch, als Stufen nach oben“<sup>41</sup>. Er meint dazu: „Ein Mann der Wahrheit muß immer Selbstvertrauen haben, auch wenn er selbstkritisch sein muß. Seine Hingabe an die Wahrheit erfordert volles Selbstvertrauen. Sein Bewußtsein von der Fehl-barkeit der menschlichen Natur muß ihn demütig machen und darum immer bereit, sofort seinen Schritt zurückzunehmen, wenn er einen Irrtum entdeckt... Entdeckung der Fehler macht den Verehrer der Wahrheit vorsichtiger darin, bestimmte Dinge zu glauben oder bestimmte Folgerungen zu ziehen; aber wenn

<sup>32</sup> *Ashram Observances* ..., pp. 48—57: 208f    <sup>33</sup> Rede... 1942: 230

<sup>34</sup> *YI* (16. 2. 1922): 224    <sup>35</sup> *H* (11. 3. 1939): 225    <sup>36</sup> Autobiographie, Kap. 39: 83

<sup>37</sup> Vgl. *H* (29. 4. 1933): 232    <sup>38</sup> *H* (28. 11. 1936): 233

<sup>39</sup> *Ashram Observances* ..., pp. 48—57: 208f    <sup>40</sup> *YI* (12. 3. 1930): 167

<sup>41</sup> *YI* (25. 2. 1926): 224

er sich einmal zu etwas entschlossen hat, dann muß er in seiner Sicherheit unerschütterlich bleiben. Seine Fehler mögen bewirken, daß das Vertrauen der Menschen in ihn erschüttert wird; aber er darf nicht von dem abgehen, was er als wahr gefunden hat.“<sup>42</sup>

Zu einer festeren Zuversicht in der Wahrheitssuche führt also das Bekenntnis der Fehler, die Selbstkritik und auch die von den anderen vorgebrachte Kritik. Die Kritik von Feinden und Freunden ist überhaupt sehr nützlich. In der Auseinandersetzung mit der Meinung der Kritiker erhellt sich manches Problem und stellt sich mancher Aspekt einer Sache heraus. Darum darf sich der Wahrheitssucher nicht wundern, Zielscheibe der Kritik zu sein, und er darf sich dadurch nicht entmutigen lassen. Trotz ständigen Bemühens „kann das, was einem Menschen als Wahrheit erscheint, einem anderen Menschen als Unwahrheit erscheinen. Aber das braucht den Sucher nicht zu beunruhigen“<sup>43</sup>. Denn „der menschliche Geist bedient sich verschiedener Mittel“ in seiner Suche nach der Wahrheit, und da „die Entwicklung des menschlichen Geistes nicht für alle gleich ist, so folgt, daß das, was für den einen Wahrheit ist, für den anderen Unwahrheit sein mag“<sup>44</sup>. Übrigens, wenn man die Sache näher betrachtet, stellt sich heraus, „daß das, was wie verschiedene Wahrheiten aussieht, in Wirklichkeit so ist wie die zahllosen und anscheinend verschiedenen Blätter ein und des selben Baumes. Erscheint nicht Gott selbst verschiedenen Menschen unter verschiedenen Aspekten?“<sup>45</sup>

Diese tolerante und optimistische Haltung bringt Gandhi, der am religiösen Erbe Indiens und vor allem am Hinduismus festhält, den anderen Religionen entgegen. Er erklärt sogar seine Sympathie für die in Indien vertretenen Religionen: Parsismus, Christentum und Islam. Der Dialog mit den anderen Religionen scheint ihm eine Bereicherung zu sein und damit eine Erleichterung der Suche nach der Wahrheit: „Ich bin zu dem Schluß gekommen, daß, wer die Lehren anderer Religionen ehrfürchtig studiert — ganz gleich, zu welchem Glauben er sich selbst bekennt —, sein Herz weitet und nicht verengt. Ich betrachte keine der großen Religionen der Menschheit als falsch. Alle haben sie die Menschheit bereichert.“<sup>46</sup>

Der Dialog mit allen anderen Menschen ist ein Teil der Methode Gandhis bei der Suche nach der Wahrheit. Denn die ständige Übung der Wahrheit kann nicht nur im Rahmen des persönlichen Lebens erfolgen, sie muß sich in der Gesellschaft vollziehen. Die Wahrheit ist für ihn keine theoretische Ansicht, sondern eine höchst praktische Einsicht. Die Suche nach der Wahrheit muß jedesmal scheitern, solange sie nicht zur Tat führt und solange sich die erreichte Wahrheit nicht in der Gesellschaft und im Dienst der Menschen verwirklicht hat. Der Weg dieser Verwirklichung ist nach Gandhis Ansicht und Praxis der unermüdlchen Übung der Gewaltlosigkeit: „Wahrheit und Gewaltlosigkeit sind nicht für ein paar Auserwählte, sondern für die ganze Menschheit gemeint und sie sollen im täglichen Leben geübt werden.“<sup>47</sup> Wie eng Wahrheit und Gewaltlosigkeit zusammenhängen, verdeutlicht das folgende Wort: „Wir werden gottgleich in dem Maße, als wir Gewaltlosigkeit verwirklichen, aber wir können nie ganz Gott werden.“<sup>48</sup> Gandhi hat die Gewaltlosigkeit als „die größte Kraft, die der Menschheit zur Verfügung steht“<sup>49</sup>, bezeichnet.

<sup>42</sup> *YI* (10. 9. 1925): 221 <sup>43</sup> *Weekly Letter* . . . 1930: 81 <sup>44</sup> *YI* (31. 12. 1931): 95f

<sup>45</sup> *Weekly Letter* . . . 1930: 81 <sup>46</sup> *With Gandhiji in Ceylon*, p. 134: 119

<sup>47</sup> *H* (30. 5. 1936): 216f <sup>48</sup> *H* (12. 11. 1938): 167 <sup>49</sup> *H* (20. 7. 1935): 163

4. *Die Früchte der Wahrheit* — Die Übung der Gewaltlosigkeit ist die schwierigste Etappe in der Suche und der Verwirklichung der Wahrheit. Wenn sie aber immer wieder unternommen wird, kann sie nicht ohne Früchte bleiben. Zunächst ist zu betonen, daß „die Wahrheit nie einer gerechten Sache schadet“<sup>50</sup>. Darum schärft Gandhi ein: „Ein Verehrer der Wahrheit kann nicht haltmachen und überlegen, ob nicht jemand dadurch, daß er die Wahrheit sagt, verletzt werden könnte, weil er glaubt, daß Wahrheit nie schaden kann.“<sup>51</sup> — Wer versucht, in ständigem Üben die Wahrheit zu verwirklichen, wer die Mitte seiner Existenz in der Wahrheit hat, wem die Wahrheit der Atem seines Lebens ist, dem „werden alle anderen Regeln des rechten Lebens ohne Anstrengung dazukommen, und er wird sie ganz instinktiv befolgen“<sup>52</sup>. Denn er hat das wahre Erkennen erreicht, oder wenigstens hat er sich ihm genähert. „Und wo wahres Erkennen ist, dort ist immer Seligkeit.“<sup>53</sup> Die höchste Seligkeit ist zwar Gott eigen, weil Gott die Wahrheit ist, aber auch der Wahrheitsucher hat an dieser Seligkeit teil. Er empfindet sie als „unaussprechliche Freude“<sup>54</sup>. Noch mehr: „Dem Sucher wird die beseligende Schau“ Gottes geschenkt, Schau, die darin besteht, zu erkennen, „daß Gott im eigenen Herzen wohnt“<sup>55</sup>. — Was das Leben der Völker betrifft, so ist die Frucht der Wahrheit und ihrer Verwirklichung in der Gewaltlosigkeit der heiß ersehnte Friede: „Meine Erfahrung, die von Tag zu Tag reicher und stärker wird, sagt mir, daß es für einzelne und für die Völker keinen Frieden gibt, ohne daß Wahrheit und Gewaltlosigkeit bis zum menschenmöglichen Extrem praktiziert werden.“<sup>56</sup>

5. *Das Kriterium der Wahrheit* — Der Wahrheitsucher braucht aber eine Norm, die ihm ermöglicht zu wissen, ob er immer noch auf dem rechten Weg ist oder nicht. Diese Norm kann nicht der Erfolg eines Experiments sein. Gandhi hält sich an die Lehre der Gita: „Es hat mich nie gekümmert zu erfahren, ob und wann ich Erfolg habe. Für mich genügt es, in meinem Bemühen um das, was ich als meine Pflicht erkenne, nicht nachzulassen. ‚Auf Arbeit hast du Anrecht, nicht auf die Früchte deines Tuns‘, ist eine der goldenen Regeln der Gita.“<sup>57</sup> Bis zum Ende seines Lebens betrachtete er seinen Dienst als „Dienst in einem Geiste der Losgelöstheit, das heißt vollkommene Unabhängigkeit von dem Ergebnis der Tätigkeit“<sup>58</sup>. Der Erfolg einer Tätigkeit kann wohl eine Bestätigung der Richtigkeit einer Methode sein, aber er kann nicht als Norm der Wahrheit angesehen werden. Die Norm, die Gandhi bei der Suche nach der Wahrheit anwendet, ist auch nicht die Autorität irgendeiner menschlichen Instanz; sie ist auch nicht die altherkömmliche Überlieferung. Sie ist die im Innern des Menschen sich offenbarende Instanz, das Urteil der Vernunft, das moralische Gefühl, das Gebot des Herzens, die leise innere Stimme des Gewissens. „Ich würde jede Autorität verwerfen“, schreibt Gandhi, „wenn sie sich im Widerspruch befände zu der gesunden Vernunft oder den Geboten des Herzens.“<sup>59</sup> Gegenüber den heiligen Schriften des Hinduismus und den Auffassungen der Hindutheologen verteidigt Gandhi seine reformatorische

<sup>50</sup> H (10. 11. 1946): 105

<sup>51</sup> *From Yeravda Mandir*, Ch. III: 203

<sup>52</sup> *Weekly Letter* ... 1930: 80

<sup>53</sup> Ebd. 80

<sup>54</sup> *Ashram Observances* ...: 210

<sup>55</sup> Ebd. 211, 210

<sup>56</sup> YI (15. 12. 1927): 143

<sup>57</sup> H (18. 8. 1940): 228

<sup>58</sup> H (24. 2. 1946): 229

<sup>59</sup> Zitiert in: W. E. MÜHLMANN, *Mahatma Gandhi, der Mann, sein Werk und seine Wirkung* (Tübingen 1950) 246

Haltung und erklärt: „Ich meine, die wesentlichen Lehren dieser Schriften zu wissen und zu spüren. Ich lehne es ab, mich durch irgendeine Interpretation binden zu lassen, wie gelehrt sie immer sein mag, wenn sie der Vernunft oder dem moralischen Gefühl widerspricht.“<sup>60</sup>

In diesem Text betont Gandhi, daß er die wesentlichen Lehren der Schriften *spürt*. Das Wort ist nicht zufällig gebraucht. Gandhi hat nämlich immer wieder die Geltung dieses Spürens bei der Suche und der Verwirklichung der Wahrheit hervorgehoben. Er kämpft z. B. für die Aufhebung der Unberührbarkeit und die soziale Gleichberechtigung der Parias; sein Kampf, der sich gegen die geltende soziale Ordnung und religiöse Einstellung richtet, stützt sich auf folgendes Kriterium: „Unberührbarkeit ist gegen die Vernunft und gegen den Instinkt von Mitgefühl, Mitleid oder Liebe.“<sup>61</sup> Die Anwendung der Vernunft und des moralischen Gefühls wird bei ihm zu einem selbstsicheren Instinkt: „Ich fühle instinktiv, daß das Erdbeben eine Strafe für die Sünde der Unberührbarkeit war... Ich kann nicht beweisen, daß die Heimsuchung in Bihar mit der Sünde der Unberührbarkeit zu tun hat, obwohl ich instinktiv einen Zusammenhang fühle.“<sup>62</sup>

Das Gefühl, das spürt, das instinktiv sein Urteil fällt, ist keine blinde Kraft in uns. Es ist die leise Stimme im Innern, von der der Trappisten-Abt zu Gandhi sprach<sup>63</sup>, es ist das Gewissen, das nicht mehr von Begierde, blindmachenden Interessen, Hochmut und Haß vernebelt ist. So konnte Gandhi, der die innere Befreiung in hohem Maße erreicht hatte, für sich selbst erklären: „Was ist nun Wahrheit? Die Frage ist schwierig, aber ich habe sie für mich selbst gelöst, indem ich sage: Es ist, was die Stimme im Innern sagt.“<sup>64</sup> Was jedoch für Gandhi gilt, gilt eben nicht für alle Menschen; denn die Stimme im Innern ist nicht bei allen gleich unbehindert, und das Gewissen ist nicht bei allen gleich entwickelt<sup>65</sup>. „Jeder sollte darum seine Beschränkungen erkennen, ehe er von der ‚inneren Stimme‘ spricht... Nicht jeder darf den Anspruch erheben, die Stimme des Gewissens zu hören. Gerade, weil in der gegenwärtigen Zeit jeder den Anspruch erhebt, seinem eigenen Gewissen zu folgen, ohne sich irgend einer Disziplin zu unterziehen, wird der verirrtten Welt soviel Unwahrheit angeboten.“<sup>66</sup>

Vorsicht, Selbstkritik und Demut sind also geboten, aber das Kriterium bei der Wahrheitssuche bleibt die Stimme des Gewissens: „Der einzige Tyrann, den ich in dieser Welt anerkenne, ist die leise innere Stimme.“<sup>67</sup> Es gilt, dieser Stimme zu lauschen, denn sie ist die Norm der Wahrheit, die Stimme Gottes in uns: „Es ist meine feste Überzeugung, daß Gott sich Tag für Tag den Menschen offenbart, aber wir verschließen unsere Ohren der ‚leisen Stimme‘... Ich fühle mit aller Deutlichkeit Gottes Allgegenwart.“<sup>68</sup>

Dieses Gefühl der Allgegenwart Gottes und seiner Wirkung in ihm hat Gandhi eine innere Sicherheit verliehen, die nur mit der Zuversicht der Propheten zu vergleichen ist. Zwar wollte Gandhi nicht als Prophet angesehen werden. Er hat sich ständig dagegen gewehrt, als Besitzer einer göttlichen Kraft

<sup>60</sup> *YI* (6. 10. 1921): 108

<sup>61</sup> *Ebd.* 115

<sup>62</sup> *H* (16. 2. 1934): 140

<sup>63</sup> Vgl. *YI* (6. 8. 1925): 130.

<sup>64</sup> *YI* (31. 12. 1931): 95

<sup>65</sup> *Ebd.* 95

<sup>66</sup> *Ebd.* 96f

<sup>67</sup> Zitiert in MÜHLMANN, a.a.O., 97

<sup>68</sup> *Ebd.* 97

betrachtet zu werden<sup>69</sup>. Er wollte sich nicht als Gründer einer Sekte sehen oder als Verkünder einer Lehre, die man Gandhianismus nennen könnte<sup>70</sup>. Er wollte keine Nachfolger, keine Jünger und keine Schüler haben. Diejenigen, die ihm zuhörten und sich von ihm anweisen und leiten ließen, nennt er seine „Mit-Studenten, Mit-Pilger, Mit-Sucher, Mit-Arbeiter“<sup>71</sup>. Er erklärt sogar ausdrücklich: „Ich erhebe keinen Anspruch darauf, daß irgend etwas Göttliches in mir ist. Ich beanspruche nicht, ein Prophet zu sein. Ich bin nur ein demütiger Sucher nach der Wahrheit und darauf aus, sie zu finden.“<sup>72</sup>

Trotz dieser Erklärung wurde Gandhi von vielen seiner Landsleute als großer Meister und Prophet verehrt. In der Tat wohnte in ihm das zuversichtliche Selbstvertrauen eines Propheten, der sich durch den Beistand Gottes unterstützt fühlt und sich bemüht, „dem Ruf der Wahrheit zu folgen, (seinem) Gott, von einem Augenblick auf den anderen“<sup>73</sup>. Gandhi ließ sich nicht erschüttern, nicht einmal durch die Klagen seiner Freunde, die durch seine Entwicklung, die sie für Unbeständigkeit hielten, verwirrt waren. Er meinte, daß die Suche nach der Wahrheit eben Fortschreiten bedeutet und damit die Pflicht auferlegt, eventuelle Irrtümer zuzugeben und zu verbessern, überholte Meinungen zu verändern<sup>74</sup>. Gandhi hatte das Gefühl, nicht aufgehört zu haben „innerlich zu wachsen“<sup>75</sup>. Seinen schockierten Freunden, die sich fragten, ob er sich nicht „eines übergroßen Selbstvertrauens schuldig mache“, erwidert er: „Ich glaube nicht. Ein Mann der Wahrheit muß immer Selbstvertrauen haben, auch wenn er selbstkritisch sein muß.“<sup>76</sup> Denn dieses Selbstvertrauen beruht nicht auf einem blinden Stolz, sondern auf dem unbeirrbareren Gefühl, auf Geheiß Gottes zu handeln: „In mir ist etwas, das mich drängt, herauszuschreien: Ich habe genau gewußt, was ich zu tun habe. Dieses ‚Etwas‘, das mich nie täuscht, sagt nun zu mir: ‚Du mußt dich gegen die ganze Welt stellen, auch wenn du allein stehen mußt... Fürchte dich nicht. Habe Vertrauen auf das kleine Ding in dir, das im Herzen wohnt und sagt: Verlasse Freunde, Frau, alle — aber gib Zeugnis für das, wofür du gelebt hast und wofür du sterben mußt.‘“<sup>77</sup> Was sich in diesen Worten ausdrückt, ist wohl eine Art Sendungsbewußtsein. Den Auftrag zur Suche und Verwirklichung der Wahrheit im Dienste seines Volkes und der ganzen Menschheit, glaubt Gandhi von Gott erhalten zu haben: „Wenn immer ich

<sup>69</sup> „Ich erhebe keinen Anspruch auf übermenschliche Kräfte. Ich will keine. Ich trage das gleiche vergängliche Fleisch, das der schwächste meiner Mitmenschen trägt, und ich bin genauso dem Irrtum ausgesetzt wie irgend jemand anders“ (YI, 16. 2. 1922: 224)

<sup>70</sup> Vgl. H (28. 11. 1936): 233; (1. 5. 1937): 234. GANDHI schreibt: „Ich habe der Welt nichts Neues zu lehren. Wahrheit und Gewaltlosigkeit sind so alt wie die Berge.“ (H, 28. 11. 1936: 233)

<sup>71</sup> H (1. 5. 1937): 234. Vgl. auch *Ashram Observances* . . . , pp. 48—57: 208

<sup>72</sup> YI (4. 12. 1924): 232

<sup>73</sup> H (29. 4. 1933): 232

<sup>74</sup> „Ich bin nur ein Sucher der Wahrheit. Ich glaube, auf dem rechten Wege zu sein. Ich glaube, mich unablässig zu bemühen, sie zu finden. Aber ich gebe zu, daß ich sie bis jetzt noch nicht gefunden habe“, zitiert in MÜHLMANN, a.a.O., 99

<sup>75</sup> H (29. 4. 1933): 232

<sup>76</sup> YI (10. 9. 1925): 221

<sup>77</sup> Rede vor dem All India Congress Committee (August 1942): 230

gewaltlos gehandelt habe, wurde ich durch die Anregung einer unsichtbaren Gewalt dazu geführt und darin bestärkt. Wenn es von meinem eigenen Willen abhängig wäre, hätte ich elend versagt.“<sup>78</sup> Am 28. Januar 1948, zwei Tage vor seinem Tod, bekennt er: „Ich habe meinen Dienst an der Menschheit nicht auf Bitten irgendeines Menschen hin unternommen, ich kann ihn auch nicht auf irgend jemandes Bitten hin aufgeben. Ich bin so, wie Gott mich wollte, und ich handele, wie er mich anweist...“<sup>79</sup>

Dieser von seinem Auftrag so überzeugte Verkünder der Wahrheit und der Gewaltlosigkeit wollte nicht Gegenstand der Verehrung werden. Seine Figur weist aber, und das nicht nur in den Augen seiner Anhänger, prophetische Züge auf. Was den heutigen Menschen jedoch tief beeindruckt, ist, daß dieser Prophet nie beansprucht hat, im Besitz der Wahrheit zu sein. Die Wahrheit war für ihn kein Gegenstand, den man bewältigen und besitzen kann. Man kann sich nur auf die Suche nach der Wahrheit machen: man kann sich darauf vorbereiten, von der Wahrheit ergriffen zu werden, so daß man all seine Mühe und seine ganzen Kräfte der Verwirklichung dieser Wahrheit widmen kann. Das gilt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesellschaft und die ganze Menschheit. Gescheiterte Versuche, enttäuschende Experimente, Hartnäckigkeit der Menschen dürfen im Wahrheitssucher nicht Zorn und Gewalt hervorrufen, sondern nur Gewaltlosigkeit, wahrhaftigen Dienst und unermüdete Liebe. — Die Suche nach der Wahrheit, die ein ganzes Leben in Anspruch nimmt, die durch innere Reinheit und Losgelöstheit gefördert wird, aber wiederum den Prozeß der inneren Befreiung beschleunigt, die nicht rein theoretisch geführt wird, sondern ihren Ausdruck in praktischem Wirken findet, die von Selbstvertrauen getragen wird, aber selbstkritisch bleibt — eine solche Suche nach der Wahrheit und ihrer Verwirklichung in der Liebe ist ein Ideal, das Gandhi in großem Maße realisiert und uns allen vorgelebt hat.

<sup>78</sup> H (28. 1. 1939): 162

<sup>79</sup> KLOSTERMAIER, a.a.O., 70

## IST DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT AM ENDE?

*von Heinz Robert Schlette*

Bekanntlich ist es die erklärte Absicht der Religionswissenschaft, die Religionen der Menschheit, seien sie vergangen oder noch antreffbar, möglichst „objektiv“ und allseitig zu erforschen: historisch, phänomenologisch, soziologisch, psychologisch; vergleichend und verstehend. Seit wann es Religionswissenschaft gibt, ist nicht genau datierbar; zwar wird in den zumeist überblickartigen Darstellungen der Geschichte der Religionswissenschaft sehr weit zurückgegriffen, bisweilen bis zu den Vorsokratikern, jedenfalls aber bis auf Nicolaus Cusanus, aber im Grunde ist die Wissenschaft von den Religionen, die von diesen so viel wie möglich wissen möchte, sich aber strikt weigert, Wahrheits- und Werturteile zu fällen, kaum älter als hundert Jahre. Als „Begründer“ der Religionswissenschaft wird in einem bekannten Lexikon mit gutem Grund Friedrich Max Müller (1823—1900) genannt, der sich insbesondere mit den hinduistischen

und buddhistischen Quellen befaßte, jedoch auch über Methodenprobleme nachdachte. Gleichwohl ist es bis heute fraglich geblieben, ob die Religionswissenschaft zu einem überzeugenden Verständnis ihrer selbst gelangt ist und überhaupt gelangen kann.

Es läßt sich beobachten, daß in der ersten Phase wissenschaftlicher Bearbeitung der Religionen (etwa bis in die Mitte dieses Jahrhunderts, zum Teil noch darüber hinaus) die Intention im Vordergrund stand, die Religionen allesamt historisch kennenzulernen und zu beschreiben (also ein enzyklopädisches Interesse) und alsdann den Befund zu „vergleichen“, um so eine gewisse Ordnung und „Systematik“ in die Fülle des Materials hineinzubringen und vielleicht auch die allen Religionen zugrundeliegende Einheit und Gleichheit des „Wesens der Religion“ aufzudecken.

Obwohl sehr bald deutlich wurde, daß die vergleichende Religionswissenschaft sich ihre Aufgabe vielfach zu leicht machte und zu merkwürdigen, im Grunde naiven Parallelisierungen führte (die von Rudolf Otto begründete „religionskundliche Sammlung“ im Marburger Schloß ist dafür bis heute ein betrübliches Beispiel), und obwohl sich zeigte, daß der enzyklopädische Anspruch an der ungeheuren Breite und Mannigfaltigkeit der Phänomene, Fakten, Daten, Quellen usw. scheitern mußte, erweist es sich nach wie vor als außerordentlich schwer, ein neues und besseres Konzept für die Religionswissenschaft zu finden. Freilich, man begann einzusehen, daß die Eigenart der Religionen zunächst von innen heraus verstanden werden müsse, bevor man in Vergleiche eintreten könne, man gewährte also in diesem Sinne der Hermeneutik auch hier größeren Raum. Darüber hinaus wurden Psychologie und Tiefenpsychologie, Ethnologie und Soziologie in je unterschiedlichem Maße zur Deskription der Religionen herangezogen. Die Rolle der Philologie war ohnedies von Anfang an betont worden. Aber trotz der angedeuteten Perfektionierung der Verfahrensweisen gelang es nicht, Methode und Aufgabe der Religionswissenschaft derart darzustellen, daß an der Seriösität dieser Disziplin Zweifel nicht mehr möglich waren.

Die Verantwortung für dieses Dilemma tragen nicht allein diejenigen, die sich um die Religionswissenschaft mit großer Hingabe bemühten und bemühen, obwohl ihnen einige Fragen und Vorwürfe nicht erspart werden können. Die innere Problematik der Religionswissenschaft als einer neutralen, „wertfreien“ Disziplin war ihr durch das religiöse Toleranzverständnis der Aufklärung mitgegeben: Man mußte sich zuerst von dem christlichen, speziell dem katholischen Absolutheitsanspruch befreien, um überhaupt die methodische Distanz für die „objektive“ Erforschung *aller* Religionen zu gewinnen. Die Kirchen und Theologien honorierten diesen Ansatz natürlich nicht und stehen zum Teil noch heute der „liberalen“ Religionswissenschaft skeptisch gegenüber, ja sie versuchen, die Religionswissenschaft an sich zu ziehen, indem sie sie in die theologischen Fakultäten hineinnehmen... Die Universitäten selbst und der Staat sind — jedenfalls hierzulande — an Religionswissenschaft nicht sonderlich interessiert; die Zahl der Lehrstühle dieses Fachs in den *philosophischen* Fakultäten ist hierfür der Beweis.

Auf Seiten der Religionswissenschaft selbst hat man offenbar nicht genügend bedacht, daß eine bloße Befreiung von den christlichen Institutionen und der sogenannten „dogmatischen Intoleranz“ noch nicht genügen konnte, um jene Vorurteilslosigkeit zu erlangen, die wirklich in die Lage versetzt, die Religionen jeweils in ihrer Eigenart zu erfassen und nicht mehr durch das Filter einer

christlich geprägten Mentalität. Die Religionswissenschaftler waren bei weitem christlicher, als sie sein wollten! Dagegen etwas einzuwenden, ist ebenso nutzlos wie der Ausdruck eines unhistorischen Urteilens; bedauerlich jedoch bleibt, daß man sich der christlichen Vorprägung des Fragens und Denkens nicht klar genug bewußt war. Freilich versuchte man, mit Hilfe von *Philosophie* eine Plattform zu erarbeiten, die den religiösen Wertungen und „Vorurteilen“ vorgelagert und deshalb als Basis objektiver Religionswissenschaft geeignet sei; daß auch solche Philosophie in ihrem Grundriß, in ihrer formalen Struktur noch christlich vorgeprägt sein könnte, blieb einstweilen unerkant. Ja, die Sicherheit, mit der man eine solche Philosophie vor allem bei Kant glaubte finden zu können, vermag heute zu überraschen. Aber mehr noch verwundert es, daß man inzwischen vielfach so tut, als brauche die Religionswissenschaft nicht einmal eine solche Grundlegung ihrer selbst in einer Philosophie bzw. Religionsphilosophie, daß man also — deutlicher gesprochen — die philosophischen Implikationen der Religionswissenschaft inmitten des zweifellos fleißigen Positivismus entweder nicht mehr bemerkt oder nicht mehr diskutieren will.

Methodenprobleme haben zumeist etwas Ermüdendes und Frustrierendes an sich; und vor allem dann, wenn sie, wie in der Religionswissenschaft, nur immer wieder das ganze Unternehmen in Frage stellen, ist es freilich bequemer, sich über sie hinwegzusetzen und der Masse historischer und anderer Details liebevoll zuzuwenden. Zwar mag man mit jener Allergie gegenüber Methodenfragen einige Jahre und Jahrzehnte arbeiten können, aber das macht die Lage insgesamt ebensowenig besser wie eine selbstquälerische Methodengrübelelei, die dann doch zu nichts führt. So kann es dazu kommen, daß jeder, der über diese vertrackte Situation nachzudenken beginnt, bald bereit sein wird, das Ende der Religionswissenschaft auszurufen, noch bevor überhaupt ein methodisch möglicher Anfang dieser Wissenschaft gefunden und gemacht wurde. Vielleicht ist die schwache Repräsentanz der Religionswissenschaft an den bundesdeutschen Universitäten nicht auf irgendjemandes besondere Bosheit zurückzuführen, sondern unter anderem auch auf die bislang fehlende klare Selbstbegründung dieser Disziplin, gar nicht zu reden von ihrem eventuellen Nutzen (noch ist allgemeine Religionswissenschaft kein Fach an unseren höheren Schulen) oder ihrer Entbehrlichkeit (es scheint in der Tat niemandem etwas zu fehlen, wenn die unabhängige Religionswissenschaft fehlen würde). Wie dem auch sei, die Skepsis gegenüber der Religionswissenschaft scheint in anderen Ländern weniger verbreitet zu sein als bei uns.

Zu den Schwierigkeiten, die die Religionswissenschaft sich selbst bereitet, gehört nicht zuletzt die philosophisch sehr angreifbare Vorwegdefinition ihres Gegenstandes. Was Religionen sind, was als solche zu erforschen ist, scheint für die Religionswissenschaftler nicht allzu problematisch zu sein: es sieht so aus, als wüßten sie genau, was nicht mit dem Titel Religion anzusprechen ist; andererseits glauben sie vielfach, das Wesen der Religion wie ein Fazit aus all ihrer Kleinarbeit herausholen zu können. In diesen beiden Hinsichten — vorausgreifend und konklusionierend — hat insbesondere der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869—1937) nachhaltig gewirkt. So bestand sehr wohl Anlaß, daß der deutsche Zweig der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte auf einer außerordentlichen Tagung in Marburg (15.—18. Juli 1969) des hundertsten Geburtstags Ottos am 26. September 1969 gedachte. In mehreren Referaten (u. a. von BENZ, MENSCHING, GOTTHARD NYGREN und SØREN HOLM) wurde das Werk Ottos unter verschiedenen Ge-

sichtspunkten analysiert, wobei namentlich die skandinavischen Forscher auch kritische Akzente setzten.

Rudolf Ottos unbestrittenes Verdienst liegt darin, gegenüber einer einseitigen Ethisierung der Religion das „Heilige“ als ein Urphänomen aufgezeigt zu haben, das sich dem Menschen unmittelbar erschließt, als etwas Vorweggegebenes, das Otto auch mit dem (mißverständlichen) Wort „irrational“ kennzeichnete und damit der Sphäre des „Gefühls“ zuordnete — ohne freilich, das geht gerade aus seinem berühmten Werk *Das Heilige* hervor, die rationale Komponente in der Religion zu leugnen. OTTO folgte hiermit, wie G. NYGREN in Marburg darlegte, der Religionsphilosophie des eigenständig-kritischen Kantianers Jakob Friedrich Fries (1773—1843) und kam, auffälligerweise unabhängig von Husserl, zu einer Position, die der Phänomenologie sehr nahesteht. Sicherlich war es nicht zufällig, daß Ottos Buch über das Heilige alsbald große Resonanz finden konnte; ja es übt bis heute international eine große Wirkung aus. 1917, als es erschien, entsprach es der damals dominierenden Option für die Unmittelbarkeit, der Bereitschaft, das Ursprüngliche, das Leben, die „natürlichen“ Ordnungen und Werte höher zu schätzen als den „Geist“, die Rationalität, die Übersetzung des Unmittelbaren in bewußt ergriffenes Wissen: die Vermittlung; zugleich wollte man sich gegenüber einem relativierenden Historismus abgrenzen. Innerhalb der Religionswissenschaft gewann die erkenntnistheoretisch orientierte Frage, wie denn Göttliches und Heiliges erfahren werde, wie man aus dieser unserer Welt zu „Gott“ gelange, abermals Aktualität. Dies mag in etwa erklären, warum Ottos Wirkung und zugleich die Entscheidung für Kant oder jedenfalls für Fries seither bestimmend wurde, während die Hegelsche Religionsphilosophie innerhalb der Religionswissenschaft als methodische Grundlage nicht zum Zuge kam. Offenbar hielt man Hegel wegen der Möglichkeit, von ihm aus zu Feuerbach und Marx zu gelangen, für gefährlich. Es war somit charakteristisch, daß ERNST BENZ in seinem Eröffnungsvortrag bei der Marburger Otto-Tagung für Feuerbach und Marx nur einige despektierliche Sätze übrig hatte.

Kurzum, Ottos Feier des „Heiligen“ verführte zu der Grundannahme, Religion habe es stets und notwendig mit der kategorialen, d. h. ausdrücklichen Beziehung des Menschen zu diesem Heiligen zu tun, und unter diese Definition geriet dann auch weitgehend die Religionswissenschaft (vor allem die deutsche), aber auch die theologische Beschäftigung mit Religion. Das bedeutete, daß man verschiedene mögliche Sichtweisen und methodische Ansatzpunkte von vornherein aufgegeben hatte, zum Beispiel die Verflochtenheit der Religionen in die moderne Welt mit ihren säkularisierenden Faktoren; das Verständnis für den neuzeitlichen Atheismus und seine leidenschaftlichen ethischen, sozialen, humanitären Engagements; das Verständnis für neuere hermeneutische Reflexionen in der Philosophie und den christlichen Theologien, in denen konsequent gefragt wird, wofür denn die Bezeichnung „das Heilige“ einsteht; endlich die selbstkritische Frage, ob nicht die Religionswissenschaft allzu selbstverständlich ausgehe von einer Philosophie, die den Menschen als ein Geist-Wesen versteht, das im Grunde von Geschichte, Welt und Gesellschaft nur oberflächlich berührt wird.

Damit nähern wir uns dem Kern der Schwierigkeiten: Für Rudolf Otto und die heutige Religionswissenschaft scheint festzustehen: Die traditionelle Metaphysik der „Gottesbeweise“ ist zwar ohnmächtig, aber aufgrund von Erfahrung und „Ahnung“ des Heiligen darf man doch überzeugt sein (in Abwandlung von Jaspers läßt sich sagen: in einer Art „religionswissenschaftlichen Glaubens“), daß Religion zutiefst eine Beziehung zu einem existierenden Ganz-Anderen,

eben dem Heiligen, dem Numen, dem Göttlichen sei. Damit aber setzt die Religionswissenschaft das philosophisch gesehen stets noch Auszuweisende, das jedenfalls nicht Selbstverständliche, voraus, und zwar, mit Heidegger gesprochen, im Rahmen des ontisch-vorstellenden Denkens jener Art traditioneller Metaphysik, die keineswegs gesichert ist, ja die sich selbst nicht kennt. Wie soll man aber hier weiterkommen? Mir scheint, wenn die Religionswissenschaft die Hermeneutik zuließe (wofür Ansätze bei Kurt Goldammer vorhanden sind), könnte sie dahin gelangen, Religion zu begreifen als eine historische Form der Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt und damit als einen menschlichen Grundakt, der auch in anderer als der überkommenen Form möglich und wirklich sein kann. An dieser Stelle zeigt sich, daß die positive bis positivistische Selbstbegrenzung der Religionswissenschaft auf das, was man traditionell „die Religionen“ nennt, einen geradezu verdächtig angenehmen Weg darstellt im Vergleich mit dem Sich-Einlassen auf die methodisch-hermeneutischen Grundfragen von Philosophie überhaupt und Religionsphilosophie im besonderen.

Auf die Fragen der Religionskritik (Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche) können wir hier nicht eingehen; es sei am Ende dieser Überlegungen nur dieses erneut unterstrichen: Religionswissenschaft kann nicht mehr ihr Ideal darin finden, daß ein Gelehrter eine Religionsgeschichte schreibt; der Enzyklopädismus hat sich (auch hier) als irrealer Perfektionismus erwiesen. Immer mehr übernehmen ja Einzeldisziplinen wie Arabistik, Indologie usw. die Aufgabe, die ihrem Gebiet zugehörige Religion zu erforschen. Eine allgemeine Religionswissenschaft müßte in Zukunft koordinierenden Charakter besitzen; weil sich zum anderen eine apriorisch verfahrenende Festlegung auf eine Wesensbestimmung der Religion methodisch verbietet, kann Religionswissenschaft künftig nur in engerer Verbindung mit Religionsphilosophie und Religionskritik sowie auch mit Psychologie, Ethnologie, Soziologie, Politikwissenschaft betrieben werden. Auch für die Religionswissenschaft ist es also unerläßlich, Phantasie zu entwickeln, um in Formen interdisziplinärer Kooperation ein neues Selbstverständnis zu finden und zu verwirklichen.

Nicht etwa aus schlechter Polemik gegen die Religionswissenschaft, sondern gerade aus Interesse an der Zukunft dieser Disziplin möchte ich sagen: Die Religionswissenschaft ist am Ende, wenn sie ihre Methoden und Absichten nicht entschieden kritischer bedenkt und infrage stellt als bisher, wenn sie stattdessen auch weiterhin lediglich *facts* präsentiert, *Tatsachen*, die letztlich auch wissenschaftlich nichts nützen, solange ein Koordinatensystem fehlt, in dem sie erst interpretiert werden könnten. Der Rekurs auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung des Heiligen hat, das soll hier nicht verschwiegen werden, elitäre und autoritäre Züge, durch welche die großen *homines religiosi* von den gewöhnlichen Menschen getrennt und die Nicht-Erfahrenden zu religiösen Konsumenten degradiert werden. Wenn die Religionswissenschaft — abgesehen von ihrer notwendigen fleißigen Sorge um das Detail — etwas unternehmen will, um zu verhindern, daß nicht nur sie selbst, sondern auch ihr Gegenstand, „die Religion“, bald am Ende ist, muß sie nicht zuletzt bereit sein, idealistische und aristokratische Bastionen zu räumen und sich auf die Realität der Menschen einzulassen, die eine *Realität in Bewegung* ist, eine Dialektik, in der auch Religion nicht bleiben wird, was sie zur Zeit der Religionsstifter oder auch im 19. und 20. Jahrhundert war. Das reale Problem der Menschen dieser Zeit bildet aber nicht mehr eine elitäre und irrationale Erfahrung des

Heiligen, vielmehr die Frage: Welchen Sinn hat dieses ganze Treiben der Menschen, welchen Sinn hat diese entsetzliche und faszinierende Welt, wie kann man sie verstehen, wie kann man sich zurechtfinden, wenn man der „Mann auf der Straße“ ist, wie wir es alle sind, auch als Spezialisten (für was auch immer)? Nur wenn und insofern die Religionen auf diese Frage noch etwas zu sagen haben, wird auch der Religionswissenschaft noch jenes Interesse entgegengebracht werden, das mehr ist als ein luxuriöses Sich-Versenken in die Vergangenheit und das es rechtfertigen kann, daß diese Disziplin weiterhin besteht und an Universitäten gelehrt wird.

## LITERATURHINWEISE ZUR RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG LATEINAMERIKAS

von Werner Promper

Die wichtigste bis 1964 erschienene Literatur wurde in meinem Buch *Priesternot in Lateinamerika* (Collegium pro America Latina, Leuven 1965) verarbeitet und für diesen Bericht nicht mehr berücksichtigt.

### I. Bücher

- F. BRAVO, *The Parish of San Miguelito in Panama. History and pastoral theological evaluation* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1966), 458 p.
- J. DE BROUCKER, *Dom Helder Câmara. La violence d'un pacifique* (Fayard, Paris 1969), 222 p. — *Dom Helder Câmara. Die Leidenschaft des Friedensstifters* (Styria, Graz 1969), 247 p.
- A. BÜNTIG, *El catolicismo popular en la Argentina* (Ed. Bonum, Maipú 859, Buenos Aires 1969), 198 p.
- J. M. BULNES / V. DI GIROLAMO (Compiladores), *Valparaíso: crisis de la Universidad Católica, junio-agosto de 1967* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1968), 258 p.
- R. BURGEON, *L'archevêque des favelles. Roman* (Laffont, Paris 1968), 220 p. — *Der Rebell mit dem Krummstab. Roman um Dom Helder Câmara* (Herder, Freiburg 1970), 224 p.
- H. CÂMARA, *Revolução dentro da paz* (Ed. Sabia, Av. N.S. de Copacabana 861, Rio de Janeiro 1968) — *Revolution für den Frieden* (Herder-Bücherei 356, 1969), 176 p.
- H. CÂMARA, *Terzo Mondo defraudato* (Editrice Missionaria Italiana, Milano 1968) — *Le tiers monde trahi* (Desclée et Cie, Tournai 1968), 232 p. — *Church and Colonialism* (Sheed and Ward, London 1969), 181 p.
- H. CÂMARA, *Spirale de la violence* (Desclée de Brouwer, Brugge 1970), 91 p.
- H. CÂMARA, *Pour arriver à temps* (Desclée de Brouwer, Brugge 1970), 188 p.
- R. CARAMURU, *Brasil, uma Igreja em renovação* (Ed. Vozes, Petrópolis 1968), 206 p.
- R. CARAMURU, *Comunidade eclesial de base: uma opção pastoral decisiva* (Ed. Vozes, Petrópolis 1967), 63 p.
- R. CARAMURU, *Bens temporais numa Igreja pobre* (Ed. Vozes, Petrópolis 1968), 87 p.

- E. CARDENAL, *Salmos* (Ed. Carlos Lohlé, Viamonte 795, Buenos Aires) — *Lateinamerikanische Psalmen* (Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1970)
- Catequesis y promoción humana*. Semana Internacional de Catequesis, Medellín, 11—18 de agosto de 1968 (Ed. Sígueme, Salamanca 1969), 293 p.
- J. CAYUELA, *Helder Câmara: Brasil çun Vietnam católico?* (Pomaire, Barcelona 1969) — *Helder Câmara: Brasile un Vietnam cattolico?* (Ed. Nigrizia, Bologna 1970), 352 p.
- J. COMBLIN, *Os sinais dos tempos e a evangelização*, vol. I (Ed. Duas Cidades, São Paulo 1968), 321 p.
- J. COMBLIN, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana* (Ed. Vozes, Petrópolis 1969), 64 p.
- J. COMBLIN, *Théologie de la révolution*, vol. I (Ed. Universitaires, Paris 1970)
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Directorio de Catequesis* (Ed. Bonum, Maipú 859, Buenos Aires 1967), 78 p.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Plan nacional de pastoral* (Imprenta Taladriz, San Juan 3875, Buenos Aires 1967), 54 p.
- C. O. CONROY, *Peruvian Journal*. Letters of a Gringo Priest (Palm Publishers, Montreal 1966), 188 p.
- J. J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America* (Fides, Notre Dame, Ind. 1965), 240 p.
- J. J. CONSIDINE, *Social Revolution in the New Latin America* (ibid. 1966).
- J. J. CONSIDINE, *The Religious Dimension in the New Latin America* (Fides, Notre Dame, Ind. 1967)
- A. DEL CORRO (Compilador), *Camilo Torres, un símbolo controvertido, 1962—67* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1967), 461 p.
- A. DEL CORRO (Compilador), *Puerto Rico: Obispos nativos*. Documentos y reacciones de prensa, 1962—65 (CIDOC, Cuernavaca 1967), 358 p.
- W. V. D'ANTONIO / F. B. PIKE, *Religion, Revolution and Reform* (Praeger, New York 1964) — *Religión, revolución y reforma* (Herder, Barcelona 1967), 482 p.
- Declaración programática de la Conferencia Episcopal para la Iglesia en el Ecuador* (Ed. Don Bosco, Quito 1967), 61 p.
- Direcciones de los sacerdotes incorporados a las organizaciones europeas de ayuda a América Latina*. Anuario 1966 ss. (Gráficas Meri, Industria, 10, Madrid)
- Directorio Católico Latinoamericano* (CELAM, Apartado aéreo 5278, Bogotá 1968), 586 p.
- H. FESQUET, *Une Eglise en état de péché mortel* (Grasset, Paris 1968), 245 p.
- A. FRAGOSO (evêque de Crateús, Brésil), *Evangile et révolution sociale* (Cerf, Paris 1969), 172 p.
- S. GALILEA (Ed.), *Documentos sobre la pastoral, 1965—67* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1968), 468 p.
- M. GANDOLFO, *La Iglesia factor de poder en la Argentina* (Ed. Nuestro Tiempo, Calle Yi 1276, Montevideo 1968), 205 p.
- A. GHEERBRANT, *L'Eglise rebelle de l'Amérique latine* (Seuil, Paris 1969), 374 p.
- H. GOSS-MAYR, *Die Macht der Gewaltlosen*. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens (Styria, Graz 1968), 284 p.

- G. GUZMÁN, *Camilo, el cura guerrillero — Camilo Torres, le curé-guerrillero* (Casterman, Tournai 1968), 315 p.
- C. H. HILLEKAMPS, *Religion, Kirche und Staat in Lateinamerika* (Kösel, München 1966), 186 p.
- E. HOCHMANN / H. R. SONNTAG, *Christentum und politische Praxis: Camilo Torres* (Suhrkamp 1969), 137 p.
- W. HORNMAN, *De rebel*. Roman over Camilo Torres (Gottmer, Haarlem 1968, 1969), 320 p. — *Der Guerilla-Priester* (Herder, Freiburg 1969)
- F. HOUTART / E. PIN, *L'Eglise à l'heure de l'Amérique latine* (Casterman, Tournai 1965), 267 p.

*La Iglesia, el subdesarrollo y la revolución* (Ed. Nuestro Tiempo, México 1968)  
*Igreja e meios de comunicação social na América Latina* (Ed. Vozes, Petrópolis 1969)

- M. LARRAÍN, *Desarrollo — Exito o fracaso en América Latina*. Llamado de un obispo a los cristianos (Ed. Universidad Católica, Lira 140, Santiago, Chile 1965), 48 p.
- R. LAURENTIN, *Flashes sur l'Amérique latine*, suivis de documents rassemblés et présentés par J. DE BROUCKER (Seuil, Paris 1968), 141 p.
- R. LAURENTIN, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfancement* (Seuil, Paris 1968), 278 p.
- J. M. LECLERC, *Misa tepozteca* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1966), 178 p.
- B. LÓPEZ (Compilador), *Cuernavaca. Fuentes para el estudio de una diócesis*. Documentos y reacciones de prensa, 1959—68 (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1968), 533 p.
- H. LÜNING, *Camilo Torres, Priester-Guerillero*. Darstellung, Analyse, Dokumentation (Furche-Verlag, Hamburg 1969), 168 p.
- G. MACEOIN, *Latin America — The Eleventh Hour* (Kenedy & Sons, New York 1962) — *Lateinamerika, Stunde der Entscheidung* (Schöningh, Paderborn 1965), 269 p.
- O. MALDONADO PÉREZ (Compilador), *Colombia: La jerarquía católica y los programas de control de la natalidad, enero-marzo de 1967* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1968), 344 p.
- F. MALLEY, *Inquiétante Amérique latine* (Cerf, Paris 1963), 175 p. — *Was wird aus Lateinamerika? Die Frage an die Weltkirche* (Herold, Wien 1965), 180 p. — Dazu: W. PROMPER, *Beunruhigendes Lateinamerika: Theol.-prakt. Quartalschrift* 115 (Linz 1967) 259—263
- J. MARINS, *La comunidad eclesial de base* (Ed. Bonum, Maipú 859, Buenos Aires 1969). Übers. aus dem Brasilianischen.
- The Medellín Papers*. A Selection from the proceedings of the Sixth Study Week on Catechetics (Medellín, Colombia, Aug. 11—17, 1968) (East Asian Pastoral Institute, Box 1815, Manila 1969)
- F. NUSCHELER / H. ZWIEFELHOFER (Hrsg.), *Kirche und Entwicklung in Lateinamerika* (Pesch-Haus, Mannheim 1969), 113 p.
- T. OCAMPO (Compilador), *Chile: La democracia cristiana* (Cuernavaca, Apartado 479, Cuernavaca 1969), 380 p.

- Pastoral da Assembléia litúrgica*. Trabalhos do Primeiro Encontro Nacional de Liturgia (Ed. Dom Bosco, Rio de Janeiro 1964), 210 p.
- J. PFEIFFER, *Auf Luthers Spuren in Lateinamerika* (Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1969), 205 p.
- Problemi e prospettive delle università cattoliche in America Latina* (Edizioni Sociali, Viale Pola, 12, Roma 1969), 275 p.
- Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica* (Confederación Latinoamericana de Religiosos 1967) — *Renovação: Volta às fontes e perspectiva* (Publicação da Conferência dos Religiosos do Brasil 1967), 39 p.
- W. D. ROBERTS, *Revolution in Evangelism in Latin America* (Moody Press, Chicago 1967), 127 p.
- I. ROSIER, *Revolution in der Sackgasse*. Lagebericht aus Lateinamerika (Herder-Bücherei 1970), 192 p.
- A. SAMUEL, *Castrisme, communisme, démocratie chrétienne en Amérique latine* (Ed. Gamma, Paris 1965), 209 p.
- P. R. SCHILLING, *Helder Câmara* (Biblioteca de Marcha, Casilla 1702, Montevideo 1969)
- M. SCHOYANS, *O desafio da secularização*. Subsídios para uma perspectiva pastoral (Herder, São Paulo 1968), 319 p. — *Chrétienté en contestation: l'Amérique latine* (Cerf, Paris 1969), 327 p.
- SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. I: Ponencias; II: Conclusiones (CELAM, Apartado aéreo 5278, Bogotá 1968) 269, 284 p. — Edição brasileira: Ed. Vozes, C. P. 23, Petrópolis
- C. TORRES RESTREPO, *Documentos, 1956—66* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1966), 377 p. — *Camilo Torres: Ecris et paroles* (Seuil, Paris 1968), 320 p. — *Uom Apostolat zum Partisanenkampf*. Artikel und Proklamationen (Rowohlt, Hamburg 1969), 237 p.
- C. TORRES, *Revolution als Aufgabe des Christen* (Grünewald, Mainz 1969)
- J. A. VELA, *Comunidades de base y una Iglesia nueva* (Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1969)
- M. T. VOLKOMENER, *Providence Community in Latin America*. Canadian group of Sisters re-founds itself in Chile (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1966), 155 p. en inglés + documentos en castellano.
- C. P. WAGNER, *Latin American Theology: Radical or Evangelical* (Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1969), 128 p.
- L. WEINGÄRTNER, *Umbanda. Synkretistische Kulte in Brasilien — eine Herausforderung für die christliche Kirche* (Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1969), 230 p.
- P. XARDEL, *La flamme qui dévore le berger* [Journal d'un prêtre-ouvrier mort au Brésil] (Cerf, Paris 1969)

## II. Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken

Die bereits in die allgemeinen Literaturberichte missionswissenschaftlicher Beiträge, die in nicht ausschließlich missionswissenschaftlich ausgerichteten Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind, aufgenommenen Artikel werden hier nicht mehr genannt (vgl. ZMR 1966, 47f; 1967, 57—60; 1968, 69—78; 1969, 58—74; 1970, 24—39). Vollständigkeit wird nicht angestrebt. Sonderdrucke und Hinweise sind willkommen.

- D. ABALOS, *The Medellín Conference: Cross Currents* 19 (West Nyack, N. Y. 1969) 113—132
- L'aide en personnel à l'Amérique latine: Messages. Trimestriel canadien de l'Union pontificale missionnaire* 43 (Québec 1969) 99—141
- J. ALVAREZ ICAZA, *Cinco interrogantes acerca de la primera reunión latinoamericana de los no creyentes*: CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 169, 3 p.
- M. MOREIRA ALVES, *Brasil: el silencio de los pastores*: Mensaje 18 (Santiago de Chile 1969) 503—504
- R. A. ALVES, *Protestantism in Latin America: its Ideological Function and Utopian Possibilities*: The Ecumenical Review 22 (Genève 1970) 1—15
- América Latina: la rebelión de las sotanas*: Tricontinental 6 (La Habana, oct. 1969) 19—30 = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 187, 11 p.
- Amérique latine demain: Développement et civilisations*, n. 37 (Paris, mars 1969), 160 p.
- G. AMIGÓ JANSEN, *Las conclusiones de Medellín*: Razón y Fe 69 (Madrid 1969) 76—91
- C. ANTOINE, *Où en est l'Eglise au Brésil?* (Interview): Informations cath. internationales (Paris, 15-12-1969) 4—10
- R. ANTONICICH, *La presencia de la Iglesia en el Perú*: Vispera 3 (Montevideo nov.-dic. 1969) 107—110
- A propos de la consécration de l'Argentine au Cœur Immaculé de Marie*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 86—87
- M. ARIAS, *Iglesia evangélica metodista en Bolivia: Manifiesto a la nación*: CIDOC (Cuernavaca 1970), doc. 213, 8 p.
- Asamblea extraordinaria del Sínodo de Obispos (oct. 1969)*. Observaciones de un grupo de obispos y expertos del CELAM reunidos en Bogotá, del 27 al 31 de mayo de 1969: Teología. Revista de la Facultad de teología (Buenos Aires 1969)
- B. AVILA, *Efectos mutuos del desarrollo y de la religión en América Latina*: América Latina (Rio de Janeiro 1968), n. 3, 97—105
- TH. DE AZEVEDO, *Catolicismo no Brasil?*: Vozes 63 (Petrópolis 1969) 117—124
- S. BAMBERGER, *Massenkommunikation in Lateinamerika*: Communicatio Socialis 2 (Emsdetten 1969) 295—302
- H. BARRAT, *Crisis y renovación: a siete meses de Medellín*: Cuadernos de Marcha, n. 24 (Montevideo, abril 1969) 3—9
- R. BASTIDE, *Le spiritisme au Brésil*: Archives de sociologie des religions 12 (Paris 1967) 3—16
- C. BELTRÁN, *El negro en el Brasil*: Religión y Cultura (Madrid 1969) 429—445
- J. BERTHOLET, *Coaza: une «chrétienté» quéchua*: Parole et Mission 11 (Paris 1968) 535—551

- Les bidonvilles de Buenos Aires* [Trois textes qui émanent des habitants des bidonvilles eux-mêmes, d'une équipe pastorale et du Mouvement des prêtres pour le Tiers-Monde, 28 déc. 1969]: IDOC (1-3-1970) 2—10
- P. BIGO, *La 2<sup>e</sup> Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellín: Etudes* (Paris, déc. 1968) 748—754
- J. BISHOP, *Une pastorale missionnaire aux Andes?*: Parole et Mission 9 (Paris 1966) 120—136
- J. BISHOP, *Rencontres œcuméniques sur l'évangélisation*: Parole et Mission 10 (Paris 1967) 57—66
- J. BISHOP, *Christianisme de masse ou christianisme d'élite. Réflexions d'un prêtre travaillant en Amérique latine sur le dialogue Daniélou-Jossua*: Parole et Mission 11 (Paris 1968) 577—585
- J. BISHOP, *Doctrina social de la Iglesia, el capitalismo y el socialismo*: Centinela (Cochabamba, nov.-dic. 1968, enero 1969) = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 164, 8 p.
- J. BISHOP, *Crisis in Bolivia: Seminary Education*: CIDOC (Cuernavaca 1970), doc. 212, 6 p.
- F. BRAVO, *Panama: moins de prêtres et plus de laïcs*: Parole et Mission 10 (Paris 1967) 389—406
- The Brazilian Priests' Plea to their Bishops*: Herder Correspondence 6 (Dublin 1969) 308—311
- H. CÂMARA, *Texto completo de la intervención en el Sexto Congreso Mundial de Pax Romana*, celebrado en Dakar: La Hora (Bogotá, sept. 1969) 32—34 = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 190, 4 p.
- H. CÂMARA, *Trois conférences prononcées aux Etats-Unis*: La Doc. cath. 52 (Paris 1970) 360—369
- Carta aberta aos sacerdotes, religiosos e leigos da diocese de Valparaíso*: SEDOC 2 (Petrópolis 1969—70) 171—180
- R. CASTELLANOS, *Camilo Torres y el diálogo entre revolucionarios*: Cuadernos Americanos, n. 27 (México, mayo-junio 1968) 68—81
- G. CASTILLO CÁRDENAS, *Violencia contra sacerdotes en Colombia*. La persecución oficial se intensifica contra los curas comprometidos con la causa popular: CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 188, 7 p.
- B. CATAO, *L'équipement missionnaire au Brésil*: Parole et Mission (1965) 202—208
- Catequesis Latinoamericana*. Revista trimestral editada por el Comité Latinoamericano de la Fe 1 (Asunción, Casilla 1190, 1969)
- M. DE CERTEAU, *Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique latine*: Recherches de science religieuse 55 (Paris 1968) 591—601
- M. DE CERTEAU, *Cuernavaca: le Centre interculturel et Monseigneur Illich*: Etudes (oct. 1969) 436—440
- M. DE CERTEAU, *Cuernavaca: el Centro Intercultural y Monseñor Illich*: Mensaje 18 (Santiago, Chile 1969) 493—495
- M. DE CERTEAU, *Políticas brasileñas y movimientos cristianos*: Mensaje 19 (Santiago, Chile 1970) 14—34
- E. CHAHIN, *L'Institut catéchétique latino-américain (I.C.L.A., Santiago, Chili)*: Lumen Vitae 25 (Bruxelles 1970) 145—147
- H. CHAIGNE, *Bogotá et la révolution nécessaire*: Frères du Monde, n. 57 (Bordeaux 1969) 31—63

- L. M. COLONNESE, *The Church in Latin America: Imperialism or Servanthood*: The American Ecclesiastical Review 161 (Washington 1969) 100—113
- J. COMBLIN, *Réflexions sur la II<sup>e</sup> Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellín (24 août — 6 sept. 1968)*: Cultures et Développement 1 (Leuven 1968) 678—684
- J. COMBLIN, *De l'utopie au silence: l'Eglise du Brésil*: Cultures et Développement 1 (Leuven 1968) 931—934
- J. COMBLIN, *Problèmes sacerdotaux d'Amérique latine*: La Vie spirituelle 50 (Paris, mars 1968) 319—343. — Dazu: C. MULLER, *A propósito del artículo de J. Comblin: Problemas sacerdotales de América Latina*: Teología y Vida 9 (Santiago, Chile 1968) 126—132; M. VERSIANI, *A propos d'un article sur les problèmes sacerdotaux en Amérique latine*: La Vie spirituelle 50 (Paris, nov. 1968) 319—330
- J. COMBLIN, *El porvenir de los estudios teológicos en Latinoamérica*: Servir. Revista mexicana de pastoral 5 (Jalapa 1969) 559—577
- Comunicado de la Conferencia Episcopal Cubana a sus sacerdotes y fieles (La Habana, 10 abril 1969)*: Cuadernos de Marcha, n. 24 (abril 1969) 104—106. — Portug. Übers.: CEDOC 2 (Petrópolis 1969—70) 347—362
- Comunidades de base y evangelización*: Pastoral Popular, n. 110—111 (Santiago, Chile, marzo-junio 1969) 75—107
- Conclusiones de la Asamblea episcopal [Perú]*: Cuadernos de Marcha, n. 24 (Montevideo, abril 1969) 71—80
- Conclusões da III Conferência Evangélica Latino-Americana* (Buenos Aires, 13—16 julho 1969): SEDOC 2 (Petrópolis 1969—70) 621—636
- La consécration de l'Argentine à la Vierge*. Lettre de protestation de laïcs et de prêtres argentins (nov. 1969): IDOC, n. 18 (Paris, 15-2-1970) 7—13
- Contestation in Argentina*: Herder Correspondence 6 (Dublin 1969) 313—316
- Contestation in Colombia*: Herder Correspondence 7 (Dublin 1970) 122—125
- The Crisis in Bolivia's Seminaries*: Herder Correspondence 7 (Dublin 1970) 149—151
- A. CRISTIANI, *La Iglesia «tercerista» en los sucesos de mayo y junio de 1969*: Cuadernos de Marcha (Montevideo, julio 1969) 19—24
- Crônica eclesíastica do Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 29 (Petrópolis 1969) 708—719, 962—979; 30 (1970) 178—195
- Declaração do Episcopado argentino (26 abril 1969)*: SEDOC 2 (Petrópolis 1969—70) 163—172; 351—358; 491—506
- X Assembléia do Episcopado brasileiro*: SEDOC 2 (Petrópolis 1969—70) 333—343; 469—478
- Declaración de la Comisión central del episcopado brasileño (São Paulo, 18 feb. 1969)*: Cuadernos de Marcha, n. 24 (Montevideo, abril 1969) 64—66
- Declaración de Golconda (Colombia)*: Cuadernos de Marcha, n. 24 (Montevideo, abril 1969) 81—86
- Déclarations de Baños (Assemblée plénière de la Conférence épiscopale de l'Equateur, 17—20 juin 1969)*: IDOC, n. 10 (15-10-1969) 18—22
- Documentos del encuentro socio-pastoral*: Cuadernos de Marcha, n. 24 (Montevideo, abril 1969) 21—52
- Dokumente aus Lateinamerika*. In: E. FEIL/R. WETH (Hrsg.), *Diskussion zur „Theologie der Revolution“* (Kaiser/München und Grünwald/Mainz 1969) 332—364

- Dos documentos de la jerarquía sobre sacerdotes extranjeros en América Latina*: Misiones Extranjeras 16 (Burgos 1969) 315—333
- G. DREKONJA, *Kirche in Mexiko*: Wort und Wahrheit 24 (Freiburg 1969) 38—46
- G. DREKONJA, *Kirche und sozialer Umsturz in Lateinamerika*: Wort und Wahrheit 24 (Freiburg 1969) 496—505
- G. DREKONJA, *Die Affaire Ivan Illich*: Wort und Wahrheit 25 (Freiburg 1970) 76—79
- Os novos estatutos do CELAM*: Revista Eclesiástica Brasileira 30 (Petrópolis 1970) 170—177
- Les événements du Brésil* (dossier): La Documentation cath. 51 (Paris 1969) 258—272
- F. EVERSCHOR, *Hoffnung auf Lateinamerika*: Stimmen der Zeit (Freiburg 1969), H. 1
- L'évolution de l'Eglise en Argentine*: IDOC (Paris 15-9-1968), 34 p.
- F. FERNANDES, *Société de classes et sous-développement au Brésil*: Cultures et Développement 1 (Leuven 1968) 517—554; 843—882
- A. B. FRAGOSO, *Misère en Amérique latine*: Etudes (Paris, oct. 1969) 323—331
- E. FÜLLING, *Synkretistische Neureligionen in Brasilien*. In: E. DAMMANN (Hrsg.), *Nachchristliche Bewegungen in Neuguinea und Brasilien* (Stuttgart 1968) 20—39
- E. FÜLLING, *Evangelische Kirche in Lateinamerika*. Ihre missionarische und soziale Aufgabe: Evangelische Mission. Jahrbuch (Dt. Ev. Missions-Hilfe, Hamburg, Mittelweg 143, 1969) 28—44
- L. GERA / G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*: Víspera, n. 15 (Montevideo, feb. 1970) 59—88
- A. GODIN, *Psycho-sociologie et esprit missionnaire. Les effets explosifs d'un feed-back: Ivan D. Illich et Cuernavaca*: Lumen Vitae 25 (Bruxelles 1970) 137—144
- C. GONZÁLEZ (obispo de Talca, Chile), *Construyendo en la esperanza. La Iglesia de Talca después del Sínodo*: Mensaje 18 (Santiago, Chile, 1969) 382—388
- C. S. GRADIN, *Ante el asesinato del P. Henrique*: Víspera (Montevideo, julio 1969) 21—24
- A. GREGORY, e o., *Laicizações do clero do Brasil. Estatísticas e interpretações*: Revista Eclesiástica Brasileira 24 (Petrópolis 1969) 924—939
- W. J. HOLLENWEGER, *Evangelism and Brazilian Pentecostals*: The Ecumenical Review (Genève 1968) 163—170
- E. HOORNAERT, *A distinção entre "lei" e "religião" no Nordeste*: Revista Eclesiástica Brasileira 29 (Petrópolis 1969) 580—606
- E. HOORNAERT, *A Igreja e a ética do desenvolvimento no Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira 30 (Petrópolis 1970) 27—58
- G. HOURDIN, *Camilo Torres: sa pensée, son action, sa mort*: Croissance des jeunes nations, n. 77 (Paris 1968) 19—25
- F. HOUTART, *De Kerk en de sociale omwenteling in Zuid-Amerika*: De Maand 4 (Leuven 1961) 605—614
- Información un año después de Medellín*. Reportaje de un periodista del diario «El Tiempo» de Bogotá a Mons. E. Pironio, secretario general del CELAM (18-8-1969): Criterio 42 (Buenos Aires, 11-9-1969) 625—631

- Inquérito entre leigos sobre a situação do padre: Revista Eclesiástica Brasileira* 29 (Petrópolis 1969) 636—644
- Inquietudes y esperanzas. Reflexión de la Iglesia de Santiago sobre problemas candentes de la hora: Mensaje* 19 (Santiago, Chile 1970) 83—88
- G. JAQUETI, *L'Eglise face aux problèmes révolutionnaires d'Haïti: Parole et Mission* 10 (Paris 1967) 137—150
- Kann Gewalt christlich sein? SPIEGEL-Gespräch mit dem katholischen Südamerika-Experten Ivan Illich über Kirche und Revolution: Der Spiegel* 24 (Hamburg, 23. 2. 1970) 104—116. — Span. Übers.: CIDOC (Cuernavaca 1970), doc. 214, 13 p.
- E. KEVANE, *Closing the Technician Gap. A new university-level project for advancement in Latin America: Worldmission* 20 (Washington 1969) 40—45
- Die Kirche im Wandel Lateinamerikas: Herder-Korr.* 24 (Freiburg 1970) 70—73
- P. P. KOOP, *Comunidade de base e novo ministério sacerdotal: CIDOC* (Cuernavaca 1968), doc. 92, 4 p.
- C. LALIVE D'EPINAY, *Toward a Typology of Latin American Protestantism: Review of Religious Research* 10 (Fall 1968) 4—11
- C. LALIVE D'EPINAY, *Protestant Churches and the Latin American Revolution: CIDOC* (Cuernavaca 1969), doc. 184, 9 p.
- Lateinamerika* (Sonderheft): Luth. Rundschau (Stuttgart, Okt. 1968)
- R. LAURENTIN, *Dom Helder Câmara: Cultures et Développement* 1 (Leuven 1968) 935—937
- F. LEPARGNEUR, *Nouvelles perspectives pastorales au Brésil: Parole et Mission* 9 (Paris 1966) 672—680
- Lettre de prêtres de Belo Horizonte sur les abus policiers, 10-7-1969: IDOC*, n. 11 (Paris, 1-11-1969) 28—31
- R. T. DE LIMA, *Nota sobre o catolicismo folclórico em Guarulhos: Revista Brasileira de Folklore* (Rio de Janeiro 1969) 131—136
- B. LÓPEZ, *Elementos para una teología de la Iglesia local, según Medellín: Servir. Revista mexicana de pastoral* 5 (Jalapa 1969) 217—222
- J. LOZANO, *Primer Congreso Nacional de Teología: Servir. Revista mexicana de pastoral* 5 (Jalapa 1969) 531—558
- J. MARINS, *O tema "presbíteros" na X Assembléia geral da CNBB: Revista Eclesiástica Brasileira* 29 (Petrópolis 1969) 622—636
- G. MARTÍNEZ ARONA, *Die Unrast in der Kirche Lateinamerikas: Orientierung* 34 (Zürich, 15. 1. 1970)
- W. VALLE MARTINS, *Estilo de subsistência do sacerdote no Brasil: Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (Petrópolis 1970) 116—120
- Les massacres d'Indiens en Amérique latine. Déclaration du cardinal Döpfner: La Doc. cath.* 52 (Paris 1970) 147. — Original: KNA (Bonn, 17. 12. 1969)
- J. MAUCHI (Y OTROS), *La Iglesia peruana y la reforma agraria: Cuadernos de Marcha* (Montevideo, junio 1969) 29—32
- J. MEJÍA, *Valor de los documentos de Medellín: Teología* 7 (Buenos Aires 1969)
- A. MENDOZA, *Van Bogotá tot Medellín: Streven* 22 (Antwerpen 1968—69) 272—277
- A. METHOL FERRE, *Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina: Vispera* (Montevideo, set. 1969), suplemento, 24 p.

- G. METSCH, *Strukturen und Wandlungen im Katholizismus Brasiliens*: Stimmen der Zeit 93 (1968) 371—387
- J. MIGUEZ-BONINO, *Rooms-katholiek renouveau in Zuid-Amerika*. Een protestants standpunt: De Maand 6 (Leuven 1963) 188—192
- J. MIGUEZ-BONINO, *La théologie protestante latino-américaine*: IDOC, n. 9 (Paris, 1-10-1969) 77—94
- J. MIGUEZ-BONINO, *Medellín y el ecumenismo*. Una lectura protestante de los documentos: Teología 7 (Buenos Aires 1969)
- La «*misa panamericana*» o de «*Mariachis*». Análisis pastoral: Servir. Revista mexicana de pastoral 5 (Jalapa 1969) 97—101
- C. MONTERO, *Qui sera prêtre en Amérique latine?*: Parole et Mission 11 (Paris 1968) 552—570
- El movimiento estudiantil, la Iglesia y el gobierno paraguay*: Spes (Asunción, 8-7-1969) 1—9 = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 200, 18 p.
- Movimiento Iglesia Joven*. La iglesia joven en marcha. Carta abierta a todos los obispos de Chile (Santiago, 12-5-1969): CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 172, 3 p.
- O. O'GORMAN, *Die «neuen» Glaubenslehrbücher in Südamerika*: Concilium 6 (1970) 217—223
- M. OSSA, *El compromiso de la Iglesia en lo social*. A un año de Medellín: Mensaje 18 (Santiago, Chile 1969) 401—410
- OZANAM, *L'Eglise latino-américaine et le problème du développement*. Essai de typologie: IDOC 20 (Paris, 15-3-1970) 63—76
- Padres estrangeiros na América Latina*: SEDOC 2 (Petrópolis 1969—70) 601—616
- Paraguay. Conflicto Iglesia-Estado*: Mensaje 19 (Santiago, Chile 1970) 35—58
- B. PELEGRI, *Meditación ante el cadaver del Padre Antônio Henrique*: Víspera (set. 1969) 3—7
- S. PÉREZ MEDINA, *Crisis en la Iglesia latinoamericana*: El Día 8 (México, 1-7-1969) = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 149, 8—18
- E. F. PIRONIO, *Interpretación cristiana de los signos de los tiempos en América Latina*: Teología 6 (Buenos Aires 1968) 135—152
- E. PIRONIO, *Reflexión teológica sobre la realidad actual en la Argentina*: Teología 7 (Buenos Aires 1969)
- E. PIRONIO, *Os padres estrangeiros na América Latina*: Revista Eclesiástica Brasileira 29 (Petrópolis 1969) 913—921
- Plano de pastoral de conjunto da CNBB*. Decisões da X Assembléia geral do episcopado: Revista Eclesiástica Brasileira 29 (Petrópolis 1969) 644—649
- Polizeiterror in Brasilien*: Herder-Korr. 24 (1970) 168—171
- Pour une Eglise nouvelle*. Déclaration d'un groupe de prêtres mexicains (20—21 sept. 1969): IDOC, n. 14 (Paris, 15-12-1969) 15—20
- Des prêtres péruviens parlent*: IDOC, n. 22 (Paris, 15-4-1970) 16—19
- W. PROMPER, *Intensivere Hilfe der Gesamtkirche angesichts des Priester-mangels in Lateinamerika*: Priester und Mission (Aachen 1965) 51—60
- W. PROMPER, *Priest Shortage in Latin America Demands Greater Effort by Universal Church*: Pagan Missions (Dublin 1965) 49—55
- W. PROMPER, *Amérique latine 1965*: Eglise Vivante 18 (Leuven 1966) 328—338; *Amérique latine 1966*: ibid. 19 (1967) 314—324; *Amérique latine 1967*: ibid. 20 (1968) 292—303; *Amérique latine 1968*: ibid. 21 (1969) 307—317

- W. PROMPER, *América Latina: Igreja e Missão* 16 (Cucujães 1967) 627—635
- W. PROMPER, *América Latina em foco: Igreja e Missão* 16 (Cucujães 1967) 799—806
- W. PROMPER, *Latin American Chronicle: Ensign* (Dublin, Spring 1968) 19—26
- Pro Mundi Vita*. 1. Le plan pastoral du Chili; 7. Le Mexique; 8. La Bolivie; 11. Le Pérou; 14. Le Venezuela; 17. La Colombie; 24. Le Brésil; 27. L'Argentine; 31. L'Equateur (Bruxelles 1965—1970). Erscheint auch in Deutsch, English, Niederländisch und Spanish.
- Protestantes en América Latina: Cuadernos de Marcha*, n. 29 (Montevideo sept. 1969), 80 p.
- A. QUARRACINO (obispo de Avellaneda), *Triple convencimiento, actitud y valoración de la Iglesia: Criterio* 42 (Buenos Aires, 11-9-1969) 612—613
- M. N. RAMONETTI, *El sector eclesiástico; deplorable situación de justicia denuncian sacerdotes de San Juan: Cuadernos de Marcha* (Montevideo, julio 1969) 40—52
- C. RAMOS, *La política vaticanista en América Latina: Cuadernos Americanos* (México, 10-9-1969) 31—41
- J. D. RESTREPO, *Colombia: una Iglesia en tensión: Víspera* (Montevideo, nov.-dic. 1969) 19—22
- Reunião da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros* (12-20 set. 1969): SEDOC 2 (Petrópolis 1969-70) 887—899
- R. G. VAN ROSSUM, *De œcumenische situatie in Brazilïë: Het Missiewerk* 46 (Den Haag 1967) 36—46
- R. G. VAN ROSSUM, *Einde van de 'europese' priesters in Latijns Amerika?': Het Missiewerk* 48 (Den Haag 1969) 38—51
- R. G. VAN ROSSUM, *De huidige situatie van de kerken in Latijns Amerika en de Europese kerkelijke hulp: Het Missiewerk* 49 (Den Haag 1970) 104—117
- J. S. A., *Paraguay. Universidad, Iglesia y Estado: Mensaje* 18 (Santiago, Chile 1969) 300—303
- T. G. SANDERS, *The Church in Latin America: Foreign Affairs* (New York, Jan. 1970) 285—299 = CIDOC (Cuernavaca 1970), doc. 202, 15 p.
- M. SCHOYANS, *L'aide extérieure en faveur des vocations sacerdotales au Brésil: Nouvelle Revue théologique* 97 (Tournai 1965) 923—948
- A. SCHWEITZER, *Kirche unter dem Kreuz des Südens. Die katechetische Studienwoche vor dem Eucharistischen Weltkongress in Bogotá: Die Kath. Missionen* 87 (Freiburg 1968) 179—184
- G. SELSER, *La Iglesia rompa con Stroessner: Marcha* (Montevideo, 7-11-1969) 20—21 = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 192, 6 p.
- T. SHERIDAN, etc., *Report on the Sixth International Catechetical Study Week, Medellín, Aug. 11—17, 1968: Teaching All Nations* 5 (Manila 1968) 410—533
- G. SMUTKO, *Une expérience pastorale en Amérique Centrale: Le Christ au Monde* 15 (Roma 1970) 210—221
- Société et Eglise en Amérique latine: IDOC*, n. 15 (Paris, 1-1-1970) 42—67
- Terreur et torture au Brésil. Livre Noir* (11 témoignages): Croissance des Jeunes Nations (Paris, déc. 1969) 19—34
- Die umstrittenen Thesen des Ivan Illich: Herder-Korr.* 24 (1970) 160—163
- E. TOALDO, *Helder Câmara si spiega: Mondo e Missione* 98 (Milano 1969) 515—520

- J. C. TORCHÍA-ESTRADA, *Las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*: Revista Interamericana de Bibliografía (Washington 1969) 56—63
- A. VERGARA, *U Encuentro Latinoamericano del Movimiento Familiar Cristiano*: Mensaje 18 (Santiago, Chile 1969) 432—436
- La vie religieuse au Brésil aujourd'hui*. Rapport confidentiel à la Congrégation pour les religieux (Rome, 4-1-1969): IDOC, n. 15 (Paris, 1-1-1970) 2-15. — Dazu: *Communiqué de la Conférence des religieux du Brésil*: IDOC, n. 24 (15-5-1970) 4—6
- C. P. WAGNER [missionnaire protestant en Amérique du Sud], *Comment gagner au Christ les catholiques?*: IDOC, n. 10 (Paris, 15-10-1969) 2—17
- Wie frei ist die Kirche auf Kuba?*: Herder-Korr. 22 (1968) 283—290
- P. WIEMERS, «Braziliaans» *katholicisme*. *Kanttekeningen bij een image*: Streven 23 (Antwerpen 1969—70) 135—145
- P. WIEMERS, *Godsdienst in een ontworteld continent*. Voorlopige peiling van het Latijns-Amerikaans kristendom: Streven 23 (Antwerpen 1969—1970) 376—383
- J. WOMACK, *Priest of Revolution* [Camilo Torres]: The New York Review (New York, Oct. 23, 1969) 13—16
- W. L. WONDERLY, *The Indigenous Background of Religion in Latin America*: Practical Anthropology 14 (1967) 241—248

## DOCUMENTATION

### A STATEMENT

BY THE CATHOLIC BISHOPS OF PAPUA AND NEW GUINEA

issued from their Annual Conference, April 1969 \*

The Catholic Bishops of Papua and New Guinea wish to assure the people of the Bishops' strong desire and firm intention of continuing to serve this country in the future, in every genuine form of human development. — The Catholic Church, along with other Christian Churches, will continue to spread the Gospel of Christ and to contribute to the progress of the country with men and material support.

\* Die z. Z. unter australischer Verwaltung stehenden, nach dem Zensus von 1966 2 183 036 Einwohner (davon nur 34 730 nicht Eingeborene) zählenden Gebiete, werden demnächst von ihrem Selbstbestimmungsrecht Gebrauch machen. Im Hinblick auf dieses Ereignis erörtern die katholischen Bischöfe in einer Verlautbarung mit aller Deutlichkeit die Probleme der Region: Bevölkerungsdichte, rassische und andere Diskriminierungen, gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung, etc. Zwei Punkte verdienen Hervorhebung: die Beleuchtung der Tatsache, daß die Gebiete zu Südostasien und nicht zum australischen Kontinent gehören; die Forderung größerer Freiheit für die Lokalbehörden, die somit die im Hinblick auf die Unabhängigkeit erforderlichen Erfahrungen sammeln könnten. (Einführungstext nach *Idoc international*, Nr. 9 [Paris, 1. 10. 69], wo die Verlautbarung in französischer Übersetzung erschien [p. 2—11]).

*Social* — The Catholic Bishops are very concerned about the condition of indigenous family life. Unless the stability of the family is safeguarded, maintained and promoted, particularly in this period of vast and rapid change, the social fabric of the country will be torn to pieces.

Increasing threats to the well-being of the family will result in the people being more and more uncertain of the future. Insecurity will grow, as also will fear. There will be a greater danger of strife.

Any constructive means that can promote the well-being of the family must be encouraged. All those people, indigenous and European; and all those agencies, Administration as well as independent, working in the best interests of the local families deserve the gratitude of the whole country.

There are some steps that should be taken, and taken urgently in this dynamic society, to protect certain families and to promote their well-being.

Normally, employers should not be allowed to engage husbands and fathers for any form of employment where this means in effect separating such men from their families for lengthy periods of time. To say in support of this practice that married men who engage for work do so quite freely and that they do not mind, is a very weak argument.

If such husbands and fathers know no better, then it is the clear duty of the Administration, in this predominantly Christian land, to teach them and to protect their families.

The Catholic Bishops do not hesitate to assert that to be a party to the separation of husbands and fathers from their families is to be partly at least responsible for endangering the family. In fact, this practice can well lead to the destruction of some families.

Adequate housing is essential for the well-being of the family. Sub-human housing conditions cannot be expected to produce by some miracle, as it were, persons who are fully human.

Papuans and New Guineans are capable of building and maintaining improved houses which are humanizing in every way. What the people are capable of doing, when encouraged respectfully and tactfully, and helped to help themselves, is abundantly clear in some areas. The new houses built by the people on Buka Island are a splendid example of what they can do.

There are periods when married quarters are unavailable for married people in towns. For this situation to be allowed to go on indefinitely is most unsatisfactory. Forcing husbands, wives and their children to live separately is to act in a way which often goes clean counter to the well-being of the family.

In view of the family planning information being made available to the people of Papua and New Guinea, we feel obliged to address ourselves directly to the people themselves on this matter.

The Catholic Church does not teach and may not teach that married people are obliged to have as many children as they can. Responsible parenthood is essential.

By and large this country is underpopulated. It can support many more people than it does. If Papuans and New Guineans fail to people their land, sooner or later some other country will. It would be hiding our heads in the sand, in a most unrealistic fashion, not to call to mind that our nearest neighbour has a population of about 115 million people.

Papua and New Guinea certainly needs sufficient people to provide workers for the expansion that lies ahead; to provide markets for local industry and manufactures; to provide her own soldiers to help defend the country.

It would not be just for the administering authority, Australia, which has both the wealth and the freedom to supplement its own low birth-rate by spending millions and millions of dollars annually on immigration, to endorse a policy of keeping Papua and New Guinea underpopulated, and thereby possibly making it a ripe plum for some future plucking by alien hands.

A certain Australian politician, one of the members of the Federal Parliament in Canberra, is reported to have said earlier this year: "I want any culturally deprived person, irrespective of race, to have free sterilization if they can't cope with a family situation."

"The decision whether they can cope should be made by a panel comprising a medical man, a social worker and perhaps a third person appointed by the Government."

Hearing this politician's view, a spokesman for the aborigines asked the pertinent question: "Is this Australian politician talking of human beings or of cattle?"

Even more recently a medical scientist in Australia was reported as stating: "The achievement of effective birth control in South-East Asia can only be attained by a programme of collaboration between the advanced and underdeveloped countries."

This scientist went on to say, so it was reported, that the recent development of a male fertility control injection, which had been used in Asia and could be produced in Australia, was an example of how Australians and Asians could co-operate.

In this context it is instructive to recall that a Negro Catholic Bishop who visited Australia last year stated that his people would never take to birth control on a large scale; for they feared that others were trying to exterminate them.

There is an authentic account of a New Guinean leader who had been listening to the advantages of birth control for his people, as outlined by a certain official; and when the official had finished, the leader summed up his own sentiments: "Mipela gat planti graun. Mipela laikim pikinini tumas!"

Who had occasion two years ago to stress another very important point for the benefit of our policy makers. Development is not the same thing as economic progress. Economic progress is a necessary condition for full human development. But there is more to life, much more, than mere economic progress.

In this predominantly Christian country we favour a balanced policy of socio-economic action and progress. We look for a correct emphasis, in word and in work, on the social advancement of our people: their cultural, spiritual, religious, educational, political, recreational, physical betterment. Development, rightly understood, means the genuine progress of the whole man, and of all men.

Unless the social advancement of the people is given its rightful place, they could become culturally deprived; they could fall into the category of people that some are proposing to put an end to.

The social well-being of the people will need to be safeguarded and actively promoted to an even greater extent now that tourism is looming larger all the time. Tourism will be a good thing for the country of Papua and New Guinea if, and only if, it contributes to the socio-economic development of the Papuans and New Guineans. Effective precautions must be taken to prevent Papuans and New Guineans from being exploited, whether it be for the purpose of tourism, or anything else.

Continuing discriminatory practices are a matter for concern. Discriminatory practices that do exist are seen in sharper focus as time goes on. There are increasing numbers of Papuans and New Guineans who are ready to take their place socially anywhere; and who know that all men, whatever their race or background, are meant to have a certain basic equality: that no man should be discriminated against.

We noted with interest that a large group of teachers and trainee teachers at a certain Teachers' College in New Guinea last year unanimously supported the proposition put forward by one of their number that "all forms of racial discrimination should be abolished now, in preparation for New Guinea's independence."

We wish formally to go on record as being in full support of this resolution to do away with all forms of racial discrimination now.

*Educational* — There can surely be no doubt as to where the Bishops stand in regard to the question of mission teachers' salaries.

However, to avoid all possible misunderstanding and mistakes we wish to state in the most unambiguous manner that we give our unqualified support to the just claims of the indigenous mission teachers for a parity of salaries with their brothers teaching in the Administration schools. This is our policy.

We abhor the discriminatory practice which obtains among teachers with the same qualifications, in this predominantly Christian country.

We support the principle of equal for equal work.

This is our policy. In practice we will not rest or remain silent on this matter until justice has been done to our mission teachers; until they have been given their due: parity of salaries.

As regards the courses being given the children in schools — their selection, content and orientation, — we are not convinced that enough has been done or is being done to ensure that the courses are the best for the development of Papuans and New Guineans. The courses might indeed be calculated to divorce the children of the rising generation from reality: the reality of the past: the reality of the present; and the reality of the future.

No people can be cut off from its past and expect to flourish.

This country is situated in South-East Asia; it is being unrealistic to neglect this fact.

The administering authority has made it abundantly clear that New Guinea's future — her political, social and cultural future — does not lie mainly towards the south. Her future lies elsewhere. Educators who neglect this factor do the rising generation of Papuans and New Guineans a grave disservice.

Only by giving the school courses and subject matter a content and orientation proper to the actual and future situation will the educational authorities give our children an adequate preparation for life.

Only thus can authentic cultural connections with the past be retained; organic growth in knowledge be achieved; cultural shocks be cushioned; the people retain a genuine attachment for the soil; "drop-outs" from school be catered for; and the rising generation of indigenous children prepared to take its place in South-East Asia.

*Political* — The progress made in and through the House of Assembly has been considerable. We are told that the Ministerial Members and the Assistant Ministerial Members have made splendid progress. Real and dynamic progress,

coming from within, cannot of course be halted. We believe that this country moves forward to self-determination.

It is hard to say, with any degree of confidence, when the people will feel themselves ready for self-government and independence. But it is obvious that continuous progress, even discernible progress, towards self-determination must be encouraged in an effective fashion.

We have noted that two United Nations Mission reports have stated, with evident wisdom, that it is better not to be overtaken by events, but to be ready to meet them.

One reliable indication of how serious the Administration and various organizations, big and small, are about the legitimate aspirations of the people towards running their own country is the extent and rate of localization of their officers and staff.

We can hardly think of a more effective way of helping towards self-determination than to have and carry out a policy of localization of officers and staff.

It seems that the Federal Government is reluctant to hand over *much* real authority to the officers on the spot, in New Guinea. The big decisions about New Guinea are apparently still made outside New Guinea.

While this may be regrettable, it is equally regrettable that within New Guinea there is very little decentralization of decision making; only very limited delegation of authority.

This means in effect that the growth of the political infra-structure is being retarded. Opportunities for training local people in the democratic processes are being lost.

Local officers and authorities must be given opportunities, increasing both in number and importance; opportunities even to make their own mistakes, while there remains time for them to learn from their mistakes.

There seems to be widespread uncertainty among the people of Papua and New Guinea as to whether or not Australia will be prepared to continue to assist them financially and to provide on-going technical assistance after independence.

A clear statement on this matter in terms such as an unsophisticated person can readily grasp would be a source of great encouragement to the people.

There is one thing the people of Papua and New Guinea can do: *unite*. No-one else can do this for them. No-one else can force them to unite. They hold this power in their own hands.

The people of the same district must be one with one another. They must not unite against another district. They must be increasingly friendly with the people of other districts, and with all the other people of the whole country.

Christians above all have the duty to spread the idea of uniting in Christ. For all the baptized are brothers in their Leader, Christ. Christians are therefore to give a splendid example of friendliness, tolerance and respect for all human beings, no matter what their colour or their place of origin.

*Five Year Plan* — The Bishops have no particular competence to make a critical assessment of the *programmes and policies for the Economic Development of Papua and New Guinea*.

Certain expert economists have raised some issues relating to this Five Year Plan which should not be allowed to go unheeded: matters such as the following:

What is the extent and rate of outside investment in this country?

What is the outflow of money from Papua and New Guinea?

Must we continue to import so much food into this country?

Why is there not a more considerable import replacement by the establishment of industries locally, particularly for essential commodities?

What real assurance have we that political control of this country will not be eventually replaced by economic control from outside?

It has been stated "as a matter of policy that plans of development have been drawn up on the basis of the greatest possible participation by Papuans and New Guineans at every level of entrepreneur and owner of productive resources. It is our intention, said the Government, that all forms of production should increase."

The Five Year Plan states explicitly: "Key objectives will be to build up the capacity of the people of the Territory to develop and manage their own enterprises."

Facts speak louder than policies. Unfortunately, some of those very instrumentalities which are designed to put these policies into effect are known to be seriously understaffed and, to that extent at least, ineffective.

In *conclusion* the Bishops wish to express their sincere appreciation of the assistance given the Church in her endeavours to serve the people, by those indigenous and expatriate officers in the Administration, who through their expertise and their spirit of co-operation have been working with Church personnel, not along parallel lines, but rather in close, practical co-ordination, for the advancement of the people of Papua and New Guinea.

## MITTEILUNGEN

*Ehrenpromotion* — Professor Dr. Johannes BECKMANN SMB ist zu seinem 70. Geburtstag am 2. Mai 1970 von der Theologischen Fakultät Freiburg/Schweiz zum *Dr. theol. h. c.* promoviert worden.

*Ernennungen* — Dr. Johannes DÖRMANN, Dozent für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät Münster, wurde am 17. 3. 1970 zum apl. Professor ernannt. Unter dem 1. 4. 1970 übertrug ihm der Erzbischof von Paderborn eine Gastprofessur an der dortigen Theol. Fakultät. — Dr. Adel-Théodore KHOURY, Dozent für Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät Münster, wurde am 12. 5. 1970 ebenfalls zum außerplanmäßigen Professor ernannt.

P. Georges MENSAERT OFM, der sich um die Fortführung der *Sinica Franciscana* besonders verdient gemacht hat, ist am 14. 3. 1970 als Missionar in Kongo-Kinshasa verstorben.

### VORSCHAU AUF DIE LÖWENER MISSIONSSTUDIENWOCHE 1970

Die 40. Löwener Woche wird vom 28. August bis 1. September in Namur (Grand Séminaire, 190, rue Henri Blès) abgehalten. Der Sekretär der Woche, JOSEPH MASSON SJ, kündigt als Thema an: *La mission en esprit d'œcuménisme*. Über die Teilnahmebedingungen siehe ZMR 1968, 207. — Anmeldung: Secrétariat des Semaines de Missiologie, St.-Jansbergsteeweg 95, B-3030 Egenhoven, Leuven. Detaillierte Programme können dort angefordert werden. *W. Promper*

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

**Baumann, Julius:** *Mission und Ökumene in Südwestafrika*, dargestellt am Lebenswerk von Herm. Heinr. Vedder [Diss. Marburg 1963] (= Ökumenische Reihe, 7). Brill/Leiden 1965; XIV + 168 S., Gld. 28,—

Vedder (1876—1965) war seit 1903 in Südafrika für Mission und Ökumene tätig. In Südwestafrika (1885—1919 deutsche Kolonie) hat (als Nachfolgerin englischer Methodisten) seit 1842 die *Rheinische Mission* gearbeitet. In 62 langen Jahren ist Dr. V., eine außergewöhnliche Persönlichkeit, Kopf und Herzmitte des Unternehmens geworden. Er hatte nur die Volksschule besucht, als er aus dem frommen evgl. Elternhaus in die Missionsschule nach Wuppertal-Barmen kam. Aber er war ungewöhnlich begabt. B. vermittelt Einblick in das strenge Leben aus dem Glauben, wie es Lehrer und Schüler um die Jahrhundertwende im Missionshaus führten, und in die für die Zeit hervorragenden Ausbildungsmethoden. Da V. unmusikalisch war und nie die drei Tonhöhen des Chinesischen erfassen würde, kam er zu den Hottentotten und Buschmännern, die, was der sprachbegabte Vedder erst richtig herausfinden sollte, sechs Tonhöhen haben. Schon als junger Missionar in Swakopmund erkannte er, daß es Ziel der Mission sein müsse, sich überflüssig zu machen. Für dieses Ziel kämpfte er besonders, als nach dem ersten Weltkrieg die ungefestigten Gemeinden wegen der Vertreibung der deutschen Missionare sich selbst überlassen waren. Auch er hatte für längere Zeit nach Deutschland zurückkehren müssen. Als Präses erreichte er am Ende mit viel Gottvertrauen und letzten Anstrengungen die Heranbildung eines einheimischen Pastorenstandes. Die zahlreichen Widerstände und Rückschläge werden nicht verschwiegen. Nebenher lief seit 1909 ein vielseitiges wissenschaftliches Werk. Im Literaturnachweis stehen seine zahlreichen historischen, ethnologischen und philologischen Veröffentlichungen. Sie brachten ihm Ehre und beim Regierungsantritt Malans (1948) das Amt des Senators für die nicht-weiße Bevölkerung Südwestafrikas in Pretoria. — Den Schriften, in denen V. der Kirche Südwestafrikas — eine gute Karte veranschaulicht Arbeit und Erfolg der Rheinischen Mission — sein Glaubensbekenntnis und seine Missionspraxis als Erbe hinterlegt hat, ist der zweite Teil des Buches gewidmet. Hier interessiert seine maßvolle Beurteilung der südafrikanischen Apartheidspolitik. V. billigt das Bestreben der Regierung, die afrikanischen Völker in ihren Lebensbereichen zu belassen und ihnen eine artgemäße Aufwärtsentwicklung zu ermöglichen, wenn das in echter Verantwortung vor Gott, dem Urheber aller Völker, geschieht. Sie sollen also nicht europäisiert werden; aber alles Diskriminierende verurteilt er heftig. Ein freundlicher Kontakt zwischen der schwarzen und weißen Bevölkerungsschicht muß gewahrt und gefestigt werden; denn Südafrika hat nur Zukunft, wenn Schwarz und Weiß einträchtig zusammenarbeiten. Der Missionar hat da mitzuhelfen, aber seine wesentliche Aufgabe liegt anderswo. Missionarisches Handeln ist eschatologisches Handeln. Der Bote des Evangeliums hat eine neue Gemeinde zu sammeln und zu heiligen und sie Christus dem König, wenn er kommt, entgegenzuführen.

Knechtsteden

Josef Rath CSSp

**de Beaurecueil, Serge, O.P.:** *Prêtre des non-chrétiens* (= Parole et Mission, 15). Cerf/Paris 1968; 110 p., F 9,60

Un très beau livre: rarement un ouvrage sur ce sujet *accrochera* davantage. En ce temps où tout est mis en question, des livres pareils devraient être lus par tous les prêtres et missionnaires, surtout par ceux qui doutent de leur sacerdoce ou de la valeur du témoignage missionnaire. — L'ouvrage traite en quatre chapitres des quatre aspects fondamentaux du sacerdoce: le célébrant, le prophète, le serviteur et le pasteur, et ce d'une façon si suggestive et originale qu'un double monde s'ouvre au lecteur: l'A. évoque à la fois l'existence historique de Jésus-Christ Grand-Prêtre et sa propre vie sacerdotale à Kaboul en Afghanistan, où il avait été demandé comme enseignant, charge apparemment peu sacerdotale. Dans cet ouvrage, nous ne trouvons donc pas seulement le témoignage d'une découverte personnelle de la valeur et de la beauté du sacerdoce du Christ, qui transforme de par l'intérieur une vie apparemment profane, mais, dans ces pages denses, nous contemplons le Christ lui-même. Le style est direct et simple, parfois poétique, toujours jaillissant d'un cœur touché par l'Esprit. — Ajoutons que le livre est préfacé par un non-croyant, ému par ce témoignage, et enrichi d'une postface par JACQUES DOURNES, dont les ouvrages ont été présentés dans cette revue (1967, 169; 1968, 138; 1969, 232).

Kinshasa

Bonifaas Luykx, O. Praem.

**Beckmann, Johannes, SMB (Hrsg.):** *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*. Gesammelte Aufsätze, hrsg. in Verbindung mit Walbert Bühlmann OFMCap und Joh. Specker SMB (Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft; Supplementa, 14) Schöneck (Schweiz) 1966; 375 S.

Der um die Missionswissenschaft verdiente Hrsg. spricht im Vorwort von einem „gewagten Unternehmen, eine Sammlung so verschiedenartiger Aufsätze in einem Sammelband zu veröffentlichen“. Er bietet nämlich weder nach der historischen und problemgeschichtlichen, noch nach der linguistisch-völkischen Seite ein geschlossenes Ganzes. Dazu kommt, daß jedem Mitarbeiter die Freiheit gelassen wurde, sein Thema so zu gestalten, wie er es sah und darstellen wollte. Zudem erstreckte sich die Veröffentlichung der Beiträge, die zuerst in der *NZM* erschienen sind, über mehrere Jahre und sie berücksichtigen, weil unverändert, nicht immer den neuesten Stand. Trotz all dieser Mängel und Nachteile bleibt dieser Sammelband doch ein hervorragender und in seiner Art einzigartiger Beitrag. Es gibt kein Werk, das in einem solchen Umfang über die katholischen Bibelübersetzungen in Vergangenheit und Gegenwart berichtet. — Nach einer grundsätzlichen Einführung von W. BÜHLMANN (3—28), die auch die protestantischen Arbeiten würdigt, und einem kurzen Beitrag von N. KOWALSKI über die Propaganda und die Übersetzung der Hl. Schrift (29—33) folgt der Hauptteil: Die katholische Bibelübersetzung in Vergangenheit und Gegenwart (34—322), u. a. nach Ländern und Kontinenten: 1. Amerika; 2. Asien und Ozeanien; 3. Arabische Welt; 4. Afrika. Es folgt noch eine „abschließende Wertung“ (323—351) und ein (nicht ganz vollständiges) Personen-, Orts- und Sachregister (353—375). Die einzelnen Beiträge sind unterschiedlich, nicht nur in der Länge, sondern auch in Erfassung und Bearbeitung des Stoffes. Auch eine gewisse Unvollständigkeit in bezug auf Länder und Sprachen ist zu bedauern. Andererseits sind die Beiträge sehr inhaltsreich. Das Buch ist daher nachdrücklich zu empfehlen.

Rom

Johannes Schütte SVD

**Campeau, Lucien, S.J.:** *Monumenta Novae Franciae. I: La première mission d'Acadie, 1602—1616* (= *Monumenta Missionum S.J.*, 23 = *Monumenta Historica S.J.*, 96). Institutum Historicum S.J. (Via dei Penitenzieri, 20) / Roma 1967; 276\* + 719 p., \$ 14,40

Zu den geschätzten Quellenpublikationen zur Missionsgeschichte des Jesuitenordens ist eine neue hinzugetreten, die die Quellen zur Geschichte der französischen Jesuitenmissionen in Nordamerika (ausgenommen Louisiana und Mississippi) umfaßt. In diesem ersten Band, der hauptsächlich die Missionsversuche der Patres Pierre Biard und Enemond Massé behandelt, werden aus den Jahren 1602—1616 nicht weniger als 162 Dokumente im Hauptteil und weitere 10 im Anhang kritisch ediert und eingeleitet. Wenn auch diesen ersten Missionsversuchen der Erfolg versagt blieb, und sie zu vielen unerquicklichen Streitigkeiten Anlaß gaben, so zeigen die Dokumente doch klar die eigentlichen Gründe für das Zustandekommen dieser ersten Mission in Acadia und ebenfalls für ihr Scheitern wegen der Opposition französischer Kolonisten. — Vf. hat sich offensichtlich jede Mühe gegeben, auch entlegene Jesuitendokumente der Frühzeit Kanadas aufzuspüren und zugänglich zu machen. In der Einleitung beschreibt er mit Akribie das allmähliche Anwachsen der geographischen Kenntnisse über die nordamerikanische Ostküste, besonders den kanadischen Teil, über die dort ansässigen Indianerstämme, ihre Lebensweise, ihre Sitten und religiösen Anschauungen über das Eindringen europäischer Händler und deren Verhältnis zu den Missionaren und schließlich über die Schwierigkeiten der Missionare mit dem anmaßenden Baron de Biencourt, der sich in diesem Gebiet eine neue Macht-sphäre schaffen wollte. Diesen Ausführungen schließt sich eine minutiöse Darstellung der hier angewandten Methode sowie eine eingehende Beschreibung der Fundorte und der Art der Dokumente an. Zwar wurden manche Dokumente bereits früher veröffentlicht, doch erscheinen sie hier in einem handlichen Band von späteren Retuschen befreit und nach den Grundsätzen moderner Editions-technik; nicht wenige werden jedoch hier zum erstenmal veröffentlicht. Darüber hinaus bieten Anmerkungen, biographische Notizen und sonstige Erläuterungen eine Fülle historischer Information, so daß das Werk als eine wichtige Dokumentation nicht nur für die Missionsgeschichte Kanadas jener Jahre, sondern auch für viele andere Wissensgebiete gelten darf.

Würzburg

Bernward H. Willeke CFM

*Catequesis y promoción humana. VII Semana Internacional de Catequesis, Medellín (Colombia), 11—18 de agosto de 1968. Sígueme/Salamanca 1969; 293 p., pes. 150,—*

Die unmittelbar vor dem 39. Eucharistischen Weltkongreß (Bogota, 18.—25. August 1968) und der Zweiten Allgemeinen Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (Medellín, 26. 8.—6. 9. 1968) abgehaltene Studienwoche hat sich verständlicherweise insbesondere mit der Situation Lateinamerikas angesichts des gesellschaftlichen Wandels beschäftigt. Weitaus die meisten Teilnehmer kamen aus Lateinamerika (vgl. die Liste S. 289—293). Die bedeutendsten Referate hielten ALFONSO M. NEBREDA, SJ (Spanien), Direktor des East Asian Pastoral Institute (Manila) über *Catequesis fundamental: precatequesis* (43—70); ARMANDO UNDURRAGA (Santiago, Chile) über *Evaluación de la religiosidad popular de Latinoamérica* (107—124); MARÇAL VERSIANI DOS ANJOS (Rio de Janeiro)

über *Evaluación de las manifestaciones y actitudes religiosas en la América Latina* (135—155). Auch die aufschlußreichen Konklusionen der einzelnen Arbeitsgruppen wurden in den Band aufgenommen (245—280). Mit aller Schärfe werden für die Erneuerung der Verkündigung folgende Grundhaltungen gefordert: „a) Die Träger der christlichen Botschaft müssen sich mit der Wirklichkeit, der Evolution und den revolutionären Forderungen der lateinamerikanischen Situation engagiert auseinandersetzen; unter Revolution wird dabei eine radikale Änderung der gesellschaftlichen Strukturen der Unterdrückung gefordert, u. zw. unter Anwendung der geeignetsten Mittel, um den gesellschaftlich versklavten und kulturell entfremdeten Menschen zu befreien. — b) Eine Gemeinschaft, die wirklich für das Evangelium zeugt und im Hinblick auf größere und auf Gerechtigkeit gegründete Einheit lebt und spricht. — c) Echte Achtung vor dem Menschen, d. h. Teilnahme an der revolutionären Existenz des Menschen, der für Gerechtigkeit kämpft, und gleichzeitig in diesen seinen Bemühungen die Dynamik des Evangeliums erkennen. — d) Eine radikale Erneuerung unserer selbst und der bestehenden kirchlichen Strukturen. Letztere bieten ein Bild des Kompromisses mit den Machthabern, durch zahlreiche Privilegien angekettet, im Dienst einer mit den nationalen und internationalen Oligarchien liierten Politik. Die Kirche scheint in der Tat in Strukturen eingebettet, die durch ihre offiziellen Verlautbarungen verurteilt werden. Folgende Strukturen sind dringend revisionsbedürftig: Beziehungen zwischen Laien und Episkopat; Gebietspfarreien; kirchliche Ämter; Formen der Ausübung der Autorität. Es erscheint notwendig, die Priesterweihe Männern zu erteilen, die aus der Gemeinschaft in der sie wirken sollen, hervorgegangen sind; denn der Diakonat scheint nicht die richtige Lösung zu sein. Damit das Bischofsamt zu einem echten Dienst werde, muß auf die gegenwärtige Macht- und Prestige-position verzichtet sowie den Nuntien gegenüber die von der kirchlichen Tradition und dem Wohl der Teilkirche erheischte Unabhängigkeit gewonnen werden“ (266f). — In seiner Schlußansprache stellte Kardinal VILLOT unverblümt fest: „Es ist leider eine wohlbekannte Tatsache, wenigstens in Frankreich, daß sich der Glaube mit Strukturen und Wertsystemen der sogenannten Traditionsgesellschaft verquickt darbietet und dem in der Welt engagierten Menschen sinn- und inhaltsleer erscheint“ (286).

Münster

Werner Promper

*Cyrillo-Methodianische Fragen.* Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati (= Annales Instituti Slavici, 1/4). Harrassowitz/Wiesbaden 1968; V + 218 p., DM 42,—

Situées au cœur même de la slavistique, les études cyrillo-méthodiennes restent polarisées par des options fondamentales qui engagent les sentiments nationaux et confessionnels des divers peuples se réclamant des deux apôtres thessaloniens. Dans quelle mesure ceux-ci ont-ils apporté aux Slaves la civilisation chrétienne? Le firent-ils dans un esprit *oriental* ou *catholique*? Contrairement à d'autres congrès jubilaires (1963), celui de Salzbourg — archevêché franco-germanique dont dépendait le territoire de la Grande Moravie — s'est efforcé de mettre en relief la priorité missionnaire et culturelle de l'Occident auprès des Slaves. Les monuments de Freising, la recherche de vestiges littéraires pré-cyrillo-méthodiens, de latinismes dans l'ancienne Bible slavonne, ou encore

la théorie *pannonienne* du vieux slovène, accumulent des arguments dans ce sens; mais sans réussir, pensons-nous, à entamer l'affirmation traditionnelle: l'impulsion décisive à un authentique développement culturel a été apportée, pour tous les Slaves, par les deux missionnaires byzantins. L'arrière-plan politique et confessionnel de leur mission est moins directement évoqué dans ce troisième volume des Actes de Salzbourg que dans les deux précédents: *Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart* (1966) et *Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen* (1967). On entend toutefois ici, et non sans émotion, l'ultime message de Mgr GRIVEC, rappelant à ses frères slaves leur vocation de médiateurs entre l'Orient et l'Occident. Cyrille et Méthode leur donnèrent leur langue religieuse et culturelle, non pour les renfermer dans un nationalisme jaloux ou dominateur, mais pour les ouvrir, au contraire, à la fraternité universelle des peuples dans l'esprit chrétien et humaniste. Cette conviction d'un des derniers disciples de Soloviev et de Strossmayer n'ébranlera sans doute pas, hélas, ceux des orthodoxes byzantins-slaves qui s'obstinent à placer leurs deux apôtres sous la bannière d'un photianisme anti-romain et anti-latin.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

**Denzler, Georg:** *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden.* Mit Edition der Propagandaprotokolle zu deutschen Angelegenheiten 1649—1657. Bonifacius-Druckerei/Paderborn 1969; 409 S., DM 36,—

Der erste Teil dieser von H. TÜCHLE angeregten, erweiterten Münchener Habilitationsschrift darf als Hinführung auch zu dessen Werk *Acta SC de Propaganda Fide Germaniam spectantia* (Paderborn 1962) betrachtet werden, das die Protokolle des ersten Propagandasekretärs Francesco Ingoli (1622—1649) bringt, auf deren Auswertung TÜCHLE verzichtet hatte. Wie TÜCHLE nimmt DENZLER den Begriff *Germania* nicht politisch, sondern historisch-kulturell. So verbergen sich hinter dem etwas zu präzisen Titel der Hauptsache nach Ausführungen über das Leben des zweiten Sekretärs Dionisio Massari (1649—1657), die religionsrechtliche Lage der deutschsprachigen Diasporakirche, die Mission in Norddeutschland, in den skandinavischen Ländern und in der Schweiz, über den Prager Universitätsstreit nach dem Fenstersturz von 1618 und die Gründung des Bistums Leitmeritz, den sog. Salzvertrag 1630/32, kirchliche Reaktionen auf den Westfälischen Frieden und eine Lebensbeschreibung des Kapuzinermissionars Valeriano Magni. — Der zweite Teil setzt das Werk TÜCHLES mit Herausgabe der Protokolle des zweiten Sekretärs in aller Form fort. Dabei wird ein großer Wechsel in den Möglichkeiten der an erster Stelle für europäische Missionen gegründeten Propaganda (1622) sichtbar. TÜCHLES Edition steht vor dem Hintergrund der Gegenreformation, die nach der Schlacht am Weißen Berge (1620) in eine neue Phase trat, DENZLER dagegen dokumentiert den Beginn einer mühseligen Diasporaarbeit: eine Auswirkung des Westfälischen Friedens, der den Konfessionen ihren Besitzstand garantierte. Es kam zu kirchlichen Protesten, deren Texte DENZLER als Beilagen anfügt. — Die sachlich-solide Arbeit macht auch das Werk TÜCHLES leichter auswertbar und wahrt durchaus die Chance, — Denzler mußte sich diese Frage ja stellen — der Einheit der Christen zu dienen.

Oeventrop

Heinrich Wiedemann MSC

**de Egaña, Antonio, S. I. (ed.):** *Monumenta Peruana* I (1565—75, XX-801 p., L. 7000), II (1576—80, XVI-43\*-891 p., L. 7000), III (1581—85, XVII-26\*-770 p., L. 7000), IV (1586—91, XIX-30\*-878 p., L. 8000). Institutum Historicum S. I. (Via dei Penitenzieri, 20) / Roma 1954—66

Seit dem Erscheinen des ersten Bandes (1894) ist die Sammlung der *Monumenta Historica Societatis Iesu* auf 101 Volumina angewachsen. Die vier bereits vorliegenden Bände der *Monumenta Peruana* tragen die Nummern 75 (1954), 82 (1958), 88 (1961) und 95 (1966). Vol. V (1592—1595) ist im Druck (Nr. 102). Innerhalb der Gesamtreihe figurieren (mit einer durchlaufenden zusätzlichen Zählung) die *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, um missionswissenschaftlichen Spezialbibliotheken die Übersicht (bei der Anschaffung) zu erleichtern bzw. eine Teilsubskription zu ermöglichen. Bei dieser Unterteilung erhielten die *Monumenta Peruana* bisher die Nummern 7, 13, 18, 22. Die mit immensem Fleiß und außergewöhnlicher Akribie von den (verschiedenen Nationen angehörenden) Mitgliedern des Historischen Instituts der Gesellschaft Jesu erstellten *Monumenta Historica* und anderen Reihen (*Bibliotheca Instituti Historici*, bisher 31 Bände, von denen zehn Missionsgeschichte behandeln; *Subsidia ad Historiam S. I.*, bisher 7 Bände) werden in Fachkreisen seit Jahrzehnten geschätzt. Wiederholt waren die verschiedenen Serien missionsgeschichtlicher Quelleneditionen (*Documenta Indica*, *Monumenta Brasiliae*, *Monumenta Mexicana*) Gegenstand von Besprechungen in der ZMR (vgl. auch S. 219 dieses Heftes).

Die beiden ersten Bände der *Monumenta Peruana* werden mit sehr ausführlichen und aufschlußreichen *Allgemeinen Einleitungen* (I, 13—68; II, 9—43) eröffnet. Alle Bände sind mit allen wünschenswerten Verzeichnissen ausgestattet. Ab Vol. II tritt an die Stelle des Lateinischen das Spanische für alle vom Hrsg. abgefaßten erklärenden Texte (Einleitung, Anmerkungen, etc.). Die edierten Dokumente sind nicht für die ganze Folge durchlaufend numeriert, sondern jeder Band hat eine für einen bestimmten Zeitabschnitt in sich abgeschlossene Zählung (I, 109; II, 180; III, 165; IV, 218). Insgesamt werden 753 Dokumente (meist Briefe) ediert, von denen nur wenige bereits früher in anderen Sammlungen oder Werken (die stets angegeben werden) veröffentlicht wurden. Auch auf zahlreiche verlorengegangene Dokumente (die in noch vorhandenen erwähnt werden) wird aufmerksam gemacht. — Die Bereicherung, die die *Monumenta Peruana* für die ansonsten bereits sehr ausgedehnte Literatur zur Missionsgeschichte Perus darstellen, kann kaum hoch genug veranschlagt werden.

Münster

Werner Promper

**Fernau, Friedrich-Wilhelm:** *Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients.* Leske/Opladen 1967; 184 S.

**Ohse, Bernhard:** *Der Patriarch. Athenagoras I. von Konstantinopel, ein ökumenischer Visionär.* Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen u. Pustet/Regensburg 1968; 236 S., DM 16,80

Ces deux essais historiques se complètent quant à leur objet spécifique et à leur objectif œcuménique. Le premier servirait de cadre général où s'insère la biographie du patriarche actuel de Constantinople. Certes, les deux auteurs ne

prétendent point fournir un travail scientifique et historique de première main. Leurs exposés respectifs relèvent de la haute vulgarisation et souvent de l'enquête journalistique. Mais cette méthode n'enlève rien à la valeur documentaire des faits exposés.

L'ouvrage de FERNAU comporte deux parties distinctes. La première assez synthétique brosse per summa capita des tableaux d'ensemble d'aspects politico-religieux de l'Orthodoxie byzantine ayant trait à son histoire et à ses relations avec les peuples et les églises de l'Orient chrétien. Ces pages, nécessairement générales, reprennent des opinions communes, sans avoir l'ambition de contrôler l'une ou l'autre affirmation déjà dépassée et même inexacte. Mais l'intérêt de l'exposé réside dans la seconde partie, qui étudie en détail l'histoire du patriarcat de Constantinople depuis la fin de la première guerre mondiale. Ces informations précieuses comblent une lacune dans la littérature religieuse de langue allemande. Il faut noter la chronique détaillée de l'histoire œcuménique de l'Orthodoxie depuis 1948 et aussi la notice bien au point relative à l'Eglise nationale orthodoxe de Turquie. Mais pourquoi toute l'analyse historique est-elle conçue presque exclusivement sous un angle politique? Tant d'éléments ne peuvent être compris et appréciés à leur juste valeur religieuse par des journalistes qui ne considèrent que la conjoncture, sans pénétrer le souffle qui inspire des initiatives hautement œcuméniques: la tradition théologique de l'Orthodoxie et son évolution historique ne se réduisent pas à des facteurs politiques. Toute l'histoire de la chrétienté occidentale vue dans cette lumière serait aussi inexplicable.

La biographie de OHSE se lit avec plaisir et intérêt. Beaucoup de détails personnels ou intimes de la vie du grand patriarche-prophète manifestent le cheminement providentiel d'une personnalité religieuse qui marquera certainement l'histoire du christianisme contemporain. Et l'on ne peut que saluer la parution de telles publications qui aident à mieux connaître et estimer l'Orthodoxie.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

**Gheddo, Piero:** *Katholiken und Buddhisten in Vietnam*. Pfeiffer/München 1970; 368 S., DM 20,—

In seiner ausführlichen und kritischen Besprechung des italienischen Originals (ZMR 1969, 232—234) nannte HARRY HAAS dieses seriöse, gut dokumentierte Buch „einen Meilenstein in der katholischen Behandlung der Vietnamfrage“. Haas meinte damals, man solle in dem Buch nicht ganz das suchen, was der Untertitel *Il ruolo delle comunità religiose nella costruzione della pace* verspricht. Diesen Hinweis hat der deutsche Verleger beherzigt und den Untertitel fallenlassen. Die Übersetzer haben gute Arbeit geleistet, sich aber leider nicht die Mühe gemacht, in den Anmerkungen auch die Fundorte für deutsche Originale (z. B. E. BENZ) oder Übersetzungen (z. B. DOOLEY) der vom Vf. zitierten italienischen oder französischen Texte anzugeben, soweit solche erschienen sind. Das gehört aber grundsätzlich mit zur Aufgabe eines Übersetzers. Hervorhebenswert ist die Tatsache, daß der Preis der deutschen Ausgabe den des Originals nur um 25 Prozent übersteigt.

Münster

Werner Promper

**Hallén, Erik:** *The Culture Policy of the Basel Mission in the Cameroons 1886—1905.* (= Studia Ethnographica Upsaliensia, 31). Lund 1968; XVI + 142 p. — Bestellschrift: Klaus Renner Verlag/München

Diese Dissertation ist ein gut dokumentierter Beitrag zu einem Thema, das sich durch die ganze Missionsgeschichte hindurchzieht und in jeder Zeit seine eigene Lösung gefunden hat, die vielleicht später oder von andern nicht als die Lösung betrachtet wurde. Die aus dem Pietismus einerseits und aus den Geistesströmungen der Menschenrechtsbewegung und der Romantik andererseits herausgewachsene *Basler Mission* vertrat von Anfang an vorwiegend die totale Schau: man wollte christianisieren und zivilisieren. Das Deutsche Reich verdankte dem Aufbrechen der missionarischen Ideen und Motive auch im Volk vermehrtes Verständnis für den kolonialen Einsatz (ähnlich wie heute die Kirchen Verständnis schaffen für die Aufgaben der Entwicklungshilfe). Nach gewissem Widerstand des Basler Komitees stellte man sich mehr und mehr in den Dienst der Kolonialmacht, bewahrte freilich in Einzelfällen eine kritische Reserve, was man sich als „deutsche Mission“ auch leisten konnte. Die Einstellung zur afrikanischen Kultur entsprach dem damaligen Klischee-Denken. Bezeichnend dafür ist auch, daß in den Archiven praktisch keine Aussagen von Afrikanern vorhanden sind. Ihr Wort galt damals noch nicht. Für die einheimische Sprache aber hat man sich eingesetzt. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über das nachträgliche Eindringen der katholischen Mission (64—67). Die Basler Mission wehrte sich mit allen Mitteln gegen „die katholische Invasion“, gegen „das Übel, das wie der Alkoholismus das Land bedroht“. Vf. trägt im ganzen Buch die Fakten zusammen, stellt sie in den Zeitrahmen, enthält sich aber im übrigen aller Interpretation und abschließender Urteile. Für die Zeit von 1906 bis 1914 stellt er einen weitem Band in Aussicht.

Fribourg

Walbert Bühlmann OFMCap

**Honig, A. G., jr.:** *De kosmische betekenis van Christus in de œcumenische discussies van het laatste decennium speciaal met betrekking tot de zending* (Kamper Cahiers, 7). Uitg. Kok/Kampen 1968, S. 49

Vorliegende Schrift ist die Antrittsvorlesung des Vf. bei der Übernahme der Professur für Missionswissenschaft an der Theologischen Hochschule der Reformierten Kirchen zu Kampen (Niederlande). In einer reich dokumentierten Untersuchung setzt Vf. sich in der Situation nach New Delhi, d. h. nach der Integration des Internationalen Missionsrats in den Weltkirchenrat, in der Situation einer sich säkularisierenden Welt und eines gleichzeitigen Pluralismus sich erneuernder Religionen, mit einem zentralen Thema auseinander, das in der ökumenischen Diskussion *innerhalb* des Weltkirchenrats immer mehr an Bedeutung gewinnt. Die Entwicklung, die Vf. aufzeigt, wäre auch für den Dialog mit der katholischen Theologie von Bedeutung. Vor einigen Jahren war eine ‚Theologie der Religionen‘ noch ein heißes Eisen. Der Stand der Diskussion in der protestantischen Theologie zeigt aber jetzt nicht nur bei Karl Barth „überraschende neue Wendungen“ (30); so ist nicht mehr zu befürchten — und das hat auch die European Consultation on Missions in Birmingham im April 1968 gezeigt —, daß ein protestantisch-katholisches Gespräch bei fruchtlosen Kontroversen verbliebe. Insofern verdient die Studie alle Beachtung. Sie umreißt nicht nur einen *status quaestionis*, sondern weist positiv „in die Richtung einer Konti-

nuitätsrelation zwischen der christlichen Botschaft und den Religionen“ (46). Man möchte wünschen, daß diese Antrittsvorlesung in die eine oder andere größere Sprache übersetzt würde, damit ihre Ergebnisse bekannt würden und zu intensiveren Gesprächen anregten. Glazik

**Kerkhofs, Jan, S.J. (Ed.):** *Modern Mission Dialogue. Theory and Practice.* Ecclesia Press/Shannon (Ireland) 1968; 263 p., s. 40/—

Das Buch erschien in Niederländisch, Französisch, Italienisch (Editrice Queriniana/Brescia), Portugiesisch (Livraria Morais/Lisboa) und Spanisch (Ediciones Guadarrama/Madrid). Die französische sowie die niederländische Ausgabe wurden in der ZMR bereits ausführlich besprochen (1969, 89 f; 1970, 136 f).

Münster

Werner Promper

**Khoury, Adel-Théodore:** *Les théologiens byzantins et l'islam.* Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup>—XIII<sup>e</sup> s.). Nauwelaerts/Louvain 1969; 334 p., FB 390,—

Depuis plusieurs années, l'A. (Beyrouth/Münster) travaille à une histoire critique de la théologie polémique et apologétique byzantine contre l'islam. Avant d'en synthétiser les thèmes, il a voulu présenter, dans un premier volume, les auteurs et les textes antérieurs au dominicain florentin Ricoldo da Montecroce († 1309), dont la réfutation du Coran exerça à Constantinople une influence décisive. De cette première période, Kh. dégage un net contraste entre les controversistes de Syrie, comme Jean Damascène, Abū Qurrā, ou même Barthélemy d'Édesse, et ceux de la capitale, dont Nicétas de Byzance fut le chef de file. Tandis que le contact direct avec les musulmans et leur tradition engageait les premiers dans un authentique dialogue, les seconds ne connaissaient de l'islam que le texte coranique qu'ils interprétaient forcément selon les catégories religieuses de leur propre culture, réduits de la sorte à recopier et à démarquer une morne et injuste polémique. — Ainsi simplifiée (p. 310—315), l'opposition paraîtra un peu sommaire. On a récemment attiré l'attention sur l'existence à Constantinople d'un courant théologique modéré, relativement ouvert à l'islam. Les facteurs politiques devaient d'ailleurs agir dans le même sens chaque fois que l'action militaire cédait le pas à la diplomatie. Kh. n'a-t-il pas minimisé, avec l'importance de ces facteurs, celle des rapports humains entre «Byzance et les Arabes»? La thèse d'une connaissance purement livresque du Coran soulève d'ailleurs le problème de sa traduction grecque, auquel l'A. ne s'attarde guère (cf. p. 119s. pour Nicétas). Des critères moins strictement littéraires auraient peut-être fait apparaître l'avènement de la *turcocratie* à Constantinople comme un événement capital dans l'évolution de la controverse islamo-byzantine. — Mais ces réflexions ne peuvent rien enlever de sa valeur à la démarche scientifique et œcuménique de Kh. C'est par une courageuse autocritique qu'un melkite lance ainsi à ses frères d'islam l'invitation au dialogue difficile. Puisse son souhait se réaliser, que des musulmans de bonne volonté en viennent à dépouiller à leur tour, dans un effort similaire, leur attitude négative à l'égard du christianisme.

Louvain

André de Halleux, O.F.M.

**Kleine, Erwin:** *Welt zwischen Hunger und Heil.* Ein Bericht über die II. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche (= Pfeiffer-Werkbücher, 73). München 1968; 132 S.

L'auteur est un observateur lucide et sympathisant du renouveau de la vie ecclésiastique aux Pays-Bas. La vigueur et l'originalité de l'esprit démocratique et de la franchise hollandaise ont trouvé leur expression la plus remarquable dans les diverses sessions du concile pastoral. L'auteur analyse les documents et suit souvent littéralement les discussions de la deuxième session plénière du concile hollandais traitant des problèmes sociaux et de l'aide aux pays en voie de développement. Des questions difficiles comme le droit et la justification de la violence et la régulation des naissances dans les pays du Tiers-Monde y sont débattues avec compétence, réalisme et le courage d'une recherche continue. A travers les débats et les textes de ce concile, l'auteur nous fait sentir l'engagement et la volonté décidée d'une Eglise qui, malgré les questions ouvertes et des exagérations possibles, veut être activement présente au rendez-vous de l'Eglise et du monde après Vatican II.

Kinshasa

René De Haes, S.J.

**Lehmann, Arno:** *Christian Art in Africa and Asia.* Concordia Publishing House/Saint Louis, Missouri 1969; 283 p., \$ 12,50

Durch diese vorzügliche englische Ausgabe wird die bedeutende, mit 282 Abbildungen ausgestattete Publikation weiteren Kreisen zugänglich. Das deutsche Original hat URBAN RAPP OSB in der ZMR eingehend besprochen (1970, 134—136). Obwohl Vf. sich im allgemeinen auf die afroasiatische christliche Kunst beschränkt, wurden auch einige zentralamerikanische Abbildungen aufgenommen. Das 339 Nummern umfassende Literaturverzeichnis registriert neben einigen wenigen französischen und italienischen ausschließlich deutsche und englische Veröffentlichungen zum Thema.

Münster

Werner Promper

**McDonnell, Graham P., M.M.:** *Meaning of a Missioner.* Maryknoll Publications/Maryknoll, New York 1967; 94 p., \$ 3,95

The daily tasks and experiences of a young missionary in one of Japan's modern urban centers are related with simplicity, candor and a touch of humour, and illustrated by a series of excellent photographs. — Missionary activity in the contemporary world has none of the romantic charm of another age. Today's missioner is dedicated to the service of mankind. This service necessitates a serious preparation and adaptation. The missioner's life may be filled with stimulating events but the real challenge is in the simple everyday happenings and personal contacts where the good news is preached not by what the missioner says but by what he is. "His whole life is simply looking for and making friends, showing them by his life of witness that the Church of Christ is a sign of love addressed to all men." — Such is the essential message of this little book and the real "meaning of a missioner".

Lubumbashi

Sr. Mary Alice Mooney

**Molinski, Waldemar, SJ (Hrsg.):** *Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen.* Pfeiffer/München 1969; 180 S., DM 10,80

Innerhalb der von dem bekannten, in Hamburg lehrenden katholischen Religionspädagogen Otto Betz herausgegebenen Reihe der „Pfeiffer-Werkbücher“ legt W. MOLINSKI (Berlin) einen ansprechenden Band über die theologische Problematik der nichtchristlichen Religionen vor. Es verdient Anerkennung, daß dieses Thema in klarer und verständiger Weise für die Praxis der religiös-theologischen Vermittlung dargeboten wird. Über den Heilsweg des Buddhismus schreibt ein Kenner wie H. M. ENOMYIA-LASALLE; der Vergleich mit den christlichen Lehren wird sehr einprägsam entfaltet (30—40). Über „Heilsbotschaft und Heilsanspruch des Islam“ berichtet der bekannte Orientalist und Koranforscher R. PARET (Tübingen), dessen nüchterne Bemerkungen über das zukünftige Verhältnis von Muslimen und Christen Aufmerksamkeit verdient (59—64). Die Darstellung der jüdischen Heilsbotschaft aus der Feder von H. L. GOLDSCHMIDT ist außerordentlich dicht und tiefdringend. Der jüdische Weg wird charakterisiert unter den Stichworten Zukunft, Friede, Freiheit, Freude, Fortschritt, Reich (65—80), und in einem zweiten Abschnitt wird die jüdische Anschauung mit der christlichen verglichen und die mögliche Verbindung und Ergänzung in einer „heilsgeschichtlichen Arbeitsteilung“ gesehen (81—91). „Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen aus katholischer Sicht“ behandelt H. WALDENFELS, indem er die biblischen Aussagen und die Äußerungen des Konzils abermals, allerdings ein wenig positivistisch darstellt (93—125). Die leidige Frage nach dem Sinn der Mission wird nur kurz (120—124) erörtert. Freilich ist es legitim, die Mission mit der souverän wirkenden *Gnade* Gottes in Zusammenhang zu bringen; wenn man jedoch auch mit der Möglichkeit der ewigen Verdammnis rechnen muß (vgl. 113), ist es dann ausreichend, die Aufgabe der Mission darin zu sehen, „Zeugnis von dem der Kirche geschenkten Heil zu geben, das zugleich Einladung zum Leben in der christlichen Gemeinschaft ist“? (MOLINSKI, 14). Das Problem ist wegen der zahlreichen sachlichen und methodischen Vorfragen äußerst schwierig und delikats und muß in den kommenden Jahren mit großer Intensität, vor allem unter Einbeziehung der hermeneutischen Probleme, neu durchdacht werden. Dabei wird man sich vor einem verschwiegenen oder ausdrücklichen Rückschritt (oder Rückfall) in die dialektische Theologie bzw. in einen *Glaubenspositivismus* hüten müssen. Derartige Fragen und Aufgaben deutlich sichtbar werden zu lassen, gehört mit zu den positiven Wirkungen, die von diesem Buch ausgehen können. — Der Band bietet ferner einen religionspädagogisch brauchbaren Anhang von Texten zu den behandelten Religionen (129—164) sowie ein kurzes, aber interessantes Literaturverzeichnis (165—177). — Alles in allem bietet dieses „Werkbuch“ vorzügliche Information sowie wertvolle Vergleiche und Durchblicke.

Bonn

H. R. Schlette

**de Montclos, Xavier:** *Lavigerie. La mission universelle de l'Eglise.* Cerf/Paris 1968; 206 p.

La personnalité et l'œuvre apostolique de Lavigerie ont fait l'objet de nombreuses études. Par ses travaux theologico-historiques, DE MONTCLOS vient de renouveler en partie la connaissance qu'on avait de cette figure de proue

du catholicisme français au 19<sup>e</sup> s. Après avoir dessiné à grands traits les étapes d'une carrière ecclésiastique particulièrement réussie, l'auteur publie une série de textes souvent remarquables de Lavigerie, qui éclairent la physionomie intérieure de cet homme d'action et nous livrent sa pensée théologique profonde «sur la mission universelle de l'Eglise». — Ces textes dûment sélectionnés dépassent souvent la conjoncture ecclésiastique et politique du siècle dernier et rejoignent par leur souffle, leur inspiration apostolique, leurs objectifs et parfois par leur expression même les préoccupations et l'enseignement de l'Eglise rénovée de Vatican II. C'est dire que la formation historique de Lavigerie l'aidait à retrouver des valeurs permanentes de l'expérience missionnaire de l'Eglise antique et à se les approprier en les adaptant en vue du vaste continent africain qui s'ouvrait à la civilisation et à l'évangélisation. — Détachés de leur contexte historique, ces textes perdent toutefois de leur véritable mordant. Car l'activité de cet homme d'Eglise est souvent marquée par l'esprit de son époque et par un engagement politico-religieux, qui ont varié substantiellement, mais toujours dans le sens d'une voie moyenne de conciliation et à tout le moins d'un rapprochement des positions divergentes et opposées sur «un terrain commun».

Pour ce qui concerne l'Orient chrétien, qu'il nous soit permis d'être moins affirmatif que l'auteur sur le rôle que Lavigerie se croyait appelé à jouer en Tunisie, en Syrie-Liban et à Jérusalem dans le domaine ecclésiastique. Certes, la lecture de sa thèse (*Lavigerie, le Saint-Siège et l'Eglise, 1846—1878*, de Boccard/Paris 1966; 664 p., F 50,—) témoigne d'une manière assez précise des ambitions ecclésiastiques du prélat français à l'égard du siège du patriarcat latin de Jérusalem. Et l'analyse circonstanciée que nous avons faite nous-même de la correspondance diplomatique conservée au Quai d'Orsay (Paris) et que nous pensons publier intégralement prochainement, démontre que Lavigerie plaçait l'intérêt politique de la France sur un pied d'égalité avec celui du catholicisme. Son anti-italianisme est patent et son souci majeur était de remplacer autant que possible le clergé, les religieux italiens et surtout les prélats de la Propagande romaine par un personnel français. En 1860, le clergé oriental et surtout melkite d'une Eglise qui avait le plus souffert des massacres, notamment à Damas, ne reçoivent qu'une part dérisoire et souvent symbolique des larges subsides dont il disposait. Entre 1877 et 1882, l'octroi de la garde du domaine français de *Sainte-Anne de Jérusalem* par le gouvernement de la République et la fondation du séminaire melkite font partie d'un plan d'implantation culturelle catholique et française, où le programme de l'union des Eglises trouve certes une place qu'on aime depuis à présenter comme privilégiée. En fait, l'Esprit souffle où il veut et Dieu dispose des œuvres humaines dans une Providence qui dépasse les intentions des simples acteurs de la scène historique. — Néanmoins, la lecture de ces pages attachantes révèle une personnalité ecclésiastique dont la pensée et la destinée s'attachaient aux problèmes religieux et missionnaires de son époque tourmentée, mais qui savait s'en détacher souvent grâce à une lucidité et une fidélité puisées aux sources de l'histoire de l'Eglise. Cet attachement au passé authentique lui inspirait des vues vraiment prophétiques, ce qui le rehausse au-dessus du niveau de son époque et lui mérite une place de choix surtout auprès de ceux qui aiment à se réclamer des enseignements de Vatican II.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

**Mueller, George A., M. M.:** *The Catechetical Problem in Japan (1549—1965)*. Oriens Institute for Religious Research/Tokyo (Chitose P.O. Box 14) 1967; 229 p., \$ 5,—

Vf. gibt in acht Kapiteln einen sorgfältig erarbeiteten, detailliert belegten und durch einen mehrjährigen Aufenthalt in der Japanmission angereicherten Durchblick durch die Entwicklung des katechetischen Problems in Japan seit Beginn der dortigen Missionsarbeit. Die beiden ersten Kapitel beschäftigen sich mit der von Franz Xaver insinuierten Methodik und mit der Wiederaufnahme der Missionstätigkeit im vergangenen Jh. und sind schon deshalb interessant, weil sie gute Beispiele für Versuche einer sprachlichen Bewältigung der Glaubensverkündigung bieten. Franz Xaver war geneigt, echt japanische Worte für die christliche Botschaft zu benutzen, mußte aber feststellen, daß er damit als Verkünder einer buddhistischen Sekte mißverstanden wurde (10 f). Das Sprachproblem blieb auch in der wiederbeginnenden Mission der Neuzeit akut. Nur war die Frage diesmal, ob die Missionare weiterhin die schließlich aus der Frühzeit tradierten lateinisch-portugiesischen Termini benutzen sollen oder aber die aus dem Chinesischen übernommenen Wortneubildungen. Beide Lösungen setzten sich zeitweilig nebeneinander durch. Das Problem ruht auch heute nicht. Denn es ergibt sich immer neu die Frage, ob ein Text, die Schrift, die Liturgie, in der immer weniger verstandenen Literarsprache verbleiben soll oder in die zweifellos weniger elegante Umgangssprache zu übersetzen ist. Eine Untersuchung der heute existierenden Katechismen zeigt ein unterschiedliches Vorgehen, wenn auch — nicht zuletzt auf Grund der Sprache des offiziellen Katechismus — die Tendenz zur Kolloquialsprache unaufhaltsam ist.

Neben der für Japan gegebenen Sprachproblematik stellt sich aber vor allem die von Europa mitbestimmte Frage nach der rechten katechetischen Methodik. Vf. stellt dazu zusammenfassend fest, daß „die katholische Mission in Japan einen offiziellen Katechismus besitzt, der in seiner Substanz derselbe ist wie der von 1896“, d. h. eine simplifizierte Form des Katechismus von J. DEHARBE SJ, der erstmals in Europa 1847 veröffentlicht wurde (vgl. 192). Wenn deshalb auch in Kap. 3 von Pionierarbeit in der katechetischen Erneuerung die Rede ist, von H. NOLL, P. MAYRAND, D. SCHILLING, S. CANDAU, so sind das Ergebnis — bei aller Achtung vor dem Bemühen dieser und anderer Männer — die Hoffnungen und Enttäuschungen beim Wiederaufbau der Nachkriegszeit (Kap. 4). Der Wiederbeginn nach Ende des Zweiten Weltkrieges war ein Start mit großen Erwartungen. Es sei an das Wort von General McArthur, dem Oberkommandierenden der amerikanischen Besatzung, erinnert, daß „Japan innerhalb von zehn Jahren christlich sei, wenn nicht durch die aktuelle Bekehrung des Volkes, so doch zumindest auf Grund der Denk- und Handlungsweisen, die die Mehrzahl der Japaner angenommen haben werden. Das Christentum wird in Japan nicht weniger enthusiastische Aufnahme finden als die Demokratie“ (76). Gerade in dieser Zeit erweist sich der Katechismus immer deutlicher als ungenügend, da er im Grunde genommen nicht für Nichtchristen, sondern für Christen abgefaßt ist. Es zeigte sich auch die Ungeklärtheit des Begriffes *Katechumene*. Die Missionsmethode, vor allem die unzureichende Beachtung der japanischen Volksmentalität, wurde häufiger kritisiert.

Das katechetische Jahr 1956 (Kap. 5) stellt den Versuch der theoretischen Diskussion dieser Situation dar. In derselben Zeit werden eine Reihe von katechismusartigen Textbüchern verfaßt und experimentiert. Vf. stellt sie sehr ausführlich dar (Kap. 6). Besondere Aufmerksamkeit verdient die revidierte, im Auf-

trag der Bischofskonferenz von einer Kommission verfaßte Ausgabe des offiziellen Katechismus. Vielleicht hätte die Problematik eines autorisierten Katechismus hier noch deutlich angesprochen werden können. Nicht nur, daß es sich lediglich um eine Revision handelte, die keine grundsätzliche Erneuerung im Sinne der in Europa allorts greifbaren katechetischen Bewegung zuließ, — auch die Tatsache, daß eine nur aus Japanern zusammengesetzte Bischofskonferenz letztlich nicht den Mut zu einem offenen Experiment fand, läßt sich nicht übersehen. Die Frage aber ist, ob sich ohne echte Experimente ein „offizieller Katechismus“ sinnvollerweise rein autoritativ einführen läßt. Die Fragwürdigkeit solcher Entscheidungen wird am Verhalten der Bischöfe in ihren Diözesen selbst deutlich. Der Bischof von Sendai verfaßte selbst ein viel gepriesenes katechismusartiges Textbuch, das nicht nur in seinem Bistum den offiziellen Katechismus praktisch ersetzt. Der Bischof einer Diözese auf Kyūshū — das berichtet Vf. nicht — ließ den Katechismus kurz nach seiner offiziellen Einführung — nicht zuletzt aus Gründen des Sprachgebrauchs — für das Kirchenvolk seines Bistums ebenso offiziell verbieten.

Die Misere der katechetischen Situation Japans rief nach Richtlinien (Kap. 7). Diese waren teilweise in der europäischen Katechetik vorbereitet, doch zeigte die katechetische Woche in Eichstätt 1960, daß die eigentliche Not der Missionen von den Theoretikern der Heimat noch kaum hinreichend erkannt wurde. Die Woche endete mit einer deutlichen Kritik der Missionare an den europäischen Weisungen. Dem suchte die Konferenz von Bangkok 1962 (Kap. 8), die eine gute Zahl in Asien tätiger Missionare zusammenführte, abzuhelfen. Auf ihr wurde von A. NEBREDÁ im Anschluß an Anregungen von A. LIÉGÉ die Einteilung der Unterweisungsstufen in Präevangelisation, Evangelisation und Katechese vorgelegt. Die Einsicht, daß der psychologische Zustand ebenso wie die Herkunft des zu Unterweisenden beachtet werden müssen, war wertvoll und verdiente, in die Reflexion auf die Methodik der Unterweisung aufgenommen zu werden. Die sich an Bangkok nicht zuletzt in Japan anschließende Diskussion zeigt aber sowohl die Grenzen wie auch die dieser Konzeption selbst innewohnende Problematik auf. MUELLERS Kap. 8 bietet die beste, z. Z. verfügbare Darstellung und Dokumentation der Diskussion um die Stadien der Unterweisung. Das bleibt gültig, auch wenn er, der sein Werk in Zusammenarbeit mit A. NEBREDÁ verfaßt hat, auf dem Standpunkt NEBREDÁs steht und meint, daß letztlich die uneinheitliche Terminologie die Mißverständnisse, die sich ergaben, mitverursachten (vgl. 177, 180, 185 u. ö.). Persönlich glaube ich allerdings nicht, daß es sich hier vordringlich um eine Frage der Terminologie handelt, zumal eine einheitliche, im letzten dann doch autoritativ festgelegte Terminologie höchstens ein neues Stück unlebendigen Nominalismus erzeugen würde. Hinter den Einwänden, die sich in Japan vor allem auf das Verständnis der Bekehrung konzentrieren — diese ist nach den Vertretern der Drei-Stufen-Lehre zwischen Präkatechese (Präevangelisation und Evangelisation) und Katechese anzusetzen —, dürften sich denn auch undeutlich Einwände gegen die der neuen Einteilung zugrundeliegende Anthropologie und Theologie verbergen (vgl. dazu meine eigenen Anfragen: ZMR 1968, 97—103). Nicht eine Neubesinnung auf die Methodik und Psychologie der Unterweisung ist vordringlich, sondern eine Neubesinnung auf das Wesen der Mission, auf das Ziel der Unterweisung (hier spielt dann die Frage „Schock“ und „Umschlag“ und/oder Erfüllung der vorgegebenen Sehnsüchte eine bedeutende Rolle), auf den Glauben und die Heilsvermittlung. Diese Fragen stellt Vf. nicht mehr. Sein Werk führt aber nicht zuletzt auf Grund der sorgfältigen und objektiven Dar-

legung des Weges zur heutigen Situation unmittelbar an die eigentlichen Fragen von heute heran. Antworten auf Fragen der Katechetik können aber nicht eher gesucht werden, als bis daß die Fragen selbst gültig formuliert sind.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

**Müller, Josef, SVD: *Wozu noch Mission?*** Eine bibeltheologische Überlegung (= *Biblisches Forum*, 4). Kath. Bibelwerk / Stuttgart 1969; 86 S.

Mittelpunkt der kleinen Studie ist die Frage nach einer „schriftgemäßen Missionsbegründung“. Vf. erweist sich als guter Kenner der vielfältigen Ansätze innerhalb der modernen Theologie und vermittelt einen guten Einblick in die Schwierigkeiten, die sich der Neubesinnung auf die Mission stellen. — Kap. I umreißt die Problematik in drei großen Sachfeldern: die säkularistische Welt — Hunger und Ungerechtigkeit — die Renaissance der nichtchristlichen Religionen und die neuere Theologie. Dieselben drei Felder werden im Schlußkapitel IV als geschichtlicher Ort des missionarischen Dienstes aufgezeigt. — Kap. II und III unternehmen den Versuch der bibeltheologischen Begründung. Der Weg zur Weltmission wird geschildert als Weg von Israel, Gottes Zeichen für die Völker (ein störender Druckfehler in der Zwischenüberschrift S. 28!), über die Stellung Jesu zu den Heiden hin zur Zeit der Kirche als der Zeit der Mission. Diese Kirche ist missionarisch, insofern sie vor aller Welt bezeugt, „daß der Kommende auch der schon Gekommene ist, daß dieser Welt die Epiphanie der Herrschaft Gottes über alle Geschichte als eschatologische Verheißung geschenkt ist“ (44). Sinn der Existenz der Kirche ist, wie Kap. IV weiter ausführt, „der Dienst an der Welt . . . Die Kirche leistet ihn stellvertretend für die Vielen“ (45).

Das Büchlein ist für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt, mußte daher notwendigerweise auf die wissenschaftliche Diskussion verzichten und das vortragen, was Vf. in der augenblicklichen Situation glaubt vertreten zu können. Daß dabei andere Akzentsetzungen sowohl im exegetischen Teil wie auch in der Abschätzung der Zeitproblematik denkbar sind, ist verständlich. So verläuft m. E. die Dynamik der Problematik eher von den Religionen über die sozialen Nöte hin zur Gesamtfrage einer aufgeklärten, gott-losen Welt. Manches Urteil ist ungeschützt. Unschärf erscheint mir auch in manchen Punkten II. 3. Die beliebte Verankerung der Kirche und ihrer Mission einseitig in Tod und Auferstehung Jesu ist diskutabel. Und dann: Wieso ist der Geist ein „anderer Offenbarer“ (37)? Wie verträgt sich der Satz: „Die Zeit der Mission steht unter der Verborgenheit des Geistes, in dem sich Gott noch mehr verhüllt als in Jesus“ mit den späteren Sätzen: „Geist aber ist Offenheit. Durch Kreuz und Auferstehung tritt Christus aus der Verslossenheit der irdischen Existenz in die Offenheit des Geistes über“ (37)? — Die Verbindung von Stellvertretungsgedanken und Mission wird man aus dem Blickwinkel unserer bisherigen Missionsarbeit solange mit Skepsis betrachten, als es nicht gelingt, die alten Imperative durch entsprechend neue zu ersetzen. „Mission ist nichts anderes als der Dienst der Kirche, die sich unter die Völker gesandt weiß um der einen heilen Welt willen, auch wenn Gott sich diese Welt letztlich selbst vorbehält“ (8). Ob die Antwort auf die Frage deutlich genug ausgefallen ist, muß am Ende die Praxis erweisen. In ihr muß sich zeigen, ob *Mission* für junge Menschen auch in der Zukunft eine erstrebenswerte Aufgabe bleibt oder ob die volle Rückgliederung der Mission in die Kirche nicht zugleich eine wachsende Uninteressiertheit an den Missionsaufgaben alten Stils nach sich zieht.

Wittlaer

Hans Waldenfels SJ

**Müller-Krüger, Theodor:** *Der Protestantismus in Indonesien.* Ev. Verlagswerk/Stuttgart 1968; 388 S., DM 25,50

Vf. dieses (ursprünglich indonesisch geschriebenen) Buches ist mit den kulturellen und religiösen Verhältnissen Indonesiens vertraut wie wenige. Z. Z. Stundensekretär des Ev. Missionsrates in Hamburg, wirkte er seit 1931 (im Verband der Rheinischen Mission) in der Batak-Kirche auf Sumatra, 1934—60 (die Zeit des Krieges ausgenommen) als Dozent an der Theol. Hochschule in Djakarta. Seine umfangreiche, mit Karten, Statistiken, Zeittafeln, Dokumenten und Registern wohl ausgestattete Studie versteht er als *Geschichte und Gestalt* eines Anrufs und seines Widerhalls. Die Botschaft vom Herrn Jesus, verkündet durch fünf Jahrhunderte, hat auf die verschiedensten Weisen Form gewonnen auf den nach Menschen und Lebensart so unterschiedlichen Inseln. Duldsam gegenüber dem Islam, weil es die Klugheit gebot, zerstörten die Holländer seit 1605 das Werk Franz Xavers und seiner portugiesischen Mitbrüder und warfen über ihr Kolonialreich, soweit ihr Einfluß reichte, die Schablone ihre reformierten Heimatkirche. Während der Französischen Revolution und der englischen Besatzungszeit wurde das Monopol gebrochen: zu den holländischen gesellten sich englische und deutsche Missionare anderer Richtungen, auch katholische. Doch erst nach der Vertreibung der Japaner und dem Rücktritt der holländischen Kolonialherren (1949) entstanden die ersten, vom europäischen Protestantismus losgelösten, bodenständigen Teilkirchen. Dieser Loslösungsprozeß ist nirgendwo reibungslos verlaufen und auch noch nicht überall beendet; aber ein gutes Ende zeichnet sich ab: ein imposanter indonesischer Protestantismus mit mehr als dreißig im *Rat der Kirchen von Indonesien* ökumenisch zusammengeschlossenen regionalen Kirchen. Sektenprediger, die außerhalb stehen, stiften freilich Unfrieden und arbeiten nicht ohne Erfolg. Über die katholische Kirche in Indonesien und ihre Fortschritte werden wir im ganzen gut unterrichtet.

Knechtsteden

Josef Th. Rath CSSp

**Muskens, M.P.M.:** *Indonesië. Een strijd om nationale identiteit: nationalisten, islamieten, katholieken.* Brand/Hilversum 1969; 597 p., gld. 25,—

Die katholische missiologische Literatur über die Kirche Indonesiens ist nie reich gewesen. Der Umfang dieser theologischen Dissertation (Nijmegen), ihre Weitschweifigkeit und ihr enzyklopädischer Charakter sind teilweise auf das Fehlen von Studien zurückzuführen, die Vf. hätte zusammenfassen können, insofern er nicht seine eigenen Forschungen und neuen Einsichten darlegen wollte. Vf. zitiert übermäßig Literatur, die dem breiten Publikum zugänglich ist. Nicht nur die Ausführungen über Sukarno, auch die Zitate aus dem (meist amerikanischen) Schrifttum, das sich mit Indonesien seit der japanischen Besetzung beschäftigt, hätten gestrafft werden können. Nichtsdestoweniger gebührt Vf. (Priester der Diözese 's-Hertogenbosch) Dank für seine fleißige und weitsichtige Arbeit. Er hat inzwischen eine Aufgabe in Indonesien übernommen.

Vf. stellt die These auf, die Kirche sei — anders als in anderen südostasiatischen Ländern — in Indonesien bodenständig. Zweifelsohne hat er recht. Er weist darauf hin, daß es dazu nicht gekommen ist, weil die missiologischen Voraussetzungen der dort arbeitenden Missionare besser gewesen seien als in anderen Gebieten. Die Kirche habe in Indonesien Bodenständigkeit gewinnen können, weil die frühe nationalistische Bewegung sich entschieden hätte, die nationale

Einheit pluralistisch aufzubauen. Diese Linie hat besonders Sukarno entschieden gegen islamische Strömungen vertreten, die den Islam mit dem indonesischen Selbstverständnis gleichsetzen wollten. Die einen wünschten einen vollständigen Moslemstaat, die anderen wollten den Islam wenigstens zur Staatsreligion erheben. Vf. hebt hervor, daß der Synkretismus, der im islamisierten Mittel-Java, dem Zentrum der Revolution und dem größten Ballungsraum der indonesischen Bevölkerung, durch das Fortleben animistischen, hinduistischen und buddhistischen Brauchtums genügend Gegenkräfte gegen eine islamische Vorherrschaft mobilisierte. Bei der Behandlung dieser Materie kann man Vf. einen gewissen *Javanismus* vorwerfen, d. h. ein zu breites Schildern der Lage in Mittel-Java als gültig für ganz Indonesien. Es stimmt zwar, daß dieses Gebiet als ideologisches und politisches Zentrum anzusehen ist. Der Gärungsprozeß, der sich seit der Unabhängigkeit in wachsendem Maße für ganz Indonesien in Djakarta vollzieht (wie Vf. auch irgendwo sagt), hätte mehr akzentuiert werden sollen; auch der Einfluß der evangelischen und katholischen Gebiete außerhalb Javas, der in der gesamtindonesischen Entwicklung eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Hier hat sich offensichtlich sowohl die Einseitigkeit der internationalen Literatur über Indonesien als auch der Mangel an kritisch gesammelten Fakten aus allen Teilen Indonesiens (einschließlich Djakartas) gerächt. Obwohl Vf. wiederholt in diesem Sinne korrigierende Daten bietet, geht deren Schlagkraft in seiner weitschweifigen Redaktion ziemlich verloren.

Ähnliches ist zu bemerken bzgl. der sonst klaren und richtigen Ausführungen über die Lage des Islam in Indonesien. Der Islam hat nicht nur eine reformistische und eine konservative Richtung; auch politisch war er in zwei Parteien gespalten: der *Nahdatul Ulama* (wie der Name andeutet, beherrscht von den wenig gebildeten islamischen Religionslehrern und von Hadji-Grundbesitzern) und der moderneren *Masjumi* (hauptsächlich rekrutiert aus den außerjavanischen, vollständig islamisierten Völkern). Diese letztere Partei wurde wegen ihres Anteils an den regionalen Aufständen gegen Sukarno vom Präsidenten verboten. Politisch hat deshalb die N. U. Alleinrecht, was sich in mancher Hinsicht nachteilig auswirkt. Nachdem die *Partai Komunis Indonesia* blutig zerschlagen wurde, bietet das als modern und zugleich mystisch betrachtete Christentum vielen jetzt Halt bzw. Zuflucht. Daß die militanten Moslems sich jetzt gegen das Christentum wenden, liegt auf der Hand. Vf. behandelt eingehend diese Entwicklung, die das Verhältnis zwischen Christen und Moslems weitgehend trübt. Er weist auch darauf hin, daß die Aktivität der dogmatistischen, legalistischen Religionslehrer auf die Dauer bei den fortschrittlich Denkenden vielleicht eine Gegenreaktion und eine Entspannung hervorrufen könnte. Hier vermißt man aber eine Behandlung der realen und möglichen Kontakte mit diesem fortschrittlichen Teil des Islam; auch wird der Zusammenarbeit mit den sozial-fortschrittlichen Kräften zuwenig Aufmerksamkeit geschenkt. Zwar sind die Positionen beider Gruppen, die sich zum Teil überschneiden, wegen der Gefahr einer Identifizierung mit Regionalismus recht unbequem. Doch läge hier ein Teil der Entscheidung für die Zukunft. Eine Behandlung der Rolle der katholischen Studentenschaft (PMKRI) — besonders in Kami und in der Gegenrevolution von 1965 — fehlt vollständig. Doch hätte gerade diese national so wichtige Stellungnahme der katholischen Studentenschaft die Haltung der Katholiken im heutigen Indonesien illustrieren können. Vf. weist darauf hin, daß der Kirche Indonesiens nur wenige Islamologen — und zwar nur auf Java — zur Verfügung stehen. Es fehlen ihr aber auch Soziologen und Politologen. In den Kreisen der Studentenschaft, der *Partai Katolik* und

der katholischen, von Laien gegründeten und geführten Universität Atma Jaya (in Djakarta, mit Zweigstellen in anderen Städten) sind sie zwar anwesend und aktiv, aber aus dem Buch geht dies nicht hervor. Dürfte man daraus schließen, daß Vf. doch noch zu sehr von klerikalen Positionen her operiert und registriert hat? Seine Darstellung des Glaubensunterrichts für nichtkatholische Kinder in katholischen Schulen könnte ebenfalls darauf schließen lassen. — Diese kritischen Anmerkungen wollen in keiner Weise den Wert der Pionierarbeit verringern, die Vf. geleistet hat. Sie wollen nur auf die Notwendigkeit weiterer Studien hinweisen.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

*North American Protestant Ministries Overseas*, 81968. National Council of the Churches of Christ in the U.S.A./New York (475 Riverside Drive).

Ce directoire est compilé avec beaucoup de soin et comprend une somme considérable de données sur les sociétés envoyantes (*denominational, inter-denominational, non-denominational*, dont le siège est aux Etats-Unis; *international and interdenominational*, qui ont une section aux Etats-Unis); les institutions et associations qui n'envoient pas, mais qui rendent service aux missions; les différents champs de missions avec l'indication des sociétés qui y travaillent et des données essentielles sur leurs activités; les séminaires et les professeurs en matières missionnaires. Trois *classements* terminent le volume: les cinquante sociétés les plus importantes par le revenu, le nombre de missionnaires envoyés, le nombre de personnes de l'endroit soutenues par les sociétés. Un excellent instrument de consultation, purement statistique, mais fort éclairant en son genre, qui dépasse ce que l'Eglise catholique possède jusqu'ici.

Louvain/Rome

Joseph Masson, S.J.

**Nuscheler, Franz/Zwiefelhofer, Hans, SJ (Hrsg.):** *Kirche und Entwicklung in Lateinamerika* (= Taschenbuchreihe „Kirche und Dritte Welt“, 1). Pesch-Haus/Mannheim 1969; 113 p., DM 4,80

On trouvera ici quelques documents latino-américains: la fameuse lettre pastorale de Mgr MANUEL LARRAÍN sur le développement (cf. ZMR 1968, 141 s.), signe précurseur de Medellín, le rapport du cardinal EUGÊNIO SALES à Medellín, et quelques-uns des rapports de Medellín, avec une brève introduction. Il est toujours difficile de faire un choix et de décider quels sont les documents les plus représentatifs d'une époque. On s'étonnera, cependant, de ne pas trouver ici le rapport le plus original de tous ceux qui furent approuvés à Medellín, celui qui a pour titre *La pastorale des élites*, et, sous ce titre innocent, s'occupe en réalité de l'idée latino-américaine de révolution.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**O'Farrell, Patrick:** *The Catholic Church in Australia. A short history: 1788—1967.* Geoffrey Chapman/London 1969; X + 294 p., s. 35/—

Vf. (Senior Lecturer für Geschichte an der *University of New South Wales*) will eine „Geschichte der katholischen Kirche in Australien von ihren Anfängen bis zur Gegenwart“ (VII) vorlegen. Während der ersten fünfzig Jahre wurden die (meist irischstämmigen) katholischen Einwanderer kaum seelsorglich betreut

und waren mannigfaltigen Verfolgungen ausgesetzt. Bis zur Mitte des 19. Jh. hatten sie sich manche Rechte erkämpft. Später waren die Schulfrage (der Vf. besondere Aufmerksamkeit schenkt) sowie manche Streitigkeiten zwischen irisch- und englischstämmigen Katholiken Gegenstand harter Auseinandersetzungen. — Auf Anmerkungen wurde verzichtet. Ein Anhang bietet jedoch *A Note on Sources* (279 f), *Guide to Further Reading* (281—288) und einen *Index* (289—294). Auf die Arbeit nichtirischer Missionare wird so gut wie nicht eingegangen. Die spärlichen Hinweise auf die Problematik der Missionierung der Eingeborenen werden im Index unter *aborigenes* aufgeschlüsselt (31, 64 f., 90, 256). Ein Stichwort *mission* kommt im Index nicht vor. Die *Bibliotheca Missionum* scheint Vf. nicht zu kennen.

Münster

Werner Promper

*Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie. III: Missie en ontwikkelingswerk. Kath. Archief/Amersfoort (Wilhelminalaan 17) 1969; 264 p.*

Ce volume, extrêmement intéressant, réunit non seulement les discours et rapports officiels, mais aussi un résumé des interventions en séance, des notes sur le courrier reçu préalablement et diverses motions ou textes présentés à l'Assemblée. Il donne donc une bonne vue non seulement des positions officielles, mais des réactions des délégués. — En opposition aux tableaux qu'on fait parfois de *la Hollande*, le volume montre une opinion publique ouverte certes et parfois en vive discussion, mais sur un fonds de principes solides et de projets certainement valables. C'est ainsi que l'Assemblée, tout en reconnaissant les maints domaines où l'évangélisation et le développement ont à travailler en commun, rappelle la différence essentielle qui existe entre la recherche du progrès humain temporel et l'effort pour annoncer Jésus-Christ, en un témoignage aussi explicite que possible. Ainsi encore une triple besogne est-elle imposée au concret à l'Eglise: l'annonce du message de salut du Seigneur; la réalisation d'un monde viable où chaque homme puisse trouver son bonheur de vivre; l'établissement de la paix mondiale (card. ALFRINK). On notera aussi une prise de position du carrefour Asie Sud-Est, composé d'Asiens, qui pense que l'Eglise «ne doit pas jouer de rôle actif sur le terrain politique». Il s'agit évidemment de l'Eglise en tant que telle. La solidité et l'ouverture de cette session la rend utile aux missionnaires, aux missionnaires, et même aux théologiens.

Louvain/Rome

Joseph Masson, S.J.

**Pistoni, Giuseppe:** *L'attività missionaria nelle diocesi di Modena e Nonantola*. Storia, dizionario, documenti. Ufficio Missionario/Modena (Rua Muro, 60) 1967; 215 p.

Das Buch schildert die Missionsbemühungen einer italienischen Erzdiözese: Diözesanpriester und Laienhelfer in Brasilien und Nigeria; Gründung eines Universitätskollegs der missionsärztlichen Frauenvereinigung für Medizinstudentinnen aus Missionsländern; Ordenspriester, -brüder und -schwestern. Die heimatische Missionshilfe wurde im Anschluß an die Gründung des Werkes der Glaubensverbreitung bereits 1838 von Bischof Luigi Reggiani durch ein Hirten-schreiben eindringlich empfohlen und organisiert. Die Entwicklung der Päpstlichen Missionswerke wird anhand von Statistiken (1841—1965) aufgezeigt. Quel-

lenangaben und Verzeichnisse sind aufschlußreich. Kernstück der Veröffentlichung ist ein *Dizionario* der Missionare. Die Mitglieder der franziskanischen Ordensfamilien stellten die meisten Glaubensboten. Ein alphabetisches Register mit den erreichbaren biographischen Angaben, geographische Verzeichnisse der Geburts-pfarreien der Missionare und ihrer Einsatzgebiete in Übersee, ein Anhang von erstmals veröffentlichten Briefen und Dokumenten, die z. T. bis ins 17. Jh. zurückreichen, Namen-, Sach- und Ortsregister erhöhen den dokumentarischen Gehalt der Publikation und erleichtern seine Aufschlüsselung.

Rom

Amand Reuter OMI

**Rétif, André, S.J.:** *Un nouvel avenir pour les missions*. Centurion/Paris 1966; 179 p., F 9,60

**Rétif, André, SJ:** *Mission — heute noch?* Bachem/Köln 1968; 158 S., DM 9,80

Als Nachbarn in der Konzilsaula stellten die Bischöfe von Coutances (Frankreich) und Parnaíba (Brasilien) bei ihrer ersten Unterhaltung bewegt fest, daß sie für die gleiche Anzahl Diözesanen (450 000) über eine sehr unterschiedliche Anzahl von Priestern verfügten: der Franzose über 600, der Brasilianer über 14 (p. 144, S. 152). Zu dem Beispiel wäre zu ergänzen, daß sich die Diözese Coutances über 5 800 qkm erstreckt, Parnaíba aber über 24 000. — Der bekannte französische Missiologe, der zahlreiche Missionsgebiete aus persönlicher Anschauung kennt, will diese neue Veröffentlichung in erster Linie als Appell an das christliche Gewissen und als Plädoyer für die Mission in neuer Sicht verstanden wissen: „Dieses Buch wollte nur daran erinnern, daß die Zeit der Mission weder für ein Volk noch für irgendeinen Christen vorbei ist. Mit dem Ende des Konzils beginnt eine neue Mission“ (p. 150, S. 158). Obwohl im Licht der neueren Missionstheologie geschrieben, will das Buch keine trockene theoretische Untersuchung sein. Eine Fülle von Beispielen und Zitaten macht die Publikation zu einem wertvollen Arbeitsinstrument für Seelsorger und Katecheten, die in Vorträgen und Unterricht das Anliegen der Mission der Kirche zu vertreten haben. Leider wurden bei der deutschen Übersetzung sämtliche (176!) Anmerkungen in unfairer Weise verflüchtigt. Auch der Anhang *Documents* (p. 151—179) entfiel. Dessenungeachtet ist es zu begrüßen, daß der Verlag diese (allerdings an manchen Stellen korrekturbedürftige) Übersetzung herausgebracht hat.

Münster

Werner Promper

**Schleucher, Kurt (Hrsg.):** *Diener einer Idee*. Turris/Darmstadt 1967; 472 S., DM 18,80

In der Reihe *Deutsche unter anderen Völkern* (vgl. ZMR 1970, 152) bietet der Band siebzehn Lebensbilder. Auf vier der volkstümlich dargestellten Persönlichkeiten sei wegen ihrer Beziehung zur Mission eigens verwiesen: Johann Adam Schall von Bell; Karl Gützlaff (1803—51), ein protestantischer Chinamissionar, der sich durch eine *Geschichte des chinesischen Reiches* (1842) einen Namen gemacht hat; Hermann Blumenau, Gründer der nach ihm benannten Stadt in Südbrasilien; Wolfgang Cordan, Erforscher der Maya-Glyphen.

Münster

Werner Promper

**Sheen, Fulton J.:** *Missions and the World Crisis*. Scepter Books/Dublin 1964; 273 p., s. 30/—

The difficulty of commenting on such a work years after publication is that such a critique is bound to put the author in a difficult position. The very concept of the Mission has been re-evaluated, re-cast, as it were, by the Second Vatican Council. While important principles underlying the Council document *Ad Gentes* are indeed suggested in this book, certain lacuna are unfortunately more or less evident. The participation of the Church in the advancement of underdeveloped countries does not seem sufficiently accentuated, while a rather constant reference to the evils of communism leaves one somewhat uncomfortable. — The first section of this book comprises an overall view of the world situation with a masterly presentation of the contrasts between eastern and western mentalities, thereby underlining the necessity of pre-evangelisation. — The hidden realities of foreign-aid policies are highlighted in another section. So often an ulterior purpose lies behind the giving and has unwarranted repercussions on the mission of the Church. Where technical assistance programs seek for instance, to promote the *American way of life*, the effect can be disastrous. — In a third chapter Bishop SHEEN speaks of the reserves of missionary power. He points out the relevance of mission courses and bewails the absence of such courses in most American universities. If the present-day missionary is not seen as a scholar and a technician and if he lacks a proper understanding of the history and culture of ex-colonial lands, he risks enslaving these people in a new sort of mental colonialism. — Subsequent chapters sketch a brief history of papal policies, treat of the importance of being mission-minded at home, and of the indispensable role of the laity in the implementation of the Church in foreign lands. Finally Bishop SHEEN speaks of spirituality and the missions, emphasizing the need for witness, for holiness, rather than for success. Although this is probably contrary to the American doctrine of pragmatism, it is in fact, the only valid criteria for the success of the mission. — In the opinion of this reader, Bishop SHEEN writes as an American for Americans. Fellow compatriots would do well to meditate these thought-provoking chapters.

Lubumbashi

Sr. Mary Alice Mooney

**Spindler, Marc:** *La mission, combat pour le salut du monde*. Delachaux & Niestlé/Neuchâtel 1967; 270 p.

Das Werk des Schweizer reformierten Theologen ist aus missionarischer Erfahrung (in Afrika) und aus mitgeteilter Reflexion entstanden: Vf. lehrt in Ivato (Madagaskar). Was er vorlegt, ist eine sehr beachtliche, durchaus eigenständige Synthese der Missionstheologie, die sich weithin und immer wieder auch katholischen Autoren verpflichtet weiß. Nach methodologischen Überlegungen voll kritischen Gehalts wird im Hauptteil das Mysterium der Mission oder die Mission als Mysterium behandelt, oft im Einklang mit dem Konzilsdekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche. Dabei wird mit wohlthuender Klarheit zwischen Schöpfungsordnung und Heilsordnung unterschieden und die Gefahr einer Absorption des eigentlichen Missionsgedankens durch das Pathos der Entwicklungshilfe mutig bei Namen genannt. Glänzend geschrieben, beschwingt und dennoch nüchtern, bietet das Werk umfassende Belehrung und packende Ermunterung zugleich, und das in einem Augenblick, von dem mit Recht gesagt wurde:

„Früher hatte die Mission ihre Probleme, jetzt ist sie selbst zum Problem geworden“ (zitiert S. 14). Ohne jene Probleme und dieses Problem zu überspielen, gelingt es Vf., beides zu transzendieren, indem er die Mission als ein Heilsg Geheimnis erkennt und darstellt. Von daher kann er sein Buch denn auch mit den Worten schließen: „Unsere Mission ist kein geistiger Imperialismus, sondern die Mitteilung einer unendlichen Freude von Oben, ein Werk Gottes, von uns weitergeführt zur Freude Gottes, zu unserer Freude, zur Freude aller Menschen und der ganzen Schöpfung in Erwartung der Fülle.“

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

*Steyler Missions-Chronik 1970.* Steyler Verlag/St. Augustin 1970; 192 S.

Das schmutzige Buch ist eine Sammlung von Beiträgen sehr unterschiedlichen Stiles, von inhaltlich gestrafften bis zu anekdotischen, wie man sie eigentlich nur noch in verstaubten Missionsblättchen erwarten würde. Der Hauptakzent liegt auf den Philippinen. Die Photos sind ausgezeichnet, fallen aber auch unter die allgemeine Kritik, die diese Chronik als anachronistisch abstempeln muß: Die Kirche erscheint als Versorgungsinstitution, jetzt auch im Sinne der Entwicklungshilfe, die vom Klerus geleitet wird, wenn auch unter Mithilfe von Laien. Auf der Titelseite kündigt die Gesellschaft an, daß sie über *ihre* Missionsgebiete berichtet. Geschichte das wohl darum, weil es sich um eine Ordenschronik handelt? Damit wird haargenau auf den springenden Punkt hingewiesen. Wenn die oft wiederholten nachkonziliaren *neuen* Missionsgedanken sich dort wirklich so durchsetzten, wie auf vielen Seiten proklamiert wird, müßte eine derartige Chronik allerdings ganz anders aussehen. Hat man etwa einen bestimmten Leserkreis im Auge, für Werbezwecke? Wehe dann der Mission, wenn sie von dort ihren Nachwuchs bekommen soll.

Heerlen (Niederlande)

Harry Haas

**Stragliati, Samuele, O.F.M.: *Diritto particolare della Chiesa in Giappone.*** Edizioni Francescane/Roma (Via Merulana, 124) 1968; 289 p.

The subtitle of this book reads *Studio storico-giuridico sull'origine delle fonti*; and the main interest of this publication consists in the fact that it lists a considerable number of documents not found in L. MAGNINO's *Pontificia Nipponica*, 2 vols. (Rome 1947—48). — Unfortunately, the historical part which covers some 180 pages has little new to offer and the Japanological knowledge of the author is severely put to the test, what with the use of an exclusively non-Japanese bibliographical apparatus. STRAGLIATI's data on State and Shrine Shinto since the middle of the 19<sup>th</sup> century should be supplemented with those found in W. H. M. CREAMERS' *Shrine Shinto After World War II* (Leiden 1968). — The book will nevertheless be read with interest. A future edition should take care of a high number of misprints and occasional faulty romanizations.

Tokyo

Joseph J. Spae, C.I.C.M.

**Vicedom, Georg:** *Mission in einer Welt der Revolution.* Theol. Verlag Rolf Brockhaus/Wuppertal 1969; 72 S.

Diese Arbeit befaßt sich mit der Problematik der Mission, die die Texte von Uppsala in die Kirchen gebracht haben. Es geht um die Problematik der Säkularisierung und der Humanisierung. Vf. erhebt die Frage, ob Dienst am sozialen Fortschritt genügt, um die Aufgabe der Kirche zu definieren. Er antwortet natürlich, daß dem nicht so ist. Heute wie seit jeher hat die Bekehrung zu Gott den Dienst für Gott zum Ziel und nicht die Aufgaben der Humanisierung. Diese Thesen kann man nur billigen. Ich möchte jedoch die Gelegenheit benutzen, um die Parteilichkeit der Veröffentlichungen über die Mission zu denunzieren, wie sie z. Z. in Europa verfaßt werden. Man scheint dort an eine Art unbegrenzten materiellen Fortschritts zu glauben, an eine Art materieller Entwicklung, zu der alle Völker eingeladen wären. Man scheint an den Mythos der Entwicklungshilfe zu glauben. Man scheint darüber zu erschrecken, daß die Mission unter den farbigen Völkern die Form der Entwicklungshilfe anzunehmen droht. Man scheint die Mystifikation nicht zu sehen, die dem anhaftet. Es gibt dennoch gute, sehr ernste Arbeiten, die aufgezeigt haben, daß diese Entwicklungshilfe eine Fiktion war. Es besteht nicht die geringste Gefahr, daß die christliche Mission auf die Ebene der Entwicklungshilfe herabgezerrt wird; denn diese sogenannte Hilfe ist durchweg viel mehr eine Hilfe für die Länder, von denen sie ausgeht, als für die Adressaten. Man scheint nicht zu sehen, daß die Mission vordringlich eine erste Konversion erfordert, nämlich die der reichen sogenannten missionierenden Länder. Diese Konversion darf keineswegs in einer vermehrten Hilfeleistung gesehen werden, sondern in einer radikalen Um- und Abkehr von der Gewaltherrschaft, die die christlichen (oder sogenannten christlichen) Völker über die anderen ausüben, eine Bekehrung von der Hypokrisie, die sie diese Gewaltherrschaft mit dem Mantel der Wohltätigkeit verdecken läßt. Im übrigen ist es verwunderlich, daß ein Buch, das über *Mission in einer Welt der Revolution* handeln will, nicht ein einziges Mal die Revolution erwähnt, die im Kommen ist, die schon begonnen hat in der Dritten Welt. Von welcher Revolution vermeint unser Vf. zu sprechen? Ich habe natürlich nichts gegen diesen Autor im besonderen, möchte aber auf einen Unterlassungsfehler fast aller aus den Herrschaftsländern hervorgegangenen Missiologen hinweisen.

(Übersetzung aus dem Französischen — W. P.)

Recife (Brasilien)

Joseph Comblin

**Wagner, Falk:** *Über die Legitimität der Mission.* Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu gründen? (= Theologische Existenz heute, 154). Kaiser/München 1968; 54 p., DM 4,50

Comme le dit l'auteur, aujourd'hui il n'y a plus de problèmes missionnaires, c'est la mission elle-même qui est devenue problème. Le fondement de la mission c'est le kérygme et le caractère kérygmatisque de l'Eglise. Le problème de la légitimité de la mission consiste donc à chercher le vrai sens du kérygme. C'est là que l'on trouve les critères qui permettent de juger l'activité missionnaire. Aujourd'hui, on remet en question la façon dont la théologie dialectique avait défini l'absolu du christianisme en anéantissant toutes les voix des paganismes. Bonne mise au point de la problématique inévitable des temps actuels.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

*Cahiers des religions africaines*, 3<sup>e</sup> année (janvier 1969), 162 p. Université Lovanium/Kinshasa (B. P. 867).

La plupart des collaborateurs de cette nouvelle revue (cf. ZMR 1969, 181), dont aucun missionnaire ne méconnaîtra l'intérêt, sont africains. Ils nous introduisent dans le monde des religions qu'ils connaissent de près. La plupart des auteurs manifestent des intentions missionnaires, car ils multiplient les rapprochements avec les thèmes chrétiens. Nous ne sommes pas à même de juger la portée des travaux publiés ici. Il nous semble, pourtant, que l'on peut profiter de l'occasion pour faire deux remarques. En premier lieu, on se demande pourquoi les auteurs africains ne comparent pas les documents des religions africaines à la religion de l'Ancien Testament, au lieu de la rapporter à l'orthodoxie catholique ou protestante. A priori, il suffit de lire les témoignages donnés par les auteurs eux-mêmes, il semble que les rapprochements seraient plus fructueux. En effet, la religion africaine, dont ils se préoccupent, est une religion vécue. De même, la Bible nous montre un peuple concret. Par contre, le catéchisme ou la théologie nous montrent des schémas officiels émanant de l'autorité ecclésiastique. Mais nous n'y trouvons pas la religion vécue en fait par des chrétiens. On a l'impression que nos auteurs comparent la religion réelle des Africains aux codes abstraits de la religion chrétienne. Une seconde remarque: on nous explique (pp. 66—69, 76) que les Bantous n'ont pratiquement pas de culte envers Dieu, que leur morale est anthropocentrique, et que leur croyance en Dieu accompagne toute la vie sans ressentir la nécessité de s'exprimer en forme de culte. Or, ce sont là des faits auxquels on donne dans notre monde le nom de *sécularisation*. Il se pourrait bien que ce que l'on appelle *sécularisation*, ne soit, au fond, qu'un retour à un passé antérieur aux grandes religions orientales, un retour aux peuples dits primitifs. Il y aurait lieu d'approfondir les rapprochements. La lecture des pp. 55—78, notamment, donne l'impression que l'homme occidental du XX<sup>e</sup> siècle est bien plus proche des Bantous que de ses propres ancêtres du XIX<sup>e</sup> siècle.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

*Cahiers des religions africaines*, 3<sup>e</sup> année (juillet 1969) 173—323.

Outre des essais et monographies sur des thèmes particuliers relatifs aux religions africaines, rédigés par des spécialistes africains, ce cahier contient une étude de H. W. TURNER (University of Leicester): *A Model for the Structure of Religion in Relation to the Secular* (173—195; résumé français: 195—197).

Münster

Werner Promper

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:** Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster, Besselweg 14 · Prof. Dr. ADEL-THÉODORE KHOURY, 44 Münster, Königsberger Str. 139 · Prof. DDr. HEINZ ROB. SCHLETTE, 5334 Ittenbach, Am Kantering 3 · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Johannisstr. 8—10.

## LES ANTÉCÉDENTS DIPLOMATIQUES DE L'ÉTABLISSEMENT DES PÈRES BLANCS AU SOUDAN

par Leonhard Harding, P.B.

A la fin de 1894, la première caravane de Pères Blancs a pris le bateau pour Dakar. Les Pères voulaient suivre le trajet des troupes coloniales pour aboutir à Tombouctou, ville prestigieuse de l'Islam qui n'avait pu être atteinte par le Sahara. Ce départ qui, dans l'esprit des missionnaires, n'avait qu'un but apostolique, provoqua une intense activité politique et devint même un *fait politique*.

### *I. La nouvelle délimitation des diocèses en Afrique du Nord*

La congrégation de la Propagande avait procédé à une nouvelle délimitation des juridictions ecclésiastiques en Afrique du Nord en précisant les limites-nord du vicariat apostolique du Sahara. Certaines parties des diocèses algériens y furent rattachées<sup>1</sup>. Cette mesure n'était pas sans revêtir un caractère politique immédiat. Le gouvernement français, non consulté, réagit de façon nette et indignée<sup>2</sup>. Les régions d'Aïn-Sefra et du Mزاب étaient placées sous administration directe et étaient, à ce titre, considérées comme territoire français. Les détacher de l'organisation ecclésiastique des diocèses existants était une ingérence d'autant plus intolérable que ses conséquences pouvaient mettre en question l'autorité française<sup>3</sup>.

Le document pontifical aggrava, en outre, un malaise existant à Paris au sujet des Pères Blancs. Depuis la mort du cardinal Lavigerie en novembre 1892, ceux-ci étaient dépourvus d'une direction aux visées politiques conformes à l'optique gouvernementale. Cette congrégation dans laquelle le titulaire du vicariat apostolique du Sahara devait

<sup>1</sup> Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Decretum (15-7-1893). Texte dans: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires d'Afrique*, n. 64 (Alger, oct. 1894), p. 508—509. Selon ce document, la frontière du vicariat apostolique du Sahara passait au nord des régions du Mزاب et d'Aïn-Sefra.

<sup>2</sup> L'ambassadeur français près du Saint-Siège présenta les réserves de son gouvernement au cardinal-secrétaire de la Chancellerie d'Etat et fit remarquer que les régions contestées devraient être rattachées aux diocèses algériens. Ambassadeur français Vatican à Min. affaires étrangères (Rome, 19-4-1894). Archives du Ministère des affaires étrangères. Correspondance politique, Saint-Siège, t. 1116, 1894 (pièce 65—66). — Nous citerons ces archives: Archives A. E.

<sup>3</sup> Par le concordat le gouvernement français avait moins de possibilités d'intervenir dans la direction des vicariats apostoliques que dans celle des diocèses de France, les diocèses algériens faisant partie intégrante du territoire. Cette question s'avérait capitale dans la nomination aux charges épiscopales.

normalement être choisi, n'offrait plus les garanties politiques voulues; elle pouvait même perdre son caractère français et proposer un étranger à la charge de vicaire apostolique. Cette éventualité prit des dimensions inquiétantes par le décret de la Propagande qui rendait possible, en principe, que des territoires français soient placés sous l'autorité spirituelle d'un non-français. Or, dans le contexte colonial de l'époque, cette possibilité était inacceptable<sup>4</sup>.

C'est contre cette éventualité que le Gouverneur Général de l'Algérie voulait provoquer une réaction du gouvernement français. Il fit une analyse détaillée de la situation politique après le décret de la Propagande<sup>5</sup> et jugea insuffisant que le gouvernement formulât des réserves auprès du Vatican. Il aurait désiré obtenir des garanties au sujet du choix des personnes<sup>6</sup>. La première impulsion pour une vaste action diplomatique était ainsi donnée. Le ministre des affaires étrangères comprit les dangers de la situation et, par son représentant au Vatican, fit sonder le terrain en vue de pourparlers avec la Chancellerie d'Etat. L'ambassadeur répondit:

«Il ne serait pas impossible d'obtenir une solution... Mais en retour, nous devrions nous engager à allouer à ce supérieur ecclésiastique une certaine somme qui constituerait, en quelque sorte, la dotation que le droit canonique a toujours considérée comme le titre principal d'un patronat<sup>7</sup>.»

Il y avait donc des possibilités d'arriver à un accord avec Rome. Il fallait les saisir. Le ministre esquaissa une stratégie et en informa son collègue du Département des colonies:

«Il serait utile, et ne serait peut-être pas impossible d'obtenir du Saint-Siège l'assurance que le titulaire du vicariat du Sahara serait toujours choisi parmi les religieux français.»

Le prix à payer consisterait dans une allocation à fournir à ce prélat. Le ministre demanda à son collègue s'il était prêt à se charger de la moitié de cette somme; l'autre moitié ayant été inscrite au budget de l'Algérie, également intéressée à l'affaire:

<sup>4</sup> C'est ce qu'on fit comprendre à Mgr Toulotte lors d'une audience près du Ministre des Affaires Etrangères: «Il a très bien compris que des intérêts supérieurs nous obligent à désirer que les territoires qui sont placés sous notre administration directe ne puissent en aucun cas relever, dans un avenir quelconque, d'une autorité religieuse étrangère, et qu'il serait dès lors à souhaiter qu'ils soient rattachés aux diocèses algériens.» Min. A. E. à ambassadeur français Vatican (Paris, 11-6-1894). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1117, 1894 (pièce 53).

<sup>5</sup> Rapport du gouverneur général de l'Algérie (Alger, 15-11-1893). Le texte de ce rapport n'a pu être retrouvé. Il y est fait allusion à plusieurs reprises, cependant.

<sup>6</sup> Min. A. E. à ambassadeur français Vatican (Paris, 11-6-1894). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1117, 1894 (pièce 53).

<sup>7</sup> Ambassadeur français Vatican à Min. A. E. (Rome, 19-6-1894). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1117, 1894 (pièce 91-94).

«Le fait que le domaine d'action des Pères Blancs s'étend également sur des régions ressortissant à votre administration paraît établir l'intérêt que le Ministère des Colonies aurait, de son côté, à ce que la combinaison projetée pût aboutir<sup>8</sup>.»

Si le Ministre des Colonies entrait dans ses vues, il ferait procéder sans tarder aux négociations avec la Curie. M. Delcassé lui répondit :

«Je partage entièrement votre manière de voir et à mon avis il convient d'agir afin que notre politique dans le Nord de l'Afrique ne rencontre pas d'obstacle de la part de religieux dont l'influence est indésirable<sup>9</sup>.»

On ne pouvait exprimer plus clairement le point de vue d'un gouvernement qui n'avait pas encore assuré de façon définitive la conquête de l'Ouest-Africain<sup>10</sup>. — Paris tenait donc avant tout à s'assurer la collaboration — voire la loyauté politique — du supérieur ecclésiastique, ce qui dans la situation donnée était compréhensible sinon nécessaire. L'action du vicaire apostolique avait nécessairement des répercussions politiques. Un titulaire étranger était, dès lors, inacceptable, à l'époque des grandes rivalités coloniales. — Ainsi se dessinait un plan d'action dont l'aboutissement était de grande importance pour la France. Il avait trouvé son origine dans la mort de Lavigerie et ses conséquences présumées pour les Pères Blancs et le poste de vicaire apostolique du Sahara. Par la nouvelle délimitation des territoires cette charge ecclésiastique avait été placée au centre d'intérêts politiques prononcés. La demande des Pères Blancs de pouvoir s'établir au Soudan, intervenue pendant l'élaboration de ce plan d'action<sup>11</sup>, devait en hâter l'avènement et aider à le préciser.

Il y avait cependant un autre aspect de la question qui aurait pu rassurer les milieux gouvernementaux de Paris : la nouvelle délimitation ecclésiastique offrait à l'Etat la possibilité d'intervenir dans l'administration religieuse du Sahara et même du Soudan<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Min. A. E. à Min. Col. (Paris, 27-7-1894). Archives Nationales section outremer (ANSOM), Afrique VI, 122a.

<sup>9</sup> Min Col, à Min. A. E. (Paris, 29-8-1894). ANSOM Afrique VI, 122a.

<sup>10</sup> Pour cette raison et dans cette optique les Pères Blancs s'empressèrent de rassurer le gouvernement sur leur position dans la question de la nationalité : «Nous n'avons jamais pensé qu'il en pouvait être autrement.» Toulotte à Min. Col. (Paris, 13-8-1894). ANSOM, Soudan X, 5.

<sup>11</sup> Le projet de Mgr Toulotte était connu avant sa présentation officielle au Ministre des Colonies, le 8-6-1894. Ceci résulte d'une lettre de l'ambassadeur français au Vatican, dans laquelle celui-ci en parle comme d'une affaire connue. Ambassadeur français Vatican à Min. A. E. (Rome, 9-6-1894). Archives A. E., Corr. pol., Saint-Siège, 1117, 1894 (pièce 39).

<sup>12</sup> «M. Jules Cambon signale le parti que nous pourrions tirer, à l'occasion, de ce fait que la circonscription du Vicariat comprendra des territoires relevant directement de notre autorité. Ainsi nous est réservée pour l'avenir une raison d'intervenir dans l'administration religieuse du Sahara et un moyen d'action très efficace sur la mission qui y sera installée.» Min. A. E. à Ambassadeur français Vatican (Paris, 28-7-1894). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1117, 1894 (pièce 250—251).

## II. Le plan des Pères Blancs

Quand les Pères Blancs, au cours de l'année 1894, manifestèrent l'intention de pénétrer à l'intérieur de l'Afrique Occidentale, cet objectif ne parut pas nouveau. Deux caravanes avaient déjà essayé d'atteindre la ville de Tombouctou par le Sahara, sans y réussir cependant<sup>13</sup>. Depuis lors, la situation politique avait changé; les troupes coloniales françaises avaient pris Tombouctou en 1893; la conquête totale du Soudan s'annonçait prochaine. L'accès de la boucle du Niger était devenu possible pour qui suivait le chemin des troupes coloniales.

Mgr Toulotte, vicaire apostolique du Sahara et du Soudan<sup>14</sup>, voulant profiter de cet état de choses pour envoyer les premiers missionnaires dans ce pays, demanda officiellement autorisation et soutien au gouvernement français<sup>15</sup>. Sans cette aide morale et matérielle son projet était irréalisable, vues les distances énormes, les conditions climatiques et la situation politique du pays. Aussi proposait-il son projet en des termes d'un patriotisme distingué, seul langage pouvant appuyer sa demande. Selon ses paroles, le but de l'activité missionnaire au Soudan devait être de «faciliter l'œuvre de la conquête en lui prêtant son pacifique secours» et de «travailler par le Sud à la pénétration du Sahara<sup>16</sup>».

## III. Les intérêts du gouvernement français

Ce projet fut accueilli par le gouvernement avec quelque hésitation. Dans la situation concrète il avait une grande portée politique: l'extension du champ d'action des Pères Blancs depuis l'Algérie, à travers le Sahara jusque dans toute la vallée du Niger pouvait servir les intérêts de la France, à condition que cette congrégation religieuse gardât son caractère français. Or, la mort de leur fondateur et le récent décret de la Propagande avaient alerté les milieux gouvernementaux. La première réaction de Paris fut donc d'informer le gouverneur Grodet, premier gouverneur civil du Soudan, et le gouverneur général de l'Algérie, M. Jules Cambon, de la demande des Pères Blancs. La réponse de M. Grodet fut négative<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> La première, partie d'Ouargla en décembre 1875, avait été massacrée en janvier 1876, à El-Moksa; le même sort était subi par la deuxième, en décembre 1881.

<sup>14</sup> Le vicariat apostolique du Sahara et du Soudan fut érigé par décret de la Propagande du 14-12-1890.

<sup>15</sup> Mgr Toulotte se réfère au plan de pénétration du cardinal Lavigerie, rendu possible par l'avance des troupes. Il demande des passages gratuits pour ses missionnaires et rassure le gouvernement du patriotisme de ses collaborateurs. Toulotte à Min. Col. (Paris, 8-6-1894). ANSOM, Soudan X, 5.

<sup>16</sup> *ibidem*

<sup>17</sup> «J'ai l'honneur de vous répondre, en toute franchise, que je ne vois pas quels services les Pères Blancs rendraient au Gouvernement de cette Colonie. Ils ne

Le ministre des colonies, Delcassé, tout en partageant cette façon de voir<sup>18</sup>, avait dû se rendre aux arguments de son collègue du Quai d'Orsay. Celui-ci, entre-temps, avait pris position pour l'installation d'une mission catholique au Soudan, parce que cela s'imposait politiquement. Le gouverneur général de l'Algérie avait signalé que l'installation des Pères Blancs à Tombouctou et au Soudan aurait de grands avantages pour la France et surtout pour l'Algérie :

«Il importe que le gouvernement favorise le projet des Pères Blancs. Les populations qui habitent Tombouctou ou qui ont des relations commerciales avec cette région, sont les mêmes que celles qui fréquentent nos postes de l'extrême sud algérien, et l'intérêt de notre domination dans le Sahara exige que nous aidions à tout ce qui peut développer, sous notre égide, les communications et les correspondances au travers du grand désert. — Je ne doute pas que si les mêmes missionnaires se trouvent à Tombouctou, à Ouargla et à El Goléa, il ne s'établisse plus aisément des liens entre leurs maisons, que si elles étaient entre des mains différentes. Je crois donc devoir appeler votre attention sur le côté de la question dont nous a entretenu notre ambassadeur à Rome, et j'estime que notre influence dans l'Afrique du Nord ne pourrait que grandir par l'établissement des Pères Blancs dans la vallée du Niger<sup>19</sup>.»

A ces raisons d'ordre politique, M. Cambon ajouta encore une remarque sur la plus grande adaptation des Pères Blancs à un travail en milieu musulman<sup>20</sup>. Cette lettre exprimait une double option : elle prit position pour l'établissement d'une mission au Soudan et elle se prononça

pourraient que nous créer des difficultés, car, n'ayant aucun moyen de transport et de construction, ils réclameront pour leurs établissements un concours matériel qui sera pour nous une source de nouvelles dépenses et entraînera des retards dans l'installation de nos officiers et de nos fonctionnaires, déjà éprouvés par le climat... Les Pères du St-Esprit constituent déjà pour nous une lourde charge et ils ne rendent pas de services appréciables. Ils n'ont point acquis la moindre influence dans le pays.» Gouverneur Soudan à Min. Col. (Kayes, 30-8-1894). ANSOM, Soudan X, 5.

<sup>18</sup> Dans sa réponse à M. Grodet, il lui avait confié qu'il n'aurait pas insisté si le Département de l'Extérieur n'était pas intervenu. Min. Col. à Gouverneur Soudan (Paris, 17-10-1894). ANSOM, Soudan X, 5. — Dans sa réponse à Mgr Toulotte, il avait pourtant remarqué : «Le projet dont vous m'entretenez me paraît mériter toute l'attention et la sympathie de mon département qui serait heureux de pouvoir en faciliter le succès.» Min. Col. à Toulotte (Paris, 30-6-1894). Archives de la Maison généralice des Pères Blancs, Rome. C. 11. A. «Autorités civiles».

<sup>19</sup> Gouverneur général Algérie à Min. A. E. (Alger, 4-7-1894). ANSOM, Afrique VI, 122a.

<sup>20</sup> «Pour moi, je ne saurais trop approuver les intentions manifestées par Mgr Toulotte. Les Pères Blancs ont déjà de nombreuses relations avec le Sahara; ils sont connus des populations nomades; ils ont été créés pour elles; leur costume, leurs règles, le caractère particulier de leur ordre qui s'abstient de toute propagande, mais qui ouvre des maisons hospitalières aux malades et aux voyageurs, leur donne une grande autorité morale sur les indigènes et ils ont été souvent pour moi des auxiliaires précieux.» Gouverneur Général Algérie à Min. A. E. (Alger, 4-7-1894). ANSOM, Afrique VI, 122a.

pour l'attribution de ce territoire aux Pères Blancs. Elle fut décisive pour la position que le gouvernement adopta dans la question.

Un autre facteur avait pris de l'importance: un différend opposait les Pères Blancs aux Pères du Saint-Esprit, les deux réclamant le territoire de Tombouctou<sup>21</sup>. M. Cambon se prononça en faveur des Pères Blancs, parce que, dans son optique algérienne, leur présence en Algérie, en Tunisie, au Sahara et au Sud du grand désert ne pouvait que servir les plans politiques de la France et contribuer à l'unification des possessions coloniales françaises.

Le Ministre des Affaires Etrangères se rallia à cette optique et recommanda à son tour l'attribution du Soudan aux Pères Blancs. Il envisagea même de faire intervenir son ambassadeur auprès du St-Siège en leur faveur, d'autant plus que le Secrétaire d'Etat du Vatican, le cardinal Rampolla, penchait, lui aussi, vers cette solution<sup>22</sup>. Se ranger de son côté pourrait, éventuellement, rendre service à l'avenir<sup>23</sup>.

La première réaction de Paris à la demande formulée par les Pères Blancs avait donc révélé les intérêts fort divers des différentes parties. Les intérêts français réclamaient une délimitation des frontières diocésaines entre l'Algérie et le Sahara conforme aux intérêts politiques de la France, à son droit de regard et d'intervention et à ses vues politiques d'ensemble; ils exigeaient ensuite une clause nationale, de sorte que le supérieur ecclésiastique du Vicariat Apostolique du Sahara et du Soudan soit toujours de nationalité française; la France ne pouvait tolérer que sa politique soit contrariée éventuellement par un ecclésiastique appartenant à une nation étrangère. Cette éventualité s'était pourtant révélée possible à la suite du document de la Propagande. Fi-

<sup>21</sup> Un décret du 14-12-1890 avait délimité le nouveau vicariat apostolique du Sahara et Soudan. Son interprétation prêtait cependant à équivoque. — L'ambassadeur de la France au Vatican rendit compte d'une visite de Mgr Toulotte au Saint-Siège. Elle aurait eu pour but de solliciter le soutien de Rome pour une mission des Pères Blancs à Tombouctou. Le préfet de la Propagande serait entré dans les vues de Mgr Toulotte. Ambassadeur français Vatican à Min. A. E. (Rome, 9-6-1894). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1117, 1894 (pièce 39). — A cette époque, les Pères du St-Esprit avaient déjà deux postes de mission au Soudan: à Kita et à Dinguira. Ils s'occupaient, en outre, de l'hôpital militaire de Kayes.

<sup>22</sup> Une lettre adressée par le Quai d'Orsay au Ministre des Colonies rend compte des pourparlers de Mgr Toulotte avec le Vatican; c'est alors que le Ministre de l'Extérieur parle d'une intervention éventuelle de son représentant, intervention qui dépendrait de la participation du Ministère des Colonies à l'allocation à fournir au vicaire apostolique. Min. A. E. à Min. Col. (Paris, 21-8-1894) ANSOM, Afrique VI, 122a.

<sup>23</sup> La question fut finalement tranchée par un décret de la Propagande en date du 28 septembre 1894, attribuant toute la vallée du Niger au vicariat apostolique du Sahara. Texte dans: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires d'Afrique*, n. 64 (Alger, oct. 1894), p. 509.

nalement, les intérêts français demandaient que la direction du travail missionnaire dans la nouvelle Colonie soit confiée aux Pères Blancs, collaborateurs connus et mieux adaptés.

#### *IV. Les visées du Vatican*

Les intérêts du Vatican exigeaient pareillement une délimitation diocésaine conforme aux objectifs de l'Église et, d'autre part, l'envoi prochain de missionnaires dans le Soudan français. Les deux questions ne pouvaient se régler que d'accord avec la France, détentrice du pouvoir dans les territoires en question. Mais pour pourvoir mieux à ses intérêts propres, le Vatican pouvait exercer une pression sur la France en vue de certaines concessions qui faciliteraient l'action missionnaire. Que le Vatican, dans cette situation, ait majoré ses exigences pour obtenir des concessions plus larges du gouvernement français, est une hypothèse, qui ne pourra, cependant, être prouvée que le jour où les archives du Vatican seront accessibles au public.

Ce qui apparaît dès aujourd'hui, c'est une diplomatie brillante de la Chancellerie d'Etat de Léon XIII. Pour la question de la nationalité du vicaire apostolique du Sahara et du Soudan, le Vatican fit savoir à l'ambassadeur français qu'un arrangement serait possible; Rome serait prêt à se conformer aux désirs du gouvernement français si celui-ci s'engageait à soutenir l'activité du titulaire en question. Pratiquement, cela revenait à exiger l'autorisation d'établir une mission au Soudan et d'autre part, l'affectation d'une aide financière rendant le travail missionnaire possible. Rome entendait par là surtout l'octroi d'une allocation annuelle de 10 000 francs au vicaire apostolique, somme équivalant au montant attribué aux évêques de France<sup>24</sup>. C'était là le prix demandé par Rome en échange d'un compromis dans les questions de nomination aux charges ecclésiastiques. Paris était prêt à le payer pour sauvegarder ses intérêts dans ces régions de l'Afrique<sup>25</sup>. L'Algérie et le Soudan, les premiers intéressés, répartirent la charge entre eux<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Ambassadeur français Vatican à Min. A. E. (Rome, 29-9-1894). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1118, 1894 (pièce 101—102).

<sup>25</sup> Il est à noter que M. Delcassé a si totalement changé d'avis qu'il demanda même au gouverneur du Soudan de «décharger la mission de ses dépenses dans une certaine mesure». Min. Col. à Gouverneur Soudan (Paris, 23-11-1894). ANSOM, Soudan X, 5. — Autre fait significatif: le gouverneur du Soudan, après réception de la lettre ministérielle lui expliquant l'arrière-plan politique de l'initiative des Pères Blancs, accorda 10.000 F au projet des Pères, au lieu des 5.000, demandés par le Ministre. Le revirement est considérable, depuis le jour où il s'était opposé à l'établissement d'une mission pour des raisons financières.

<sup>26</sup> Gouverneur Soudan à Min. Col. Dépêche télégraphiée (Kayes, 13-11-1894). ANSOM, Soudan X 5. — Min. A. E. à Min. Col. (Paris, 23-1-1895). ANSOM, Afrique VI, 131.

Après s'être assuré l'accord de l'Algérie et du Soudan, le Quai d'Orsay put donc charger l'ambassadeur au Vatican de commencer les pourparlers :

«La question se trouvant ainsi réglée, en ce qui nous concerne, au point de vue financier, je vous prie d'engager dès à présent auprès de la Chancellerie pontificale, les négociations utiles, en vue de l'accord formel que nous désirons conclure. Il est bien entendu, d'ailleurs, que l'attribution du traitement de 10 000 F dont il s'agit, est subordonnée à la conclusion d'un arrangement qui serait constaté par écrit, sous la forme que vous jugeriez la plus convenable, et par lequel la Cour de Rome s'engagerait à ne jamais nommer au vicariat du Sahara qu'un ecclésiastique français<sup>27.</sup>»

Le but et les conditions de l'accord à conclure sont clairement indiqués. Paris entendait bien ne permettre et ne favoriser l'installation missionnaire que si la question de la nationalité avait trouvé une solution satisfaisante.

Ce point de vue se manifeste encore plus nettement dans un *Pro Memoria*, transmis au cardinal Rampolla :

«La Sacrée Congrégation de la Propagande ayant définitivement réglé la question relative aux limites du Vicariat Apostolique du Sahara qui se trouve compris tout entier dans la sphère d'influence française, le Gouvernement de la République a pensé qu'il lui appartenait de prendre l'initiative de mesures destinées à assurer le développement régulier des missions catholiques établies dans ces vastes territoires. Il serait disposé, pour sa part, à garantir le versement d'une allocation annuelle de 10 000 F au Vicariat Apostolique du Sahara, dans le cas où le Saint-Siège, entrant lui-même dans ces vues, s'engagerait de son côté à ne jamais placer à la tête de ce Vicariat qu'un ecclésiastique français. L'Ambassade de la République est autorisée à entrer dès à présent en pourparlers avec la Chancellerie pontificale en vue d'arriver à un arrangement qui devrait être constaté par écrit dans la forme qui paraîtrait la plus convenable<sup>28.</sup>»

Paris se déclare prêt à contribuer au développement régulier des missions catholiques. Cette formulation vague permettait des interprétations fort diverses pouvant même aller jusqu'à une totale mainmise sur l'œuvre missionnaire. D'autre part, la contribution de Paris était soumise à la signature préalable par le Vatican du contrat proposé. Son point saillant était l'engagement requis de la part de Rome «à ne jamais placer à la tête de ce Vicariat qu'un ecclésiastique français». La portée politique et le caractère définitif de cet engagement exprimaient bien les vues du gouvernement; mais cela montrait également le manque de sens diplomatique des contractants français qui croyaient sérieusement que Rome accepterait de telles conditions.

<sup>27</sup> Min. A. E. à Ambassadeur français Vatican (Paris, 23-1-1895). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1119, 1895 (pièce 70—71).

<sup>28</sup> Copie en fut adressée au Ministre des Colonies. Min. A. E. à Min. Col. (Paris, 21-2-1895). ANSOM, Afrique VI, 131.

Pour mener à bien ces négociations, le ministre des affaires étrangères, poussé par son ambassadeur au Vatican<sup>29</sup>, demanda à son collègue du département des Colonies de ne pas retarder le départ des premiers missionnaires; un départ immédiat, loin de nuire aux pourparlers à entamer en faciliterait plutôt l'avènement en ce qu'il pourrait faire éviter l'intervention de la Propagande dans les débats<sup>30</sup>.

Cette démarche se basait sur un malentendu<sup>31</sup>; elle ne découvrit pas moins pour autant l'arrière-plan politique du Quai d'Orsay. La combinaison, cependant, ne devait pas aboutir.

Une deuxième mesure avait été prise pour ne pas gêner les pourparlers: Mgr Toulotte avait renoncé à conduire personnellement la première caravane de missionnaires. Ce voyage fut déclaré «de simple reconnaissance», «d'exploration»<sup>32</sup>.

Malgré ces précautions de la part du gouvernement comme de la part des Pères Blancs, les pourparlers n'ont pas conduit au résultat attendu. Dès la remise du document, le Secrétaire d'Etat, le cardinal Rampolla, fit part de ses doutes à propos de l'engagement définitif. Même une certaine pression exercée par l'ambassadeur ne put l'en détourner<sup>33</sup>. Ce

<sup>29</sup> «Il semble que les Pères désignés pour la mission de Tombouctou auraient grand intérêt à se mettre en route le plus tôt possible, et il est à craindre qu'un ajournement ne fournisse au préfet de la Propagande un prétexte pour intervenir dans les pourparlers que nous avons entamés avec le Secrétaire d'Etat. Ces pourparlers doivent avoir un caractère confidentiel, et ils comportent inévitablement quelque lenteur.» Ambassadeur français Vatican à Min. A.E. (Rome, 8-11-1894). Archives A.E., Corr. pol., St-Siège, 1118, 1894 (pièce 203—204).

<sup>30</sup> Min. A. E. à Min. Col. (Paris, 28-11-1894). ANSOM, Afrique VI, 122a.

<sup>31</sup> Le Ministre des Colonies n'avait jamais eu l'intention de retarder le départ des pères; il l'avait, du reste, fixé au 25 décembre 1894. Le départ était donc imminent. — Min. Col. à Min. A. E. (Paris, 13-12-1894). ANSOM, Afrique VI, 122a.

<sup>32</sup> Hacquard à Min. Col. (Paris, 1-11-1894). ANSOM, Soudan X, 5. Plus clairement encore: lettre au député François Deloncle: «Au cours de l'été dernier, Mgr Toulotte voulait se rendre en personne sur le Niger, établir les missionnaires dans cette partie encore inoccupée de sa juridiction spirituelle. Aujourd'hui, il y renonce à cause des questions pendantes entre le gouvernement et la Propagande et pour éviter de préjuger. Avant d'être érigée en vicariat apostolique, il est nécessaire que la mission du Soudan ait pris un certain développement, et provisoirement elle est administrée par Mgr Toulotte: les missionnaires qu'il y envoie, dépendent de lui et n'ont aucune situation officielle vis-à-vis du gouvernement, ni vis-à-vis de la Propagande.» Hacquard à François Deloncle (Paris, 5-11-1894). ANSOM, Soudan X, 5.

<sup>33</sup> «J'ai fait aussitôt observer à mon éminent interlocuteur que le Gouvernement de la République ne pouvait s'engager à prêter un concours pécuniaire à une institution dont le caractère national ne serait pas nettement établi et je ne lui ai pas caché que l'attribution de l'allocation de 10.000 F. était strictement subordonnée à la conclusion d'un arrangement qui devrait être constaté par

que le Ministre de l'Extérieur avait craint, se réalisa: le cardinal Ledóchowski, préfet de la Propagande, se mêla de l'affaire et la fit échouer en refusant un accord formel. La Propagande, dit-il, serait très réticente devant des engagements perpétuels<sup>34</sup>. Pour sauver l'affaire et les intérêts du Vatican impliqués en elle, le cardinal Rampolla proposa un compromis au gouvernement français: au lieu d'insister sur un accord formel, on pourrait obtenir, de facto, le même résultat en accordant l'allocation prévue au vicaire apostolique aussi longtemps que celui-ci serait de nationalité française. Dans ce cas, la Propagande, certainement, descendrait toujours aux désirs du gouvernement<sup>35</sup>.

Cette décision romaine était un chef-d'œuvre de politique ecclésiastique, attentive à faire jouer les intérêts des parties contractantes; Rome n'avait pas beaucoup à perdre, alors que pour la France son influence et sa position incontestées en Afrique du Nord risquaient d'être mises en jeu. C'est pour cela que Paris ne se contenta pas tout de suite de la solution adoptée par Rome. Il y eut encore une remise d'un deuxième document, d'une 'note confidentielle', transmise par le Ministre des Affaires Etrangères en personne au Nonce Apostolique à Paris, le 27 mars 1895<sup>36</sup>. Mais après cette démarche, l'affaire semble être totalement tombée dans l'oubli<sup>37</sup>. Paris avait, sans doute, compris le parti à tirer du fait que ses mains n'avaient pas été liées pour toujours. Du reste, ses visées avaient été réalisées, sinon en droit, du moins en fait.

#### *VI. L'établissement de la mission*

Après ces activités diplomatiques diverses, couronnées d'un succès inégal, une chose était certaine: après avoir semblé être un jouet entre deux parties puissantes, l'œuvre missionnaire l'emportait. Les premiers Pères Blancs quittèrent Marseille fin décembre 1894 et arrivèrent à destination trois mois plus tard; le 1<sup>er</sup> avril 1895, ils fondèrent la première mission à Ségou, le 21 mai ils entrèrent dans la ville de Tombouctou.

écrit et par lequel la Cour de Rome s'engagerait définitivement à je jamais choisir le vicaire apostolique du Sahara en dehors des ecclésiastiques français.» Ambassadeur français Vatican à Min. A. E. (Rome, 8-2-1895). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1119, 1895 (pièce 130—133).

<sup>34</sup> Ambassadeur français Vatican à Min. A. E. (Rome, 5-3-1895). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1119, 1895 (pièce 198—199).

<sup>35</sup> *ibidem*

<sup>36</sup> Min. A. E. à Ambassadeur français Vatican (Paris, 8-4-1895). Archives A. E., Corr. pol., St-Siège, 1119, 1895 (pièce 313).

<sup>37</sup> Du moins, les Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Correspondance politique, Saint-Siège, et les Archives Nationales, Section Outre-Mer, n'en parlent-elles plus.

Le vicaire apostolique, Mgr Toulotte, les rejoignit par la deuxième caravane, au cours de l'année 1896. Paris resta fidèle à ses engagements; en plus de l'allocation accordée au vicaire apostolique, on assura même le transport des missionnaires jusqu'à Dakar où ils furent pris en charge par les autorités coloniales locales.

Ce n'est qu'en 1900 qu'une lettre ministérielle changea le système en transformant l'allocation du chef de mission en une subvention scolaire soumise à des conditions de contrôle bien définies. La motivation de cette décision était cependant significative: «Les missionnaires... ne se préoccupent pas suffisamment de propager les connaissances pratiques pouvant servir la cause de la colonisation française<sup>38</sup>».

Le Gouvernement pesait donc les services rendus par les pères en échange des subventions données. C'était là la conséquence naturelle et nécessaire du marchandage auquel Rome et la Société des Pères Blancs avaient cru devoir donner leur consentement.

### Conclusion

Dans le contexte colonial, toute initiative missionnaire revêtait nécessairement un caractère politique. Les puissances coloniales veillaient jalousement sur toute influence s'exerçant dans leurs *possessions*. Tout Européen était considéré, par elles aussi bien que par la population autochtone, comme un personnage politique. L'époque des grandes rivalités coloniales exigeait pareille attitude. Les missionnaires et leur œuvre en subirent le contrecoup: ils dépendaient bon gré mal gré des bonnes dispositions des puissances européennes. Sans leur autorisation et leur appui une activité apostolique était pratiquement impossible. D'autre part, le gouvernement colonial essayait de se servir des missionnaires et de leur présence comme moyen d'influence pour consolider sa domination politique. Dans cette optique, les pères devaient réaliser la *conquête morale* des gens, la *conquête du cœur*. Par là plus encore que par la dépendance du secours gouvernemental l'œuvre missionnaire eut nécessairement une dimension politique.

Ce passage du plan spirituel à la réalité politique se fit dans la mission du Soudan dès avant son établissement. Son seul projet avait donné l'occasion au Ministre des Affaires Etrangères de concrétiser un plan d'action. L'inquiétude du gouvernement au sujet d'un développement politique possible de la Société des Pères Blancs avait déjà été augmentée par un décret de la Propagande qui pouvait être lourd de conséquences. Un plan politique se dessina pour réagir contre cette éventualité, lorsque survint la demande des Pères Blancs. Elle dut subir les conséquences de cette situation: elle fut agréée parce qu'elle pouvait rendre service aux

<sup>38</sup> Min. Col. à Supérieur des Pères Blancs (Paris, 29-10-1900). Archives de la Maison Généralice des Pères Blancs, Rome, C 11 A, «Autorités civiles».

visées politiques du Gouvernement. Si la nouvelle mission reçut même le soutien financier de la puissance coloniale, c'était pour avoir un moyen de pression sur Rome et une possibilité d'intervention dans cette activité missionnaire. La France donna son accord et son appui à la mission du Soudan par calcul politique, non pas par un intérêt religieux quelconque. Or Rome, tout en connaissant ces conditions, donna son consentement.

On s'attendrait à voir l'attitude du Vatican marquée nettement par des préoccupations religieuses. Il n'en était pas ainsi. Le Vatican était devenu, lui aussi, une puissance politique. Le décret du 15-7-1893 n'était pas sans arrière-pensée politique, même s'il est encore difficile, à l'heure actuelle, d'en définir la visée exacte. La pensée de pouvoir exercer une certaine pression sur la France en vue d'une implantation missionnaire dans les nouvelles colonies, n'était certes pas étrangère à l'élaboration du décret.

L'ambition politique du Saint-Siège était plus nettement visible dans l'accord pratique sur la clause de nationalité: Rome a fait payer ses avances sans tenir compte du fait que par ce marchandage l'activité missionnaire fut soumise, de droit, à la surveillance et aux directives du gouvernement colonial. Visiblement, le Vatican a attaché plus d'importance à l'appui financier de Paris.

Cette attitude s'explique par les nécessités politiques, mais aussi par la mentalité et la conception théologique de l'époque: Rome et l'Eglise en général voyaient dans l'œuvre missionnaire une tâche commune de l'Etat et de l'Eglise; l'Eglise avait le droit d'associer le pouvoir civil à son travail apostolique; conception rejetée définitivement par le gouvernement français quelques années plus tard. Mais déjà avant la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat, la collaboration entre les deux partenaires avait cessé, non pas à l'initiative de Rome, mais à celle de Paris. Le tort du Vatican avait été de ne pas comprendre les signes du temps et d'avoir voulu se servir de l'Etat pour réaliser son propre objectif. Or l'Etat français était justement préoccupé de s'affranchir de toute influence de l'Eglise. Ni le Vatican, ni les Pères Blancs n'ont compris la gravité du conflit qui s'annonçait. Ils ont continué à penser leur activité missionnaire en sous-estimant cette neutralité qui se cherchait. Cette attitude portait en elle les germes d'un conflit inévitable entre la mission et le gouvernement.

# THE RELIGIONS OF THE GENTILES AS VIEWED BY FATHERS OF THE CHURCH

by Paul Hacker

In this article we will study chiefly such ideas of the Fathers on paganism as carry on reflection on the line taken by Holy Scripture\*) and thus unfold implications of principles inherent in the gospel. Speculations of this kind can certainly claim a validity independent of the times in which they were first conceived.

We exclude views that are essentially non-theological. Prominent among these is the Fathers' "historical" explanation of the similarities between Greek philosophy and biblical thought. Early apologists as well as later Fathers contended that Greek philosophers knew the Old Testament and borrowed much from it. This view had been taken over from Jewish and Gnostic literature and it tallies even with a statement of the Pythagorean Noumenios (cf. Clement AL., *Stromata* 1, 150, 4; 6, 53, 3 f). Another non-theological idea is the Fathers' theory about the historical origin of polytheism, myths, and idolatry. Like the assertion of dependence on the Old Testament, this theory is not only irrelevant today but has no bearing on the essential theological reflections of the Fathers on the problem of the religions.

Neither do we intend to scrutinize here the works of all the Fathers. We confine ourselves to such writers as face the challenge of paganism in an attitude that is more than merely defensive, and from among them we select a few outstanding and representative figures, singling out some significant passages of their works.

As for editions and translations of, and studies on, the texts considered here, the reader is referred to the handbooks of Patrology. Otto Stählin's German translation of Clement's *Stromata*, along with his notes, has rendered substantial aid to the present writer. For some of the quotations from St. AUGUSTINE's *City of God* the translation by Marcus Dods, George Wilson and J. J. Smith (Edinburgh, 1872; 9<sup>th</sup> impression, 1949) has been adopted or slightly modified. Passages from other works have been translated by the present author, but some Latin, English, French and Spanish translations have been consulted.

## 1. Justin Martyr

St. Justin, in his two *Apologies* (155—165 A.D.), intended to defend Christianity against the accusation of atheism. He begins by stating that the Christians may indeed be called atheists if the word "god" is taken to refer to the supposed gods of the Greeks. For the Christians do not recognize these to be gods. But they do worship the most true God who is the Father of all virtues (*Apol.* I, 6, 1). Likewise, they worship and adore God's Son and "the Prophetical Spirit" as also the Angels (6, 2).

There is no indication that Justin thought that, although the Christians

\* See P. HACKER, The Religions of the Nations in the Light of Holy Scripture, in: *ZMR* 1970, 161—176.

were not permitted to practise Hellenic rites or hold pagan beliefs, these might be a legitimate religion for pagans. This has to be stated expressly today because advocates of the theory of Anonymous Christians make a distinction between legitimacy for pagans and legitimacy for Christians. Neither Holy Scripture nor the Fathers of the Church recognize such relativism. St. Justin is quite explicit on this point. Referring to Hellenic beliefs and rites, he writes: "We hold that this is not only irrational but also that practising it involves an insult to God" (ὅπερ οὐ μόνον ἄλογον ἡγοῦμεθα, ἀλλὰ καὶ ἐφ' ὕβρει τοῦ Θεοῦ γίνεσθαι, *Ap.* I, 9, 3). It should be clear that the insult to which Justin refers was perpetrated by the gentiles. Justin's *Apologies* do not intend to denounce cases of apostasy which occurred in Christendom. Regarding idolatry in particular, the Saint's judgment is no less clear and strict: "All Nations, who worshiped the works of their hands, were alien (ἕρημα) to the true God. The Jews and the Samaritans, on the other hand, did possess the word of God that had been handed over to them through the prophets, and they did expect the Messiah; still, when he came, he was not recognized by them, except by those few of whom the Holy Prophetic Spirit had foretold through Isaiah that they would be saved" (I, 53, 6).

In several other places Justin rejects details of Hellenic beliefs and cults (*Ap.* I, Chapters 23. 24. 25. 54. 64). He describes all these elements of the Hellenic religion as a consequence of inveiglement by evil demons.

The gods themselves are essentially evil demons (I, 5, 2; 9, 1). They cause men to believe in myths and practise cults corresponding to the myths (25, 3). Therefore pagan cult is worship of evil demons (62, 2) who institute cults (64, 1) and demand sacrifices and worship (12, 5).

Although the Christians renounce the service of demons (I, 14, 1) there is none the less a common ground on which Justin can meet the gentile and demonstrate to him the truth of the Christian faith. In a first approximation, the Saint pleads that the Greeks should tolerate the Christians because there are a number of affinities between Hellenic beliefs and some Christian doctrines. For instance, the Greeks speak of the sons of Zeus and describe Hermes as the "Interpreting Word and Teacher of all" and as the "Word that brings messages from God" (λόγος ἑρμηνευτικός καὶ πάντων διδάσκαλος, I, 21, 2; λόγος ὁ παρὰ Θεοῦ ἀπαγγελτικός, I, 22, 2).

Justin's explanation of such resemblances is that the demons, who had heard that the Prophets foretold Christ's incarnation, inspired poets to invent myths depicting events of Christ's history in a distorted form. The similarity of some features of the myths with the gospel was intended to induce men, when they came to know about Christ, to attach no greater importance to him than to figures of fiction or marvelous stories. In this way the demons sought to delude men (I, 21, 6; 23, 3; 54, 1 ff).

By this drastic theologoumenon St. Justin elucidated two facts. First, the final event in God's economy is foreshadowed even in the religions of the Nations. Secondly, the truth contained in these religions is hidden and disfigured by demonic contexts.

Man, according to St. Justin, has been endowed by his Creator with the faculty to know the truth and decide for himself what is right. Therefore Justin, using the same word as Paul, says that man is "without excuse" (ἀναπολόγητος, cf. Rom 1:20) in his religious and moral aberrations (*Ap.* I, 28, 3). But how is it possible for man to find the right path if he is ignorant of the true religion? To this question the following texts suggest an answer. If we read these texts as detached from their contexts in Justin's *Apologies*, our first impression may be that they speak a different language from the passages we have considered above. The Saint writes:

"We have been taught that Christ is the Firstborn of God . . . He is the Logos, and all mankind has received participation in Him (οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε). And those who lived with the Logos are Christians, even though they were considered to be atheists. Such were among the Greeks Socrates and Heraclitus, and men like them, and among the barbarians Abraham and Azariah and Mishael and Elijah . . . Thus even in former times those who lived without the Logos were depraved (ἄχρηστοι) and hostile to Christ and murderers of those who lived with the Logos. Those, on the contrary, who formerly lived and those who now live with the Logos are Christians, and they are not affected by fear or disturbance" (*Ap.* I, 46, 2—4).

The second *Apology* complements the ideas of this text as follows:

"We know that some Stoics were hated and put to death because they held sound views at least in ethics, as also did some poets on certain points, by virtue of the seed of the Logos that is engrafted in all mankind. Such were Heraclitus . . . and Musonius . . . The demons have always sought to make appear hateful those who in whatever manner strove to live according to the Logos and to avoid evil. It is therefore no wonder if the demons, being convicted, seek to make appear far more hateful those who live not according to a portion of a germinal Logos but according to the knowledge and contemplation of the whole Logos, who is Christ" (II, 7, 1—3).

"Thus our doctrine appears to be loftier than all human doctrine because [we teach that] what is logos-like, in its entirety (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον) — namely Christ who manifested himself for us — became flesh and reason (λόγος) and soul. For all that which philosophers and lawgivers stated well and found out well, they elaborated in investigation and contemplation by virtue of a portion of the Logos. But they often contradicted themselves since they did not know all that which is of the Logos, who is Christ. And those who lived before Christ and, using their human faculties, attempted to contemplate and demonstrate things according to reason (λόγος), were brought before tribunals as being impious (ἄσεβεῖς) and temerarious (or: practising magic, περίεργοι). Socrates, who was more resolute in such research than all the others, was charged with the same crimes as ourselves. For it was alleged that he introduced novel deities and did not acknowledge the gods that the city recognized. He had indeed taught men to renounce the evil demons who did what the poets described, and he wanted to expel from the State Homer and the other poets. Instead, he had

encouraged men to engage in a search by reason (or: through the Logos) and thus to strive after the knowledge of God, who was unknown to them. Thus he had said, It is not easy to find the Father and Maker (δημιουργός) of the Universe, nor is it safe for him who has found Him to tell it to all men (Plato, *Timaeus*, 28c). This is what our Christ did by virtue of his own power. For no one trusted in Socrates so as to give away his life for his doctrine" but Christ's case is different. He was partly known even to Socrates, since he was and is the Logos who exists in all. He predicted future events through the prophets and through himself, who became equal to us in his suffering (ὁμοιοπαθής) and taught us this. In him not only philosophers and men of letters have placed their trust, but also craftsmen and men without culture, all despising fame and fear and death. For he is the Power of the ineffable Father and not a vessel of human reason" (*Ap* II, 10, 1—8).

"I confess that I pray and endeavor with all my energy to be found a Christian, not because the doctrines of Plato are foreign to Christ but because they are not altogether equal, just like those of others, the Stoics and the poets and the historians. Each one has spoken well if he saw his partial affinity to the divine germinal Logos (ἐκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θείου λόγου τὸ συγγενές ὄρων καλῶς ἐφθέγγετο) . . . Whatever, then, has been uttered well among all men belongs to us Christians. For next to God we adore and love the Logos who is from the unbegotten and ineffable God since he has become man for us that he might be a partaker of our sufferings and bring us healing. For it was by virtue of the seed of the engrafted Logos in them that all writers were able dimly to see that which really is. But the seed of something and the imitation which is given according to one's power is one thing, and a different thing is that whose communion and imitation are realized by virtue of the grace proceeding from him (or: it)" (*Ap*. II, 13, 2—6).

In view of the ideologies of our time the question how men outside the Covenant could be pleasing to God is, of course, of special interest. This is not exactly the problem Justin had in mind; nevertheless, the texts we quoted do include a contribution to its elucidation.

Let us first recall that in Justin's view all elements of the religion of his environment were predominantly demonic. Even the vestiges of truth contained in them had been brought in through demonic inveiglement. Still, Justin found that even outside of the Old and the New Covenants there were men who "lived according to the Logos". This is not, however, a contradiction.

We have to make a distinction here. We have to distinguish religion as a sociological entity from religion as a matter of personal conviction. The theory of Anonymous Christians explains religion as essentially tied to a sociological setting (cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 5, p. 142).<sup>1</sup> The sociological structure of religion naturally includes customs and institutions (*op. cit.*, p. 154).<sup>2</sup> Now the customary beliefs and established practices of Hellenism were exactly the kind of religion that

<sup>1</sup> English translation (*Theological Investigations*, vol. 5, Baltimore and London, 1966), p. 120.

<sup>2</sup> *ibidem*, p. 131.

Justin described as demonic, not because this religion was social but because it was corrupt from the point of view of the truth.

Justin's reference to "the poets" must not be misunderstood. The word "poet" does not have here the connotations it has for a modern European or American. The poet whom Justin had principally in view was Homer (II, 10, 6), and Homer was regarded as a theologian, as an authority in the matter of religion. Therefore, Justin's statement that the demons had inspired the poets is only one of several expressions of his conviction that the established religion of Hellenic society was controlled by evil powers.

On the other hand, St. Justin holds up Socrates as the model of a man who "lived according to the Logos" among the Greeks. Justin emphasizes that "through Socrates the demons were convicted (ἠλέγχθη) by the Logos" (I, 5, 4). These demons were, according to Justin, the very gods recognized in the society of Athens. In exposing their demonic nature, Socrates disclosed the degradation of the religion of the Greeks. Socrates even strove to cause men to renounce the demons (I, 5, 3: ἀπάγειν; II, 10, 6: παραιτεῖσθαι), which of course involved abandoning their worship. All this inevitably entailed opposition to the society in which he lived. The demons took revenge by inducing this society to condemn the philosopher to death.

Now Socrates' attitude, as described by St. Justin, may of course also be called "religion". We must be cautious here to avoid equivocation. Socrates' religion, as seen by Justin, was at any rate radically different from the religion of his social environment.

St. Justin describes the religious character of men like Socrates by saying that they "were Christians". This seems to imply that he believed in the existence of "anonymous Christians". Yet his intention was very different from that of the advocates of the Anonymous Christians theory. For this theory includes the contention that the religions of the Nations are "legitimate" precisely in their "social institution and constitution" (*gesellschaftliche Verfaßtheit*; K. RAHNER: *Schr. z. Th.* V 142)<sup>3</sup>. On the other hand, what Socrates, as seen by Justin, criticized as pernicious, was religion precisely as practised in his society. What guided Socrates was not the customs of his environment but something like a private revelation, not a perfect but a dim and deflected or refracted light, yet nevertheless a light. In this respect the other gentiles whom Justin extols as having lived according to the Logos are quite similar to Socrates.

Therefore, the conclusion is inevitable that in Justin's view the social constitution of a religion has no bearing on its legitimacy. It is individuals who, in opposition to their pagan environment, allow themselves

<sup>3</sup> The English translation (p. 120) renders "Verfaßtheit" with the single word *constitution*, which, however, does not bring out the full meaning of the original.

to be guided by the divine Logos in whom every human being has received participation and who at a definite point of time became incarnate in Jesus. Moreover, St. Justin is silent on the possibility for pious gentiles to reach final consummation in eternity.

St. Justin intends to vindicate *Christianity*, whereas the modern theory that speaks of "anonymous Christians" pleads for "legitimacy" in the case of *paganism*. It is quite natural that these opposite movements should touch each other at one point. This accounts for the similarity of terminology. The modern theory seeks to find reasons for a resignation to the fact of religious "pluralism"; St. Justin, on the contrary, had to counter the charge of novelty that had been leveled against Christianity. This is why he points out that the Logos has been existing from eternity and that even before the Incarnation the Logos was "the light that enlightens every man", as St. John's Gospel (1:9) says.

In some places Justin doubtless overstresses the Greek meaning of λόγος (reason) and he oversimplifies the problem by identifying Christ with Reason. Nevertheless his theory is a magnificent approach to a theological evaluation of paganism. Extending the line that had been traced out in New Testament texts, he felicitously adapts an element of Stoic philosophy, in teaching that there are "germinal λόγοι" or seeds of the one divine Logos, sparks of His light, in every soul.

St. Justin's theory also includes the idea that the majority of mankind do not allow themselves to be guided by the light of the Logos. They even persecute those who follow the Logos. This is why there were martyrs of the truth even in pre-Christian religions or nations.

Again, seeds are not the tree. If they justify a legitimacy, this legitimacy cannot, of course, be credited to those who are in possession of rudiments but only to those who represent, or are in communion with, the full stature. Moreover, the point at issue is not of a juridical nature, as the term "legitimacy" intimates. Rather, today as in antiquity it is the question of *truth* that has to be faced when the problem of the religions is discussed. Now religious truth is an integral whole. As such it essentially tends to the integration of all its parts. This is why St. Justin says that all truths that have ever been uttered by mankind belong to the Christians, for those who represent the whole can claim that the scattered fragments of the same whole belong to them. Therefore the seeds of the Logos among the gentiles, far from indicating a self-sufficiency of the religions within a "pluralism", testify to an urge from the fragmentary to the whole, from the deceptive plurality of the religions to the unity in Christ and his Mystical Body.

## 2. *Clement of Alexandria*

a. The *Stromata* (about 200 A.D.) — Clement's method of dealing with paganism may be described as an elaboration on a large scale of

principles whose inchoate stage is discernible in Luke's account of Paul's visit to Athens. In fact, in his *Stromata* Clement refers several times to this account of Acts 17. Clement sets in relief two points. First, he says that Paul "acknowledges what has been said well among the Greeks"; secondly, he notes that the Apostle shows that this is a mere "adumbration" (περίφρασις) whereas real "knowledge" can be obtained only from the Son of God. This knowledge is mediated by the Apostle who is sent "to open the eyes" of the Gentiles "that they may turn from darkness to light and from the power of Satan to God" (*Stromata* 1, 92, 2; cf. Acts 26:18).

Paul's speech on the Areopagus includes two citations from pre-Christian Greek writers and one reference to an element of Greek cult. In Clement's *Stromata* alone there are more than 2000 passages where research has detected quotations of or allusions to non-Christian authors and doctrines. Most of these references are cases of "acknowledgment of what has been said well by the Greeks". To be sure, in a good many of his quotations Clement simply intends to display his erudition — which was quite necessary as an evidence that Christian faith can coexist with humanistic culture. Still, even if such cases are left out of account, there remain a vast number of citations and references to pagan authors which are an integral part of Clement's argumentation. The manner in which Clement has woven quotations and allusions into his presentation of Christian doctrine very often reminds one of St. Paul's speech on the Areopagus. Especially Clement's treatment of Christian ethics is full of quotations from Greek authors. Occasionally he can refer even to details of pagan religious practices with approval. For example, he appreciates the practice of bathing and adorning oneself before prayer (*Strom.* 4, 141, 4—142, 2). He is inclined to interpret this pagan custom as a prefiguration of Baptism, somehow under Moses' influence.

Clement concedes that "at all times all persons of sound thinking have had an innate awareness of the one and almighty God, and most men — those who have not entirely lost their sensitivity to the truth — have acknowledged the eternal boons bestowed on them through divine Providence" (*Str.* 5, 87, 2). Pagans have had an indistinct knowledge of God (εἰδησίς τις ἀμυρὰ τοῦ Θεοῦ, *Str.* 6, 64, 6). Quoting the apocryphal *Kerygma Petri*, Clement states that "the most distinguished among the Greeks worship the same God as we, though not with perfect knowledge, since they have not learnt the tradition taught through the Son" (*Str.* 6, 39, 4).

While thus acknowledging that there has always been a true, if imperfect, knowledge of God among the Nations, Clement is no less severe than Holy Scripture in his attitude toward the views and practices of the religions. Mythology and polytheism are criticized especially in his *Protreptikos*; idolatry and pagan sacrificial cult are rejected without compromise also in his *Stromata*. Idolatrous rites are

forbidden (*Str.* 6, 40, 1—2). Idolaters who do not repent will be judged. Clement even quotes pagan authors — Zeno, Plato, and Euripides, “the philosopher on the stage” — to support his view that temples and sacrificial cult are futile or even sinful and that the only legitimate offering is “the sacrifice without fire” of which Euripides speaks and which Clement interprets to be Christ (*Str.* 5, 70, 2—6; 75—76).

Nevertheless, Clement was not an extremist even on this point. Alluding to Deut 4:19, he said that God gave to the gentiles the sun and the moon and the stars as objects for worship through which they were to work their way up to the knowledge of God. In accordance with the Book of Wisdom (13:8f), however, Clement taught that judgment was decreed on those who failed to find, beyond the stars, Him who created them. But the position of the idolaters is lower still than that of the worshipers of stars. They are outside the number of those who are saved (*περισσοὶ εἰς σωτηρίαν*). In this context Clement penned the sweeping statement, “Every action of the heathen is sinful” (*πᾶσα [πρωῶξις] τοῦ ἔθνικοῦ ἁμαρτητική*) (*Str.* 6, 110, 3—111, 3).

Adapting his terminology to that of non-Christians, Clement even called “philosophy” the salvific doctrine of Christ, much as he assimilated the language of the most powerful heretical movement of his time in describing the perfect Christian as the “gnostic”. In both cases, however, his adaptation does not imply a subsumption of Christian and pagan or heretical concepts under one and the same notion of a higher order. On the contrary, Clement claimed that the Christian revelation alone was the perfect philosophy and the perfect Catholic alone was the true gnostic. Elements of pre-Christian philosophy are true in so far as they coincide or tally with revealed truth (*Str.* 6, 54, 1). Accordingly, Clement sketched out a theory to explain, first, the cause of such cases of coincidence or harmony, secondly, the way philosophy can lead a man to salvation. For he admitted that there is a possibility for the gentiles to be saved, though not within the domain of what we would call religion proper.

Clement was convinced that philosophy was a gift that God had bestowed on the Greeks. He hesitated, however, to attribute to philosophy the same dignity of a primary utterance of God that belongs to the Old and New Testaments; he seemed more inclined to see in it only a secondary effect of God (*Str.* 1, 99, 2f). But at any rate philosophy is a good thing and must therefore be from God who is the author of all that is good (*Str.* 1, 37, 1; 6, 58, 1—3; 156, 4; 159, 1. 5—8; 7, 6, 6; 7, 7, 6; 11, 2). Perhaps God has given it through angels of a lower order (7, 6, 4).

“Before the advent of Our Lord, philosophy was necessary for the Greeks to attain righteousness” (*πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλήσιν ἀναγκαία φιλοσοφία*, *Str.* 1, 28, 1). It had a function similar to that of the Law among the Jews (6, 159, 9). But just as the Law was merely a prelude, so was philosophy. Philosophers could only

“imitate the truth” (ἀπομιμοῦνται, 6, 56, 1). They saw the truth like something that appears in a mirror or shines through a transparent substance (1, 94, 7). “Even though they use the word ‘God’, they do not know God, because they do not worship God in a way that befits Him” (ἐπεὶ μὴ σέβουσι κατὰ Θεὸν τὸν Θεόν, 6, 149, 1). Moreover, they have divided the truth, with each sect regarding the portion it has obtained as the whole truth (1, 57, 1).

“The rise of the light” of Christ, however, both detects parts of truth in philosophy, and integrates them all in the one truth (1, 57, 1—6). “The road of the truth is one, but into it as into an ever-flowing river all streamlets flow, each from a different direction” (1, 29, 1). Similarly, “there are many and various roads to righteousness; for God is good and he saves men in different manners (πολυτρόπως σφύζοντος τοῦ Θεοῦ). But all of them lead to the principal road and the main gate”. This “royal and authentic entrance” is offered “in Christ” (1, 38, 6 f).

The similes of the road and the streams bring out graphically the idea of a vigorous movement or current. The impelling force of this movement is the divine economy itself. What matters is not the fact that there is truth and righteousness even among the gentiles, but that the parts point to the whole into which they require to be integrated.

Accordingly, the relation of philosophy to Revelation is described by the concept of preparation. Time and again this idea recurs in the *Stromata* (e. g. προπαιδεία, προπαρασκευάζει, προοδοποιούσα in 1, 28, 1—3). The philosophers are “not yet come of age” (νήπιοι), “unless they are made men by Christ” (ἀπανδρωθῶσιν, 1, 53, 2). Philosophy is not indispensable but helpful to find the one truth “in which we are instructed by the Son of God” (1, 97, 4). If God gave philosophy as his bequest or covenant (διαθήκη), he did so because pre-Christian philosophy was to become a basis or starting-point (ὑποβάθρα) for the “philosophy agreeing with Christ” (κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία) — or a ladder (ἐπιβάθρα) for Christianity, if a plausible textual conjecture is right (6, 67, 1). Clement urges that one must go beyond philosophy. It must progress to faith, which is its perfection (6, 118, 1; 119, 2; 154, 1—3). “Philosophy also was given through divine Providence as propaedeutics for the perfection through Christ provided that philosophy be not ashamed to learn from barbarian knowledge and thus progress to the truth” (6, 153, 1).

Clement deems it possible that there is a kind of justification through philosophy (1, 27, 3; 28, 1; 99, 3; cf. 6, 159, 9 and other passages). But this justification is only relative and is not yet “total righteousness” (καθόλου δικαιοσύνη). Philosophy is not a substitute for faith, which alone leads to eternal life. Nor does philosophy cleanse a man from his sins. After all, those who were “righteous through philosophy” were still addicted to idolatry (6, 44, 4). But there were men who in their lifetime had no occasion to know the gospel and yet strove after perfection under the guidance of philosophy. According to Clement, such men obtain a chance

for conversion in the Hades where Christ and the Apostles preach the gospel to them. To attain final salvation, it is indispensable that the souls of the righteous gentiles in the Hades should do penance and accept faith in Christ (2, 43, 5; 44; 6, 44 ff; 48 ff).

b. The *Protreptikos* (about 190—200 A.D.) — In his *Protreptikos*, Clement addressed the Greeks, urging them to become Christians. He did not defend his religion, as the early apologists had done, against accusations which pagans were leveling at the Christians. He wrote as a messenger of the sole true religion, and only with a view to his positive aim did he expose the delusions and absurdities of Hellenism. The pagans had accused the Christians of atheism; Clement, however, did not deem it necessary to refute this charge. Instead, he showed that it was Hellenic religious practices that were virtually atheistic. He expressed this view in a startling juxtaposition of the words “sanctuary” and “godless”, in saying: “Do not make a fuss about godless sanctuaries” (ἄδυστα τοίνυν ἄθεα μὴ πολυπραγμονεῖτε, 2, 11, 1), or in the sentence, which must have jarred scarcely less on the ears of devotees of mystery cults: “These are the mysteries of the atheists” (2, 23, 1). He even dared to write: “Zeus has died — don’t take it amiss” (2, 37, 4). The bold confidence of such words becomes the more manifest when one considers that they were written at a time when all odds seemed to be against a final victory of Christianity.

Clement displayed an abundance of details of pagan myths and cults (Chapters 1—4), thus forcing his readers to credit to him an extraordinary familiarity with the subject. He denounced all these elements of Hellenic religion, and his criticism is no less severe than Scripture’s verdict on paganism and no less uncompromising than the polemics of the early apologists. His main charges against the myths and mysteries include words like delusion (γοητεία 2, 12, 1; ἀπάτη 13, 3; 14, 1; 22, 3; 26, 6; etc.), inhuman (ἀπάνθρωπα 2, 17, 2), shameful or shameless (αἰσχρός 20, 1; ἀναισχυντία 21, 1; 22, 6; 5, 66, 2; αἶσχος 2, 34, 2; etc.), false piety (εὐσέβεια νόθος 2, 22, 3). The gods “seem to be inhuman demons, hating mankind” (3, 42, 1). Clement sympathized with such Greeks as had criticized mythology or idolatry and who were, accordingly, accused of atheism. Regarding them, he wrote: “Even though they did not understand the truth itself, yet they sensed the error. This is not an insignificant germ; it grows up, stimulating the mind to search after the truth” (2, 24, 2).

The corruption of the religions of the Nations, according to Clement, originated in ignorance. He wrote: “There was an ancient, innate communion of men with Heaven, but it was obscured by ignorance (ἄγνοια). Yet at times it suddenly pierces through the darkness and shines forth anew” (2, 25, 3). It was ignorance that caused men to invent polytheism and idolatry, and “it has imprinted on those who follow it the stain (κηλὶς) of a long death” (10, 99, 2). The concept of ignorance as used

here may be of Gnostic and ultimately Indian origin; in any case it forcefully unfolds an idea of St. Paul (Eph 4:18). The context of the passage from 2,25 does not say when and where the light of communion with God pierces through the darkness of idolatry and mythology. Probably Clement thought that the illumination occurred at a man's conversion to the Christian faith. In another place he describes conversion by saying that from the Nations who were petrified by idolatry God "raised up a seed of piety which was sensitive to virtue" (1, 4, 2).

Clement's vehement rejection of all strictly religious elements of Hellenism is counterbalanced by other features of his work. First, although there were atheists even among the philosophers (5, 64, 3), still a few of them as well as some poets, according to Clement, did perceive elements of the truth. Secondly, while Clement denounced the mystery cults in very harsh terms, he none the less profusely used the language of these cults to expound mysteries of the Christian faith.

Among the philosophers Plato is mentioned first. The passage is of prime importance. Clement quotes from Plato's *Timaeus* and from his letters two short excerpts which speak of the ineffability of God, "the Father and Maker of the Universe". Then he addresses Plato himself — that is to say, contemporary Platonists. He praises Plato for having touched upon the truth and he encourages him to search for what is good (ζήτησις τἀγαθοῦ πέρι) together with his Christian partner in the dialogue.

We may note here that Clement's style, especially in the *Protreptikos*, is eminently that of dialogue. But this dialogue is of a totally different nature from the "dialogue in a pluralistic society" which is recommended and practised today. "Dialogue in a pluralistic society" leaves each partner in his own system. It does not raise the question of truth or it understands truth as subject-related, with each partner having his own truth. It is thus essentially nothing but an exchange of monologues.

The society in which Clement lived was certainly no less "pluralistic" than the one to which we belong today. But Clement's dialogue is not determined by the society of his environment. With all his understanding openness for the partner and his adaptive readiness to accept information, his primary concern is truth — truth which is only one and which is objectively valid. His dialogue is an invitation for search after truth. It is a Christian adaptation of a great tradition of Greek Antiquity. The Christian does not in the least conceal his exultant conviction that he has found the truth — or rather, that the truth has taken possession of him. In his dialogue, he wishes to make this truth perceptible to his partner. At the same time he leaves no doubt that he acknowledges a common metaphysical ground on which he can undertake the "search for what is good" together with his partner.

This common ground is expressed by Clement in the words: "To men in general, but most of all to those engaged in studies, a divine effluence

has been instilled (ἐνέστακται τις ἀπόρροια θεϊκή). By virtue of this they admit, even against their will, that there is one God, and that he is imperishable and uncreated, somewhere in the heights above the heavens, always the one who really Is, in his own personal observatory“ (ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα αἰεί, 6, 68, 2 f). In this very statement Clement adapts himself to the way of thinking of his partner. The style and terminology of the passage include a number of agreements with works of Plato. Still, the idea expressed is Christian. Clement is unfolding what St. John meant when speaking of the light of the Logos that illuminates every man, and what St. Paul said regarding men's faculty of knowing God. Thus both the content and the formulation of Clement's statement express the fact that there is a common ground from which the Gentile may start and on which the Christian joins him in their common movement toward the truth. In other passages Clement speaks of a divine inspiration (ἐπίπνοια Θεοῦ, 6, 71, 1; 72, 5) which enables philosophers and also poets at times to see the truth. Even though the Greeks have not attained to the goal (οὐκ ἐφικόμενοι τοῦ τέλους), still they have received some light which has proceeded from the Divine Logos (ἐναύσματα τινα τοῦ λόγου τοῦ θείου λαβόντες, 7, 74, 7). This has enabled them at times to criticize even their own false gods (7, 75, 1).

Besides the language of Greek philosophy Clement also used that of the mystery cults, especially in the first and last chapters of his *Protreptikos*. But he did not justify this usage in reflections similar to those by which he vindicated philosophy. The reason for this different attitude may be that Clement acknowledged only objective truth. If there was any objective truth in the mystery cults, then it was hidden, not explicit as it was in the case of philosophy. This hidden truth was man's innate vocation to the "communion with Heaven". But this was "obscured by ignorance". Only by a reorientation could it be freed from its obscuration. Such reorientation, however, is effected not by reasoning but by practical use. This may have been the reason why Clement did use symbolical concepts of the mystery cults but refrained from reflecting on why he was justified in doing so. As a matter of fact, he regarded the conceptual symbols of the mysteries as capable of being reoriented so as to convey the truth of the gospel. Thus he could write the following sentence, which certainly describes the attitude underlying all use of pagan symbols in ancient Christianity: "I will show you the Logos and the mysteries of the Logos by explaining them according to an image that is familiar to you" (κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα, 12, 119, 1).

### 3. Origen

Among the debris of Origen's works that have come down to us in the original Greek there is a letter written between 238 and 243 to

Gregory, surnamed the Wonderworker. This letter includes an idea that is of prime relevance to the subject of our study from both the theological and historical points of view. Origen is not speaking here to pagans, as Justin and Clement did, but to a Christian whom he himself had introduced into the faith. Thus the problem of the relationship of Christianity to paganism or Hellenism appears now under a new aspect. After our foregoing investigations it is understandable that Origen, like Justin and Clement and all later Fathers, could appreciate only one accomplishment of Hellenism, namely philosophy. But with Origen the question became prominent whether there is a legitimate relationship between theology, which is the rational and systematic exposition of the Christian faith, and Hellenic philosophy, which includes a natural theology. It is true that this question had loomed up already in Clement's works, but Clement's main problem was the compatibility of philosophy with faith rather than the function of philosophy in theology.

Origen answered the question in the affirmative, thus giving theology a turn that has endured throughout the centuries to come. At his time, liberal arts — geometry, astronomy, music, grammar, and rhetorics — were regarded as auxiliary (συνέριθτοι) to philosophy. In a similar way, Origen wrote to his former pupil, philosophy could be a useful propaedeutic (προπαιδεύμα) for the study of Christian doctrine. Origen then justified and elucidated this idea by a symbolical exegesis of the Exodus story of the Israelites despoiling the Egyptians of jewelry and clothing (Ex 3 : 21 f; 11 : 2; 12 : 35 f). The Egyptians, Origen explained, had not used these things properly (οὐκ εἰς δέον ἐχρῶντο). The Israelites, however, made out of them implements to be employed in the worship of God. Similarly, Origen intimates, philosophy can be of use in the exposition of the word of God.

The symbolical interpretation of the *spolia Aegyptiorum* thus includes the idea of utilization (χρησις). The Nations did not use their treasures adequately; only in the worship of the true God can these serve their purpose.

This is a strictly practical doctrine. It tallies excellently with the dynamism that we find in all reflections of Christians in antiquity on the relationship between Christianity and Hellenism. This dynamism, grounded in God's economy, implies that there is for the People of God only one legitimate direction of their spiritual movement, namely the one that leads them out of the land of bondage into the land of promise. True theology cannot but participate in this movement. It is therefore quite understandable that early theology treated the problem of paganism from a predominantly practical point of view. Reflection was needful in order to find out whether a certain practical attitude was in accordance with the faith. Thus Justin and Clement had already set forth ideas that imply an answer to the question *why* the treasures of

the Nations may be used by the people of the Covenant. Later thinkers were to take up this problem again.

#### 4. Gregory of Nyssa

In his meditation on the spiritual meaning of the life of Moses (Περί τοῦ βίου Μωυσέως — Θεωρία, written about 390—392 A.D.) St. Gregory presents three symbols that demonstrate the role of pagan philosophy in theology. The first is Pharaoh's daughter (Ex 2:1—10; Gregory's *Life of Moses*, ed. Daniélou, 2, 10—12), the second is Moses' wife (Ex 2:16—22; 4:24—26; *Life of Moses* 2, 37—40), the third is the Egyptian treasures (Ex 3:21 f; 11:2; 12:35 f; *Life of Moses* 2, 112—116).

Pharaoh's daughter is barren. She rears the child Moses. Moses passes for her son until he has come of age. Then "he deems it shameful to be reckoned the son of her who is by nature barren" (2, 10). Gregory takes Pharaoh's daughter as the type of pagan philosophy (ἡ ἔξωθεν φιλοσοφία), whereas he sees in Moses the type of a Christian. Gregory explains: "In fact the culture that is extrinsic to the Church (ἡ ἔξωθεν παιδείσις) is barren. It is always in travail but never gives birth to offspring. Philosophy has indeed been in travail for a long time, but has it produced a fruit worthy of so many and great efforts? Are not all its fruits unsubstantial (wind-like) and immature? Before they attain to the light of the knowledge of God, they are miscarried. They might perhaps have become men, if they had not been enclosed in the bosom of barren wisdom alone."

Moses stays with his foster-mother only "so long as it is necessary so that it may not seem that he has not profited from the values (σεμνά) which those people possess". Then he returns to his real mother. But even while staying with the Egyptian princess he receives milk from his mother, whom the princess has engaged as a nurse. "This seems to teach us that, even though we may study extrinsic doctrines during the time of our education, we should not sever ourselves from the Church's milk which makes us gradually grow up. This milk is the practices and customs of the Church by which the soul is nourished and strengthened for its setting out from here to ascend to the height" (2, 11—12).

The imagery of this passage seems to be somewhat confused. As it may happen in contemplation, the picture shifts its content. Barrenness is transformed into miscarriage. The fruit of philosophy, at first in the singular and possibly conceived as something spiritual, then turns out to be men — who, eventually, are no longer born prematurely but reared by philosophy.

But this confusion in no way affects the idea that Gregory wishes to express. The intertwining of the images, while combining the expressive values of them all, prevents the reader from overinterpreting one of them

or forming a too solid mental image. Gregory intends to say that philosophy, if left to itself, is essentially inefficient.

The problem of the Christian's contact with paganism appears here as a problem of education. The concrete aspects of this problem were treated by St. Gregory's elder brother, St. BASIL, in his work, *To the Youths*. To evaluate the attitude of the Fathers toward such questions, we have to bear in mind that a spiritual weakness that misinterprets itself as "openness to the world" was totally alien to them. Alive to the warnings of the New Testament, the Fathers were keenly aware that profane culture — in their case, Hellenic culture — was extrinsic to the Church. It is true that they realized the theological necessity of assimilating this culture. But at the same time they knew that the assimilation required proper precautions and critical screening. Here, as already in the New Testament, the universality of the religion of the Covenant included an exclusivity. The evangelical dynamism which we find in all the Fathers of the Church includes both aspects, the universal and the exclusive.

The problem of the assimilation of pagan culture is illuminated by Gregory in the symbol of Moses' marriage. Moses' wife stems from a foreign race. Gregory interprets her figure as the type of "extrinsic culture". He writes: "Even in extrinsic culture there is something which may not be rejected. We can join it in a marriage (*συσυγγία*) and it can give birth to offspring which is virtue. Moral as well as natural philosophy can very well become a consort and a friend to [those striving after] the higher life and a companion of one's existence, provided its progeny does not bring in defilement from the alien race." Therefore it is necessary that "all that which is noxious and impure should be removed". The story of Exodus 4:24—26 illustrates this by the circumcision of Moses' infant son. An angel threatened to kill Moses, whereupon his wife circumcised her child. Gregory interprets this as indicating that the angel of God can only be propitiated "if the characteristic mark that reveals the foreigner is removed". And he goes on to comment: "There is indeed something carnal and uncircumcised in the philosopher's products which are his teachings. When this is removed then what is left is of noble Israelitic lineage. For instance, even extrinsic philosophy says that the soul is immortal. This is a godly product of it." The doctrine of metempsychosis, on the contrary, "is carnal and alien prepuce". Another example is the doctrine that God is the Maker of the world. Philosophy combines this with the erroneous view that God requires matter for constructing the world. Thus there are "good doctrines in extrinsic philosophy", but "they are polluted by absurd additions. If these are removed, the angel of God becomes favorable to us" (2, 37—41).

In this interpretation philosophy is no longer barren. Obviously the condition for its becoming fertile is its association with the Christian faith. But even here caution is needed. The product of the alliance

between Christianity and pagan philosophy is impure and causes defilement unless it is properly cleansed.

In interpreting the symbol of the Egyptian treasures (πλοῦτος Αἰγύπτιος, 2, 112—116) St. Gregory does not essentially go beyond what Origen had said. He thinks that a literal understanding of the text would be improper because this would amount to accusing the Israelites of lie and fraud. For the same reason he rejects the explanation that by taking the treasures the Israelites obtained the pay due to them for their labor. Consequently, a higher sense or deeper meaning (ὕψηλότερος λόγος) seems to be intended in the text. A possible deeper meaning is that philosophy and other disciplines of culture are to be taken over from outside the Church "for utilization" (λόγῳ χρῆσεως). These spiritual treasures are to be used "to adorn (καλλοπισθῆναι) the divine temple of the mystery". Gregory quotes Basil as the example of a man who thus consecrated to God the "Egyptian treasures" he had acquired through the profane education that he underwent in his youth.

The term "utilization" (χρῆσις and the verb derived from the same root) occurs already in relevant passages of Clement's works, and then in Origen's letter to Gregory the Wonderworker. With Gregory of Nyssa it is on the way to becoming technical. It denotes the legitimate assimilation of contents of pagan culture.

##### 5. Theodoret

Probably between 420 and 430 A.D. Theodoret wrote his work *The Cure of Hellenic Maladies or the Truth of the Gospel Proved from Greek Philosophy*, which naturally touches upon the problems we are considering. From this treatise, which is the latest and greatest of the Greek Apologies, we may infer that a far-reaching consensus on our problem had come to be prevalent among those Christian writers who did not altogether deny the value of Hellenic philosophy. The fact of this consensus is all the more important for a final theological appraisal because the situation of the Church had changed considerably between the time of Justin and that of Theodoret. Christianity had prevailed in the meantime, and Theodoret even explained the victory of his religion as a token of God's salvific economy (6, 87 f; 12, 95—97; ed. in *Sources chrétiennes*). It was no longer risky to be a Christian; on the contrary, the position of paganism was becoming more and more depressed. Yet there were still many "adherents of Hellenic mythology" (τῆς Ἑλληνικῆς μυθολογίας ἐξηρητημένοι, Preface, 1), and Theodoret wrote his book to help them find their way to the faith. It is interesting to note that the arguments against paganism in this changed situation remained essentially the same as they had been throughout two or three centuries.

Theodoret's attitude toward polytheism, mythology and pagan cults is quite as uncompromising as that of any other Father of the Church. "I will show", he says, "that the myths of the so-called gods are not only incredible but also absurd and impious" (τῶν μυθολογουμένων... μὴ μόνον τὸ ἀπίθανον ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνόητον καὶ δυσαγές, 2, 96), and like other apologists he speaks of the ignominy of the myths (αἰσχρός, 4, 4). The sacrificial cults are repulsive (7, 11—15) and they were rejected even by some Greek philosophers and poets (7, 36—48). The Devil inveigled men into forgetting the God of the Universe and taught them polytheism and idolatry (7, 3). Originally, the knowledge of the true God had been engrafted on the nature of man (7, 3).

Even philosophy errs on many important points. Nevertheless some philosophers and poets did catch glimpses of the truth. Theodoret can therefore imitate the method of Clement and Eusebius and start his "cure" with sayings of Greek writers (1, 127). But how was it possible that philosophers could perceive elements of the truth without receiving a revelation? Theodoret's answer to this question is: The philosophers "simply resemble those songbirds which imitate the human voice without knowing the meaning of what they say. In a similar way these philosophers, when speaking of things divine, did not know that of which they were making statements. But I believe that they may be excused, since they enjoyed neither the illumination of the prophets nor the light of the apostles. [The Greek original has terms taken from the mystery cults to express the notions of illumination and light.] Their sole guide was nature. Religious aberrations, however, spoiled the characters that God had formerly imprinted on it. Nevertheless, their Creator renewed a few of them and he did not allow them to perish altogether. He showed to men through creation signs of his care and providence" (1, 120 f). Theodoret then quotes Acts 14:16 and, after pointing to the privilege of the "race of Abraham", he remarks that God "led the other Nations to religion (θεοσέβεια) through nature and through creation" (1, 123). There may even be a "gift of knowledge" (γνώσεως δῶρον) among them. Taking as a symbol the notion of "rain" occurring in Acts 14:17, Theodoret says that both untilled and cultivated areas receive one and the same rain; so the fruits grown among the Nations resemble at times those that are the result of the agriculture which is the true religion. But they have an admixture of harshness and bitterness in them. This is because they did not receive a "prophetic culture" (γεωργία προφητικῆ, 1, 125). However, one can take of them what is good and leave aside the rest (1, 125 f).

Obviously pagans, who had been told that Christianity was the true religion, often raised the query why, then, this religion had appeared so late. Theodoret replied that God acted like physicians. "These reserve the stronger remedies to the last. At first they administer the lighter medicines, at last they bring the more efficacious... (God) had indeed

brought various remedies, to all men through creation and through nature, and to the Hebrews through the Law and the Prophets. In the end he administered this all-powerful and salvific remedy, and he has expelled the malady" (6, 85 f). This is Theodoret's version of the movement of God's economy. The previous stages are not self-sufficient but foreshadow the Incarnation as their fulfillment.

In the main outlines, Theodoret's evaluation of paganism completely agrees with that of other Fathers, though in details his treatment looks like a pedestrian variant of the loftier thought of St. Justin, Clement, Origen, St. Gregory of Nyssa, and St. Augustine.

## 6. Augustine

a. *De doctrina Christiana* (first part, written in 397) — In Book II, Chapters 40—41, of his work *On Christian Doctrine* St. Augustine expounds the doctrine of the "Egyptian treasures" and of their "utilization" by Christians. The noun "utilization" (*usus*) and the corresponding verb (*uti*) occur six times in the short passage. This seems to indicate that the word, translated from Greek χρῆσις, had become something like a technical term since the time of Clement and Origen.

Like the Greeks, Augustine interprets the Egyptian treasures as symbols of philosophical doctrines. As regards the idols and myths of the pagans, he says that "everyone of us who under the guidance of Christ leaves the community of the gentiles must abominate and avoid them". These things are not the true wealth of the gentiles. The Nations also possess "liberal arts that are quite apt to be used in the service of the truth, and some most useful moral precepts... and even concerning the worship of the one true God some true statements are found among them". These things "are, as it were, their gold and silver", which the Christians are to appropriate to themselves. The pagans "did not themselves make them, but they extracted them, as it were, from certain mines of divine providence, which is infused everywhere. They misuse them perversely and illegitimately for the cult of the demons. When the Christian severs himself mentally from their miserable communion, he must take those things away from the gentiles." The gentiles are unlawful possessors of those treasures.

It may be interesting to note here in passing that this opinion was shared also by a Christian writer who made use of concepts of Greek philosophy perhaps in a greater measure than any other Father of the Church, namely by that Dionysius who identified himself with the Areopagite. Defending himself against the accusation that he was turning the doctrines of Neo-Platonists against their own authors, Dionysius pleaded that the Neo-Platonists themselves directed "the divine weapons against the divine realities when, on behalf of the same wisdom they received from God, they sought to spoil the respect due to God" (*Ep.* 7;

Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 3, 1080 AB; quoted by H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 2, p. 153). Dionysius' statement is additional evidence that on this point there was a consensus among early Christian writers.

St. Augustine quotes a number of Latin authors of earlier generations who successfully utilized pagan wisdom: Cyprian, Lactantius, Victorinus, Optatus, and Hilary (of Poitiers). But Augustine also warns that a Christian must not allow himself to be "puffed up" by philosophical wisdom (cf. 1 Cor 8:1). What makes a person a Christian is not the Egyptian treasures but charity, humility and the inspiration he derives from the Cross of Christ. Thus, while repeating Origen's doctrine of the Egyptian treasures and of utilization, Augustine has added some accents that are unmistakably his own.

b. *Letter No. 102* (written in 408 or 409 A. D.) — A priest in Carthage had sent to Augustine a number of questions, some posed by a pagan philosopher, concerning the Christian religion. The Saint's reply includes his most important and original contribution to a theological appraisal of the problem of the religions. The opponent had challenged the Christian doctrine that salvation is only given to those who have faith in Christ, which implies the claim of universal and exclusive validity for the Christian religion. This doctrine seems to entail that all Nations that lived before Christ, except the Jews, were excluded from salvation. The Carthaginian philosopher had asked: "Why did he who is called the Savior remain absent for so many centuries?" "What happened to so many souls that are without any guilt whatever?" "What, for instance, happened to the souls of the Romans or Latins who, up to the time of Caesar, were deprived of the grace of Christ, who had not yet arrived?" (Question 2, Section 8).

This is substantially the same sort of doubts or objections that had stirred St. Justin's reflections and which were also treated by Augustine's younger contemporary Theodoret. Augustine's solution, however, is more differentiated and circumspect than that of the second century martyr, and more penetrating than Theodoret's plain comparison of God with a physician. He argues as follows (2, 10):

"Why do our opponents challenge the Christian religion with their question" about why the innovation of the Christian religion was necessary? If the same question is asked regarding their gods, it is found that there were considerable variations in the pagan religions and it may be asked why it was necessary to introduce innovations if the old rites were sufficient for cleansing a man (2, 9). If we confront our opponents with this fact, "they either prove unable to answer or, if they find a reply, this turns out to be in favor of our religion also". They will say that "the gods have always been existing and have been capable of liberating their votaries everywhere in the same way; but as temporal and earthly things vary, they wished to be worshiped in different times,

places, and modes according as they knew would correspond to the several times and places". This entails "that it does not matter if there is no uniformity [of the rites] in different times and places. There may be any degree of diversity in holy rites, if that which is worshiped is holy. Similarly, it is of no consequence if there is no uniformity among the languages and hearers. There may be any degree of diversity in the words that are used, if that which is said is true. One difference, however, is of the greatest importance. Linguistic signs, which enable men to exchange their ideas, can be instituted even by a *social convention*; in religion, however, those who have found true wisdom have followed the *will of God* to find out by which rites they could conform to the Divinity. This will has never failed to provide salvation for the righteousness and piety of the mortals (*Quae omnino nunquam defuit ad salutem justitiae pietatique mortalium*). There may be differences in rites among different peoples who are united in one and the same religion; what matters most is that those things should be done by which human weakness is exhorted or tolerated and divine authority not opposed" (2, 10).

Christ, the Word of God, the coeternal Son of the Father and Immutable Wisdom, governs all spiritual and corporal creatures. He determined and determines by wisdom and knowledge what in each time and each place is to happen to each creature, even before the growth of the Hebrew race, then during the time of the Israelite kingdom, and finally when He became incarnate and after His Ascension till the end of the world (2, 11). "Consequently, at all times and in all places from the origin of mankind those who believed in Him, who came to know Him in whatever manner, and who led godly and righteous lives, have doubtless become saved through Him." In former times there were men who believed in His future Incarnation much as we now believe that He has become incarnate. But this difference, as also the corresponding difference in the holy rites prevalent at different times, does not involve a difference of faith or of its object. "The liberation of the faithful and pious is of the same kind" everywhere and at all times. "*We must, however, leave it to God to decide* what is to happen for this end and when it is to happen; for us, we should keep obedience (*Quid autem quando fiat quod ad unam eandemque fidelium et piorum liberationem pertineat, consilium Deo tribuamus, nobis oboedientiam teneamus*). Thus, it is one and the same true religion which was signified earlier by names and signs other than those we use now, and which was observed in a more hidden way previously and more manifestly later, by a few previously and by a greater number later" (2, 12). It is God alone who can and does provide for each time what is suitable for it (2, 13).

Therefore, regarding any religion or philosophy it is quite irrelevant to know when it arose. "But, whether the gods of that religion are real gods, or whether they are to be worshiped, and whether that philosophy

is of use for the well-being of the soul": these are the questions we wish to discuss with our opponents (2, 13).

Augustine thinks that it may well be maintained as a hypothesis that Christ appeared in the flesh not earlier than when he foresaw there would be at least a few who would believe in Him. In spite of His miracles the number of His disciples was rather small, and even after his Ascension

"we see many... who prefer to offer resistance with their human astuteness rather than yield to... divine authority... Therefore, what wonder if Christ knew that the world was so full of unbelievers in previous epochs that He had reasons for refusing to appear and preach to those who He knew could be brought to believe neither by words nor by miracles?" (2, 14).

"Yet none the less from the beginnings of mankind He never ceased to send prophecies, at times more hiddenly, at times more conspicuously, according as it seemed to God to correspond to the times. Nor were there ever men lacking who believed in Him, from the time of Adam up till Moses, both in the people of Israel itself, which was by a special mystery a prophetic race, and in other Nations, before He appeared in the flesh." The Old Testament itself mentions cases of men "who were partakers of this mystery" even though they belonged neither to the lineage of Abraham nor to the people of Israel nor to those who were associated with Israel. Therefore, "why should we not believe that there were some here and there at different times even in other Nations?... Thus no one worthy has ever lacked the salvation of this religion which is the sole true one and through which alone true salvation is truly promised; he who lacked it was not worthy. And, from the beginning of the growth of mankind till the end, this religion is preached to some for their reward and to some for judgment. Accordingly, those to whom it was not proclaimed were foreknown as not being future believers.<sup>4</sup> Those to whom it was proclaimed although they were not going to believe, are held up as an example to the others. Those, however, who hear the preaching as future believers, will be prepared for the kingdom of Heaven and the community of the holy angels" (2, 15).

Augustine then turns to the problem of cult. In this context he defines what legitimate religion is. His definition, strictly following the line traced out by Holy Scripture, certainly retains its validity, especially in a time of subjectivistic and anthropocentric confusion. He begins by stating that God himself

"gives inspiration and teaches in what manner he is to be worshiped" (3, 17). "Temples, the sacerdotal office, sacrifices, and other things pertaining to these, must be dedicated only to the one true God... When these things are exhibited to God, according to His inspiration and teaching, then there is true religion (*Haec cum exhibentur Deo, secundum ejus inspirationem atque doctrinam, vera religio est*)... What those who know the Scriptures of both Testaments criticize in the sacrilegious rites of the pagans is not the fact that the pagans build temples, institute sacerdotal offices and offer sacrifices, but the fact that these things are exhibited to idols and demons" (3, 18).

<sup>4</sup> The idea of foreknowledge emerged already in Justin's *Apology* I, 28, 2.

The reasonings of St. Augustine's Letter No. 102, of which we have given an account, are certainly among the most important contributions to the theological problem of paganism. — In his evaluation of pagan rites, St. Augustine, like all the Fathers of the Church, keeps strict obedience to Holy Scripture. From among the vast number of Scripture passages that bear on this subject he selects four. He quotes Ps 115:5, The idols "have mouths but do not speak, eyes but do not see"; Ps 96:5, which in his version reads: "For all the gods of the peoples are demons"; 1 John 5:21, "Little children, keep yourselves from idols"; and 1 Cor 10:19 f, "What do I imply then? That what is offered to idols is anything, or that an idol is anything? No, I imply that what pagans sacrifice they offer to demons and not to God. And I do not want you to be partners with demons" (3, 19). No "elegant interpretation" can change the fact that the pagan rites are "impious" and "sacrilegious" (3, 20).

c. *De civitate Dei* (413—426 A.D.) — The leading theme of St. Augustine's greatest work is the opposition of the City of God to the earthly city. The criterion for the discrimination between the two cities is simple enough. They represent two races of men, not ethnic but spiritual groups, "the one consisting of those who live according to man, the other of those who live according to God" (15, 1). In other terms: "The two cities have been formed by two loves: the earthly by the love of self, even to the contempt of God; the heavenly by the love of God, even to the contempt of self" (14, 28). Although the city of God has become manifest in the Church, the "two cities are entangled together in this world, and intermixed until the last judgment effect their separation" (1, 35). As far as the order of temporal things is concerned, the heavenly city sojourning on earth readily adapts itself to the laws and ordinances of the earthly city. But there is discord and dissension between the two cities in the matter of religion (19, 17). All religions of the Nations, with their gods, myths, and cults, belong to the earthly city. The gods of polytheism are "useless images, or unclean spirits and pernicious demons, or certainly creatures, not the Creator" (Book 6, Preface). To one part of the earthly city God granted that it become a foreshadowing symbol of the heavenly city, "which served to remind men that such a city was to be, rather than make it present". This was the city or commonwealth of the Old Covenant (15, 2). "There was no other people who were specially called the people of God; but they cannot deny that there have been certain men even of other Nations who belonged, not by earthly but heavenly fellowship, to the true Israelites, the citizens of the country that is above" (18, 47). Augustine thought that Job was an example of a holy man from among the Nations. We may doubt whether he was right on this point. But what matters is not the question whether Job was or was not a Jew by birth, but the following statements:

"It is possible that even among other Nations there were persons who lived according to God and pleased Him and thus belonged to the spiritual Jerusalem.

It cannot be believed that this was granted to anyone unless the one mediator between God and men, the man Christ Jesus, was divinely revealed to him. His advent in the flesh was pre-announced to the ancient saints in the same way as it is proclaimed to us as having occurred" (18, 47). Such holiness outside of Israel entails adoration of the one true God and abstention from the cult of the false gods whom the whole world worshiped. It was granted "wherever through the most secret and most just judgment of God there were men worthy of divine grace" (3, 1).

When analyzing *De doctrina christiana*, we saw that Augustine, like many other Fathers, found much to approve in the doctrines of philosophers, especially Plato and the (Neo-)Platonists. In his *De civitate Dei* he discussed the views of philosophers at great length. He did not make a distinction between the God of the philosophers and the God of Scripture (which is, after all, a somewhat subjectivistic differentiation, suggesting that God's divinity somehow depends on our behavior toward him).

The Neo-Platonist Porphyry had spoken of "the Great God", and Varro, the theologian of the Roman ethnic religion, had taught that Jove was the highest deity. St. Augustine readily admitted that both Porphyry's "Great God" and Varro's Jove were in reality the same God whom the Christians worship, even though Varro "did not know what he was saying" and Porphyry was "the bitterest enemy of the Christians" (19, 22). Evidently, what mattered to Augustine was the fact that what Varro and Porphyry had known included an objective truth, and this was quite independent of the other fact that the two thinkers had not acted up to what they had known.

Augustine distinguished between right and wrong in knowledge as well as in behavior. He examined the doctrines of the philosophers calmly and objectively. He found that even philosophers advocated idolatry and polytheism (10, 26 and other passages). Accordingly, he could not count Plato or any other philosopher among the citizens of the city of God. Only through faith in the mystery of Christ, whether before or after the Incarnation, can man attain purification in a saintly life (10, 25).

Regarding no man did Augustine in his reflections on paganism pass a final judgment in either direction. If he did not say that philosophers were saved, he did not declare them damned either. Obviously he intended to respect the mystery of God. This he expressed clearly enough in the words which we quoted above from his Letter 102: "Let us leave the decision to God" (*consilium Deo tribuamus*). The same idea recurs in another of his inimitably pregnant statements, which he made in a different context: "Let us allow God to be capable of something which we must admit we are incapable of scrutinizing" (*Demus Deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse*, Ep. 137, 2, 8).

## 7. *De vocatione omnium gentium* (about 450 A. D.)

This work has been attributed with some probability to St. Prosper of Aquitaine, the patron of lay theologians, defender of the Church's doctrine of grace, and secretary to St. Leo the Great. Its title seems to indicate a discussion of whether and how the Nations are, or can be, saved, but the primary themes of the treatise are the gratuitousness of grace and the universality of God's offer of grace. St. Prosper contends that there is no salvation except through God's grace alone (1, 23 f; 2, 1; and *passim*), with the very beginning of faith being effected by grace (1, 8). On this point we need not enlarge here. It is presupposed everywhere in the present study. Neither is it controversial today.

Two among the subjects discussed in *De vocatione omnium gentium* have a direct and special bearing on the theme of the present investigation. These are Prosper's defense of the thesis that God wills that all men be saved (1, 12.20; 2, 1.25; and *passim*; 1 Tim 2:4), and his emphasis on the inscrutability of God's judgments (2, 1; and *passim*).

As regards the second of these subjects, it seems in place that we duly appreciate this attitude, not only because it may need rehabilitation after it was disparaged as "fideism", "agnosticism", etc., by Father De Letter, the author of the annotated English translation of *De vocatione* (in *Ancient Christian Writers*, 1952). In fact, St. Prosper's reverence for God's mystery forms the keynote of his reflections on the problems of the universality of grace. We will select here two out of many passages where Prosper voices his awareness, and his view on the meaning, of the fact that the details and reasons of God's decrees exceed man's grasp. Prosper writes:

"It is most profitable for us to believe that all good things, especially those that are conducive to eternal life, are obtained, increased, and preserved through God's benevolence. Once this faith is firmly fixed in our hearts and unshakably grounded, then, I think, pious minds should not be worried over the question whether all or not all men will attain to conversion. This attitude is possible if we do not allow that which is clear to be obscured by that which is hidden and if we do not allow ourselves to be excluded from what is open by impertinent attempts to penetrate what is closed" (1, 9).

"What God willed to remain hidden, should not be scrutinized, and what he made manifest should not be disregarded, so that we might be preserved from both illicit inquisitiveness and condemnable ingratitude" (1, 21).

These passages reveal another aspect of the evangelical dynamism. The gospel is not a collection of riddles for irreverent researchers to exercise their conceited acumen, but its message involves an appeal *to do* something. And the very first thing to do is the acknowledgment of the incomprehensible God in the adoration of love (cf., e.g., Deut 6:4—9; Matt 22:37 f; Mark 12:29 f; Apoc 14:6 f). Prosper urges especially to heed the difference between what is clearly stated in Scripture and what is not revealed.

In perfect agreement with the New Testament (e. g. 1 Peter 2:9 f; Eph 2:12 f; 5:8; Col 1:12 ff. 26 f; Tit 3:3 ff), Prosper states that after the Incarnation grace was given or offered to more persons and more abundantly than before (1, 15; 2, 9; 2, 14 last sentence; 2, 17. 18. 19. 25). Yet even in earlier times God did not withhold his mercy from all Nations. PROSPER writes:

“It is our faith and most devout confession that the whole of mankind never lacked the care of Divine Providence. Although God chose one people to be His own and guided them to the practice of religion (*pietas*) by special institutions, yet He did not withhold the gifts of His goodness (*bonitatis suae dona*) from men of any Nation. Thus it can be made clear to them that they have received prophetic pronouncements and legal precepts in the services and testimonies rendered them by the things of nature (*in elementorum obsequiis ac testimoniis*). Therefore they are left without excuse for making into their gods the gifts of God and worshiping in religion things that had been created for being used” (1, 5).

Prosper summarizes here teachings of Rom 1:19—23, 2:14—16, and Acts 14:17. In the following, he elaborates his position further:

“It is certainly true that through God’s special care and forbearance the people of Israel was chosen whereas all other Nations were allowed to take their own ways (Acts 14:16), that is, to live according to their own will. Still, the Creator in his eternal goodness did not withdraw himself from those men in such a way as to omit giving them any intimations that might lead them to know and fear him. For the sky, the earth, the sea, in fact every created thing that can be seen and known, is so disposed as to render to humankind this principal service that rational nature might be imbued with veneration and love for its Maker when contemplating so many beautiful forms, when experiencing so many good things, and when receiving so many favors. For the Spirit of God fills all things and it is He in whom we live, move, and have our being (Acts 17:28). Even though ‘salvation is far from the wicked’ (Ps 119:155), nothing is devoid of the presence of His salvation and power... And yet the greater part of mankind who were permitted to walk in the ways of their own will, did not understand or follow this law” (2, 4). Those, however, “who from among whatever Nations at whatever time were able to please God, were doubtless singled out by the Spirit of God’s grace” (2, 5). “Of the whole of mankind... God’s multiform and ineffable goodness has always taken care and is still taking care. Therefore no one who perishes can plead that he was denied the light of the truth, nor can anyone boast of his righteousness. The one group incur punishment for their own wickedness, while the others are led to glory by God’s grace” (2, 29).

From these quotations it should be clear that Prosper is more reserved than Augustine regarding the question whether men from among the Nations can attain eternal salvation. Prosper keeps strictly to the line of the New Testament. He points out that the Nations have always enjoyed the gifts of God’s goodness and this fact can open their eyes and lead them to know God, to worship Him and to observe His law. But the majority of them have failed to yield obedience. Those, however, who did fulfill God’s will, were saved through His grace. Prosper’s

reverential theology remains silent on the question which pagans were elected.

Thus Prosper is somewhat inarticulate or reticent as to the eternal lot of those outside the Covenant. On the other hand, however, he is quite explicit in professing that all Nations will eventually come to know the gospel and thus have the opportunity to find salvation through faith. He writes:

“We know that in former times certain peoples were not adopted among the children of God. It is quite possible that likewise even now there are in the more remote parts of the world some Nations on whom the light of the Savior’s grace has not yet shone. But we have no doubt that God’s hidden judgment has appointed for them also a time in which they are to be called when they will hear and accept the gospel... Even now they are not denied that amount of general help that is bestowed from on high upon all men at all times. But human nature has been wounded so severely that no one’s independent speculation is fully sufficient to reach the knowledge of God unless the darkness of the heart is dispelled by the true light which God, who is just and good, in his inscrutable judgment did not shed in past ages in the same way as he has been doing in recent times” (2, 17).

Here, as elsewhere, Prosper respectfully abstains from either denying or emphasizing the possibility of a knowledge of God and, consequently, of salvation, outside the Covenant.

In a way, St. Prosper’s reflections on the salvation of the Nations may be taken to be an exposition of St. Paul’s words which speak of “the mystery hidden for ages and generations but now made manifest to his saints” (Col 1:26).

#### Corrections

for the article, *The Religions of the Nations in the Light of Holy Scripture*, in *ZMR* 1970, No. 3, pp. 161—185:

- p. 166, line 8: instead of “graven” read “material”;
- p. 168, line 4 from the bottom: after “Micah 4:1—3” add “Zeph 3:8 f”;
- p. 169, line 20: instead of “deuterocanonical” read “some very late”;
- p. 177, line 12: instead of “ξῆλος” read “ζῆλος”;
- p. 181, line 9 from the bottom: read “Athenians”;
- p. 182, line 3 from the bottom: instead of “1—13” read “1—3”.

ERGÄNZUNGEN ZUR BIBLIOGRAPHIE ANTWEILER \*

Am 12. 10. 1970 vollendete Univ.-Prof. DDR. ANTON ANTWEILER sein 70. Lebensjahr. Die wissenschaftliche Tätigkeit des Gelehrten ist vor fünf Jahren in dieser Zeitschrift gewürdigt worden. Professor Antweiler betreut auch nach seiner Emeritierung den religionswissenschaftlichen Teil unserer Zeitschrift und beteiligt sich lebhaft an den geistigen Auseinandersetzungen unserer Tage. Das schlägt sich in seinen Veröffentlichungen seit 1966 so deutlich nieder, daß wir es für angezeigt halten, seine Bibliographie bis auf den heutigen Tag weiterzuführen. Die Liste der Veröffentlichungen besorgte Prof. DR. A.-TH. KHOURY.

Die Redaktion der ZMR gratuliert dem Jubilar auch an dieser Stelle zu seinem Geburtstag. Ad multos annos!

1966

- 221. „Religion und Naturwissenschaft“, *ThGl* 56, 244—258
- 222. „Religion als Form“, *Kairos* 8, 164—166
- 223. „Das Eigentum“: *Jahrb. f. christl. Sozialwissenschaften* der Westf. Wilhelms-Universität Münster 7/8, 203—213
- 224. (W. FUCHS, Formeln zur Macht), *ZMR* 50, 126—127
- 225. (Quellen des alten Orients I. Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Nachwort von Mircea Eliade), *RelTh* 24, 30

1967

- 226. *Der Priester heute und morgen. Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Münster, Aschendorff, 146 S.
- 227. *Eigentum*. Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität 18, Münster, Aschendorff, 53 S.
- 228. *Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Dekret über die Ausbildung der Priester*, lat. u. dt. Mit einer Einleitung von Anton Antweiler (Einl. S. 5—27), Münster, Aschendorff, 69 S.
- 229. „Sind konfessionelle Schulen notwendig?“, *Lehren und Glauben*, Beilage der Arbeitsgemeinschaft für rel. Bildung, Nr. 7, 25—27 (zu *Neue Deutsche Schule* 19)
- 230. „Wissenschaftliche Ausbildung der Theologen“, *Informationsblatt des Instituts für Europäische Priesterhilfe*, 1, Heft 1, 2—8
- 231. „Ziel und Spielraum der Priesterausbildung. 1. Teil: Grundlagen“, *ThGl* 57, 411—426
- 232. „Die Weltgemeinschaft der Religionen“, *ZMR* 51, 49—52
- 233. (C.F.A. BORCHARDT, Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle), *Erasmus* 19, 645—647
- 234. (The Prospects of Christianity throughout the World. Edited by M. S. Bates and W. Pauck), *ZMR* 51, 192

\* Vgl. *ZMR* 50 (1966) 37—44

235. *Zur Problematik des Pflichtzölibats der Weltpriester. Kritische Erwägungen zur Enzyklika Papst Pauls VI. über den priesterlichen Zölibat*, Münster <sup>1</sup>1968, <sup>2</sup>1968, <sup>3</sup>1968, 77 S. (als Manuskript gedruckt)
236. "Religion and Technology. The impact of modern culture and traditional religions", in: *Proceedings of the XI<sup>th</sup> International Congress of the International Association for the History of Religions*, vol. 1, Leiden, Brill, 135—140
237. „Ziel und Spielraum der Priesterausbildung. 2. Teil: Möglichkeiten“, *ThGl* 58, 131—148
238. „Zölibat ohne Zukunft“, *Stuttgarter Nachrichten*, Jg. 23, Nr. 182 (3. 8.) 33
239. „Charisma kann weder befohlen noch organisiert werden“, *FAZ*, Nr. 234 (8. 10.) 17—18
240. (Saeculum Weltgeschichte Bd. 1), *ZMR* 52, 79—87
241. (Saeculum Weltgeschichte Bd. 2), *ZMR* 52, 87—88
242. (Saeculum Weltgeschichte Bd. 3 u. 4), *ZMR* 52, 307—310
243. (E. CORNELIS, Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme), *ZMR* 52, 150—151
244. (W. STÖHR u. P. J. ZOETMULDER, Die Religionen Indonesiens = Die Religionen der Menschheit, Bd. 5, 1), *ZMR* 52, 154—155
245. (N. SÖDERBLOM, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Mit einer biogr. Einl. hrsg. v. F. Heiler), *ZMR* 52, 241
246. (H. MAURIER, Theologie des Heidentums), *RelTh* 27, 37—38

247. *Zölibat. Ursprung und Geltung*, München, Hueber, 198 S.
- 226a. *El sacerdote de hoy y del futuro. Reflexiones en torno al Concilio Vaticano II*, Santander, Sal Terrae, 181 S. (erweiterte Übers. v. 226)
248. *Ehe und Geburtenregelung*, Münster-München, Hueber, 164 S.
- 235a. *A propos du célibat du prêtre*, Paris, Desclée et Cie, 156 S. (erweiterte Übersetzung von 235)
249. *Stimmen zum Pflichtzölibat* (hrsg. v. A. Antweiler), Münster, 169 S. (als Manuskript gedruckt)
250. „Zur Terminologie des Zölibats“, *Klerusblatt* 49, 404
251. „Erlösung. Bericht über eine Tagung in Jerusalem (14.—19. 6. 1968)“, *ZMR* 53, 52—54
252. „Pius XII. über Geislerschießung“, *Publik*, Jg. 2, Nr. 36, 14
253. „Scholastik als psychologisches Phänomen“, in: *Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale* (27 août — 2 sept. 1967), Montréal-Paris, 1087—1103
254. „Die Kirche in Stadt, Großstadt, Weltstadt, zu: J. Comblin, Théologie de la ville“, *ZMR* 53, 290—293
255. (F. BÖCKLE [Hrsg.], Der Zölibat. Erfahrungen — Meinungen — Vorschläge), *RelTh* 29, 19
256. (Mircea ELIADE, From Primitives to Zen), *ZMR* 53, 308—309
257. (F. LEIST, Zölibat — Gesetz und Freiheit. Kann man ein Charisma gesetzlich regeln?), *RelTh* 29, 19

258. (G. ROSENKRANZ, Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen), *ZMR* 53, 108—109

1970

259. *Wider die Thesen zum Pflichtzölibat*. Mit einem Anhang: Der „Freiwilligkeitscid“, Nürnberg, Glock u. Lutz, 77 S.
260. „Brief an Kardinal Daniélou 4. 2. 1970“, *Pipeline* 6, 49—50
261. „Frei gewählter' oder ‚aufgelegter' Zölibat“, *Pipeline* 6, 51—54
262. „Die Abstimmung über den Zölibat in Nordwijkerhout. 5. Holländisches Pastoralkonzil, 4.—7. Januar 1970“, *FAZ*, Nr. 15 (19. 1.) 6
263. „Zum Pflichtzölibat der Weltpriester“, *Klerusblatt* 50, 28—29
264. „Der Priester nach den Konstitutionen und Dekreten des Vatikanum II“, in: *XXVI Semana Española de Teología*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 131—136
265. „Unterwegs zu einer emanzipierten Kirche. Die Tagung der Paulus-Gesellschaft in Kronberg im Taunus (20.—22. 3. 70)“, *FAZ*, Nr. 72 (26. 3.) 32
266. „Frei gewählter' oder ‚aufgelegter' Zölibat. Eine Entgegnung auf die 10 Thesen Kardinal Höffners“, *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* 25, Nr. 16 (19. 4.) 13
267. „Unauflöbliche Ehe und verbindlicher Zölibat“, *Frankfurter Rundschau* 26, Nr. 93 (22. 4.) 20
268. „Die Mehrheit als Prinzip in der Kirche“, *ThGl* 60, 81—102
269. (J. FRIESE, Die säkularisierte Welt), *ZMR* 54, 68—69
270. (H. NEVERMANN / E. A. WORMS / H. PETRI, Die Religionen der Südsee und Australiens), *ZMR* 54, 151—152
271. „Briefwechsel zur Zölibatsfrage mit der KAB“, *Pipeline* 6, 16—18
272. „Das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit“, *Frankfurter Rundschau* 26, Nr. 168 (24. 7.) 4
273. „Bittbrief eines buddhistischen Klosters“, *ZMR* 54, 281—283
274. „Eine neue Missionszeitschrift?, zu: Verbum SVD“, *ZMR* 54, 284f
275. (E. COLD, Christus oder was ist Auferstehung), *ZMR* 54, 314f
276. (P. GERLITZ, Kommt die Welteinheitsreligion?), *ZMR* 54, 319f

## BITTBRIEF EINES BUDDHISTISCHEN KLOSTERS

von Anton Antweiler

Zu wenig wundert man sich darüber oder denkt man daran, wie sehr die Religion die Menschen willig, ja manchmal geradezu süchtig macht, ihrer Gottheit zu geben: Empfindungen, Gedanken, Kraft, Arbeit, Lebensform, nicht selten auch das Leben. Inwieweit umgekehrt diese Bereitschaft und dieses Bedürfnis nach Hingabe dazu beiträgt, den Glauben an Gott zu begründen oder zu betätigen, sei jetzt nicht erwogen. — Weil aber die Gottheit nicht selbst leibhaft

gegenwärtig ist, sichtbare Gaben anzunehmen, übergibt man sie denen, die bereit und instande sind, sie an die Gottheit weiterzureichen. Oder wenn man weiß, daß diese Gaben nicht dem Gott selbst übergeben werden können, sondern nur ausdrücken sollen, daß und wie sehr man sich der Gottheit verbunden weiß, dann übergibt man sie diesen Mittlern oder Dienern Gottes. — Solange der Kreis derer, die der Gottheit zugetan sind, groß genug ist, um dessen Diener zu unterhalten — mit Speise, Kleidung, Wohnung, Kultgegenständen, Kult-raum —, solange bedarf es nicht des Hinweises, daß das Unsichtbare auf das Sichtbare angewiesen ist, daß die Gaben dem Gesamtwohl dienen und daß der Segen aus den Gaben deren Wert im Alltagsverkehr übersteigt. Sobald aber eine dieser Bedingungen nicht mehr erfüllt ist, sobald der Glaube an Gott nicht mehr wirksam genug ist, um diese Bedingungen gegeben sein zu lassen, müssen die Diener der Gottheit selbst dafür sorgen, daß das Fehlende ausgeglichen wird, und wenn nicht durch eigene Arbeit, dann durch Spenden von anderen. Daß auch die Gefahr befürchtet werden muß, auf den Gedanken zu verfallen, die Gottheit oder den Glauben an die Gottheit vor den Wagen der Faulheit, Heuchelei und Ausbeutung zu spannen, sei nur angedeutet.

Ein Beispiel für einen Bittbrief habe ich im Guma, im Kloster, von Kalimpong gefunden. — Kalimpong, hart an der Grenze nach Sikkim hin, liegt östlich von Darjeeling und etwas tiefer, etwa 1300 m hoch, in einem Tal, das sich zur Südflanke des Kanchengdzönga (8598 m) hin öffnet, dem gewaltigsten Bergmassiv des Himalaya. Die großartige Weite, die überschäumende Fruchtbarkeit, die prachtvolle Schönheit von Farben und Formen, die ungebrochene Wildheit der Natur und die Gefährlichkeit des Lebens werden deutlich und bleiben unvergänglich, wenn man etwa von Darjeeling aus nach Kalimpong herunterholt; freilich muß eine Bedingung erfüllt sein: es darf nicht regnen oder neblig sein. Kalimpong ist eine Kleinstadt oder ein Straßendorf, bis zur Besetzung Tibets durch die Chinesen Umschlagplatz für die Wolle, die auf Tragtieren von Tibet heruntergebracht wurde. — Auf einer Bergnase, deren Name in der Bezeichnung Gaden-Thar-pa, Ostgipfel, wiederkehrt, liegt das Kloster. Der Weg zu ihm hin und seine Umgebung sind, wie das bei solchen Klöstern üblich ist, mit Fahnen und Wimpeln geschmückt, meist mit heiligen Texten beschriftet. Das Kloster, den *Rotröcken* zugehörig, ist quadratisch um einen Hof angeordnet, aus Holz gebaut, an einer Seite zweistöckig; unten ist die Gebets- und Betrachtungshalle, darüber die Wohnung des Abtes. Man brauchte noch nicht einmal den Zustand dieses Klosters mit dem von solchen in Burma, Thailand oder Japan zu vergleichen, um zu erkennen, wie sehr der Abt berechtigt war zu sagen, daß es von Verfall bedroht war. Dennoch herrschte fröhliches Leben unter den zahlreichen Mönchen. Man war gerade dabei, eine neue Gebetstrommel zu montieren: auf eine hölzerne Trommel von etwa 1 m Durchmesser und 2 m Höhe wurde die Messingplatte mit dem heiligen Spruch *Om mane padme hum* aufgebracht, eine ästhetisch und technisch makellose Treibarbeit in Messing. — Um 15 Uhr riefen Glockenklang und Muschelblasen zum Gebet: Männer aller Altersstufen, bis herab zum Knaben, versammelten sich zu litaneiartigem Wechselgesang mit rauhen, heiseren, überanstrengten Stimmen, unterbrochen durch Herumreichen von Tee oder Reis, der auf metergroßen runden Pfannen von Novizen herangebracht wurde. Da man mein Interesse bemerkte, brachte man mir ein Spendenbuch, in dem ich den folgenden Brief in englischer Sprache fand:

„Im Wasser-Hund-Jahr (1922) gründete Trome-Geshe Rinpache Je-tsun Nga-wang Kesang Pe-zang-po, dessen Name schwer auszusprechen ist, der Herr

der lebenden Wesen des Dunklen Zeitalters, der nicht von Tsong-Kha-pa, dem Großen, dem Herrn der Drei Welten, unterschieden werden darf, in Kalimpong das Kloster Gaden Thar-pa cho-ling, um den vielen Nöten der Zeit zu begegnen.

Wir bringen unsere inbrünstigen Gebete den Drei Gerechten Weltgebierten dar, die in der Seligkeit frommen Besitzes ständig verborgen sind, nachdem sie die Stürme befriedet haben, die durch die fünf Befleckungen in allen Lebewesen in allen vier Himmelsgegenden verursacht sind, daß die Kostbare Lehre des Buddha sich ausbreite und lange währe, in frommer Betätigung in Übereinstimmung mit den reinen Vorschriften unseres Glaubens, und daß das Große Heilige Wesen, geleitet durch Padmapani, den Göttlichen Lehrer des Schneelandes und die Hauptzier aller Bekenner der Lehre, sich langen Lebens erfreue und das Anliegen der Lehre in den lebenden Wesen erfülle.

Seit vielen Jahren ist dieses Kloster durch Regen, Insekten usw. beschädigt, und es besteht die Gefahr, daß weiterer Schaden den heiligen Gegenständen des heiligen Dienstes widerfahre, die darin behütet werden. In Anbetracht dessen können wir es uns nicht versagen, Ihre Hilfe zu erbitten.

Dieses Kloster, an der Grenze gelegen, ist von Verfall bedroht; es gleicht einem, der auf die Erde gestürzt ist, von der sich zu erheben ohne Hilfe eines Stockes keine Hoffnung ist. Da dem so ist, haben wir keine Wahl als Ihre Hilfe um Beistand zu erbitten. Denn von Jinaputra Ghandi-deva ist gesagt worden: „Das einzige Heilmittel gegen das Leiden der Wesen, der Ursprung allen Segens, die Verehrung der Lehre — möge das auf lange Zeit in die Zukunft hinein dauern“.

Da die mönchische Gemeinschaft das Dach der Lehre ist und mit dem Ziele, daß sie gedeihen und an Mitgliedern zunehmen möge, bitten wir Sie, Ihre Spende für das Kloster in dieses Buch einzutragen, was immer zu geben Sie sich entschließen mögen. Ihre Gabe wird ausschließlich für die Anliegen der klösterlichen Gemeinschaft verwandt und wird durch unsere ständigen Segnungen und Gebete begleitet.

Geshe Lo-bro Dorje of Gaden Shartse, Abt von Thar-cho-gon, die Verwaltung und die Insassen des Klosters“.

Zweimal taucht Geshe, Doctor, auf. Man muß also annehmen, daß leitende Mönche in Europa oder Amerika studiert und dort auch Gepflogenheiten kirchlichen *Lebens* kennengelernt haben. Dennoch würde man irren, wollte man glauben, daß sie erst dort Stil und Wirkungsweise von Bittbriefen kennengelernt haben. Was ihnen zugrunde liegt, daß „religiöse“ Einrichtungen wirtschaftlich anfällig sind, wird weniger dadurch bestätigt, daß man Bittbriefe weit verbreitet findet, als mehr dadurch, daß solche Einrichtungen von Staats wegen gestützt werden, manchmal gestützt werden müssen. Das gilt unabhängig von der Art der Gottheit und des Kultes. Beispiele sind Konstantin ebenso wie Julian, der Kirchenstaat ebenso wie Spanien. — Das aber sollte veranlassen, darüber nachzudenken, inwieweit Religion als ein Sonderbereich aus dem *übrigen* Leben herausgenommen werden darf oder kann. Das wiederum führt zu der Frage, was denn Religion sein kann oder sein muß, und zum Nachdenken darüber anzuregen, dazu schien mir der Bittbrief aus Kalimpong geeignet zu sein.

## EINE NEUE MISSIONSZEITSCHRIFT?

zu *Verbum SUD*

von Anton Antweiler

Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes, S(ocietas) V(erbi) D(ivini), wurde 1875 gegründet und stand hinsichtlich der Mitgliederzahl (5588) 1962 an zehnter Stelle der Klerikerorden (5 [1963] 73; die Zahlen beziehen sich auf die Zeitschrift *Verbum*). Rasch breitete sie sich zu missionarischer Tätigkeit in Japan, China, Formosa, auf den Philippinen, in Neuguinea, Indien, Afrika und zu seelsorglicher Tätigkeit in Argentinien, Brasilien, Chile, Paraguay, Kolumbien, Ecuador und Mexiko aus.

Es ist begreiflich, daß man voneinander lernen wollte und an eine interne Zeitschrift dachte. Aber erst nach mehreren Anläufen und gegen manche Bedenken wurde *Verbum*, *ad usum privatum nostrorum tantum* gegründet; der erste Jahrgang erschien 1959. „*Verbum* wurde als Name der Zeitschrift gewählt wegen der Beziehung zum Titel unserer Societas Verbi Divini und wegen der Kürze. Er steht für Verbum Divinum, Missionarius Verbi Divini, Socius, Societas Verbi Divini usw. Auch für das Verbum, das wir untereinander austauschen“ (1 [1959] 84).

Die Zeitschrift sollte sich mit der Mission befassen: Methode, Pastoral, Katechetik, Liturgik, Recht, Geschichte, Erziehung zum Missionar, aber auch mit der Askese SVD und eine kurze bibliographische Orientierung bieten (ebd. 87.88). Aber schon bald griff sie darüber hinaus. Sie behandelte *Morality and Problems of Overpopulation* (2 [1960] 59—75), *A Glance at the Negro Apostolate in the U.S.A.* (ebd. 120—127), *Das Hl. Offizium über Pierre Teilhard de Chardin* (5 [1963] 60.61), *Die Anwendung christlicher Soziallehren im heutigen Indien* (4 [1962] 454—457; eine klare, sachliche Kritik an Quadragesimo anno), *Priesthood and Celibacy* (7 [1965] 162—67), *Trinitarische Christozentrik im NT* (3 [1961] 284—286), *Modern Hinduism and Social Reorganization in India* (4 [1962] 272—304), *Verehren wir Maria zu Recht als Braut des Heiligen Geistes?* (2 [1960] 21—34, 345—354), *Geheimnisse der Materie* (9 [1968] 384—392).

„Das *Verbum* erschien zehn Jahre als ordensinterne Zeitschrift. Auf vielfachen Wunsch wird die Zeitschrift auch anderen interessierten Kreisen zugänglich gemacht. Ihr Name lautet jetzt *Verbum — SUD*“ (11 [1970] 93). Diese kurze Notiz meldet den Neuling an, und damit beginnen die Bedenken.

Wenn schon der Titel der ersten, internen Reihe unscharf war, so konnte man ihn gelten lassen, da er für den Hausgebrauch bestimmt war und kaum mißverstanden werden konnte. Wenn aber jetzt einer den Titel sieht und weder die Geschichte der Zeitschrift kennt noch weiß, was *SUD* bedeutet, oder wenn er es weiß, kann man ihm nicht verargen, wenn er *Verbum* und *SUD* als enger bezogen ansieht, als es gemeint ist. *Verbum* ist immer noch im theologischen Bereich der *Logos*, zumindest das Wort Gottes, nicht aber das Wort von Menschen, und seien sie noch so fromm und erfahren. Dieses *Verbum* kann nicht einer Gemeinschaft zugesprochen werden, die klein ist, sondern gehört der ganzen Kirche zu, in der jeder gehalten ist, für dieses Wort einzutreten, sei es wie immer. Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes wird bestimmt nicht beanspruchen wollen, sie allein oder sie besonders sei geeignet und berufen, Gottes Wort zu verkünden. Mindestens druckmäßig müßte geändert werden, wenn man

die Bezeichnung beibehalten will, etwa: *Verbum*, und darunter, beträchtlich un-  
auffälliger: *Eine Zeitschrift der SUD*.

Daß die SVD beanspruche, ein Wort im allgemeinen Verstande zu verkünden, das nur sie zu sprechen imstande sei, ist gewiß nicht gemeint, braucht also auch nicht bedacht zu werden. Aber warum denn eine neue Missionszeitschrift? Die Religion, im bisherigen Verstande, schrumpft oder verlagert sich, die Kirche schrumpft, die Missionstheorie ist unsicher. Gewiß kann oder will man etwas dagegen tun, dazu kann auch gehören, einen neuen Raum zur Sammlung zu schaffen. Aber so, wie es die Zeitschrift darbietet, läßt sie nicht erkennen, was in ihr neu und worin sie dem schon Bestehenden überlegen ist. Wenn schon Sammlung oder Vertiefung oder Neubesinnung als notwendig erscheint, müßte sie auch in dem Sinne neu sein, daß sie sich auf einen größeren Bereich der Betroffenen und Tätigen erstreckt; müßte sie auf eine angemessene Verteilung der Aufgaben hinarbeiten und müßte man auch daran denken, daß es im großen ganzen immer dieselben sind, die angesprochen werden und die zahlen sollen. Dann entfele auch, daß man nach Mitarbeitern suchen müßte, teils deswegen, weil es soviel bemerkenswerte Themen nicht gibt, daß jede Zeitschrift interessant sein könnte, und teils deswegen, weil es nicht so viele Mitarbeiter gibt, die immer noch neue Last übernehmen sollen oder können oder wollen.

Das alles sei nicht nur der Schriftleitung des *Verbum* gesagt, sondern allen — und nicht zum ersten Mal —, die in diesem Bereich arbeiten. Schon im ersten Heft hat gestanden: „Es wird immer schwieriger, die christlichen Länder von den heidnischen zu unterscheiden“ (1 [1959] 180), und auch: „Verzicht auf ein abgeschlossenes Sonderleben und Einordnen der Wirksamkeit in den [übergeordneten] Aufgabenbereich ist notwendig“ (ebd. 171).

*Anm. d. Red.:* Übrigens geben die Jesuiten der Katholischen Universität Rio de Janeiro seit 1947 eine Zeitschrift *Verbum* heraus.

## LITERATURBERICHT

von *Werner Promper*

Unter diesem Titel wird regelmäßig hingewiesen auf Veröffentlichungen über missionswissenschaftliche Probleme in Zeitschriften und Sammelwerken, die nicht ausschließlich missionswissenschaftlich ausgerichtet sind. Vollständigkeit wird dabei nicht angestrebt. Die Hinweise auf Literatur zu neueren kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika bleiben künftighin eigenen Berichten vorbehalten (vgl. ZMR 1970, 200—211).

*A Abidjan: La conférence des Eglises de toute l'Afrique à la recherche d'un christianisme africain:* Inf. cath. intern (Paris, 1-10-1969) 20—24

A. ABAD PÉREZ, Los franciscanos en Filipinas (1578—1898): *Revista de Indias* 24 (Sevilla 1964) 411—444

*L'activité missionnaire de la Belgique.* In: *Annuaire catholique de Belgique* (Bruxelles 1969) 27—50 (auch als Sonderdruck erhältlich: 5, rue Guimard, Bruxelles)

- E. B. ADAMS, *The Franciscan Inquisition in Yucatán: French Seamen, 1560: The Americas* 26 (Washington 1968—69) 331—360
- Die Afrikareise des Papstes*: Herder-Korr. 23 (1969) 421—426
- R. AGENEAU, *Les instituts missionnaires dans le renouveau de la mission: Vocation* 69 (Paris 1969) 507—529
- J. M. ALBIZU, *La Iglesia, sacramento e instrumento de salvación: Verdad y Vida* 25 (Madrid 1967) 7—46
- J. K. AMISSAH (archevêque catholique de Cape Coast, Ghana), *Les Eglises africaines et l'intercommunion* (discours à la 2<sup>e</sup> Assemblée de la Conférence des Eglises de toute l'Afrique, Abidjan, Côte d'Ivoire, 1<sup>er</sup>—12 sept. 1969): *Idoc*, n<sup>o</sup> 12 (Paris, 15-11-1969) 26—33
- S. ANZAI, *L'Eglise au Japon*: *La Revue Nouvelle* (Tournai, déc. 1967) 566—573
- A. ARGYRIOU, *Anastasios Gordios et la polémique anti-islamique post-byzantine*: *Revue des Sciences religieuses de l'Université de Strasbourg* 43 (1969) 58—87
- C. DE ARMELLADA, *Fray Bartolomé de las Casas y Venezuela*: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 50 (Caracas 1967) 272—279
- F. ASCENSIO, *Formación apostólica de los «doce» y misión histórico-simbólica de ensayo*: *Gregorianum* (Roma 1968) 58—74
- J. P. ASMUSSEN, *Zoroastrierness kritik af kristendommen*: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 31 (København 1968) 161—177
- Les associations chrétiennes d'étudiants contre l'apartheid*: *Idoc*, n<sup>o</sup> 9 (Paris, 1-10-1969) 19—29
- H. AUF DER MAUR, *Das Verhältnis einer zukünftigen Liturgiewissenschaft zur Religionswissenschaft*: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10 (Regensburg 1968) 327—343
- D. C. BAILEY, *Alvaro Obregón and Anticlericalism in the 1910 Revolution: The Americas* 26 (Washington 1969—70) 183—198
- D. B. BARRETT, *L'évolution des mouvements dissidents en Afrique (1862—1967)*: *Archives de sociologie des religions* 13 (Paris 1968) 111—140
- J. BASSETTI-SANI, *The Primacy of Christ and the Existence of the Non-Christian Religions*: *Franciscan Studies* 27 (1967) 21—38
- J. BECKMANN, *Schokolade und Kakao in der spanischen Kolonialzeit. Missionarisch-kulturelle Haltungen und Probleme*: *Anthropos* 63—64 (St. Augustin 1968—69) 524—548
- J. BETTRAY, „Religiöser“ *Hintergrund von Unterentwicklung*: *Königsteiner Offiziersbriefe*, Heft 35 (Aug. 1969) 33—41
- P. BEYERHAUS, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*: *Kerygma und Dogma* 15 (Göttingen 1969) 87—104
- A. BIELER, *Les récentes recommandations des Eglises chrétiennes en faveur du développement des peuples*: *Idoc*, n<sup>o</sup> 17 (Paris, 1-2-1970) 59—81
- G. H. BLANKE, *Die Anfänge des amerikanischen Sendungsbewußtseins: Massachussets-Bay (1629—1659)*: *Archiv für Reformationsgesch.* 58 (Gütersloh 1967) 171—211
- J. BLOMJOUS, *L'Eglise dans un pays en développement*: *Idoc*, n<sup>o</sup> 12 (Paris, 15-11-1969) 34—50
- E. BLUM, *Überbindung von Kirche und Mission*: *Reformation* 17 (1968) 467—477

- X. BOINOT, *Renouveau de la mission. Les Pères Blancs*. In: Leur aggiornamento (Paris 1970) 245—267
- B. J. BOLAND, *Missiologia in loco. Christendom en Islam in Indonesië*: Nederlands Theologisch Tijdschrift 23 (Wageningen 1968) 46—65
- A. BONET CORREA, *Las iglesias y conventos de los Carmelitas en México y Fray Andrés de San Miguel (1594—1644)*: Archivo Español del Arte, n° 145 (Madrid 1964) 31—47
- A. R. BOOTH, *Imperialism, Economic Development, and the Christian World Mission*: The Ecumenical Review (Genève 1969) 216—226
- G. BREATHETT, *Religious Protectionism and the Slave in Haiti*: The Cath. Historical Review 55 (Washington 1969) 26—39
- H. S. BRECHTER, *De principiis fundamentalibus dialogi cum religionibus non christianis*. In: Acta Congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II (Roma 1968) 340—347
- A. BRUXEL, *Gomes Freire de Andrade e os Guaranis dos Sete Povos das Missões em 1751—59*: História, n° 16 (São Paulo 1965)
- W. BÜHLMANN, *Ist die Zeit der Missionare vorbei?* Zu den Äußerungen des Papstes in Uganda: Schweizerische Kirchenzeitung (Luzern 1969) 485—489
- E. J. BURRUS, *Las Casas y la Verapaz. Su defensa de los Indios americanos comparada*: Estudios de Historia Novohispana 2 (México 1968) 9—24
- H. BÜRKLE, *Afrikas Revolutionen und die Christen*: Evangelische Kommentare 1 (Stuttgart 1968) 497—501
- J. M. P. CABRERA, *El maestro Fray Jerónimo Manríque de Lara, obispo de Cuba*: Estudios Mercedarios (Madrid 1969) 395—417
- A. CAMPS, *New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries*: Intern. Jahrb. f. Religionssoziologie 5 (Opladen 1969) 182—193, dt. Zusammenfassung: 194
- G. CARRIÈRE, *Une mission de paix. Le père Alexis André, O.M.I. et les Sioux*: Revue de l'Univ. d'Ottawa 39 (1969) 24—93
- F. PEDREIRA DE CASTRO, *O Padre Luis da Grã (1523—1609)*: Revista de História (São Paulo 1969) 75—93
- CAYETANO DE CARROCERA, *Las misiones de Venezuela. Síntesis histórica*: Boletín de la Academia Nacional de la Historia 50 (Caracas 1967) 86—98
- Chrétiens en pays arabes*. Conclusions du congrès des étudiants chrétiens à Broumana (Liban), 10—16 juillet 1969: Idoc, n° 13 (Paris, 1-12-1969) 3—14
- The Church and the Rhodesian Conscience*: Herder Correspondence 7 (1970) 166—171
- The Church in India Today*. National Seminar, Bangalore, May 15<sup>th</sup> to 25<sup>th</sup>: The Clergy Monthly 33 (Ranchi 1969) 289—314
- The Church in South Vietnam*: Herder Correspondence 7 (1970) 11—14. Dazu ein Leserbrief: ibid. 180—181
- J. COMBLIN, *Reflexões sobre a condição concreta da evangelização hoje*: Revista Eclesiástica Brasileira 27 (Petrópolis 1967) 570—597
- Comment réaliser un éveil missionnaire dans nos catéchismes?*: Catéchistes d'aujourd'hui, n° 108 (Paris, mai 1969)
- La communauté chrétienne de Tunisie, hier et aujourd'hui*: La Doc. cath. 52 (1970) 299 s.

- Conclusions du Symposium sur la théologie de la mission* (Rome, 27—31 mars 1969): La Doc. cath. 51 (1969) 887—889
- La Conférence épiscopale des Antilles et le Black-Power*: Idoc, n° 17 (Paris, 1-2-1970) 20—23
- H. M. CONN, *Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church*: Westminster Theological Journal 30 (1968) 135—184
- Consultation in a Developing Church* [Tanzania]: Herder Correspondence 7 (1970) 152—155
- E. CORECCO, *Die synodale Aktivität im Aufbau der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten, mit besonderer Berücksichtigung der Vermögensverwaltung*: Archiv f. kath. Kirchenrecht 137 (Mainz 1968) 33—94
- E. CORNELIS, *Fragen von Buddhismus und Christentum aneinander*. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. I (Freiburg 1968) 391—405
- V. COSMAO, *Courants actuels en théologie du développement*: Idoc, n° 11 (Paris, 1-11-1969) 63—73
- C. COUTURIER, *Problématique de la mission aujourd'hui*: Vocation 69 (Paris 1969) 455—470
- J. DALMAIS, *Chrétiens en Egypte*: Informations cath. intern. (15-11-1968) 26—32
- J. G. DAVIES, *The Missionary Dimension of Worship*: Studia Liturgica 6 (Rotterdam 1969) 79—84
- Déclaration de la Conférence épiscopale catholique de la Papouasie et la Nouvelle-Guinée*: Idoc, n° 9 (Paris, 1-10-1969) 2—11
- Déclaration des évêques de l'Afrique de l'Ouest francophone sur les moyens de communication sociale*: La Doc. cath 52 (1970) 430—434
- Déclaration des évêques japonais sur la paix mondiale*: La Doc. cath. 52 (1970) 371—373
- Déclaration pastorale des évêques de Belgique sur les problèmes du développement*: Nouvelle Revue théologique 102 (Tournai 1970) 201—205; La Doc. cath. 52 (1970) 230—232
- M. DELABROYE, *Pluralité des vocations missionnaires*: Vocation 69 (Paris 1969) 501—505
- R. V. DE SMET, *Die Theologie in Indien*. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. I (Freiburg 1968) 405—421
- Zum Dialog mit den afrikanischen Religionen*: Herder-Korr. 24 (1970) 217—220
- Le dialogue avec les non-croyants*: Vocation 69 (Paris 1969) 441—455 (Texte édité par le Secrétariat pour les non-croyants)
- The Dialogue with Non-Christians in Asia*: Herder Correspondence 6 (1969) 316—319
- M. L. DÍAZ TRECHUELO, *La conexión entre el Atlántico y el Pacífico hasta Fray Andrés de Urdaneta O.S.A.*: Anuario de Estudios Americanos 25 (Sevilla 1968) 469—494
- M. DÍAZ ALVAREZ, *Labor cultural e indigenista de los Capuchinos castellanos en Venezuela*: Estudios Franciscanos (Barcelona 1969) 255—269
- Die deutschen Katholiken und die Entwicklungshilfe*: Herder-Korr. 24 (1970) 145—148
- I. DOENS, *L'Eglise orthodoxe en Afrique Orientale dans et hors le cadre du patriarcat grec-orthodoxe d'Alexandrie*: Revue du Clergé Africain 24 (Mayidi 1969) 543—576

- J. DÖRMANN, *Gibt es christliche Verheißung für die anderen Religionen?* In: A. Heinen / J. Schreiner (Hrsg.), *Erwartung — Verheißung — Erfüllung* (Würzburg 1969) 299—322
- D. J. DORR, *Missions in a Pluralist World: Doctrine and Life* (Dublin 1969) 299—311
- F. X. DURWELL, *Das Heil ohne Evangelium?: Theologie der Gegenwart* (Gars 1969) 71—82
- A. DUVAL, *La pré-mission et le dialogue avec les non-chrétiens*: *Revue du Clergé Africain* 24 (Mayidi 1969) 485—506
- L.-E. DUVAL (card.-archevêque d'Alger), *Tiers-Monde et solidarité internationale* (Conférence de presse, Bonn, 13-6-1969): *La Doc. cath.* 51 (1969) 938—943
- L. ERDOZÁIN, *L'évolution de la catéchèse*. Panoramique de six Semaines Internationales de Catéchèse (Nimègue 1959, Eichstätt 1960, Bangkok 1962, Katigondo 1964, Manille 1967, Medellín 1968): *Lumen Vitae* 24 (Bruxelles 1969) 575—599
- L'Eglise en Afrique* (dossier): *La Doc. cath.* 51 (1969) 858—871
- Eglise catholique au Vietnam*: *Idoc*, n° 24 (15-5-1970) 11—54
- L'Eglise et la révolution sociale, dans la deuxième décennie du développement*: *Idoc*, n° 21 (Paris, 1-4-1970) 25—33
- Entretien avec un prêtre diocésain belge curé au Rwanda*: *La foi et le temps* 3 (Gembloux 1970) 63—68
- M. DE EPALZA, *Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam*: *Pensamiento* (Madrid 1969) 145—183
- A. ETCHEGARAY CRUZ, *Monseñor José Hipólito Salas en el Concilio Vaticano I*: *Historia* 2 (Santiago de Chile 1962—63) 134—167
- Les évêques de Rhodésie face à la constitution*: *Idoc*, n° 10 (Paris, 15-10-1969) 30—34
- R. P. DE FARIA, *Uma página da «história secreta» dos Jesuitas no Brasil*: *Verbum* (Rio de Janeiro 1969) 31—49
- B. FARRELLY, *El apóstol del Alto Perú, Fray Vicente Bernedo, O.P.*: *Teología Espiritual* (Valencia 1969) 123—143
- U. FICK, *Mission als Auskunft über das Motiv meines Handelns?: Ökumenische Rundschau* 17 (Frankfurt a. M./Stuttgart 1969) 39—52
- H. FRANKE, *Westöstliche Beziehungen im Zeitalter der Mongolenherrschaft*: *Saeculum* 19 (Freiburg 1968) 91—106
- R. GIRALDO, *La diócesis de Santa Rosa de Osos en su cincuentenario*: *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 4 (Medellín 1969) 50—75
- S. GÓMEZ NOGALEZ, *Filosofía musulmana y humanismo integral de Santo Tomás*: *Miscellanea Comillas* 26 (Madrid 1968) 229—266
- V. R. GOROSPE, *Christian Koinonia and Some Philippine Cultural Forces*: *Philippine Studies* 18 (Manila 1970) 52—82
- R. GRAY, *The Early Missionary Effort in Africa*: *African Ecclesiastical Review* 11 (Masaka 1969) 294—306
- A. DE GROOT, *La mission après Vatican II*: *Concilium* (1968) 151—168

- A. GUEGUENIAT, *Les activités du Centre Catéchétique «Saint Charles Lwanga» (Zambie)*: Lumen Vitae 25 (Bruxelles 1970) 331—334
- J. HAMER, *Mission et mouvement œcuménique*: La Doc. cath. 51 (1969) 934—938
- J. HASENFUSS, *Der angefochtene Christ gegenüber Heilsangeboten nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen*: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 79 (Freiburg 1970) 189—194, 286—290, 327—329, 362—366
- V. HASLER, *Judenmission und Judenschuld*: Theol. Zeitschrift 24 (Basel 1968) 173—190
- A. HASTINGS, *The Catholic Church in Uganda*: African Ecclesiastical Review 11 (Masaka 1969) 239—244
- M. HAUBERT, *Indiens et jésuites au Paraguay*. Rencontre de deux messianismes: Archives de Sociologie des Religions 14 (Paris 1969) 119—133
- K. HAUCK, *Politische und asketische Aspekte der Christianisierung*. In: Dauer und Wandel in der Geschichte. Festschrift für K. v. Raumer (Münster 1966) 45—61
- E. HEGEL, *Die Kölner Erzbischöfe — ihr Wirken für das Bistum, für die Kirche und die Weltkirche*: Pastoralblatt (Köln 1969), H. 7
- D. R. HEISE, *Prefatory Findings in the Sociology of Missions*: Journal for the Scientific Study of Religion 6 (1967) 49—58. — Dazu: A. CARLETON / E. KATZ, *Comment on Prefatory Findings in the Sociology of Missions*: ibid. 59—60, 61—63
- W. HILGERS, *Eglise et développement au Rwanda et au Burundi*: La Revue Nouvelle 23 (Tournai, déc. 1967) 587—596
- J. M. HONDIUS, *Buddhismus und Christentum auf Ceylon*: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgesch. 20 (Köln 1968) 79—81
- F. HOUTART, *Les Eglises et le développement*: La Revue Nouvelle 26 (Tournai, mars 1970) 305—309
- W. HOYOIS, *Comment l'Eglise chrétienne missionnaire belge envisage-t-elle l'application des décisions d'Uppsala?*: Confrontations 1 (Tournai 1968) 446—456
- L. HURBON, *Racisme et théologie missionnaire*: Présence africaine, n° 71 (Paris 1969) 35—47
- R. IHLE, *Unter den Ureinwohnern Australiens. Ernst Worms SAC (1891—1963)*. In: K. Schleucher (Hrsg.), *Pioniere und Außenseiter* (Darmstadt 1968) 405—427
- L. JADIN, *Relations sur le Congo et l'Angola tirées des archives de la Compagnie de Jésus, 1621—1631*: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 49 (1968) 333—354
- W. JÄGER, *Zur Weltmission*: Der Prediger und Katechet (1969) H. 10/11
- Die japanischen Kirchen und die Expo '70*: Herder-Korr. 24 (1970) 156—158
- W. JOHNSTON, *Dialog mit dem Zen*: Concilium 5 (1969) 713—718
- Journal de la Société des Océanistes*. Numéro spécial sur les missions dans le Pacifique: tome XXV (Paris 1969). Darin besonders: A. CAPELL, *La traduction des termes théologiques dans les langues de l'Océanie*: 43—70
- S. KAPPEN, *Kerala: un défi pour l'Eglise*: Informations cath. intern. (15-4-1970) 21—27

- M. KAYOYA, *Un problème très urgent: l'orientation de l'action catholique au Burundi*: Théologie et Pastorale (1968), n° 3, 106—113
- J. KELLER, *Le protestantisme au Congo-Kinshasa*: Revue française d'études politiques africaines (août 1968) 52—62
- A.-T. KHOURY, *Mohammed und die Christen in der Aussage des Korans*: Theologie und Glaube 58 (Paderborn 1968) 245—254
- J. A. KIERAN, *Some Roman Catholic Missionary Attitudes in Nineteenth Century East Africa*: Race 10 (London, Jan. 1969) 341—359
- R. J. KNOWLTON, *Expropriation of Church Property in Nineteenth-Century Mexico and Colombia: A Comparison*: The Americas (Washington 1968—69) 387—402
- Card. KOENIG, *La tâche commune du christianisme et de l'islam devant l'athéisme*: La Doc. cath. 52 (1970) 198 s.
- Kontroversen um die indische Liturgiereform*: Herder-Korr. 24 (1970) 61—63
- S. v. KORTZFLEISCH, *Dialog der Christen mit den Ungläubigen*. Untersuchung kirchlicher Texte: Vorgänge 9 (1970) 52—55
- H. KRAUSS, *Entwicklungshilfe und christliche Zukunft*: Arzt und Christ (1969), H. 2
- W. KRUSCHE, *Missio, Präsenz oder Bekehrung?*: Kerygma und Dogma 14 (Göttingen 1968) 119—140
- J.-B. KWELI, *L'Eglise catholique au Mozambique*: La Revue Nouvelle 26 (Tournai, mars 1970) 260—271
- M.-M. LABOURDETTE, *Foi chrétienne et religions*: Revue Thomiste (Paris 1969) 93—127
- R. LACOMBE, *Problème et mystère des Jésuites du Paraguay*: Sciences ecclésiastiques 17 (Montréal 1965) 89—109, 283—295
- D. LANGASHIRE, *Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China*: Church History 38 (Chicago 1969) 218—241
- R. LANCASTER-JONES, *Don Francisco de Paula Vereá, obispo de Linares y de Puebla*: Humanitas 7 (Monterrey 1966) 395—415
- G. LAUDIN, *L'aggiornamento chez les missionnaires o.m.i.* Regard et réflexion d'un oblat. In: Leur aggiornamento (Paris 1970) 209—243
- H. J. LAUTER, *Mission als Widerspruch und Erfüllung*: Oberrheinisches Pastoralblatt (Freiburg 1969), H. 10
- J. LECLERCQ, *Thèmes pour une réflexion chrétienne sur l'Expo '70*: Nouvelle Revue théologique 102 (Tournai 1970) 634—648
- M.-A. LEDOUX, *Force et faiblesses des églises protestantes africaines*: Le mois en Afrique, n° 32 (août 1968) 30—37
- M.-A. LEDOUX, *Force et faiblesses des églises protestantes africaines*: Le mois en Afrique, n° 32 (août 1968) 69—74
- A. LEHMANN, *A South Indian Contribution to Christian Art History*: Journal of Tamil Studies 1 (Madras 1969)
- M. LEÓN PORTILLA, *Las Casas en la conciencia indígena*. La carta a Felipe II de los principales de México en 1556. In: Conciencia y autenticidad histórica (Medellín 1968) 169—176
- P. LIERTZ, *Eine Benediktinerin in Indien*: Erbe und Auftrag (Beuron 1969), H. 6

- H. L. LOMMEN, *La formation des catéchistes laïcs en fonction des besoins du monde moderne* [Indonésie]: *Lumen Vitae* 24 (Bruxelles 1969) 523—528
- D. E. LÓPEZ SARRELANGUE, *Las misiones jesuítas de Sonora y Sinaloa como base de la colonización de la Baja California*: *Estudios de Historia Novohispana* 2 (México 1967) 149—201
- S. LÓPEZ HERRERA, *Reanudación del proceso de canonización del Padre José de Andieta*: *Revista de Indias* 25 (Sevilla 1965) 57—69
- L. F. LOZANO, *El convento y la capilla abierta de Temimilcingo (siglo XVI)*: *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 27 (México, marzo 1967) 1—7
- G. MACINNES, *The African Parish. Is There a Problem?*: *African Ecclesiastical Review* 11 (Masaka 1969) 219—236
- J. MADEY, *Hat die Kirche in Indien eine Zukunft?*: *Die Anregung* (1970), H. 5
- G. MAINBERGER, *Das Ende der abendländischen Ethnozentrik. Einblick in die strukturelle Analyse der Dritten Welt durch Claude Lévi-Strauss*: *Civitas* 4 (Mannheim, Dez. 1969) 262—276
- M.-TH. DE MALAYSSIE, *Les instituts féminins face au renouveau de la mission ad extra*: *Vocation* 69 (Paris 1969) 531—541
- B. MANGEMATIN, *Grundzüge einer Katechese bei den Yoruba (Nigeria)*: *Concilium* 6 (1970) 194—197
- R. MARCUS, *Las Casas pérouaniste*: *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 7 (Toulouse 1966) 25—42
- J. MASSON, *L'«Amour-Source», moteur et forme de toute mission*. In: *Acta Congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II* (Roma 1968) 389—407
- J. MASSON, *Mission*. In: *Sacramentum Mundi*, Bd. III (Freiburg 1969) 482—547
- J.-M. MAURY, *Orientations missionnaires: la mission de l'Eglise*: *Seminarium* 22 (Città del Vaticano 1970) 17—29
- J. MCPOLIN, *Mission in the Fourth Gospel*: *The Irish Theological Quarterly* 36 (Maynooth 1969) 113—123
- J. MENDOZA HINOJOSA, *La catedral de México*: *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* 26 (México 1967), n. 2, 38—51
- M. MERINO, *La provincia agostiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*: *Archivo Agustiniiano* (Valladolid 1965) 131—188, 299—332
- C. E. MESA, *Creación de la jerarquía eclesiástica en Colombia*: *Mysterium* 27 (Manizales 1968) 49—60
- Message du Secrétariat pour les non-chrétiens aux musulmans*: *La Doc. cath.* 52 (1970) 199
- METODIO DA NEMBRO, *Note d'Archivio relative alle missioni cappuccine nel Brasile*: *Collectanea Franciscana* 38 (Roma 1968) 196—203, 398—429
- A. L. MICHAELS, *The Modification of the Anti-Clerical Nationalism of the Mexican Revolution by General Lázaro Cárdenas and its Relationship to the Church-State Détente in Mexico*: *The Americas* 26 (Washington 1969—70) 35—53
- H. J. MILLER, *The Expulsion of the Jesuits from Guatemala in 1871*: *The Catholic Historical Review* 54 (Washington, Jan. 1969) 636—659
- The Ministry in Sidney*: *Herder Correspondence* 7 (1970) 118—122

- Missieactiviteit van België*. In: Katholiek Jaarboek voor België (Brussel 1969) 27—50 (auch als Sonderdruck erhältlich: Guimardstraat 5, Brussel)
- La mission des Eglises dans l'île de Ceylan*: Idoc, n° 19 (Paris, 1-3-1970) 22—27
- Moderne Religionsgemeinschaft im asiatischen Raum*: Herder-Korr. 24 (1970) 122—128
- C. MOELLER, *Le mouvement œcuménique dans le monde non-catholique*: Seminarium 20 (Roma 1968), n. 3
- J. MOFFITT, *Christianity Confronts Hinduism*: Theological Studies 30 (Woodstock 1969) 207—224
- C. MOHRMANN, *Sakralsprache und Umgangssprache*: Archiv f. Liturgiewissenschaft 10 (Regensburg 1968) 344—354
- T. MORE / L. RYAN, *Development a New Challenge for Religions*: Review for Religions (Baltimore 1969) 869—879
- F. G. MORRISLY, *The Juridical Situation of the Catholic Church in the Canadian Maritime Provinces from 1713 to 1840*: Studia canonica 2 (1968) 193—222
- Y. MOUBARAC, *Fragen des Katholizismus an den Islam*. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 1 (Freiburg 1968) 423—456
- D. C. MULDER, *Raymond Panikkar's dialoog met het hindoeïsme*: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 69 (1969) 188—198
- M. MUÑOZ DE SAN PEDRO, *Juan Uzáquez de la Parra, el Extremeño al que amó como a un hijo San Martín de Porres*: Revista de Estudios Extremeños 21 (Badajoz 1965) 5—35
- E. L. MURPHY, *Missiologie*. In: Sacramentum Mundi III (Freiburg 1969) 478—482
- Nationalisation des écoles privées en Tanzanie*: Idoc, n° 23 (Paris, 1-5-1970) 31—39
- New Guinea's Problematic Future*: Herder Correspondence 7 (1970) 41—48
- Non à la Constitution rhodésienne*. Les autorités chrétiennes de Rhodésie contre le projet de constitution, 5 juin 1969: Idoc, n° 11 (Paris, 1-11-1969) 22—27
- L'objection de conscience contre une guerre particulière*. Texte préparé en avril 1969 par le Conseil des Eglises d'Australie: Idoc, n° 10 (Paris, 15-10-1969) 23—29
- J. B. OLACHEA, *Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal del Indio*: Revista Española de Derecho Canónico 24 (Madrid 1968) 489—514
- C. OLIVA, *Un precursore della liturgia in lingua nazionale: P. Niccolò Långobardi S. I.*: La Civiltà Cattolica (Roma 1968/III) 480—494
- C. OVIEDO CAVODA, *Sínodos y concilios chilenos, 1584(?)—1961*: Historia Chilena 3 (Santiago 1968) 7—86
- J. M. PACHECO, *La expulsión de los Jesuitas del Nuevo Reino de Granada*: Revista de Indias 28 (Madrid 1968) 351—381
- J. M. PACHECO, *Historiadores jesuitas*: Revista de la Academia colombiana de Historia eclesiástica 2 (Bogotá 1967) 7—14
- PAUL VI, *Lettre aux évêques vietnamiens (24-11-1969)*: La Doc. cath. 52 (1970) 8—9
- PAUL VI, *Message pour la journée missionnaire mondiale*: La Doc. cath. 51 (1969) 855—857

- A. PÉREZ ELÍAS, *El orden social cristiano colonial en México*: El Día 8 (México, 1-7-1969) = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 149, 23—31
- R. PESCH, *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission*. Eine Studie zu Mk 1, 16—20: Zeitschr. f. kath. Theologie 91 (Wien 1969) 1—31
- G. W. PETERS, *Mission-Church Relationship*: Biblia Sacra 125 (1968) 300—312
- J. PINNINGTON, *The Anglican Struggle for Survival in Jamaica in the Period of Abolition and Emancipation, 1825—50*: Journal of Religious History 5 (1968) 125—148
- J. PINNINGTON, *Church Principles in the Early Years of the Church Missionary Society*. The Problem of the «German» Missionaries: Journal of Theological Studies (London 1969) 523—532
- J. F. PIPER, *Christianity and Politics in Southern Rhodesia*: Journal of Church and State 10 (1968) 83—98
- S. POOLE, *Opposition to the Third Mexican Council (1585)*: The Americas 25 (Washington 1968—69) 111—159
- Pour une liturgie mieux adaptée aux traditions indiennes*: La Doc. cath. 52 (1970) 133—137
- Prêtres séculiers au service de la mission*: Vocation 69 (Paris 1969) 543—548
- Priesterleben. P. Ambros Schupp SJ, 1840—1914 (Brasilienmissionar)*: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 78 (Freiburg 1969) 396—398
- C. DE PROVENCHÈRES, *Les évêques responsables de la mission*: Vocation 69 (Paris 1969) 477—483
- J. QUIÑONES MELGOZA, *Los cronistas de órdenes religiosas mencionadas en el «Epitome» de León Pinelo*: Boletín de la Biblioteca Nacional de México, 2ª época, 17 (1966), n. 3—4, 1740
- C. QUIRINO, *More Documents on Burgos*: Philippine Studies 18 (Manila 1970) 161—177
- K. RAHNER, *Christianisme anonyme et devoir missionnaire de l'Eglise*: Idoc, n° 20 (Paris, 15-3-1970) 77—93
- K. RAHNER, *Mission und „implizite Christlichkeit“*. In: Sacramentum Mundi, Bd. III (Freiburg 1969) 547—551
- Die Religionspolitik in den kommunistischen Staaten*: Herder-Korr. 24 (1970) 183—188
- W. RITSER, *Bibliographia Zimmeliana*: Biblos 18 (Wien 1969) 1—24
- P. RIVERA RAMÍREZ, *México en el Concilio Vaticano I*: Memorias de la Academia Mexicana de la Historia 18 (México 1959) 18—45
- I. RIUDOR, *El universalismo de la Iglesia como problema*: Estudios Eclesiásticos 43 (Madrid 1968) 64—80
- J. ROE, *Challenge and Response, Religious Life in Melbourne, 1876—1886*: Journal of Religious History 5 (1968) 105—124
- J. ROMERO, *El México de los obispos*: El Día 8 (México, 1-7-1969) = CIDOC (Cuernavaca 1969), doc. 149, 2—7
- J. S. ROUCEK, *The Roles and Criticisms of the Christian Missions in Africa*: Intern. Jahrb. f. Religionssoziologie 5 (Opladen 1969) 156—179 (dt. Zusammenfassung: 180f)
- A. RUBERT, *O primeiro bispo brasileiro: D. Agostinho Ribeiro (c. 1560—1621)*: Revista Eclesiástica Brasileira 29 (Petrópolis 1969) 364—374

- A. RUBERT, *O primeiro seminário tridentino do Brasil*: Rev. Ecl. Brasileira 30 (Petrópolis 1970) 129—135
- R. A. RULE, *Jesuit and Confucian? Chinese Religion in the Journals of Matteo Ricci, S.J., 1583—1610*: Journal of Religious History 5 (1968) 105—124
- F. DE SÁ, *The Crisis in the Mission of Chota Nagpur (1889)*: Indian Ecclesiastical Studies (Belgaum 1969) 188—224
- H. SA'B, *Zum islamisch-christlichen Dialog*: Kairos 10 (Salzburg 1968) 29—52
- A. SAMPERS, *Epistulae novem a missionariis C.S.S.R. ex America missae ad Uindobonam 1833—1834*: Spicilegium historicum C.S.S.R. (Roma 1969) 83—155
- R. G. SANTOS, *Documentos para la historia de México de los archivos de San Antonio, Texas*: Revista de Historia de América (México 1967) 143—149
- A. SAVARD, *Le développement, préoccupation des Eglises*: Informations cath. intern. (15-2-1970) 28—31
- P. W. SCHEELE, *Mission und Eschatologie*: Theol.-prakt. Quartalschrift 117 (Linz 1969) 221—223
- E. SCHILLEBEECKX, *Synode, gouvernement collégial et Eglise locale*: Idoc, n° 8 (Paris, 15-9-1969) 75—86
- P. SCHREINER, *Roman Catholic Theology and Non-Christian Religion*: Journal of Ecumenical Studies (Pittsburgh 1969) 376—400
- J. N. SCHUMACHER, *The Authenticity of the Writings Attributed to Father José Burgos*: Philippine Studies 18 (Manila 1970) 3—51
- J. N. SCHUMACHER / N. P. CUSHNER, *Documents Relating to Father José Burgos and the Cavite Mutiny of 1872*: Philippine Studies 17 (Manila 1969) 457—529
- A. SHORTER, *Form and Content in the African Sermon. An Experiment*: African Eccl. Review 11 (Masaka 1969) 265—279
- Die Situation der katholischen Kirche in Afrika*: Herder-Korr. 24 (1970) 220—230
- Situation sociale, économique et politique en Afrique. Quelle aide spécifique peut-être apportée par les Eglises?* (Abidjan, 1<sup>er</sup>—12 sept. 1969): Idoc, n° 17 (1-2-1970) 35—57
- TH. SLAATS, *Catholic Priesthood in Africa*: African Eccl. Rev. 11 (Masaka 1969) 245—254
- I. SOKOLOWSKI, *Erlösungsvorstellungen als Missionsproblem*: Entschluß (1970), H. 2
- P. DE SOUZA, *Bible et culture africaine*: Catéchistes (Paris 1969) 805—827
- J. SPECKER, *Aprecio y utilización de la Sagrada Escritura en las misiones hispanoamericanas*: San Marcos (Lima, junio-agosto 1968) 81—118
- T. STANFORD, *Una lamentación de Jeremías compuesta en el siglo XVI para el uso de la catedral de México*: Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia 18 (México 1965) 235—270
- Symposium sur la théologie de la mission* (Rome, 27-31 mars 1969). Conclusions: Vocation 69 (Paris 1969) 471—475
- M. TAVARES DE M., *Os Franciscanos, primeiros missionários do Brasil*: Itinerarium (Lisboa 1969) 33—60
- J. B. TAYLOR, *Les relations entre chrétiens et musulmans*: Idoc, n° 12 (Paris, 15-11-1969) 77—95
- P. TERNANT, *L'Eglise du Liban en question*: Proche Orient chrétien 19 (Jérusalem 1969) 33—41

- R. M. TISNÉS, *Literatura eclesiástica*: Revista de la Academia Colombiana de Hist. Eclesiástica 4 (Medellín 1969) 5—30
- G. TITTON, † *Pe. Serafim Leite, S.J.*: Rev. Ecl. Brasileira 30 (Petrópolis 1970) 126—128
- J. B. TSANG, *Le Séminaire de catéchèse pastorale (Hong-Kong, fév. 1969)*: Lumen Vitae 25 (Bruxelles 1970) 148—150
- P. ULWOR, *Une acculturation religieuse en échec dans l'ancienne colonie belge du Congo*: Revue de Psychologie des peuples 23 (1968) 390—421
- J. G. VALLES, *Tres actitudes distintas frente a la religión en el Japón moderno*: Studium 8 (Avila 1968) 267—284; 505—524
- J. VANDRISSE, *Animation missionnaire et coordination pastorale*: Vocation 69 (Paris 1969) 485—499
- G. F. VICEDOM, *Die katholische Missionsarbeit nach dem Konzil*: Luth. Monatshefte 8 (Hamburg 1969) 270—276
- A. VORBICHLER, *Die Bedeutung der afrikanischen Sprachen für die Liturgie der Kirche*: Internationales Afrika-Forum 4 (1968) 286—291
- Le voyage de Paul UI en Ouganda* (dossier): La Doc. cath. 51 (1969) 763—774
- J. WAARDENBURG, *Moslimse houdingen jegens anders-gelovigen*: Nederlands theol. tijdschrift 23 (1969) 241—265
- L. WEI TSING-SING, *La Chine et le Saint-Siège*: La Doc. cath. 51 (1969) 839—842
- S. WEVITAVIDANELAGE, *Impulse für die Katechese in den Missionen*: Concilium 6 (1970) 184—188
- Kirchlicher Widerstand in Rhodesien*: Herder-Korr. 24 (1970) 261—263
- E. WILLEMS, *Validation of Authority in Pentecostal Sects of Chile and Brazil*: Journal of Scientific Study in Religion 6 (1967) 253—258
- B. ZIMMEL, *P. Heinrich Roths Expedition nach Nepal*: Jahrbuch des hist. Vereins Dillingen 20 (1968) 64—78

## VORLESUNGSPLAN WS 1970/71

### *Missionswissenschaft und angrenzende Disziplinen*

- |    |  |                |
|----|--|----------------|
| 78 | Strukturschäden der Kirche in Afrika?<br>Di 12—13  | <i>Glazik</i>  |
| 79 | Geschichte der spanischen Patronatsmission<br>(Spanisch-Amerika und Philippinen)<br>Mi 12—13 | <i>Glazik</i>  |
| 81 | Hauptseminar zur Vorlesung<br>Di 16.30—18  | <i>Glazik</i>  |
| 82 | Kolloquium für Doktoranden (nach Vereinbarung)   | <i>Glazik</i>  |
| 80 | Die Eine Kirche und die vielen Kulturen<br>Mo 12—13  | <i>Dörmann</i> |

- |      |   |                             |
|------|---|-----------------------------|
| 2043 | Camilo Torres, Helder Câmara, Ivan Illich im Spiegel ihrer Reden und Schriften (Hauptseminar)<br>Di 18.15—19.45                 | <i>Promper</i>              |
| 8    | Die Pluralität der Religionen als theologisches Problem<br>Di 12—13   | <i>Dörmann</i>              |
| 9    | Die Erklärung des 2. Vatikanum über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Hauptseminar)<br>Mo 17.30—19 | <i>Dörmann</i>              |
| 6    | Religionsphänomenologie IV: Heil und Heilswege II<br>Di 12—13   | <i>Khoury</i>               |
| 7    | Die Mystik des Islam<br>Mi 12—13  | <i>Khoury</i>               |
| 1448 | Kultur und Persönlichkeit — Psychologische Richtungen der Ethnologie<br>Di Do 11—12   | <i>Schott</i>               |
| 1449 | Ethnopsychologische Forschungen in Ozeanien (Übungen)<br>Do 18—20   | <i>Schott</i>               |
| 1450 | Übungen zur Kulturgeschichte Ozeaniens (nach Vereinbarung)  | <i>Heintze</i>              |
| 1451 | Soziale Konflikte (Seminar)<br>Di 18—20   | <i>Schott</i>               |
| 1452 | Kolloquium über neuere ethnologische Forschungen<br>Do 16—18  | <i>Schott</i>               |
| 1454 | Einführung in die Buli-Sprache (Westafrika) (nach Vereinbarung)   | <i>Schott</i>               |
| 1455 | Ethnographisches Museumspraktikum nach Vereinbarung (in der Sammlung der Hiltruper Missionare)                                  | <i>Schott mit Assistent</i> |
| 368  | Genossenschaften in Entwicklungsländern<br>Do 20—22   | <i>Bergmann</i>             |
| 369  | Schichtung und Mobilität in Entwicklungsländern<br>Fr 14—16   | <i>Harbach</i>              |

Sprachkurse: Sanskrit, Hindi, Bengali, Chinesisch, Japanisch u. a.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Braumann, Fritz:** *Unternehmen Paraguay*. Herder/Wien 1967; 226 S.

Vf. berichtet nach den Tagebüchern (1691—1703) des südtiroler Jesuiten ANTON SEPP († 1733) über dessen Reise nach Südamerika und sein Wirken in den Reduktionen. Für die volkstümliche Darstellung wurden als Quellen benutzt: *R. P. Antonij Sepp und R. P. Antonij Böhm, der Societät Jesu Priestern Reiss-Beschreibung...* (Passau 1698); A. SEPP, *Continuation oder Fortsetzung der Be-*

*schreibung deren denkwürdigen Paraquarischen Sachen* (Ingolstadt 1710); *Der Neue Welt-Bott* (Augsburg), verschiedene Jahrgänge zwischen 1674 und 1748. — Vom gleichen Vf. erschien ein Buch über Johannes Grueber SJ, der 1661 auf dem Landweg von China aus über Tibet Persien erreichte: *Ritt nach Barantola* (Herder/Wien 1958).

Münster

Werner Promper

**Bürkle, Horst (Hrsg.): Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart.** Ev. Verlagswerk/Stuttgart 1966; 284 S., DM 32,80

Wer wie Rez. aus dem Buch von HERWIG WAGNER: *Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien* (vgl. P. HACKER, „Protestantische Akkommodation“: ZMR 1964, 206—209) durch die Kritik des Vf. hindurch das sympathische Bild einer theologischen Aktivität im indischen Protestantismus wahrgenommen hatte und sich deshalb mit einigen Erwartungen der vorliegenden Sammlung von Aufsätzen zuwendet, ist etwas enttäuscht. Nach einem Vorwort und einer Einleitung des Hrsg. enthält das Buch elf Aufsätze von ebenso vielen Verfassern. Nur vier von diesen tragen indische Namen, und sie enthalten wenig eigene Substanz. HERBERT JAI SINGH, methodistischer Pfarrer und Zweiter Direktor des Instituts für das Studium von Religion und Gesellschaft in Bangalore, zieht das Interesse des Lesers an durch den Titel: „Eine Indien angemessene Verkündigung des Evangeliums“. Was der Leser aber findet, sind nur Gedanken, die er auch in seinem Westen schon irgendwie oder irgendwo vernommen zu haben meint: „Die Kirche muß sich dem Strom menschlichen Lebens ausliefern“ (170); „Die Aufgabe der Kirche ist es, in diese Lage hinein angemessen zu reden.“ Ja, aber was denn? „Die grundlegende und größte Schwierigkeit ist das Problem einer genauen Definition des Inhaltes des Evangeliums“ (173). Wenn nicht einmal mehr bekannt ist, was das Evangelium ist, was hilft dann das Eintauchen in den „Strom menschlichen Lebens“, bis hin zur Anleitung der Christen „zu verständnisvoller Wahrnehmung ihres Stimmrechts“ (175) und zur „Teilnahme an der wirtschaftlichen Entwicklung“ (176)? Die Aufsätze „Ontologie und Personalismus“ von SURJIT SINGH (geboren in Panjab, lehrt am St.-Franziskus-Seminar in San Anselmo, Kalifornien) und „Die Wiederentdeckung des Symbols“ von JOHN G. ARAPURA (lehrt an der McMaster-Universität in Hamilton, Kanada) sind größtenteils Referate über westliche und indische Ansichten; der Aufsatz „Die theologische Aufgabe der indischen Kirche“ von J. RUSSELL CHANDRAN (Rektor des theologischen College in Bangalore) mündet, nach einem Referat, in die Forderung des „Dialogs“ und einige Themen für den Dialog zwischen Hindus und Christen. Besser wäre es, der Autor hätte gesagt, *was* die indischen protestantischen Christen für den „Dialog“ *mitbringen* könnten. Ist die verheißungsvolle Arbeit von Appasamy, Chenchiah und Chakkarai so wenig fortgesetzt worden? — Die Beiträge der westlichen Verfasser behandeln in verschiedener Weise das Thema „Hinduismus und christliche Theologie“. Aus der *Einleitung des Herausgebers* seien die Sätze hervorgehoben: „... daß auch das Evangelium nicht einfach das ‚Ende aller Religionen‘ ist“ (18) und: „Eine einseitig anthropozentrische Theologie... erfährt im missionarischen Gespräch mit der indischen Tradition Korrekturen und Ergänzungen. Für den Menschen des Ostens ist die Person nicht ablösbar vom größeren Zusammenhang kosmischen Seins... Darum kann keine existentielle Aussage gemacht werden,

die nicht zugleich ontische Breite gewinnt. ‚Akt gegen Sein‘ ist für indisches — und nicht nur für indisches — Denken unverständlich“ (19). Hier ist zweifellos etwas Richtiges und Wichtiges gesehen; nur kann man im Blick auf indisches Denken schlecht von einem Bewußtsein „kosmischen Seins“ sprechen — dieser Begriff scheint eher griechisches Denken zu interpretieren. Die von Bürkle hier angeführte Frage ist vielschichtig und würde zu ihrer Beantwortung zunächst eine Klärung von Begriffen, v. a. europäischer Begriffe erfordern: Was ist mit „Sein“ gemeint, *essentia* oder *existentia* (*esse*) oder Subsistenz? Was ist eine „existentielle Aussage“? Ist „die Person“ dasselbe wie „das Dasein“ (die Existenz) oder nicht? — J. CLIFFORD HINDLEY (Engländer, Dozent für NT in Serampore) untersucht das Verhältnis von indischen Theologen und Hindu-Denkern zu Jesus und stellt fest: „Im Lichte der ... Argumente indischer Autoren erscheint ein klareres historisches Verständnis der Person Jesu und der in ihm gegebenen Offenbarung als dringende Notwendigkeit“ (51). — WOLFGANG M. W. ROTH (1958—1965 Dozent für biblische Theologie in Jabalpur) handelt über europäische (geschichtliche) und indische Denkstrukturen und fordert: „Die christliche Verkündigung muß sich der indischen Geisteswelt in dem Sinne anpassen, daß Denkstrukturen des klassischen und des modernen Indiens dem apostolischen Glauben dienen, ihn vertiefen und bereichern“ (70). — ROBERT H. S. BOYD (Nordire, theologischer Dozent in Ahmedabad) untersucht die Theologie von Brahmabandhav, Appasamy und Chenchiah in ihrem Verhältnis zum Hindu-Denken, bezeichnet Urteile wie das von Herwig Wagner (auf dessen Kritik oben angespielt wurde) als „radikales Mißverständnis“ und bemerkt über jene Theologen: „In der Bewältigung ihrer Aufgaben suchten sie nach ‚Werkzeugen‘, ... ihre Landsleute von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen, und zwar in der gleichen Weise, in der es Paulus in Athen tat, in der der Märtyrer Justin von Plato her zu Christus kam ...“ (102). Beiträge von A. FRANK THOMPSON (Kanadier, Dozent am Bishop's College in Calcutta), RICHARD W. TAYLOR (Kalifornier, Mitarbeiter am Institut für Religion und Gesellschaft in Bangalore und Professor für Sozialethik in Serampore) und KLAUS KLOSTERMAIER (SVD, Anthropos-Institut, Bombay) behandeln die Themen „Zu einer Theologie der Gesellschaft“, „Das Wirken Christi in unserer Gesellschaft“ und „Samnyāsa — eine zeitgemäße christliche Lebensform im heutigen Indien?“ Im letzten Aufsatz wird die Notwendigkeit eines christlichen Sannyāsa in Indien betont, obwohl die Gefahr gesehen wird, „in der Seligkeit des *mokṣa* zu verharren und sich der Überseligkeit des Kreuzes Christi zu verweigern“ (247). — Zum Schluß ergreift noch einmal der Herausgeber das Wort zu Ausführungen über „Die Frage nach dem ‚kosmischen Christus‘“. — Trotz vieler beachtlicher und sympathischer Gedanken bleibt beim Lesen des Buches ein Unbehagen. Es wird viel darüber gesprochen, was eine indische Theologie beachten müßte, auch darüber, wie sie in einzelnen Versuchen schon ausgesehen hat, aber kein neuer Versuch zur Verwirklichung findet sich.

Münster

Paul Hacker

*L'Eglise et les religions* (= *Studia Missionalia*, XV). Univ. Gregoriana/Roma 1966; 140 p., L. 2000

Der von J. MASSON eingeleitete und abgeschlossene, von der Fakultät für Missiologie an der Gregoriana bestrittene Band bietet eine orientierende Einführung in Probleme der Konzilserklärung über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen. Kenntnis- und lehrreich sind die Aufsätze über den

Hinduismus (DHAVAMONY), den Buddhismus (LÓPEZ GAY), den Islam (GRAMLICH) und den „Taoismus“ (SHIH). Obwohl *Nostra aetate* (n. 4) bekanntlich über die jüdische Religion handelt und an diesem Text besonders intensiv gearbeitet wurde, hat man es offenbar für richtig gehalten, auf das Judentum in diesem Band mit keinem Wort einzugehen. Dies verwundert um so mehr, als der Religion des Tao ein eigener Beitrag gewidmet wurde. Ferner enthält das Buch eine längere, Bekanntes wiederholende Darstellung von DHANIS zu der Frage «Qu'est-ce que la religion?» (21—50); DHANIS formuliert und kommentiert ziemlich schulmäßig eine neue Definition: Religion sei «le culte rendu par l'homme à un objet qui se présente à lui d'une manière ou d'une autre comme la divinité, auquel il témoigne sa vénération et auprès duquel il cherche le salut» (29f). Die namentlich durch TILLICH aufgeworfene Problematik nach dem Zusammenhang von Religionen und „Sinn überhaupt“ wird nicht diskutiert. Auch dominiert ein unkritisches Verhältnis zur Sprache im allgemeinen und zu der Möglichkeit und Bedeutung von Definitionen im besonderen. Wieder einmal wird nur ein anderes Arrangement der alten Spielkarten vorgenommen. Auch der — ebenfalls französische — Beitrag von GOETZ «Summi Numinis vel etiam Patris» (51—64) ist eine traditionell gehaltene Beschreibung der geläufigen Vorstellungen über die Gottesidee, das Heilige usw. Der letzte Beitrag des Bandes, von MASSON, hat den Titel: «L'esprit de dialogue» (135—140); es ist mehr eine Meditation, in der zwar richtige, aber im Grunde selbstverständliche Einsichten ausgesprochen werden.

Es handelt sich also insgesamt um ein Werk mit pädagogisch-pastoraler Absicht. Solche Einführungen sind notwendig und müssen immer wieder geschrieben werden. Je mehr dies aber geschieht und je mehr in der Öffentlichkeit die Wertschätzung der nichtchristlichen Religionen wächst und auch deren «rôle salvifique» (vgl. MASSON in der Einleitung, 11—14) bekannt und anerkannt wird, desto dringlicher stellt sich damit auch die Frage nach dem Sinn der christlichen Mission, und das heißt, wie man schnell begreifen wird, die Frage nach dem Sinn des Christentums überhaupt, die heute wieder von vielen Seiten mit erneuerter Vehemenz gestellt wird.

J. MASSON hat jüngst an wichtiger Stelle eine umfassende Abhandlung über die Mission veröffentlicht (Art. „Mission“ in: *Sacramentum Mundi* — Theologisches Lexikon für die Praxis, hrsg. v. K. RAHNER und A. DARLAP, III [1969] 482—547). Da wir annehmen können, daß MASSON an der Herausgabe des oben angezeigten Buches maßgeblich beteiligt war, halten wir es für erlaubt, mit einigen Sätzen auf das Konzept der Mission einzugehen, das MASSON in *Sacramentum Mundi* vorgelegt hat und als Hintergrund bei den Bemühungen um die nichtchristlichen Religionen gewertet werden darf.

Die Herkunft der Theologie MASSONS muß hier unbefragt bleiben; auch können wir weder seine missionspraktischen Empfehlungen noch die historischen Details seiner Übersicht über die gesamte Missionsgeschichte kritisch diskutieren (was die Fachleute sicherlich tun werden). Es ist aber zu vermerken, daß ein theologisch überzeugendes Konzept hier im Grunde fehlt. Auffallend ist die Diskrepanz zwischen der Beschwörung des Dialogs als der neuen Weise der Mission (vgl. 545f) und einer ekklesiologischen Engführung bei der die gesamte Darstellung leitenden Interpretation. Man mag es nicht glauben, aber immer noch werden hier totalistische Ansprüche auf die Welt aufrechterhalten; Formulierungen wie „globaler Glaube“ (487), „globale Taufe“ (483) belegen dies ebenso wie die verräterische Floskel, „Spanien und Portugal während der Renaissancezeit“ hätten „die christliche Gesellschaft“ verkörpert (485). Als

Definition schlägt MASSON vor, Mission sei „die Ausbreitung der Kirche über ihre je faktische Präsenz in der Menschheit hinaus“ (482); das mag angehen, bleibt aber rein deskriptiv und vortheologisch. Beängstigend jedoch wird es, wenn man die These liest: „Die Mission geht von der Kirche aus, sie wird durch die Kirche, für die Kirche durchgeführt, und ihr Ziel ist die Kirche in dieser Welt selbst“ (484). Das Warum bleibt völlig unbefragt. Es fehlt, wohl nicht zufällig, eine neutestamentliche Begründung. Früher sagte man immerhin, die Mission gehe von „Gott“ aus, und wer sie treibe, sei der Heilige Geist! Das mag heute mythisch klingen, und gewiß wird MASSON in einigen Gedankendrehungen sagen können, dies widerspreche seiner Formulierung keineswegs; trotzdem ist hier eine Verschiebung der Akzente und Gewichte eingetreten, deren ganze Bedenklichkeit nicht zuletzt daran deutlich wird, daß der Titel „Kirche“ auch für die Bestimmung des Ziels der Mission vorrangig und einseitig beansprucht wird (und das natürlich nicht nur bei MASSON!). So entsteht der Eindruck eines positivistischen und triumphalistischen Missions- und Kirchenaktivismus, angesichts dessen daran erinnert werden muß, daß — nach Johannes — der Logos „Fleisch“ geworden ist und keineswegs „Kirche“. Daß aber bei der hier unreflektiert zugrundeliegenden „Theologie“ Inkarnation — *satis male sonans* — letztlich als ein Kirchewerden des Logos interpretiert wird, erklärt einerseits diese Art von Geschichtsschreibung und zum anderen die Tatsache, daß hier Kirche (und Mission) völlig an der konkreten Gesellschaft der Menschen vorbei konzipiert wird als ein gespenstisch fremdes Gebilde. Hierin sehen wir einen sehr ernstzunehmenden anti-inkarnatorischen Grundzug dieser „Theologie der Mission“, den man nicht unwidersprochen lassen darf.

Zu all diesem paßt schließlich auch, daß nicht wenige Bemerkungen Massons in seiner gerafften Beschreibung der Missionsgeschichte ein nicht hinreichendes Verständnis der nichtchristlichen Religionen anzeigen. In dieser Situation mag man sich fragen, wozu und worüber man mit einer Kirche, die so konzipiert ist, wie MASSON, aber nicht nur er, sich das denkt, noch dialogisieren soll. Für einen integren Nichtchristen, der diesen Artikel liest, muß Massons Position wie eine anachronistische Anmaßung wirken, und es ist keineswegs das neutestamentliche Ärgernis, das hier ärgert. Es dürfte kaum möglich sein, in einem solchen Geschichtsbild und Theologieverständnis das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen wiederzufinden. Auch ist wissenschaftlich gesehen bedrückend, daß die fundamentalen theologischen Probleme der Mission offenbar nur prähermeneutisch und also fundamentalistisch-simplifizierend behandelt werden und somit unerkannt bleiben. Möglicherweise liegt dies neben anderem auch daran, daß man ziemlich lange, mancherorts bis auf den heutigen Tag, nicht begriffen hat, daß die Fragen der Mission unmittelbar die Fragen nach Sinn und „Wesen“ des Christentums selbst sind. Letztere Fragen scheinen jedoch für MASSON entweder geklärt zu sein, oder sie werden auf andere theologische Disziplinen abgewälzt, was natürlich der Mission nicht förderlich sein kann und auch wegen der „Einheit der Theologie“ nicht zu verantworten ist. Beachtet man also, wie Masson die Mission versteht und darstellt, so kann man sich nicht recht denken, wie von hier aus eine *habitus ecclesiae ad religiones non-christianas* entwickelt werden kann, die die wahre menschliche Solidarität mitkonstituiert und im Kontext einer inkarnatorischen und eschatologischen Theologie begreift.

Bonn

H. R. Schlette

*Instruktionen der Kongregation für die Evangelisation der Völker.* Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, kommentiert von Josef Glazik MSC (= Nachkonziliare Dokumentation, 18). Paulinus/Trier 1970; 77 S., DM 6,80

In der verdienstvollen Reihe liegt die zweisprachige Ausgabe zweier Instruktionen der früher *Propaganda Fide* genannten Kongregation für die Evangelisation der Völker vor, die nur das gemeinsam haben, daß sie am gleichen 24. Februar 1969 veröffentlicht worden sind. Von der Thematik her sind sie durchaus verschieden. Die erste hat die „Abstimmung bischöflicher Missionshilfe mit den Päpstlichen Missionswerken und Sonderaktionen der Diözesen zugunsten der Missionen“, die zweite „Grundsätze und Richtlinien für die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten in den Missionsgebieten“ zum Gegenstand. Die erste wird S. 9—32, die zweite S. 32—42 kommentiert. (Beim Übergang von S. 34 auf S. 35 ist eine Zeile, wenn nicht mehr, ausgefallen.) Um mit dem Kommentar zur zweiten Instruktion zu beginnen, so stellt Vf. sie zunächst in den geschichtlichen Zusammenhang und in den Kontext der Gegenwart und zeigt, wie die heutige Entwicklung zu jener „neuen Situation“ geführt hat, aufgrund derer auch eine neue Abgrenzung zwischen Ordinarien und Missionsinstituten notwendig wurde: Die Errichtung von Bistümern mit ordentlicher Hierarchie anstelle der früheren Apostolischen Vikariate und Präfekturen, die unmittelbar dem Hl. Stuhl bzw. der *Propaganda* unterstanden. Die Weiterarbeit der Missionsinstitute hat in Zukunft ihre juristische Grundlage in einem „Mandatum“ der zuständigen Kongregation und in besonderen Vereinbarungen zwischen den Bischöfen oder Bischofskonferenzen mit den Missionsinstituten, wobei deren Dienst aus einer bisher „territorialen“ Funktion in eine „personale“ umgewandelt werden wird.

Der Kommentar zur ersten Instruktion ist wesentlich engagierter; sieht sich doch hier Vf., der als Experte an dem Text des Konzilsdekrets *Ad gentes* mitgewirkt hat, genötigt, einer durchaus „kurialen“ Auslegung dieses Dekrets ins Angesicht zu widerstehen, — leider mit guten Gründen! „Eben deshalb ist diese Instruktion als ganze enttäuschend. Die Missionshilfe der Kirche ist unter einem viel zu engen Gesichtswinkel betrachtet worden. Die Propaganda-Kongregation darf nicht ‚nachhinken‘, sie soll wegweisend sein! Kann sie das nicht, soll sie die Verantwortung für die Mission nicht einschränken, sondern ausweiten..., sonst kann es geschehen, daß die Krise der Mission verschärft und nicht nur zum Schaden der Päpstlichen Missionswerke wird, sondern die Sache selbst in Gefahr bringt“ (32).

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**Kummer, Gertrude:** *Die Leopoldinenstiftung (1829—1914).* Der älteste österreichische Missionsverein (= Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien, 1). Domverlag/Wien (Seilerstätte 12) 1966. 256 S., kart., S 150.—, DM 25,—

Für die Beurteilung und Wertung, aber auch für das Verständnis der Problematik dieser Arbeit ist die Feststellung von KUMMER maßgebend, daß sie „eine Ergänzung zu dem Werk von Dr. Thaurer“ sein will (8). (Cf. JOHANNES THAUREN SVD, *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle, die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen* [Wien-Mödling 1940]).

Zur Beurteilung ist weiterhin die Feststellung wichtig, daß „die Leopoldinen-Stiftung das bedeutendste Werk der österreichischen Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert“ (8) war (diese Aussage braucht hier nicht überprüft zu werden). Man geht mit hochgespannten Erwartungen an das Studium des stattlichen Bandes. Werden sie erfüllt?

Das Stichwort „Ergänzung“ zwingt zu einem Vergleich. THAUREN bringt zu nächst eine kurze Darstellung der allgemeinen Missionslage zur Zeit der Gründung der LST (17—25). KUMMER begnügt sich hier mit einem Literaturhinweis, der auch bei THAUREN zu finden ist (KUMMER 13, Nota 15) — 26 Jahre nach Thaurens Werk! Die von THAUREN mit zahlreichen Dokumenten belegte Gründungsgeschichte der LST (26—57) wird von KUMMER kurz zusammengefaßt wiedergegeben (9—13), wobei ein von THAUREN bereits abgedrucktes französisches Dokument übersetzt wird. Gewisse weitere Wiederholungen im gleichen Thema sind kaum zu umgehen.

Auch die Kapitel über Name, Ziele, Charakter usw. der LST bei THAUREN (58—87) werden in der Neufassung nur zu einem Aufriß zusammengedrängt (12—14). Wenngleich die Darstellung THAURENS über die Beziehungen der LST zu den großen Missionswerken in München, Lyon und Aachen nicht wiederholt werden konnte, hätte man hier doch die Möglichkeit gehabt, die andern österreichischen „Sammelvereine“ (16) mehr ins Licht zu rücken, wodurch einmal die LST stärker abgehoben, dann aber besonders die gesamtösterreichische Missionshilfe während des 19. Jhs. deutlicher geworden wäre. Die (sehr) ausführlichen Tabellen (106 Seiten bei insgesamt 256 Seiten Druck) gehen zwar stark über die Zusammenstellungen Thaurens (126 f) hinaus, korrigieren diese auch in geringfügigen Details (15, Nota 22; 17, Nota 32), bieten aber doch nur einen mäßigen historischen Fortschritt. Ganz neu ist das kurze Kapitel über die Verwaltung der LST (44—47).

„Aus der Fülle der unterstützten Diözesen“ (123) werden dann vier herausgenommen, an denen die Leistungen der LST im einzelnen nachgewiesen werden (123—159). Man hätte jedoch eine missionsmethodische Akzentsetzung gewiß lieber gesehen, als die wohl zu diffus geratene Schilderung der Hilfsmaßnahmen für diese Gebiete. Jedoch haben wir auch hier eine Weiterführung gegenüber THAUREN.

In der Darstellung einzelner Persönlichkeiten rund um die LST hatte THAUREN sieben ausgewählt, die er gründlicher behandelt (147—212). Die Arbeit von KUMMER bringt indessen nur Kurzbiographien oder biographische Notizen, die etwa hinsichtlich der von THAUREN geschilderten sieben Personen weit hinter dieser Leistung zurückbleiben. Wohl finden sich gegenüber THAUREN viele neue Namen, da KUMMER auch Literatur zu Rate zieht, die THAUREN seinerzeit noch nicht kannte. Er hatte sich praktisch ausschließlich auf Berichte der LST gestützt. THAUREN hat indessen auch manche Namen, die in der neuen Fassung nicht mehr aufscheinen. Neu ist bei KUMMER, daß jene Gelder, die den Missionaren von der LST gegeben wurden, den einzelnen Namen beigedruckt werden. Andererseits läßt KUMMER viele der bei THAUREN den Namen beigedruckt Fundorte aus den Berichten der LST aus. Daß die Biographie von Joh. Nep. Neumann so kurz ausgefallen ist, muß bedauert werden. Immerhin nennt sein Biograph REIMANN ihn den „Gründer des Pfarrschulwesens in den USA“ (*LThK* VII <sup>2</sup>1962). Jedenfalls ging der Wunsch THAURENS (213), daß „noch viele andere eine ausführliche Würdigung“ verdienen, in der Arbeit von KUMMER nicht in Erfüllung.

Die Bemerkungen über den Ausgang der LST (bei THAUREN 142—144) werden bei KUMMER verkürzt (249 f)) und ohne neue Erkenntnisse wiedergegeben, was gewiß zu bedauern ist, da die LST auch wegen der zu lobenden vorrangigen Behandlung des Franziskus-Xaverius-Vereins durch Kardinal Piffl nach dem Ersten Weltkrieg nicht weitergeführt wurde.

So ist die Arbeit also wirklich nur eine „Ergänzung“ der Arbeit THAURENS. Es ist ihr durchaus nicht gelungen, die LST als das „bedeutendste Werk der österreichischen Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert“ aufzuweisen.

Vielleicht dürfen einige fragende Anregungen ausgesprochen werden: Wenn das im Archiv liegende Material einer monatelangen Ordnung und Sichtung bedurfte (8), muß angenommen werden, daß man aus dem offenbar umfangreichen Material mehr hätte machen können. Wahrscheinlich hätten neue und originelle, vor allem auch für die Gegenwart wichtige Gesichtspunkte erarbeitet werden können. Etwa: Die Bedeutung der LST für den Missionsgeist Österreichs im 19. Jahrhundert. — Oder: Die Stellung österreichischer Bischöfe und Priester zur LST und zum Missionsgedanken im allgemeinen. — Ferner: Spielten politische Motive bei der Förderung der LST mit? — Auch: Könnte man aus dem Material der LST Missionsmotive des 19. Jahrhunderts in Klerus und Volk ablesen? — Endlich: Hat man in der Leitung der LST versucht, missionarische Schwerpunktpolitik in den USA zu betreiben? . . . Wer in solchen Werken gearbeitet hat, weiß, welch riesiges und aufschlußreiches Material im Laufe vieler Jahre (LST 85 Jahre!) zusammenkommt. Solche Themen hätten eben nicht nur historischen oder dürr-statistischen Wert, sie würden aneifernd in das stark erwachte missionarische Leben des Österreich der Gegenwart hineinwirken. Man möchte hoffen, daß Vf. ihre zweifellos gewonnene umfassende Sachkenntnis und ihr ausdauerndes Interesse an der LST den angedeuteten und gewiß noch ertragfähigen Themen zuwenden wird. Die österreichische Kirchengeschichte sowie die Missionswissenschaft werden ihr zu Dank verpflichtet sein.

St. Augustin

Joh. Betray SVD

*L'œuvre missionnaire de Jean XXIII. Textes et documents 1958—1963* (= Le Siège apostolique et les missions, 4). Lethielleux/Paris 1966; 224 p., F 11,40

Johannes XXIII., der lebenswürdige Papst des *Aggiornamento* und des Konzils, ist weniger als „missionarischer Papst“ hervorgetreten oder bekannt geworden. Wie das Vorwort von Kard. Agagianian aufzeigt, ist Johannes durchaus auch ein missionarisch orientierter Papst gewesen und hat ein ganz persönliches warmes Interesse für die Missionsaufgaben der Kirche mit auf den päpstlichen Stuhl gebracht, dessen Anfänge wohl zurückgehen in die Jahre 1921—1925, wo der Priester Roncalli im Auftrag Pius' XI. das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Italien organisierte und ihm vorstand. Johannes hat daher in der relativ kurzen Zeit seines Pontifikats zahlreiche wichtige missionarische Aussagen gemacht. Die vorliegende handliche Sammlung bietet in chronologischer Folge seinen gesamten „missionarischen Nachlaß“: neben der Enzyklika *Princeps pastorum* die missionarisch orientierten Ansprachen, Briefe, Rundschreiben, Botschaften, Gebete usw. Sie zeichnet sich durch Vollständigkeit und Übersichtlichkeit der gebotenen Texte aus. Letztere wird unterstützt durch zahlreiche Untertitel. Zu beachten ist im übrigen, daß *Mission* hier ziemlich weit

gefaßt ist. Nicht nur nimmt Lateinamerika einen relativ breiten Raum ein, sondern auch Fragen der Entwicklungshilfe und Caritas, des Friedens und der christlichen Einheit. — Einige Unstimmigkeiten: Trotz eines Hinweises bleibt die Anfangs-Numerierung befremdlich. Ferner versteht man nicht recht, warum plötzlich ein Schreiben des Staatssekretärs mitten unter den Aussagen des Papstes auftaucht, oder warum die Mariä-Lichtmeß-Ansprache ganz und nicht auszugsweise gebracht wird sowie den Titel trägt *Concile et mission*, obwohl von den sechs Seiten (183—189) tatsächlich nur eine (187) im eigentlichen Sinn über die Mission handelt und die nächste halbe mehr oder weniger. Vom Konzil ist nur am Anfang die Rede, aber ohne Verbindung mit der Mission. — Von solchen Schönheitsfehlern abgesehen ist die Arbeit begrüßenswert und durchaus brauchbar. Wir sind der *Union pontificale missionnaire* zu Dank verpflichtet, diese Sammlung zusammengestellt und mit einem Index herausgegeben zu haben.

Rom

Johannes Schütte SUD

**PreLOT, Robert:** *La presse catholique dans le Tiers-Monde*. Editions Saint-Paul/Paris 1968; 320 p., F 28,—

Kurz vor Vollendung des vorliegenden Buches ist sein Verfasser gestorben (1966). Seine letzten Kräfte hat er der Vorbereitung dieser beachtlichen Synthese gewidmet, die ein sonst nur schwer zugängliches Material mit Sorgfalt und Umsicht vorlegt. Die geschichtlichen Notizen — seit Gutenberg! — entbehren nicht des malerischen Reizes, obwohl sie den Nachweis zwischen der Entwicklung des Druckereiwesens und der Evangelisation nicht eigentlich erbringen. Ein erster Hauptteil bietet einen Überblick über Aufschwung und Nöte der katholischen Presse in jenen Gebieten, die man im französischen Sprachraum gern als Tiers-Monde bezeichnet; nach Untersuchung allgemeiner Fragen wird über die Situation in den einzelnen Erdteilen, Regionen und Ländern berichtet. Der zweite Hauptteil behandelt die Institutionen im Dienst der katholischen Presse jener Länder und schließt mit einem kurzen Anhang über das elektronische Zeitalter mit den großen audio-visuellen Rivalen der Presse, die aber nach Ansicht des Autors unersetzbar bleibt. — Das Werk ist eine höchst wertvolle Materialsammlung zu einem Thema, das für die Mission eine bleibende Aktualität besitzt, und zugleich ein ganz unpathetisches Zeugnis einer bis zum letzten Atemzug durchgehaltenen Liebe zur Mission.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

*Présence de l'école catholique dans les divers continents* (= Etudes et documents, 5). Office international de l'enseignement catholique/Bruxelles (9, rue Guimard) 1968; 54 + 34 + 76 + 8 + 29 p., FB 200,—

Dieser hektographierte Band will eine Bestandsaufnahme der katholischen Schulen in allen Kontinenten sein. Die Berichte sind sehr unterschiedlich. Die Übersicht zu den arabischen Staaten zeigt die katholischen Schulen im Kontext der verschiedenen Völker, Staatsformen und Kirchen. Daraus erhellen die Rolle dieser Schulen, ihre Probleme und ihre Verschiedenheit von jenen anderer Kontinente. Die afrikanische Problematik wird auf dreißig Seiten nur angedeutet. Der Bericht über Asien ist sehr kurz und allgemein gehalten. Europa bringt einen kurzen Situationsbericht zu den verschiedenen Ländern. Am ausführlichsten wird

über Amerika gehandelt, wobei allerdings nur die katholischen Privatschulen Lateinamerikas analysiert werden (vgl. ZMR 1969, 119). Die Statistiken sind durchweg unvollständig, da solche Erhebungen nur mit großen Schwierigkeiten durchführbar sind. Doch ist es ein wertvoller Versuch. Viele Probleme werden angedeutet. Ein Inhaltsverzeichnis sowie ein Register wären nützlich gewesen. — Eine englische Ausgabe erschien unter dem Titel: *The Situation of Catholic Education in the Various Continents*.

Walpersdorf-Herzogenburg (Österreich)

Josef Brunner WV

*La propagation de la foi*, présentée par I. DALMAIS, G. GAIDE, J. GIBLET, GILLÈS DE PÉLICHY, A. PLASSON, A. SEUMOIS, P. TERNANT (= Assemblées du Seigneur. Catéchèse des dimanches et des fêtes, 98). Cerf/Paris 1967; 103 p.

Ce fascicule comporte une série d'articles groupés autour du thème de la mission dans la liturgie, en prenant *mission* dans le sens technique tel qu'il a été élaboré dans le décret *Ad gentes*. C'est en vertu de la messe votive *Pro propagatione fidei* que ce thème a trouvé une place dans cette série de commentaires liturgiques. — Dans un premier article, le P. DALMAIS trace l'histoire de cette messe et en analyse le contenu, surtout en le comparant avec le décret conciliaire. Il arrive à la conclusion que ce texte liturgique, bien qu'assez récent et malgré quelques faiblesses techniques, est un témoin majeur de l'enseignement séculaire de l'Eglise en la matière, enseignement parfois obscurci, mais actuellement remis en honneur par Vatican II: tous les thèmes principaux de *Ad gentes* s'y trouvent déjà. — Dom GILLES GAIDE donne ensuite un commentaire de l'épître (*1 Tim 2, 1—7*) et le P. TERNANT commente l'évangile (*Mt 9, 35—38*), prologue du discours missionnaire de *Mt 10*. Les auteurs soulignent dans leurs excellents commentaires combien il est frappant que toute la partie instructive (liturgie de la Parole) de la messe de la Mission insiste sur l'importance prédominante de la prière dans la théologie de la mission. Le motif en est que la cause profonde de la mission, commune à toute l'Eglise, est la compassion du Sauveur pour son peuple, car c'est Lui qui sauve. La première attitude de son Eglise sera donc de «prier le Seigneur de la moisson pour que Lui envoie des ouvriers dans sa vigne». — JEAN GIBLET, exégète de Louvain, aborde le sens de la mission comme thème général dans le N.T., en exposant en quelques pages claires la théologie biblique de la mission. ANDRÉ SEUMOIS parachève cette image biblique par une étude substantielle sur l'enseignement des Pères, qu'il présente comme la *spiritualité missionnaire* de l'Eglise. — Dom GILLES DE PÉLICHY reprend le débat sur la nature et la nécessité de la mission, débat qui a occupé les Pères du concile pendant pratiquement toutes les sessions, et ce à cause d'une théologie de la mission insuffisamment élaborée dans l'Eglise actuelle. — L'abbé A. PLASSON ajoute quelques notes pastorales pour une coopération missionnaire efficace. Il le fait à partir de principes généraux, déjà évoqués précédemment, pour arriver à des conclusions qu'on taxe parfois de simplistes, mais qui sont, à mon avis, d'une importance capitale pour mettre l'Eglise «en état de mission», comme par exemple que seulement 9,4 % des prêtres travaillent en Asie et en Afrique, c'est-à-dire au service de 65 % de l'humanité. Cette disproportion coupable est encore plus alarmante pour les religieuses (5,7 %) et surtout pour les ordres monastiques. — Dans cet ouvrage d'apparence modeste, on trouve

donc une présentation complète et claire du problème missionnaire de l'Eglise, et c'est un grand mérite.

Kinshasa

Bonifaas Luykx, O. Praem.

**Reil, Sebald, OFMConv:** *Kleine Kirchengeschichte Sambias*. Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1969; XX + 104 S.

In der Zeit der selbständig gewordenen Staaten Afrikas und der vom Vaticanum II betonten Ortskirchen trägt es sehr zur Förderung des nationalen und kirchlichen Bewußtseins bei, Werden und Wachsen zur gleichen Geschichte und Sendung kennenzulernen. Nachdem erst wenige Länder Afrikas ihre Kirchengeschichte haben, ist das vorliegende Buch sehr zu begrüßen. Es entfaltet als Vorgeschichte die Missionsarbeit in Süd- und Ostafrika bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, dann die Anfänge der eigentlichen Missionierung in Nordrhodesien 1891—1914, die Ausbreitung der katholischen Missionen über alle Teile des Landes 1914—1939 und den Weg zur Errichtung der kirchlichen Hierarchie und zur Unabhängigkeit des Landes. Die Arbeit der Jesuiten, Weißen Väter, Conventualen und Kapuziner, auch der Schwestern- und Brüdergemeinschaften, wird aus zerstreuten Quellen zum Gesamtbild zusammengetragen, wobei auch die protestantischen Missionen nicht übersehen bleiben. — Freilich ist es eine Art Schmalspurgeschichte (die zeitliche und geographische Spanne war auch zu weit für eine Tiefenforschung), mehr eine kompilatorische Arbeit, die neben der neuen Gesamtschau keine neuen Fakten oder Interpretationen zutage fördert. Es liegen ihr ja auch keine Archivstudien zugrunde. Bei bestimmten Fragen hätte man gern die Verwertung weiterer Literatur gewünscht, z. B. bei der Darstellung der Schwarmgeister-Bewegungen (39, 86 f) die Werke von SCHLOSSER, Guariglia u. a.; bei der Forderung, daß die Kirche einheimisch werden müsse, nicht bloß einen Artikel aus den *Katholischen Missionen* (75). Die Einheitsbestrebungen der protestantischen Missionen kommen dürftig weg, nicht einmal die Gründung der *United Church of Zambia* 1965 wird erwähnt (vgl. P. BOLINK, *Towards Church union in Zambia* [Franecker, Niederlande 1967]). — Trotz dieser Aussetzungen ist man froh um diese gute Übersicht. Sie dient der Kirche in Sambia und befähigt den Autor, weiter zu forschen und auch die Gegenwartsprobleme dieser Mission, die er in dieser Darstellung ausklammerte (VII), im Lichte der Geschichte zu erhellen.

Fribourg

Walbert Bühlmann OFMCap

**Rweyemamu, Robert:** *People of God in the Missionary Nature of the Church*. A Study of Conciliar Ecclesiology applied to the Missionary Pastoral in Africa. NZM-Verlag/Schöneck (Switzerland) 1967; 132 p.

L'auteur du livre est actuellement secrétaire général de la conférence épiscopale de Tanzanie. Il nous présente sa thèse de doctorat en théologie obtenu à l'Université Urbaine de Rome. Les évêques d'Afrique ont souligné au concile et ne cessent de répéter depuis lors que l'Eglise d'Afrique doit devenir consciente de sa mission catholique. Le contenu et la structure du présent livre manifestent cette même préoccupation. Dans une première partie dogmatique (ch. 1—3), l'auteur va au cœur de l'ecclésiologie de Vatican II en analysant dans les textes conciliaires d'abord, dans la Bible ensuite, la notion de

peuple de Dieu, analyse qui lui permet d'établir dogmatiquement la relation intime entre la nature intrinsèque et le caractère missionnaire de l'Eglise. Le peuple de Dieu est un peuple d'envoyés, de consacrés pour la mission. Dans la deuxième partie (ch. 4—5), l'auteur cherche et suggère une application pastorale de cette ecclésiologie de Vatican II dans le contexte des jeunes communautés ecclésiales d'Afrique. En effet, Dieu et la religion comme telle, ne sont pas des nouveautés pour l'Afrique. Ce qui est nouveau c'est le mystère du Christ vécu et communiqué dans l'Eglise à travers les siècles. Par cette approche pastorale et africaine du mystère de l'Eglise l'auteur aide à approfondir la conscience missionnaire qui doit caractériser toute Eglise du Christ.

Kinshasa

René De Haes, S.J.

*Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis. Dt. Ausg. hrsg. v. K. Rahner u. A. Darlap. I: Abendland bis Existenz (1967; XLVIII S. + 1312 Sp.), II: Existenzialphilosophie bis Kommunismus (1968; 1404 Sp.). Herder/Freiburg

Die Beschlüsse, Konstitutionen und Erlasse des II. Vatikanischen Konzils wollen und sollen das Leben der Kirche tiefgreifend verändern und erneuern. Das gilt in Missionsländern ebenso wie in althristlichen Gebieten. Die Tore wurden — wenigstens in der Theorie — sehr weit aufgestoßen. Aber es besteht auch — und gerade in der Mission — eine echte Gefahr. Viele Missionare, und auch die meisten einheimischen Priester und Bischöfe, hatten nicht die Möglichkeit einer besonders gediegenen, tiefgründigen, aktuellen, biblisch-orientierten, theologischen Ausbildung. Darum ist vielen die heutige Problematik in der Theologie und das eigentliche Anliegen des II. Vatikanums kaum verständlich. Die einen sind verwirrt von all den Neuerungen und fürchten tief im Herzen den Zusammenbruch der Kirche, andere versuchen, um eben auch modern zu sein, ins Blaue hinein zu reformieren, einzureißen, umzugestalten und neuzubauen ohne festes Fundament und ohne wirkliches Verständnis für das Anliegen der Reform. Theologische Fachleute, die Rat und Weisung geben könnten, sind kaum vorhanden. Experten aus Europa sind mit der örtlichen Situation zu wenig vertraut und sprechen eine Sprache, die der Durchschnittsmissionar nicht versteht. Das Ergebnis ist Unsicherheit, Unrast, Zweifel und Mutlosigkeit. — Darum ist es zu begrüßen, daß in einem Lexikon die nach dem Konzil entstandene neue Situation theologisch aufgearbeitet und für die Praxis fruchtbar gemacht wurde. *Sacramentum Mundi* will eine „moderne Summe der Theologie für die Praxis“ sein. Das Werk soll in sechs Welt Sprachen erscheinen. Das deutet darauf hin, daß die Herausgeber daran interessiert sind, nicht nur Europa, sondern die ganze Welt anzusprechen, also auch die so oft vergessenen Missionsländer. Es ist daher natürlich, wenn Missionare und einheimische Priester mit einer besonderen Erwartung ein solches Buch in die Hand nehmen. Denn wer möchte heute nicht auch auf seiner einsamen Missionpfarre aus dem Munde bester Fachleute einfach und klar Antwort haben auf die zahllosen, neuen und drückenden Fragen. *Sacramentum Mundi* enttäuscht nicht.

Neben einer Reihe mehr allgemeinbildender Artikel aus Philosophie und Geschichte nehmen exegetische Fragen einen sehr breiten Raum ein. Das wird man um so dankbarer anerkennen, als gerade hier das Halbwissen besondere Unruhe und Verwirrung stiftet — man denke nur an Themen wie Entmythologisierung,

Existentielle Interpretation, Formgeschichte, Inspiration usw. Noch wohlthuender empfindet man die sehr sorgfältig erarbeiteten bibeltheologischen Beiträge, die bei den allermeisten Stichworten eine Grundlage für weiterführende Reflexion bilden. Daß die dogmatischen Aussagen selbst nicht zu kurz kommen, ist ebenfalls zu begrüßen, vor allem in der Mission, wo man nach den vielen Diskussionen wissen möchte, was letztlich gültige Aussage bleibt und bleiben muß (z. B. über Auferstehung, Engel und Dämonen, Himmel und Hölle, Erbsünde, Eucharistie usw.). — Allerdings spürt man im Gesamt dieser dogmatischen Beiträge doch stark den europäischen Hintergrund. Zwar gibt es Artikel über Aberglaube, Bessessenheit, Engel, Dämonenglaube und Hexenwesen. Diese werden auch in ihrer biblischen Grundlage und ihren historischen Dimensionen gut erarbeitet. Aber die praktisch-pastorelle Auswertung kümmert sich kaum um den Seelsorger außerhalb der westlichen Welt. Nur zwei Beispiele: „Kerygmatisch besteht heute keine Notwendigkeit, die Wahrheit von den Engeln in Predigt und Unterricht sehr in den Vordergrund zu rücken“ (I, 1045). In Europa — ja; aber was soll ein afrikanischer Priester antworten, wenn ihn seine Lehrer allen Ernstes fragen, ob die *Majini* (eine Art koboldartiger Geistwesen) auch von Christus erlöst seien oder ob wir sie den Teufeln zurechnen sollten; ob wir sie um Hilfe anrufen dürfen oder ob es ihnen gegenüber Schutzgebete gibt? Das nächste Zitat: „Für eine Annahme von Bessessenheit ist äußerste Zurückhaltung geboten.“ Zugegeben, aber was soll ein Missionar tun, wenn in seinem Stationsbereich nicht weniger als zwanzig verschiedene Teufelströmmeln bekannt sind und Nacht für Nacht geschlagen werden? Die Weltkirche und ihre Theologie sollte weiter sein als Europa und Amerika!

Dieser Eindruck einer gewissen europäischen Enge verstärkt sich noch in den eigentlichen Beiträgen zur praktischen Seelsorge. Zwei Stichworte sollen als Beispiel genügen: Unter „Buße“ und „Bußdisziplin“ liest man kein Wort über die noch heute übliche öffentliche Buße und Bußdisziplin in vielen Missionsländern. Auch über die soziale Dimension von Sünde und Buße, die unter afrikanischen Völkern noch viel stärker im Bewußtsein stehen und auch pastorell fruchtbar gemacht werden können, wird kaum ein Wort verloren. Ähnliches gilt von der Ehe. Vor lauter Kirchenrecht und geschichtlicher Entwicklung — so dankbar man solche Informationen als Hintergrund anerkennt — spürt man wenig von heutiger Pastoralpflege, und schon gar nicht eine ernste Auseinandersetzung mit den außerhalb Europas immer noch drängenden Problemen etwa mütterrechtlicher Ehe-systeme oder der Polygamie. Dabei wird etwa im Dezember 1969 dem Parlament von Tanzania ein Gesetzesentwurf vorgelegt werden, wonach künftig auch für Christen eine polygame Ehe ermöglicht werden soll, falls die erste Frau dazu ihre Einwilligung gibt (vgl. einen Artikel, der auf der ostafrikanischen Bischofskonferenz 1967 einiges Furore machte: E. HILLMAN, Polygyny reconsidered? A study paper: *Pastoral Perspectives in Eastern Africa after Vatican II* [Nairobi 1967] 127—138). — Gewiß, in einem theologischen Lexikon soll man nicht schon konkrete Antworten auf die verwickelten Pastoralprobleme einer Missionspfarre erwarten. Diese müssen lokal erarbeitet und auch verantwortet werden. Aber ein für die Weltkirche bestimmtes Werk wie *SM* sollte zumindest für solche Möglichkeiten offenbleiben und auch konkret dazu ermutigen, eigene Antworten zu suchen.

Bleibt noch ein Wort zu den eigentlichen missionarischen Fragen wie „Akkommodation, Apostel, Begierdetaufe, Gottes allgemeiner Heilswille“, usw. Da diese Problemkreise alle auf das Stichwort „Mission“ hingeeordnet sind, bedürfte es

einer eingehenden Behandlung dieses Stichworts im 3. Band. Deshalb ist es wohl erlaubt, sie vorerst zurückzustellen, um sie dann im größeren Zusammenhang zu behandeln. Nur auf eine Tatsache soll hingewiesen werden: Es wirkt ernüchternd, aber auch irgendwie befreiend, wenn K. RAHNER in bezug auf das Heil der ungetauften Kinder feststellt: „Eine befriedigende Antwort hat die Frage nach dem Los dieser Kinder nicht gefunden, da sie zu viele unbekannte Größen enthält, und ist auch nicht zu erwarten, da sie nach einem Wissen verlangt, das für das Heil nichts austrägt“ (II, 662).

Aufs Ganze gesehen ist mit *SM* — trotz aller kritischen Anmerkungen — dem Missionar und auch dem einheimischen Priester ein Instrument in die Hand gegeben, den Anschluß zu finden an das Denken der Zeit und der Kirche unserer Tage. Man kann nur hoffen, daß viele nicht die Mühe scheuen, bei Bedarf die einzelnen Artikel gründlich durcharbeiten; besser noch, daß sie sich die Zeit nehmen, den „Vorschlag zur Durchführung eines theologischen Einführungskurses“, wie er in Bd. I (XLVII—XLVIII) ausgearbeitet ist, aufzugreifen. Eine gründliche theologische Neuorientierung ist heute in der Mission ein Muß.

Darum zum Abschluß dem Verlag und den Herausgebern ein aufrichtiges Wort des Dankes für dieses „notwendige“ Werk. Leider ist der Preis von 98,— DM pro Band für den Durchschnittsmisionar in der Mission kaum zu erschwingen. Aber wäre da nicht eine einmalige Gelegenheit zu einer zeitgemäßen Missionshilfe, die auch ein einfacher Seelsorgspriester in der Heimat seinem Mitbruder im Busch zukommen lassen könnte?

Ndanda (Tansania)

*Siegfried Hertlein OSB*

**Trobisch, Walter:** *J'ai aimé une fille...* Une correspondance confidentielle. Verlag Trobisch/Baden-Baden 1966; 141 S.

Das Buch sei bereits in 55 Sprachen übersetzt, so erfährt man (dt. bei Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1962). Diese eher zur Skepsis bewegende Anpreisung wird durch die Lektüre bezwungen: Dem Autor, einem aus Leipzig gebürtigen, evangelischen Missionar in Kamerun und, mit seiner Frau zusammen, Leiter einer Eheberatungsstelle in Yaoundé, ist ungewollt und ungesucht ein ebenso schlichtes wie vielschichtiges Werk gelungen, dessen Wirkung man sich kaum entziehen kann. Zunächst ist es eine bezaubernde Liebesgeschichte in Briefen zwischen zwei jungen Menschen, die über alle inneren und äußeren Hindernisse hinweg zueinander finden. Darüber hinaus bietet es ein Beispiel einfühlsamster Seelenführung durch den Pastor, der in kraftvollen und anschaulichen Briefen den jungen Mann, der sich ihm anvertraut, zu einer echten Bekehrung bringt und zur reifen christlichen Liebe fähig macht. Was hier zur Überwindung jugendlicher Unreife im allgemeinen und zur Bewältigung der Sexualnot im besonderen gesagt wird, ist über Raum und Rahmen der Handlung hinaus überaus hilfreich. Schließlich aber werden die eigentümlichen Verhältnisse des Missionslandes Kamerun (und soziologisch verwandter Länder) durchsichtig: Die eigentümlichen Spannungen zwischen den weißen Missionaren und den einheimischen Geistlichen und ihrer viel starrereren „Gesetzlichkeit“, die Stellung der afrikanischen Frau in ihrer Gebundenheit an den Clan im System der Polygamie und ihrer Unfreiheit durch das Gesetz des Brautkaufs, an dessen hohem Preis die Ehe zwischen François und Cécile fast gescheitert wäre, der Schock zwischen einer archaischen, freilich schon innerlich ausgehöhlten Zivilisation und der mo-

dernen Allerweltswelt, für welche die christlichen Missionare zwar Schrittmacher waren, nun aber alle Mühe haben, dieser Welt gegenüber ihre Glaubwürdigkeit zu behaupten. Das alles steht mehr zwischen den Zeilen dieses sehr verhaltenen, sehr keuschen Buches, das so offen von geschlechtlichen Dingen spricht, vor allem aber ein tiefdemütiges Hinhören auf Gottes Wort in der Schrift, aber auch in den Ereignissen des Alltags bezeugt.

Beuron/Rom

Paulus Gordan OSB

**Wicki, Joseph, S.J. (ed.):** *Documenta Indica*. X: 1575—1577 (= Monumenta Missionum S.I., 25 = Mon. Hist. S.I., 98). Institutum Hist. S.J. (Via dei Penitenzieri, 20)/Roma 1968; XXVII-40\*-1125 p., L. 10 000

Perhaps the *Documenta Indica* should not be reviewed by someone who has been interested in the history of the Catholic Church and especially of the Jesuit Fathers in India for quite a number of years. Such a person is inclined to read the many documents published in these volumes and to talk about all the discoveries he is making. It was a pleasure for the present reviewer to go through all this material. — In addition to the normal information concerning the life of the Jesuits, vol. X is in a very special way dominated by one great personality, Alessandro Valignano, Visitator Provinciae Indicae, who made two visitations in the colleges, houses, residences and missions in India, and stayed for some time on the island of Manar (Ceylon) and in Malacca. Most remarkable was his journey through the interior of India (from S. Tomé to Goa) in 27 days. He settled many problems and wrote long reports to the Superior General in Rome. Many of the documents edited in volume X are letters exchanged between Valignano and Rome. Valignano appears to have had some outspoken ideas, e. g. the urgency of sending qualified superiors from Europe and the insufficiency of Indian members of the Society (he was in favour of Japanese members). Great attention is given to the first Congregatio Provincialis held in India in 1575 and to the introduction of the Jesuits among the Christians of St. Thomas. The circumstances accompanying the printing of the Tamil catechism are related in detail. Moreover, indirectly we get information about the missions in Africa, Malacca, the Moluccas, Macao and Japan. It was the policy of Valignano to give a noticeable preference to the mission in Japan. He also promoted the study of indigenous languages in the seminaria linguistica. — The edition of the documents by Fr. WICKI is again praiseworthy. There is an introduction of forty pages containing the most salient points of this period. Each document is accompanied by indications of sources, literature and explanatory notes. A detailed *Index personarum, rerum et locorum* is added (pp. 1065—1125). We hope Fr. WICKI will have the strength to continue this edition in the same accurate way and we look forward to the year 1580 when the Mogul Mission will start.

Nijmegen

Arnulf Camps, O.F.M.

**Barrett, David B.:** *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements.* Oxford University Press/London 1969; 360 p., maps, tables

Cette étude est consacrée à un des traits les plus frappants dans l'évolution du génie religieux en Afrique: tendance à un renouveau radical, qui s'exprime par la protestation et la dissidence; plus de six mille sectes ou groupes schismatiques sont issus des Eglises chrétiennes, protestantes surtout, mais aussi catholique. On leur a donné le nom d'*Eglises Indépendantes*. Elles comptent ensemble actuellement quelque sept millions d'adhérents appartenant à trois cents tribus africaines. — Après l'exposé analytique de cette situation de fait — basé sur des enquêtes menées par un grand nombre de spécialistes durant une période de deux ans environ — l'auteur cherche à déterminer les facteurs qui ont favorisé ce mouvement généralisé d'indépendance. La situation se révèle très complexe et son évolution est commandée par une série de données historiques dont aucune n'est décisive par elle-même mais dont la conjonction est capable d'ébranler les institutions supposées les plus solides. Les facteurs dont il est question ici ne sont pas nécessairement les vraies causes de ce phénomène. L'auteur a retenu dix-huit facteurs importants qu'il a groupés en cinq catégories: 1) *facteurs de culture traditionnelle*: appartenance à la race bantoue, nombre minimum de membres de la tribu (115 000), la polygamie; 2) *facteurs religieux*: culte des ancêtres, croyance en une divinité de la terre (earth goddess); 3) *facteurs coloniaux*: domination coloniale datant de plus d'un siècle, occupation des terres tribales par des blancs, revenu *per capita* d'au moins 70 dollars par an; 4) *facteurs missionnaires*: arrivée des premiers missionnaires remontant à plus de soixante ans, traduction d'une partie de la Bible en langue du pays, traduction du N.T., édition de la Bible entière, ancienneté de la traduction du N.T. (remontant à plus de soixante ans), proportion des missionnaires protestants dépassant les vingt-deux par mille habitants; 5) *facteurs courants*: population musulmane restée minoritaire (50%), nombre de convertis protestants (dépassant les 20% également), existence d'une Eglise Indépendante dans une tribu avoisinante. — La conjonction de cinq de ces facteurs au minimum dans une tribu n'a déterminé aucun mouvement d'indépendance. De six à sept facteurs, le schisme est possible mais reste proportionnellement rare; de huit à douze facteurs, le schisme survient dans la moitié des cas; de treize à dix-huit facteurs, il devient inévitable. Il est à noter que tous les facteurs n'ont pas la même influence; des enquêtes ont fait apparaître la traduction partielle ou totale de la Bible (A.T. et N.T.) comme un des facteurs les plus déterminants. La constatation de différences entre la parole originale de la Bible et l'interprétation de cette parole par des missionnaires occidentaux constitue l'élément de fond du problème. — Dans ces conditions il n'est plus étonnant que ces Eglises Indépendantes ne préconisent nullement le retour à la religion ancestrale, mais annoncent un approfondissement — parfois unilatéral et partiel il est vrai — de la religion de la Bible. — La troisième partie de cette étude est un essai de prospective. La nature dynamique de la créativité religieuse africaine ne semble pas faire prévoir un arrêt dans cette expansion sensationnelle des Eglises Indépendantes.

Mayidi (Congo-Kinshasa)

J. De Cock, S.J.

**Böhlig, A. (Hrsg.):** *Kephalaia*. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. I/2, Lieferung 11—12 (S. I—IV, 244—291). Kohlhammer/Stuttgart 1967; DM 45,—

1930 wurde dem Ägyptologen und Religionswissenschaftler C. Schmidt in Kairo eine Papyrushandschrift zum Kauf angeboten, die den Titel *Kephalaia des Meisters* trug. S. erkannte sofort deren Bedeutung und stellte fest, daß es sich um die *Kephalaia* des MANI handelte. — Die Hs hatte ihr Schicksal. Die Finder und Händler hatten sie nicht beieinander gelassen, sondern sie zerstückelt. S. erhielt nur einen Teil, den er nach Berlin mitnahm. 1932 legten Schmidt und sein Mitarbeiter Polotzky der Berliner Akademie der Wissenschaften einen Bericht vor. Von 1935 bis 1940 sind zehn Lieferungen der *Kephalaia* erschienen. Der Zweite Weltkrieg unterbrach die Publikation. Die Papyri blieben jahrelang verschollen, wurden aber wieder aufgefunden. Die Deutsche Akademie der Wissenschaften beauftragte 1960 A. Böhlig mit der Weiterführung der Edition. Der Inhalt des nun erschienenen zweiten Heftes von Bd. 1 (*Kephalaia* 96—122) ist sowohl für den Religionswissenschaftler als auch für den Orientalisten interessant; denn es handelt sich um echtes orientalisch-religiöses Geistesgut. Während die Mani-Forschung bisher auf Streitschriften angewiesen war, kann sie nun auf Urtexte zurückgreifen.

Amelsbüren

Paul Krüger

**Boss, Medard:** Indienfahrt eines Psychiaters (Herder-Bücherei, 243). Freiburg 1966; 189 S., DM 2,80

Das fesselnd geschriebene Buch enthält manches Nachdenkenswertes, besonders da, wo Vf. über seine Erlebnisse reflektiert und aus der Sicht des Psychiaters urteilt. Was er jedoch über indische Weisheit berichtet, ist größtenteils schief und irreführend, teilweise offenbar Reflex hinduistischer Kulturpropaganda. Behauptungen z. B. wie die, daß die (legendären) Urheber des Nyāya und des Vaiśeṣika, Gautama und Kaṇāda, „lange vor Aristoteles lebten“ (144), daß „indische Logiker... den Syllogismus schon lange vor den Griechen zu hoher Blüte gebracht“ haben (136) und daß sie in den Naturwissenschaften, auch in der Physik, Großes geleistet haben (115, 154) — solche Behauptungen haben mit Geschichte nichts zu tun. — Eine „Zielvorstellung der Ganzwerdung jedes Menschen“, von der Vf. S. 65 spricht, gibt es in der indischen Kultur nicht. Dagegen spricht die radikale Geringschätzung des Leibes gerade beim Verfolg des höchsten Lebenszieles (*mokṣa*, Erlösung), und dieser Weg ist keineswegs solchen vorbehalten, die vorher andern Lebenszielen nachgegangen sind. — Die Erklärungen indischer Worte und Begriffe, die Vf. gibt, sind größtenteils verfehlt. Nur ein Beispiel: seine Erklärung der *Māyā* erinnert an die unfreiwillige Komik Heideggerscher Etymologien, läßt aber außer acht, daß *māyā* ein Wort für „Zauberei“ ist („*Maya*‘ aber kommt von der Wortwurzel ‚*Ma*‘ und ‚*Matr*‘, was Messen und Abmessen heißt. Aus derselben Wurzel erwuchs auch im Deutschen der Begriff des Meters. Wo jedoch ein Messen stattfindet, wird geteilt und unterteilt, zerstückelt, ‚*Maya*‘ — Täuschung ereignet sich also immer dort, wo die Welt nur als ein Zusammenhang von meßbaren Teilen gesehen werden kann.“ S. 137). — Daß Vf. betont, die (vedāntische) Versenkung sei nicht negativistisch, ist richtig, richtig ist auch, daß die *Māyā* nicht nichts ist (137 f); richtig ist ferner, daß *cit* „das ungegenständliche Ereignis des ursprünglichen, aufgehen-

den Erhellens“ ist (132). Aber es müßte auch gesagt werden, daß die Advaitisten aus der Durchgängigkeit (*anuvrtti*) des Seins den Satz ableiten, das vielfältig Seiende sei „falsch“ oder „nichtig“ (*mithyā, nistattva*; vgl. etwa Vidyāranya, *Pañcadaśī* 2, 60—99), und daß sie in dieser „Falschheit“ eine Garantie dafür sehen, daß eine „Aufhebung“ (*bādha*) der Māyā samt ihrer Produkte, d. h. der gesamten dinglichen und vielheitlichen Welt, durch Erkenntnis möglich sei, wie jede falsche Erkenntnis durch richtige aufgehoben werden kann; was bleibt, ist allein die Cit. — Die indischen Weisen, die Vf. in seinen Gesprächen zu Wort kommen läßt, reden merkwürdig heideggerisch. Da wird z. B. gegen Descartes polemisiert (114), gegen das Subjekt-Objekt-Denken (116, 140 f), gegen den „rasenden Vergegenständlichungsprozeß“ (116); das Seiende ist „ein sich dem Menschen Zeigendes“ (125); es gibt ein Sein-lassen (131), ein „Lichten“ (132, vgl. 136), eine „unverhüllte Wahrheit aller Wirklichkeit“ (137), „Erhellung des Daseins“ (139), „das unmittelbare Zur-Erscheinung-Kommen der Dinge in der Helligkeit des menschlichen Daseins“ (141), ein „Seinkönnen“ (142) ... — Es ist gewiß notwendig, daß man im Westen die Ergebnisse indischen Denkens ernst nehme, und es ist auch förderlich, daß man mit westlichen Philosophemen an die indischen Gedanken herantritt. Aber so, wie MEDARD BOSS es versucht, geht's nicht. Die indische Weisheit leistet nicht das, was er ihr zumutet. Solches Ineinanderschieben von modernsten westlichen Aspirationen mit indischem Denken führt nur zu Schwärmerei und Illusionen.

Münster

Paul Hacker

**Cold, Eberhard:** *Christus oder was ist Auferstehung*. Die großen Symbole der Evangelien religionsvergleichend erklärt. Mit Wiederholung zweier Aufsätze von **Friedrich Pfister** und **Arnold Ehrhardt**. Morgenland/Kronshagen 1969; 202 S., 85 Abb., 2 Faltafeln

Fragt man danach, was COLD — und nicht nur in diesem Buch, sondern überhaupt — will, so sucht er Antwort auf drei Fragen. Diese hat er selbst zwar nicht so formuliert oder als Grundriß seines Buches benutzt, aber sie sind es, welche Stil und Auffassung seiner Arbeiten bestimmen. Erstens, die Lessingsche Frage: Kann ein geschichtliches Ereignis eines einzelnen zeitlos Gültigkeit von Forderungen für alle Späteren vorschreiben? Zweitens: Von welchen Kräften, Strömungen, Antrieben, Neigungen, Versuchungen, Vorstellungen, Sünden, Irrtümern, Erkenntnissen, ... wird das wahrnehmbare Leben des Menschen gesteuert? Drittens: Was ist Religion, oder anders ausgedrückt, was ist Aufgabe und Ziel des Menschen? — COLD hat sich nicht durch die Fülle religionsgeschichtlicher Tatsachen und Erkenntnisse verwirren lassen, sondern hat sich bemüht, den größten gemeinsamen Teiler unterschiedlicher Zahlen zu finden, um dieses Bild aus der Arithmetik auf sein Anliegen anzuwenden. Eine Intuition, herausgewachsen aus harten Erlebnissen und besinnlichem Betrachten von Bildfolgen oder Geschehnissen aus dem Buddhismus, aus dem Hellenismus und aus dem frühen Christentum hat ihn erkennen lassen, daß „alle Personalität nur ein die Wirklichkeit verkürzendes und verfälschendes Gleichnis ist“ (134), daß „das Mysterienschema [ das er aus den verglichenen Religionen erhebt, ] in seinen vielfältigen historischen und symbolischen Aussagen die gemeinsame Regel der Reife [ als Aufgabe für den Menschen ausdrückt ] (190), daß es auf „die herrscherliche Souveränität ankommt, welche ihren einzigen Maßstab sucht in der unpersonalen, allumfassend-indifferenten, an sich namenlosen Wirklichkeit“ (138)

und daß nur „das universale Zeitbild der Wandlung durch Selbstüberwindung und Weltüberwindung zur Souveränität (182) oder Reife führt“ (195). Deswegen fordert er „eine Anthropologie der sekundären Subjektivität und der Barmherzigkeit, nämlich der Seelsorge und der Menschenführung“ (197). Das Ziel der Religion und des Menschen „ist nicht die selbstgenügsame Erlösung der einzelnen Person, nicht die Abgeschiedenheit eines glückseligen Ich von der Welt, sondern das unerhörte Maß der Selbstüberwindung, die gleichzeitig die Souveränität der Weltüberwindung bedeutet und zu der unmittelbaren Teilhabe an allem menschlichen Geschehen befähigt in der Distanz der Überlegenheit, welche ihrerseits wieder zu Barmherzigkeit, Strenge, Gerechtigkeit befähigt“ (139). — Alles das ist aus Quellen erhoben, die, außer dem Neuen Testament, schwer zugänglich sind. Gegen alles das lassen sich viele Einwände aus den Formen und Theorien der bekannten Religionsformen erheben. So etwa zu der Behauptung, daß „der Gott Israels ein absolut unpersonaler, absolut unkörperlicher ist“ (161). Noch mehr wird anstößig sein können, daß die geforderte Reife nur dem Elitären, dem Aristokratischen möglich sein soll. Den Anklagen gegen das Christentum (196) kann und muß man entgegenhalten, daß es Beträchtliches geleistet hat. Aber man würde Bücher schreiben müssen, wollte man dem einzelnen nachgehen. — Entscheidend ist, daß COLD in aller Härte, Klarheit und Kürze nach dem Sinn des menschlichen Lebens fragt, und daß er darauf so einfach antwortet, wie es brauchbare Weisung erfordert, und nicht unterschlägt, wie hoch die Forderung ist, wie sehr sie aber auch als gemeinmenschlich anerkannt und betätigt werden muß, wenn anders Hoffnung auf Heil soll bestehen können.

Anton Antweiler

**Dandekar, R. N.:** *Some Aspects of the History of Hinduism* (= Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class B, No. 3). University of Poona/Poona (India) 1967; 142 p.

Der bekannte indische Religionshistoriker gliedert sein sprachlich knappes, aber überaus prägnantes und ideenreiches Werk in folgende Hauptteile: *Protohistoric Hinduism; Vedic Interlude; Classical Hinduism; Hinduism and modern Culture*. Die Indusreligion gilt ihm als Protohinduismus; jene hat den klassischen Hinduismus, z. T. auch den Jinismus, als Fortsetzung im weitesten Sinne. Diese Hervorhebung der Indusreligion ist wohlbegründet, wenn ich auch den Vedismus schon wegen der großen Bedeutung seines Opferkultes (vom Vf. selbst S. 73 betont) nicht nur als Zwischenspiel ansehen möchte. Die magisch-mystische Grundlage des Opferrituals und dessen Umschlag in die Upaniṣaden-Philosophie werden einprägsam deutlich gemacht. Daß die Āraṇyakas nicht dem *āśrama* eines *vānaprastha* zukamen, sondern als besonders geheim im Walde zu studieren waren, muß allerdings zu S. 78 berichtigt werden. Die Entstehung des klassischen Hinduismus im Kampf gegen die heterodoxen Bewegungen und durch Einbeziehung der Volksreligion ist klar herausgearbeitet worden; ebenso sind die Bemerkungen über die geistigen Strömungen im modernen Hinduismus ungemein treffend. Vf. spricht dem Hinduismus, der nach RADHAKRISHNAN nicht ohne Position und Resultat, sondern Bewegung und Prozeß ist, die immanente Fähigkeit zu, der modernen Kultur ohne Selbstaufgabe gerecht zu werden. DANDEKARS Studie, in vorbildlicher Klarheit die Entwicklungsrichtlinien des Hinduismus darstellend, wird gewiß nicht nur unter den Indologen interessierte Leser finden.

Halle (Saale)

Klaus Mylius

**Edsman, Carl-Martin (Ed.):** *Studies in Shamanism*. Papers read at the Symposium held at Åbo, Sept. 6—8, 1962, 185 p.

**Ringgren, Helmer (Ed.):** *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*. Papers read at the Symposium held at Åbo, Sept. 7—9, 1964, 186 p.

(= Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 1—2). Almqvist & Wiksell/Stockholm 1967; § 6.— each.

Auf Grund einer testamentarischen Verfügung des Ehepaares Uno und Olly Donner, überzeugter Anhänger der Anthroposophie, wurde 1957 in Åbo (Finnland) ein Institut für religionsgeschichtliche Forschungen errichtet, zu dessen Aufgaben auch die Veranstaltung von Symposien gehört. Die Ideologie der Stifter hat zwar die Zielsetzung des Instituts beeinflusst; doch wurde sie in den Statuten so formuliert, daß die Objektivität der Forschung und die freie Meinungsäußerung nicht beeinträchtigt werden (I, 11—14). — Da in den 1. Bd. nicht alle Referate aufgenommen wurden, ist Nordeurasien, das wichtigste Gebiet des Schamanismus, durch keine Monographie vertreten. Der Band befaßt sich mit Eskimos, nordamerikanischen Indianern, Völkern in Pakistan und Nepal, schamanistischen Zügen (kananäischer Herkunft) im AT und mit europäischer Volkskunde. Die reichdokumentierte Studie über ungarischen Schamanismus beruht auf volkskundlichen Beobachtungen und historischen Quellen. In der Untersuchung eines Falles aus Schweden (frühes 18. Jh.), den man unter den Begriff des Schamanismus bringen kann, sind die Auffassungen protestantischer und katholischer Theologen korrekt wiedergegeben (I, 136—141; 145—155). Allerdings kommt es bei der Einordnung der Phänomene auf die schon immer sehr umstrittene Definition des Schamanismus an. Darüber referierte G. RÄNK instruktiv (I, 15—22; vgl. Lit. 9f). — Der 2. Bd. bietet vier allgemeine Referate und elf Monographien. Hrsg. behandelt Terminologie und Problemstellung. Die Frage nach der historischen Einordnung fatalistischer (unpersönlicher) und theistischer (im weitesten Sinne) Glaubensanschauungen klammert er dabei aus (7—18). Ebenso gibt er eine (auf seiner Publikation von 1955 beruhende) Darstellung des „islamischen Fatalismus“, der nur mit Vorbehalt so bezeichnet werden darf (52—62; bes. 56, 57, 62). Die übrigen Monographien befassen sich vor allem mit europäischen und asiatischen Gebieten (von Altchina bis zu den Ergebnissen jüngster schwedischer Meinungsforschung). Afrika ist durch Referate über Ägypten und Ruanda-Burundi vertreten. — Bei aller Verschiedenheit der Auffassungen und Werturteile, oder vielmehr gerade deswegen, bieten die Bände gute Einführungen in die behandelte Problematik.

St. Augustin

Joseph Henninger SUD

**Francke, A. H.:** *Der Frühlings- und Wintermythus der Kesarsage*. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets und Ladakhs (= Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 15). Neudruck der Ausg. von 1902. Zeller/Osnabrück 1968; 77 S.

Die Ge-sar-Sage wurde erstmalig bekannt durch *Benjamin Bergmanns Nomadische Streifereien unter den Kalmüken* (Riga 1804/05, Neudr. mit Einf. v. S. Hummel, Oosterhout 1969). Unter den seither versuchten Deutungen erhielt die naturmythologische von FRANCKE die schärfste Kritik (vgl. B. LAUFER:

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 1901/02). Die heutigen Einsichten in das vielschichtige Epos ergeben aber gegenüber Laufers Standpunkt ein komplizierteres Bild, in dem kosmologische und naturmythologische Züge wohl nicht den alleinigen Sinngehalt ausmachen, aber nur gewaltsam wegzudeuten wären (vgl. auch die Bezeichnung der an den apotropäischen Neujahrsspielen in l'Ha-sa beteiligten Truppen als Soldaten Ge-sars; ferner d. Rez.: *Anthropos* 54, 58, 60, 61). Ein ganz anders geartetes Stratum wird durch Motive belegt, die einer Art Gnosis des Megalithikums angehören, wie der Glasberg-Ritt und das Märchen vom Aschenputtel (Frühlingsmythus, 16; dazu d. Rez.: *History of Religions* 1970). So wird der Neudruck dankbare Aufmerksamkeit verdienen. — Im Namenregister wird man der Deutung von Gling-Erde zustimmen; vgl. R. A. STEIN 1959: Gling = 'Jam-bu-gling (skr.: Jambūdvīpa) = irdischer Lebensbereich. Zu rGyal-lham vgl. J. SCHUBERT (Mitt. des Inst. f. Orientforschung VII, 3): rGya-nag-gi-lam. Zu Pha-spun vgl. PETER v. GRIECHENLAND U. DÄNEMARK (East and West VII, 2). Die Holzsäule als Herzader des Königs von Hor (Wintermythus, 55) ist uns heute als Bla-gnas (Sitz der Lebenskraft) des Königs verständlich. Der Name Ge-sar findet sich erstmalig bei PALLAS.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

**Gail, Adalbert:** *Bhakti im Bhāgavatapurāna*. Religionsgeschichtliche Studie zur Idee der Gottesliebe in Kult und Mystik des Viṣṇuismus. Harrassowitz/Wiesbaden 1969; X + 135 S.; DM 32,—

Das *Bhāgavatapurāna* (BhP) ist, neben der *Bhagavadgītā*, wohl der wichtigste Text für die Tradition der Gottesliebe (*bhakti*) in Indien. Trotzdem lag bisher, soweit ich weiß, keine Monographie über die Bhakti im BhP vor. Nicht nur Indologen und vergleichende Religionswissenschaftler, sondern auch allgemein religionswissenschaftlich und religionsvergleichend interessierte Theologen müssen es daher begrüßen, daß A. GAIL diese Lücke zu füllen versucht hat, zumal dieser Versuch m. E. als im ganzen recht gut gelungen bezeichneter werden darf. — Das Buch behandelt — nach einführenden Betrachtungen über den geistesgeschichtlichen Hintergrund, die Chronologie und den allgemeinen Charakter des BhP (Kap. I) — zunächst die metaphysische Voraussetzung, d. h. den Gottesbegriff des BhP (Kap. II): Gott (d. h. Viṣṇu/Kṛṣṇa) ist nicht nur die höchste, sondern die einzige Wirklichkeit, das wahre Selbst in allem und allen, während alle Vielheit nur Produkt seiner göttlichen Schöpfungs- und Zauber Macht (*māyā*) ist. Die Kap. III—VI zeigen, daß und wie auf dieser Basis die Gottesliebe der beherrschende Faktor der Religiosität des BhP ist. In Kap. V—VI werden die verschiedenen Aspekte der Bhakti, in Kap. IV ihr Verhältnis zu anderen traditionellen Heilswegen des Hinduismus (Wissen, [rituelle] Werke, Yoga) erörtert. — Diese Darstellungsmethode des Vf. hat den Vorteil, daß er durchweg bemüht ist, seine Aussagen durch eingeschobene Übersetzungen aus dem (in einem Anhang in Auszügen beigegebenen) Sanskrittext des BhP zu untermauern. Daß man bezüglich der Wiedergabe dieser Texte manchmal anderer Meinung sein kann und gelegentlich wohl sein muß (z. B. S. 25, 2 ff; S. 28, 1—3), ist bei der oft schwer verständlichen und häufig unscharfen Ausdrucksweise des BhP zu erwarten.

Münster

Lambert Schmithausen

**Gardet, Louis:** *Dieu et la destinée de l'homme* (Etudes musulmanes, 9). Vrin/Paris 1967; 528 p.

Schon 1948 in seiner unter Mitarbeit von ANAWATI verfaßten *Introduction à la théologie musulmane* (Vrin/Paris) hatte G. angekündigt, er wolle eine Darstellung der „großen Probleme der islamischen Theologie“ geben. Während wir auf den ersten Band über Gott, seine Existenz und seine Prädikate von ANAWATI noch warten müssen, liegt der von GARDET abgefaßte Teil vor, der sich mit dem Verhalten Gottes seinen Geschöpfen gegenüber beschäftigt. Im ersten Traktat werden die „Werke Gottes“ betrachtet. Es geht hier um die geheimnisvolle Beziehung zwischen dem Kontingenten und dem Absoluten, zwischen dem menschlichen freien Willen und der göttlichen Vorherbestimmung, zwischen der Existenz des Bösen auf der Welt und der Gerechtigkeit Gottes. Der zweite Traktat untersucht die Nützlichkeit, Möglichkeit und Tatsache der prophetischen Sendung und behandelt vor allem die prophetische Sendung Muhammads. Der dritte Traktat ist der Lehre von den letzten Dingen gewidmet. Der vierte Traktat handelt von den Beziehungen zwischen dem Glauben und den Werken des Menschen. Der fünfte Traktat befaßt sich mit dem Problem der legitimen Autorität in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Institution der Imāma und der Aufgabe des Imām. — Es handelt sich also um eine Art Handbuch der islamischen Theologie. GARDET zieht die wichtigsten Werke des orthodoxen sunnitischen Islam heran; er gibt in den strittigen Fragen die unterschiedlichen Auffassungen der verschiedenen Schulen (Mu'tazila, Asch'ariten, Traditionalisten) und die Meinung der Philosophen wieder. Auch versucht Vf., die Meinung der Shi'iten (Imāmiten und Ismā'iliten) zu berücksichtigen. — Aber er will nicht nur ein Kompendium der islamischen Theologie über Gott und das Schicksal des Menschen geben, sondern ist auch bemüht um einen Vergleich zwischen den Aussagen der islamischen Theologie und der christlichen Lehre, wie sie vor allem durch Thomas von Aquin dargestellt wird. — Man muß Vf. für diese zuverlässige, die Problematik der islamischen Theologie respektierende Arbeit danken. Wir hoffen, daß die weiteren Bände bald folgen, damit sie den Religionswissenschaftlern als Nachschlagewerk dienen können. Vielleicht werden dadurch auch einige islamische Theologen angeregt, eine kritische systematische Theologie des Islam zu entwerfen.

Beirut/Münster

Adel-Théodore Khoury

**Gardet, Louis:** *Islam [L'Islam, religion et communauté]*. Desclée de Brouwer/Bruges 1967]. Bachem/Köln 1968; 397 p., DM 38,—

L'auteur est bien connu des islamologues contemporains. Théologien et sociologue à la fois, il était préparé par de nombreuses études analytiques pour présenter cette remarquable synthèse de l'Islam comme religion, doctrine et société politico-religieuse. Les deux premières parties traitent des aspects proprement doctrinaux et culturels de l'Islam et révèlent une maîtrise faite de clarté et de précision dignes d'être notées. La troisième, qui examine des problèmes de structures de la société religieuse en même temps que des questions délicates comme celles du réformisme musulman, de la nation arabe, de la politique neutraliste inspirée des principes de Bandoeng, du socialisme arabe et du marxisme, de la révolution technique et des rapports théologiques et historiques entre la chrétienté et l'islamisme, mérite de retenir l'attention des

théologiens et des sociologues. GARDET ne se contente point, dans la ligne de ses ouvrages antérieurs, de rester sur le plan théorique; il introduit cette fois dans son analyse des considérations puisées dans l'histoire et les tendances actuelles de l'évolution politique et sociologique des pays musulmans. — Dans le fatras des études qui encombrant les bibliothèques et déroutent les esprits par leur caractère pseudo-scientifique et leur orientation idéologique, l'ouvrage de GARDET occupe une place à part pour son objectivité, sa franchise et les horizons qu'il ouvre dans un domaine si peu connu et si mal traité habituellement. Il est appelé à détruire bien des préjugés et à préparer un dialogue fructueux entre musulmans et chrétiens occidentaux. Sa traduction en allemand doit être considérée comme un événement qu'on doit saluer avec ferveur. Ce livre mérite une place de choix dans la bibliothèque du théologien, du missiologue et de toute personne cultivée qui veut considérer l'univers religieux et social de l'islam avec des données sûres et dans une perspective de compréhension saine et constructive.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

**Gerlitz, Peter:** *Kommt die Welteinheitsreligion?* Das Christentum und die anderen Weltreligionen zwischen gestern und morgen (= Stundenbücher, 88). Furche/Hamburg 1969; 144 S., DM 4,80

GERLITZ will „einen Anstoß zum Nachdenken geben“ (7), und zwar dadurch, daß er fragt, Tatsachen feststellt und Forderungen vorlegt. — Die Fragen hat er am besten in bezug auf das Christentum zusammengestellt: „Wie kann unter den veränderten pluralistischen Verhältnissen überhaupt noch christliche Mission geschehen? Wie vermag sich unter den Bedingungen der Weltgesellschaft das Christentum noch selber darzustellen? Wie sieht heute im Rahmen der Weltreligionen und der Weltideologien sein Selbstverständnis aus? Und was hat das Christentum der Religionsgeschichte anzubieten?“ (19). Entsprechend sind auch die anderen Religionen zu befragen. — Aus *Tatsachen* stellt Gerlitz fest, daß „die Säkularisation nicht Religionslosigkeit, sondern Bewältigung des Lebens durch Religion ist“ (80) und daß eine Universalreligion erst dann möglich ist, wenn es eine universale Theologie gibt (106). — Gerlitz fordert, daß „Mißtrauen, Haß und Vorurteile abgebaut werden müssen“ (34), daß eine Universalreligion nicht künstlich herbeigezwungen, auch nicht durch Synkretismus bewirkt werden kann“ (105) und daß der Absolutheitsanspruch abgebaut werden muß, weil er eine unübersteigbare Mauer darstellt (129).

Der Weg zu der notwendigen Einheitsreligion hin ist noch undeutlich und im Dunkeln. Vorbereitet ist er beispielhaft in der christlichen ökumenischen Bewegung, welche „Einheit in Dienst, Zeugnis und Gemeinschaft“ (120) fordert; wie sie auf alle Religionen ausgeweitet werden kann, ja ob sie auch nur innerhalb der Christenheit erreicht werden kann, muß abgewartet werden. Jedenfalls wird man beachten müssen, daß „jede Religion nur einen bestimmten Aspekt mitbringt“ (131) und nun danach zu suchen ist, inwieweit man nicht nur diese aufeinander abstimmen, sondern auch in die Großgemeinschaft aller Menschen einbringen kann. — Das Buch ist aus einem Überblick über die Religionsgeschichte entstanden und hat damit den richtigen Ansatz. Ob nicht auch heute schon eine eindringlichere theologische Klärung möglich ist, wäre zu prüfen. Sie könnte sich darauf beziehen zu fragen, ob es noch sinnvoll ist, von Religionen und nicht besser von Formen der Religionen zu sprechen, und ob nicht auch der

Begriff der Religion neu überdacht werden müsse. Für wie schwer Gerlitz den noch zu bewältigenden Weg hält, mag man aus dem letzten Satz seines Buches entnehmen, wo er von den „vielen Menschen spricht, die noch immer an die Gemeinschaft der Welt im Geist glauben“ (182). Noch immer: ist das rückwärts oder vorwärts gesehen gemeint?  
Anton Antweiler

**Hartmann, Sven S. (Ed.):** *Syncretism*. Papers read at the Symposium held at Åbo, Sept. 8—10, 1966 (= Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 3). Almqvist & Wiksell/Stockholm 1969; 294 p., \$ 6,—

Zum Donner-Institut im allgemeinen vgl. S. 316 dieses Heftes. — Bd. 3 der neuen Reihe behandelt ein für die Mission sehr wichtiges Thema. Nach einem einleitenden Beitrag von HELMAR RINGGREN über *The Problems of Syncretism* haben verschiedene Referenten konkrete Fälle des Synkretismus bei nordamerikanischen Indianern, in Afrika und Asien erörtert. Die Ausführungen von HARRY THOMSEN über *Non-Buddhist Buddhism and Non-Christian Christianity in Japan* (128—136) verdienen Hervorhebung. Auf THOMSENS Frage nach der Zukunft des Christentums in Japan antwortete ihm ein Zen-Abt aus Kyoto: "We in Zen at least think there is something great about Christianity, only we don't think the Christians know what it is..." (135). — Bekanntlich stellt sich das Problem des Synkretismus in den verschiedensten Regionen Lateinamerikas (unter mannigfaltigen Aspekten) mit zunehmender Schärfe. Leider bietet der Band gar nichts darüber. Warum wohl nicht? — Als Bd. 4 der *Scripta* erschien: WIKMAN, K.R.V.: *Lachesis and Nemesis. Four Chapters on the Human Condition in the Writings of Carl Linnaeus* (1970; 123 p., \$ 6,—).

Münster

Werner Promper

**Schuster, Ingrid:** *Kamada Ryūkō und seine Stellung in der Shingaku* (= Studien zur Japanologie, 10). Harrassowitz/Wiesbaden 1967; VII-135 p., DM 24,—

Kamada Ryūkō (1754—1821) is a Tokugawa Confucianist who played an important role in spreading the Shingaku School, founded by Ishida Baigan. — This book puts Kamada competently within historical and literary context of his age. It completes information found in several previous publications, specifically in H. HAMMITZSCH, "Shingaku. Eine Bewegung der Volksaufklärung und Volks-erziehung in der Tokugawazeit," *Monumenta Nipponica*, Vol. IV/1 (1941) and R. BELLAH, *Tokugawa Religion* (Glencoe: The Free Press, 1957). — All in all SCHUSTER covers a fairly unexplored terrain, and her efforts deserve praise and gratitude from the professional Japanologist. Hers is one of the very few monographs which show that the notorious syncretism of Japanese religiosity must be found at the level of popular education of which the *Shingaku* was an early and representative proponent.

Tokyo

Joseph J. Spae, C.I.C.M.

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:** LEONHARD HARDING, WV, 5 Köln, Postfach 60—0226 · Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster, Besselweg 14 · Prof. Dr. ADEL-THÉODORE KHOURY, 44 Münster, Königsberger Str. 139 · Prof. Dr. ANTON ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstraße 1 · Dr. WERNER PROMPER, 44 Münster, Josefstraße 2.



24. JULI 1978

13. 12. 78

