

N12<522893816 021



UB TÜBINGEN







25. - qpl 20  
K 22 190 F

622 Fadsq.  
Dr. Franz

272/1715

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

56. JAHRGANG  
JANUAR 1972 · HEFT 1

*Inhalt*

ARNULF CAMPS: *Dialog der Religionen und Entwicklung* 1 · SIEGFRIED HERTLEIN: *Katechisten in Tansania* 10

KLEINE BEITRÄGE: *Das Seminar für Missionswissenschaft der Universität Würzburg* 42

AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS: *Das Glaubensprivileg — Ehefälle aus Neuguinea* 46

*Mitteilungen* 51 · *In memoriam P. Dr. J. Schütte SVD und Prof. Dr. J. Beckmann* 52 · *Besprechungen* 54



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

U-P TOB.

9. MRZ 1972

Gk I 85

# Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Im Auftrag des Internationalen Instituts für  
missionswissenschaftliche Forschungen e. V. und  
in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft  
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

herausgegeben von Univ.-Prof. i. R. Dr. Josef Glazik MSC  
unter Mitarbeit von  
em. Univ.-Prof. Dr. A. Antweiler und P. J. A. Otto SJ

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) ist das Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Sie erscheint einmal vierteljährlich im Gesamtumfang von 320 Seiten. Verkaufspreis für Mitglieder durch Mitgliedsbeitrag abgegolten. Jahrespreis für Nichtmitglieder DM 25,—, für Studenten DM 20,—; Preis je Einzelheft DM 6,50, für Studenten DM 5,20 (im Inland incl. 5,5% MwSt).

Für die Redaktion bestimmte Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tauschexemplare u. a.) werden erbeten an den Herausgeber: 44 Münster, Warendorfer Straße 14.

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. 26 018]), Jahresbeitrag DM 25,—.

Erster Vorsitzender: Univ.-Prof. Dr. BERNWARD WILLEKE OFM (87 Würzburg, Franziskanergasse 7), Zweiter Vorsitzender: Dr. WERNER PROMPER (44 Münster, Josefstraße 2), Herausgeber der ZMR: Prof. Dr. J. GLAZIK (44 Münster, Warendorfer Straße 14), Schriftführer: Dr. REINER JASPERS MSC (44 Münster, Warendorfer Straße 14), Schatzmeister: P. PAUL KOPPELBERG CSSp, Präsident des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder in Deutschland (51 Aachen, Stephanstraße 35).

---

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1972 · 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.). — 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

56. Jahrgang  
1972



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung  
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



Gedruckt mit Unterstützung  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1972 · 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.). — 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

# DIALOG DER RELIGIONEN UND ENTWICKLUNG: DIE MAIEUTISCHE METHODE

von Arnulf Camps

Es ist nicht meine Absicht, mich vom dogmatischen Standpunkt aus über eine Theologie der Religionen oder der Entwicklung auszulassen. Darüber gibt es heute viele Veröffentlichungen und verschiedene Lehrmeinungen. Als Missionswissenschaftler möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Verwirklichung des Dialogs und der Entwicklungshilfe lenken. Besonders möchte ich aufzeigen, was im Zeitalter des Dialogs und der Entwicklungshilfe unser christlicher Auftrag ist.

Mit Absicht wird hier über den Zusammenhang des Dialogs mit der Entwicklungshilfe geredet. Dialog findet immer in einer konkreten Situation statt. Weil die Entwicklung der Menschheit heute das Ideal ist, das von allen in Süd und Nord, in Ost und West angestrebt wird, und weil Entwicklung nicht nur wirtschaftlich oder technisch, sondern vor allem weltanschaulich und religiös zu betrachten ist, liegt es auf der Hand, über den Zusammenhang von Dialog und Entwicklung der Menschheit nachzudenken.

Unsere Frage ist also, ob die Religionen der Welt die Entwicklung des Menschen in sozialer, wirtschaftlicher und anderer Hinsicht fördern oder nicht; ob die Religionen die Menschen entwicklungsfähig machen oder nicht. Es ist auch zu fragen, ob das Christentum den anderen Religionen mittels eines Dialogs dienen kann.

Die Fragen sind religionssoziologischer und missionswissenschaftlicher Art. Beide Wissenschaften haben in der Lösung dieser Fragen noch keine großen Fortschritte gemacht. Während den letzten Jahren hat Henri DESROCHE auf die religionssoziologische Problematik aufmerksam gemacht. Sein Aufsatz ‚Sociologie religieuse et sociologie du développement‘ wurde 1961 erstmals veröffentlicht, 1965 zweimal neu aufgelegt und 1967 weiterausgearbeitet<sup>1</sup>. Er hat mich auf diese Problematik gewiesen: „Weil aber die Aktivierung von tiefliegenden und spezifischeren Motivationen erforderlich ist, von Motivationen, die zweifellos in den religiös-kulturellen Fundamenten einer Gesellschaft verankert sind und deren Mobilisierung erst dann möglich ist, wenn sie von innen her geschieht, ‚from the well-spring of religious life itself‘, deshalb besteht, wie Soedjatmoko es ausgedrückt hat, ein ‚challenge to religion‘. Dadurch wird dem alten Konflikt zwischen Traditionalisten und Modernisten eine neue Aktualität verliehen, die vielleicht den Spezialisten in einer neuen Technik erfordert,

<sup>1</sup> in *Développement et Civilisations*, nr. 31 (Paris 1967) 83—95; ebenso in seinem Buch: *Sociologies religieuses* (Paris 1968) 150—173 sowie in deutscher Übersetzung unter dem Titel ‚Religionssoziologie und Entwicklungssoziologie‘ in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* V (Köln u. Opladen 1969) 20—40

die man am besten ‚Maieutik der Entwicklung‘ nennen könnte. Eine solche Spezialisierung eröffnete eine weitere Dimension für eine differenziertere Religionssoziologie. Die davon möglicherweise ausgehenden Rückwirkungen auf die Beziehungen dieser Soziologie zu anderen sich mit der Religion beschäftigenden Wissenschaften wie Ekklesiologie, Missionswissenschaft oder Ökumenologie wären noch zu untersuchen<sup>2</sup>.“

DESROCHE möchte also die Entwicklung anderer Kulturen *von innen her* stattfinden lassen. Das nennt er *Maieutik*. Er möchte die Entwicklungswerte anderer Kulturen entdecken. Diese Entwicklungswerte sind aber auf anderen Ebenen angesiedelt als auf denen, die für gewöhnlich dem manipulativen Einfluß der Politiker unterliegen. Sie gehören zur religiösen Dimension einer Kultur. Die Aktivierung oder Mobilisierung dieser tiefliegenden religiösen Motivationen im Hinblick auf Entwicklung ist — wie DESROCHE schreibt — eine Herausforderung der Religion, der traditionellen Religionen sowie des Christentums. Gerade darum gibt es hier auch eine Herausforderung der Missionswissenschaft. Diese Herausforderung ist von den Missionswissenschaftlern noch nicht angenommen worden. Ich möchte hier einen Versuch dazu machen.

Dialog der Religionen im Zeitalter der Entwicklungshilfe bedeutet dann: Kann das Christentum den anderen Religionen mittels eines Dialogs dienen und ihnen helfen, ihre tiefliegenden religiösen Entwicklungswerte zu entdecken und zu aktivieren, so daß der Fortschritt und die integrale Entwicklung auch bei ihnen verwirklicht werden?

Im ersten Teil werden drei *Case-studies* oder Beispiele der religionswissenschaftlichen Problematik des Zusammenhangs von Religion und Entwicklung bzw. Nicht-Entwicklung ausgearbeitet. Sie sind dem asiatischen Kulturraum entnommen und sind von asiatischen Autoren verfaßt worden. Die Problematik ist also nicht von uns im Westen erfunden worden. — Im zweiten Teil wird versucht, einige missionswissenschaftliche Schlußfolgerungen zu ziehen.

### *I. Drei Beispiele aus Asien*

A. Indonesien — Wir entnehmen dieses Beispiel dem Autor SOEDJATMOKO<sup>3</sup>. Seiner Meinung nach ist die wirtschaftliche Entwicklung Indonesiens nicht gelungen, weil man nicht verstanden hat, daß die wirtschaftliche Entwicklung ein viel weiter ausgreifender Prozeß ist, als gewöhnlich angenommen wird. Denn von der wirtschaftlichen Entwicklung wird das ganze Leben berührt. Man hat aber nie die inneren Hemmungen, die in der Kultur Indonesiens liegen, untersucht. Man hätte einen gleichzeitigen Umbruch der Wirtschaft, der sozialen Verhältnisse und der Weltanschauung anstreben müssen. Statt einer passiven Übernahme der westlichen Wirtschaft hätte man eine kreative Anpassung der

<sup>2</sup> am letztangeführten Ort, 39f

<sup>3</sup> *Economic Development as a Cultural Problem*. Translation Series. Modern Indonesia Project (Ithaca/N.Y. 1958, <sup>2</sup>1962)

ganzen Kultur zustande bringen müssen: „a creative adjustment of our culture“<sup>4</sup>. Imitation ist nie eine Lösung.

Die Frage ist: Welches sind die inneren Voraussetzungen der westlichen Kultur, die die Modernisation des Westens ermöglicht haben? Es sind der Wille, die Natur zu beherrschen, und das Prinzip der ständigen Erneuerung. Die Indonesier dagegen bevorzugen es, in der Natur aufzugehen, um sich selbst in Sicherheit zu bringen. Darum scheuen sie sich, die Erneuerungsprozesse durchzumachen. Darum lieben sie es, die materiellen Bedürfnisse zu drücken. SOEDJATMOKO ist der Meinung, daß die Gründe für diese Geisteshaltung der Weltverneinung in der Philosophie des Hinduismus sowie in der Tradition der indonesischen Mystik zu suchen sind. Man denke z. B. an Gandhi, der das Spinnrad vorzog und die Maschinen des Westens ablehnte. In Indonesien sollte man zuerst versuchen, den Geist der Weltverneinung zu ändern: „The task of the Indonesian nation at the present stage of its history lies in this world, and not in the world hereafter“<sup>5</sup>.

Leider bekommen wir keine Antwort auf die Frage, wie diese Änderung *von innen her* stattfinden könnte. Und doch ist dies ein spezielles Anliegen von SOEDJATMOKO: Er befürwortet eine Kombination von Evolution und Revolution oder einen Prozeß des gelenkten Umbruchs. Ein neues Ethos, eine neue Sinndeutung des Lebens und der Wille, die Natur zu beherrschen, sind seines Erachtens notwendig. Die Schulen, die modernen Kommunikationsmittel und die politischen Parteien sollen diesen Änderungsprozeß bewerkstelligen. Ob Islam und Christentum in Indonesien hier eine Aufgabe finden können, wird nicht gesagt.

B. Die Philippinen — 1963 fand in Manila ein Kongreß statt mit dem Thema: ‚Cultural Motivations to Progress in South and Southeast Asia‘. Die Referate wurden von R. N. Bellah herausgegeben in dem Buch: *Religion and Progress in Modern Asia*<sup>6</sup>. Für unser Thema ist das ganze Buch wichtig. Über die Philippinen im besonderen sprach Raul S. MANGLAPUS: Philippine Culture and Modernization (30—42). Er gibt uns ein sehr gutes Beispiel unserer Problematik. Denn auch MANGLAPUS ist der Ansicht, daß Fortschritt sich auf die Lebensanschauung eines Volkes, auf die eigenen Werte und die ganze Kultur bezieht. Die Frage: Warum wurde auf den Philippinen der Fortschritt aufgehalten? ist eine schwierige Frage, und bei der Beantwortung sollte man tief in die ganze Kultur zurückgehen. Wer die heutige Lage der Philippinen verstehen will, muß das vor-spanische Erbgut, die asiatischen Überzeugungen und Traditionen, die bereits vor der Ankunft der Spanier existierten und die von den katholischen Missionaren nicht tiefgehend verändert wurden, studieren.

<sup>4</sup> l. c. 7

<sup>5</sup> *ibid.* 12

<sup>6</sup> (New York/London 1965, 2<sup>a</sup>1968)

MANGLAPUS beschränkt sich auf die *fiesta*, das Fest. Ein solches Fest wurde gelegentlich der Geburt eines Kindes gefeiert, bei der Heirat, der Beerdigung, der Ernte, beim Aufbruch zu Raubzügen und bei der Rückkehr von ihnen. Den Göttern wurde Dank gesagt, die monotone agrarische Lebensweise wurde unterbrochen, und — was typisch in der Situation einer Subsistenzwirtschaft ist — es fand ein Ausgleich des Besitzes zwischen den ‚haves‘ und den ‚have-nots‘ statt. Die katholischen Missionare haben diese Feste lediglich als Anlaß für Predigt und Sakramentenspendung übernommen. Heute noch sind die *Fiestas* ein großes Hindernis für die Modernisierung und für den Fortschritt auf den Philippinen; denn eine große Menge Geldes, das für die Entwicklung des Landes von Nutzen wäre, wird geradezu weggeworfen. Viele machen Schulden und fallen in die Hand der Wucherer. MANGLAPUS ist der Meinung, daß wir es hier mit Begleiterscheinungen der Kultur der Armut zu tun haben: Nicht sparen, nicht vorausschauen, nicht planmäßig arbeiten. Wichtig ist nur, was heute passiert; die Zukunft existiert nicht. Das alles ist typisch nicht nur für die Philippinen, sondern auch für viele andere Völker in Süd- und Südost-Asien: Es gibt viele Tage der Armut und zur Abwechslung einige wenige festliche Höhepunkte. Aber — warum wird in der Kultur der Armut so gelebt? MANGLAPUS weist darauf hin, daß die Weltanschauung dieser Menschen fatalistisch und zyklisch ist: Wie in der Natur, so gibt es auch im individuellen Leben des Menschen wie auch in den Perioden der Geschichte ein ständiges Wechseln von Geborenwerden, Sterben und Auferstehen. Der Mensch ist der Natur unterworfen; er herrscht nicht über die Natur. Wenn die Zeit schlimm ist, muß man gelassen sein; ist sie gut, freut man sich. Die Zusammenhänge zwischen Weltanschauung und Entwicklung sind also klar. Aber auch bei MANGLAPUS fehlt eine Anweisung, die uns helfen könnte in unserer Problematik. Wie wäre es möglich, *von innen her* diese Weltanschauung zu modernisieren?<sup>7</sup>

C. Indien — Für Indien sind die Publikationen von Paul D. DEVANANDAN<sup>8</sup> wichtig. Er hat gut nachempfunden, wie schwierig das Leben für die Hindus heutzutage ist. Viele leben aus einer traditionellen Orthodoxie in einer Zeit, da auch in Indien die Modernisation sich unabweislich aufdrängt. Deshalb ist eine neue eigene Theologie in Indien unbedingt erforderlich. DEVANANDAN ist der Meinung, daß die Christen den Hindus dienen können, wenn sie ihnen Begriffe wie *Person*, *Schöpfung*, *Geschichte* und *Gemeinschaft* anbieten.

<sup>7</sup> Wichtig für die Philippinen ist auch der Bericht eines Kongresses über *Human Factors in Philippine Development*, ed. by Francis C. Madigan (Xavier University, Cagayan de Oro City/Ph. I. 1967)

<sup>8</sup> *Christian Concern in Hinduism* (Bangalore 1961); *Preparation for Dialogue* (Bangalore 1964); *I Will Lift up Mine Eyes unto the Hills* (Bangalore 1963). — Über DEVANANDAN schrieb R. BOYD in seinem Buch: *An Introduction to Indian Christian Theology* (Madras 1969) 186—205 und M. M. THOMAS, ‚The significance of the thought of Paul D. Devanandam for a theology of dialogue‘, in: *Inter-religious Dialogue*, ed. by H. Jai Singh (Bangalore 1967) 1—37

Im Hinduismus werden Gott und Mensch nicht als *Personen* verstanden, die sich in der Geschichte begegnen und in Zusammenarbeit ein gemeinsames Ziel anstreben. Für die Hindus ist nur das Absolute wirklich, und die Aufgabe des Menschen ist es, sich in dieses Absolute zu verlieren. Darum fehlt der Wille, in diesem Leben auf Erden nach Fortschritt zu streben<sup>9</sup>. — Auch fehlt der Begriff *Schöpfung*: Die materielle Welt ist böse und wird nicht als von Gott geschaffen betrachtet; sie ist nicht der Ort, wo Gott und Mensch zusammen schöpferisch aktiv sind und wo Gott und Mensch gemeinsam das Reich Gottes gründen werden. Die Welt ist keine Herausforderung, sondern ein Hindernis für das Heil der Menschen. Heil ist nicht in dem Fortschritt zu finden, sondern in einer Rückwärtsbewegung: Der Mensch soll sich bewußt werden, daß er ein Teil dieses Absoluten ist, verloren in der materiellen Welt, und der Mensch soll völlig in das Absolute aufgehen und so realisieren, was er eigentlich ist. — Ebenso fehlt der Begriff *Geschichte*, weil das Denken zyklisch (Rückwärtsbewegung!) ist, und der Begriff *Gemeinschaft*: Der Hindu möchte nicht das Heil bewirken zusammen mit anderen Menschen in Gemeinschaft, sondern ganz allein; er soll sich selbst verwirklichen und in das Absolute heimkehren.

DEVANANDAN schreibt, daß der Christ nicht versuchen soll, individuelle Hindus aus dem Hinduismus herauszuholen. Im besten Falle gründe man so ein kleines christliches Getto ohne Einfluß auf die große Hindu-Gemeinschaft. Er befürwortet eine andere Methode: mittels des Dialogs die obengenannten Begriffe darreichen und so den Hindus die Gelegenheit geben, *von innen her* (from within) ihre Religion zu verchristlichen, so daß eine wirklich autochthone christliche Gemeinschaft mit einer eigenen Theologie und Liturgie und mit eigenen kirchlichen Strukturen entstehen kann. Auch DEVANANDAN möchte also die Modernisierung des Lebens *von innen her* verwirklichen. Aber auch er sagt uns nicht, welches die Anknüpfungspunkte im Hinduismus sind. Die maieutische Methode scheint also schwierig zu sein. Doch sind wir einen Schritt vorwärtsgekommen: Für den Christen wird es klar, daß er den Hindus Dienste leisten kann und daß der Dialog des Christentums mit dem Hinduismus eine lebensnahe Aufgabe sein muß.

## II. Missionswissenschaftliche Schlußfolgerungen

1. Die drei Autoren, aus deren Arbeiten wir unsere Beispiele entnommen haben, sind Realisten. Sie haben den Mut, an ihrer eigenen Religion Kritik zu üben. Das ist nicht immer der Fall. Ofters begegnet man Autoren und Wissenschaftlern, die es bevorzugen, sich gegenüber unserer Problematik apologetisch zu verhalten. Diese zitieren dann einige

<sup>9</sup> vgl. hierzu W. Cantwell SMITH, *Modernization of a Traditional Society* (London 1965): „Even what some would regard so technically theological a question as the accepted degree of God's immanence or transcendence, is significant to the success of the Colombo plan“ (49).

alte arabische oder altindische Texte, die beweisen müssen, daß auch die alte Religion der Modernisation nicht feindlich gesinnt war. Diese apologetische Haltung wird von G. MYRDAL<sup>10</sup> scharf verurteilt: „this may be good tactics, but it is bad sociology. Religion as a social fact cannot be identified with, and has indeed, very little relation to the religion on the ‚higher‘ level that they want to preserve.“ Die Tatsachen aus Asien haben uns gezeigt, daß die traditionellen Religionen der Modernisation Widerstand leisten und daß Weltverneinung, zyklische Denkart, Mystik und Fatalismus die Entwicklung nicht fördern.

2. Also keine Apologetik! Stattdessen möchte DESROCHE die Maieutik einführen. Die Maieutik der Entwicklung ist uns aber nicht ganz klar geworden. Alle drei Autoren haben Schwierigkeiten, wenn es darauf ankommt, wie die Entwicklung *von innen her* zustande kommen könnte. Sie haben uns die einheimischen Entwicklungswerte nicht aufzeigen können. Es wäre gut, wenn die Religionssoziologen ihre Forschungen in diese Richtung lenken würden. Vielleicht gibt es in dieser Hinsicht noch viel zu entdecken.

3. DEVANANDAN dagegen hat uns einen wertvollen Weg gewiesen, den wir jetzt schon gehen können: den Weg des Dialogs des Christentums mit dem Hinduismus. Dialog wird dann verstanden als innerliche Teilnahme des Christen an der weltanschaulichen Problematik der Hindus. Der Dialog wird nicht von außen her geführt, sondern ist eine Darreichung christlicher Begriffe, die die Entwicklung fördern, so daß die Hindus diese christlichen Entwicklungswerte freiwillig annehmen können. Ich bin der Überzeugung, daß DEVANANDAN den Dienst des christlichen Dialogs gut und vorsichtig genug formuliert hat. Ich möchte das noch ganz kurz beweisen durch einen Vergleich mit anderen theologischen Auffassungen.

4. Es gibt heutzutage eine strenge und eine mildere evangelikale Missionstheologie. Die strenge kann man in dem Buch von C. Peter WAGNER finden: *Latin American Theology — radical or evangelical*<sup>11</sup>? Die mildere evangelikale Theologie wird von P. BEYERHAUS vertreten: *Humanisierung — einzige Hoffnung der Welt*<sup>12</sup>?

Die strenge evangelikale Richtung ist in Nordamerika und in Lateinamerika stark vertreten. Die Welt als solche wird als unheilbar böse und als auf ihren Untergang hinielend verstanden. Die Geschichte hat keinen positiven Sinn. Die Aufgabe der Mission ist es, aus dieser bösen Welt möglichst viele Menschen durch die Proklamation der unwandelbaren Botschaft von Gericht und Gnade zu retten und in möglichst schnell wachsenden Kirchen zu sammeln. Angesichts dieser radikal dualistischen Schau von ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis verblassen die zeitlichen

<sup>10</sup> *Asian Drama* (New York 21968) I 107

<sup>11</sup> Grand Rapids/Michigan 1970

<sup>12</sup> Bad Salzuflen 1969

Leiden und Freuden sozialer Art leicht zur Bedeutungslosigkeit. In dieser Theologie ist man nicht bereit, viel für die Besserung des menschlichen Lebens auf Erden zu tun. Entwicklungshilfe hat hier bestimmt keine Priorität. Bedauerlicher ist es, daß man hier kein Verständnis hat für den inneren Zusammenhang von Religion und Entwicklung. DEVANANDAN gehört bestimmt nicht zu den Anhängern dieser Theologie.

Die mildere evangelikale Theologie verwirft nicht radikal die Entwicklungshilfe. Man bekommt den Eindruck, daß hier Proklamation und Entwicklungshilfe als nebeneinander stehend betrachtet werden. Priorität bekommt jedoch die Proklamation: „Aber es muß aufs neue überzeugend zum Ausdruck gebracht werden, daß Mission vor allem kerygmatische (verkündigende), sakramentale und diakonische Darbietung des ewigen Heils ist. Dieses Heil ist in den großen Heilstaten Gottes in Christus ein für allemal begründet und kommt allein auf dem von Christus selbst verordneten Wege apostolischer Vergegenwärtigung in die Welt. Nur seine Ausstrahlungen durch versöhnte und darum Versöhnung stiftende Menschen machen Strukturveränderungen sinnvoll<sup>13</sup>.“ Man spürt hier noch die alte Lehre von Gustav WARNECK, daß Bekehrung zum institutionellen Christentum eine Voraussetzung für Entwicklung ist. DEVANANDAN hat bestimmt die christliche Institution nicht so schnell aufzwingen wollen.

Neben der evangelikalen Theologie steht die radikale; ihre Vertreter sind u. a. H. COX und R. SHAULL wie auch Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. WAGNER gibt uns eine ausführliche Übersicht. BEYERHAUS<sup>14</sup> schreibt: „Die Grundelemente dieser neuen ‚ökumenischen‘ Missionsschau lassen sich wie folgt skizzieren: Das theologische Verständnis der Mission nimmt seinen Ausgangspunkt nicht im Missionsauftrag Christi an seine Kirche, sondern in dem souveränen Gesamthandeln Gottes in der Welt. Gott ist von Anfang an ununterbrochen in der Welt tätig und als solcher ein missionarischer Gott. Er führt die Welt in einer Kette von umwälzenden Taten ihrem von ihm bestimmten Ziele, dem Reich Gottes, entgegen. Dieses Reich wird zwar als ein endzeitliches, aber durchaus diesseitiges verstanden.“ Die *Missio Dei* besteht nicht in der Verkündigung, sondern in der Teilnahme an den geschichtlichen und revolutionären Umwälzungen in der Dritten Welt von heute. DEVANANDAN würde das nie gutgeheißen haben. Meine größte Schwierigkeit aber ist, daß hier gemeint wird, Entwicklung, Revolution und Veränderung könnten von der Religion und von der Weltanschauung getrennt werden. Der innere Zusammenhang von Entwicklung und Religion — wie die Beispiele ihn uns gezeigt haben — fehlt hier.

Eine letzte Theorie, die ich noch erwähnen möchte, ist die von A. Th. VAN LEEUWEN in seinem Buch: *Christentum in der Weltgeschichte, das*

<sup>13</sup> BEYERHAUS, a.a.O. 69

<sup>14</sup> a.a.O. 18 f

*Heil und die Säkularisation*<sup>15</sup>. Er ist der Meinung, daß die nichtchristlichen Kulturen und Religionen überhaupt nicht entwicklungsfähig sind. Sie sind, wie er schreibt, ‚ontokratisch‘, weltfremd, nur am Absoluten und Transzendenten interessiert. Es gibt in diesen Religionen und Kulturen kein Heil, und sie helfen nicht, das Reich Gottes auf Erden zu gründen. Nur und allein das Christentum kann das tun, weil es in seinem Wesen die Säkularisation besitzt. Das Christentum soll darum als ‚Brecheisen‘ in den anderen Religionen fungieren und sie zerstören. Es gibt eben keinen Weg von diesen Religionen zum Heil oder zum Fortschritt. Man spürt hier die Theologie von H. KRAEMER und Karl BARTH. Es ist unnötig zu sagen, daß DEVANANDAN wie überhaupt die ganze indische christliche Theologie nie von diesen Gedanken beeinflusst worden ist. Was in dieser Theologie fehlt, ist, daß der wohlwollende christliche Dienst nicht anwesend ist; daß die anderen Religionen als außerhalb der Heilsgeschichte stehend betrachtet werden, so daß *von innen her* keine Entwicklung und kein Fortschritt stattfinden kann. Wie schwierig es auch sein mag, die inneren Entwicklungswerte zu entdecken, so darf man sie doch nicht einfach aus einem theologischen Apriorismus heraus verneinen.

5. Die (strenge oder milde) evangelikale Theologie, die radikale Theologie und die ‚Brecheisen‘-Theologie befriedigen nicht. Sie lösen das Problem des Zusammenhangs von Religion und Entwicklung, von Mission und Entwicklungshilfe nicht. DEVANANDAN hat uns einen anderen Weg gezeigt, wenn er diesen Weg theologisch auch nicht ganz verantwortet. Ich bin der Meinung, daß wir mit der modernen katholischen Theologie weiterkommen. Ich möchte sogar behaupten, daß wir den Beispielen aus Asien einige Kriterien zur Beurteilung der modernen Theologie entnehmen können.

Nur die Theologie wird der gegenwärtigen Situation der Menschen in Asien — und auch in Afrika und Lateinamerika — gerecht, die die anderen Religionen als *in* der Heilsgeschichte befindlich betrachtet. Sonst wäre es ja unmöglich, den Weg des Dialogs zu gehen und den Menschen anderen Glaubens die christlichen theologischen Entwicklungswerte darzureichen und ihnen die Gelegenheit zu geben, ihre Religion *von innen her* zu verchristlichen. Nur die Theologie wird der gegenwärtigen Situation gerecht, die den Mut hat, den Menschen anderen Glaubens die Zeit zu gönnen, die christlichen Entwicklungswerte *von innen her* zu integrieren, ohne auf eine möglichst rasche Institutionalisierung zu drängen. Das Beispiel Japans, wo das Christentum sich außerhalb der christlichen Kirchen verbreitet und wo die christlichen Entwicklungswerte mittels der modernen Kommunikationsmedien aufgenommen werden, hat eine Bedeutung für die Zukunft des christlichen Glaubens in anderen Ländern<sup>16</sup>. Nur die Theologie wird der gegenwärtigen Situation gerecht, die imstande

<sup>15</sup> Stuttgart-Berlin 1966

<sup>16</sup> vgl. A. CAMPS, ‚New ways of realizing a christian togetherness in non-western countries‘, in: *Intern. Jahrbuch für Religionssoziologie* V (1969) 182—194

sein wird, den Begriff der Bekehrung neu zu erarbeiten. Wie Gott selbst sich im Lauf der Geschichte immer tiefer mitgeteilt hat in der kosmischen, historischen und in der persönlichen Offenbarung in Christus, so sollen auch die menschlichen sozialen Antworten — und das sind die Religionen! — immer tiefer werden, immer weitergehen und progressiv sein. Leider ist das — wie wir gesehen haben — nicht der Fall. Viele Religionen sind statisch geworden und leisten der Dynamik der Heilsgeschichte keine Folge. Unterentwicklung hat theologische Ursachen! Bekehrung als *Progressio* bleibt notwendig! Immer wieder muß der Aufruf gehört werden: Bekehrt euch, denn das Reich Gottes ist in Christus nahe gekommen! Versteht eure eigene Heilsgeschichte als noch nicht vollendet; seid bereit, Gott, der die Dynamik der Heilsgeschichte ist, auch die Dynamik eurer Religion sein zu lassen! Theologisch betrachtet, bietet die Maieutik des Dialogs und der Entwicklung keine unüberwindbaren Schwierigkeiten.

Dialog im Zeitalter der Entwicklungshilfe — ich hoffe, mehr oder weniger klar gemacht zu haben, wie ich das verstehe. Unterentwicklung hat religiöse und theologische Ursachen. Darum sollen die Missionare nicht nur Leiter oder Betriebschefs von Entwicklungsprojekten sein. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, den Menschen anderer Religionen auf dialogale Weise zu dienen. Wir können daraus schließen, daß die Menschen der anderen Religionen einen religiösen Gesinnungswandel brauchen, um dem Lauf der Geschichte folgen zu können, der von einem starken Drang nach Entwicklung bewegt wird. Die religiöse Anleitung, die den Prozeß der Veränderung beinhaltet, ist die neue missionarische Aufgabe der Kirche und des Missionars. Die Missionswissenschaft sollte dies weiter ausarbeiten, eine neue Technik und Methode schaffen und neue Spezialisten ausbilden. In diesem Sinne möchte ich die Herausforderung von DESROCHE und der Religionssoziologie annehmen.

## KATECHISTEN IN TANSANIA

Eine Untersuchung über ihre Ausbildung und ihren Einsatz im  
Verlauf der letzten hundert Jahre\*

von Siegfried Hertlein OSB

Jede Geschichte der Missionierung eines Landes ist in Gefahr, einseitig geschrieben zu werden. Sie kann leicht zu einer Geschichte der ausländischen Missionare und Missionsgesellschaften werden. Diese Missionare haben gewiß Entscheidendes bei der Gründung und zum Aufbau einer Lokalkirche geleistet. Das Werk der Missionierung hat jedoch viel weitere Dimensionen. Zunächst waren die Missionare nur in den seltensten Fällen allein die eigentlichen Verkünder der Frohbotschaft. Gewöhnlich standen ihnen zahlreiche einheimische Lehrer, Katechisten und Apostolathelfer zur Seite. Es waren diese Männer und Frauen, die in erster Linie die Botschaft des Evangeliums verbreiteten, die im Gespräch mit ihren Landsleuten die neuen Lehren erklärten, die meist auch durch persönliche Begegnung den Anstoß gaben zu Bekehrung und Nachfolge. Noch wichtiger scheint sodann die Geschichte der Bekehrten selbst, das Leben der jungen Christen und Christengemeinden, ihr Glauben und Beten, ihre Motive und Wünsche, ihre Opfer und ihr Versagen. Nur wenn wir diese breite

\* Als Quellen dienten vor allem die offiziellen Berichte der verschiedenen Missionsgenossenschaften. Für die CSSp: *Bulletin général de la Congrégation du Saint-Esprit* (1857ff) zitiert BG; für die WV: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires d'Afrique* (1879—1909), zit. CT, und *Rapports annuels* (Maison Carrée 1904ff), zit. RA. Für den OSB: *Chronik der Benediktinermissionäre von St. Ottilien* (1923ff), zitiert CB. Dazu eine Reihe von Ordinariats-erlassen, Hauschroniken, Statuten verschiedener Gebiete. Für die neuere Zeit liegen die offiziellen Mitteilungen der Tanganyika bzw. Tanzania Episcopal Conference (TEC) vor: *News Letter* (1958—1962), zitiert NL; *Pastoral Information* (1962ff), zitiert PI. Ergänzt wurden diese Informationen durch zahlreiche Gespräche mit Missionaren, Leitern von Katechistenschulen, afrikanischen Katechisten, Lehrern, Weltpriestern und führenden Christen im ganzen Lande. — An Literatur stand zur Verfügung: F. S. SCHÄPPI, *Die katholische Missionsschule im ehemaligen Deutsch-Ostafrika* (Paderborn 1937); A. ENGEL, *Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland* (Knechtsteden 1932); I. KIERAN, *The Holy Ghost Fathers in East Africa 1863—1914* (Ungedr. Diss. Nairobi 1967); F. RAUSCHER, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter* (Münster 1953); F. NOLAN, *The Origin and Role of Catechists in the Archdiocese of Tabora 1879—1967*. In: *Workshop in Religious Research* (Manuskript Nairobi 1968) 16—22.

(Die Untersuchung wurde 1969 abgeschlossen, konnte aber aus Raummangel nicht eher veröffentlicht werden. In der weiteren Diskussion sind manche neue Gesichtspunkte aufgetaucht, die die Dringlichkeit der Katechistenfrage stark betonen. — *Anm. d. Red.*)

Wirklichkeit in unsere Überlegungen einbeziehen, läßt sich die Entwicklung einer Kirche einigermaßen gültig erfassen und darstellen.



Im folgenden soll für die Kirche Tansanias ein Teilaspekt dieses Bildes gezeichnet werden, nämlich der Einsatz und das Wirken der afrikanischen Katechisten<sup>1</sup>. Im Jahre 1967 standen in Tansania nicht weniger als 5870 solcher Apostolatshelfer in aktivem Dienst. Ihre Geschichte ist beinahe so alt wie die Geschichte der Kirche von Tansania selbst und gliedert sich wie diese in drei Abschnitte. Die Zeit der Pioniere von den ersten Anfängen bis zum Ende der deutschen Kolonialherrschaft war eine Zeit der freien Entfaltung, in der drei Missionsgesellschaften (die CSSp seit 1863, die WV seit 1878, der OSB seit 1888) in relativer Unabhängigkeit voneinander und von der deutschen Kolonialverwaltung das weite Land evangelisierten und in ihrer Verkündigung das Fundament für die spätere Entfaltung legten. Die Katechisten erlebten dabei ihre erste Blüte und leisteten hervorragende Dienste. — Darauf folgte eine Periode der Festigung und des Aufbaus in der englischen Zeit. Durch den starken Zustrom von Missionaren verschiedener neuerer Genossenschaften entfaltete die Kirche eine große Breitenwirkung. Im ganzen Land entstanden neue Missionszentren, und in enger Zusammenarbeit mit der Kolonialregierung wurde ein ausgedehntes Missionsschulwesen aufgebaut. Für die Katechisten war es eine Zeit des Rückgangs. Durch den wirtschaftlichen Zusammenbruch in Europa fehlten Mittel für ihre Besoldung und durch den neu aufkommenden Lehrerberuf verloren sie an Ansehen in ihren Gemeinden und im gesamten Missionsbetrieb. — Die dritte Periode, die Zeit der einheimischen Kirche, begann mit der Errichtung der ordentlichen Hierarchie am 25. 3. 1953. Zunächst noch kaum bemerkbar, aber seit der politischen Unabhängigkeit Tansanias (12. 12. 1961) in immer schnellerem Tempo, rückten Afrikaner in die Führung und Leitung der Kirche auf. Zwar ist das Ziel einer vollen finanziellen und personellen Selbstversorgung auch heute noch nicht erreicht; aber in der Bischofskonferenz und auch auf Diözesanebene bekommen die Afrikaner mehr und mehr das entscheidende Wort. Ausländische Missionare sind noch notwendig und auch erwünscht, aber mehr und mehr in dienender Funktion als Helfer und Berater einheimischer Kräfte. Im Zuge der Afrikanisierung der Kirche erfolgte auch eine Neubesinnung auf den Stand der Katechisten. Im Katechisten entdeckte man wieder den natürlichen Führer der kleinen Christengemeinde und den unentbehrlichen Apostolats- und Seelsorgshelfer. Man bemüht sich heute erneut um seine gediegene Ausbildung und Führung und spricht sogar von einer möglichen Weihe zum Diakon oder gar Priester.

<sup>1</sup> Katechisten werden dabei im weiten Sinn verstanden als „die amtlichen Seelsorgshelfer aus der einheimischen Bevölkerung“. Vgl. LENTNER, *Katechetisches Wörterbuch*, s. v. Katechist (Freiburg 1961) 386

## 1. Die Zeit der freien Entfaltung

1. Die Väter vom Hl. Geist — Die Missionierung Ostafrikas begann etwa zwanzig Jahre vor der Besetzung des Landes durch europäische Kolonialmächte. 1863 landeten die Väter vom Hl. Geist in Sansibar, 1868 gründeten sie Bagamoyo auf dem gegenüber liegenden Festland. Ihr Missionsauftrag umfaßte die gesamte ostafrikanische Küste, etwa 3000 km von Kap Guardafui bis Moçambique. Die Grenze im Inland war überhaupt nicht näher bestimmt. Der Anfang der Missionierung war schwierig, denn die ostafrikanische Küste war seit Jahrhunderten vom Islam besetzt. So beschränkten sich die Spiritaner zunächst darauf, losgekaufte Sklavenkinder zu betreuen und sie im Glauben und in nützlichen Handwerken zu unterweisen<sup>2</sup>. Zwar wußten die Väter vom Hl. Geist um die Idee ihres Gründers, für die Missionierung Afrikas sei es unbedingt notwendig, einheimische Katechisten als Mitarbeiter heranzubilden und ihnen sogar Klerikerkleidung und die niederen Weihen zu gewähren<sup>3</sup>. Aber die ersten Gemeinden in Ostafrika waren klein. Sie beschränkten sich auf die Hauptstationen mit ihren Schulen und Internaten und den meist in der Nähe gelegenen Siedlungen der befreiten Sklaven. Sie konnten gut von den europäischen Missionaren betreut werden. Für afrikanische Helfer hatte man dabei kein rechtes Betätigungsfeld. Das änderte sich, als man versuchte, aus der Enklave Bagamoyo in die Heidegebiete des Binnenlandes vorzustoßen. Die erste derartige Gründung war Mhonda (1877). Von dort wird auch der Einsatz des ersten Katechisten erwähnt. Sein Name war Hilarion. Er erteilte Religionsunterricht für die Missionschüler und Katechumenen in Mhonda; seine Gattin Germaine unterwies die Frauen. Ihre Ausbildung hatten beide im Internat von Sansibar erhalten. Dieses Internat hatte eine Sonderabteilung *Seminar*, wo man versuchte, Lateinschüler auf den Priester- und Ordensberuf vorzubereiten. Unter dem Einfluß von FR. LE ROY<sup>4</sup> steckte man sich ein breiteres Ziel und bezog auch Katechisten in das Ausbildungsprogramm ein. Einige Zeit zweifelte man, ob man nicht eine Art Katechisten-Brüder-Institut eröffnen sollte, aber schließlich setzte sich LE ROYS Ansicht durch, dies sei verfrüht, und es sei besser, vorerst gute Katechistenfamilien zum Einsatz zu bringen. Für diese Katechisten verlangte Le Roy eine gediegene Ausbildung,

<sup>2</sup> Vgl. KIERAN, o.c.; F. VERSTEINEN, *The Catholic Mission of Bagamoyo* (Ms Bagamoyo 1968)

<sup>3</sup> *Mémoire sur les Missions des Noires en général et celle de la Guinée en particulier, présenté à la S. Congrégation de la Propagande par l'abbé Libermann, Supérieur des Missionnaires du S. Cœur de Marie, 15-8-1846* (Archiv CSSp); vgl. ENGEL, a.a.O. 221f.

<sup>4</sup> 1881 als Missionar nach Sansibar gekommen, war er ein guter Sprachenkenner und hatte Blutsbrüderschaft mit dem Häuptling FUMBA von Kilema geschlossen; 1892 wurde er als Ap. Vikar nach Gabun berufen, 1896 zum Generalsuperior der CSSp gewählt. Seine Ideen über die Katechisten hat er niedergeschrieben: *Les catéchistes dans les missions* (Ms Archiv CSSp, Paris).

entsprechende Besoldung und, wenn möglich, eine christliche Ehe mit einer sozialkatechetisch ausgebildeten Frau. 1886 standen dreißig Kandidaten in der Ausbildung und bald verfügten alle Binnenland-Stationen der Spiritaner über Katechisten. Von Anfang an wurden diese nicht nur auf der Hauptstation, sondern auch auf Außenstationen eingesetzt. Unter Msgr. COURMONT (Sansibar 1883—1896) ging man mehr und mehr zu der Praxis über, von entfernten Dörfern geweckte Jungen auf die Zentralstation zu holen und sie dort einige Jahre zu schulen, um sie dann als Lehrerkatechisten wieder in ihre Heimat zu senden. Diese Methode bewährte sich und wurde von den Spiritanern allgemein angenommen. Msgr. ALLGEYER (Sansibar 1897—1913) sah darin den besten Weg, schnelle Erfolge zu erreichen; Msgr. MUNSCH (Kilimandscharo 1911—1923) hielt sie für wesentlich in der gesamten Missionsarbeit und Msgr. VOGT (Bagamoyo 1906—1923) fand, daß sie die besten Resultate erziele und die Missionare in die Lage versetze, ihren Einfluß bis in entfernte Gebiete auszudehnen. Dementsprechend nahm die Zahl der eingesetzten Katechisten in den Gebieten der Väter vom Hl. Geist ständig zu. In Sansibar stieg ihre Zahl von 81 im Jahre 1903 auf 130 im Jahre 1904 und 165 im Jahre 1905. 1906 beschäftigte Bagamoyo 158 Katechisten, 1907 deren 169; 1910/12 über 200; 1913 deren 312, 1914 deren 370, 1915 trotz Krieg und Unruhen 430. Vom Kilimandscharo berichtet Msgr. MUNSCH 1905 den Einsatz von 50 Katechisten, 1911 von 117 und 1913 von 183.

Aufgabe der Katechisten war in erster Linie Unterricht in den sog. Buschschulen. Sie waren aber auch Vorstand ihrer kleinen Christengemeinden und leiteten als solche das Morgen- und Abendgebet in den Dörfern, besuchten die Kranken und riefen, wenn nötig, den Pater; sie überwachten die Moral ihrer Gemeinden und brachten schwierigere Fälle vor den Pater. An Sonn- und Feiertagen zogen sie mit ihren Christen zur Hauptstation, und gelegentlich präsentierten sie ihre Taufschüler für die fälligen Prüfungen. In Bagamoyo bestand für einige Jahre ein eigener Typ von Katechisten, sog. *Täuferinnen*, deren Hauptaufgabe darin bestand, das Hinterland von Bagamoyo auf der Suche nach kranken und sterbenden Menschen, besonders Kindern, zu durchstreifen und diese nach kurzem Unterricht zu taufen. Die Chronik berichtet von drei solcher Täuferinnen, die für 1886—1887 insgesamt 2206 Taufen meldeten<sup>5</sup>.

Die Löhne dieser Katechisten waren nicht sehr hoch, 4—11 Franken pro Monat. Für die Apostolischen Vikare bedeuteten sie jedoch eine drückende Last. Msgr. VOGT zahlte 1907 insgesamt 15 210, 1913 sogar 32 500 Franken an Katechistenlöhnen. Die Verlockung für die Katechisten, in drei- oder vierfach so gut bezahlten Regierungs- oder Plantagendienst überzuwechseln, war verständlich. „... Kann man von diesen Schwarzen, erst gestern getauft, Opfer verlangen, die gute Christen in Europa nicht bringen würden, und die die Selbstlosigkeit eines guten Ordensmannes

<sup>5</sup> BG 14 (1887—88) 619

voraussetzen?“, fragte Vogt. Die meisten blieben jedoch treu und leisteten gute Arbeit. Es gab moralisches Versagen, gelegentlich auch Entlassungen, weil einer sich eine zweite Frau zugelegt oder an heidnischen Zeremonien teilgenommen hatte. Solche Fälle waren jedoch verhältnismäßig selten.

Die Missionare taten ihr Bestes, den Stand der Katechisten mehr und mehr zu heben. Die „Katechistenschüler“ auf den Stationen lebten getrennt von den anderen Internatsschülern und erhielten speziellen Unterricht. Man verlangte nicht zu viel. Wenn jemand einen guten Charakter hatte, lesen und schreiben konnte, dazu den Katechismus verstand, war es genug. Nach zwei oder drei Jahren Schulung wurde er als Hilfslehrer auf eine Dorfschule geschickt. Durch praktischen Unterricht eines älteren Kollegen sollte er die nötige Erfahrung sammeln, bis er selbständig eingesetzt werden konnte. Einzelne Stationen organisierten regelmäßig Fortbildungskurse, meist vor Beginn eines neuen Schuljahres. Auf anderen Stationen war jeden Monat ein Fortbildungstag, wo man neben geistlicher Führung vor allem über Unterrichtsmethodik sprach. Wichtig schien den Missionaren vom Hl. Geist vor allem eine regelmäßige Überwachung der Katechisten in ihrer Arbeit selbst. Häufige Besuche auf den Außenstationen gehörten daher zum Aufgabenbereich des Missionars. Das kostete oft viel Zeit und Mühe, waren doch manche Außenposten 60, 80 und 100 km von der Zentrale entfernt, was einen dreitägigen Fußmarsch bedeutete. Und manche Station mit nur zwei Missionaren hatte zwanzig und mehr solcher Außenposten. All dies bürdete den Missionaren eine ziemliche Last auf, aber sie wußten alle, daß sie ohne diese Helfer nie das Land erfassen und die Masse der Bevölkerung für Christus gewinnen konnten.

Eine andere Tatsache wird in den Missionsberichten dieser Zeit nicht erwähnt: Die relative Selbständigkeit der Katechisten führte unbewußt und ungewollt zu einer verhältnismäßig starken Afrikanisierung der christlichen Lehre und Praxis in den Gemeinden. Zwar mußte der Katechist den Katechismustext auswendig können und auch im Unterricht wörtlich vortragen, aber Erklärung und praktische Anwendung blieben ihm überlassen und als Afrikaner schnitt er diese selbstverständlich auf das afrikanische Leben zu. Wieweit hierbei die christliche Botschaft wirklich afrikanisiert bzw. das afrikanische Leben verchristlicht wurde, ist schwer festzustellen, denn es gibt kaum entsprechende Berichte. Aber die Tatsache muß festgehalten werden, daß in den Gebieten der Väter vom Hl. Geist die christliche Botschaft den Afrikanern im allgemeinen durch Afrikaner, nicht durch landes- und volksfremde Missionare verkündet wurde.

2. *Die Weißen Väter* — Zehn Jahre nach den Spiritanern kamen 1878 die Weißen Väter nach Ostafrika. Von der Propaganda waren ihnen die Randgebiete der Großen Seen und die dazwischen liegenden Hochebenen als Arbeitsfeld zugewiesen worden. Bei der Aussendung hatte Kardinal LAVIGERIE seinen Missionaren die Weisung gegeben, Afrika letztlich

durch Afrikaner zu bekehren. Dabei dachte er in erster Linie an Häuptlinge und Fürsten wie MUTESA in Uganda oder MIRAMBO in Unyanyembe, die, einmal für Christus geworden, ihr Volk zum Glauben führen sollten. Afrikanische Katechisten werden in seinen Anweisungen zwar auch erwähnt, aber ihre Ausbildung und ihr Unterhalt schienen zu teuer, zudem waren die Anforderungen für ein solches Amt zu hoch, als daß man eine Missionsstrategie hätte darauf aufbauen können<sup>6</sup>. Besser schien dem Kardinal die Idee der Ärzte-Katechisten. Begabte Afrikaner sollten in Europa als Ärzte ausgebildet werden, um später in der Mission unter ihren Landsleuten die ärztliche Praxis mit katechetischer Verkündigung zu verbinden. Nach ersten Versuchen in Algerien wurde 1881 auf der Insel Malta ein Institut für afrikanische Ärzte-Katechisten eröffnet. Dieses Institut zeitigte jedoch trotz großem Einsatz nur recht beschränkte Resultate und wurde 1896 von LAVIGERIES Nachfolger wieder aufgelöst<sup>7</sup>. Inzwischen ging die Entwicklung auf dem Missionsfeld ihre eigenen Wege. Die Weißen Väter hatten ihr Gebiet unter sich in eine Nord- und eine Südregion aufgeteilt. Der Norden, vor allem Uganda, erlebte bald einen Andrang zum Christentum. Die Masse der Taufbewerber machte eine sorgfältige Betreuung durch die wenigen Patres einfach unmöglich. Zudem gab es unter den ersten Christen ausgezeichnete Charaktere, so daß die Missionare sich trotz mancher Bedenken über den Rat ihres Gründers hinwegsetzten und bald im ganzen Land junge Katechisten anstellten<sup>8</sup>. Im Südgebiet, dem heutigen Nordwest- und West-Tansania, ging die Entwicklung nur langsam voran. Die Bekehrungen waren spärlich und für Katechisten bestand kein Bedürfnis. Erst unter Msgr. LECHAPTOIS (1891—1917) zeichnete sich im Vikariat Tanganyika eine Wende ab. Schon kurz nach seinem Amtsantritt besprach er mit seinen Mitarbeitern den Plan, eine eigene Katechistenschule zu gründen<sup>9</sup>. Die Zeit war aber noch nicht reif dafür. Zunächst zogen sich die einzelnen Patres auf ihren Stationen junge Burschen als Mitarbeiter heran und sandten sie, ausgerüstet mit einem sehr vereinfachten Katechismus, zu zwei und zwei in entferntere Dörfer, um Unterricht zu geben und den späteren Besuch des Paters vorzubereiten<sup>10</sup>. 1895 konnte man dann ans Werk gehen. In Mamwe, hoch in den Bergen, wurden Kapelle und Schulhaus erstellt, und im September

<sup>6</sup> *Instructions aux missionnaires* (Namur 1950) 100f

<sup>7</sup> Vgl. F. RAUSCHER, a.a.O., 21—30. Insgesamt gingen aus dem Institut fünfzehn Absolventen hervor, als berühmtester von diesen Dr. ADRIAN ATIMAN, der über sechzig Jahre lang mit großer Hingabe am Tanganyikasee wirkte. Weitere Absolventen, die in Ostafrika eingesetzt wurden, waren GATCHI, FARAGHI und AUGUSTIN MECHIRE, der 1914 als Arzt bei der deutschen Truppe eingezogen wurde und wahrscheinlich bei einem Kampf mit den Belgiern ums Leben kam.

<sup>8</sup> Mgr STREICHER schickte 1891 allein 272 Katechisten in die Provinz Buddu. Brief vom 1. 11. 1891, zit. bei RAUSCHER, a.a.O., 235

<sup>9</sup> CT (1893) 132

<sup>10</sup> CT (1894) 190f

hielt P. LEPELLETIER mit fünfundzwanzig Schülern seinen Einzug. Im Oktober begann der Unterricht. Es war harte Arbeit, „ein bißchen Wissen in die Köpfe, ein bißchen Tugend in die Herzen zu bringen“<sup>11</sup>. Auch der Ort der Schule erwies sich als nicht günstig, und 1896 zog die ganze Schule um nach Utinta bei Karema. An Stelle von P. LEPELLETIER übernahm P. BOYER die Leitung<sup>12</sup>. Die Schule entwickelte sich sehr gut, die Schülerzahl stieg auf 48 und die ersten Absolventen kamen zum Einsatz<sup>13</sup>. Hatte man zunächst daran gedacht, die Katechisten nur auf der Hauptstation unter direkter Aufsicht des Superiors zu verwenden, so sah man sich bald gezwungen, sie weiter und weiter auf Außenposten zu stationieren. Um ihren guten Geist zu erhalten, rief man sie zu regelmäßigen Kursen auf die Hauptstation zusammen, und gelegentlich gab ihnen der Bischof selbst die Jahrexerziten<sup>14</sup>. Obwohl manche der Belastung nicht gewachsen waren und sittlich versagten oder einfach davonliefen<sup>15</sup>, leisteten sie im allgemeinen gute Arbeit und wurden für die Missionare bald unentbehrlich: «Sans eux il serait quasi impossible de faire la mission»<sup>16</sup>. Aber eine Schwäche zeigte sich bald mehr und mehr: Selbst den guten und eifrigen Absolventen der Katechistenschule fehlte für die Praxis der nötige Rückhalt. Auf ihren einsamen Außenposten fanden sie keinen rechten Anschluß. Ohne Verwandtschaft und ohne eigene Familie erlahmte bald ihr Eifer und auch ihr Glaubensgeist, und die Patres hatten es schwer, sie bei der Stange zu halten<sup>17</sup>. — Msgr. Lechaptois sah das Problem und verfügte 1912 eine Neuordnung der Ausbildung. In Zukunft sollten nur noch junge verheiratete Männer, die von den verschiedenen Missionen für deren eigene Bedürfnisse ausgewählt wurden, auf die Katechistenschule geschickt werden. Nach einer zweijährigen Ausbildung sollten sie in ihre Heimat zurückkehren und nur dort als Katechisten eingesetzt werden<sup>18</sup>. Die neue Ausbildungsstätte, eine Art Katechistendorf, wurde in Zimba, hoch in den Bergen, errichtet. Wegen der Kriegswirren war zunächst kein regelmäßiger Unterricht möglich<sup>19</sup>. Seit Kriegsende blühte jedoch die Schule. Bis zu fünfunddreißig Familien nahmen an den Zweijahreskursen teil. Neben dem Superior wurde ein eigener Rektor

<sup>11</sup> Erster Bericht aus Mamwe: CT (1896) 343f

<sup>12</sup> CT (1897) 406

<sup>13</sup> CT (1900) 239

<sup>14</sup> CT (1899) 480

<sup>15</sup> In Mkulwe verließen 1904 vier der fünf Katechisten ihren Posten. Als Gründe dafür gibt der Stationspater an: 1. Es waren losgekaufte Sklaven, unterwürdig, aber ohne eigenes Rückgrat; 2. sie waren Fremde in ihren Dörfern und hatten keine Wurzel im Volk, keine Verwandtschaft, keine Frau; 3. der Lohn von 1 Rupie pro Woche war zu gering. CT (1905) 108.

<sup>16</sup> RA (1912/13) 528

<sup>17</sup> RA (1912/13) 528

<sup>18</sup> RA (1912/13) 515

<sup>19</sup> RA (1917/18) 199

für die Schule bestimmt; Weiße Schwestern betreuten Frauen und Kinder<sup>20</sup>. Es war ein voller Erfolg, der aber für die Schule zugleich die größte Gefahr bedeutete; 1932/33 waren praktisch alle Missionen im Ufipalant ausreichend mit Katechisten versorgt<sup>21</sup>, und damit hatte die Schule ihre Existenzberechtigung verloren. Außerdem machte sich die neue Schulpolitik bemerkbar. Durch das Eingehen der Mission auf die neuen Schulpläne der Regierung entstand ein großer Bedarf an qualifizierten Lehrern. Für eine solche Lehrer-Qualifikation reichte aber das Niveau der Katechistenschule nicht aus. Also beschloß man, die Schule auslaufen zu lassen. Im Frühjahr 1934 bestanden die letzten achtzehn Kandidaten ihre Abschlußprüfung. Darauf wurde Utinta geschlossen<sup>22</sup>.

In Unyanyembe (Tabora) ist die Entwicklung bedeutend langsamer verlaufen<sup>23</sup>. Die Missionierung ging nur sehr mühsam voran und 1899 hatte man auf den drei Stationen des Vikariats nicht mehr als acht Katechisten. Diese lebten auf der Hauptstation und besuchten zu je zwei und zwei umliegende Ortschaften für den Unterricht. Selbst nach der Jahrhundertwende trat noch kein schneller Wandel ein. Zwar gründete man neue Stationen in Ulungwa, Mbulu und Turu; aber die Missionare wurden nur mit großer Zurückhaltung aufgenommen und hatten Schwierigkeiten, selbst die nötigen Nahrungsmittel zu finden. Trotzdem nahm die Zahl der Katechisten auf den Stationen ständig zu. Während der Trockenzeit gestattete man ihnen sogar, in bis zu acht Stunden entfernten Dörfern zu wohnen. Dort unterrichteten sie in Gruppen von zwei oder drei den Katechismus, und im Anschluß daran lehrten sie die Jugend die Kunst des Lesens. Der Einsatz auf Außenposten verlangte eine bessere Ausbildung der jungen Katechisten; 1907 entstand in Ushirambo eine Schule mit der Doppelaufgabe, Seminaristen und Katechisten heranzubilden. Aber das brachte wenig Aufschwung. Im Gegenteil, die Zahl der Katechisten in der Diözese fiel von 64 im Jahre 1906 auf 26 im Jahre 1911. Schuld daran war die Wanderlust der Wanyamwezi, die auf der Suche nach besseren Feldern immer tiefer in den Busch zogen, oder sich in Scharen für Trägerdienste oder sonstige Arbeiten an der Küste anwerben ließen. — Dann trat ein merklicher Wandel ein. In der Jahreschronik von 1912 liest man plötzlich von häufigen Besuchen auf Außenposten; immer neue Zentren werden mit Katechisten besetzt, in manchen Stationen verdoppelt sich die Zahl der Katechumenen innerhalb eines einzigen Jahres. Der Grund für diese neue Aktivität scheint ein einziger, recht äußerlicher Faktor gewesen zu sein: das Fahrrad. Durch das Verkehrsmittel Fahrrad wurde der Aktionsradius des Missionars plötzlich verdoppelt und verdreifacht, der Bann der Zentralstation gebrochen, und mit der Häufigkeit

<sup>20</sup> RA (1919/20) 192f; (1924/25) 127f; (1931/32) 100f

<sup>21</sup> Zur Statistik: 1905=65, 1910=93, 1915=180, 1920=237, 1925=307, 1930=312

<sup>22</sup> RA (1933/34) 91f

<sup>23</sup> Vgl. NOLAN, l.c., 16—22

der Missionarsbesuche erwachte auch auf den Außenstationen neues Leben. Unter dem neuen Bischof LÉONARD (1912—1928) wurde diese Entwicklung systematisch gefördert, und die gesamte Seelsorge verlagerte sich mehr und mehr von der Missionszentrale auf die Außenstationen. Diese erhielten einen residierenden Katechisten als Leiter der Gemeinde. Die Aufgaben dieser Katechisten waren sehr mannigfaltig. Neben dem Unterricht von Kindern und Katechumenen hatten sie den priesterlosen Sonntagsgottesdienst zu halten und dabei zu predigen. Während der Woche leiteten sie Morgen- und Abendgebet und brachten den Kindern das Lesen bei<sup>24</sup>. Sie besuchten die Kranken und standen den Sterbenden bei; bei Familienzwisten spielte der Katechist Schiedsrichter und hatte ein wachsames Auge auf die Jugend. Daneben besorgte er den Garten der Außenstation und überwachte gelegentlich die Vorbereitungen zum Bau einer Kapelle, die er später auch in Ordnung zu halten hatte. So war es im allgemeinen ein *full-time job* und wurde auch so bezahlt, nämlich mit 6/— s. im Monat (= Gärtnerlohn). Die Hauptaufgabe bestand allerdings im Katechismusunterricht, d. h. im Einpauken eines kleinen Katechismus, der dann später vom Pater Frage für Frage erklärt wurde. Eine spezielle Vorbereitung für ihre Aufgaben hatten diese Katechisten nicht. Normalerweise kamen sie monatlich einmal auf die Mission, wo ihnen der Pater die Aufgaben des nächsten Monats zuwies und erklärte. Trotzdem hatten sie ein gewisses Ansehen bei der Bevölkerung und übernahmen oft auch im sozialpolitischen Bereich die Führung ihrer Gemeinden. Um auch auf die Frauenwelt Einfluß zu gewinnen, versuchte Bischof LÉONARD, eine Gemeinschaft von Katechistinnen zu gründen. Ausgebildet von den Weißen Schwestern in Ushirambo, lebten sie in Gemeinschaften von je drei Frauen, erhielten von der Diözese ihren Lebensunterhalt, versprachen dem Apostolischen Vikar Gehorsam und legten ein zeitliches Gelübde der Jungfräulichkeit ab. Die erste derartige Gemeinschaft wurde 1916 in Ulungwa eingesetzt, bald darauf eine zweite in Msalala. Das Institut bewährte sich jedoch nicht; es gab viele Austritte und Bischof LÉONARDS Nachfolger MICHAUD (1929—1932) löste es 1929 auf.

Wieder eine eigene Entwicklung nahm das dritte Vikariat der Weißen Väter in Tanzania, Süd-Nyanza am Viktoriasee, das in der deutschen Zeit auch Ruanda-Burundi und die kongolesische Provinz Kivo umfaßte<sup>25</sup>. Der erste Apostolische Vikar, HIRTH (1890—1912), vertrat die Methode des *indirekten Apostolates*. In seiner Programmschrift<sup>26</sup> legte er seine Grundsätze nieder: Die wesentliche Aufgabe des Missionars ist die sorgfältige Unterweisung und geistliche Betreuung der ersten Katechumenen und Neuchristen. Diese müssen vor allem zu lebendigen, überzeugten

<sup>24</sup> Schreiben und Rechnen wurde damals bei den Weißen Vätern nur auf den Missionsstationen selbst unterrichtet: SCHÄPPI, a.a.O., 145ff

<sup>25</sup> Vgl. F. RAUSCHER, a.a.O., 179—197

<sup>26</sup> HIRTH, *Directoire pour le Catéchuménat à l'usage du Nyanza Méridional* (Maison Carrée 1909), 78p

Aposteln geformt werden, die selbst wieder neue Taufbewerber gewinnen und unterrichten und sie dem Pater auf seiner Station zuführen. Da die Neuchristen auch die Verantwortung für das Gemeindeleben und ihre Mitchristen tragen, sind eigentliche Katechisten nicht nötig, ja nicht einmal erwünscht; auch der Pater soll sich wesentlich auf die Hauptstation beschränken. Außenstationen seien zumindest in der ersten Missionsperiode nicht zu eröffnen. Statt von Katechisten sprach HIRTH von sog. „Hilfskatechisten“, jungen, verheirateten Männern, die in der Nähe der Mission wohnten. Sie sollten für 3—6 Monate täglich den Katechismusunterricht auf der Mission besuchen und das so Gelernte unmittelbar nachher oder am folgenden Tag in ihren Siedlungen den Katechumenen wiederholen. Lohn gab es für diese Arbeit nicht, sie war Ehrensache, und im allgemeinen fehlte es nicht an bereitwilligen Helfern. Manche Missionen hatten bis zu dreißig solcher Kandidaten in Ausbildung. Der Erfolg dieser Methode war zunächst bestechend. Die ersten Christen hatten im allgemeinen eine tiefe Glaubensüberzeugung, der Sakramentenempfang war außerordentlich rege, der apostolische Eifer echt. Vor allem in Ruanda stieg die Zahl der Katechumenen und Neugetauften in die Tausende, und allmählich meldeten sich auch die ersten Mitglieder aus den führenden Schichten, die sich bisher dem Missionar gegenüber stets ablehnend verhalten hatten, zum Unterricht. Alles schien in bester Ordnung. Und doch gab es bald einzelne Stimmen, die von einer Krise sprachen. Seit 1910 berichteten die Chroniken von einem Rückgang des Katechumenats, von erlahmendem Eifer der Christen, von zahlreichen Glaubensabfällen. Die Weißen Väter schickten zweimal einen Außerordentlichen Visitator, um den Ursachen der Krise auf die Spur zu kommen. Beide sahen die Gründe für das Versagen in der unberechtigten Verkürzung des Katechumenats, der mangelhaften Formung der Christen und im Fehlen von geeigneten Katechisten. P. RAUSCHER, der das gesamte Material mit dem nötigen Abstand prüfte, kann die ersten beiden Vorwürfe weithin entkräften. Anders ist es mit dem Fehlen und dem organisierten Einsatz von Katechisten. Hier scheint tatsächlich eine wesentliche Schwäche im Missionssystem von Bischof HIRTH gelegen zu haben. — Durch das Fehlen von gut ausgebildeten, voll beschäftigten und vom Missionar speziell geführten und überwachten Katechisten fehlte der Missionsarbeit in Süd-Nyanza die Stabilität und Dauer. Die Masse der Christen war zunächst wohl gut unterrichtet und eifrig; die Katechisten warben viele Katechumenen; aber sie waren nicht in der Lage, die so gewonnenen systematisch zu unterrichten und wirklich in das christliche Leben einzuführen. Zudem wurden sie selbst im Laufe der Jahre müde, und da eine ausgewählte Elite von Katechisten (die entsprechend vorgebildet, diskret in der Arbeit überwacht und durch planmäßige Schulung weitergeführt wurden sowie finanzielle Unabhängigkeit genossen) als Stabilisierungsfaktor fehlten, geriet das gesamte Bekehrungswerk ins Stocken. Es zeigte sich, daß der freiwillige Hilfskatechist den eigentlichen

Katechisten als Lehrer und Führer der Gemeinde auf die Dauer nicht ersetzen kann. Diese Einsicht veranlaßte Bischof SWEENS (seit 1912 Nachfolger von HIRTH), in Mwanza (Bukoba), ähnlich wie in den anderen Vikariaten, allmählich einen festen Stamm von Katechisten heranzubilden. Aber die Entwicklung ging nur langsam voran. Zwar nennt der Jahresbericht von 1920 schon 292 Katechisten; aber es handelt sich dabei weithin noch um bisherige „Hilfskatechisten“ ohne besondere Ausbildung. Auf lange Jahre hin hatte Mwanza keine eigene Ausbildungsstätte für Katechisten. Wie in anderen Gebieten fehlte es dafür an Personal und Geld, da beide für den Aufbau eines gehobenen Schulwesens nach Regierungsvorschrift gebraucht wurden.

3. *Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien* — Der Süden Deutsch-Ostafrikas war 1887 den Missionsbenediktinern von St. Ottilien zur Missionierung anvertraut worden. Ihr Einsatz erfolgte etwas überhastet<sup>27</sup> und der Beginn ihrer Arbeit stand unter einem ungunigen Stern. Am 13. 1. 1889 wurde ihre erste Station Pugu von aufständischen Arabern zerstört, mehrere Missionare ermordet und andere in Gefangenschaft geschleppt. Daraufhin zogen sie sich nach Daressalaam zurück und widmeten sich der Erziehung von Sklavenkindern. Erst der dritte Apostolische Präfekt, P. MAURUS HARTMANN (1894—1902), brachte neues Leben in die Präfektur. In ausgedehnten Reisen erkundete er sein Gebiet, errichtete an strategisch wichtigen Punkten die ersten Stationen und förderte die Gründung von Schulen und Katechisten-Posten. Um dem drückenden Personalmangel abzuhelfen, errichtete er schon 1894 auf der Missionsfarm Kurasini bei Daressalaam eine Schule, in der die „brävsten und talentiertesten Knaben“ eingehenderen Unterricht erhalten sollten mit der Absicht, „dieselben als Katechisten heranzubilden und so dem fühlbaren Mangel an Priesterkräften nach Möglichkeit abzuhelfen“<sup>28</sup>. Leiter der Schule wurde P. SEVERIN HOFBAUER. Der Apostolische Präfekt hoffte, Priesterseminar und Katechistenschule kombinieren zu können, und entwarf einen sehr anspruchsvollen Lehrplan<sup>29</sup>. Die Wirklichkeit sah aber viel nüchterner aus. Praktisch entwickelte sich Kurasini zu einer Volks-

<sup>27</sup> Vgl. ZMR 1969, 279—289. — Bei der Übernahme des Gebietes durch das Deutsche Reich 1885 gab es dort fast nur französische (katholische) und englische (protestantische) Missionare. Das war den deutschen Herren ein Dorn im Auge. Dr. PETERS und vor allem der Katholik Baron von GRAVENREUTH drängten St. Ottilien (damals das einzige katholische Missionshaus auf deutschem Boden), möglichst sofort deutsche Missionare auszusenden. Bei Verhandlungen in Rom drohten sie sogar mit einer möglichen Ausweisung aller nichtdeutschen Missionare.

<sup>28</sup> *Jahresbericht* (Daressalaam 1895/96) [Archiv St. Ottilien]

<sup>29</sup> 1. Stufe: 2—3 Jahre Grundschule mit gründlichem Religions-Unterricht, Biblischer Geschichte, Lesen, Schreiben, Rechnen und den Anfangsgründen von Geographie, Geschichte und deutscher Sprache. Nach Absolvierung dieser Grundstufe sollten die Jungen 3—4 Jahre zum praktischen Einsatz auf Missionsstationen ins Binnenland. Diejenigen von ihnen, die unverheiratet bleiben und in den Orden eintreten oder Priester werden wollten, sollten nach dieser Probezeit zur zweiten

schule mit besonderer Vorbereitung für den späteren Lehreinsatz; 1899 zählte man 24 Schüler, 1900 deren 44, die der Apostolische Präfekt anlässlich seiner Visitationsreisen in den verschiedenen Stationen seines Gebietes angeworben hatte. Das Schulprogramm umfaßte drei Klassen, die in fünf bis sechs Jahren absolviert wurden. Der Einsatz erfolgte, wenn möglich, auf den jeweiligen Heimatstationen der Schüler. Durch Einkehrtage und Fortbildungskurse suchte man, die Junglehrer akademisch und moralisch auf der Höhe zu halten und weiter fortzubilden. Besonders unter dem neuen Bischof THOMAS SPREITER (1906—1918), dem großen Schulorganisator, der sich bewußt auf eine Konkurrenz mit den hochstehenden und indirekt den Islam fördernden Regierungsschulen einstellte, wurde viel Mühe auf die Aus- und Fortbildung dieser *Walimu* verwendet<sup>30</sup>. Aber die Erfolge ließen zu wünschen übrig. Eine Ursache für dieses Versagen schien, daß „die Großstadtluft, die aus der nahen Hauptstadt herüberwehte, den unverdorbenen Söhnen Uhehes und Ungonis gefährlich“ war. Man hob deshalb im Dezember 1909 das Lehrerseminar in Kurasini auf und organisierte stattdessen auf den verschiedenen Überlandstationen Sonderklassen für Lehreranhänger<sup>31</sup>. Laienlehrer aus Deutschland wurden gerufen, Patres und Schwestern in der Heimat speziell für den Schuldienst vorgebildet. Bischof SPREITER scheute nicht einen hohen Einsatz für ein als wesentlich erkanntes Ziel. 1914 sollte Kurasini neu als Zentralseminar eröffnet werden. Aber der Krieg brachte die gesamte Entwicklung zum Stillstand.

SPREITER gab jedoch nicht auf. Noch 1915 entwarf er ein Notprogramm. Er stellte den Plan für ein zentrales Lehrerseminar in Daressalaam zurück. Dafür sollten alle größeren Stationen eigene Lehrerschulen einrichten: „Daher bitte ich nicht nur, ich ordne direkt an, daß auf allen älteren Stationen, besonders auf denen, auf welchen Schwestern sich befinden, solche Katechistenschulen errichtet werden müssen. Diese Stationen sind Tosamaganga, Madibira, Kwiro, Sali und Lugala. Hier an der Küste soll etwas in Kurasini geschehen. Wo es möglich ist, eröffnen auch die anderen Stationen eine solche Katechistenschule, wo nicht, senden sie nach Vereinbarung ihre Kandidaten auf die Nachbarstation... Über die Aus-

Ausbildungsstufe in die Schule zurückkehren. Auf dieser zweiten Stufe sollte der Deutschunterricht weiter vorangetrieben und wenigstens für Katechismus und biblische Geschichte deutsche Lehrbücher benutzt werden; außerdem würden Geschichte und Kirchengeschichte ausführlich gelehrt. Zum Abschluß dieser Periode sollten sie Tonsur und niedere Weihen erhalten, anschließend 3—4 Jahre in die Praxis gehen, wobei sie als Leiter eines Außenpostens eingesetzt werden sollten. Nach dieser erneuten Bewährungszeit sollten sie dann zurück ins Seminar zum eigentlichen Theologiestudium, das zur Diakonats- bzw. Priesterweihe führen sollte. — M. HARTMANN, *Notizen 1898/1901*, p. 2. [Archiv St. Ottilien]

<sup>30</sup> Vgl. seine Rundschreiben zur Lehrerfrage vom 12. 11. 1906; 12. 9. 1907; 31. 12. 1915; dazu den allgemeinen Visitationsbefund vom 25. 3. 1911 [alles: Archiv St. Ottilien]

<sup>31</sup> *Hauschronik* (Kurasini Dez. 1909)

führung und die Weiterführung dieser Schulen muß ich in jedem Vierteljahresbericht Mitteilung verlangen. Das erfordert die Wichtigkeit der Sache.“ Die Ausbildung der Junglehrer sollte ergänzt werden durch eine fortwährende Schulung der schon in Dienst stehenden älteren Katechisten. Sie sollten möglichst oft zu Spezialkursen auf die Zentralstation gerufen werden. „Diese Kurse dauern vierzehn Tage oder vier Wochen. Dabei sollen die Lücken ausgefüllt werden, und es sollen Lehrer auch in die Methode des Unterrichts, besonders der Katechese eingeführt werden... Man suche, bei solchen Zusammenkünften auch religiös auf die Lehrer einzuwirken, wenigstens einmal durch eine Art Exerzitien. Unsere Lehrer sollten der Sauerteig sein, der die ganze Masse durchsäuert“<sup>32</sup>.

Auffällig in diesen Benediktinerberichten ist die starke Betonung des Lehramtes. Viel stärker als in anderen Vikariaten sollten die Benediktiner-Katechisten in erster Linie Lehrer sein. „In den meisten Missionen“, schrieb der Bischof 1911, „versteht man unter Katechisten etwas anderes als wir darunter verstehen... Was wir Katechisten nennen, sind eigentlich nur Lehrer“<sup>33</sup>. SPREITER hatte vom Lehramt eine hohe Auffassung und verlangte für seine Lehrerkatechisten neben einer gediegenen beruflichen Ausbildung vor allem echte Charakterbildung. „Die europäischen Lehrkräfte sollen Lehrer und auch Lehrerinnen ausbilden. Das Hauptgewicht liege bei dieser Ausbildung auf der religiös-sittlichen Erziehung, auf Charakterbildung. Ein Katechist mag noch so viel wissen, er taugt nichts, wenn er nicht ein Charakter ist... Er soll ein Muster sein, soll der Sauerteig für eine Gemeinde und Gegend sein, soll daher möglichst selbständig sein“<sup>34</sup>.

Auch diese Forderung war aber zunächst mehr Idee als Wirklichkeit. Durch die stürmische Entfaltung des Schulwesens im Kampf gegen Islam und protestantische Konkurrenz war es einfach nicht möglich, die benötigten Lehrerkandidaten entsprechend auszuwählen und auszubilden. Als Beispiel diene die Entwicklung der Mission Bihawana (Dodoma)<sup>35</sup>. Das Ugogoland lag in der Einflußsphäre der Benediktiner, war aber durch Jahre hindurch nicht besetzt und bearbeitet. 1908/09 stieß die protestantische *Church Mission Society* dorthin vor. SPREITER ließ die Situation zunächst durch einen Elefantenjäger erkunden. 1909 schickte er den ersten Pater. Der Anfang war schwierig; 1910 übernahm P. GALLUS STEIGER das Gebiet. Dieser war ein ausgezeichnete Organisator. Mit Hilfe von zwei Brüdern gelang es in kürzester Zeit, das gesamte Gebiet mit Schulen zu durchsetzen. Die Hast dieser Besetzung spiegelt sich lebhaft in der Hauschronik wider: „Am 13. 10. 1912 [ging Br. CYPRIAN] nach Igongo, setzte dort den Sohn des Jumben als vorläufigen Lehrer ein, nahm den bisherigen Lehrer FELIX nach Ikassi kwa Ngirima mit, wo er auch bisher

<sup>32</sup> Rundschreiben SPREITERS (31. 12. 1915)

<sup>33</sup> Allgemeiner Visitationsbefund vom 25. 3. 1911 [Archiv St. Ottilien]

<sup>34</sup> Rundschreiben (12. 4. 1909)

<sup>35</sup> Quelle: Die *Hauschroniken* von Bihawana (1910—1916) [Archiv St. Ottilien]

schon unterrichtete. Hier 70 Kinder. Lehrer FELIX muß vorläufig die beiden Schulen kwa Ngirima und kwa Sakassa übernehmen. Hätten wir nur Lehrer genug! Am 14. wurden die Schulen von Kipetu und Chemba vereinbart sowie die Kinder aufgeschrieben. Am 15. kam Br. CYPRIAN nach Konko und fand die Schule in sehr gutem Zustand. Am 16. weiter nach Kunjira, wo die Schule vor acht Tagen angefangen wurde. Der Lehrer Luswago von Kidiro hat Eifer, ist aber wenig vorgebildet. Der 17. Oktober findet den Bruder in Usseke kwa Chalamaganza. Auch hier Schulbesuch sehr gut, über 100 Kinder. Eine weitere Schule wird noch in Ntandi vereinbart und am 18. noch die Schule von Kisalalo. So wäre Usseke jetzt zum guten Teil besetzt, die Lehrer sind freilich noch nicht da, aber Gott wird senden. Von Usseke nach Sansa gehend wird noch eine Schule in Kikole mit dem Jumben vereinbart. Lehrer Alois von Daressalaam hier stationiert. Er muß auch Kipole versehen. Am 20. wurde die Schule in Nyampaje vereinbart. Dann ging der Bruder am 21. nach Lewers, am 22. nach Magaga, am 23. nach Sasagira. Die Schule hier ist beinahe fertig gebaut. Für die Ortschaften Matumbili, Pagala und Kondique wurde am 24. eine gemeinsame Schule vereinbart. Zu guter Letzt bekommt Itumbi noch eine Schule. Damit ist das ganze Nondwa-(gebiet) gesichert... Freilich fehlen noch die Lehrer; aber diese wird der Herrgott schon auch noch senden. Tut was ihr könnt, das weitere überlaßt Gott“<sup>36</sup>.

Es war ein schonungsloser Einsatz, und die Früchte ließen nicht auf sich warten. Am 1. 1. 1912 bestanden im Stationsbereich von Bihawana elf Schulen. Ein halbes Jahr später waren es neunzehn. Wieder ein halbes Jahr später, am 1. 1. 1913, meldet die Chronik 68 Schulen. Bei Kriegsbeginn war die Zahl der Schulen auf 91 angestiegen, mit weit über vier-tausend Kindern. Und für alle brauchte P. GALLUS Lehrer. Etwa ein Dutzend hatte der Apostolische Präfekt anfangs bereitgestellt. Dann wurde alles verfügbare Missionspersonal eingesetzt, selbst der Hausboy, Gärtnergehilfe und Hütejunge. Sodann bettelte der Superior auf anderen Stationen. Er fuhr die 800 km nach Daressalaam, er lief die etwa 1000 km über Kwiros nach Lukuledi und brachte ganze sechs Jungen mit. Es gelang ihm aber, das Gebiet zu halten, und er fand sogar noch Zeit, zusammen mit seinen beiden Brüdern jeden Sonntag Fortbildungskurse zu geben und alle diese Schulen regelmäßig zu besuchen. Schließlich erbettelten sie sogar noch das gesamte Geld für die Besoldung ihrer Lehrer<sup>37</sup>.

Dabei war Bihawana keineswegs ein Sonderfall, sondern mehr oder weniger typisch für die Entwicklung der meisten Stationen des Benediktinergebietes. Peramiho hatte damals 36 Lehrer, Tossamaganga 74, Sofi 45, Kwiros 71. Selbst Daressalaam hatte im islamischen Hinterland

<sup>36</sup> *Hauschronik* (Bihawana) 131f

<sup>37</sup> Das Betteln erreichte beträchtliche Ausmaße: „Br. BAPTIST agitiert auf Leben und Tod. Ca. 800 Briefe sollen in die Schweiz... ca. 8000 nach Deutschland abgesandt werden.“ *Hauschronik* (Bihawana 1. 10. 1913)

der Stadt 43 Lehrer im Einsatz<sup>38</sup>. Im ganzen Gebiet gab es 1913 insgesamt 512 afrikanische Lehrkräfte, die in 510 Schulen 24 300 Kinder unterrichteten<sup>39</sup>. Die Entwicklung war überhastet und SPREITER war sich dessen bewußt; aber die Verhältnisse ließen ihm keine Wahl. Und doch waren diese Lehrerkatechisten nicht einfach Lohnempfänger. Zwar hatte SPREITER 1915 selbst geschrieben: „Bei fast allen unseren Katechisten fehlt die notwendige religiöse Basis, die religiöse Durchdringung... es fehlt die innere Kraft“<sup>40</sup>. Als aber 1917/18 das gesamte europäische Missionspersonal ausgewiesen und die Christen mit ihren Lehrer-Katechisten ihrem Schicksal überlassen wurden, brach die Kirche nicht zusammen. In dieser aussichtslosen Situation und oft unter beträchtlichem Druck von heidnischer Verwandtschaft, Islam und protestantischer Konkurrenz erwuchsen aus der Reihe dieser Lehrer hervorragende Führergestalten. Männer wie KONSTANTIN JAMES AKITANDA von Matiri, PAUL MLEVI mit dem Beinamen „der Confessor“ von Wino, PETRI NDUNGURU von Litembo, JOSEF ISMAILIA AMLIMA von Ndanda, PAULI JOSEF von Lupaso, CASSIAN HOMAHOMA von Lituhi hielten ihre Gemeinden zusammen, organisierten den Gottesdienst, betreuten die Sterbenden, unterrichteten Kinder, warben neue Katechumenen, beschützten das Eigentum der Mission, und zwar Jahre hindurch ohne Verbindung und ohne Aufsicht durch den Missionar und ohne jegliche finanzielle Hilfe. Es waren Laienapostel im wahrsten Sinne des Wortes, die aus der Kraft ihres Glauben lebten.

Mit dem Ersten Weltkrieg und der darauffolgenden Ausweisung des deutschen Missionspersonals ging die erste Periode der Kirchengeschichte Tansanias zu Ende. Es war eine Zeit des Aufbaus gewesen. Man hatte die Voraussetzungen für eine spätere Vertiefung und Entfaltung geschaffen. Zahlenmäßig waren die Erfolge nicht sehr beeindruckend, denn die 60 000 Katholiken von 1918 bildeten noch eine verschwindende Minderheit unter den fünf bis sechs Millionen Heiden und Mohammedanern. Aber durch das engmaschige Netz von Buschschulen und katechetischen Posten, das sich um jede Missionsstation legte, war das Land als solches weithin missionarisch erfaßt und der Rahmen abgesteckt für einen späteren Durchbruch. Der entscheidende Faktor für die Zukunft wie für die Vergangenheit waren dabei die etwa 1500 Katechisten-Lehrer<sup>41</sup>, die diese vorgeschobenen Posten besetzten. Es kam alles darauf an, wie dieses Potential ausgenutzt würde.

<sup>38</sup> Vgl. die verschiedenen *Jahresberichte* [Archiv St. Ottilien]

<sup>39</sup> Vgl. C. WEHRMEISTER: Die Entwicklung der Erzabtei und der Benediktinerkongregation von St. Ottilien. In: *Lumen Caesis* (St. Ottilien 1928) 163

<sup>40</sup> Rundschreiben (31. 12. 1915)

<sup>41</sup> Eine genaue Statistik für diese Zeit war mir nicht zugänglich. Die Schätzung 1500 ergibt sich folgendermaßen: Für 1913 melden die Spiritaner aus Bagamoyo 430 und aus Kilimandscharo 183 Katechisten, die Benediktiner 512. Die Chronik der Weißen Väter erwähnt für 1918: Nyanza 268, Unyanembe 74, Tanganyika 225.

## II. Prestigeverluste der Katechisten

Nach dem Kriege sammelten die Missionare ihre Gemeinden wieder und versuchten, allmählich auch neue Gebiete zu erobern. In der Stellung und Aufgabe der Katechisten änderte sich zunächst nicht viel. Sie unterrichteten weiter ihre Taufschüler, standen ihren Gemeinden vor, lehrten in den Buschschulen Lesen und Schreiben und drillten den Katechismus. In dem einen oder anderen Vikariat suchte man, ihre Ausbildung zu heben und schuf für sie eigene Schulungsstätten. Die Weißen Väter in Tanganyika erweckten, wie schon erwähnt, Zimba zu neuem Leben; in Unyanyembe (Tabora) entstand 1928 Ndala; 1933 folgte Galula für das Gebiet Tukuyu. Alle drei waren Schuldörfer, in denen die Katechisten mit ihren Familien für zwei Jahre wohnten und auch die Frauen irgendwie mit ausgebildet wurden<sup>42</sup>. Im Vikariat Bagamoyo begann P. GASCHY schon 1921 mit einer lange geplanten Katechistenschule in Bahi. Neben einem Zweijahreskursus für Schüler gab er auch einmonatige Fortbildungskurse für Altkatechisten<sup>43</sup>. Am Kilimandscharo eröffnete Fr. GILMORE 1924 in Uru eine Katechistenschule mit 17 Schülern, die 1926 schon 63 Insassen zählte. Das ausgesprochene Ziel dieser Schule war, „Lehrer heranzubilden, die in der Lage sind, den neuen Bedürfnissen der Zeit zu entsprechen“<sup>44</sup>. Die Schüler kamen aus allen Teilen des Vikariats. Für Sansibar und Kenya richtete der fähige Schulmann P. WITTE in Kabaa in Ukumbaland eine zentrale Katechistenschule ein. Es war eine geräumige Anlage, und 1926 betrug die Schülerzahl schon fünfzig aus acht verschiedenen Stämmen<sup>45</sup>. Die Benediktiner, die erst 1926 frei auf ihre Stationen zurückkehren konnten, verwandten zunächst große Mühe darauf, ihre Altkatechisten wieder zu sammeln. In dreimonatigen Kursen und geistlichen Exerzitien wurden ihr Wissen und ihre religiöse Haltung aufgefrischt. Dann wurden die Schulen in großer Zahl wiedereröffnet, und 1927 standen nicht weniger als 555 Katechistenlehrer im Dienst<sup>46</sup>. Für ihre Ausbildung entstanden nach den Plänen von Bischof Spreiter in Peramiho und Ndanda Höhere Schulen.

Auch in diesen Berichten fällt die starke Betonung des Lehrcharakters der Katechisten auf. Gegenüber der Zeit vor dem Kriege sieht man in ihm mehr und mehr den Lehrer, der an einer Schule Kinder unterrichtet. Diese Entwicklung verstärkte sich Ende der zwanziger Jahre in einer Weise, daß sie das Amt und die Stellung des Katechisten in Tansania auf Jahrzehnte hinaus tief beeinflusste. Durch die Politik der Zusammenarbeit von Mission und Regierung in der Schulfrage wurde die Heran-

<sup>42</sup> Vgl. RA (1933ff) passim; NOLAN, l.c., 20f

<sup>43</sup> BG 31a (1923) 355

<sup>44</sup> BG 33a (1927) 289

<sup>45</sup> BG 33a (1927) 62—66, 331

<sup>46</sup> Vgl. A. MÜHLEBACH, Die Benediktinermission nach dem Weltkrieg. In: *Lumen Caesis* (St. Ottilien 1928) 201—231

bildung von guten, qualifizierten Schullehrern für die Mission eine Lebensfrage. Zunächst versuchte man, die besten der bisherigen Katechisten für den eigentlichen Schulunterricht umzuschulen. Das genügte aber nicht. Darum entstanden bald überall neue Lehrerseminarien. P. GILMOR siedelte von Uru nach Kibosho über und übernahm von dort die gesamte Schulorganisation des Vikariats; 1930 war das Lehrerseminar so überfüllt, daß man es in geräumige neue Gebäude nach Singa Chini verlegen mußte. Das Vikariat Bagamoyo entwickelte Morogoro zum Schulzentrum und eröffnete dort ein Lehrerseminar, das schon 1928 über hundert Studenten aus verschiedenen Vikariaten beherbergte. Die Weißen Väter, durch die geographische Lage ihrer Gebiete weniger direkt in den Strudel der Entwicklung hineingezogen, begannen nur langsam, sich der neuen Schulorganisation anzupassen. Erst 1930 eröffnete Tabora ein Lehrerseminar, das auch den anderen Gebieten zur Verfügung stehen sollte. Anders die Benediktiner. Durch die Politik Bischof SPREITERS von jeher aufgeschlossen für Schulen, hatten sie schon 1923 in Peramiho und 1927 in Ndanda ein Katechisten-Lehrerseminar eröffnet, die beide 1928 staatlich anerkannt wurden.

Freilich war die Trennung zwischen Lehrer und Katechisten sowie zwischen Lehrerseminar und Katechistenschule damals noch nicht so offensichtlich und eindeutig. Die Regierung hatte zwar ein Aufsichtsrecht und bestimmte den Stundenplan für die Profanfächer, auf die besonders Gewicht gelegt wurde; aber nach wie vor herrschte dort eine religiös-missionarische Atmosphäre, und man erwartete von den Missionslehrern selbstverständlich, daß sie in ihren Schulen den gesamten Religionsunterricht bestritten, daß sie sonntags in der Kirche vorbeteten und den Gesang leiteten, daß sie sich auch außerhalb der Schulzeit der Christen und Katechumenen annahmen und sie betreuten<sup>47</sup>. Und doch, so eng organisch auch die Zusammenarbeit von Schule und Mission damals war und so fruchtbar diese neuen Missionslehrer für die Ausbreitung des Christentums im Lande wirkten, für die Entwicklung des Standes der Katechisten führten sie zu recht ungünstigen Folgen. Sozial gesehen wurde der Katechist als Apostel der neuen Zeit mehr und mehr verdrängt von den jüngeren, dynamischeren und besser gebildeten Lehrern. Sein Unterricht in der Buschschule erwies sich offensichtlich von minderer Qualität, und auch sein Lohn blieb weit hinter dem seines Lehrerkollegen zurück. Auch

<sup>47</sup> So heißt es etwa in den *Leitlinien für den Lehrer* der Diözese Morogoro: „Der christliche Lehrer ist ein Mensch, der dem Priester in seiner Arbeit, vor allem im Religionsunterricht, zur Seite steht“. An Einzelaufgaben wird dann zusätzlich zum eigentlichen Schulunterricht aufgezählt: Katechumenenunterricht und Christenlehre für Erwachsene, Nottaufe von Kindern und Erwachsenen, Bußunterricht, Vorbereitung auf den Empfang der Sterbesakramente, christliches Bekenntnis, Unterricht für Meßdiener, Vorbeten und Vorsingen beim Gottesdienst mit und ohne Priester, Abendandacht in der Gemeinde, also genau und all das, was man früher vom Katechisten erwartete.

die Mission selbst wirkte mit an dieser Degradierung des Katechisten. Die erste Garde der Missionare wurde vom Schuldienst angezogen und darauf besonders vorgebildet. Die begabtesten Schüler wurden für das Lehrerseminar ausgewählt und diese Seminare ständig verbessert und ausgebaut. Eigene Schulinspektoren (*Education Secretaries*) besuchten regelmäßig die Lehrer und gaben ihnen Weisung und Anregung. Demgegenüber führten die Ausbildungsstätten für Katechisten ein kümmerliches Dasein oder gingen ganz ein. In zwanzig Jahren (1935—1955) entstand in Tansania nur ein einziges neues Ausbildungszentrum für Katechisten, Mgazini in der Abtei Nullius Peramiho. Die Entwicklung dieses Seminars selbst ist jedoch bezeichnend für den Trend der Zeit; 1945 begann es mit Wiederholungs- und Auffrischkursen für Altkatechisten. Das Ergebnis war entmutigend<sup>48</sup>. Man stellte sich auf Ausbildung junger Leute um, aber die zur Verfügung stehenden Kandidaten waren schwach. So richtete man zweijährige Vorkurse ein, „um akademisch mit den Lehrern irgendwie gleich zu sein“. Das Ergebnis war nicht schlecht. Allerdings wurden die meisten der erfolgreichen Kandidaten in den Pfarreien nicht als Pfarrhelfer, sondern als Buschschullehrer eingesetzt, und auf Drängen des Katechistensekretärs wurde im Laufe der Jahre auf diese spätere Verwendung auch in der Ausbildung mehr und mehr Rücksicht genommen. Am Ende wirkte Mgazini mehr oder weniger als ein Lehrerseminar zweiten Grades für die vielen Buschschulen des Benediktinergebietes. Das entsprach nicht dem Ideal des Rektors — Religionspädagogik, Homiletik, Pastoral und Katechetik nahmen im Lehrplan stets einen weiten Raum ein; aber der Zug der Zeit und die konkreten Bedürfnisse waren stärker.

Zunächst hatten einzelne Bischöfe und vor allem Seelsorgspriester versucht, dieser Abwertung und Verschulung der Katechisten Einhalt zu gebieten. In den Pastorkonferenzen und Direktiven der verschiedenen Gebiete wird die Überwachung, Weiterbildung und geistliche Betreuung der Katechisten immer wieder betont und den Pfarrern ans Herz gelegt<sup>49</sup>. Den Herz-Jesu-Freitag sollten alle Katechisten auf der Hauptstation verbringen und für ihre Fortbildung nutzen. Vielfach wurden sie schon am Vortag bestellt. Vormittags war dann gemeinsame Eucharistiefeier mit Sakramentenempfang, im Anschluß daran eine geistliche Konferenz. Dann wurden methodische Unterrichtsfragen besprochen. Ein Arbeitsbericht der einzelnen und Besprechung der Aufgaben des kommenden Monats folgten. Die neuen Katechismusabschnitte wurden erklärt, und vielfach

<sup>48</sup> Von 121 Teilnehmern dieser Kurse arbeiteten nach zehn Jahren nur noch 17 aktiv als Katechisten.

<sup>49</sup> Vgl. Msgr. BIRRAUX, *Statuten von Tanganyika* (1925) 35—37; Ergänzungen dazu von Msgr. SAMBECK (1945) p. 5; Msgr. SAMBECK, *Statuten von Kigoma* (1956) 24—27; Msgr. TRUDEL, *Directorium von Tabora* (1942) 11—14; Msgr. OOMEN, *Statuten von Mwanza* (1941) 29—31; Mündliche Berichte aus den Gebieten der Benediktiner, Väter vom Hl. Geist, Kapuziner u. a.

erhielten die Katechisten schriftliche Skizzen für den Unterricht. Wenn möglich, ging man auch in den Klassenraum zu einer praktischen Stunde. Nachmittags war dann noch Gesangunterricht und zum Schluß Auszahlung des Lohnes. Wenigstens einmal im Jahr waren für alle geistliche Exerzitien und, wenn möglich, einige längere Fortbildungskurse. Es war ein guter Ansatz, aber mit den wachsenden Verpflichtungen der ordentlichen Seelsorge, dem Aufbau ihrer Stationen und der Schulorganisation fanden immer weniger Missionare die Ruhe und die Energie, diese Schultage ordnungsmäßig zu halten. Man kürzte den Unterricht, verzichtete auf die Arbeitsbesprechung, und schließlich blieb an vielen Orten nichts mehr übrig als ein Zahntag mit vorausgegangener Messe. Allein in den Gebieten der Weißen Väter hielt man über die Jahre hinweg an der traditionellen Katechistenpolitik fest. Zwar führten auch hier die alten Ausbildungsstätten ein kümmerliches Dasein. Die Gebäude wurden baufällig, die finanzielle Hilfe war minimal<sup>50</sup>, das Lehrpersonal ohne besondere Ausbildung. Aber die Schulen lebten weiter. Nachdem in der Diözese Karema 1935 die Schule Zimba den Unterricht eingestellt hatte, ließ Bischof HOLMES-SIEDLE in den vierziger Jahren in Pito neue Katechistenkurse anlaufen. Den Anfang machte P. SCHWEITZER, dem später der afrikanische Priester ATANASI zu Seite gegeben wurde. Von ihm übernahm P. MAUCH die Arbeit. Aus den Kursen hatte sich inzwischen eine eigentliche Schule mit dreißig Kandidaten entwickelt, alle verheiratete Männer, die schon einige Zeit praktisch als Katechisten gearbeitet hatten. Die Frauen blieben daheim, um die Felder zu bestellen. Da Ufipaland damals noch sehr wenig Schulen hatte, war die Vorbildung dieser Männer sehr gering. Viele konnten kaum lesen und schreiben, und P. MAUCH mußte viel Zeit auf den Grundunterricht verwenden. Daneben legte er besonderes Gewicht auf praktischen Unterricht vor Kindern und Erwachsenen. Als Merkbuch für die Schüler schrieb er einen Katechistenführer *Kiongozi kwa Mkattekisti*, der 1950 in Kampala gedruckt wurde und 1954 eine zweite Auflage erlebte; 1954 siedelte P. MAUCH mit seinen Schülern auf die Station Matai über. Es waren 36 Mann, und sie mußten in Matai zunächst ihre eigenen Unterkünfte errichten. Das bedeutete harte Arbeit, förderte aber die Zucht und Disziplin in der Schule.

Ähnlich wie in Karema ging es auch in der Diözese Mbeya. Nachdem die alte Schule von Galula im Zweiten Weltkrieg durch den Abzug der deutschen Missionare aus dem Vikariat Tukuyu eingegangen war, betrieb Bischof OORSCHOT 1956 eine Neueröffnung. Die Station Mlowo wurde dafür ausersehen und P. MELSEN als erster Rektor bestellt; zwanzig Katechisten machten den Anfang. Der Unterricht wurde in einer alten Kapelle erteilt, Grashütten dienten als Unterkunft. Sobald wie möglich ließen

<sup>50</sup> Fr. MAUCH hatte z. B. in Pito zum Unterhalt von dreißig Familien ein Jahresbudget von nur 700/— s.; davon mußte er auch noch seinen eigenen Unterhalt und alles Schulmaterial bestreiten.

die „Schüler“ ihre Frauen und Kinder nachkommen. Man legte gemeinsame Felder an. Im zweiten Jahr wurde ein ehemaliger Seminarist als Assistent des Rektors angestellt. Um die Disziplin besser wahren zu können, folgte man später dem System von Ufipa: Die Frauen blieben daheim zur Bestellung der Felder, die Männer erhielten nach je drei Monaten Unterricht einen Monat Heimaturlaub. Der Kurs dauerte zwei Jahre. Ende 1957 schied P. MELSEN aus dem Schuldienst aus. Sein Nachfolger wurde P. PRUD'HOMME, dann P. LEFLIS und seit 1960 P. HOPPE. Die Katechetenschule Ndala in Tabora wurde zwar nie verlegt, hatte aber nicht weniger um ihre Existenz zu kämpfen. Besonders infolge der geringen Vorbildung der Kandidaten mußte man sich weithin darauf beschränken, mehr oder weniger „eine Volksschule mit einer Menge Religion“ zu sein. Zunächst waren die 36 Kandidaten alle in der alten Mission untergebracht — eine Familie je Zimmer. Später konnte man den Grundstein für eigene Schulräume legen und auch dreißig Wohnhütten errichten. Den Rektoren (PP. Martin, Avon, Scheepens) stand seit 1934 ein afrikanischer Lehrer zur Seite. Der wirtschaftliche Rückgang in den dreißiger Jahren und wiederum der Zweite Weltkrieg nötigten zur Schließung der Schule; aber 1950 wurde sie wieder eröffnet und weitergeführt wie früher. Allerdings blieben auch die gleichen Klagen: geringe Vorbildung der Kandidaten und Abwandern der begabteren Absolventen in besser bezahlte Staatsstellen. Diese weitverbreitete Vernachlässigung der Katechisten durch die Mission wirkte sich auch auf den Stand der Katechisten selbst aus. In ihren eigenen Augen wie in der Sicht des Volkes verloren sie an Ansehen und Bedeutung. Zwar taten sie weiterhin schlecht und recht ihre Arbeit — während des Zweiten Weltkrieges teilweise sogar ganz ohne Entgelt oder gegen ganz geringe Beihilfen<sup>51</sup> — aber sie verloren mehr und mehr an Standesbewußtsein sowie an Selbstbewußtsein und Überzeugungskraft. Dies wiederum hatte seine Rückwirkung auf die Berufentscheidung junger Leute. Der Beruf des Katechisten wurde immer weniger begehrenswert, und die Anmeldung für eine Katechetenschule erfolgte oft nur, weil man sonst nirgends unterkam. Das eröffnete dunkle Perspektiven, nicht nur für den Stand der Katechisten, sondern auch für die Zukunft der Kirche. Aber die Entwicklung ging wieder einmal eigene Wege.

### *III. Neubesinnung auf die Katechisten*

Ende der fünfziger Jahre kam es in Tansania zu einer allgemeinen katechetischen Neubesinnung. Den ersten Anstoß dazu gab die katechetische Erneuerung in Europa. Junge Missionare, die in wachsender Zahl aus Deutschland, Holland und dem französischen Sprachraum ins Land kamen, brachten neue Ideen mit; alte Pioniere, die nach Jahrzehnten der Isolierung erstmals auf Heimaturlaub fuhren, ließen sich neu inspirieren; der

<sup>51</sup> Z. B. im Vikariat Tanganyika und in Mwanza. Vgl. F. RAUSCHER, a.a.O., 261

neue deutsche *Katholische Katechismus* zeigte einen konkreten Weg<sup>52</sup>. Der internationale katechetische Kongreß von Eichstätt (21—28. 7. 1960), an dem eine ganze Reihe führender Persönlichkeiten aus Tansania teilnahmen, sorgte für die nötige Weite und Durchschlagskraft.

*1. Reform der Katechistenausbildung* — Im Rahmen dieser allgemeinen Neubesinnung erschienen auch die Katechisten wieder in neuem Licht. Man sah erneut ihre zentrale Funktion im Aufbau und im Leben der christlichen Gemeinde und spürte auch die Notwendigkeit einer dieser Aufgabe entsprechenden Ausbildung. Dieses Anliegen erhielt einen besonderen Impuls durch die Bereitschaft der Päpstlichen Missionswerke in Aachen, die Kosten für die Gebäude moderner Katechistenschulen zu übernehmen und auch für den Unterhalt der Kandidaten während ihrer Ausbildung aufzukommen.

Bischof BLOMJOUS WV von Mwanza war der erste Bischof in Tansania, der diesen allgemeinen Überlegungen konkrete Schritte folgen ließ<sup>53</sup>. Unter Leitung von P. MATTHIAS KÖNEN WV wurden 1957 in Bukumbi eine einfache Schule und zehn Steinhäuschen für ebensoviele Katechistenfamilien errichtet. Könen suchte selbst in den Pfarreien die Kandidaten aus, und im Januar 1958 begann der erste Kurs. Von Anfang an wollte man eigentliche, vollwertige Seelsorgshelfer heranbilden; auch die Frauen sollten durch Weiße Schwestern für aktive Mitarbeit in den Pfarreien geschult werden. Vorbedingung für die Aufnahme war neben gutem Charakter, religiösem Eifer und gesunder Familie abgeschlossene Volksschulbildung von acht Jahren. Entsprechend ihrer Ausbildung sollten die Absolventen auch *full-time* eingesetzt werden und eine standesgemäße Bezahlung erhalten<sup>54</sup>. Das Ergebnis dieser Ausbildung war recht gut. Voll Eifer und mit guter Sachkenntnis gingen die neuen Katechisten ans Werk und wurden in der Gemeinschaft als religiöse Führer anerkannt; 1960 übernahm P. Vulkers die Schule und führte sie im gleichen Geist weiter.

Das Modell Bukumbi machte bald Schule. Auf dem Kongreß in Eichstätt hatte Bischof MSAKILA von Karema Dr. WAGNER aus Österreich kennengelernt, und in den folgenden Jahren wurde durch die Unterstützung der „österreichischen Landjugend“ die Katechistenschule von Matai von Grund auf neu gebaut (zwanzig Zweifamilienhäuser, Kapelle, Unterrichtsräume, kleine Musterfarm). Ein Team österreichischer Laienhelferin-

<sup>52</sup> Dieser Katechismus wurde von den Missionsbenediktinern von Ndanda und Peramiho ins Kiswaheli übersetzt: *Katekisasi ya Kikristu* (Ndanda 1960/61) und anschließend von der Bischofskonferenz als offizielles Lehrbuch vorgeschrieben (vgl. ZMR 1969, 285f).

<sup>53</sup> Die folgenden Berichte gründen auf Gesprächen mit den Leitern der einzelnen Katechistenschulen und persönlichen Beobachtungen anlässlich einer Studienreise 1967/68.

<sup>54</sup> Vorgesehen waren 150/— s. als Grundlohn und 5/— Zulage für jedes Kind. Dazu für die ersten zehn Jahre eine jährliche Lohnerhöhung von 5/—. Zum Vergleich: Der Grundlohn eines Arbeiters betrug 100/—.

nen übernahm die Frauenbildung an der Schule, während zwei Afrikaner (P. BONIFACE SONGORO und Lehrer MPULO) in Europa für die Leitung der Schule ausgebildet wurden. Der erste Rektor der Schule wurde P. Ludmann; aber seit 1965 liegt die Leitung der Schule ganz in afrikanischen Händen. Auch in Ndala wurden 1960 mit Unterstützung Aachens neue Schulräume und dreißig Wohnhäuschen gebaut. Neuer Rektor wurde der afrikanische Priester AMBROSI. Infolge der geringen Vorbildung der Kandidaten und wohl auch aus eigenem Interesse legte AMBROSI in der Ausbildung sehr großes Gewicht auf landwirtschaftliche Schulung. Die meisten Seelsorger waren davon nicht sehr begeistert, und so kam es, daß die dreißig Plätze an der Schule praktisch nie alle besetzt waren. In der Frauenausbildung halfen Weiße Schwestern mit; 1968 übernahm der kanadische Weiße Vater GUERRIER die Leitung der Schule. Dieser will den pastorellen Wünschen der Pfarrer wieder mehr Rechnung tragen und die Kandidaten in erster Linie zu eigentlichen Seelsorgern ausbilden. In direkter Abhängigkeit von Bukumbi, aber mit stark amerikanischem Akzent, entstanden in den neuen Maryknoller Diözesen Shinyanga und Musoma zwei neue Katechistenschulen, die bezeichnenderweise *Community Leadership Training Centres* genannt wurden. Man wollte ähnlich wie in Mwanza eigentliche Pfarrkatechisten ausbilden, die aber besonders in der Sozialentwicklung der Dörfer aktiv werden sollten. Die Gebäude in Mipa-Shinyanga wurden 1961 vollendet und P. GEORGE WEBER M.M., der die Pläne für den Bau entworfen und auch die Ausführung selbst geleitet hatte, begann mit vierzehn Kandidaten den Unterricht. Bis 1968 hatten drei Kurse ihr Training vollendet, und von den dreiundvierzig Kandidaten hatten nur zwei ihre Arbeit als Katechisten verlassen, alle anderen waren in der direkten Seelsorge tätig. Als Grundlohn zahlt ihnen die Diözese 200/— s. und die entsprechenden Kinderzulagen und Dienstaltererhöhungen. Die zweite Schule, Kumoge in Musoma, wurde Anfang 1966 ebenfalls mit vierzehn Kandidaten eröffnet. Dort steht die soziale Schulung noch stärker als in Mipa im Vordergrund. Freilich soll dadurch der eigentlich katechetische Einsatz nicht geschmälert, sondern nur zeitgemäß ergänzt werden.

Allmählich faßte die Idee der zeitgemäßen Katechistenausbildung auch in anderen Diözesen Fuß. Für Arusha begann 1964 P. DONAVAN CSSp in Usa-River einjährige Kurse in einer ehemaligen Handwerkerschule; das aber war offensichtlich unzureichend. Auf Drängen Aachens erweiterte man 1967 zu einem Zweijahreskurs. Da die Diözese noch sehr jung und unterentwickelt ist, war es unmöglich, genügend verheiratete Männer für den Kurs zu finden und man mußte sich mit Schulentlassenen begnügen. Zudem fehlten für Familien auch die notwendigen Gebäude. Als Eigenart Usa-Rivers ist die stark liturgische Ausrichtung des gesamten Unterrichts zu nennen. P. DONAVAN und nach ihm P. KELLEY erarbeiteten ganz im Anschluß an die Liturgie einen katechetischen Jahreskurs, der in allen Kirchen und Schulen der Diözese für Unterricht und Predigt als Vorlage

dient. Neben der grundlegenden religiösen Schulung besteht die Hauptaufgabe des Unterrichts in Usa-River darin, die Schüler mit Geist und Form dieses Kurses vertraut zu machen und sie in die Lage zu versetzen, in den Pfarreien entsprechend zu unterrichten. Trotz mancher Enttäuschungen — eine Reihe von Absolventen haben ihre Arbeit als Katechisten sehr bald verlassen — ist P. KELLEY von der Richtigkeit seiner Methode für die Diözese Arusha absolut überzeugt und gedenkt, sie unbedingt weiterzuführen.

Im Nachbargebiet Arushas, in der Apostolischen Praefektur Same, drängte Msgr. WINKELMOLEN CSSp von Anfang an auf eine bessere Ausbildung der wenigen vorhandenen Katechisten. Nach einigen *refresher courses* auf den Stationen fand man 1966 im ehemaligen Schwesternnoviziat von Kilomeni eine notdürftige Unterkunft für die ersten sechzehn Kandidaten (fünfzehn verheiratete Männer und eine Schwester). Die Gebäude waren eng und zum Teil baufällig, aber P. BERBEN CSSp ging mit viel Schwung an die Arbeit. Inzwischen hat die Aachener Missionszentrale zugestimmt, einen Neubau der Schule finanziell zu unterstützen. So entstehen im Tal vier Häuser für je vier Familien und dazu die entsprechenden Schulräume. Der Unterricht folgt mehr oder weniger dem Modell von Bukumbi, wo P. BERBEN sich in einem Kurs von zwei Wochen die ersten Anregungen geholt hatte. Ebenfalls 1966 entstanden zwei weitere Schulen nach dem Vorbild Bukumbis: Kasulu in der Diözese Kigoma und Mnero in der Abtei Nullius Ndanda. Der Aufbau der Schule in Mnero lag ganz in den Händen eines Schweizer Weltpriesters, FRIDOLIN PORTMANN, der auch für die Finanzierung durch das Schweizer Fastenopfer sorgte und zwei Schweizer Laienhelferinnen für den Frauenunterricht anwarb. Die Schule selbst ist interdiözesan, und die zwanzig Katechistenfamilien kommen aus fünf verschiedenen Diözesen. Dem Charakter der Küstenmission entsprechend nimmt man in der Ausbildung besondere Rücksicht auf die Arbeit unter ostafrikanischen Mohammedanern. Kasulu in der Diözese Kigoma erwuchs ganz aus der praktischen Arbeit. Nachdem man mehrere Jahre lang versucht hatte, durch drei Schwesternteams, die regelmäßig die Pfarreien der Diözese besuchten, das Niveau der Altkatechisten zu heben, mußte man erkennen, daß ohne vorausgehende gediegene Grundausbildung bei aller Mühe nicht viel zu erreichen ist. So begann man zunächst mit einem Jahreskurs, der 1967 ebenfalls auf Drängen Aachens hin zum Zweijahreskurs erweitert wurde. Zwanzig Kandidaten stehen in der Ausbildung. Leiter der Schule ist P. BOUQUET DES CHAUX WV, den zwei Weiße Schwestern unterstützen, die sich besonders um den Frauenunterricht kümmern. Gleichzeitig mit Kasulu eröffnete der aktive Bischof von Kigoma, der Kanadier HOLMES-SIEDLE, in Kabanga ein eigenes Heim für die katechetische Schulung afrikanischer Schwestern. Unter der Leitung von zwei Maryknoll-Schwestern werden einheimische Ordensfrauen aus ganz Ostafrika in einem Zweijahreskurs katechetisch geformt und für die Seelsorge vorbereitet. Ziel der Schule

ist, Fachkräfte heranzubilden, die in Teamarbeit die katechetische Arbeit in einer Diözese organisieren, überwachen und vorantreiben sollen. Erst in zweiter Linie sollen sie auch in Mittel- und Oberschulen selbst Religionsunterricht erteilen. Es ist ein hohes Ziel und wohl nicht auf Anhieb zu erreichen, zumal der allgemeine Bildungsstand der Schwestern, die sich für die Schule melden, viel zu wünschen übrig läßt. Kaum eine von ihnen wurde speziell für diese Arbeit ausgesucht, sondern die meisten sehen in der katechetischen Schulung eine Notlösung für Kandidatinnen, die sich für eine Weiterbildung als Kranken- oder Lehrschwestern nicht eignen. Von seiten der Schule war eine Auslese kaum möglich, da sich für die vorhandenen dreißig Plätze nur 21 Kandidatinnen gemeldet hatten. Trotzdem ist die Leiterin der Schule, Sr. NOIRIN MM, voller Hoffnung; denn die Kandidatinnen kommen aus allen Ländern Ostafrikas und mit fortschreitender Einsicht in die Wichtigkeit der katechetischen Aufgabe wird wohl auch die Bereitschaft wachsen, dafür beste Kräfte freizustellen. Schon im zweiten Kurs 1968, für den sich zwölf neue Kandidatinnen meldeten, zeigte sich ein merklicher Niveauanstieg. Zudem hofft Sr. NOIRIN, durch engen Kontakt mit den Absolventinnen und durch gelegentliche *refresher courses* das Interesse an persönlicher Weiterbildung wachzuhalten. Bischof HOLMES-SIEDLE hätte 1968 gerne die Kabanga-Schule der *Tanganyika Episcopal Conference* übergeben und machte in der Plenarsitzung ein offizielles Angebot; aber die Mehrzahl der Bischöfe lehnte ab.

Als letzte Neugründung baute die Diözese Tanga ein Katechistendorf in Kwai, in den Usambarabergen. Bau der Unterkünfte, katechetische Schulung von zunächst zehn Familien und praktische Mitarbeit in der Pfarrei gingen Hand in Hand. Als spezifisches Ziel seiner Schule erklärte der Leiter, P. SEAN FRITZGERALD I.P., „eine Atmosphäre zu schaffen, die die Katechisten in eine Art *Gospel situation* hineinstellt und ihnen dadurch eine genuin christliche Erfahrung ermöglicht“. Durch die gemeinsame Feier der Liturgie sollen sie die Gemeinschaft mit Christus erfahren, durch gemeinsame Arbeit auf den Feldern und beim Bau ihrer Häuser sollen sie den Wert menschlicher Arbeitsgemeinschaft erleben. Der Gedanke der Ujamaa<sup>55</sup> christlicher Prägung soll ihre Lebenshaltung formen. In der Praxis unterscheidet sich jedoch Kwai kaum von anderen Schulen, es sei denn durch die Begeisterung und den Enthusiasmus des Anfangs.

Schließlich errichtete der Bischof von Karema 1967 noch eine eigene Ausbildungsstätte für Altkatechisten. In den Gebäuden einer ehemaligen Krankenstation in Chala hält P. HAAG WV regelmäßig Kurse von je drei Monaten mit dem Ziel, die etwa sechshundert Katechisten der Diözese zu befähigen, Schulkinder im Anschluß an die neue Katechismusreihe *Watoto wa Mungu* (vgl. ZMR 1969, 287) zu unterweisen. Bei einer Teilnehmerzahl von je dreißig Mann hofft der Bischof, innerhalb von sechs

<sup>55</sup> Afrikanische Sippengemeinschaft modern-sozialistischer Prägung.

Jahren all seinen Altkatechisten wenigstens die nötigste Grundlage für ein sinnvolles Arbeiten in unserer Zeit zu vermitteln. Auch diese Schule wird von Aachen unterstützt.

So verschieden all diese Katechistenschulen in Größe und Niveau sind, so akzentuiert von den Rektoren verschiedene Aspekte ihres Lebens herausgestellt werden, so betont Ziel und Aufgabe eines Katechisten in den verschiedenen Schulen verschieden formuliert werden, im Grunde folgen all diese Ausbildungsstätten einem einheitlichen Schema, das mehr oder weniger von der Sache gefordert und in neuerer Zeit wohl am klarsten in Bukumbi dargestellt wurde. Dieses Grundschema sieht folgendermaßen aus:

1. Die Kandidaten sollen erwachsene Männer mit abgeschlossener Grundschulbildung von wenigstens 7 Jahren sein, in ruhiger Ehe leben und, wenn möglich, schon Erfahrung in der Arbeit als Katechisten haben.

2. Der Trainingskurs soll wenigstens zwei Jahre dauern und sich nicht nur auf die Männer beschränken, sondern auch die Frauen irgendwie in die Ausbildung miteinbeziehen.

3. Das entscheidende Ziel der Ausbildung ist, im Katechisten ein religiöses Sendungsbewußtsein zu wecken und zu pflegen. Sie sollen sich als Gesandte Christi verstehen, als Kündler der Frohbotschaft.

4. Inhaltlich will man ihnen ein gediegenes Glaubenswissen vermitteln, das auf der biblischen Botschaft gründet und an modernen Fragen nicht vorübergeht.

5. Sie sollen nicht nur befähigt werden, liturgische Feiern sinnvoll mitzugestalten, sondern auch zu einem inneren Verständnis der Liturgie geführt werden, um daraus ihr Leben zu gestalten.

6. Methodisch sollen sie in der Lage sein, moderne katechetische Lehrmittel sachgerecht zu verwenden und der jeweiligen Situation anzupassen.

7. Sozialer Sinn und Verantwortungsbewußtsein sollen geweckt werden. Die Absolventen sollen in ihren Gemeinden nicht nur religiöse, sondern auch soziale Führer sein.

8. Grundsätzlich sollen die Katechisten ihren Beruf *full-time* ausüben und dafür eine standesgemäße Entlohnung erhalten, d. h. ein Anfangsgehalt von wenigstens 150/— s.

Von diesem Schema weicht nur eine einzige Ausbildungsstätte grundsätzlich ab, nämlich Mgazini in der Diözese Songea (bisher: Abtei Nullius Peramiho). Nicht, daß man die genannten acht Punkte für falsch erachtet, sondern aus jahrzehntelanger Erfahrung glaubt man, feststellen zu können, daß sie so nicht erreichbar seien. Man hält es für besser, nach wie vor begabte und aufgeschlossene Burschen unmittelbar nach der Schulentlassung (Standard 7) für vier volle Jahre auf eine Katechistenschule zu schicken. „Die ersten zwei Jahre sind eine Art vorbereitendes Training, die folgenden zwei Jahre sind der eigentliche katechetische Ausbildungskurs.“ Den zweijährigen Vorkurs führte man ein auf Grund der „traurigen Erfahrung, daß für eine sinnvolle Weiterbildung sieben Jahre Volksschule eine ungenügende Voraussetzung bilden“. Die Aufnahme von Jungen unmittelbar nach Abschluß der Volksschule begründet man damit, daß sie in diesem Alter noch lern- und bildungsfähig seien und darum

viel besser in der Lage, sich ein gediegenes religiöses und fachliches Grundwissen anzueignen. Ziel dieser Erstausbildung ist nicht nur unmittelbare Vorbereitung auf seelsorgliche Arbeit, sondern zuvor Vermittlung einer gediegenen Allgemeinbildung, die sich für die spätere Arbeit, besonders auch als Religionslehrer an Mittel- und Höheren Schulen, als unerlässlich erweise<sup>55a</sup>. Nach einem solchen Grundkurs sollten die Kandidaten vier bis fünf Jahre in praktischen Einsatz, wenn möglich unter Aufsicht eines erfahrenen Altkatechisten. In dieser Zeit der Bewährung sollen sie dann auch eine Familie gründen. Erst dann kehren sie zusammen mit ihren Frauen zu einem eigentlichen Pastoralkurs für ein oder zwei Jahre ins Seminar zurück. Jetzt erst können sie die nötige Reife, aber auch die psychologische Bereitschaft haben, um ihr theoretisches Grundwissen im Lichte ihrer praktischen Erfahrung neu zu überdenken und fruchtbar zu ergänzen. Von seiten der Schule braucht man sich in diesem Kurs nicht mehr mit der Vermittlung des Anfangswissens (Vorlesen, Schriftaufschlagen, Ablauf der Messe, katechetische Methodik) herumzuplagen, sondern kann die eigentlichen Pastoral- und Sozialprobleme gründlich besprechen und gemeinsam nach Lösungen suchen. — Diese Argumente sind der Überlegung wert. Leider war es wegen Mangels an Gebäuden und Personal bisher noch nicht möglich, diesen Plan in die Wirklichkeit zu überführen. Aber mit dem Auszug des bisherigen Lehrerseminars aus Peramiho stehen Gebäude zur Verfügung, und man kann nur hoffen, daß man nicht länger wartet. Gewiß, eine solche Schulung würde die Dauer der Ausbildung wesentlich verlängern; aber wenn man bedenkt, welche Anforderungen an die Jungkatechisten gestellt werden und welche Aufgaben ihnen im Aufbau der Jungen Kirche zufallen, sollte man nicht kleinlich sein.

Die meisten Leiter der Katechistenseminare sind jedoch der Überzeugung, daß solche Umstände nicht nötig sind. Sie glauben, ihre Absolventen seien im allgemeinen der ihnen gestellten Aufgabe gewachsen, und zwar in einer Weise, die einem jungen Kaplan alle Ehre machen würde. Als Beispiel ein Auszug aus dem Begleitschreiben von Katechisten, die den Zweijahreskurs in Kumoge besucht haben und in der Lage sein sollten:

1. To act as commentator at Sunday Mass or on Feastdays.
2. To teach singing before Sunday Mass or at other times.
3. To read the epistle at Mass, to lead the singing and Prayers.
4. To conduct a 'Sunday Service Without the Priest'.
5. To conduct a Bible Vigil at outstations.
6. To give talks to the Christians working with priests or Sisters who would go out as a team to give retreats.
7. To have Bible Reading periods with the Christians, followed by discussion.

<sup>55a</sup> Vgl. *St. Boniface Catechists' Seminary Mgazini*, eine Programmschrift über Ziel und Inhalt der Unterweisung in der Katechistenschule von Mgazini (Ms 1969), 19 pp.

8. To hold discussions with the Christians if they will come together to discuss their common problems.
9. To make investigations as to the free state for marriage.
10. To work with Christians; to form them into a better Christian community by cooperative Christian action.
11. To teach Christian parents individual lessons so that they in turn will be able to teach their own children.
12. To teach Christian children in School. They have been prepared to use *Watoto wa Mungu*. They should be able to handle Standards I—VII.
13. To help teach other catechists together with Priests or Sisters who are doing this work.
14. To inspect other Catechists and try to help improve them.
15. To teach others to serve Mass and take care of these arrangements.
16. To assist the sick with prayers and lead the burial service.

*With Pagans or Catechumens:* They should be able

1. To look for Catechumens and try to attract Pagans to study.
2. To prepare them for the Sacrament course by teaching them the first part of *Africa's Way to Life*.
3. To teach and help with the Sacrament course.
4. To work with the Catechumens... in maendeleo (social development) projects.
5. To teach pagan children both in school and during short courses at the mission in preparation for baptism.
6. To make investigations on the free state of catechumens.

*General* — They should be able

1. To attend meetings as representative of the Church.
2. To assist the priest as a ready adviser in regards to native customs.
3. To take care of or supervise the church or sacristy<sup>56</sup>.

Es ist ein umfangreiches Programm, und ein Katechist mit solchen Fähigkeiten wäre zweifellos eine große Hilfe in der Seelsorge einer Pfarrei. Er könnte auch eine größere Außenstation selbständig versehen und den Pfarrklerus weitgehend entlasten. Es bleibt allerdings die Frage, wie gegenüber dieser Theorie die praktische Wirklichkeit aussieht.

2. *Probleme des Katechisteneinsatzes* — Eines steht fest: Wo immer gut ausgebildete Katechisten zum Einsatz kommen, ist ihr Einfluß bald zu spüren. Wenn sie auch nicht Wunder wirken, so tragen sie doch entscheidend bei zur Aktivierung der Pfarreien, zur Verlebendigung der Liturgie, zur pastoralen Durchdringung entlegener Außenposten, zur Hebung der religiösen Bildung von Kindern und Erwachsenen. Auf der anderen Seite entstehen neue Probleme, die in der Praxis oft recht schwer zu lösen sind. Diese Probleme liegen jedoch — zumindest nach Meinung der Leiter der Katechistenschulen — nicht so sehr auf seiten der Katechisten, sondern auf seiten ihrer neuen Gemeinden und deren Seelsorger. Die erste Schwierigkeit ist finanzieller Art. Gut ausgebildete Katechisten

<sup>56</sup> Broschüre für die Priester der Diözese Musoma: *The Catechists of Kumoge* (o. J.)

erwarten mit Recht, für ihre Arbeit voll bezahlt zu werden. Ein Monatsgehalt von 150—200 Schilling erscheint durchaus nicht übertrieben, vor allem im Vergleich zu dem ähnlichen Beruf des staatlichen Volksschullehrers, der 300 bis 800 Schilling verdient. Die afrikanischen Gemeinden sind jedoch arm und im allgemeinen nicht in der Lage, mehr als einen oder höchstens zwei solcher *Full-time*-Katechisten zu unterhalten. Das aber ist einfach zu wenig bei der Größe vieler Gemeinden, der Vielfalt der Arbeit und den weiten Entfernungen der Stationen. Zumindest jeder größere Außenposten — oft sechs bis acht auf einer Station mit zehntausend Christen und einem Mehrfachen an Heiden und Mohammedanern — sollte einen eigenen, selbständigen Katechisten haben. Praktisch muß in den meisten Diözesen der Bischof beträchtliche Zuschüsse für Katechisten bereitstellen; aber der Widerstand gegen solche Beihilfen nimmt mehr und mehr zu, und zwar aus grundsätzlichen Überlegungen. Solange eine Kirche nicht wenigstens in den Zentralfunktionen — und die Seelsorge gehört wesentlich dazu — selbständig ist, bleibt sie unterentwickelt, unselbständig und damit ein künstliches Gebilde. Besser, so argumentiert man, keine Katechisten als finanzielle Abhängigkeit von unsicheren äußeren Hilfsquellen. — Freilich, das Parallelbeispiel: ‚Besser keine afrikanischen Priester, wenn die Gemeinden nicht voll für deren Lebensunterhalt aufkommen können‘, ist mir kaum begegnet und wurde von allen Bischöfen, denen ich es vorlegte, entschieden zurückgewiesen.

In der Praxis muß man wohl unterscheiden: Es gibt christliche Gemeinden, die 80—90 % der Ortsbevölkerung umfassen, voll organisiert und gebäudemäßig geziemend ausgestattet sind. Hier kann man wohl mit Recht erwarten, daß sie alles daransetzen, um auch finanziell auf eigenen Füßen zu stehen, und nach Wegen suchen, die Aufgaben so zu ordnen, daß nicht mehr Verpflichtungen entstehen als aus eigenen Mitteln bewältigt werden können. Daneben stehen die eigentlichen Missionsgemeinden mit 5—10% Gläubigen inmitten von 80—90% Nichtchristen. Solche Gemeinden haben oft zwanzig und mehr Katechistenstationen, deren Hauptaufgabe es ist, missionarische Verkündigung zu leisten. Es wäre einfach nicht recht, diesen jungen, schwachen Vorposten die ganze Last des Unterhalts ihrer „Missionare“ aufzubürden. Das bedeutete das Ende jeder Mission. Ein legitimer Ausweg für viele Fälle ist wohl der vollausgebildete, aber nur *part-time* eingesetzte Katechist. Man würde dem Kandidaten schon bei der Aufnahme in das Katechistenseminar offen sagen, daß er nicht mit einer vollen Anstellung in einer Gemeinde rechnen könne, sondern daß man von ihm erwarte, auch nach abgeschlossener Ausbildung in erster Linie von seiner Landwirtschaft oder einem Handwerk zu leben. Als Katechist werde er nur im Nebenberuf eingesetzt. Dieser Nebenberuf wäre dann unentgeltlich oder aber, entsprechend der aufgewendeten Zeit, mit nicht mehr als 50—80 s. entlohnt. Als Ergänzung könnte man noch erwarten, daß die Gemeinden einen solchen Katechisten in Gemeinschaftsarbeit bei seiner Feldbestellung unterstützten und so

seinen Lebensunterhalt sicherten. Ob eine solche Regelung jedoch nicht viele und gerade die begabtesten unter den Kandidaten vom Besuch des Seminars abhalten wird, muß erst die Erfahrung zeigen. Es wäre jedenfalls bedauerlich, wenn sich die Junge Kirche aus rein finanziellen Überlegungen heraus, mit einer Führung zweiten und dritten Grades begnügen müßte.

Ein weiteres Problem des Katechisteneinsatzes ist das rechte Verhältnis zum Priester. Die meisten Seelsorger im Lande haben keinen besonderen Kontakt zu den Ausbildungsstätten ihrer katechetischen Mitarbeiter. Die einen sind skeptisch und kritisch den „halbgebildeten Hilfsseelsorgern“ gegenüber, die nach einem Zweijahreskurs alles besser zu wissen glauben; die anderen sind überoptimistisch und erwarten von den Jungkatechisten eine Leistung, die die eines normalen Kaplans weit übertrifft. Die Folge ist oft „eine ziemliche Spannung“ zwischen Pfarrer und Katechist, die nur zu leicht in Enttäuschung und Bitterkeit umschlägt. In der Diözese Shinyanga ging man dieser Frage in einer sorgfältigen Untersuchung nach, und P. RICHARD MCGARR schrieb dazu einen ausführlichen Report<sup>57</sup>. Das Ergebnis erkennt grundsätzlich die Leistung der Schule und der Katechisten an, empfiehlt aber eine Reihe von Verbesserungen: u. a. sollten die Katechisten ein klares Arbeitsprogramm haben, der Priester sollte sich um engen Kontakt mit ihnen bemühen und sie mehr als Mitarbeiter denn als Angestellte betrachten; jährlich sollten für alle Exerzitien gegeben werden und gelegentlich auch weiterführende Kurse in der Pfarrei oder in der Schule; die monatliche Arbeitsbesprechung in der Pfarrei müsse sorgfältig eingehalten werden; ein kleines Mitteilungsblatt für die Katechisten sollte veröffentlicht werden, um sie anzuregen und auf dem laufenden zu halten. Bevor ein Katechist an einem Ort zum Einsatz käme, sollte durch eine Diözesankommission die Notwendigkeit, Arbeitsmöglichkeit und finanzielle Position genau erforscht werden; Versetzungen von Katechisten sollten möglichst vermieden werden, um ihnen die Integration in eine Gemeinde zu erleichtern.

Eine andere Frage wird in diesem *Report* kaum angeschnitten, obwohl sie inzwischen stark ins Gespräch gekommen ist: das berufliche Selbstverständnis der Katechisten. Sie sind Laien, erfüllen aber praktisch die Aufgabe eines Seelsorgepriesters — ausgenommen die sakramentale Funktion in der Feier der Eucharistie und in der Spendung des Bußsakramentes. Ferner: Wenn sie schon auf ihren Außenposten die Funktion eines Seelsorgers übernehmen, ist es dann recht, ihnen die Zentralaufgabe eines katholischen Seelsorgers, eben die Leitung der Eucharistischen Feier und die Spendung des Bußsakramentes, vorzuenthalten? Ist es nicht von der Sache gefordert, diesen Gemeindeführern durch die Priesterweihe die Möglichkeit zu geben, ihr Amt wirksam auszuüben? Das hieße nicht, den zölibatären Priester bisheriger Prägung abschaffen, sondern sachgerecht

<sup>57</sup> *After Six Years: A New Look at Our Catechist Program* (Mipa 1968), 38 p.

ergänzen. Über diese Frage wird noch nicht viel geschrieben<sup>58</sup>, aber in allen Katechisten seminariar spricht man davon, und die meisten Rektoren und auch manche Bischöfe Tansanias scheinen mit solch einem Schritt in nicht allzuferner Zukunft zu rechnen. Demgegenüber erscheint die Frage des permanenten Diakonats als zweitrangig, da die Weihe zum Diakon den Katechisten in seiner bisherigen Funktion zwar bestätigen, diese aber nicht erweitern würde. Eine solche Weihe wird weitgehend nur als Durchgangsstufe zu diesem „Volkspriestertum“ für sinnvoll gehalten. Ob dieser Schritt jedoch getan wird, hängt weniger von den Rektoren der Katechistenschulen als von der afrikanischen Hierarchie ab. Es gibt in Tansania einige einheimische Bischöfe, die diese Möglichkeit ernstlich ins Auge fassen<sup>59</sup>; aber die damit verbundenen Probleme sind groß. Vor allem ist es die Frage eines zweigeteilten Klerus: einer hochgebildeten Führungsklasse und der der einfachen Volkspriester. Die afrikanischen Priester selbst fürchten eine Abwertung ihres Standes in den Augen des Volkes, vor allem der Nichtchristen. Ist es aber nicht gerade das, was die afrikanische Kirche der Zukunft braucht: den Mann aus dem Volk, zum Dienst am Volk bestellt, ohne Einheit und Gemeinschaft mit dem Volk zu verlieren? Für die Katechisten selbst wäre dieser Schritt nichts als eine geradlinige Fortführung und Bestätigung dessen, was sie im Grunde von Anfang an waren. Schon Pater LIBERMANN hatte in bezug auf sie von den „dienenden Klerikern“ geschrieben<sup>60</sup>. Mgr. BIRREAU von Tanganyika nennt sie *Laienpriester*<sup>61</sup> und der Ausdruck „ungeweihte Kapläne“ gehört zum festen Vokabular der frühen Missionsberichte. Wenn sie schon die Funktion erfüllen, warum sollte man ihnen die zugeordnete Weihe verweigern? In geschichtlicher Perspektive dürfte interessant sein, daß der Gedanke einer Zusammenschau von Priester und Katechist schon ganz am Anfang der Kirche Tansanias stand. Wie wir gesehen haben, machten sowohl die Missionare vom Hl. Geist und die Weißen Väter als auch die Benediktiner zu Beginn ihres Einsatzes den ernsthaften Versuch, Priester- und Katechisten seminar zu verbinden. Daß diese Versuche damals scheiterten, sollte kein Grund sein, die ganze Frage nicht noch einmal im Lichte der heutigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu durchdenken.

Andererseits sollte man sich durch solche Ausblicke auch nicht daran hindern lassen, zu tun, was heute möglich ist. Für den Augenblick gilt es,

<sup>58</sup> Vgl. A. HASTINGS, *Church and Mission in Modern Afrika* (London 1967) 188—237; Th. SLAATS, *The Catholic Priesthood in Afrika: African Ecclesiastical Review* 11 (Masaka 1969) 245—254

<sup>59</sup> So schrieb Erzbischof Mihayo im Sommer 1968 einen eigenen Hirtenbrief zu dieser Frage. Auf der Bischofskonferenz im Juni 1969 nahmen die afrikanischen Bischöfe auf Drängen des Apostolischen Pronuntius jedoch eine radikal negative Haltung ein und ließen es nicht einmal zu einer ernsthaften Diskussion über den Diakonats kommen.

<sup>60</sup> LIBERMANN, *Mémoire*, . . . p. 18

<sup>61</sup> Prêtres laïques; Circulaire 7 (22-7-1938)

den Katechisten in seiner traditionellen Form möglichst wirksam im Aufbau und Ausbau der Kirche Tansanias zum Tragen kommen zu lassen. Es bestehen heute bereits dreizehn Ausbildungsstätten für Katechisten in Tansania, und jährlich beenden etwa hundert Kandidaten ihr zweijähriges Training. Das ist ein beachtliches Potential, das der Kirche zur Verfügung steht, und es ist entscheidend, dafür die richtige Art des Einsatzes zu finden. Folgende Punkte verdienen besondere Beachtung:

1. Die Schulung und systematische Ausbildung der Katechisten ist absolut notwendig und sollte unbedingt weitergeführt werden mit dem Ziel, in Zukunft möglichst nur derart ausgebildete Katechisten anzustellen. Die Aufnahmefähigkeit der einzelnen Diözesen für solche Katechisten ist jedoch beschränkt und z. T. schon gesättigt. Darum scheint es nicht sinnvoll, weitere Schulen zu errichten. Es sollte vielmehr zwischen den Diözesen zu einer Zusammenarbeit kommen. Es ist nicht einzusehen, warum nicht gelegentlich ganze Kurse aus einzelnen Diözesen zur Ausbildung in das Seminar einer anderen Diözese geschickt werden sollten.

2. Für den fruchtbaren Einsatz ist eine Nachbetreuung der Katechisten unerlässlich. Die monatliche Arbeitsbesprechung auf der Pfarrei, der gelegentliche Fortbildungskurs im Seminar oder in der Pfarrei, die regelmäßigen Besinnungstage sollten zum selbstverständlichen Programm jeder Diözese gehören.

3. Für die systematische Betreuung und Weiterführung der Katechisten braucht jede Diözese ein katechetisches Sekretariat, das von einem Fachmann geleitet und von einem Mitarbeiterteam unterstützt wird. Dieses Sekretariat sollte zuständig sein für Anpassung der Lehrpläne, Einführung neuer Bücher, Gestaltung des Katechumenats, regelmäßige Fortbildungskurse usw. Außerdem sollte es sich besonders um die Führung und Betreuung der Volksschullehrer bemühen und ihnen in Kursen und Gesprächen für den Religionsunterricht in der Schule Hilfe und Weisung geben.

4. Auf Diözesan- oder Landesebene sollte eine Pastoralzeitschrift speziell für die Katechisten und ihre Arbeit entstehen. Das Niveau dieser Zeitschrift müßte den Bedürfnissen der Katechisten angepaßt sein und deren konkrete Probleme ansprechen. Es wäre auch das beste Mittel, die Katechisten theologisch und methodisch über neue Entwicklungen auf dem laufenden zu halten und ihnen immer wieder neue Anregungen zu vermitteln<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Im Sommer 1969 hat *Peramiho Publication* die Herausgabe einer solchen Zeitschrift angekündigt. Sie soll den Namen *Mlezi* (Der Erzieher) tragen und an die Stelle der bisherigen Lehrerzeitschrift *Tatejo* treten. In der Ankündigung heißt es ausdrücklich, man wolle den Religionsunterricht in der Primarschule fördern und den Katechisten Anregung und Hilfe für ihre Pastoralarbeit bieten. Die Sprache wird Kiswaheli sein. [Die Zeitschrift erscheint seit Mitte 1970.]

5. Auf Landesebene sollte das Pastoralinstitut in Bukumbi die Erfahrungen der einzelnen Diözesen sammeln und in gelegentlichen Treffen zu koordinieren versuchen. Vor allem sollte es zeitgemäße Lehrmittel bereitstellen.

So wäre zu hoffen, daß die Katechisten, die so entscheidend am Aufbau der Kirche Tansanias beteiligt waren, auch in Zukunft an deren weiterer Entfaltung und Vertiefung mitwirken können. Ob es einmal so weit kommt, daß sie durch die Weihe zum Diakon oder „Volkspriester“ die ihrer Funktion entsprechende Bestätigung durch die Kirche erfahren, ist eine Frage der Zukunft, die es wohl zu überlegen gilt, die aber den gegenwärtigen Einsatz nicht lähmen sollte.

Im Blick auf die Zukunft sei noch auf eine Untersuchung aufmerksam gemacht, die für die Ausbildung, die Anstellung und den künftigen Status der Katechisten in Tansania weitertragende Aussagen machen wird. Im August 1967 hat die Ostafrikanische Bischofskonferenz AMECEA<sup>63</sup> den Auftrag gegeben, eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung durchzuführen über *Die Zukunft des Katechisten in Ostafrika*. Mit der Durchführung der Studie wurde das Pastorkatechetische Institut Gaba in Uganda betraut, dem FERES<sup>64</sup> finanziell und technisch zur Seite steht. Neben theologischen, rechtlichen, geschichtlichen und wirtschaftlichen Studien will man sich besonders bemühen, sozio-psychologisch den Beruf des Katechisten und die Probleme seines gegenwärtigen Einsatzes in den Griff zu bekommen. Die Untersuchung ist im Gange, und ein Team von Fachleuten unter Leitung von A. SHORTER WV in Gaba ist dabei, die Tausende von Fragebogen und Interviews zu sichten und auszuwerten.

<sup>63</sup> Zur AMECEA-Konferenz gehören Kenya, Malawi, Tansania, Uganda und Sambia; im vorliegenden Fall haben sich auch Ruanda und Burundi der Untersuchung angeschlossen.

<sup>64</sup> *Fédération internationale des Instituts de Recherches sociales et socio-religieuses*, mit Generalsekretariat in Löwen.

## KLEINE BEITRÄGE

### DAS SEMINAR FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Innerhalb der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität (87 Würzburg, Sanderring 2) besteht seit einigen Jahren ein *ordentlicher Lehrstuhl für Missionswissenschaft* mit dem dazugehörigen Seminar. Offiziell ist es ein Lehrstuhl ausschließlich für Missionswissenschaft ohne weitere Fächerverbindung, also nicht Missionswissenschaft und Religionswissenschaft oder Missionswissenschaft und ökumenische Theologie, wie es an mehreren anderen Universitäten üblich ist.

*Vorlesungen* aus dem Gebiet der Missionswissenschaft gab es in Würzburg bereits seit 1924, und zwar aus dem Gedanken heraus, daß man den nicht wenigen Studenten der verschiedenen Missionsorden und -gesellschaften, die in Würzburg ansässig sind, und denen des Katholischen Missionsärztlichen Institutes, das ebenfalls in Würzburg seinen Sitz hat, die Möglichkeit einer sachgerechten Ausbildung bietet.

Die ersten Vorlesungen hielt der Begründer des Missionsärztlichen Institutes und frühere Apostolische Präfekt der Assam-Mission der Salvatorianer P. EDMUND CHRISTOPH BECKER, der in anbetracht seiner Verdienste 1928 zum Honorarprofessor ernannt wurde. Ihm folgte als außerplanmäßiger Professor der junge Benediktiner P. Dr. THOMAS OHM, der später durch viele missionswissenschaftliche und religionswissenschaftliche Werke bekannt wurde, besonders durch seine große Missionstheorie: „Machet zu Jüngern alle Völker!“ (Freiburg 1962). Thomas Ohm lehrte in Würzburg von 1932—1941, bis er von der Nazi-Regierung aus seinem Amte entfernt wurde. Aber bereits zwei Jahre vorher kam von München, wo 1939 die Katholisch-Theologische Fakultät zwangsweise von den Nazis aufgelöst worden war, Prof. Dr. JOHANN AUFHAUSER mit seinem Seminar, das stark religionswissenschaftlich ausgerichtet war, nach Würzburg. Er führte die missionswissenschaftlichen Lesungen und Übungen weiter bis zu seiner Emeritierung, ja noch bis 1951, wo er endgültig Würzburg verließ. Darauf verlegte das Bayerische Kultusministerium Lehrstuhl und Seminar wieder nach München. Dieses waren schlechte Jahre für die Missionswissenschaft in Würzburg, da das von Aufhauser aufgebaute Seminar mit seinen Bücher- und Diabeständen 1945 bei dem großen Brand der Stadt und Universität völlig vernichtet wurde. 1954—58 hielt vertretungsweise Prof. DDr. JOSEF HASENFUSS die notwendigsten Lehrveranstaltungen. Im Jahre 1958 konnte es die Theologische Fakultät Würzburg erreichen, daß ein eigener, zunächst außerordentlicher Lehrstuhl für Missionswissenschaft errichtet wurde, der mit dem soeben habilitierten Fachmann Prof. Dr. JOSEF GLAZIK MSC besetzt wurde. Dieser baute systematisch eine neue Seminarbibliothek auf und erarbeitete ein umfassendes Studienprogramm. Als er 1961 an die Universität Münster berufen wurde, trat P. Dr. B. WILLEKE OFM an seine Stelle, zunächst als Vertreter des Lehrstuhles, dann, nachdem ein ordentlicher Lehrstuhl errichtet worden war, ab 1966 als ordentlicher Professor der Missionswissenschaft.

Seitdem ist das *Seminar* räumlich wesentlich erweitert und Ausstattung und Personal erheblich vermehrt worden. Der Bücherbestand ist um mehr als das Dreifache gewachsen und umfaßt über 3000 Bände aus den Gebieten der Missionsbibliographie, Missionstheologie, der Missionsgeschichte der einzelnen Län-

der, davon die besten in den letzten Jahren publizierten Quellenwerke der Religions- und Völkerkunde. Die meisten europäischen missionswissenschaftlichen Zeitschriften sind vollständig vorhanden, ebenso eine Reihe von Zeitschriften aus Afrika und Asien. Schwerpunktmäßig ist die Dokumentation auf dem Gebiete der Ostasienmission etwas reichhaltiger, weil der derzeitige Vorstand zugleich ein vollausgebildeter Sinologe ist und bisher viel über chinesische Missionsgeschichte gearbeitet hat.

An *Forschungsprojekten* hat das Seminar gegenwärtig zwei, die nach 1966 begonnen wurden und sich auf die Geschichte der Mission in China beziehen. Zu diesem Zwecke wurden in europäischen Archiven Dokumente gesammelt, die bereits zwei wertvolle Archivsammlungen darstellen.

Das *Müllener-Archiv* ist der Erforschung des Lebens und Wirkens des ersten deutschen Missionsbischofs im China der Neuzeit gewidmet. Dieser ist der 1673 in Bremen geborene JOHANNES MÜLLENER, der in jungen Jahren nach Rom kam, von dort aus 1700 nach China ging und von 1716 bis zu seinem Tode 1742 Apostolischer Vikar in Szechwan (Westchina) war. Die Sammlung besteht aus rund 200 Originalbriefen und Handschriften dieses Mannes, die im Xeroxverfahren kopiert worden sind. Dazu kommen die bedeutendsten, zum Teil recht seltenen Druckwerke. Eine klare Abschrift der oft schwer lesbaren Dokumente wurde von den Mitarbeitern im Seminar als Gemeinschaftsarbeit erstellt. Die Sammlung steht Studenten für kleinere und größere Forschungen zur Verfügung.

Die zweite Sammlung ist das *Stumpf-Archiv* mit Materialien über den Jesuitenpater KILIAN STUMPF. Er wirkte von 1696—1720 am Kaiserhof zu Peking, nicht nur als Präsident des Kaiserlichen Astronomischen Amtes, sondern auch als Sprecher der Jesuiten (Visitator) im Ritenstreit. Das Seminar hat an ihm besonderes Interesse, weil er Würzburger war und an der Universität Würzburg seine Studien machte. Über Stumpf besitzt das Seminar ebenfalls eine reichhaltige Dokumentation in Faksimile, nicht nur seiner vielen Briefe aus China, sondern auch seiner Schriften, von denen die wenigsten ediert sind. Auch diese Dokumentation steht der Forschung zur Verfügung und hat bereits die Aufmerksamkeit anderer Universitäten erregt. Mehrere Studenten arbeiten an Projekten aufgrund dieser Dokumentationen.

Über die wissenschaftliche Tätigkeit des Seminars gibt eine Liste der in den letzten Jahren angefertigten Zulassungs- und Diplomarbeiten vielleicht das beste Bild. Die gewöhnlichen Seminararbeiten sind dabei nicht berücksichtigt. Bemerkenswert ist, daß bis 1969 von den jungen Theologen eine Abschlußarbeit verlangt wurde; seitdem an der Universität auch das Diplomexamen üblich geworden ist, tritt an die Stelle der Abschlußarbeit die wissenschaftliche Diplomarbeit. Diese Arbeiten sind im Seminar für Missionswissenschaft 50—80 Schreibmaschinenseiten stark und müssen in wissenschaftlich einwandfreier Form durchgeführt sein. Folgende Arbeiten wurden eingereicht:

1965: ANTON BAKKER: *Johann Müllener, Missionsbischof in China 1673—1742*. — Es war das Ziel dieser Arbeit, alles erreichbare, gedruckte und unveröffentlichte Material über Müllener zu sammeln und damit ein vorläufiges Lebensbild zu erstellen.

1966: FRANZ MANDL: *Kritische Zeugnisse über die Mission im Zeitalter des Kolonialismus*.

1967: KONRAD KÖRNER: *Das Verständnis der missionarischen Tätigkeit der Kirche nach Mt 28,18—20*. — Der Verfasser versucht, die Frage zu beantworten: Bietet Mt 28,18—20 eine wirkliche Begründung der Notwendigkeit der missionarischen Tätigkeit der Kirche?

1967: KARL HARRER: *Islam und Mission in Schwarzafrika*.

1967: RUDOLF SCHERBAUM: *Der Beitrag der Diözese Würzburg zur Weltmission*. — Eine Untersuchung über den gegenwärtigen Beitrag der Diözese Würzburg mit Ausschluß früherer Jahrhunderte. Sie wurde aufgrund eines Fragebogens, der an alle Diözesanstellen und Pfarrer geschickt wurde, erarbeitet.

1968: KURT TRÖSCH: *Die „Succincta Relatio“ des P. Kilian Stumpf*. — Eine ausgezeichnete Arbeit, in der eine unbekannte, im Bayer. Hauptstaatsarchiv zu München aufgefundene Schrift Kilian Stumpfs transkribiert und erläutert wird.

1969: HANS LUDWIG STEPHAN: *Michael Adalbero Fleischer (1874—1963), Missionsbischof in Südafrika*. — Ein erstes Lebensbild, das auf zahlreichen neuen Dokumenten beruht und das späteren Arbeiten eine brauchbare Grundlage bietet.

1970: Diplomarbeit von P. SIEGFRIED ELSNER OCD: *Die Karmeliten in Persien (17.—19. Jahrhundert)*. — Die deutsche Zusammenfassung eines Themas aus der Missionsgeschichte, die auf spanischen, italienischen und englischen Quellen beruht und eine gute Vorarbeit für eine größere Darstellung wäre.

#### Lizentiatsarbeiten

1968: SEBALD REIL: *Grundzüge einer Missionsgeschichte Sambias (1891—1966)*. — Eine erste katholische Missionsgeschichte Sambias, die in erweiterter Form als *Kleine Kirchengeschichte Sambias* veröffentlicht wurde (Münsterschwarzacher Studien, Band 7, Vier-Türme-Verlag / Münsterschwarzach 1969, 103 S.).

#### Doktordissertationen

1970: PETER BACHMANN: *Roberto de Nobili (1577—1656). Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus*. — Erscheint in Kürze in der Reihe „Monumenta Historica Societatis Jesu“ in Rom.

1971: OTHMAR NOGGLER: *400 Jahre Araukaner-Mission (1550—1958) unter besonderer Berücksichtigung der Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner (ab 1896)*. — Eine monumentale Darstellung der Geschichte der Araukaner-Mission und Untersuchung ihrer Missionsmethoden.

#### In Vorbereitung:

PLACIDUS ALEMA (lic. theol., sudanesischer Weltpriester): *Missionsgeschichte des Sudans* (Arbeitstitel). — Eine erste Gesamtdarstellung der sudanesischen Kirchengeschichte, fußend auf Archivmaterial der Combonipatres in Verona.

SEBALD REIL OFMConv. (lic. theol.): *Kilian Stumpf, ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking*. — Eine Monographie aufgrund vieler Originalquellen, besonders aus dem Zentralarchiv der Jesuiten in Rom.

MEINRAD SAUTER: *Bischof Müllener, der erste deutsche Bischof der Propaganda Fide in China* (Arbeitstitel). — Weitere vergebene Diplomarbeiten beschäftigen sich mit der Entwicklung der Kirche in Kenya, Mali und Korea sowie der alten Missionsgeschichte Mexikos.

An auswärtigen Missionswissenschaftlern besuchten kürzlich das Seminar: Prof. Dr. HANS WERNER GENSCHEN/Heidelberg, der in einem Gastvortrag über das „Missionsdekret des II. Vatikanums in evangelischer Sicht“ sprach. — Prof. Dr. HEINRICH DUMOULIN SJ von der Sophia-Universität in Tokyo erhielt den Ehrendoktor der Theologie und hielt einen Vortrag: „Christlicher Dialog mit dem Buddhismus“, der in der ZMR 55 (1971) 161—170 erschienen ist. Im Mai 1971 besuchte Prof. Dr. ARNULF CAMPS OFM von der Katholischen Universität Nimwegen die Universität Würzburg auf Einladung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes und hielt eine Gastvorlesung über „Mission und

Entwicklung“ und ein Seminar über „Mission und Ökumenismus“. — Schwester SCHRADDHANANDA aus dem Vinoba Bhava-Kloster in Paunar (Indien) hielt einen Vortrag über „Monastisches Leben in einem Hindu-Frauenkloster in Indien“.

Die *Lehrveranstaltungen* konnten in den vergangenen Jahren mit einer Durchschnittszahl von 30 Hörern ungestört aufrecht erhalten werden, obwohl wegen des Rückgangs der Berufe in den Missionsgesellschaften der Typ der Hörer sich stark gewandelt hat. Das Vorlesungsprogramm erstreckte sich im allgemeinen auf zwei Jahre und enthielt zumeist vier Wochenstunden Vorlesungen pro Semester mit einem zweistündigen Seminar. Dazu kam ein Oberseminar für Doktoranden und Fortgeschrittene in freier Form. In jedem Semester wurde durchschnittlich eine Vorlesung über Missionstheorie, eine über Missionsgeschichte und eine über Missionsmethode gehalten. Vorlesungen in der *Missionstheorie* boten „Grundfragen der Missionstheologie“ (2stündig), die sich mit der veränderten Situation der Mission auseinandersetzten, und eine Diskussion des Problems der einheimischen Theologie in den Missionsländern. — In der *Missionsgeschichte* wurden Schwarzafrika, der indische Subkontinent, China, Japan und Korea behandelt. — Die Themen über *Missionsmethode* umfaßten: „Kirche in nichtabendländischen Kulturen“, „Taufe in den Missionsländern“, „Mission auf dem II. Vatikanischen Konzil“, „Kritik Rotchinas an der christlichen Mission“.

Breiten Raum nahmen die Vorlesungen zum Dialog mit den nichtchristlichen Weltreligionen ein. Besonders behandelt wurde der Dialog mit dem Islam, dem Hinduismus und dem Buddhismus. In den Seminarübungen wurde auf die wissenschaftliche Schulung großer Wert gelegt. Themen der Seminare in jüngster Zeit waren: „Probleme der Missionstheologie“, „Moderne Missionszyklen“, „Religionssoziologische Probleme der Mission“, „Mission und Ökumenismus“. Ein vereinzelt, besonders gutes Oberseminar galt der Missionsgeschichte der alten orientalischen Kirchen.

Auch in Würzburg stellt sich das Problem, wie das Studium der Missionswissenschaft den gewandelten Verhältnissen des Theologiestudiums angepaßt wird. Neu ist in der theologischen Ausbildung die Einführung des Schwerpunktstudiums. Danach kann ein Theologiestudent nach der Diplomvorprüfung sich in Missionswissenschaft spezialisieren, damit wird es zum Haupt- und Prüfungsfach. Hier müssen Überlegungen einsetzen, wie ein moderner Ausbildungsgang für solche Kandidaten gestaltet werden muß.

Obwohl das Seminar für Missionswissenschaft in Würzburg Teil der Katholischen Theologischen Fakultät ist, besuchen auch nichtkatholische Studenten Vorlesungen und Seminare. In den letzten Jahren hat das Studium eine bewußt ökumenische Ausrichtung bekommen, was sich besonders an der Vermehrung der Literatur über evangelische Missionsarbeit zeigt.

*Bernward H. Willeke*

# AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

## DAS GLAUBENSPRIVILEG — EHEFALLE AUS NEUGUINEA

von Johannes Gehberger SVD †

Seit einigen Jahren können nicht-sakramentale Ehen — d. h. Ehen eines Katholiken oder Protestanten mit einem ungetauften Partner oder auch Ehen von zwei ungetauften Partnern — um des Glaubens willen aufgelöst werden (*privilegium fidei*). Besonders in Missionsgebieten wird dadurch vielen der Weg zur Taufe und zu einer geordneten Ehe ermöglicht. In jedem Fall muß genau nachgewiesen werden, daß ein Teil zur Zeit der Eheschließung nicht getauft war, daß Wiederversöhnung unmöglich ist und daß durch die Auflösung der Ehe und das Eingehen einer neuen kein Ärgernis entsteht. Falls der andere Partner unterdessen auch getauft wurde, muß die *nonconsummatio* nach der Taufe bewiesen werden.

Diese Praxis wurde durch das Dekret des Hl. Offiziums vom 7. 12. 1961 (Prot. Nr. 542/55) an die Ordinarien von Australien, Neuseeland und Ozeanien in etwa eingeschränkt. Anscheinend wurde das gleiche Dekret auch an die Apostolische Delegation der USA gesandt<sup>1</sup>. Die entscheidenden Sätze lauten:

«Haud raro anteaetis temporibus variis ex regionibus huic Supremae Sacrae Congregationi missi sunt Processus quibus dissolutio implorabatur Matrimonii contracti cum dispensatione ab impedimento *Disparitatis Cultus*, sive ad novum Matrimonium contrahendum, sive ad convalidandum unionem jam in actu, cum parte item non baptizata aut acatholica baptizata, praevia nova dispensatione ab impedimento *Disparitatis Cultus* vel *Mixtae Religionis*. — Haec igitur Suprema Sacra Congregatio, ad sanctitatem et indissolubilitatem Matrimonii tuendam, atque ad normam Canonum 1060, 1064 et 1071 Codicis Juris Canonici, humaniter petit ut Excellentia Tua moneat Excellentissimos Ordinarios ab ista Delegatione Apostolica dependentes, qui caveant ne in futurum tales Processus accipiant. — Etenim in casu gratia concederetur omnino extraordinaria pro qua Potestas Vicaria Summi Pontificis requiritur: idque aditum aperiret novis matrimoniis mixtis, quod Ecclesia severissime prohibet.»

Im Apostolischen Vikariat Wewak (Neuguinea) ereignete sich folgender Fall: Der ungetaufte Mann Asengale heiratete die katholische Frau Jinjime Pauline mit der nötigen Dispens. Später erfolgte Trennung. Pauline ging zu dem heidnischen Mann Kandek, Asengale nahm die katholische Frau Musale Anna. Asengale besuchte das Katechumenat und wurde auf die Taufe vorbereitet. Die Taufe konnte jedoch nicht gespendet werden, solange er in ungültiger Ehe lebte. Darum bat er um die Auflösung seiner nicht-sakramentalen Ehe mit Pauline. In der Bittschrift nach Rom wurden die üblichen Gründe angeführt: Er wolle getauft werden, Anna wolle wieder zu den Sakramenten zugelassen werden, die Kinder erhielten so ein gutes Beispiel. In der Bittschrift wurde der Fall mit allen Einzelheiten dargelegt, auch die Tatsache, daß Pauline zu einem heidnischen Mann gegangen war. In der Begründung wurde jedoch nicht erwähnt, daß Pauline eventuell ihre Verbindung mit dem Heiden Kandek in Ordnung bringen könnte.

<sup>1</sup> BOUSCAREN: *Canon Law Digest* 5 (Bruce, Milwaukee 1963) 547

Die Prozeßakten und die Bittschrift wurden am 23. 2. 1963 zum Hl. Offizium geschickt. Die Auflösung wurde am 16. 3. 1963 gewährt. Dem Bittsteller Asengale wurde erlaubt, *praevio baptismo* eine neue Ehe einzugehen *cum parte catholica*. Anna wurde wegen unerlaubter Verbindung eine *paenitentia congrua* auferlegt. Die Dispens vom *impedimentum criminis ex adulterio cum attentatione matrimonii, in quantum opus sit* wurde, wie immer, beigefügt. Die Auflösung mußte auch der *pars conventa* Pauline mitgeteilt werden.

Nun erhebt sich die Frage: Kann Pauline eine neue Ehe in kanonischer Form und mit neuer Dispens vom *impedimentum disparitatis cultus* eingehen? Auf den ersten Blick scheint eine solche Ehe durch das obengenannte Dekret verboten zu sein. Das ist jedoch nicht der Fall. Das Dekret wendet sich nur gegen den katholischen Partner, der um die Auflösung seiner nicht-sakramentalen Ehe bittet, weil er eine neue Ehe mit einer zweiten Dispens von einer *disparitas cultus* bzw. *mixta religio* eingehen will. Unser Fall liegt anders. Asengale, der heidnische Teil, ist Bittsteller, nicht Pauline. Er bittet um die Auflösung, damit ihm die Taufe und das Eingehen einer neuen Ehe ermöglicht werden kann. Freilich bringt diese Auflösung auch die Freiheit für Pauline, und zwar schon durch die Auflösung selbst, nicht erst durch die nachfolgende Ehe des katholischen Asengale mit Musale Anna (im Unterschied zum Paulinischen Privileg und den Fällen von Can. 1125). Der Ordinarius kann von seinen Apostolischen Fakultäten Gebrauch machen und von einer *disparitas cultus* und einem *crimen ex adulterio cum attentatione matrimonii* für die neue Ehe Pauline — Kandek adhuc pagano dispensieren. Sollte darum in einem ähnlichen Fall das obengenannte Dekret relevant werden, müßte man versuchen, beim heidnischen Teil anzufangen. Der heidnische Partner wird gewöhnlich nicht lange allein bleiben. In einem Missionsgebiet mit hoher Katholikenzahl muß man damit rechnen, daß er sich eine Katholikin oder eine Katechumene wählt. Wir dürfen ihm dazu nicht raten, müssen ihm aber post factum helfen. Das oben genannte Dekret ist in unserem Fall kein Hindernis. Pauline war nicht Bittstellerin, und so werden ihr keine Einschränkungen bzgl. einer künftigen Eheschließung *in forma canonica* auferlegt.

\*

Es gibt jedoch noch eine weitere Möglichkeit für den Gebrauch des Glaubensprivilegs: Das Reskript des Hl. Offiziums für den Fall der Auflösung einer nicht-sakramentalen Ehe enthält immer die Formel: «An consilium praestandum sit Ss.mo pro dissolutione in favorem fidei matrimonii, de qua supra, ut pars oratrix, post baptismum vel conversionem, coram Ecclesia valide et licite, novas nuptias inire valeat cum parte catholica». Auf eine Anfrage bezüglich des Sinnes dieser Worte erhielt die Erzdiözese Chikago vom Hl. Offizium (14. 1. 1960) folgende Antwort: „Unter dem 16. 6. 1959 unterbreitete Eure Eminenz dieser Kongregation das folgende dubium: «Utrum verba *praevio baptismo (vel praevia conversione)* in rescriptis solutionis matrimonii in favorem fidei ita intelligenda sint ut baptismus (respective conversio) partis oratrix requiratur ad validitatem matrimonii subsequentis, vel ad licitatem tantum?»

Das Hl. Offizium hat, nach sorgfältiger Überlegung, es für gut befunden, die folgende Antwort zu geben: «Negative ad I partem; affirmative ad II.» (gez. A. Card. Ottaviani)

Eintritt in die Kirche durch Taufe oder Bekehrung ist also für die Gültigkeit der folgenden Ehe des Bittstellers nicht gefordert. Aber wenn immer ein Bittsteller beabsichtigt, zu heiraten oder eine Ehe mit einem katholischen Partner

zu konvalidieren, behält das Hl. Offizium sich die *Facultas* vor, vom *Impedimentum mixtae religionis* oder *disparitatis cultus* zu dispensieren<sup>2</sup>.

Der folgende Fall aus der Diözese Mount Hagen (Neuguinea) mag zur Erläuterung dienen. Der heidnische Mann Es heiratete die katholische Frau Arom Agnes mit der nötigen Dispens. Später erfolgte Trennung. Es nahm dann die katholische Frau Nanduan Patricia. Er besucht kein Katechumenat und will nicht getauft werden, steht aber mit der Mission auf gutem Fuß. Auf eine allfällige Taufe besteht durchaus Hoffnung. Die Prozeßakten und die Bittschrift wurden an das Hl. Offizium geschickt. Es war Bittsteller. Die Auflösung der nicht-sakramentalen Ehe von Es-Arom Agnes sollte es Patricia ermöglichen, eine gültige Ehe zu schließen und wieder die Sakramente zu empfangen. Die Auflösung wurde am 11. 6. 1964 gewährt (S. Officium, Prot. Nr. 1411/1964 M). Die Dispens von einer *disparitas cultus* wurde vom Hl. Offizium unter der Bedingung gewährt, daß erst die *cautiones* geleistet würden. Auch die Dispens vom *impedimentum criminis* wurde gewährt. Somit konnte der heidnische Mann Es, obwohl ungetauft und obwohl seine erste Frau Agnes noch lebte, mit einer zweiten Dispens vom *impedimentum disparitatis cultus* eine zweite Ehe mit einer katholischen Frau eingehen.

\*

*Das Glaubensprivileg und die Sanatio in radice* — Die Ehe des Katholiken Kungun Simon mit der ungetauften Kwaiple wurde am 2. 7. 1965 mit der erforderlichen Dispens geschlossen. Später stellte sich heraus, daß die ungetaufte Kwaiple noch in natürlicher Ehe an den ungetauften Mann Djegu gebunden war. Vor mehreren Jahren wanderte Djegu in eine entfernte Gegend und nahm dort eine andere Frau. Die Ehe Kungun Simon/Kwaiple wurde sicher im guten Glauben beider Teile geschlossen. *Quid faciendum?*

Es besteht die Möglichkeit, daß Rom die natürliche Ehe Djegu/Kwaiple auflöst. So würde Kwaiple frei. Aber dann müßte man den Eheritus für Kungun Simon und Kwaiple wiederholen. Das würde Ärgernis erregen. Ist *sanatio in radice* möglich? Rom wurde zunächst nur um die Auflösung der nicht-sakramentalen Ehe Djegu/Kwaiple gebeten. Eine *sanatio in radice* wurde nicht erwähnt, weil man irrtümlich meinte, der Ordinarius könne aufgrund der Apostolischen Fakultäten die *sanatio* gewähren. Die nicht-sakramentale Ehe zwischen Djegu und Kwaiple wurde am 28. 12. 1965 aufgelöst (S. Officium, Prot. Nr. 4003/1965/M.). Kwaiple war also frei.

Man stieß jedoch auf Can. 1139, 2: «*Matrimonium vero contractum cum impedimento iuris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti*». So konnte also auch der Ordinarius die *sanatio* nicht gewähren. Anscheinend konnte man den Fall auch nicht nochmals nach Rom schicken: «*Ecclesia non sanat*».

Man fand allerdings, daß schon einmal eine Ausnahme von der Regel des Can. 1139, 2 gemacht worden war<sup>3</sup>. Folgender Fall wird berichtet: „Die Katholikin Stella versuchte eine Zivilehe mit Harry, einem Nicht-Katholiken, während ihr früherer Mann John noch lebte. John starb, und Stella wollte die Ehe mit

<sup>2</sup> Nach *The Jurist* (1961) 124; Roman Replies: *ibid.* p. 111; Clause *praevisio baptismi* in Rescripts: *ibid.* p. 124

<sup>3</sup> *The Jurist* (1960) 78; Roman Replies: *ibid.* p. 69 *Sanatio: Exception to Canon 1139, 2: ibid.* p. 78

Harry regeln. Aber Harry betrachtete die Ehe als gültig und verweigerte die Erneuerung des Konsens. Die Ehe blieb kinderlos. Es bestand keine Gefahr für den Glauben von Stella. Es war auch kein Ärgernis zu befürchten. Die *sanatio in radice* wurde vom Hl. Offizium erbeten. Dieses antwortete: „Der Hl. Vater Papst Johannes XXIII. überläßt es dem Urteil und Gewissen des Ordinarius . . ., die *sanatio in radice* zu gewähren und zwar *a tempore cessationis impedimenti ligaminis*“<sup>4</sup>.

In unserem Fall lebte der andere Partner zwar noch, aber das *impedimentum ligaminis* hatte ja durch die Auflösung keinen Bestand mehr. — So wurde ein neues Gesuch nach Rom geschickt, diesmal um *sanatio in radice*. Es ging an die Propagandakongregation. Die ungültig geschlossene Ehe Kungun Simon/Kwaiple wurde erwähnt, ebenso die erfolgte Auflösung der Ehe zwischen Djegu und Kwaiple. Auf den obenerwähnten Ausnahmefall wurde hingewiesen. Als Gründe wurden angeführt: die Unwissenheit der beiden Partner bezüglich der Ungültigkeit der Ehe, die Fortdauer des Konsens und die Unmöglichkeit, die beiden Partner auf die Tatsache der Ungültigkeit aufmerksam zu machen.

Am 14. 1. 1967 gab das Hl. Offizium, an das das Gesuch weitergeleitet worden war, folgende Antwort: „Der Hl. Vater hat, nach Überprüfung der Umstände, es dem Urteil und Gewissen des Ordinarius von Wewak überlassen, für diesen Fall die *sanatio in radice* unter den üblichen Bedingungen zu gewähren.“

Man fragt sich unwillkürlich, ob der reformierte *Codex Juris Canonici* den Can. 1139, § 2 noch unverändert beibehalten wird.

\*

*Zur Verpflichtung des Glaubensprivilegs* — Es scheint, daß einige Missionare das Glaubensprivileg nicht anwenden wollen. Folgender Fall wird berichtet<sup>5</sup>: „Ein katholischer Mann schloß 1942 die Ehe mit einer ungetauften Frau mit der nötigen Dispens. Nach fünf Jahren verließ er sie, weil sie keine Kinder haben wollte. 1951 ging er mit einer katholischen Frau eine Zivilehe ein, aus der fünf Kinder hervorgingen. 1963 fragte der Pfarrer beim Ordinarius an, ob es möglich wäre, das Glaubensprivileg anzuwenden. Das lehnte der Ordinarius in seiner Antwort ab. Darauf schrieb der Mann im März 1964 selbst an das Hl. Offizium. Dieses sandte darauf den Brief des Bittstellers an den Ordinarius, der antwortete, es sei nicht seine Praxis, das Glaubensprivileg anzuwenden, wenn keine Anzeichen für eine Ungültigkeit der Ehe vorhanden seien. Das Hl. Offizium antwortete am 25. 5. 1964, der Ordinarius möge den Informativ-Prozeß gemäß dem Dekret des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1934 eröffnen.“ Der Name der Diözese wurde nicht genannt.

\*

*Vereinfachung des Glaubensprivilegs* — Bei der Anwendung des Glaubensprivilegs für eine heidnisch-katholische oder eine heidnisch-protestantische Ehe sind nach den Normen des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1934 vier Tribunal-sitzungen nötig: zwei mit den Partnern und zwei mit Zeugen. Ferner werden die *Animadversiones Defensoris Vinculi* und die *Decisio Ordinarii* sowie das

<sup>4</sup> Erzdiöz. Dubuque, Iowa. — Den gleichen Fall berichtet BOUSCAREN: *Canon Law Digest* 5 (Milwaukee 1963) 552

<sup>5</sup> *The Jurist* (1965) 297; Roman Replies: *ibid.* p. 291; Fresno Cases: *ibid.* p. 297

Bittgesuch (*Votum Ordinarii*) gefordert. Nun finden sich in der Literatur<sup>6</sup> mehrere Fälle, in denen diese Methode bedeutend vereinfacht wurde. In der Diözese Wewak (Neuguinea) wird diese vereinfachte Methode inzwischen angewendet. Dafür ein Beispiel: Kinika Elisabeth heiratete den heidnischen Mann Kaus mit der nötigen Dispens. Es erfolgte Trennung. Elisabeth ging zu dem katholischen Mann Katbu Hubert. Die Einzelheiten wurden vom Pfarrer berichtet. Der Fall wurde aufgenommen und vom *Defensor Vinculi* vorbereitet, der auch den folgenden Text zusammenstellte. Der Pfarrer wurde zum Notarius ernannt. Die Aussagen mußten beeidet werden. Folgendes Dokument wurde mit dem Bittgesuch an das Hl. Offizium geschickt:

Station N. N., 11. 6. 1966. — Die folgenden Personen wurden vor einem Kruzifix ermahnt, die Wahrheit zu sagen: „Es ist wahr, daß dieser Mann Kaus nie getauft wurde. Wir glauben, daß eine Wiederversöhnung mit Kinika Elisabeth unmöglich ist. Wir glauben, daß kein Argernis entstehen wird, wenn die Ehe zwischen Kaus und Kinika Elisabeth aufgelöst wird und Elisabeth den katholischen Mann Katbu Hubert heiratet.“

Unterschriften: Ahokna Gabriel; Pake; Karbuwpei; Rev. N. N., Notarius.

Es wurde auch erwähnt, daß der Prozeß mit Hilfe des *Defensor Vinculi* geführt wurde. Die Ehe wurde am 3. 10. 1966 aufgelöst (Prop.-Kongr., Prot. Nr. 2070/66 M). — In einem anderen Fall mußte auch noch die *nonconsummatio* nachgewiesen werden, da unterdessen der ungetaufte Teil getauft wurde. Die gleiche vereinfachte Methode wurde mit Erfolg angewendet<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> E. DE BAKKER, W. F. and G. TAYLOR, W. F., *Marriage Cases and the Parish Priest* (TMP Book Department, P. O. Box 399, Tabora, Tanzania 1964), Book 1: Dissolution Cases

<sup>7</sup> Es ist wohl anzunehmen, daß Rom diese vereinfachte Methode nur für primitive Verhältnisse in Missionsgebieten gestattet. Dort kann nämlich gewöhnlich sehr leicht nachgewiesen werden, daß jemand nicht getauft ist; denn in einer Siedlung von hundert oder zweihundert Einwohnern ist allgemein bekannt, wer getauft ist und wer nicht.

## NACHRUUF

Vor Abschluß der Redaktion dieses Heftes erreicht uns die traurige Nachricht, daß P. JOHANNES GEHBERGER SVD, der Verfasser vorstehenden Artikels, am 3. 12. 1971 verstorben ist. Geboren 1903, kam er 1932 nach Neuguinea und war dort im heutigen Bistum Wewak als Missionar tätig. Ein Ergebnis seiner ethnologischen Feldforschung veröffentlichte er in *Anthropos* 45 (1950) 295—341, 733—778: ‚Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas‘. In einem längeren Heimaturlaub lernte er die Praxis der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit kennen und stellte dieses Wissen in den Dienst der Mission. Er wurde zum anerkannten Berater in Ehefragen weit über Neuguinea hinaus. Für seine Mitarbeit in der ZMR bleiben wir ihm in Dankbarkeit verbunden. — *R.i.p.*

## MITTEILUNGEN

*Eglise Vivante*, die missionswissenschaftliche Zeitschrift der Société Auxiliaire Missionnaire (SMA)/Löwen, stellte mit Ablauf des Jahres 1971 ihr Erscheinen ein. Über die Gründe gibt Heft 3—4/71 Auskunft.

*Het Missiewerk*, die vom Niederländischen Missionsrat herausgegebene Niederländische Zeitschrift für Missionswissenschaft, geht mit Beendigung des 50. Jahrgangs eine Fusion mit der reformatorischen Zeitschrift *De Heerbaan* ein. Beide erscheinen ab 1972 unter dem neuen Titel: *Wereld en Zending. Tijdschrift voor Missiologie* (Welt und Sendung. Zeitschrift für Missiologie). Als Herausgeber zeichnen die beiden Missionsräte der Niederlande. Die Redaktionsanschrift heißt: *Wereld en Zending. Prins Hendriklaan 37. Amsterdam-7, Niederlande.*

*Promotionen* — Im Wintersemester 1971/72 promovierten im Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster die Herren OSWALD HIRMER und FRITZ LOBINGER zum *Dr. theol.* Beide sind als Priester der Diözese Regensburg seit mehr denn einem Jahrzehnt in Südafrika tätig. Bevor sie dort neue Aufgaben übernahmen, wollten sie ihre bisherige Tätigkeit theologisch reflektieren und benutzten einen Heimaturlaub zu pastoral-theologischen und missionswissenschaftlichen Studien an der Universität Münster. Die Ergebnisse legten sie als Inauguraldissertationen vor. F. LOBINGER arbeitete über *Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?*, O. HIRMER behandelte *Die Funktion der Laien in der katholischen Gemeinde* (untersucht im Hinblick auf das Xhosagebiet in der Republik Südafrika — unter Berücksichtigung entsprechender Erfahrungen nichtkatholischer Gemeinden).

Ebenfalls im WS 1971/72 wurde Herr HEINRICH BRUDNY zum *Dr. theol.* promoviert. Nach langjähriger Tätigkeit in Chile wünschte er, die Missionsgeschichte seines Gebietes genauer kennenzulernen, um vor allem den jungen Priestern das Werden ihrer Ortskirche verständlich machen zu können. Deshalb befaßte er sich in seiner Dissertation mit dem Thema: *Die Wiederaufnahme der Mission in der Araukanie im 18. Jahrhundert — ein Beitrag zur chilenischen Kirchengeschichte.*

IN MEMORIAM  
P. DR. JOHANNES SCHÜTTE SVD

Mit dem plötzlichen Tode des P. JOHANNES SCHÜTTE, des vormaligen Generalsuperiors der Missionsgesellschaft des Göttlichen Wortes, hat auch die Missionswissenschaft einen herben Verlust erlitten. Am 23. 4. 1913 in Essen (Oldenburg) geboren, ging P. Schütte 1940 als Missionar nach China, wurde dort 1947 Propräfekt der Steylermission Sinsiang und 1949 auch Ordensoberer des Gebietes. Von den Kommunisten sieben Monate lang in strenger Haft gehalten, wurde er 1951 nach einem Schauprozeß des Landes verwiesen. In der Heimat begann er bald unter Prof. Thomas Ohm in Münster das Fachstudium der Missionswissenschaft, das er 1954 mit der Promotion zum Doktor der Theologie und einer preisgekrönten Dissertation „Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse“ (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte N. 21, Münster 1957) abschloß. Mehrmals veröffentlichte er Beiträge in dieser Zeitschrift. Wegen seiner großen Missionserfahrung und seines umfassenden theoretischen Wissens wurde er bald in höchste Ämter berufen. So wurde er nach kurzer Lehrtätigkeit in St. Augustin 1955 Generalsekretär der Steylermissionen in Rom und 1958 Generalsuperior der Gesellschaft. Dabei blieb er der deutschen Missionswissenschaft stets verbunden. So hielt er 1961 auf der Wiener Missionsstudienwoche ein vielbeachtetes Referat: „Katholische Weltmission und Entwicklungshilfe“. In St. Augustin gründete er das Steyler Missionswissenschaftliche Institut. Als Generalsuperior bereiste er unermüdlich alle Kontinente und erwarb sich so eine Kenntnis der Missionsländer, die er auf dem 2. Vatikanischen Konzil reichlich verwerten konnte. Am Zustandekommen des Missionsdekretes hatte er großen Anteil. Unter seinem Namen erschien 1967 der große Kommentar „Mission nach dem Konzil“ (Mainz 1967).

Er wurde Mitglied der Vollversammlung der Kongregation für die Evangelisation der Völker und der ersten römischen Bischofssynode. Seit Ende 1967 diente er der Gesamtkirche als Vizesekretär von „Justitia et Pax“ und erwarb sich so auch für die ökumenische Zusammenarbeit in den Missionen anerkannte Verdienste.

Seine opferreiche Arbeit, die er trotz körperlicher Leiden mit großer Zielstrebigkeit durchführte, kam durch einen Autounfall vor den Toren Roms zu einem tragischen Ende. Von Herzbeschwerden überwältigt, verlor er die Kontrolle über sein Auto, das gegen einen Baum prallte. Das Steuerrad drückte ihm den Brustkorb ein, eine Rippe stieß in sein Herz.

Zusammen mit vielen Freunden trauern die Missionare und Missionswissenschaftler in allen Kontinenten und Konfessionen um diesen hochbegabten und unternehmungsfreudigen Diener Christi. — R.I.P.

Bernward Willeke

IN MEMORIAM  
PROF. DR. DR. H. C. JOHANNES BECKMANN SMB

*Mit Prof. Dr. JOHANNES BECKMANN ist wiederum ein bedeutender Missionswissenschaftler aus der münsterischen Schule Joseph Schmidlins von uns gegangen. Obwohl Norddeutscher — er war am 2. Mai 1901 in Essen a. d. Ruhr geboren — trat er schon früh in das Missionsseminar zu Immensee ein und wurde Mitglied der 1921 begründeten Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem. Da ihm aus Gesundheitsgründen der aktive Missionsdienst verwehrt blieb, studierte er in Münster Missionswissenschaft und promovierte 1930 zum Dr. theol. mit einer kritischen Untersuchung über „Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842–1912)“. Danach lehrte er über 30 Jahre Missionswissenschaft. Ein kurzer Studienaufenthalt in der chinesischen Mandchurei, in Japan und Korea vermittelte ihm die notwendigen praktischen Erfahrungen. 1938/39 lernte er die Situation in Süd-rhodesien und Südafrika kennen. — Nach dem Zusammenbruch Deutschlands, als niemand mehr mit einem Aufleben der ZMR zu rechnen wagte, gründete Prof. Beckmann 1945 die „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“, die sich in den 25 Jahren seiner Schriftleitung einen ausgezeichneten Ruf erwarb. Dabei lagen ihm Rivalität und Konkurrenzdenken fern. Er wollte einer guten Sache dienen und hätte, als die ZMR doch wieder erschien, seine Zeitschrift aufgegeben, wenn nicht die französisch-schreibenden Missiologen diese zu ihrem Publikationsorgan gemacht hätten. Für das Internationale Institut hatte er bis zuletzt ein waches Interesse und war viele Jahre Mitglied seiner Wissenschaftlichen Kommission.*

*Am meisten hat Prof. Beckmann durch seine zahlreichen Veröffentlichungen gewirkt, deren Aufzählung allein viele Seiten benötigen würde und die ihn weit über den deutschsprachigen Raum hinaus bekannt machten. Seine Freunde und Schüler ehrten ihn 1961 zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit der Festschrift „Das Laienpostolat in den Missionen“. Die Katholische Universität Freiburg/Schweiz verlieh ihm zu seinem 70. Geburtstag den Ehrendoktor der Theologie.*

*Prof. Beckmann starb unerwartet und unbemerkt in der Nacht zum 17. Dezember 1971. Seine letzten Kräfte hat er für die Darstellung der Missionen in dem großen Handbuch der Kirchengeschichte verbraucht. Selten hat ein Mensch trotz mannigfacher Gebrechen seine Talente so hingegeben und erfolgreich in den Dienst der Missionen gestellt. Er war ein wahrer Polyhistor, der sich besonders gut in China und Spanisch-Amerika, aber auch in Afrika auskannte. Dabei blieb ihm eine jugendliche Begeisterung für die Mission bis ins Alter. Viele trauern um ihn nicht nur als um den Gelehrten, sondern noch um den priesterlichen Freund. Sie werden ihm ein dankbares Andenken bewahren. — R.i.p.*

*Bernward H. Willeke*

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

**Axelsson, Sigbert:** *Culture Confrontation in the Lower Congo. From the Old Congo Kingdom to the Congo Independent State with special reference to the Swedish Missionaries in the 1880's and 1890's* (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, 14). Gummessons/Falköping (Sweden) 1970; 339 p.

La première partie de cet ouvrage couvre la période de 1482 à 1706, c.-à-d. le royaume du Congo jusqu'à l'exécution de la prophétesse Kimpa Vita, fait qui, d'après l'A., marque la fin de l'ancien royaume. L'A. y relève deux époques où la confrontation des cultures européenne et africaine fut particulièrement intense: le règne d'Afonso I<sup>er</sup> (qu'il s'obstine à appeler Mvemba Nzinga, nom que celui-ci portait avant son avènement) et la mission capucine de la deuxième moitié du 17<sup>e</sup> siècle. La seconde partie (p. 155—200) va de 1706 à 1877, l'année de Stanley qui inaugura l'ère coloniale. Cette époque est caractérisée, d'une part, par la traite des esclaves et, de l'autre, par l'influence dominante des *banganga*, prêtres de la société traditionnelle congolaise. Du point de vue de la confrontation culturelle, c'est une période presque insignifiante, si on la compare à la précédente et à celle qui suit. Cette dernière, qui va de 1877 à 1900, fait l'objet de la troisième partie: par suite de la colonisation belge et de l'évangélisation, le bas-Congo subit des bouleversements très profonds.

Chacune de ces trois parties est traitée d'une façon différente et très inégale, ce qui est fort préjudiciable à l'unité et à l'homogénéité de l'ouvrage. L'A. relate toute l'histoire de l'ancien royaume du Congo, dans l'ordre strictement chronologique, s'étendant plus ou moins sur les périodes ou sur les faits de rencontre culturelle intensive. À défaut de données suffisantes pour la seconde partie, l'A. fait une excursion au Kakongo, au temps de la mission française dans ce royaume (1766—1777). D'autre part, le 19<sup>e</sup> siècle étant celui des premières explorations scientifiques en Afrique centrale, il examine l'attitude de quelques voyageurs devant la civilisation des Noirs du bas-Congo. Dans la troisième partie, laissant de côté la colonie portugaise d'Angola, il porte son attention uniquement sur le bas-Congo belge. C'est la partie la plus originale de cette publication, puisque l'A. se sert largement de sources suédoises, jusqu'ici pas ou peu exploitées. — Une excellente bibliographie termine l'ouvrage.

Leuven/Belgien

Marcel Storme

**Debruyne, Léon:** *Le païen? Le salut?* Questions posées au décret *Ad Gentes*, aux théologiens, aux missionnaires (= *Documents et recherches*). Eglise Vivante/Louvain (Diestsestraat 137) 1971; 142 p.

In einer gut aufgebauten Doktorthese (*La conception du païen et du salut dans les encycliques missionnaires et le décret Ad Gentes*), die in diesem Band nur auszugsweise enthalten ist, analysiert D. sorgfältig die Begriffe *Heide* und *Heil* — hier, wie sie sich aus dem Missionsdekret ergeben. Dabei zieht er auch die Vorentwürfe in Betracht und zeigt so die Entwicklung im theologischen Denken auf. Um zur Klarheit zu kommen, hat er sogar einzelne Mitarbeiter angefragt. Kritisch wägt er die Texte ab und vergleicht sie mit den Ansichten moderner Theologen, wobei er auf das Problem der nichtchristlichen Religionen und des Glaubens der Heiden zu sprechen kommt, was das Konzil nicht auf-

gegriffen hat. Positiv zu beurteilen ist es auch, daß D. Missionaren vom Feld (allerdings nur wenigen) das Wort erteilt. Abschließend bewertet er die zwei Termini, wie sie im 20. Jh. gebraucht werden, und stellt eine Synthese her. Mit Recht weist er auf die Notwendigkeit hin, die zentrale Stellung Christi und den anthropologischen Aspekt der Begriffe herauszuarbeiten. Eine ganze Reihe deutscher Theologen werden zitiert (es fehlt jegliches Register); leider ist die Orthographie aber etwas mangelhaft. Eigentliche Missiologen werden selten erwähnt. Man vermißt z. B. MASSON, SEUMOIS, GRASSO, GLAZIK, AMSTUTZ usw. Schade, daß die Stellungnahme BALTHASARS und anderer zur Frage der anonymen Christen und des anonymen Christentums nicht dargelegt wird. Vielleicht wäre dann das Urteil nicht so eindeutig ausgefallen. In bezug auf Bibel und Väter zeichnete P. HACKER in dieser Zeitschrift (1970, 161—185, 253—278) doch ein etwas anderes Bild. Wird nicht auch manchmal bei der Neubewertung der nichtchristlichen Religionen zum Beweis einer Hypothese vorschnell auf den allgemeinen Heilswillen Gottes zurückgegriffen? — Diese Bemerkungen wollen die Arbeit nicht abwerten; denn es ist unmöglich, in einer These auf all die Probleme, die mit den zentralen Begriffen von *Heide* und *Heil* zusammenhängen, auch nur andeutungsweise einzugehen.

Uznach/Schweiz

Ivo Auf der Maur OSB

**Hastings, Adrian:** *Mission and Ministry*. Sheed & Ward/London 1971; 214 p., £ 1,65

ADRIAN HASTINGS, an English secular priest, has been working in Africa since 1958. He has widely travelled all over Africa, serving the African Church in many capacities. At present he is engaged in a survey of Christian marriage in Africa today. Moreover, he is a prolific writer, well known because of his book *Church and Mission in Modern Africa* (reviewed in ZMR 1969, 175 f.). The book under review continues the line of thought of his former publication, but there is one striking difference. With great amiability and with typical English courtesy, HASTINGS proposes some far-reaching changes in the African Churches. Through study and experience he is well-informed and his word is of unmistakable value.

Most chapters of this book were already published in periodicals or as conferences held on various occasions. All have been rewritten. Some are of a more speculative theological nature, like the ones on *The Universality of Salvation*, *The Theology of Social Development Work*, *Personal Faith and Social Involvement*, *The Moral Choice of Violent Revolution*, *The Theology of Race*. They are precious and illuminating contributions, pleasant to read and easy to understand. Other chapters belong to practical theology, like the ones on *The Missionary Today and Tomorrow*, the two chapters on the ministry, the part on the spirituality of the road, the study of the Churches in Buganda and Tanzania, and the chapter on the African Independent Churches. It would take too long to go into details. Two topics may be mentioned. First of all, the section on the missionary of today and tomorrow is a classic. I have seldom read such a courageous criticism joined with such a force of confidence that big changes are possible for believing men and women. The main topic is: "What should the last generation (of missionaries of former times) be doing in the few years that remain? How can we prepare the way for a new age of mission?" (5) Every missionary in Africa should read this and it is hoped that many people responsible for the future of the Church in that continent take these suggestions as guidelines for a renewal. For there is a new future now

and this is pointed out in the chapters dealing with new forms of ministry in Africa. These chapters are based on a good survey of the problem of the ministry in many African countries and on a sound knowledge of the changing situation of missionary vocations elsewhere. HASTINGS is consistent in his view that we live in a period when the local churches should be taken in consideration first and where the Church as a whole is seen as a communion of local churches. This has great consequences for the ministry, too, as it has to be set up in a way adapted to the local situation. Thus it becomes urgent to give, e.g., the right responsibility to lay people, to rethink the role of small, highly trained groups of full-time priests, to build a larger body of priests, most of them married, largely self-supporting, and to open wider possibilities of pastoral care to nuns (136—137).

HASTINGS' book is one of the best on the Church in Africa today and tomorrow. It could be very enlightening to read a similar study, written by a Mennonite bishop: PAUL M. MILLER, *Equipping for Ministry in East Africa* (Central Tanganyika Press/Dodoma 1969; Herald Press/Scottsdale, USA).

Nymegen

*Arnulf Camps, O.F.M.*

**Jedin, Hubert (Hrsg.):** *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Herder/Freiburg 1970; XXIX + 670 S.

Der umfangreiche Band behandelt nur die anderthalb Jahrhunderte der Kirchengeschichte vom Westfälischen Frieden bis zum Untergang der Reichskirche, wobei die französische Revolution Band VI vorbehalten bleibt. Schon die Gliederung des Stoffes in die beiden Hauptteile „Die Führungsstellung Frankreichs“ und „Staatskirchentum und Absolutismus“ verrät die Eigenart des Werkes, in der Darstellung nicht auszugehen von einer Gesamtkirche, die damals nur mehr im Konzept als Einheit zu fassen war, sondern von den alles beherrschenden Teilmächten und Teilkraften. Das Papsttum, symbolisiert im ohnmächtigen Kirchenstaat, konnte sich nicht durchsetzen gegen entstehende und vergehende Großmächte, die bei der Aufteilung der Christenheit in sich absolut setzende Staaten — auch in katholische — rein kirchliche Rechte als ihr legitimes Erbteil, ja, die Kirche als ein Instrument des Staates betrachteten und schon die Kardinals-ernennungen eifersüchtig überwachten, um in den Konklaven genügend Parteigänger zu haben. Als universale Macht erscheint das Papsttum lediglich im Kampf gegen die türkische Bedrohung, die es zu entschärfen vermochte. Um dieser diffizilen Situation gerecht zu werden, bat der Herausgeber eine stattliche Reihe in- und ausländischer Gelehrter um Mitarbeit. Im einzelnen behandeln: LOUIS COGNET/Dammartin-en-Goële Frankreich, BURCKHARD SCHNEIDER S.J./Rom das Papsttum, HERIBERT RAAB/Fribourg Reichskirche und Grundlage und Formen des Staatskirchentums, QUINTÍN ALDEA S.J./Madrid Spanien und Portugal, PATRICK J. CORISH/Maynooth Großbritannien und Irland, BERNHARD STASIEWSKI/Bonn die orthodoxe Kirche in Rußland, die anderen selbständigen und unierten Ostkirchen, Staat und Kirche in Polen und Litauen, JOHANNES BECKMANN SMB/Fribourg die Weltmission, OSKAR KÖHLER/Freiburg die Aufklärung und WOLFGANG MÜLLER/Freiburg die kirchliche Wissenschaft, Liturgie und Volksfrömmigkeit und die neuen Orden. Es kommt dabei immer wieder zu Höhepunkten der Darstellung; da aber eine völlige Koordinierung nicht zu erreichen war, haben JEDIN/KÖHLER/MÜLLER dem Werk eine gemeinsame Einführung vorangestellt, die die Gesamtorientierung sehr erleichtert, ja die Mängel der Koordinierung zu einer „felix culpa“ macht.

Die faktische Struktur der damaligen Kirche mag Anlaß gewesen sein, sie nicht im Rahmen der politischen Geschichte zu belassen, sondern sie viel stärker als üblich zu suchen und zu finden in der Geschichte der Frömmigkeit, Seelsorge, Caritas, in den vielen geistigen Strömungen und Unterströmungen, die u. a. zeigen, daß es „eine Art von gemeinsamer Suche nach der christlichen Antwort auf die moderne Welt gibt“ (S. X), wie es auch an Hinweisen auf die sich immer noch als christliche Einheit führende Gesellschaft keineswegs fehlt. Dies ist das zweite Merkmal des Werkes: Es sieht die Kirche in *allen* ihren Mitgliedern. So wächst das Verständnis auch für die dem Christentum entstammende Aufklärung, die der Kirche zwar mehr und mehr die Führung der Gesellschaft entriß, ja, ihr öffentlich den Prozeß machte, die aber trotzdem lehrte, das Christentum wieder als Einheit zu sehen — dieser Gedanke drängt sich dem Leser förmlich auf —, weil ihr mit der Heilsgeschichte, Schöpfungs- und Erbsündenlehre, Inkarnation und Auferstehung die christliche Grundhaltung selbst zum Problem wurde.

Die Abhandlung über die Glaubensverbreitung ist mit Bedacht in die Mitte des Werkes gestellt worden. In der Missionstätigkeit ist nämlich die Ohnmacht und die staatliche Bevormundung der Kirche überdeutlich abzulesen, freilich auch ihr ungebrochenes Bewußtsein, Weltkirche zu sein. An den Beginn des Berichtes über Amerika stellt BECKMANN die die Zukunft entscheidend beeinflussenden Beschlüsse der Großen Junta von Madrid 1568: durch Ausbau des Patronatsrechtes Rom für ewige Zeiten auszuschalten und: die werdende indianische Kirche durch eine spanisch geprägte zu ersetzen. Mit der Lage in Asien werden wir einleitend vertraut gemacht durch Ausführungen über den Zusammenstoß der 1622 gegründeten Propaganda mit dem portugiesischen Padroado. In Afrika wurden, abgesehen vom Kongo und Angola, nur wenige Küstenstriche missioniert. Das Erregende an der Darstellung sind nicht früher heftig disputierte Fragen, etwa die der Malabarischen oder Chinesischen Riten, die eine ruhige, abgewogene Darstellung finden, sondern die Mitnahme europäischer Spaltung und Eifersucht in die Missionsarbeit, die Fälle von Mißachtung missionierter Völker — Problem der Sklaverei, Verweigerung von Priesterweihe und selbst Kommunion an die Getauften — sowie das sektenhafte Denken auch missionarischer Gruppen, die nur den je eigenen Verband gelten ließen. Die Portugiesen glaubten sogar ihr „Recht auf Missionsarbeit“ u. U. auch durch Vertreibung, ja Gefangensetzung von Propagandamissionaren wahren zu sollen. Das Korpus der Darstellung zeigt uns jedoch echte Missionsarbeit in der ganzen Mannigfaltigkeit der damaligen Probleme und den individuellen, gruppen- und ordenseigenen, hochinteressanten Antworten darauf. Mit der Propagandakongregation, die ihre Missionare aus der Politik herauszuhalten und einheimische Kräfte zu gewinnen suchte, beginnt auch hier eine neue Einheit der Kirche durchzuscheinen. — Ein respektables Werk, das Tor zum Verständnis unserer Zeit — nicht nur in Europa — sein kann.

Oeventrop

Heinrich Wiedemann MSC

**Kähler, Martin:** *Schriften zu Christologie und Mission*. Gesamtausgabe der Schriften zur Mission, mit einer Bibliographie, hrsg. von Heinzgünter Frohnes (Theol. Bücherei. Neudrucke u. Berichte aus dem 20. Jh., 42). Kaiser/München 1971; 574 S., DM 32,—

Der Name MARTIN KÄHLER (1835—1912) ist für den heutigen Theologen am ehesten verknüpft mit der Problematik *historischer Jesus* — *geschichtlicher Chri-*

stus, auf die K. 1892 in seinem Werk *Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* hinwies. Die jetzt erschienene Sammlung von Reden und Aufsätzen, Predigten und Rezensionen des Hallenser Theologen aus zwei Jahrzehnten (1893—1912) zum Thema Mission macht offenkundig, welch zentralen Stellenwert die Mission in seinem theologischen Denken einnahm.

Hrsg. bietet zunächst eine gut informierende Einführung: *Zur Ortsbestimmung der Mission in Theologie und Leben Martin Käblers* (XX—XXXVI). Von besonderem dokumentarischem Wert sind zwei in die Sammlung aufgenommene Briefe an Gustav Warneck (1908), die „als erschütterndes menschliches Zeugnis“ (487) Einblick gewähren in die Vorgeschichte der Errichtung des ersten Lehrstuhls für Missionswissenschaft an einer deutschen Universität. Diese Briefe sollten gelesen werden zusammen mit dem Nachruf, den K. dem 1911 heimgegangenen Altmeister der evangelischen Missionswissenschaft widmet (264—291). Den Abschluß des Werkes bildet ein Kapitel *Späne von der theologischen Hobelbank*, eine Auswahl von Reflexionen und Entwürfen zur Thematik der Mission (492—548), und eine ausführliche Zusammenstellung von Literatur zu Person und Werk M. KÄHLERS (551—568). Die über zwanzig Jahre gespannte Entstehungszeit und auch die sehr unterschiedliche Zielsetzung der einzelnen Arbeiten macht Wiederholungen in der Gedankenführung unvermeidlich. Gerade dadurch aber treten die tragenden missionstheologischen Anliegen des Vf. um so deutlicher hervor; etwa der ausgeprägte Universalismus der christlichen Botschaft (20f; 41f; 73f; 111; 132f); die starke Bindung der Mission an die Kirche (69; 76ff; 110; 151f) und die vom erhöhten Herrn der Kirche übertragene Pflicht zur Mission (69f; 98—104; 140); Wechselwirkungen zwischen Mission und Kirche, insbesondere auch eine Befruchtung der theologischen Wissenschaft durch die Mission (81; 86; 91f; 166; 198).

Vermutlich würde die Beurteilung katholischer Missionsarbeit heute differenzierter und *ökumenischer* ausfallen (vgl. 178; 320f; 356). Die Unterscheidung von Mission und Propaganda (113f), die K. einseitig zur Charakterisierung protestantischer und katholischer Missionsarbeit verwandte, meint sachlich eine gerade heute ungemein bedrängende Problematik. Zuletzt zielt sie auf die Frage nach dem authentisch Christlichen zum Unterschied von seiner zeit- und raumbundenen abendländischen Ausformung und der geforderten Inkarnation in neuen Kirchen: ein Anliegen, dessen sich heute protestantische und katholische Mission in gleicher Weise bewußt sind, wie auch beide an der Hypothek ihrer Geschichte tragen. Den Auftrag zur Mission leitet K. für heutiges exegetisches und missionstheologisches Verständnis zu betont von Mt 28 ab (70ff; 98—104), unter Vernachlässigung paralleler Auftragsworte in den anderen Evangelien (etwa Jo 20,21 und überhaupt der joh Sendungstheologie). Freilich bietet sein Verständnis von *Heilsgewißheit* (369—422) eine theologisch bedeutsame Voraussetzung für den geschichtlich ergehenden Missionsauftrag des Auferstandenen. — Imponierend ist der Reichtum an aktuellen Ideen, vor allem in den wohl zentralen Beiträgen *Die Bedeutung der Mission für Leben und Lehre der Kirche* (68—97) und *Die Mission — ist sie ein unentbehrlicher Zug am Christentum?* (105—255). Die Christenheit ist „sozusagen die Menschheit im Keim“ (75); Mission ist die Grundpflicht der Kirche (76); „wie nicht Mission ohne Kirche, so nicht Kirche ohne Mission“ (78). Es begegnet interessanterweise der Ausdruck „unbewußtes Christentum“ (79), wenn auch nicht deckungsgleich mit dem „anonymen Christentum“ heutiger theologischer Terminologie. K. leidet unter dem „Defizit an Einheit“ (179) innerhalb der gespaltenen Christenheit und beklagt die „unendliche Zerrissenheit des Protestantismus“ als „schweres Ärgernis“ (356),

als Hindernis für glaubwürdige christliche Missionsarbeit. Für die Edinburger Welt-Missions-Konferenz 1910 hatte er auf Einladung ihres Präsidenten John R. Mott ein ausgewogenes und wegweisendes Gutachten verfaßt (258—263), das leider ohne Auswirkung auf die Konferenz blieb (256). K. diskutiert die Problematik der Kindertaufe im Kontext der Familientaufe und vor dem Hintergrund der speziellen Situation in den Missionen (240—246). Er weiß um gesunde und notwendige Spannung zwischen der einen Kirche und den jungen Teil-Kirchen (147—253). Er warnt vor der Gefahr einer „Kultur-Kirche“ auf Kosten des Dienstes am Wort (76ff). Er bestimmt das Zueinander von Weltgeschichte und Mission in dem Sinn, daß Weltgeschichte Vorbereitung ist auf die Mission, „eine Geschichte, welche der Mission dient“ (73).

Diese Hinweise dürften genügen um aufzuzeigen, wie fruchtbar und hilfreich es in der heutigen missionstheologischen Diskussion sein kann, auch noch nach sechs Jahrzehnten auf die Stimme KÄHLERS zu hören. Das Selbstbekenntnis dieses Mannes, der nicht Missionar und nicht Missionswissenschaftler war, sondern systematischer Theologe, wird durch die zusammengestellten Arbeiten eindrucksvoll belegt: „Ich bin kein sonderlicher Kenner der Mission in ihrer Durchführung... Aber ich bin ein Liebhaber der Mission, weil ich... ihrem Dasein, der Bekanntschaft mit ihr durch das, was ich von den Arbeitern in der Mission vernahm und in mich aufgenommen habe, viel für meine Person und meine Lebensarbeit verdanke“ (68; vgl. 107).

St. Augustin

Josef Kuhl SVD

**López Gay, Jesús, S.J.:** *La liturgia en la misión del Japón del siglo XVI* (= *Studia Missionalia — Documenta et Opera*, 4). Università Gregoriana/Roma 1970; 329 p., L. 5000

Vf. setzt seine Studien über die Methodik der Missionsarbeit im Japan des 16. Jh. fort mit einer gründlichen Studie über die Rolle, die die Liturgie in der damaligen Zeit spielte. Eingangs werden die Grundprinzipien behandelt: Die Liturgie sollte Zeichen der Einheit sein. Bedeutsamer wurde jedoch das Prinzip der Anpassung, da die christliche Liturgie in Japan zur Auseinandersetzung mit einem ausgeprägten vorgegebenen Zeremoniell gezwungen war. Hinzukam, daß Japan seine eigenen Festtage und -zeiten besaß. Es war dann ein gesundes Prinzip, derartige Feste nicht abzuschaffen, sondern sie mit neuen Inhalten zu füllen. Vf. untersucht in diesem Zusammenhang gründlich den alten liturgischen Kalender. Hier ist dann auch gleich die japanische Totenliturgie zu nennen. Weitere Kapitel behandeln die Sakramentaliturgie (vor allem Taufe und Firmung, Buße und Eucharistie, bei denen es um Sprache und Ritus geht), die Kirchenmusik und die liturgischen Bücher. Das Ergebnis kennt Licht- und Schattenseiten. Vieles wurde improvisiert, ohne gründliche theologische Reflexion und praktische Planung, einfach weil es die Umstände oder der Augenblick erforderten. Die Folge davon war mangelnde Konsequenz. So gab es zwar Ansätze zum Gebrauch der japanischen Sprache in der Liturgie, doch wurde niemals die Grundsatzfrage gestellt. Die Einführung des Episkopats sowie die Ausbildung des Pfarrsystems führten schließlich eher dahin, die kirchliche Liturgie des heimischen Europa weithin zu übernehmen. Vf. macht nicht zuletzt die theologische Ausbildung der Missionare dafür verantwortlich. Umgekehrt weckte das Land mit seiner hohen Kultur und seinen reichen Formen die Initiativen, die dennoch möglich wurden.

Wittlaer

Hans Waldenfels

Neill, Stephen / Anderson, Gerald H. / Goodwin, John (Editors): *Concise Dictionary of the Christian World Mission*. Lutterworth/London 1971; XXI—682 p., £ 3,50

Die bekannten Herausgeber, deren Autorität im Bereich der Missionswissenschaft für die Gediegenheit dieses *Concise Dictionary* Bürge steht, erheben im Vorwort (p. V) den Anspruch, erstmals den Versuch unternommen zu haben "to provide in dictionary form somewhat comprehensive information as to the entire process through which in the last five centuries Christianity has grown from a western to a universal religion". Sie haben sich von Anfang an Grenzen gesteckt und wollten 700 Seiten nicht überschreiten. So ist es einleuchtend, daß sie an zwei Grundregeln unerbittlich festhalten mußten: careful selection and radical exclusion of the irrelevant. Als Arbeitsprogramm wurden drei Listen erstellt: Länder und Gebiete; führende Persönlichkeiten aller Rassen und Bekenntnisse, mit besonderer Berücksichtigung der jüngeren Kirchen; subjects ranging from acculturation to witchcraft — alle Beiträge erscheinen in alphabetischer Folge. Zahlreiche Verweise stellen Querverbindungen zwischen verschiedenen Artikeln her und orientieren über Themen, denen kein eigenes Stichwort gewidmet wurde. Über zweihundert Fachleute konnten für die Mitarbeit an diesem international und ökumenisch geplanten Nachschlagewerk gewonnen werden. In vielen Fällen würde von dem Beitrag her schwer auszumachen sein, zu welcher Konfession ein Autor sich bekennt. Jedem wurde die Darstellung seines eigenen Standpunktes eingeräumt und diesbezüglich volle Freiheit gelassen. Man kann, ohne zu ermüden, stundenlang in dieser einzigartigen missiologischen Summe lesen, die nunmehr mit zum Grundstock jeder Fachbibliothek gehört.

Einige Hinweise und Bemerkungen seien gestattet. Sie wollen die Brauchbarkeit des Werkes in keiner Weise kritisieren und das Verdienst der Herausgeber und Mitarbeiter nicht im geringsten schmälern. Es ist ja nicht möglich, Vollkommenes in jeder Hinsicht und dem Geschmack eines jeden Benutzers Entsprechendes zu bieten. Selbstredend ist die Veröffentlichung an erster Stelle für den angelsächsischen Sprachraum bestimmt. So ist es verständlich, daß die Literaturangaben diesem Umstand Rechnung tragen. Die allermeisten Mitarbeiter haben das Englische als Muttersprache. Das ist einleuchtend, da sonst zuviele Beiträge hätten übersetzt oder überarbeitet werden müssen. Den Übersetzern einer Reihe von Artikeln, besonders aus dem Deutschen, kann man nur Lob spenden. Deutsche Literaturangaben sind häufiger als französische oder spanische, die entschieden zu kurz kommen. Hinweise in deutscher Sprache sind durchweg orthographisch korrekt, solche in französischer Sprache weniger. Wie in vielen internationalen Veröffentlichungen, so fällt auch hier immer wieder die Schreibweise *missionaire* (statt *missionnaire*) auf. Im übrigen sind Druckversehen nicht gerade selten. Sie können hier nicht alle angeführt werden. Bei den O.M.I. (453) allein wären anzumerken: Les Oblates (statt Oblats), 21 erschienene Bände der *Bibliotheca Missionum* (statt 27). — Wenig adäquat scheint die Einteilung: *Central America* (weniger als 1 Seite), *Latin America* (weniger als 4 Seiten), *Caribbean* (6 Seiten). Es gibt keinen Beitrag *South America*; die zehn südamerikanischen Republiken werden einzeln behandelt. Diese zehn Länderartikel sind sehr unterschiedlichen Gehalts. Die Literaturhinweise dazu wurden vielfach nicht nach wissenschaftlichen Kriterien zusammengestellt. Bei Bolivien ist dies besonders auffallend.

Es mag an der Vielzahl der Denominationen und ihrer Einrichtungen liegen, daß der katholische Leser den Eindruck gewinnt, besonders gut über protestantische Persönlichkeiten, Unternehmen und Institutionen orientiert und informiert zu werden, und zwar mehr als über katholische, obwohl das Werk durchaus ökumenisch geplant und angelegt ist. Jedenfalls kann das Erscheinen dieses *Dictionary* als eine bedeutende Etappe ökumenischer Zusammenarbeit im missionarischen Bereich angesehen werden, in einem Bereich also, wo sich die Trennung bisher am schmerzlichsten ausgewirkt und bemerkbar gemacht hat. So ist es denn auch zu begrüßen, daß im Rahmen dieser intensiveren ökumenischen Zusammenarbeit das bekannte und geschätzte *World Christian Handbook* und *Bilan du Monde* für 1972 als gemeinsame ökumenische Veröffentlichung angekündigt werden, in einer englischen Ausgabe *World Christian Handbook* und einer französischen *Bilan du Christianisme*.

Münster

Werner Promper

**Renner, Frumentius (Hrsg.):** *Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien.* Bd. I: Gründung und Grundlegung der Kongregation von St. Ottilien. Eos-Verlag/St. Ottilien 1971; IX—376 S., DM 28,—

Das zweibändige Werk, von dem nur der 1. Bd. zur Besprechung vorliegt, ist eine Festschrift zum 60. Geburtstag von Erzabt Dr. Suso H. Brechter OSB, Generalsuperior der Benediktinerkongregation von St. Ottilien und Professor für Missionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München. Die Beiträge wollen *Abrisse und Ausschnitte* aus dem vielfältigen Wirken der Missionsbenediktiner sein, die wie ein fünfarmiger Leuchter das Licht Christi in alle fünf Erdteile ausgestrahlt haben. Der vorliegende Band ist jedoch fast ausschließlich der Gründungsgeschichte der Kongregation gewidmet und enthält neben zwei Studien von VIKTOR DAMMERTZ OSB über *Die staatskirchliche Grundlegung der Kongregation von St. Ottilien* und *Die Leitgedanken bei der Redaktion der Konstitutionen unserer Kongregation* eine 336 Seiten starke Geschichte der Anfänge der Missionsgesellschaft bis zur Erhebung zur Abtei. Ihr Vf., FRUMENTIUS RENNER OSB, berichtet von den ersten Plänen des P. Andreas Amrhein OSB, der Errichtung einer staatlich genehmen Missionsgenossenschaft, dem Wiederaufbau des verfallenen Klosters Reichenbach, den Schwierigkeiten mit staatlichen wie bischöflichen Stellen, der Besitznahme und dem Ausbau von St. Ottilien und der mühevollen, aber schließlich doch glücklichen Überführung in eine anerkannte Benediktinerkongregation. Man ist überrascht, daß ausgerechnet ein Schweizer es unternahm, in Deutschland eine Missionsgesellschaft zu gründen, was Arnold Janssen, der Gründer der Steyler, und Franz Jordan, der Gründer der Salvatorianer, nicht wagten. Aber dafür war das Werk im damaligen, von Staatskirchentum und Kulturkampfgesetzen beherrschten Deutschland auch dornenvoll genug. Mit unverblümter Offenheit, doch stets in vornehmer Form, wird uns ein Drama vorgeführt, das nicht nur die Unzulänglichkeiten der Menschen, sondern auch ihren Idealismus und ihre Glaubenskraft offenbart, die die Gründung zum Erfolg geführt haben. Vf. konnte für diese Darstellung auf bereits vorliegende Forschungsergebnisse von KILGER, BRECHTER, WEISSENBERGER, BORNEMANN u. a. zurückgreifen. Doch fußt das Werk grundlegend auf ersten Quellen, die in vielen Archiven erhoben wurden und im Vorwort kurz charakterisiert werden. In der Darstellung erweist sich Vf. als geübter Historiker, der immer wieder die Quellen zum Sprechen bringt und durch

die Objektivität seiner Ausführungen überzeugt. Führende Gestalten wie der Gründer Amrhein oder der Retter in kritischer Zeit, Abt Ildephons Schober, werden plastisch herausgearbeitet. Gründung und Entwicklung der einzelnen Missionen sowie weiterer Abteien werden zwar kurz berührt, aber wohl im 2. Bd. ausführlicher behandelt werden.

Für die Geschichte des deutschen Missionswesens muß das Werk als bedeutender Beitrag gewertet werden. Er ist um so wichtiger und interessanter, weil gerade jene Zeit behandelt wird, wo Deutschland Kolonialmacht wurde und in dieser Situation das christliche Deutschland zu stärkerer Missionsarbeit aufgerufen war. Am Beispiel der Missionsbenediktiner von St. Ottilien wird mit wissenschaftlicher Gründlichkeit gezeigt, daß es im damaligen Deutschland nicht nur großmütige Glaubensboten gab, sondern auch, daß sie nicht Mission in Übersee hätten treiben können, wenn sie sich nicht den staatlichen Forderungen angepaßt hätten. Aber es nicht zu verkennen, daß sie es nur deswegen taten, um die religiösen Ziele zu erreichen. Die Studien von P. DAMMERTZ unterstreichen wichtige Anliegen der Geschichte von St. Ottilien; die zweite (über die Leitgedanken in den Konstitutionen) dürfte allen, die an der inneren Erneuerung unserer Missionsgesellschaften interessiert sind, wertvolle Anregungen bieten. Das Werk mit seinem gediegenen Inhalt, aber auch seiner vorzüglichen Aufmachung, ist nicht nur ein würdiges Geschenk für den derzeitigen Erzbischof, sondern auch für die Kongregation und die ganze Missionswissenschaft.

Würzburg

Bernward H. Willeke OFM

**Ruf, Walther:** *Weltmission in der Gemeinde*. Neue Modelle (= Weltmission heute, 43/44). Ev. Missionsverlag/Stuttgart 1971, 79 S., DM 4,80

Mit dem Untertitel „Neue Modelle“ wird der Inhalt der Broschüre genauer umschrieben. RUF hat aus der Sicht der evangelischen Gemeinde Erfahrungsberichte, Aktionsprogramme etc. zum Thema Weltmission gesammelt und läßt sie von den Initiatoren beschreiben. Jeder, der die Erstarrung in den Gemeinden verspürt, fragt nach ihrer Verlebendigung, nach ihrer Sendung; er fragt, wie ihr Glaube an den Herrn zu Werken, und die Werke wieder zum Wachstum im Glauben werden können. Hier bietet die vorliegende Broschüre gute Hilfen: Gottesdienstmodelle für Erwachsene und Kinder, Predigtvorschläge, Anregungen für Missionstagungen und Missionswochen; es werden Aufgaben genannt, die in katholischen Gemeinden der Pfarrgemeinderat bzw. der Sachausschuß Mission, übernehmen kann. Es werden Fragen zur Übernahme einer Patenschaft besprochen, es wird die Bedeutung des Buches über die Mission herausgestellt; das ökumenische Modell der „Aktion MISSIO“ wird beschrieben. Der weiteren Phantasie, angepaßt den örtlichen Gegebenheiten, werden viele Anregungen gegeben, einschließlich trefflicher Literatur. Der Pfarrer, der Mission zur durchlaufenden Perspektive seiner Pfarrarbeit machen möchte, wird diese Anregungen gerne aufgreifen. Ergänzungen zur vorliegenden Broschüre wären allerdings denkbar auf dem Sektor der Öffentlichkeitsarbeit, auf dem Gebiet dessen, was man „Mission in sechs Kontinenten“ nennt, und schließlich auf dem fast vollkommen un bebauten Acker des *feed back*. Hier empfindet man am deutlichsten den Mangel, um missionarische Aktivitäten in der Gemeinde vor dem Trend der Einbahnstraße zu bewahren.

Aachen

J. Barenbrügge

**von Sicard, S.:** *The Lutheran Church on the Coast of Tanzania, 1887—1914*, with special reference to the Evangelical Lutheran Church in Tanzania, Synod of Uzaramo-Uluguru (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, 12). Gleeerup/Lund 1970; 260 p.

Die gründliche und detaillierte Studie bietet die Geschichte der Lutherischen Kirche an der Küste Tansanias von 1887—1914, wobei besonders den Zarama-Kuthu-Luguru Beachtung geschenkt wird. Die politische Entwicklung bis zum 1. Weltkrieg, aber auch der gesellschaftliche, soziale und religiöse Hintergrund der Stämme, denen sich die lutherischen Missionare zuwandten, wird zuerst zum Verständnis des Folgenden dargelegt, dann der Beginn der Missionstätigkeit in Daressalam und Tanga, das Vordringen in das Hinterland und schließlich die Organisation des Werkes bis 1903. Ein zweiter Teil (163—224) beschäftigt sich mit der neuen Missionsplanung für das Hinterland und das städtische Zentrum von 1903—1914. Der Anhang enthält eine Gemeindeordnung, eine Platzordnung und Statistiken. Den Abschluß bilden eine ausführliche Bibliographie (231—250), ein guter Index (251—260) und eine Karte. Die „Missionsblätter“ (1897ff) der Benediktiner-Missionare, die seit 1888 zum Teil im gleichen Gebiet wirkten und deren Arbeit erwähnt wird, scheinen jedoch dem Autor unbekannt zu sein. Vielfach wurden unveröffentlichte Quellen und mündliche Mitteilungen benutzt. Besonderes Augenmerk wird auf die ersten Christen und die einheimischen Mitarbeiter gerichtet. Es ist erstaunlich, wie schon in den ersten Jahren an eine Indigenisierung gedacht wurde. Sitten und Bräuche werden aber meist nur gestreift. Sympathisch berührt die Behandlung der Beziehungen zu den andern Konfessionen. Es zeigt sich übrigens, daß das Verhältnis dieser zueinander nicht so schlimm und die Folgen nicht so tragisch waren, wie sie zuweilen in Europa geschildert werden. Im Gegenteil, es war offenbar recht gut, und innerhalb der protestantischen Kirchen gab es schon 1911 in Daressalam eine ökumenische Konferenz (204—209). Die Erwähnung jedoch, daß die äthiopische Kirche von den protestantischen Missionaren die Anerkennung der göttlichen Natur Mariens verlangte, dürfte auf einem Mißverständnis beruhen (57). Die Lutheraner standen vor ähnlichen Problemen wie die Katholiken: befreite Sklaven, Schule, Islam, Küste, Aufruhr, Stadtleben, Polygamie usw. Von Anfang an leisteten sie auch wie diese Entwicklungshilfe: Ausbildung von Handwerkern, Förderung der Landwirtschaft, Krankenfürsorge, aber immer unter einem missionarischen Gesichtspunkt. Die Studie hilft, die Lutherische Kirche Tansanias und ihre Probleme besser verstehen.

Uznach/Schweiz

Ivo Auf der Maur

*A Treatise on the Moluccas (c. 1544)*. Probably the preliminary version of António Galvão's lost *História das Molucas*. Edited, annotated, and translated into English from the Portuguese manuscript in the *Archivo General de Indias*, Seville, by HUBERT Th. Th. M. JACOBS, S.J. (*Sources and Studies for the History of the Jesuits*, III). Jesuit Historical Institute, Via dei Penitenzieri 20, Roma 1971; IX—402 p.

This book is divided into three parts: an introduction (pp. 1—28), the Portuguese and English text (pp. 30—327), and the notes (pp. 329—366). Moreover, there is a glossary of the Indonesian and other Asian words, a bibliography, and an index. Two maps are very helpful. The edition and the translation of the original manuscript reveal the accuracy we are used to

appreciating in the editions of the Jesuit Historical Institute. This has not been an easy task, as there were exceptional paleographic difficulties in establishing a reliable and readable text. — Fr. JACOBS has been a member of the Institute since 1964, and has been entrusted with the edition of documents on the Jesuit apostolate in the Moluccas which are to appear in the Monumenta Series. The volume under review should serve as an introduction and a background for understanding the documents to be published. The manuscript now edited and translated covers the history of the Moluccas from 1512 to 1540 (before the arrival of St. Francis Xavier) and, more in detail, the time of the government of Antonio Galvão, the so-called *Apostle of the Moluccas* (1536—1539). In his scholarly introduction Fr. JACOBS comes to the conclusion that the manuscript of the Seville Archives represents most probably a collection of notes, comments and annotations, either made by captain Galvão or under his direction, and that this material was at the base of GALVÃO's lost *História das Molucas*. This conviction is also expressed in the title of the present edition.

The manuscript has two parts. The first deals with the history, geography, climate, religion, and social structure of the Moluccas, their customs, language, flora and fauna, contacts with the outside world etc. The second part is devoted to the time of the Portuguese discoveries and much attention is paid to the achievements of the seventh captain, António Galvão. The author writes: "We are convinced that scholars in the fields of general history, of geography, ethnology, anthropology and sociology, in those of economic and cultural history, as well in those of linguistics and linguistic geography, will find here interesting materials for their investigations. For the history of the religions and for missiology, the *Treatise* certainly is of special value" (p. 24). In this treatise one can find a detailed description of Islamic life and education in the Moluccas. As far as the history of missions is concerned, António Galvão appears to have been a kind of lay-missionary, especially on the islands of Ternate and Tidore, where he made converts and started a school. We do not receive any information on the presence of priest-missionaries, though it is said once that a local king had six masses said. — We are grateful to Fr. JACOBS for having edited this precious manuscript, thereby casting some light on the early contacts between Christianity and the Northern Moluccas.

Nymegen

Arnulf Camps, O.F.M.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

**Dunne, Finley P., jr. (Ed.):** *The World Religions Speak on "The Relevance of Religion in the Modern World"*. Papers and Commentary, presented by leaders of the world's great religions at the First Spiritual Summit Conference, Calcutta, Oct. 22—26, 1968 (= World Academy of Art and Science, 6). Junk/Den Haag 1970; XVIII—220 p., Gld. 27,—

An der Konferenz nahmen Vertreter aller Religionen teil (namentlich aufgeführt p. 206—208). Das Buch bringt in *Section I* die Referate und Ansprachen (p. 3—186) und in der erheblich kürzeren *Section II* (p. 189—202) drei Betrachtungen über verschiedene Ansätze zur „interreligiösen Kooperation“. Von katholischer Seite waren u. a. THOMAS MERTON und als Vertreter des Sekretariats für die Nichtchristen P. PIERRE FALLON S.J. (Calcutta) beteiligt. MERTON ist mit

zwei Beiträgen vertreten: *Monastic Experience and the East-West Dialogue* (72—78) sowie *Extemporaneous Remarks* (79—81). Außerdem findet man den Wortlaut eines von MERTON gesprochenen Abschlußgebetes (vgl. p. XVIII.). FALLON behandelte das Thema: *Christianity in a Pluralistic World* (p. 24—32). Das Buch bietet schließlich eine Reihe von Worterklärungen, ein nützliches Personen- und Sachregister und ist im übrigen vorzüglich ausgestattet. — Die zahlreichen Kurzbeiträge sind nicht wissenschaftlicher Art, sondern tragen stark konfessorischen Charakter; die wissenschaftliche Fundierung ist in unterschiedlichem Grade spürbar. Ernst und Aufrichtigkeit kann man den Texten nicht absprechen. Man erhält einen sehr starken Eindruck von der noch vorhandenen Lebendigkeit der Religionen sowie von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Zusammenarbeit. Gegründet wurde *The Temple of Understanding* 1960 von Mrs. DICKERMAN HOLLISTER (Greenwich, Connecticut), der gegenwärtigen Präsidentin. Mag sein, daß ein gewisses *Flair*, das einer solchen Unternehmung eignen kann, zunächst abschreckt. Es könnte auch sein, daß die „Bedeutung der Religionen in der modernen Welt“ hier erheblich überschätzt wird; immer wieder wird ja mit Recht die fehlende *Effizienz* in bezug auf die politische und soziale Wirklichkeit beklagt (z. B. im Anschluß an die Konferenz *Religion und Frieden* in Kyoto [1970] sowie auch im Anschluß an die Asienreise Pauls VI.). Es wäre ferner gewiß nicht begrüßenswert, würden ältere Versuche, eine Synthese aus den positiven Religionen zu erstellen, heute wiederaufgenommen — womöglich mit dem besonderen Zweck, gegen die nichtreligiöse, sprich: rationalistische und vor allem atheistisch-kommunistische Menschheit eine Fronde zu bilden. Wie immer es in dieser Beziehung mit dem *Temple of Understanding* sich verhalten mag, man wird abwarten müssen, ob aus diesem Ansatz mehr wird als nur eine Vereinigung idealistisch und ethisch gesinnter, ehrenwerter Individuen, die Losungen wie Liebe und Frieden lediglich beteuern können.

Manches in diesem Band sind Selbstverständlichkeiten, anderes ist recht charakteristisch für die bekanntlich allen Religionen gleichermaßen geltende Herausforderung durch Wissenschaft, Technik, Säkularität überhaupt. Ein in Amerika residierender Buddhist erklärt: „Mankind is losing respect for law and order.“ Und seine Folgerung lautet: „The one and only solution to this dilemma is religion“ (p. 95). Nicht alle Autoren dieses Bandes machen es sich so einfach.

Alles in allem finde ich das Buch sehr lesenswert und instruktiv, trotz der angedeuteten Bedenken. Besonders empfohlen seien die Ausführungen von Th. MERTON, der sechs Wochen nach dieser Konferenz in der Nähe von Bangkok gestorben ist; in einer Ansprache sagte er: „... the deepest level of communication is not communication, but communion. It is wordless. It is beyond words, and it is beyond speech, and it is beyond concept. Not that we discover a new unity. We discover an older unity. My dear brothers, we are already one. But we imagine that we are not. And what we have to recover is our original unity. What we have to be is what we are“ (p. 81). Es kann aufgrund der vorliegenden Texte nicht daran gezweifelt werden, daß bei dieser Konferenz ein wichtiges Stück interreligiöser *Begegnung* geschehen ist. Das sollte anerkannt werden. Andererseits ist mit einer Mystifizierung der *Einheit*, die gesellschaftlich gesehen eben doch so gut wie überhaupt nicht besteht, niemandem gedient. Religionskritik und harte, philosophische Selbstprüfung der je eigenen Grundlagen sind unbedingt erforderlich und sollten nicht *ad calendas graecas* aufgeschoben werden. Es ist auch davor zu warnen, daß sich die Religionen insgesamt bzw. deren *Einheit* als eine „kognitive Minderheit“ (P. BERGER) innerhalb der Gesamtgesellschaft verstehen und entsprechend verhalten. Man wird die Fenster weit

aufmachen müssen. Die Deklamation bloßer *Bekennnisse* bleibt ebenso fideistisch wie ästhetisch und idealistisch. Man erstrebt ein Weltkonzil aller Religionen (cf. p. 208s.). Gut und recht. Ihm ist vor allem Nüchternheit zu wünschen, d. h. Hermeneutik, Ernstnehmen dessen, was MARX den „historischen Lebensprozeß“ genannt hat, und Aufrichtigkeit gegenüber dem von Soziologen und Philosophen vielfach analysierten Säkularisierungsprozeß. P. FALLON erklärte: "I believe that the world that is growing under our eyes is, more eagerly and sincerely than ever before, searching for absolute values. Men, young and old, are in fact more 'religious' than men have ever been before" (p. 32). Ist das wahr? Darf man diesen Optimismus teilen?

Bonn

Heinz Robert Schlette

**Edsman, Carl-Martin:** *Modern religionsdialog i 1600-talets Sydostasien.* Katolsk Informationstjänst/Uppsala (S:t Johannesgatan 5 B) 1970; 79 p.

Die ersten ausführlichen Informationen über den Buddhismus Ost- und Südostasiens stammen von katholischen Missionaren der Zeit zwischen 1500 und 1700. Sie zeugen von teilweise recht abstrusen Vorstellungen. Man sah mit einer gewissen Verwunderung bei der ersten Begegnung erstaunliche Übereinstimmungen in Ritus und Lehre und glaubte eine Erklärung darin zu finden, daß man den Buddhismus für einen verwaschenen Ableger des Christentums hielt und die Verfälschung für Teufelswerk. Diese Deutungsversuche bewegten sich in den Gleisen, die schon von den Apologeten unter den Kirchenvätern gelegt wurden. Den Höhepunkt übersteigerter Identifizierung gewisser Aspekte des Christentums und des Buddhismus bilden dann die Auslassungen des GUILLAUME POSTE (1510—1581; Kap. 2). — Erstaunlich ist andererseits der Respekt vor buddhistischen Lehren, Lebensregeln und Riten, sofern sie dem christlichen Glauben nicht widersprachen. Man vergleiche hierzu eine Instruktion der Propaganda des Jahres 1659 mit kirchlichen Dekreten zum Dialog mit außerchristlichen Religionen von 1939 oder 1965. — Eine der markantesten Gestalten der Missionsgeschichte Südostasiens ist ALEXANDER DE RHODES SJ († 1660), Vf. einer Grammatik und eines Wörterbuches der annamitischen Sprache (Kap. 1). Ursprünglich für Japan vorgesehen, ging er wegen der Absperrung des Inselreiches nach dem heutigen Vietnam. Während der japanische Buddhismus durch FRANZ XAVER bekannt wurde (Kap. 2), stammen die ersten ausführlichen Berichte über den Buddhismus in China von MATTEO RICCI SJ (in China 1582—1610), der sich mittels Aneignung konfuzianischer Gelehrsamkeit das Vertrauen einflußreicher Chinesen sichern wollte (Kap. 3). Für die Missionsgeschichte Vietnams ist neben Rhodes vor allem CRISTOFORO BORRI zu nennen (Kap. 4). Über die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus in Laos berichtet G. F. MARINI (1608—1682; Kap. 5), über Siam der Jesuit GUY TACHARO (1651—1712) und der französische Diplomat LA LOUBÈRE († 1729; Kap. 6). — Die primitive Polemik jener Zeit bei der Begegnung mit dem Buddhismus muß man aus mangelhaften religionswissenschaftlichen Kenntnissen verstehen. Man kann jedoch Rhodes, Franz Xaver und Ricci Ansätze zum sachlichen Dialog nicht absprechen. Das Büchlein ist ein instruktives Kompendium für den Religionshistoriker. Seine Materialien sollten bei dem heutigen Gespräch mit dem Buddhismus Südostasiens vorausgesetzt werden. Von besonderem Wert sind die reichen bibliographischen Angaben.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Hartmann, Sven S. / Edsman, Carl-Martin (Ed.): *Mysticism*. Based on Papers read at the Symposium held at Åbo, Sept. 7—9, 1968 (= Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 5). Almqvist and Wiksell/Stockholm 1970; 258 p.

La *mystique*, sous les formes les plus variées, peut de nos jours se féliciter d'un regain d'intérêt. L'ennui réside dans le fait que le mot recèle les acceptions les plus diverses, parfois même contradictoires. Depuis que la tradition spirituelle des quinze premiers siècles de l'Eglise s'est estompée sous l'impact du rationalisme, le fait mystique et son expression dans le langage s'est émietté dans une multitude de phénomènes psychiques, et même parapsychiques, qui donnent lieu à des interprétations très différentes. C'est un peu ce que l'on rencontre dans ce livre, quoique l'attitude générale des collaborateurs soit de respect et de sympathie. Les rapports sont disposés dans un ordre logique, historique et géographique. Les deux premiers présentent une introduction générale: le *status quaestionis* par C.-M. EDSMAN et une analyse de psychologie religieuse par H. SUNDÉN. Suivent trois rapports sur des formes classiques de mysticisme préchrétien: l'école pythagoricienne, Philon et Plotin. Pour l'ère chrétienne, nous trouvons un article sur sainte Brigitte de Suède et des descriptions du mysticisme monastique grec, de l'expérience religieuse et du langage mystique de WLADIMIR SOLOVIEFF. Deux cas curieux établissent le passage aux formes de mystique non-chrétiennes, les *visions* de WILLIAM BLAKE, exprimées dans des dessins, et une étude sur les rapports possibles entre le refus d'objectivation dans certaines formes de mystique et l'art non figuratif moderne. Suivent cinq rapports sur des phénomènes mystiques aux Indes, dans le soufisme persan, le Nord préchrétien et la religion bantoue. Nous aurions souhaité une étude sur les rapports entre le langage et l'expérience mystique, et peut-être aussi une analyse des motifs qui poussent notre jeunesse vers des formes d'expérience intérieure, provoquées par la drogue ou inspirées de l'Orient.

Leuven

Piet Fransen, S.J.

*L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*. Rapports et compte rendu de la IV<sup>e</sup> Semaine d'études ethno-pastorales, Bandundu 1968. Centre d'Etudes Ethnologiques/B.P. 19, Bandundu (Congo-Kinshasa) 1970; 195 p.

Ce rapport donne des études très détaillées et substantielles sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi. Le lecteur qui, se basant sur le titre du livre, s'attendrait à des études aussi solides et détaillées pour chacune des deux autres tribus, sera déçu. La bibliographie ethnographique sur les Yansi, Teke et Boma peut être considérée comme complète. Le livre fournit en outre des statistiques paroissiales du triangle fluvial Kwango-Kwilu-Kasai. Comme conclusion à ces études, on propose la fondation de communautés chrétiennes, greffées sur la structure sociale des peuplades à christianiser, tel qu'on en a fait l'expérience en Tanzanie parmi les Luo. Dans les échanges de vues, on prétend que pour la formation de conseils paroissiaux, il ne faudrait pas exclure du comité paroissial les chrétiens polygames, s'ils détiennent une position importante dans la société (127). Il est étonnant qu'il n'y avait qu'une demoiselle humbu à s'y opposer.

Lombeek/Belgien

A. De Rop m.s.c.

**Richard, Madeleine:** *Histoire, tradition et promotion de la femme chez les Batanga* (Publications du Centre d'Etudes Ethnologiques, Bandundu, B.P. 19, Congo-Kinshasa, Série II, Vol. 2) 1970, 152 p.

Les Batanga vivent au Cameroun le long du littoral atlantique et forment l'arrondissement de Kribi. L'auteur nous donne d'abord une brève vue d'ensemble de l'histoire de cette région: les premiers contacts avec les Portugais au 15<sup>e</sup> siècle, l'installation de contours anglais au 19<sup>e</sup> siècle, la colonisation allemande de 1884 à 1914, ensuite la période française, suivie de l'indépendance du pays. — Dans la partie la plus développée, l'auteur décrit la société traditionnelle des Batanga: son organisation sociale, sa religion, le cycle de vie de la naissance à la mort et surtout la situation de la femme batanga dans cette société traditionnelle. En lisant la description de cette société de type patrilinéaire à mariage virilocal, où l'on retrouve certains restes de systèmes matrilineaires, e. a. une responsabilité importante de l'oncle maternel, on est frappé de sa ressemblance avec la société mongo, habitant la région équatoriale de Congo-Kinshasa. La société batanga, comme toute société africaine, subit une mutation perpétuelle. Dans la troisième partie l'auteur décrit l'évolution de la femme batanga dans la société actuelle.

Sint-Katharina-Lombeek (Belgien)

A. De Rop m.s.c.

**Schatz, Oskar (Hrsg.):** *Hat die Religion Zukunft?* Verlag Styria/Graz-Wien-Köln 1971. 361 S., Kart. öS 148,—, sFr 27,50, DM 22,80

Nehmen wir an, eine Gesellschaft von etwa 25 Teilnehmern sollte eine Stadt beschreiben, und zwar jeder einzelne. Jeder wird etwas anderes sehen und sagen, und zwar abhängig von seinem Standort, etwa von einem Haus oder Hochhaus, von einem Kirch- oder Fernsehturm aus; außerdem abhängig davon, ob er radial nach innen oder außen, tangential nach rechts oder links blickt, und endlich abhängig davon, ob und wie sein Auge geschult oder geschädigt ist. Fordert man sie aber darüberhinaus auf, einen Plan zu zeichnen, wird es möglich und wahrscheinlich sein, daß sie weitgehend übereinstimmen. Wenn die Teilnehmer außerdem sagen sollen, wie sie sich die weitere Entwicklung der Stadt denken, werden sie noch mehr voneinander abweichen, weil dann bemerkt oder unbemerkt mitwirkt, was sie wünschen oder fürchten. Dennoch wird auch hierbei manches Übereinstimmende möglich sein. Die Aufgabe wird noch schwieriger, wenn es nicht um eine Stadt, nicht um eine vorgegebene Form von Religionen, sondern um die Religion überhaupt geht, um das, was sie ist, und um das, was sie sein wird. Das fünfte Salzburger Humanismusgespräch (22.—25. Sept. 1970) behandelte „Die Zukunft der Religion — Zum Problem der Säkularisierung in der modernen Gesellschaft“, worüber der vorliegende Band berichtet. Er enthält sechzehn Referate, dazu ein Vorwort und eine Zusammenfassung von seiten des Gesprächsleiters OSKAR SCHATZ.

Weil der Begriff der Säkularisierung ein Abkömmling oder Gegenbegriff der Religion ist, gewinnt man am ehesten einen Eindruck von dem, was das Buch bietet, wenn man einiges von dem zusammenstellt, was über Religion gesagt wird. „Die Frage nach der Zukunft der Religion ist wieder offen“ (139, Cox). Sucht man nach einer Antwort, so „wird jede Prognose über die Zukunft der Religion davon abhängig sein, welchen Sinn man diesem Worte gibt“ (20, TOYNBEE), und auch „von den methodologischen Voraussetzungen, unter denen sie gestellt wird, und von dem Erkenntnisinteresse, das den so Fragenden leitet“ (297, SCHATZ). So konnte „man sich über die Definition des Begriffes ‚Säkularisierung‘ ebenso wenig einigen wie über jene des korrelativen Begriffes der

Religion“ (299, SCHATZ). Ja man fragte sogar: „mit welcher Berechtigung sprechen die hier Versammelten von der Zukunft der Religion?“ (233, BENZ), und einer bekannte: „was echte Religion ist, weiß ich nicht“ (206, ILLICH), und so schlug er vor: „vielleicht sollten wir ein Moratorium über die Verwendung des Wortes ‚Religion‘ verkünden und statt dessen von Idolatrie... sprechen (216, ILLICH). Denn „es zeigt sich, daß die Religion ein viel komplexeres Phänomen ist, als ihre Kritiker und Verteidiger der letzten Jahre vermuteten“ (142, COX). Dennoch wurde mehrfach versucht, Religion zu bestimmen. „Was Religion ist, lehrt die religiöse Praxis“ (192, MAINBERGER). „Religion sucht und bewirkt Umweltstabilisierung“ (84, GEHLEN). In allen Formen der Religion gibt es eine „religiöse Konstante im Menschen: die Sozialisierung in ein das Einzeldasein transzendierendes, meist historisch vorkonstituiertes Sinngefüge“ (75, LUCKMANN). Oder anders: „Religion ist ein Verfahren der verinnerlichenden Vereinnahmung des Menschen für Sinn und Bedeutung, für Synthese und Übereinkunft, für Identifikation und Erbarmen; Religion ist Familiarität“ (193, MAINBERGER). Noch umfassender: „Religion ist die Antwort des Menschen — seines Fühlens, Denkens und Tuns — auf die Weise, wie er seine Stellung im Kosmos, in welchem er zum Bewußtsein erwacht ist, erfährt“ (20, TOYNBEE). Oder: „Religion schlechthin ist eine handelnde Interpretation der Gesamtwirklichkeit, wobei man sich der Realität und Anwesenheit eines Übersinnlichen in dieser Welt gewiß ist“ (86, GEHLEN).

Daß man sich darum bemühte zu klären, was wir heute und morgen unter Religion und Säkularisierung zu verstehen haben, lag daran, daß man empfand und wußte, wie dringlich das Anliegen ist. „Wir wissen nicht, was die Zukunft der Religion in unserer Gesellschaft ist. Wenn wir also unser Handeln auf vermeintliches Wissen darüber fundieren wollen, dann bauen wir auf Sand“ (337, BERGER). Fast noch besorgter fragt TOYNBEE: „Sind einzelne Menschen in der Lage, auf die von der Menschheit gestellte Forderung nach Menschlichkeit... eine befriedigende Antwort zu geben?“ (39). Womit man vielleicht rechnen muß, hat Ernst BLOCH gesagt: „Niemand hält den Gedanken aus, daß die ganze Menschheit sich übersteuert haben könnte und irgendwohin dahinschlittert“ (90). Doch auch Zuversicht brach durch: „Der Heilige Geist kann aus diesen Steinen Kinder erwecken (Mt 3,9), und wo diese schweigen, werden die Steine schreien (Lk 19,40); er wird sich nicht nach den angeblichen ‚Gesetzen‘ der soziologischen Statistik richten“ (254, BENZ).

Das dürfte hinreichen, um deutlich gemacht zu haben, wie gehaltvoll die Beiträge sind. Aber einiges darf noch angemerkt werden. Teilt man die Vortragenden nach Fach und Beruf auf, so findet man: Erziehung 1, Geschichte 1, Philosophie 3, Religionswissenschaft 1, Soziologie 4, Theologie ev. 3, Theologie kath. 3, zusammen 16; entsprechend für die Teilnehmer an der Aussprache: Erziehung 1, Geschichte 1, Philosophie 3, Redakteur Zeitung 2, Redakteur Funk 1, Religionswissenschaft 2, Schriftsteller 3, Soziologie 4, Theologie ev. 3, Theologie kath. 4, zusammen 24; beidemale ist der Leiter Oskar SCHATZ hinzuzuzählen, beim zweiten Mal ist TOYNBEE nicht aufgeführt, auch nicht im Mitarbeiterverzeichnis auf Seite 361. Alle gehören den Geisteswissenschaften zu, von denen aber nicht vertreten sind die Archäologie, Ethnologie, Kulturgeschichte, Sprachgeschichte. So sehr die Geschichte von Ideen getrieben sein mag, so bedürfen diese doch des Unterbaues, den die Naturwissenschaften untersuchen, von denen keine vertreten war: Anthropogeographie, Astronomie, Biochemie, Biologie, Chemie, Geologie, Physik, Technik fehlen, ebenso auch Vertreter von Partei, Staat, Wirtschaft. Gewiß nicht wäre es möglich gewesen, alle die genannten Sparten

einzu beziehen; daß aber alle fehlen, sollte man doch vermerken, ebenso, daß auch keine Frau beteiligt war.

Bei der Vielfalt der behandelten Gegenstände wäre es nützlich gewesen, ein Sachverzeichnis, wenigstens für die Hauptbegriffe beizufügen.

Trotz des verhältnismäßig engen Kreises von Teilnehmern wird doch deutlich, wie tief und weit das Menschliche sein kann. Das Dargebotene liegt zwischen Erlesen und Erlebt, erlitten und Erdacht, gelassen und angreiferisch, weise und überzeugt, zurückhaltend und zuversichtlich, bedenklich und unbekümmert, selbstlos und rechthaberisch, sorgenvoll und gleichgültig, sicherlich zum Teil auch durch das Alter, aber nicht nur dadurch bedingt. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zu dem, was Menschen über ihre Zukunft, und das heißt über sich selbst zu sagen vermögen, und auch deswegen schätzenswert, weil es zeigt, daß man Wichtiges auf wenigen Seiten sagen kann.

Münster

Anton Antweiler

**Schüttler, Günter:** *Die letzten tibetischen Orakelpriester.* Psychiatrisch-neurologische Aspekte. Steiner/Wiesbaden 1971; 163 S., 22 Abb.

Dieser Forschungsbericht hat die Form eines Reiseberichtes, nicht nur daran erkennbar, daß die Erkenntnisse in ihrer zeitlichen Folge dargestellt, sondern auch manche Einzelheiten mitgeteilt werden, die dem Europäer auffallen, der zum ersten Mal Indien und die Grenzgebiete des Himalaya erlebt. — „Die letzten noch lebenden Orakelpriester sind Zeugnisse einer untergehenden Volksreligion und gestatten uns einen Blick in die Ursprünge menschlich numinoser Begegnungen“ (159, vgl. V), obwohl sich die vorgelegten Ergebnisse nicht auf einen repräsentativen Durchschnitt stützen (150). „Die Orakelpriester sind nicht besonders klug oder weise und auch nicht sehr tugendhaft“ (11), sie sind häufig durch „Schüchternheit, häufiges Alleinsein, Stimmungs labilität und Reizbarkeit“ gekennzeichnet (151). Ihre Begabung „ist nicht erblich, jedoch die zu einem Medium disponierenden Charaktereigentümlichkeiten sind vorgegeben“ (152), manche müssen als krank bezeichnet werden (31). Geeignete Orakelpriester werden durch hochstehende Lamas ausgesucht und anerkannt. „Damit werden praktisch die psychopathischen Erscheinungen institutionalisiert, wie auch diejenigen der anderen Medien nach vollendeter Prüfung legalisiert wurden“ (153). — Im Einzelfall „wird der durch seine Konstitution auf die nachfolgenden Trancezustände vorbereitete junge Mann suggestiv durch Ritual und Gebet, toxisch durch Weihrauchinhalation (vgl. 156) und wahrscheinlich mechanisch durch partielle Kompression von Halsgefäßen beim Festbinden des 10—40 kg schweren Helmes in jenen Zustand der Bewußtseinsveränderung versetzt, der von den Tibetern als Erfülltsein des Körpers vom Geist oder Orakelgott angesehen wird“ (34). „Die Richtigkeit der Prophezeiungen hängt aber auch von Sauberkeit, Gebet und dem Einhalten von Essensvorschriften ab“ (120), und, wo das nicht genügt, „nimmt man heimlich Gift für die Trance“ (106). — Die Berufung zum Orakelpriester kann als Selbstwerdung verstanden werden. „Sie bedeutet, daß man sich seine geistliche Persönlichkeit durch Identifizierung mit einer Gottheit schafft, die man zum persönlichen Schutzgott erwählt“ (45, 155). Es gibt auch Orakelpriesterinnen, sogar über drei Generationen hinweg in derselben Familie (22, 28). „Fragen, die dem Zweck dienen, die Richtigkeit ihrer Prophezeiungen zu kontrollieren, waren nicht zugelassen“ (89). Benutzt werden die tibetische Sprache und die Göttersprache (27), die zu verstehen ein Sekretär benötigt wird (73).

Zwar wird von der Bergwelt gesprochen, welche die Tibeter verlassen haben. Es wird aber nicht deutlich genug, wie sehr diese Weise der Religion an die furchtbare Bergwelt, an die tiefe Erlebnisfähigkeit, aber geringe Erkenntnis-kraft gebunden ist. Also nicht nur deswegen, weil der Bericht eine Reise schildert, sondern auch deswegen, weil die Besonderheiten des Untergrundes oder Ursprungs nicht gegenwärtig gemacht werden, ist SCHÜTTLER der Frage nicht nachgegangen, „welche Gemeinsamkeiten der tibetische Mensch mit dem Europäer hat“ (57), „inwieweit asiatisches Seelenleben dem europäischen ähnlich ist und wo sich die Unterschiede befinden“ (134). Gemeinsam ist vieles: die Sondersprache, die Kleidung, der Weihrauch, die Veranlagung und Gnade, die Ausrichtung von Kindheit an, das Gewicht der Pubertät, die Identifikation mit der Gottheit, das Verlangen nach Einblick in das geheime Wissen und das geheime Wollen der lenkenden Mächte. — Das freilich ist richtig: Das Orakel-priestertum siedelt in einer anderen Schicht des Menschen als unsere Wissen-schaft und beansprucht andere Kräfte und Fähigkeiten und geht andere Wege als unsere Form des Lebens und der Religion. Aber auch das ist wieder ge-meinsam: die Möglichkeit zum Mißbrauch gutgläubiger Menschen. Denn wenn ein Orakelpriester offenkundiger Säufer ist und sich dafür, daß er einen Gast zum Hotel begleitet, bezahlen läßt, nicht etwa, indem der Gast ihm Geld anbietet, sondern der Priester es von ihm fordert, dann ist er nach meinen — wohl auch nach unseren — Begriffen ein schmieriger Schmarotzer; und wenn die Orakel-priester offiziell anerkannt werden, versucht die amtliche Kirche sich diese Unter-strömungen und Seitenarme des Lebensflusses nutzbar zu machen.

Ein Abt hält die Orakel als für den Buddhismus unwichtig (38), und „Seine Heiligkeit, der Dalai Lama, nehme die Orakel nicht sehr wichtig und halte sie auch nicht für einen untrennbaren Bestandteil des Buddhismus“ (133). — Wenn auch SCHÜTTLER „zu den religiösen Glaubensinhalten nicht Stellung nimmt, son-dern lediglich versucht, psychologisch-psychopathologisch und neurologisch Aspekte des Phänomens aufzuhellen“ (149), so hat er doch einen wertvollen Beitrag geleistet, auch dazu, erkennen zu lassen, in wie furchterregender Weise der Mensch hilflos, ratlos, geistlos, aber auch ausbeuterisch und gerissen ist, in einem Maße der Entpersonalisierung ausgesetzt, die erschreckend ist.

Münster

Anton Antweiler

**Secretariatus pro non christianis (Ed.): Religions.** Fundamental Themes for a Dialogistic Understanding. Editrice Ancora/Roma 1970; 602 p.

Das Werk will, wie Kardinal MARELLA im Vorwort erklärt, „eine Art Hand-buch“ sein, das die wissenschaftliche Bildung für Kontakte und Dialog zwischen den Religionen fördert (6). Diesem praktischen Zweck vermag der Band durch-aus zu dienen. In vier Teilen werden die Themen *Man and Religion* (9—84), *The Quest for Salvation* (87—215), *God or the Absolute in the Religions* (219—394) und *Good and Evil in the Religions* (397—599) entfaltet, wobei die Teile II bis IV jeweils in mehreren Abschnitten die Problematik in den verschiedenen Religionen (zumeist: „Primitive Religions“, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzia-nismus, Taoismus, Christentum, Islam) vorstellen. Die jüdische Religion wurde (von Passagen über AT abgesehen) bedauerlicherweise nicht einbezogen. Einen Herausgeber nennt das Werk nicht, auch im Inhaltsverzeichnis findet man keine Namen. Dennoch sind die einzelnen Beiträge namentlich gezeichnet. Es ist nicht einzusehen, warum man — wenn man schon nicht mit einem anonymen Team oder *Kollektiv* (nach östlichen Vorbildern) auftritt — dem Leser bzw. Benutzer des Werkes diese Umständlichkeit zumutet. Die Zitationsweise ist uneinheitlich;

im Anschluß an die einzelnen Abschnitte wird jeweils eine kurze Literaturauswahl geboten, die wohl mehr eine wissenschaftliche Alibi-Funktion wahrnehmen soll, denn sie ist ohne weitere Erläuterung oder Verarbeitung für die Praxis nicht sehr hilfreich. Sucht man, mehr oder minder neugierig, nach den Autoren, so entdeckt man Namen, die man doch wirklich nicht hätte zu verbergen brauchen, z. B. P. ROSSANO, J. MASSON, O. LACOMBE, M. DHAVAMONY, L. GARDET, J. GELOT, U. BIANCHI und andere. — Das Buch ist in sich ein kleines Kompendium der Religionswissenschaft. Derartige Werke müssen aus pädagogischen Gründen immer wieder geschrieben werden. Natürlich gibt es kein alleinseligmachendes Prinzip für die Anlage solcher Bücher; deswegen ist es wenig sinnvoll, darüber zu streiten, ob man dieses oder jenes nicht noch hätte hineinnehmen müssen usw. (Die jüdische Religion hätte freilich nicht fehlen sollen!) Zudem kann ein einzelner die Fülle der Details aus den verschiedenen Religionen heute nicht mehr nachprüfen. So ist hier nur festzustellen, daß man mit dem Willen zur Objektivität an die Arbeit gegangen ist und daß das Buch wegen seines informativen Charakters gerade in katholischen Milieus sehr nützlich sein dürfte. Man wird andererseits von Büchern dieses Genre nicht zu viel erwarten; ich verzichte deshalb darauf, auf Einzelheiten einzugehen. Bei der Abhandlung über den lebendigen Gott in der christlichen Offenbarung (von F. FESTORAZZI) fällt angenehm auf, daß die Grundprobleme der neueren Exegese nicht unerwähnt bleiben (388—392). Als besonders lehrreich empfinde ich den 4. Teil: „Gut und Böse in den Religionen“. Hier sind sowohl das allgemeine einleitende Kapitel von einem Experten wie U. BIANCHI (397—427) wie auch die folgenden Einzeluntersuchungen religionswissenschaftlich und philosophisch-ethisch besonderer Beachtung wert, wenn auch die Darstellung der Ethiken im Vordergrund steht und interessantere metaphysisch-religionsphilosophische Fragen wie z. B. das Theodizee-Problem zu kurz kommen. Im Schlußkapitel verweist ROSSANO auf die sog. Goldene Regel, die man in allen Religionen finden kann und die eine gewisse Einheit und Universalität der Menschheit zum Ausdruck bringe (597f). Hier könnten m. E. zentrale und für einen zukünftigen Humanismus konstitutive Fragen angeknüpft werden. — Insgesamt: Trotz mancher methodischer Unstimmigkeiten und formaler Schwächen eine sehr wohl brauchbare Introduction in zentrale Themen der Religionen, die zum weiteren, auch theologischen Nachdenken anregt.

Bonn

Heinz Robert Schlette

**Spac, Joseph J., C.I.C.M.:** *Japanese Religiosity*. Oriens Institute for Religious Research, P.O. Box 14, Chitose, Tokyo 1971, 313 p.

In seinem neuen Werk (vgl. ZMR 1968, 97—103; 1970, 60—62) nähert Vf. sich dem komplizierten Phänomen japanischer Religiosität auf vierfache Weise. In T. 1 bespricht er die Natur der japanischen Religiosität; in T. 2 setzt er sie in Bezug zum Nationalcharakter; in T. 3 wird sie gesehen im Verhältnis zu Ästhetik, Intuition und Sprache, schließlich in T. 4 exemplifiziert an konkreten japanischen Religionsformen. Vf. bedient sich weitgehend der religionssoziologischen Methodik, weniger der eigentlichen Religionswissenschaften. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß er weithin mit einem europäisch-amerikanischen Instrumentarium die Brücke zur japanischen Wirklichkeit zu schlagen sucht, — ein Versuch, der vor allem deshalb oft ermüdend wirkt, weil die Verwendung der entsprechenden Autoren, ihrer Begriffe und Konzeptionen nur selten ohne Korrekturen abgeht. Es ist daher zu fragen, ob nicht die unvermittelte Hinkehr zur japanischen Szene und entsprechend der Versuch, eine angemessenere her-

meneutische Methode zu schaffen, in vielen Punkten zweckdienlicher gewesen wäre.

Die eigentlichen Ansatzpunkte zum 1. Teil enthält der 1. Appendix zum 1. Kap., der eine recht gute Zusammenfassung der Entwicklung des japanischen Religionsbegriffs bietet (22—24). Die knappen Hinweise über die zwei religionswissenschaftlichen Schulen in Kyoto und Tokyo im 2. Appendix (24—27) wären wohl besser mit den Ausführungen JAN VAN BRAGTS in T. 4 verbunden worden. Nach einleitenden methodologischen Überlegungen (11—27) arbeitet Vf. die japanische Religiosität in ihrem Erfahrungselement heraus (29—40). Er findet das japanische religiöse Gefühl „kosmomorph“, nicht eigentlich „anthropomorph“ (32). Die Annahme, es gebe eine positive religiöse Entwicklung und diese führe als Aufwärtsentwicklung von der kosmomorphen über die anthropomorphe zur theomorphen Stufe, die dann unter dem Einfluß des Christentums erreicht würde (ebd.), erscheint mir allerdings zu einfach. Es fragt sich, ob die anthropomorphe Stufe dort noch als Zwischenstufe angesehen werden kann, wo Gott selbst als Gott in Menschengestalt auftritt. Sodann stellt sich auch die Frage, ob Vf. sich nicht unter dem Eindruck der interreligiösen Verschlungenheit der japanischen Erfahrung zu früh und zu schnell dagegen wehrt, die shintoistischen und buddhistischen Elemente in der Erfahrung zu unterscheiden (vgl. bereits 19). Dort, wo Erfahrung ausgesprochen oder doch über sie gesprochen wird, erscheinen — wie sich ja später im Blick auf den Tugendkatalog deutlich zeigt — die ursprünglichen Religionen. Hinzukommt, daß Vf. in der allgemeinen Besprechung der Natur der japanischen Religiosität diese sehr wohl zum Christentum in Beziehung zu setzen versteht. Dabei spricht er die persönliche religiöse Erfahrung eher als vor-, die Gemeinschaftserfahrung eher als nachchristlich an, da der Einfluß des Christentums auf die japanische Gesellschaft unlegbar sei (36). Daß sich nicht zuletzt der Gottesbegriff unter christlichem Einfluß wandelt, ist wiederholt festgestellt worden, bedürfte aber noch immer einer grundsätzlichen Erörterung (37). Auf der Suche nach einer Definition der „japanischen Religion“ verweist Vf. auf I. NIROBE, der sich seinerseits auf den Kaiser MEIJI beruft: „Gemeinschaft zu pflegen mit einem Gott, der für die Augen des Fleisches unsichtbar ist, ist der Glaube des menschlichen Herzens.“ NIROBE fügt dann an: “Not a mental discovery of the existence of the Divine but the feeling of His presence. Here again, as on many occasions, it shows the realistic character of our race. The faith of the Japanese is not an intellectual assent. It is the settled consciousness of attainment. It is not analyzing God or His garment. It is grasping something — maybe but the hem of His garment or the latchet of His shoe... The Japanese conception of religion is clear in experience, but vague in theory. It begins in instinct, gains volume by sentiment, and grows in strength by emotion. ... The race feels deep down in its consciousness that sublunary existence is not the whole life... This belief is so ingrained in us that it has become a mental habit which asks for no demonstration, a subconscious faith which no materialism can destroy“ (*Lectures on Japan* [Tokyo 1936] 144) [37]. Die starke Zurückweisung des Theoretisch-Intellektuell-Doktrinären wirkt sich dann dahin aus, daß das religiöse Verhalten, die Praxis und Moral, zur dominierenden Sphäre des Religiösen überhaupt wird. Das Schwergewicht des Buches liegt denn auch auf der religiösen Wertung des Verhaltens.

Teil 2 beginnt mit einer Untersuchung des nationalen Charakters als des Substrats der Religiosität (59—68), behandelt dann die *Gefühle* als den Quellgrund der Religiosität (69—82). Dabei kann dem westlichen Betrachter nicht deutlich genug gesagt werden, daß diese *Gefühle* nicht eine Randverzierung

zu einem ansonsten rational-voluntaristisch gesteuerten Leben darstellen, sondern jenen Urgrund des Menschen, in dem seine Fakultäten noch in ungebrochener Harmonie zusammenklingen. In diesem Sinne kann man eigentlich auch nicht von „Irrationalität“ sprechen. Vf. verweist vor allem auf den Zusammenhang von Sentiment, Interpersonalität, Kunst und Sprache.

Diese Thematik wird zu Beginn von Teil 3 weiterverfolgt, wo der Zusammenhang von Ästhetik bzw. Intuition und Religiosität erörtert wird (dort hätten URS VON BALTHASAR und die neuere Ästhetik in stärkerem Maße Pate spielen können) (173—196). — Die Grundeinstellungen der Religiosität bilden die Tugenden (83—94). In diesem Punkt weiß die japanische Geistesgeschichte einen konkurrenzfähigen Beitrag zum Gespräch mit analogen Tugendlehren beizusteuern. Vf. macht in diesem Zusammenhang die interessante Feststellung, daß dem Shintō die überwiegend emotionalen Tugenden zuzurechnen sind: der Geist des Samurai, die Treuebindung, „Scham“, Ehrlichkeit, Dank, Reinheit und Freude, Harmonie (eingehender 95—116), dem Buddhismus die „eschatologischen“ Tugenden: das „Sich-hinein-schicken“ (jap. *akirame*), Weisheit, Mitleid und Barmherzigkeit, Selbstbeherrschung, Selbstlosigkeit (117—131), dem Konfuzianismus schließlich die eigentlich sozialen Tugenden: Loyalität, Gehorsam, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Sympathie, *common sense*, Toleranz, Pietät, Fleiß, Höflichkeit u. ä. (133—149; vgl. die Zusammenstellung S. 93). Die Ausführungen dieser Konzeption vermitteln den unmittelbarsten Zugang zur japanischen Religiosität. T. 2 schließt mit einigen Reflexionen, die Christen über den Nationalcharakter Japans angestellt haben (151—170). Damit wird in etwa die Frage verwischt, welchen Beitrag das Christentum angesichts des vorhandenen Tugendkatalogs zu bieten hat. Vf. umschreibt in vier Punkten die Herausforderung, die die japanische Religiosität für den Christen darstellt: 1. Die gefühlsmäßige, besser: gesamt menschliche Erfahrung besitzt den Primat gegenüber einer begrifflich-theologisch bestimmten Religiosität (157—160). — 2. Negativ gesehen entspricht dem ein Mangel an logischem Denken und eine tiefe ideologische Verwirrung. Vf. ist der Meinung, daß in der Verbindung von *Religion* im japanischen Sinne und *Philosophie* im Sinne der theoretischen Bewältigung des Religiösen im Westen eine echte Lösung der Aporien beider Seiten gegeben sein könnte (160—164). — 3. Kritisch zu betrachten ist auch der starke Subjektivismus sowie der kompromißlose Relativismus, der sich in der japanischen Eigenart zeigt (164—167). — 4. Damit verbindet sich ein radikaler Empirismus bzw. ein überstarkes Interesse an den greifbaren Dingen (167—169). Demgegenüber hätte das Christentum — gerade in seiner westlichen Gestalt — die Chance, ein Korrektiv darzustellen. Das wird jedoch nur dann gelingen, wenn es ihm gelingt, seine eigenen Stärken als wirkliche Hilfen für die japanische Szene glaubwürdig zu vermitteln. Das muß mit umso größerer Sorgfalt geschehen, als jedes Korrektiv von Haus aus eine Kritik des Vorhandenen darstellt, mit der Kritik aber zunächst Skepsis bei den Verteidigern des Bestandes erzeugt wird.

In *Teil 3* enttäuscht das 3. Kap. über die Sprache als Vehikel der Religiosität (197—206). Die Bedeutsamkeit der Sprache für Religion und Theologie wird theoretisch erörtert, wo eine direkte praktische Untersuchung über die japanische Sprache sowohl der missionswissenschaftlichen Theorie wie der missionarischen Praxis eine wirkliche Hilfe gewesen wäre. Linguistische und sprachsoziologische Untersuchungen wären im Hinblick auf die japanische Sprache sehr zu wünschen.

In *Teil 4* werden die gesammelten Aussagen durch konkrete Befragungsergebnisse hinsichtlich der modernen Trends (209—230), durch Beobachtungen buddhistischer Volksbewegungen (eine jüngere Form: *Risshōkōseikai*: 231—248, eine

ältere Form: *Shinshū*, 249—260), durch Erfahrungen beim *Pastoral Counseling* (261—270) und schließlich eine von J. VAN BRAGT verfaßte Untersuchung über NISHITANIS Einstellung zur japanischen Religiosität (271—284) erhärtet (in VAN BRAGTS Kapitel vermisse ich einen Verweis auf die von K. NISHITANI in zwei Artikeln: *Nipponjin no shūkyōshin no mondai: Kokoro* [Aug. 1957, 2—11, Sept. 1957, 10—24] mit J. ROGGENDORF geführte Diskussion zum Thema). — Vf. weiß, daß ein abschließendes Urteil über eine Situation, die sich in der Entwicklung befindet, schwierig ist, und das umso mehr, als das gesellschaftliche Gewicht der Religionen sehr diskutabel ist und sich dann die Frage nach der Bedeutung der Säkularisation und des Atheismus für Japan stellt. In der Vorbereitung einer entsprechenden Studie wird man um die schwierige Aufgabe einer Sprachanalyse, die von den Japanern gehaßten *rikutsu*, das Geschäft der *Doktrin* u. ä. nicht herumkommen. In diesem Sinne bildet dieses Werk einen *Zwischenbescheid*. Es steht im Dienst der Praxis, der besseren Beurteilung der japanischen Szene und einer entsprechenden Aufgabenstellung, die die japanische Kirche heute vornehmen muß. Man kann dem Werk wie seinen Vorgängern nur wünschen, daß es hinreichende Beachtung findet in Japan bei all denen, die es betrifft. Für diese Seite der Welt bildet es wieder eine gute Fundgrube für zahlreiche Informationen über die japanische Situation.

Wittlaer

Hans Waldensfels

**Trungpa, Tschögyam:** *Ich komme aus Tibet*. Mein Leben in der buddhistischen Mönchswelt und die Flucht über den Himalaja. Ein Bericht aufgezeichnet von E. Cramer Roberts [*Born in Tibet*. Allen & Unwin/London 1966]. Walter/Olten 1970; 281 S., SF 25,—

Vf., CHOS-KYI-RGYA-MTSHO DRUNG-PA (\*1939), eine Inkarnation des osttibetischen Zweiges der Karma-pa-Sekte des tibetischen Buddhismus, war Abt des Klostersverbandes von Surmang, gegründet im 14. Jh. Die Karma-pa mit Zentrum in mTshur-pu gehen auf Dus-gsum-mkhyen-pa Chos-'dzin-dge-'phel (1100—1193) zurück und sind ein Ableger der bKa'-rgyud-pa-Schule. In den politischen Auseinandersetzungen des 15.—17. Jh. verfügten sie zeitweise über die Macht in Zentraltibet und hatten im 13.—15. Jh. auch Einfluß am mongolischen und chinesischen Hof. Sie haben erstmalig das Inkarnationsdogma vertreten und sind durch Gelehrsamkeit und eine eigene Malschule (dGa'-'bris) von größter Bedeutung für die tibetische Kultur. Vf. ist selbst ein ausgezeichneter Maler, wovon viele Illustrationen (Zeichnungen) des Buches zeugen. Hinweise auf die religiöse Eigenart dieser viel zu wenig bekannten Sekte im Zusammenhang mit der Bildungsgeschichte des Vf. machen den wissenschaftlichen Wert dieser Autobiographie aus. Die aufregende Flucht nach Indien gibt einen lebendigen Einblick in die tragische Geschichte einer untergehenden hohen Kultur. Es ist zu begrüßen, daß dieses Buch nunmehr auch dem deutschen Leser zugänglich ist. Index und Bildtafeln (Photos) der englischen Ausgabe fehlen. S. 37 sind im Bilde die untersten beiden Gottheiten in der Beschriftung vertauscht.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

**Tucci, Giuseppe / Heissig, Walther:** *Die Religionen Tibets und der Mongolei* (= Die Religionen der Menschheit, 20). Kohlhammer/Stuttgart 1970; VIII + 448 S., DM 64,—

Während über die Religionen Tibets bereits reiche Literatur vorliegt, existierte über die Religionen der Mongolei bisher kaum etwas. Darum sei in dieser

Besprechung besonders auf die Arbeit von HEISSIG eingegangen. Das soll jedoch nicht besagen, daß die auf den letzten Stand der Forschung gebrachte Übersicht TUCCIS weniger wertvoll ist. Sie ermöglicht jedem Interessierten eine vorzügliche Orientierung über die Religionen Tibets, denen von jeher große Beachtung geschenkt wurde.

Bei einer Darstellung der mongolischen Religionen verdient die Volksreligion mit ihren vorbuddhistischen Traditionen gegenüber dem aus Tibet stammenden Lamaismus weitaus den Vorzug, denn dieser unterscheidet sich von seinem tibetischen Profil lediglich dort, wo synkretistisch Anleihen aus der Volksreligion vornehmlich in das Pantheon und in den liturgischen Bereich aufgenommen wurden. Mit dieser Voraussetzung hat Vf., einer der besten Kenner der mongolischen Kultur, das vorliegende Buch geschrieben, dessen besonderer Vorzug darin besteht, daß die wesentlichen Aussagen aus bislang unbekanntem oder unbearbeiteten, vornehmlich mongolischen Quellen gewonnen wurden und diese Quellen in zuverlässigen Übersetzungen selbst zur Sprache kommen. Daneben wurde das gesamte verfügbare wissenschaftliche Material von Einzeldarstellungen zur Religion der Mongolen aufgearbeitet. B. BERGMANN'S *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken* ist inzwischen im Neudruck erschienen (Oosterhout 1969).

Im nicht-buddhistischen Bereich der religiösen Vorstellungen interessiert besonders der Schamanismus, der sich trotz der Unterdrückung durch den Lamaismus seit dem späten 16. Jh. und dem Verbot in unserer Zeit doch hier und da bis in die Gegenwart erhalten hat, wenn auch meist lamaisiert. Die Bemerkung, wonach die Vorstellungen von einem Hades wahrscheinlich aus dem Buddhismus übernommen wurden, wird wohl lediglich für die Ausgestaltung des Jenseits mit Totengericht, Fegefeuer und Hölle gelten, während eine unterweltliche Bezogenheit der Verstorbenen durchaus alt-mongolisches Gut sein kann, wenn man etwa an die Bedeutung der Höhle im nordasiatischen Raum und auch bei tibetischen Völkern denkt (316).

Neben Formen des ekstatischen, später lamaisierten Schamanismus stehen religiöse, ebenfalls in der Auseinandersetzung mit dem Lamaismus seit dem 16. Jh. z. T. leicht verkleidete, aber ohne Mühe rekonstruierbare Lebensäußerungen aus archaischer Zeit: der Kult des Himmels (350) in einer zölären, auch im vorbuddhistischen Tibet bedeutungsvollen Komponente der religiösen Vorstellungen, zu der wahrscheinlich der Höhenkult und die Höhenbestattung gehören (411ff), die Verehrung der Ahnen (zugleich als eine der vornehmsten Quellen des Schamanismus) und der Kult des Feuers.

Für den Tibetologen von besonderem Interesse ist das vorbuddhistische, z. T. schamanistische Pantheon mit den Tngri, von denen einige zweifellos Hypostasen des vergöttlichten Himmels sind, mit den Ongghot, den personifizierten guten und böartigen Kräften, dem heiligen Feuer und den Gottheiten der Berge, mit dem vergöttlichten Cinggis Khan, Geser Khan, dem Weißen-Alten (Tsaghan ebügen), dessen zervanistischen Traditionen noch nachgegangen werden muß, und dem Dayičin tngri, der samt seinen Begleitern Zusammenhänge mit den tibetischen dGra-lha und den mongolischen Südde aufweist. Die drei zuletzt Genannten gehören zu den Gestalten des mongolisch-lamaistischen Pantheons, die sich im Verlauf der interessanten Kontakt-Metamorphosen auch im tibetischen Götterhimmel ihren Platz gesichert haben. — Was die Verehrung des Feuers angeht, so scheinen der vorliegenden Darstellung nach bei den Mongolen die in Tibet noch erkennbaren komplexen Beziehungen zum göttlichen Schmied und zum Gewitter mit archaischen Traditionen aus dem Raume Eurasiens zu

fehlen. Dem Kult einer weiblichen, jungfräulichen Form der Feuergottheit, die sich inkarniert, ist H. Haslund-Christensen bei den Burjäten im Zusammenhang mit der Investitur einer neuen Inkarnation begegnet (H. HENNING-CHRISTENSEN, „Ildens hellige Jomfru“, in: *Berlingske Tidende* [Kopenhagen ca. 1938]). — Mit dem vorliegenden Buch erhalten die bislang im Vergleich mit den tibetischen Religionen dürftig erscheinenden Religionen der Mongolei erstmalig ein Profil, das eine intensivere Beschäftigung recht lohnenswert erscheinen läßt.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

**Tuupainen, Maija:** *Marriage in a Matrilineal African Tribe*. A social anthropological study of marriage in the Ondonga Tribe in Ovamboland (= Transactions of the Westermarck Society, 18). The Academic Bookstore/Helsinki 1970; 171 + 24 p., \$ 4,—

„Ich sammle und registriere alte Ehebräuche und versuche herauszufinden, welchen Einfluß die religiösen, politischen, erzieherischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen auf die Ehe und die Sexualmoral im Lauf der letzten hundert Jahre ausgeübt haben. Ferner versuche ich, die Hauptunterschiede zwischen mutterrechtlichen und vaterrechtlichen Gesellschaften der Bantus festzustellen“ (17). Wie der Untertitel sagt, ist der anthropologische Gesichtspunkt führend, für den sich Vf. vor allem auf die Ergebnisse von EDUARD WESTERMARCK und auf die von RADCLIFFE-BROWN entwickelten Forschungsmethoden stützt (19f). Ein Studienaufenthalt in Südafrika gab ihr Gelegenheit, sich mit dem Gebiet und den Menschen vertraut zu machen, deren gesellschaftliche Verhältnisse sie erforschen und darstellen wollte. Zu den persönlichen Beobachtungen und Feststellungen kamen zweckdienliche Mitteilungen volkskundlicher Art und Statistiken von seiten kirchlicher und staatlicher Stellen sowie das großzügig zur Verfügung gestellte außergewöhnliche Wissen des einheimischen Oblatenmissionars ROMANUS KAMPUNGU, dessen zweibändige römische Dissertation über die Ehebräuche der Okavango-Stämme (vgl. ZMR 1971, 129—131) leider noch nicht im Druck erschienen ist. Auch Veröffentlichungen über Verwandtschaft und Ehe im südafrikanischen Bereich und bei den einzelnen Stämmen wurden zum Vergleich und zur Bestätigung der eigenen Forschungsergebnisse herangezogen, wovon das ausführliche Personen- und Sachregister Rechenschaft gibt. Graphische Darstellungen, Tabellen und Statistiken sowie der in 17 Abschnitte gegliederte Anhang ergänzen den Text und erleichtern den Gebrauch der auch für Missionare nützlichen Untersuchung; denn gerade die Missionare sind berufen, für ihren Teil an der Überwindung der festgestellten Unordnung und Unsicherheit im Stamm der Ondonga mitzuwirken.

Rom

Amand Reuter OMI

## OEKUMENISMUS

**Kosmahl, Hans-Joachim:** *Ethik in Oekumene und Mission*. Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1970; 183 S., DM 28,—

Vf. legt eine Dissertation vor, die er als Landpfarrer zustande brachte. — Nach einem Blick auf Werden und Werke J. H. OLDHAMS folgt die Einführung in seine sozialetische Theologie. Die Personwürde des Menschen erfährt in ihrer Ich-Du-Beziehung von Christus her in der Liebe ihre letzte Sinndeutung. Sie wird durch die Kirche einer Welt verkündet, in der das Evangelium nicht Sittenkodex und Gesetz, sondern Botschaft neuen Lebens in Gnade und Liebe ist. —

Diese Botschaft wird mit Hilfe der *Mittleren Axiome* in die Begriffswelt der modernen Gesellschaft übersetzt. *Mittlere Axiome* sind Sätze aus der christlichen Ethik, d. h. aus dem Bereich des Denkens, das sich an die Agape Christi als Gabe und Aufgabe gebunden hat, die ohne Beweis als Sätze der christlichen Weltverantwortung von allen verantwortlich denkenden Menschen für die Erreichung des Wohls der Menschheit als wahr, wert und angemessen anerkannt, für gültig erklärt und angenommen werden. Sie helfen im Einzelfall zur Erkenntnis dessen, was getan werden muß, sind daher vorläufig, haben aber ihr überzeitliches Beharrungsmoment im Liebesgebot und in der Nachfolge Christi. Sie bringen die weltweite Verantwortung der Christen in der Gesellschaft, in den Beziehungen von Kirche und Staat, in der Erziehung und im Einsatz für die Welt zum Ausdruck. So wird denn der Missionsbefehl auch diakonischer Sozialbefehl, so daß die Kirche sich auf dem Missionsfeld der weltzugewandten Liebe Gottes verpflichtet weiß. Der theologische Standort OLDHAMS liegt dort, wo auf protestantischer Seite an einer Erneuerung des Naturrechts gearbeitet wird. Die Nächstenliebe wird zur Grundlage des Nächstenrechts. Ein wertvolles Ergebnis dieser Verbindung von missionarischem Wort und helfend-liebender Tat ist der Zwang zu einer profunden Erforschung konkreter Sachlagen. — Abschließend darf dem Vf. bezeugt werden, daß er es bestens verstanden hat, die reichen Anregungen OLDHAMS zu einer ökumenischen Verantwortung für die Menschheit herausgearbeitet zu haben.

St. Augustin

Johannes Bettray SVD

*Le missioni e l'unità dei cristiani.* Atti della Decima Settimana di Studi Missionari (Milano, 8-12 sett. 1969). Vita e Pensiero, Largo Gemelli, 1/Milano 1970; 188 p.

Quatre rapports principaux furent présentées. Le premier, plutôt introductif, émanait du Card. BAGGIO, ancien nonce au Brésil; traitant des *Instances missionnaires en climat œcuménique*, il présenta les divers secteurs où une collaboration œcuménique est possible et désirable dans l'effort missionnaire, tout en signalant les difficultés spéciales que l'œcuménisme rencontre en Amérique latine par suite de l'attitude fermée et assez agressive des sectes fondamentalistes. — Dans le deuxième rapport *Mission et mouvement œcuménique*, le P. JÉRÔME HAMER, Secrétaire du Secrétariat pour l'Unité, donne un intéressant commentaire de la *Déclaration de Wheaton 1966*, émanant des groupes missionnaires de tendance fondamentaliste (Evangelicals) assez opposés à l'œcuménisme, et aussi du rapport missionnaire de Uppsala 1968, pour conclure de façon équilibrée aux possibilités pratiques de collaboration missionnaire avec les frères séparés du secteur occidental; de fortes réserves sont faites quant à la collaboration interconfessionnelle dans l'évangélisation directe. — La troisième relation provenait d'un représentant de la *Division for World Mission and Evangelism* de Genève, WALTER J. HOLLENWEGER; à propos du thème *Protestantisches Missionsverständnis* (en allemand, p. 45—58; en traduction italienne, p. 171—183), il se contenta de présenter de façon assez anecdotique certaines indications sur les possibilités d'un témoignage chrétien d'un genre nouveau et plutôt sécularisé. — Le quatrième rapport, de l'archimandrite EMILIANOS TIMIADIS, membre du Conseil œcuménique des Eglises, traitait en français de *L'évangélisation dans la théologie et l'action de l'Orthodoxie*. Sans entrer systématiquement dans le domaine proprement missionnaire ou œcuménique, il offrit des perspectives spirituelles et théologiques très riches sur l'évangélisation pour la conversion au Christ, présentée en des aspects très divers, quoique d'une façon

abondante et quelque peu décousue, autour du thème central: *Pour un peuple chrétien adulte et responsable*, engagé dans un apostolat plus charismatique et plus respectueux de l'action de Dieu dans l'humanité. Outre ces rapports principaux, il y eut aussi trois communications, respectivement sur *L'œcuménisme et la Bible dans les missions* (SOCUR ELISABETH CAPELLO), *L'œcuménisme et l'évangélisation en Inde* (M. DHAVAMONY, S.J.), *L'œcuménisme et le monde musulman* (R. CASPAR, P.B.). Plusieurs groupes d'étude présentent aussi les conclusions de leur travaux, concernant l'œcuménisme en Afrique, en Asie et en Amérique latine, l'œcuménisme et le tourisme, l'œcuménisme et la coopération internationale. On donne enfin les principaux exposés présentés lors d'une *table ronde* sur le thème: *Évangélisation, élément favorable ou obstacle à l'unité?*

Rome

André Seumois, O.M.I.

**O'Connor, Edward D., C.S.C.:** *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*. Ave Maria Press/Notre Dame, Indiana 1971; 301 p., \$ 1,95

L'auteur est lui-même lié au mouvement pentecôtiste catholique qui a surgi en divers points des États-Unis en 1967. Dans une première partie il nous décrit les expériences vécues par un groupe de professeurs et d'étudiants de l'Université de Notre Dame, prêtres, religieuses et laïcs. La seconde partie expose d'une façon systématique les éléments essentiels de l'expérience pentecôtiste des catholiques: réunions de prière, charismes (notamment le don des langues), et baptême du Saint-Esprit. Il le fait dans un esprit de compréhension et avec une grande sympathie. Une troisième partie constitue un essai d'appréciation théologique. L'auteur montre d'abord l'accord fondamental entre les expériences vécues par les groupes qu'il a pu connaître, et la spiritualité catholique traditionnelle. Il signale les dangers possibles. Il montre ce qu'il y a de secondaire dans les expériences pentecôtistes non catholiques, et ce qu'il y a d'essentiel, et pourquoi les catholiques peuvent se rencontrer avec les Églises pentecôtistes autonomes sur l'essentiel. Il réfute enfin les accusations ou les appréhensions de ceux qui croient que le pentecôtisme catholique pourrait entraîner les catholiques hors de l'Église. Au contraire, il voit dans ce mouvement un moyen de retenir au sein de l'Église les catholiques déçus par la sécularisation croissante des Églises traditionnelles. Dans l'ensemble, l'exposé convainc le lecteur. Il semble s'agir réellement d'un phénomène positif et important dans le renouveau de la spiritualité chrétienne. L'ouvrage est particulièrement recommandable à ceux qui auraient été alarmés par les nouvelles souvent inexactes ou déformantes publiées par la presse.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

*Oecuménisme en Mission*. Rapports, échanges et carrefours de la 40<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de Louvain, 1970 (= Museum Lessianum — Section missiologique, 54). Desclée De Brouwer/Bruges 1970; 250 p., FB 235

A l'origine de l'éveil œcuménique dans l'Église se trouve une réflexion lumineuse sur l'efficacité missionnaire. L'unité chrétienne est exigée par la mission. Cette exigence de principe est devenue une exigence pratique qui incite tous les chrétiens à créer, grâce à une liberté créatrice inspirée de l'Esprit, les moyens et les conditions qui contribuent à réaliser la prière du Christ pour l'unité. — La 40<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de Louvain s'est attelé à une tâche de réflexion, d'échanges de vues et d'orientation éminemment salutaire. Que ce soit dans le domaine social, dans l'annonce de l'évangile ou dans la vie du culte, l'action

œcuménique est confrontée avec des problèmes séculaires et des comportements ecclésiastiques qui relèvent de conceptions ecclésiologiques formellement concurrentielles, séparatistes et fermées à toute ouverture qui ferait perdre le «visage propre et séculaire» de l'église à laquelle on appartient. — Au-delà des différentes institutions nationales ou internationales qui harmonisent l'activité sociale et morale des églises, il y a lieu de s'accorder sur les principes théologiques et bibliques qui fondent l'esprit de collaboration et d'unité organique dans la chrétienté divisée, en fait au niveau canonique et dogmatique. Mais l'unité foncière dans le Christ des chrétiens de toute dénomination, leur obligation de témoigner de leur foi et de leur espérance, stipulent l'impératif de leur collaboration dans le témoignage commun qui devient ainsi un moyen de retrouver leur unité, comme un instrument efficace de cette unité. — Les réflexions d'un orthodoxe sur la coopération interconfessionnelle en mission permettent de reconsidérer en profondeur, de préciser, voire de rectifier ou de réajuster des perspectives qui sembleraient acquises dans l'actuel consensus œcuménique. Certes, l'on constate qu'à ce niveau la phobie du prosélytisme occidental est dépassée; toutefois, la réalité de la vie, les pesanteurs d'une logique cartésienne ou dogmatique, la permanence de structures séculaires et jusqu'au langage des églises, tout offre matière à une révision parfois déchirante des conceptions et des comportements, le jour où la réalité et la valeur de *l'Autre* sont considérées et traitées selon la mesure objective et implacable de la personnalité et de l'engagement propre. — Ce recueil des propos tenus et des échanges de vue est très riche; il constitue même une mine de documentation pratique et d'expériences originales puisées dans l'univers missionnaire. Le rôle irremplaçable de l'église locale, le courage et l'audace qui doivent marquer son dynamisme œcuménique, enfin le souci des églises d'entrer dans la voie de la saine émulation en se confrontant avec Christ et son Evangile feront que la mission, qui a été à l'origine de l'éveil œcuménique, sera à son tour engendrée, stimulée et développée grâce au véritable œcuménisme.

Damas (Syrie)

Joseph Hajjar

ADRESSEN-ÄNDERUNG — CHANGE OF ADDRESS ANNOUNCEMENT  
ANNONCE DE CHANGEMENT D'ADRESSE

Die  
The  
La

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

hat ihre Anschrift geändert — has changed the mailing address — a changed  
son adresse postale.

Frühere Anschrift: Redaktion der ZMR

Neue Anschrift: Redaktion der ZMR

Old address: D 44 Münster

New address: D 44 Münster

Ancienne adresse: Johannisstr. 8—10

Nouvelle adresse: Warendorfer Str. 14

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:** Prof. Dr. ARNULF CAMPS OFM, Graafseweg 577, Alverna/Gld. (Niederlande) · Dr. P. SIEGFRIED HERTLEIN OSB, P. O. Ndanda, via Lindi (Tanzania/Ostafrika) · Prof. Dr. BERNWARD H. WILLEKE OFM, 87 Würzburg, Franziskanergasse 7.

# GESCHICHTE DER MISSIONEN UNTER DEN INDIANER-STÄMMEN DES RIO NEGRO-TALES

von P. Franz Knobloch CLJ

## Geographisches

Der Rio Negro, einer der größten Zuflüsse des Amazonas am linken Ufer, erstreckt sich, einschließlich seiner Nebenflüsse, über ein Gebiet zwischen 32° 54' südlicher Breite und 3° 09' 36" nördlicher Breite sowie zwischen 16° 32' 54" und 26° 37' 42" westlicher Länge von Rio de Janeiro. Ursprünglich von den Indianern Quiari, Uruna, Guarinaguassana, im Mittellauf auch Ueneçu genannt, erhielt er von den Portugiesen den Namen *Rio Negro* (Schwarzer Fluß) wegen seines tintenschwarz erscheinenden Wassers, dessen Färbung auf die humusentwickelnden Sträucher und Bäume an den Uferändern zurückgeführt wird. Zu den rechtsseitigen Zuflüssen des Rio Negro in Brasilien gehören der Xié, Içana, Caiari oder Uaupés, Curicuriari, Marié, Uinixi mit dem Teia, Xurubaxi, Cauaaurés Unini und Jaú. Zu den linksseitigen Zuflüssen gehört der auf venezuelanischen Gebiet befindliche Canal Cassiquiare, eine natürliche Verbindung Orinoco—Rio Negro, ferner in Brasilien der Dimiti, Cauaboris, Marauia, Padauri, Demei, Rio Branco und Jauaperi. Der Cauaboris steht mit dem Canal Cassiquiare durch den Naturkanal Maturacá in Verbindung.

Das Klima dieses Gebietes ist das feuchtheiße Amazoniens mit starken Niederschlägen und hohem Feuchtigkeitsgehalt der Luft. Nur während der Monate September bis Anfang Dezember und Januar bis Anfang Februar regnet es weniger, was sich besonders im Rückgang des Wasserstandes der Flüsse bemerkbar macht.

Das Gebiet ist größtenteils Tiefland, aus welchem sich nur vereinzelte Inselberge, z. B. die Serra de Jacamim bei Bom Jardim, die Curicuriari-Berge am gleichnamigen Fluß, die Serra Cabari oberhalb São Gabriel u. a. erheben. An der Grenze mit Venezuela erhebt sich eine ununterbrochene Gebirgskette, heute unter dem Namen Serra da Neblinha (Nebelgebirge) bekannt, dessen höchste Spitze, der Pico da Neblinha, sich zu einer Höhe von 3045 m erhebt. Es ist der höchste Berg Brasiliens.

Der Rio Negro bildet verschiedene Stromschnellen (Cachoeiras), die bekanntesten und ausgedehntesten sind die von São Gabriel. Auch alle Zuflüsse am linken (Nord-) Ufer des Rio Negro, die ihren Ursprung in der Serra da Neblinha haben, sowie der Uaupés und Içana bilden teilweise sehr gefährliche Stromschnellen. Die südlichen (rechtsseitigen) Nebenflüsse dagegen, die aus dem Tieflande kommen, sind frei von diesen Hindernissen für die Schifffahrt. Die Flüsse stellen die einzigen Verkehrswege des ganzen Gebietes dar.

Das gesamte Flußgebiet des Rio Negro ist von ununterbrochenem tropischen Regenwald bedeckt, in welchem sich die menschlichen Siedlungen wie kleine verlorene Inseln im grünen Meer ausnehmen. Überhaupt sind diese Siedlungen nur an den Flußufern vorhanden. Die Pflanzenwelt weist neben verschiedenen Palmenarten den Gummibaum (*Hevea Brasiliensis*) und den Paranaußbaum (*Bertolécia Excelsis*) sowie verschiedene brasilianische Edelhölzer auf. Von der Tierwelt seien nur Tapir, Jaguar, Wildschwein, Hirsch, Nasenbär, Ameisenbär, verschiedene Papagaien, Mutum, Tucano, Felshuhn und Kolibris erwähnt. Die Flüsse sind reich an Fischen.

Am oberen Rio Branco (Weißer Fluß) dehnen sich Savannengebiete aus bis zum Tafelberg Roraima am Dreiländereck Brasilien-Venezuela-Guayana.

Die Anfänge der Mission: Von der Entdeckung bis zum Kommen  
der Karmeliten (1542—1694)

1542 unternahm der spanische Kapitän Francisco Orellano seine berühmte Reise den Rio Marañon (Amazonas) von Peru aus flußabwärts bis zur Mündung. Als Feldkaplan und Chronist begleitete ihn der Dominikaner Frei GASPAR DE CARVAJAL. Samstag, an der Vigil des Dreifaltigkeitsfestes, 3. Juni 1542, berichtet er: Wir sahen die Mündung eines anderen großen Stromes, am linken Ufer. Das Wasser ist schwarz wie Tinte; deshalb gaben wir ihm den Namen Rio Negro<sup>1</sup>.

Pater CRISTOBAL DE ACUÑA, der als Chronist den Entdecker Pedro de Teixeira auf seiner Reise von Quito nach Belém do Pará begleitete, berichtet: Am Rio Negro oder Curiguacuru oder Uruna (Schwarzwasser) wohnen folgende Nationen: *Caniçuaris*, *Aguayras*, *Yacuncarais*, *Cahuayapitis*, *Manacarus*, *Yanmas*, *Guanamas*, *Carapanaris*, *Guarianacaguas*, *Acerabaris*, *Carupatabas* und *Guaranaquazama*<sup>2</sup>.

Vor dem Jahre 1668 erreichten die Jesuiten Manoel Pires, Francisco Velloso, Francisco Gonçalves, Pedro Pires, João Maria Garçoni und João Justo de Lucca den Rio Negro. Pater Manoel Pires trat als Begleiter von „Tropas de Resgate“ (*Bandeirantes* = Sklavenjäger) viermal in das Gebiet des unteren Rio Negro ein und begann als erster Missionar unter *Taruma*-Indianern zu wirken. Die Arbeit der Jesuiten hatte allerdings nur vorübergehenden Charakter.<sup>3</sup>

Dort, wo die Jesuiten das „Kreuz der Tarumas“ errichtet hatten, begründete 1668, 25 Jahre vor den Karmeliten, der Bandeirante Pedro da Costa Favella zusammen mit dem Mercedarier Frei Teodosio da Veiga ein Dorf der *Taruma*. Der Ort wurde Aruim genannt.<sup>4</sup> Frei Teodosio wurde in der Missionstätigkeit von seinem Ordensmitbruder Frei Raimundo das Mercês unterstützt.<sup>5</sup> Auf seiner Rückreise von Pará zum oberen Amazonas besuchte der „Apostel von Amazonien“, Pater Samuel Fritz SJ, gebürtig aus Trautenau im Riesengebirge, die Rio-Negro-Mündung. Frei Teodosio berichtete ihm von einem großen Erdbeben und daß 1669 Francisco da Motta Falcão zwei leguas oberhalb der Mündung das Fort

<sup>1</sup> *Descobrimento do Rio das Amazonas*: Coleção Brasileira, No 23 (S. Paulo 1941) 50

<sup>2</sup> *ib.*, 251

<sup>3</sup> A. C. FERREIRA REIS: *A conquista espiritual da Amazonia* (S. Paulo 1942) 19. — P. MASSA: *De Tupan a Cristo*. Jubileo de Ouro Missões Salesianas do Amazonas 1915—1965 (Rio de Janeiro 1965) 63. — S. LEITE: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, III (Lisboa 1943)

<sup>4</sup> A. PRAT: *Notas históricas sobre as Missões Carmelitanas no extremo Norte do Brasil* (Recife 1941) 57s. — F. COSTA: *Carta Pastoral* (Fortaleza-Ceará 1909) 127

<sup>5</sup> REIS, 31

„Lugar da Barra“ oder „São José da Barra“ begründet hatte (das heutige Manaos). Am 8. September 1690 feierten P. Teodosio und P. Samuel den Geburtstag Unserer Lieben Frau. An diesem Tage erschienen mehr als 80 heidnische *Tarumas*-Indianer mit ihrem obersten Häuptling Carabiana, um P. Fritz zu sehen. Sie brachten viele Geschenke an Lebensmitteln mit und fürchteten sich wegen des erwähnten Erdbebens.<sup>6</sup>

Auf der Karte von P. Samuel Fritz, veröffentlicht 1707 in London, verzeichnet er neben den *Taruma*-Indianern auch die *Aruaquy*. Frei Teodosio hat 1669 einen Häuptling dieses Stammes am Rio Jauaperi ange getroffen.<sup>7</sup> Der Ort, wo einst das Dorf der *Taruma* gelegen war, hat diesen Namen bis heute bewahrt. Er befindet sich ungefähr 12 km von Manaos entfernt etwas abseits der Straße nach Itaquatiara, an einem kleinen Wasserfall des Baches Tarumá-Açu. Zwei *Tukano*-Indianerfamilien wohnen dort, unter ihnen auch Dona Helena Valero, die durch ihre 28jährige Gefangenschaft unter den *Yanoname*-Indianern bekannt geworden ist.<sup>8</sup>

## II

### DIE MISSIONEN DER KARMELITEN — REGIME DOS ALDEIAMENTOS (1694—1755)

*S. Elia do Jaú (Ayrão)* — Durch königliches Dekret vom November 1694 wurde den Unbeschuhten Karmeliten der Rio Negro als Missionsgebiet anvertraut. Der Orden übernahm damit sowohl die geistliche als auch die weltliche Verwaltung.<sup>9</sup> 1695 trafen die Karmeliten im Dorfe der *Taruma* ein. Sie gaben ihm den Namen São Elias de Paramãos, weil der hl. Elias zu seinem Patron erwählt wurde.<sup>10</sup> Der erste Karmelitenmissionar in diesem Dorfe war Frei João Evangelista.<sup>11</sup> Schon 1692 war das Dorf einem Angriff der *Aruaqui* ausgesetzt.<sup>12</sup> Ein weiterer ungünstiger Umstand war das häufige Auftreten von Fledermäusen.<sup>13</sup> Als deshalb 1732 ein Angriff der am Rio Madeira hausenden *Mura*-Indianer drohte, sahen sich die Karmeliten veranlaßt, das Dorf etwas unterhalb der Mündung des Rio Jaú zu verlegen. Frei José da Madalena gründete hier das Dorf São Elias de Jaú.<sup>14</sup> Zu den ursprünglichen Bewohnern vom Stamme der *Taruma* kamen noch *Manao*, *Aruaquis* und *Taku* hinzu. Die *Taku* hatten ihre ursprünglichen Wohnsitze am Rio Branco.<sup>15</sup> Der erste ständige Missionar dieses Dorfes war Frei Domingos do Rosario.<sup>16</sup> Trotz fortwähren-

<sup>6</sup> R. R. HINNER: Über das Wirken sudetendeutscher Missionare im Amazonasgebiet des 17. und 18. Jahrhunderts, in *Staden-Jahrbuch* XI/XII (S. Paulo 1963/64) 186. — A. BRUZZI ALVES DA SILVA: *A civilização indígena do Uaupés* (S. Paulo 1962) 16

<sup>7</sup> MASSA, 53

<sup>8</sup> W. SAKE: Napauma, die Tochter der Weißen, in *Staden Jahrbuch* XIV (1966) 31ff

<sup>9</sup> REIS, 24

<sup>11</sup> Id., 38

<sup>13</sup> Id., 64

<sup>15</sup> Id., 58

<sup>10</sup> PRAT, 38

<sup>12</sup> Id., 45

<sup>14</sup> Id., 45

<sup>16</sup> Id., 64

der Angriffe der *Pariquis*-Indianer erreichte das Dorf eine Blütezeit.<sup>17</sup> São Elias de Jaú erhielt später den Namen Santo Elias de Ayrão oder kurz Airão.

*Santo Alberto de Aracari (Carvoeira)* — Am Ostufer des Flusses Cauaury lag ursprünglich ein Dorf der *Cauauricenas*-Indianer, deren Schutz der Sergeant der Garnison des Forts da Bara Guilherme Valente übernommen hatte. Der Sergeant erwarb sich die Achtung der Indianer, so daß ihm ein Häuptling der *Manaos* seine Tochter zur Frau gab.<sup>18</sup> Die Karmeliten erbauten hier eine kleine Kirche, deren Altar mit dem Bilde des hl. Albertus geschmückt war. Angebaut an die Kirche wurde ein kleines Missionshaus. Beide Gebäude waren mit Palmblättern gedeckt.<sup>19</sup> Der erste Missionar war Frei João de S. Elias.<sup>20</sup> Wegen der während des Hochwassers auftretenden Krankheiten wurde das Dorf auf die Insel verlegt, auf der es heute noch unter dem Namen Carvoeira besteht.<sup>21</sup> Zu den ursprünglichen *Cauauricenas* kamen noch *Manaos*, *Bares*, *Peralvilhanos*, *Uajuanas*, *Tarauanas (Parauianas)*, *Aramacuacenas (Uaranacoacena)* und *Lumas (Yumas)*. Bei den *Cauauricenas* oder *Canaburicenas* dürfte es sich um die erste Horde dieses Stammes handeln.<sup>22</sup> Sie sind auch unter dem Namen *Caburicena* bekannt.

*Santo Angelo do Cumarú (Poiares)* — Der Karmelit Frei Braz de Santa Tereza begründete lange vor 1720 17 leguas oberhalb von Carvoeira das Dorf Aldeia de Camarú. Es wurde bekannt durch den Namen Jurupari Puraceitana (‘Tanzsaal des Jurupari’ = eine mythologische Persönlichkeit, die die Portugiesen mit dem Teufel identifizierten). Es ist an einem Orte gelegen, wo der Rio Negro die Breite von 7—8 leguas erreicht. Hier erbaute der Missionar eine Kirche, welche er dem hl. Angelus widmete. Die Bewohner dieses Dorfes gehörten den Stämmen der *Manaos*, *Barés* und *Passés* an.<sup>23</sup>

*Nossa Senhora da Conceição de Maruia (Barcellos)* — Über die Gründung dieses Missionsdorfes berichtet die Überlieferung folgendes: Ein Häuptling der *Manaos*, namens Baçuriana, wurde von einem Häuptling Caricua verfolgt. Deshalb sah er sich gezwungen, seine Heimat, den Rio Mariña, zu verlassen und sich an den Rio Iupura (Japura) zurückzuziehen. Er besuchte in Teffé den Karmelitenmissionar Frei Francisco Seixas und erbat sich einen Missionar. Der Provinzial Frei João Coelho sandte Frei Mathias de S. Bonaventura. Dieser erbaute im Dorfe Jupura eine Kirche und Residenz. Wegen der vom Häuptling und anderen Kriegeren geübten Polygynie kam es zu Zwistigkeiten und die Indianer beschlossen, den Missionar zu ermorden. Dieser floh in einem Kanu, begleitet von einem Kafusen, zum Rio Urubaxy. Von dort gelangten sie zum Rio Uniuxy. Nach zwei weiteren Tagesreisen trafen sie den Häuptling Camandry, der sich

<sup>17</sup> Id., 58

<sup>18</sup> COSTA, 123

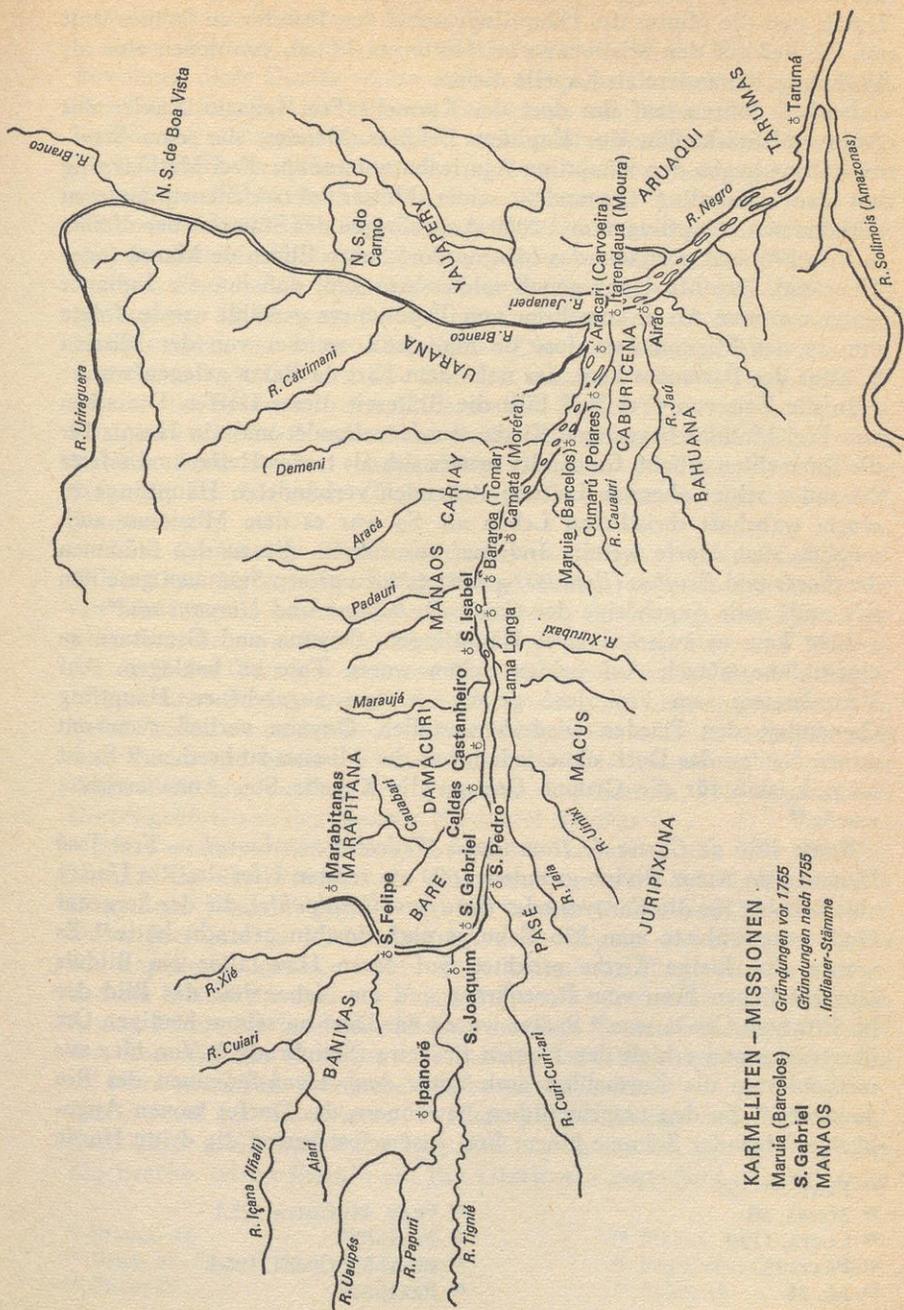
<sup>19</sup> PRAT, 61s

<sup>20</sup> Id., 36

<sup>21</sup> Id., 62

<sup>22</sup> PRAT, 62; COSTA, 123.1

<sup>23</sup> PRAT, 42s; COSTA, 121.1



**KARMEELITEN - MISSIONEN**

- Maruia (Barcelos)    Gründungen vor 1755
- S. Gabriel            Gründungen nach 1755
- MANAOS             Indianer-Stämme

auf einem Fischereizuge befand. Dieser brachte den Missionar zu seinem Dorfe, und die Mutter des Häuptlings nahm den Priester an Sohnes statt an. Sie ließ für den Missionar zwei Hütten errichten, von denen eine als Wohnung, die andere als Kapelle diente.

Nach 3 Jahren traf ihn dort der Karmelit Frei Ignacio Xavier dos Anjos, Militärkaplan des Kapitäns Belchior Mendes, der eine Strafexpedition gegen den Häuptling Ajuricaba unternahm. Frei Mathias ging mit dem Häuptling Camandry, seiner Mutter, verschiedenen anderen verbündeten Häuptlingen und 2000 Angehörigen des Stammes der *Manao* flußabwärts und gründete das Missionsdorf Santo Elizeu de Maruá (oder Mauricia). Der Missionar genoß solches Ansehen, daß ihn die Indianer Vater nannten. Als er zum Prior von Tapuitapera gewählt wurde, folgte ihm in der Mission Frei José de Madalena, welcher von der Mission S. Elias dos Paramãos kam, das nahe dem Fort da Barra gelegen war.

In die Zeit von Frei José fällt die Blütezeit dieses Dorfes. Die schon von Frei Mathias begonnene Kirche wurde vollendet und ein Hospiz für die Karmeliten erbaut. Camandry erwies sich als treuer Helfer und eiferte die unter seiner obersten Leitung stehenden verbündeten Häuptlinge zu einem wahrhaft christlichen Leben an. So war es dem Missionar auch möglich, dem Dorfe weitere Indianer zuzuführen, die zu den Stämmen der *Barés* und *Bauibas* (*Banivas*) gehörten.<sup>24</sup> Zu diesen Stämmen gesellten sich auch noch Angehörige der *Cuiari*<sup>25</sup>, *Bayana* und *Uarequenas*.<sup>26</sup>

1744 kam es zwischen zwei Häuptlingen, Onyana und Granitari, zu einem Scharmützel. Auf beiden Seiten waren Tote zu beklagen. Auf Veranlassung von Frei José gelang es dem angesehenen Häuptling Camandry, den Frieden wiederherzustellen. Onyana verließ zwar mit seinen Leuten das Dorf, ohne jedoch mit der Mission zu brechen.<sup>27</sup> Es ist möglich, daß für die Gruppe Onyana die Kapelle Sta. Anna errichtet wurde.<sup>28</sup>

*Santa Rita de Cassia de Itarendaua* (*Pedreira — Moura*) — Frei José Damasco do Amor Divino gründete 1695 am rechten Ufer des Rio Uarirá eine Mission für die *Carayas* oder *Carayais* (*Carahiahis*), die der Sergeant Guilherme Valente vom Rio Caburys nach dorthin gebracht hatte.<sup>29</sup> Es wurde eine kleine Kirche errichtet, auf deren Hauptaltar ein Bildnis Unserer lieben Frau vom Rosenkranz und am Nebenaltar das Bild der hl. Rita von Cassia war.<sup>30</sup> Später wurde das Dorf an seinen heutigen Ort übertragen und erhielt den Namen Pedreira (Steinbruch).<sup>31</sup> Von hier aus missionierten die Karmeliten auch unter den *Aruak*-Stämmen des Rio Jauapery.<sup>32</sup> Zu den ursprünglichen Bewohnern des Dorfes kamen Angehörige folgender Stämme hinzu: Frei José selbst bewog die dritte Horde

<sup>24</sup> PRAT, 53—56

<sup>25</sup> MASSA, 56

<sup>26</sup> COSTA, 119.1

<sup>27</sup> PRAT, 49

<sup>28</sup> Id., 38

<sup>29</sup> PRAT, 44; COSTA 125.1

<sup>30</sup> PRAT, 63

<sup>31</sup> PRAT, 63; COSTA, 125.1

<sup>32</sup> PRAT, 63

der *Caburicena*, nach Itarendaua zu kommen.<sup>33</sup> Zu ihnen gesellten sich noch *Coeuanas*, *Yumas* und *Manao*.<sup>34</sup>

*Nossa Senhora do Carmo Camatá (oder Camará) (Moreira)* — Die Bewohner diese Dorfes waren früher mit dem Dorfe Moura vereinigt. Der Häuptling José de Menezes Caboquena war damit nicht einverstanden. Er zog mit seinen Anhängern zum Südufer des Rio Negro, wo er das Dorf Camará de Caboquena, das spätere Moreira, begründete.<sup>35</sup> Selbst ein eifriger Christ, half er den Karmeliten beim Bau einer Kirche und Missionsresidenz.<sup>36</sup> Die Bewohner gehörten verschiedenen Indianerstämmen an: *Manaos*, *Barés*, *Carajahis*, *Japiuas*, *Jarunas*, *Baniuas*.<sup>37</sup>

*Nossa Senhora do Rosario de Bararóa (Tomar)* — Dieses Dorf wurde Anfang des 18. Jh. vom Karmeliten Frei Anastasio Cordeiro unter dem Namen Aldeia do Bararóa begründet. Der erste ständige Missionar war Frei Antonio de Oliveira. Die Indianer erbauten unter Leitung des Missionars eine Kirche mit dem Bilde unserer Lieben Frau vom Rosenkranz. Dazu kam noch das Missionshaus. Beide Gebäude waren mit Palmbllättern gedeckt. Auch die hier angesiedelten Indianer gehörten verschiedenen Stämmen an: *Uajuauas (Uanana)*, *Guirinas*, *Manaos*, *Barés*, *Passés*<sup>38</sup>, *Juripixuna*<sup>39</sup>.

*Nossa Senhora do Monte do Carmo do Rio Dari (Lama Longa)* — Dieses Dorf lag 3 leguas oberhalb von Tomar, dort, wo sich heute der Ort São Joaquim befindet. Es verdankt seine Entstehung dem Zwist zwischen zwei Brüdern. Die beiden Häuptlinge José João Dary und Alexandre de Souza Cabacary wohnten friedlich beisammen im Dorfe Bararóa. Wegen eines Streites trennte sich Dary und ging mit seinen Anhängern flußaufwärts, wo er das Dorf Dary errichtete. Die Indianer erbauten auch eine Kirche und baten um einen Missionar. Die Karmeliten entsprachen dieser Bitte und sandten Frei Francisco de Nazareth. Die Indianer des Dorfes gehörten zu den *Manaos*, *Barés* und *Banibas*.<sup>40</sup>

*São Caetano* — Aldeinha (Dörfchen) S. Caetano wurde 1729 von Frei Mathias de São Bonaventura zusammen mit den *Baré*-Indianern des Häuptlings Jandaby gegründet. 1739 kamen weitere Familien der *Baré* hinzu. Frei José da Madalena erbaute die Kapelle São Caetano. Außer den Kapellen S. Caetano und S. Anna bestand ein Hospiz der Karmeliten und ein kleines Seminar zur Erziehung von 15 Indianerbuben. Auch gab es eine Schule für Indianermädchen, die auch in Musik unterrichtet wurden. Lehrerin war Custodia, eine Enkelin des Häuptlings Camandry, die ein Harmonium, aus Bambusrohren bestehend, erfand.<sup>41</sup>

*Missionen am Rio Branco* — Auch am Rio Branco begründeten die Karmeliten drei Dörfer: 1. *Nossa Senhora do Carmo*, am Westufer des Rio Branco, oder näherhin am Rio Uraricuera gegenüber der Mündung

<sup>33</sup> MASSA, 54

<sup>36</sup> Id., 58

<sup>39</sup> MASSA, 58

<sup>34</sup> PRAT, 44; COSTA, 125.1

<sup>37</sup> Id., 59

<sup>40</sup> PRAT, 60s; COSTA, 109.1

<sup>35</sup> PRAT, 59

<sup>38</sup> Id., 60

<sup>41</sup> PRAT, 39

des Rio Uanuau; 2. Nossa Senhora de Nazaré de Boa Vista oder Aldeia Avidá (die heutige Hauptstadt des Territoriums Roraima, früher Rio Branco); 3. Cunumá, ein Dorf, in dem später eine Kirche unter dem Titel Nossa Senhora do Novo Carmelo errichtet wurde.<sup>42</sup> Bei den dortigen Indianern dürfte es sich um *Aricuna*<sup>43</sup>, *Aruac*<sup>44</sup>, *Manquitari*<sup>45</sup>, *Tacu*<sup>46</sup>, *Tapicare*<sup>47</sup> und *Uaiana*<sup>48</sup> gehandelt haben.

*Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro (Manaos)* — Um diesem von Kapitän Pedro Teixeira und Francisco da Motta Falcão 1660 gegründeten Fort einen sicheren Bestand zu gewähren, veranlaßten die Karmeliten Angehörige der Stämme *Baniva*<sup>49</sup>, *Baré* und *Manaos*<sup>50</sup> sich dort niederzulassen. Von den letzteren erhielt die Stadt ihren heutigen Namen.

*Die Juripixana oder Juri* — Dieser Stamm hatte seine Wohnsitze zwischen Rio Negro und Rio Japura. Am Anfang des 18. Jh. wurden viele von ihnen in den Dörfern am Rio Negro angesiedelt.<sup>51</sup>

*Die Ujana* — Der sonst sehr fähige und eifrige Karmelitenmissionar Frei José da Santa Tereza Ribeira unterschrieb in der Mitte des 18. Jh. eine Versicherung, daß diese Indianer Schwänze besäßen. Barbosa Rodrigues identifizierte sie als die *Chichana*<sup>52</sup> (Chrixanana?).

#### *Schwierigkeiten und Hindernisse der Missionsarbeit*

Mit knappen, aber treffenden Worten hat F. PILHATSCH die Schwierigkeiten der Karmeliten und anderer Missionen unter den Indianern Brasiliens gekennzeichnet: „Trotz aller Erfolge standen dem Missionswerk große Hindernisse entgegen. Neben Sprachschwierigkeiten waren es Rohheit der Einheimischen, ihr Nomadenleben, ihre Furcht vor den Weißen und besonders die Gegenwart der Mamelucken, eine Art Abenteurer, die sich aus Mischlingen zusammensetzten.“<sup>53</sup>

Bereits nach 1637 begannen die ersten Raubzüge der „Tropas de Resgate“. Dies waren *Bandeirantes* (Abenteurer), deren Hauptzweck die Sklavenjagd war. Der Führer dieser Horde war Pedro da Costa Favela, der schon 1665 am Urubu unerhörte Grausamkeiten verübt hatte.<sup>54</sup> Auch in der Folgezeit fehlte es nicht an bewaffneten Einfällen, um die „Drogas da Amazonia“ (Naturprodukte) und „Peças“ (Indianer für öffentliche Arbeiten oder als Sklaven) zu erlangen.<sup>55</sup> Solche Raubzüge fanden öfters auch die Unterstützung untergeordneter amtlicher Stellen. Freilich setzten sich die Indianer gegen die Sklavenjäger zur Wehr, und es waren vor allem die *Manaos*, die sich mit großem Erfolg ihrer Gegner erwehrten.<sup>56</sup> Jeder Versuch, sie zu unterwerfen, scheiterte. Erst den Karmeliten, die

<sup>42</sup> Id., 41

<sup>46</sup> Id., 62

<sup>43</sup> MASSA, 53

<sup>47</sup> Id., 63

<sup>50</sup> Id., 60

<sup>44</sup> *ibid.*

<sup>48</sup> Id., 64

<sup>51</sup> Id., 58s

<sup>45</sup> Id., 60

<sup>49</sup> Id., 54

<sup>52</sup> Id., 65

<sup>53</sup> F. PILHATSCH: *Geschichte der Weltmission* (München 1966) 69

<sup>54</sup> SILVA (s. Anm. 6), 16

<sup>55</sup> *ibid.*, 17

<sup>56</sup> REIS (s. Anm. 3), 24

ohne Waffen kamen, war der Erfolg beschieden, die Freundschaft des einflußreichen Häuptlings der *Manaos*, Camandry, zu gewinnen, der mit seinen Verbündeten, 6 Häuptlingen der *Manaos*, *Barés* und *Banibas*, der Mission wertvolle Hilfe zuteil werden ließ.<sup>57</sup>

Natürlich fehlte es nicht an Rückschlägen. 1720 kam es zum Aufstand eines Häuptlings der *Manaos*, Ajuricaba. Wie SOUTHEY in seiner *Historia do Brazil* (Bd. VI) berichtet, schloß er 1720 ein Bündnis mit den Holländern am Essequibo (Guayana), mit denen er über den Rio Branco in Handelsbeziehungen stand. Er hißte auf seinem Kanu die holländische Flagge und machte mit einer Flotte von Kanus, bemannt mit seinen Stammesgenossen, Jagd auf andere Indianer, um diese als Sklaven den Holländern zu verkaufen. Besonders litten unter seinen Überfällen die Missionsdörfer der Karmeliten. Auf Befehl des Gouverneurs von Maranhão, João da Maia da Gama, verfolgte Belchior Mendes Morais den Häuptling, der eben viele Indianer des Dorfes Aracary geraubt hatte. Ajuricaba mußte die Gefangenen herausgeben, blieb aber selbst unbehelligt. Weil die Überfälle nicht aufhörten, kam Befehl von Lissabon, Ajuricaba den Krieg zu erklären. Dem gemeinsamen Vorgehen von Morais und João Paes de Amaral gelang es, Ajuricaba und 2000 seiner Indianer gefangenzunehmen. Sie sollten nach Pará gebracht werden, wo ihnen der Prozeß gemacht werden sollte. Während der Reise versuchte Ajuricaba, sich des Schiffes zu bemächtigen und die Mannschaft zu überwältigen. Der Versuch mißlang, und der Häuptling stürzte sich gefesselt ins Wasser. Der Stamm der *Manaos* und seine Verbündeten wollten den Tod Ajuricabas nicht wahrhaben, und so verbreitete sich die Sage, er sei nicht tot, sondern werde einst wiederkehren.<sup>58</sup> Neuere Forschungen äußern Zweifel daran, daß Ajuricaba Verbündeter der Holländer gewesen sei.<sup>59</sup> Das Dorf Ajuricabas lag an der Mündung des Rio Hyaa in den Rio Negro, etwas oberhalb von Lama-Longa.<sup>60</sup>

Andere Schwierigkeiten bereiteten die Zwistigkeiten der Indianer untereinander, die öfters zur Trennung einzelner Gruppen und zur Neugründung von Dörfern Anlaß gaben. Das immerwährende Eindringen weißer Abenteurer trug dazu bei, das Mißtrauen der Indianer gegen diese auch auf die Missionare zu übertragen. Die Weißen sind auch für das Einschleppen epidemischer Krankheiten verantwortlich. So kam es 1740 zum *Sarampo Grande* des Rio Negro. *Sarampo* (Masern), fast harmlos für Europäer, wirkte sich unter den Indianern verheerend aus. In den Missionsdörfern gab es viele Tote zu beklagen. Frei José da Madalena

<sup>57</sup> *ibid.*

<sup>58</sup> COSTA, 109s. — Vgl. ähnliche Sagen z.B. der Bretonen bzgl. des Königs Arthur, der Portugiesen hinsichtlich des Königs Dom Sebastian oder der Deutschen über Kaiser Friedrich I. Barbarossa (Kyffhäuser-Sage).

<sup>59</sup> E. GALVÃO: *Aculturação indígena no Rio Negro*, in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S. 7 (Belém/Pará 1959) 7

<sup>60</sup> COSTA, 109.1

konnte in aufopfernder Tätigkeit durch Impfungen vielen Indianern das Leben retten.<sup>61</sup>

Schwierigkeiten ergaben sich auch wegen mangelhafter Sprachkenntnisse der Missionare. Der beste Sprachkenner unter den Karmeliten war Frei José da Santa Tereza.<sup>62</sup>

Kurz vor Ende dieser Periode kam es zu einem sehr gefährlichen Aufstand, der einige Christen zum Martyrium führte und im übrigen blutig niedergeschlagen wurde. Der Häuptling Domingos in Lama-Longa wurde vom Missionar dieses Dorfes gezwungen, sich von einer Frau zu trennen, mit der er nicht verheiratet war. Um sich zu rächen, schloß Domingos einen Bund mit den nur dem Namen nach getauften Häuptlingen João Damasio, Ambrozio und Manuel. Sie zerstörten das Haus des Missionars, entweihten die Kirche und steckten schließlich das ganze Dorf in Brand. Zwei weitere Häuptlinge, Manacaçary und Mabé, schlossen sich der Aufstandsbewegung an. Die Aufständischen überfielen nun das Dorf Moreira, ermordeten den Missionar Frei Raymundo de Santo Eliseu Barbosa, den Häuptling João de Menezes Cabuquena und viele andere Indianer Cabuquenas. Die aufständischen Indianer wandten sich nun gegen Tomar. Der Kapitän João Telles de Menezes Mello stand dort mit 20 Soldaten. Scheinbar fühlte er sich zu schwach für ein Treffen und zog sich deshalb zurück; das Dorf blieb den Feinden überlassen. Die Indianer entweihten die Kirche, schlugen der Statue der hl. Rosa den Kopf ab und befestigten ihn am Bug eines ihrer Kanus. Tomar wurde geplündert und niedergebrannt. Die Aufständischen setzten sich auf der Insel Timoni gegenüber der Mündung des Xiuará fest und erweiterten ihren Bund zu einer Konföderation mit den benachbarten „wilden“ Indianern in der Absicht, Barcellos anzugreifen. Dem Sergeanten Gabriel de Souza Filgueira gelang es, in guter Zusammenarbeit mit den Dorfbewohnern, dies für das erste zu verhindern. Mittlerweile traf der Kapitän Miguel de Siqueira mit neuen Truppen ein. Dieser besetzte eine Insel an der Mündung des Rio Ajuana, welche den Rio Negro beherrschte. Als die Aufständischen nahten, ließ sie Siqueira von beiden Ufern aus angreifen und brachte ihnen eine blutige Niederlage bei.<sup>63</sup> Zu beachten ist, daß die Anführer des Aufstandes nicht „wilde Heiden“ waren, sondern mindestens äußerlich für das Christentum gewonnene Neubekehrte. Hier, wie auch an anderen Orten (z. B. in Florida beim Aufstand des konvertierten Häuptlings Ludwig 1528) erwiesen sich abgefallene Christen grausamer als wilde Heiden. Seit dem Aufstand des Domingos war die portugiesische Herrschaft am Rio Negro niemals mehr in Frage gestellt worden.

#### *Kritik an den Karmeliten-Missionen*

GALVÃO<sup>64</sup> schreibt: Aus religiösem Eifer und dem Wunsche, die weltliche Herrschaft auszuüben, verurteilten die Missionare alle religiösen

<sup>61</sup> PRAT, 72

<sup>62</sup> Id., 79

<sup>63</sup> COSTA, 114s; PRAT, 65ss

<sup>64</sup> op. cit., 8

Bräuche der Eingeborenen. Um den Glauben der Indianer in ihre eigene Religion zu erschüttern, bemächtigten sie sich geheiligter Gegenstände und stellten sie öffentlich zur Schau, besonders diejenigen, deren Anblick Frauen und Kindern untersagt war. Feste der Indianer wurden verboten, die irdenen Töpfe für den *Caxiri* (Nationalgetränk des Rio Negro aus gegorenem Mandioca-Saft) wurden zerbrochen, die Totenzeremonien abgeschafft. Durch die Eingriffe in die religiösen Praktiken wurden auch die sozialen Einrichtungen, die bei Naturvölkern eng mit der Religion verbunden sind, in Mitleidenschaft gezogen, besonders die Formen der Eheschließung und die Verwandtschaftsbeziehungen. Die Polygamie wurde als Konkubinat verboten und öfters mit körperlichen Strafen belegt.

Es soll hier keine beschwichtigende Apologie getrieben werden. Sicher ist, daß solche Fälle vorgekommen sind; darüber existieren beglaubigte Zeugnisse. Doch wäre es übertrieben, diese Zustände als allgemeine Regel hinzustellen. Wohl dürften die Karmeliten, die alle von der iberischen Halbinsel stammten, ein strengeres Regime geübt haben als z. B. die Jesuiten, die sich weitgehend der Bräuche der Indianer bedienten, um ihnen näherzukommen. Aber auch die Karmeliten hatten als vornehmstes Ziel den Schutz der Indianer gegen gewissenlose weiße Abenteurer im Auge. Wenn es nicht gelang, den Rio Negro gegen die weißen Eindringlinge so abzuriegeln, wie dies den Jesuiten in Paraguay möglich war, so nur deshalb, weil die Durchdringung am Rio Negro infolge der Wasserstraßen sehr erleichtert war. Trotz mancher Mängel gelang es den Karmeliten nicht nur, die Indianer zu christianisieren, sondern sie auch vor der physischen Ausrottung zu bewahren. Während es z. B. am Rio Madeira und am unterem Xingu keine Eingeborenen mehr gibt, hat sich am Rio Negro dank der Karmeliten das indianische Element größtenteils erhalten. Der Mischtyp des „Caboclo do Rio Negro“ entstand erst in der Zeit nach Pombal, als die weltliche Jurisdiktion in die Hände oft sehr zweifelhafter Direktoren überging.

COLLIER<sup>65</sup> hat auf eine andere Schwäche der damaligen Mission hingewiesen. Nachdem er Bartholomaeus de las Casas, Don Vasco de Quiroga und die Jesuitenmissionen in Paraguay eingehend gewürdigt hat, weist er auf die sehr bedeutende Tatsache hin, daß diese Missionare den Indianer als Individuum sahen, dagegen der indianischen Gesellschaft, wie sie sich in den Stämmen verkörpert, keine besondere Aufmerksamkeit zuteil werden ließen. COLLIER gibt jedoch ehrlich zu, daß ihnen dies zu ihrer Zeit unmöglich war, ja daß von den meisten Verantwortlichen auch unserer Zeit die Gemeinschaften der Eingeborenen negativ beurteilt werden.

Jedenfalls ist nicht daran zu zweifeln, daß auch die Karmeliten am Rio Negro die Bedeutung der indianischen Stämme unterschätzten. Ein Studium der gemischtstämmigen Zusammensetzung der Missionsdörfer zeigt dies zur Genüge. So wurden z. B. *Banivas* vom Rio Içana bis nach

<sup>65</sup> J. COLLIER: *Indians of the Americas* (New York 1947) 77

Manaos verpflanzt, eine Entfernung von mehr als 1000 km. Die aus ihrer natürlichen Stammesgemeinschaft losgelösten Gruppen verloren auf diese Weise ihre kulturellen und rassischen Eigenarten; es kam nicht nur zu Ehen mit anderen Stämmen, sondern auch mit Weißen und Mamelucken. Langsam, aber sicher erloschen auf diese Weise ganze Stämme, wenn auch ihre Nachkommen in mehr oder weniger reiner Form als Individuen erhalten blieben. So erging es den Stämmen der *Manao*, *Baré*, *Passé* und anderen.

Es wäre aber ein Unrecht, die Karmeliten deswegen zu beschuldigen und anzuklagen. Denn in gleicher Weise, nur meist noch mit Grausamkeit und Brutalität, handelten staatliche Stellen und Abenteurer. Nicht einmal heute, ein halbes Jahrtausend nach den Entdeckungsfahrten von Columbus und Cabral, sind sich die Verantwortlichen für die Indianerpolitik einig. Noch immer stehen sich zwei Richtungen unversöhnlich gegenüber. Die einen wollen den Indianer „integrieren“, d. h. in das herrschende Staatsvolk völlig eingliedern, so daß früher oder später nichts von ihm übrig bleibt. Die anderen möchten ihn zu einer Art gehegten Wildes herabwürdigen, so daß er langsam auf seinen immer beschränkter werdenden Reservaten dem Aussterben entgegengeht. Viele Indianer von heute lassen ein Hinneigen zur Integration erkennen, wie auch von solch bekannten Ethnologen wie H. BALDUS, P. FRICKEL, A. LUKESCH bestätigt wird. Zu beklagen ist, daß niemand zum System der alten Jesuitenreduktionen zurückkehrt, das so große Erfolge aufzuweisen hatte und in vieler Hinsicht den Südafrikanischen „Group Area Acts“ ähnelte.<sup>66</sup>

### III

#### UNTER DER JURISDIKTION DES BISCHOFS VON PARA: (1755—1852)

Der bisher behandelte Zeitabschnitt war gekennzeichnet durch eine enge und ehrliche Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche. Einmal war das portugiesische Volk durch seinen Jahrhundertlang währenden Abwehrkampf gegen den Islam im Glauben gefestigt, zum anderen — was häufig unbeachtet bleibt — fühlten sich die portugiesischen Könige als Großmeister des ritterlichen Christusordens im Gewissen verpflichtet, den katholischen Glauben in ihren Herrschaftsgebieten auszubreiten und zu stützen. So erfüllten die Dynastien Aviz, Habsburg und die ersten Braganza getreu die aus dem portugiesischen Patronat sich ergebenden Verpflichtungen.<sup>67</sup>

Diese Tradition wandelte sich weitgehend unter König Josef I. Indem dieser 1756 die Regierung weitgehend dem ehrgeizigen Emporkömmling Pombal (1699—1782) überließ, wurde eine Entwicklung eingeleitet, welche als Ziel die Beherrschung der Kirche anstrebte, also die Kirche zu einem Instrument des Staates erniedrigen wollte. Es ist die Zeit des

<sup>66</sup> F. KNOBLOCH: „The Aharaibu Indians: a “White” Tribe in the Amazona“, in *The Mankind Quarterly*, vol. X, no 4 (Edinburgh/Scotland 1970) 196s

<sup>67</sup> PILHATSCH, 41

portugiesischen Regalismus, der in Brasilien bis in die siebziger Jahre des 19. Jh. nachwirkte. Durch die Vertreibung der Jesuiten und die Aufhebung des *Regime dos Missões (Aldeamentos)* wurde die Missionstätigkeit aufs schwerste getroffen, vielerorts völlig zum Stillstand gebracht.

1751—1752 begannen die Klagen der Grenzmarkierungskommission gegen die Missionen der Orden. So wurde den Karmeliten am Rio Negro vorgeworfen, daß die zu Hilfsdiensten verpflichteten Missions-Indianer die Flucht ergriffen, die zu stellenden Lebensmittel nicht bereitständen und die Garnison von Barcellos sich sogar mit der Waffe widersetzte. Die Schuld an allem wurde den Karmeliten aufgebürdet.<sup>68</sup>

Die von den Missionaren angeführten Gründe wurden jedoch vom Leiter der Grenzkommission geflissentlich verschwiegen. Es war dies die seit 1743 grassierende Pocken-Epidemie, die in den Missionsdörfern Tausende von Menschenleben kostete und in der Folge das wirtschaftliche Leben ungünstig beeinflusste, so daß die Produktion an Nahrungsmitteln wesentlich vermindert wurde. Die Garnison von Barcellos rebellierte, weil sie schon lange keinen Sold mehr erhalten hatte.<sup>69</sup> Die Orden, vor allem die Jesuiten, wurden angeklagt, in Südamerika ein großes theokratisches Reich errichten zu wollen.

Der portugiesische Gouverneur, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, der Bruder Pombals, berichtete alles nach Lissabon. Trotz aller Gegenargumente setzte Pombal das königliche Dekret vom 6. Juni 1755 durch, welches den Missionaren die weltliche Regierungsgewalt entzog.<sup>70</sup>

Am 10. Februar 1757 fand in Belém do Pará eine Konferenz statt unter dem Vorsitz des Diözesanbischofs Dom Frei Miguel de Bulhões OP, an der außer dem Gouverneur die Vertreter aller Missionsorden teilnahmen. Die Karmeliten wurden durch Frei Francisco Xavier da Silva vertreten. Die gefaßte EntschlieÙung, deren Annahme nur die Jesuiten verweigerten, bestimmte, daß den Orden die zeitliche Verwaltung entzogen wurde, während sie selbst der geistlichen Gewalt des Diözesanbischofs unterstellt wurden. Die Ordensleute durften in den Missionsdörfern verbleiben, aber lediglich als *Vigarios* (Pfarrgeistliche).<sup>71</sup>

1758 wurden folgende Missionsdörfer (*Aldeias*) in den Stand von Landgemeinden (*Vila*) erhoben: Maruia als Vila de Barcellos, Iterendaua als Vila de Moura, Bararoa als Vila de Tomar.<sup>72</sup>

Andere Missionsdörfer wurden zum *Lugar* (entspricht ungefähr dem böhmischen und bayrischen „Marktflecken“) erhöht: Jaú wurde Lugar de Ayrão, Cumarú Lugar de Poiares und Aracari Lugar de Carvoeira.<sup>73</sup> Das ganze Gebiet wurde zu einer politischen Verwaltungseinheit zusammengefaßt, der „Capitania de São José do Rio Negro“<sup>74</sup>. Am 18. Juni 1760 bestätigte König Josef I. das von Dom Miguel de Bulhões ge-

<sup>68</sup> REIS, 51s

<sup>69</sup> *ibid.*

<sup>70</sup> *Id.*, 53

<sup>71</sup> *Id.*, 55—60

<sup>72</sup> SILVA, 17; MASSA, 96

<sup>73</sup> SILVA, 17

<sup>74</sup> *ibid.*

schaffene Generalvikariat São José do Rio Negro mit Pater Dr. José Monteiro de Noronha als Generalvikar<sup>75</sup>.

Trotz all dieser Veränderungen wirkten die Karmeliten weiter in der Seelsorge am Rio Negro. Ja, sie erweiterten ihre Tätigkeit bis oberhalb der Stromschnellen von São Gabriel, und in ehrlicher Zusammenarbeit mit der staatlichen Autorität gründeten sie neue Dörfer sowohl am oberen Rio Negro als auch an den Flüssen Uaupés und Içana. Der letzte Obere der Karmelitenmissionen war Frei José de Magdalena<sup>76</sup>. Außer ihm wirkten noch Frei José de Santa Maria, Frei Martinho de Conceição, Frei Sebastião da Purificação, Frei André de Souza und der Laienbruder Frei Mateus de Santo Antonio<sup>77</sup>.

In der Folgezeit wurden eine Anzahl von Siedlungen begründet, die 1761 von Kapitän José da Silva Delgado als solche in den Rang von *Aldeias* erhoben wurden. In São Pedro de Sinape am Nordufer des Rio Negro wurden neben den dort wohnenden *Barés* auch *Damacuri* von den Flüssen Miua und Canaburi angesiedelt<sup>78</sup>. In São José de Marabitanas am oberen Rio Negro wurden *Araahini* und *Marabitana* angesiedelt und ein Fort zum Schutze gegen spanische Einfälle errichtet<sup>79</sup>.

Die Karmeliten siedelten ferner in Santa Maria de Guia *Baniva*, *Baré* und *Uarequenan*, in Santa Barbara *Barés*<sup>80</sup>, in São João Batista de Mabé *Baniva* und *Marabitana*<sup>81</sup>, in Senhor de Pedra *Baré*, in Sant Isabel Indianer vom Rio Uaupés<sup>82</sup>, in Nossa Senhora de Nazareth de Curiana *Araahini*, *Makús* und *Mepurí*<sup>83</sup>, in São Sebastião *Barés* und in Santo Antonio de Castanheiro Velho *Barés*, *Makus* und *Mepuris*<sup>84</sup>. Daneben entstanden noch einige kleinere Siedlungen, Fonte Boq und Silves, in denen *Bahuna* angesiedelt wurden<sup>85</sup>, sowie Maupí mit *Makus*<sup>86</sup> und Maripi mit *Mepuris*<sup>87</sup>.

Von besonderer Bedeutung wurde die Gründung von São Gabriel da Cachoeira. An den beiden großen Stromschnellen befanden sich am linken Rio Negro-Ufer zwei *Malokas* (Gemeinschaftshäuser) der *Baré*, *Kuru-Kuí* und *Yamandauí*, am rechten Ufer die Maloka *Buburí* und etwas unterhalb bei der Stromschnelle das Furnas die Maloka *Kurútu*<sup>88</sup>. Hier wurde auf einem am linken Ufer sich erhebenden Tafelberg das Fort São Gabriel errichtet, sehr günstig an der engsten Stelle des Rio Negro gelegen. — 1761 gründete der Häuptling der *Baré* Luiz Camanao unterhalb der letzten Stromschnelle die Ortschaft São Bernardo de Camanao. Im selben Jahre war der Vigario (Pfarrer) von São Gabriel Frei José

<sup>75</sup> REIS, 62

<sup>76</sup> MASSA, 96

<sup>77</sup> REIS, 24

<sup>78</sup> MASSA, 54.57; COSTA, 94.1

<sup>79</sup> MASSA, 53. 60

<sup>80</sup> Id., 54. 60

<sup>81</sup> ibid.

<sup>88</sup> Persönliche Mitteilung von Herrn Manoel BRAGA

<sup>82</sup> COSTA, 103.1

<sup>83</sup> MASSA, 53. 59s

<sup>84</sup> COSTA, 100.1

<sup>85</sup> MASSA, 54

<sup>86</sup> Id., 59

<sup>87</sup> Id., 60

da Santa Ursula, ein Franziskaner. Er war der erste Priester, der nicht dem Karmelitenorden angehörte<sup>89</sup>. Zu dieser Zeit müssen die Karmeliten auch am Rio Uaupés (Caiari) zwei Missionen begründet haben: São Joaquim da Foz und São Jeronimo da Cachoeira do Ipanoré. In ersterer wurden *Uaupés* und *Coenanas* angesiedelt, in letzterer bestand eine Maloka der *Tariana*<sup>90</sup>. — 1762 wurden die *Chamaua*-Indianer vom Rio Negro zum Rio Xingú in Pará überführt<sup>91</sup>. Sie dürften in Porto de Moz und dem angrenzenden Savannengebiet angesiedelt worden sein und gingen in der dortigen Mischlingsbevölkerung auf, ohne Spuren zu hinterlassen<sup>92</sup>.

Gründungen der Karmeliten am oberen Rio Negro sind ferner São Marcellino mit *Baniva* und *Marabitanas*<sup>93</sup>, Santa Anna und São Felipe mit *Banivas*<sup>94</sup>. Die Karmeliten bereiteten auch den Rio Içana und dort, wo jetzt die Salesianermision sich befindet, soll nach alter Überlieferung die Missionsresidenz der Karmeliten gewesen sein. Der Ort wird Carminho genannt (gegenüber von Carara-Poço) und etwas weiter abwärts der Ort Carmão, heute das Dörfchen Carmo mit der Serra do Carmo<sup>95</sup>.

Trotz aller Missionstätigkeit litt das Gebiet langsam unter Priester-mangel, verursacht durch den Rückgang der Berufe im Karmelitenorden. Der Generalvikar Padre Monteiro de Noronha bereiste das ganze Rio Negro-Gebiet einschließlich des Rio Uaupés und erwies sich als guter Hirt seiner anvertrauten Herde<sup>96</sup>.

1772 gründete José da Cunha die Siedlung Nossa Senhora do Loretto de Maçarabi. Zur selben Zeit wurde das Dorf Santo Antonio de Castanheiro Velho wegen der die Pflanzungen verwüstenden Blattschneiderameisen aufgegeben und seine Bewohner gründeten oberhalb der Mündung des Rio Abuna die Siedlung São Antonio do Castanheiro Novo<sup>97</sup>.

Bis 1774 war der Weltpriester P. Martinho Pereira Lima Pfarrer von São Gabriel. Sein Nachfolger war Frei Domingos do Rosario, ein Karmelit. Von S. Gabriel wurde der obere Rio Negro abgetrennt und als Pfarrei S. José de Marabitanas Frei Antonio de São José, Religiosen der Capuchos da Conceição da Beira e Minho anvertraut. 1781 wurde die Siedlung Nossa Senhora das Caldas am Ostufer des Rio Cauburi mit *Damacuri*- und *Manaos*-Indianern von Karmeliten gegründet, und 1784 errichtete der Oberst Manoel da Gama Lobo d'Almada in S. Marcellino an der Mündung des Ixié eine Grenzgarison. In diesem Jahre war der Pfarrer von Barcellos Frei Francisco Marcellino Soto Maior, von Tomar Frei Joaquim José Bareto, von Moreira Frei Antonio de Santa Catarina, von S. Gabriel Frei Manoel do Monte Carmelo. All diese waren Karmeliten. Nur der Pfarrer von S. José de Marabitanas,

<sup>89</sup> MASSA, 96

<sup>90</sup> SILVA, 16; COSTA, 32.1

<sup>91</sup> C. B. EBNER: *Missionsjahrbuch vom Kostbaren Blut* (Belém do Pará 1950) 35

<sup>92</sup> Mitteilung von P. Wilh. KEEL CPPS <sup>95</sup> mitgeteilt von P. Carlos GALLI SDB

<sup>93</sup> MASSA, 54. 60

<sup>96</sup> REIS, 63s

<sup>94</sup> Id., 54; COSTA, 37.1 2

<sup>97</sup> MASSA, 96; SILVA, 17

Padre-Custodio Manoel Estacio Galvão, gehörte zur franziskanischen Reformkongregation vom hl. Petrus de Alcantara<sup>98</sup>.

Die neue portugiesische Königin, Dona Maria I., Tochter Josefs I., tat alles, um die Mißbräuche der Pombalschen Diktatur rückgängig zu machen. Durch Dekret vom 12. Mai 1798 verfügte sie die Rückkehr der Missionare, da sich das *Regime dos Directores dos Indios* (weltliche Aufsichtsbeamte) katastrophal ausgewirkt hatte. Präfekt der Missionen in der Kapitanie Rio Negro wurde der Karmelit Frei José Alvares das Chagas, den die Nachwelt mit dem Ehrentitel „Anchieta von Mundurukanien“ bedacht hat. Für das Rio Negro-Tal brachte die neue Aera jedoch keine Hilfe. Infolge des Rückganges der Berufe im Karmelitenorden erlosch die Missionstätigkeit fast gänzlich<sup>99</sup>. Von 1832 bis 1853 wirkte dort der letzte Karmelit Frei José dos Santos Inocentes. Von seiner Missionsresidenz in Carvoeiro aus bereiste er unermüdlich die Flüsse Negro, Branco, Uaupés und Içana. 1853 mußte er sich todkrank nach Manaus zurückziehen<sup>100</sup>.

Von 1845 bis 1851 missionierte am Rio Branco der Weltpriester Antonio Felipe Pereira<sup>101</sup>. Nach dem Ausscheiden dieser beiden letzten Missionare war der Rio Negro verlassen, zurückgeworfen auf die Zeiten vor der Ankunft der ersten Missionare (1686). Es bedurfte einer Blutzufuhr, um neues Leben in die erstorbenen Missionsgebiete zu tragen.

\*

In dem 1856 in der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Lissabon veröffentlichten *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as última colonias dos dominios portuguezes en os Rios Amazonas e Negro* des Generalvikars P. Dr. José MONTEIRO DE NORONHA befindet sich eine Liste der Siedlungen am Rio Negro mit Angaben der Indianerstämme, die diese Siedlungen bewohnten. Die Aufzählung beginnt an der Mündung des Rio Negro und geht bis Marabitanas nahe der venezolanisch-kolumbischen Grenze<sup>102</sup>.

Manaus (linkes Ufer): *Bares, Baniva, Passe*

Ayrão (rechtes Ufer): *Aruaque, Manao, Tacu* (860 Seelen)

Moura (r. U.): *Manao, Carajai, Coeuana, Juma, Bare, Japiuna, Jaruna* (860 Seelen)

Carvoeiro (r. U.): *Manao, Paviana, Uaranacuacena* (1786 Seelen)

Poiaries (r. U.): *Manao, Bare, Passe*

Barcellos (r. U.): *Manao, Bare, Baiana, Uerequena, Passe*

Moreira (r. U.): *Manao, Bare* (164 Seelen)

Tomar (r. U.): *Manao, Bare, Uauuana (Yayauana), Passe* (524 Seelen)

Lamalonga (r. U.): *Manao, Bare, Baniva* (196 Seelen)

S. Isabel (l. U.): *Uaupe, Juripixuna, Passe, Uerequena, Baniva, Macu, Maquiri-Tare* (99 Seelen)

S. Antonio do Castanheiro Novo (l. U.): *Bare, Juripixuna, Pexuma, Passe, Xama* (108 Seelen)

Maçarabi (l. U.): *Juripixuna, Passe* (175 Seelen)

São José (l. U.): *Bare* (99 Seelen)

<sup>98</sup> MASSA, 97

<sup>99</sup> REIS, 68s

<sup>100</sup> MASSA, 97s

<sup>101</sup> REIS, 75

<sup>102</sup> SILVA, 24

- São Pedro (früher: Simapé) (r. U.): *Juripixuna, Passe* (95 Seelen)  
 São João Nepom. do Camundé (r. U.): *Passe, Pexuma, Juripixuna* (94 Seelen)  
 São Bernardo de Camanaus (r. U.): *Juripixuna, Passe, Xama* (109 Seelen)  
 N. S. de Nazaré de Curiana (l. U.): *Passe, Mepuri, Arunie, Baniva, Macu*  
 (108 Seelen)  
 São Gabriel da Cachoeira (l. U.): *Bare, Mepuri, Juripixuna* (180 Seelen)  
 São Joaquim do Coané (r. U.): *Uaupe, Cocuana* (257 Seelen)  
 Santa Ana (l. U.): *Baniva* (198 Seelen)  
 São Felipe (r. U.): *Baniva* (23 Seelen)  
 São Miguel (Foz do Içana): *Baniva*  
 N. Senhora da Guia (r. U.): *Bare, Baniva* (87 Seelen)  
 São Marcelina (Foz do Xiê): *Baniva, Uerequena, Mendo* (65 Seelen)  
 São José dos Marabitanas (r. U.): *Marapitena, Arunie, Bare, Baniva* (165 Seelen)
- Unter den Indianerstämmen des Rio Uaupes erwähnt der Generalvikar folgende:  
*Uaupe, Cocuana, Quereruri, Uanana, Cubeuana, Burenari, Mamanga, Panenua*. Am  
 Rio Capuri (Papuri), einem rechtsseitigen Zufluß des Uaupes, erwähnt er die  
*Tiararana*. Am Rio Issana nennt er die Stämme *Baniva, Tumayari, Tuniari,*  
*Deçana, Puetana, Uerequena*<sup>103</sup>.

(Wird fortgesetzt)

<sup>103</sup> Id., 22 mit Verweis auf A. F. DE SOUZA: 'Noticias geographicas da Capitania de S. José do Rio Negro no grande Rio Amazonas' in *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileira* 10 (Rio de Janeiro 1870) — DE SOUZA war 1793 Bischöflicher Distriktsvikar von São Gabriel.

# DER STERN VON BETHLEHEM IN IKONOGRAPHIE UND HYMNEN DER GRIECHISCHEN KIRCHE

Zur Frage der Heilsrelevanz nichtchristlicher Religionen

von Ernst Chr. Suttner

Wenn Theologen der Gegenwart den Beweisgang antreten, daß die biblische Offenbarung für einen außerbiblischen Weg zu Gott offenbleibt<sup>1</sup>, sprechen sie eine Tatsache an, die über lange Zeit dem kirchlichen Bewußtsein so sehr entgangen war, daß ihre Ausführungen vielen als etwas überraschend Neues erscheinen. Die christliche Tradition kennt jedoch wenig beachtete Aussagenreihen, die seit frühester Zeit bis in die Gegenwart an der Heilsrelevanz nichtchristlicher Religionen festhielten. Entsprechende Zeugnisse aus der griechischen Kirche wollen wir im folgenden vorlegen.

## 1. Die griechische Philosophie im Urteil des Klemens von Alexandrien

KLEMENS von Alexandrien nannte in seinen *Stromata* die griechische Philosophie „in gewisser Hinsicht ein Werk göttlicher Vorsehung“<sup>2</sup>, „ein deutliches Abbild der Wahrheit, ein göttliches, den Griechen verliehenes Geschenk“<sup>3</sup> und „vor der Ankunft des Herrn den Griechen zur Rechtfertigung notwendig“<sup>4</sup>. Nach ihm „erzog sie das Griechenvolk für Christus wie das Gesetz die Hebräer“; sie „bahnt den Weg und bereitet den vor, der von Christus vollendet werden soll“<sup>5</sup>. Die nämliche Beziehung, die KLEMENS zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in Übereinstimmung mit der gesamten Kirche als gegeben annimmt, besteht für ihn auch zwischen der griechischen Philosophie und dem Neuen Testament. Er schreibt: „Aber wenn auch die griechische Philosophie die Wahrheit nicht in ihrer ganzen Größe erfaßt und außerdem nicht die Kraft hat, die Gebote des Herrn zu erfüllen, so bereitet sie doch wenigstens den Weg für die im höchsten Sinn königliche Lehre, indem sie irgendwie zum Nachdenken veranlaßt, die Gesinnung beeinflusst und zur Aufnahme der Wahrheit geeignet macht“<sup>6</sup>. Es gibt für ihn „freilich nur einen einzigen Weg zur Wahrheit, aber in ihn münden wie in einen unversieglichen Strom die Gewässer von allen Seiten ein“<sup>7</sup>. So untersucht er ausführlich

<sup>1</sup> Um wenigstens ein konkretes Beispiel zu benennen, würden wir auf den ersten Hauptartikel in „*Kairos*. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie“ verweisen, in dem Raymond PANIKKAR (vor Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils) an der Gestalt Melchisedechs solche Gedanken erwo: R. PANIKKAR, Eine Betrachtung über Melchisedech, *Kairos* 1 (1959) 5—17

<sup>2</sup> 1. Buch 18, 4. (Die Zitate aus den *Stromata* erfolgen nach der Übersetzung von Stählin in „Bibliothek der Kirchenväter“, 2. Reihe, Bd. XVII).

<sup>3</sup> 1. Buch, 20, 1

<sup>4</sup> 1. Buch, 28, 1; vgl. auch 1. Buch, 99, 3

<sup>6</sup> 1. Buch, 80, 6

<sup>5</sup> 1. Buch, 28, 3

<sup>7</sup> 1. Buch, 29, 1

die gegenseitige Abhängigkeit in der Weisheit der Völker. Sein geistiger Horizont ist weit genug, daß er die Gelehrten Altägyptens, Assyriens, Galliens und Baktriens, die Weisen der Kelten und Perser, die buddhistischen Lehrer und die Brahmanen, die Skythen und die Germanen in seine Untersuchung einbezieht. Er kommt zu dem Ergebnis: „Weit älter als alle diese Völker ist das Volk der Juden, und ihre Philosophie gab dadurch, daß sie schriftlich niedergelegt wurde, erst den Anstoß für das Entstehen der griechischen Philosophie<sup>8</sup>.“ Aus einem gemeinsamen Urquell entspringend, haben für KLEMENS Altes Testament und griechische Philosophie als zwei parallele Wege auch ein gemeinsames Ziel: die Fülle der Wahrheit und des Heiles in Christus, auf den sie je in ihrer Weise diejenigen vorbereiten, denen sie von Gottes liebender Vorsehung zu Pädagogen bestellt sind.

Die Werte der griechischen Philosophie wurden von den Vätern ebenso in die Kirche eingebracht wie die Schriften des Alten Testaments. Die von KLEMENS erwogene Frage der Heilsbedeutung hellenischer Weisheit verlor für die Kirche an Gewicht, weil wegen der fortschreitenden Verschmelzung von Griechentum und Christenheit das griechische Heidentum zu bestehen aufhörte. Nur in der Ikonographie der byzantinischen Kirche fand die Auffassung des KLEMENS über die Jahrhunderte hinweg ihren Niederschlag: neben die Propheten Israels findet man nicht selten die großen Philosophen Griechenlands gemalt.

## 2. *Magier und Stern auf der Weihnachtsikone und in den heutigen gottesdienstlichen Büchern*

Ehe der Islam seinen Aufstieg nahm, war für Byzanz neben dem Judentum nur die persische Religion als hochstehendes nicht-christliches religiöses Bekenntnis von Bedeutung. Die Frage, die einst KLEMENS betreffs des Griechentums erwog, stand nunmehr hinsichtlich der persischen Weisheit an. Die Träger dieser Weisheit nannte man „Magier“. Daß *Matthäus* von „Magiern aus dem Osten“ berichtet, die zur Anbetung des neugeborenen Kindes nach Bethlehem zogen, gibt der byzantinischen liturgischen Dichtung und Malerei Anlaß, an Weihnachten über den Heilswert der persischen Religion nachzudenken.

Ikonographie und liturgische Dichtung sind gültige Zeugnisse für die dogmatische Überlieferung der byzantinischen Kirche. Wir haben viele Nachrichten für die Tatsache, daß im christlichen Osten die dogmatischen Auseinandersetzungen seit sehr früher Zeit auch mit Liedern ausgetragen wurden, die beim Volk weite Verbreitung fanden und große katechetische Bedeutung gewannen. Ehe man also im Osten irgendwelche Hymnen im Gottesdienst zuließ, war eine strenge dogmatische Prüfung der Texte unerläßlich. Aufgenommene Lieder bekamen somit trotz ihrer Herkunft von einzelnen Dichtern den Charakter authentischer Deutung der kirch-

<sup>8</sup> 1. Buch, 72, 4

lichen Lehre. Bis auf den heutigen Tag verweist die Orthodoxie, wenn sie nach ihrer Glaubenslehre befragt wird, auf ihre gottesdienstlichen Bücher und betont fast durchwegs, daß aus ihnen *erschöpfende* Auskunft über ihre Lehre erhoben werden könne.

Die Ikonographie des byzantinischen Ostens unterscheidet sich wegen ihrer strengen theologischen Bindung wesentlich von der religiösen Malerei des Abendlandes. Eine echte byzantinische Ikone dient einer wirklichen Begegnung des Betrachters mit dem dargestellten Heilsgeheimnis und den abgebildeten Personen. Damit die Begegnung stattfinden kann, darf die Ikone nicht die subjektive Meinung des Malers über die dargestellten Ereignisse und Personen bieten, sondern muß die Wirklichkeit selbst gegenwärtig setzen. Sie muß mit anderen Worten das Überlieferungsgut der christlichen Offenbarung und den Schatz theologischer Deutung, den die Kirche schuf, dem Auge darbieten. Der Ikonenmaler gleicht deshalb dem Prediger; denn wie der Prediger ist er gehalten, in Verantwortungsbewußtsein auf Darlegungen von Privatmeinungen und seiner Phantasie entspringenden Vorstellungen über das „Wie“ des von ihm Abgebildeten zu verzichten, wenn Gefahr besteht, daß er die Gemeinde des Herrn statt mit der göttlichen Wahrheit mit menschlicher Weisheit oder gar mit dem Irrtum konfrontiert. Daher kommt es, daß sich die Ikonen sehr gleichen. Wer genau hinsieht, stellt durchaus fest, daß kein Ikonenmaler einfach seine Vorlage kopiert, wie ja auch kein Prediger abliest, was in den Büchern steht. Wir finden in den Ikonen das persönliche Empfinden des Malers ausgedrückt. Doch das kirchliche Lehramt wachte im byzantinischen Reich über die Maler ebenso wie über die Prediger, daß keiner etwas am wesentlichen Gehalt änderte.

Die Weihnachtsikone kündigt also das grundlegende Wesen des Weihnachtsgeheimnisses<sup>9</sup>. Mittelpunkt ist das Kind in der Krippe, die sich am Eingang einer finsternen Höhle befindet. (Der Stall von Bethlehem ist auf den Ikonen stets eine Höhle.) Die gähnende Finsternis zeigt die Gottverlassenheit der sündigen Welt an und ihren Hunger nach Erlösung und göttlicher Erleuchtung. Um das Kind ist alles Licht, denn in ihm tritt Gott selbst ein in die Welt; es ist gekommen, „Licht aus der Höhe“ zu bringen. Das vom Kind in die Höhle hineingetragene Licht kommt aus einem feurigen Halbkreis am oberen Bildrand herab, vermittelt eines Sterns, der kein beliebiger Stern aus dem Nachthimmel ist, sondern ein strahlförmig aus dem feurigen Halbkreis hervorbrechender Lichtpunkt. Der Feuerkreis bedeutet auf den Ikonen stets die für unser Denken, Predigen und Malen viel zu erhabene Größe Gottes, die wir immer nur andeuten, aber nie ausdrücken können. Der Lichtstrahl, der aus ihm hervorbricht,

<sup>9</sup> Für eine vollständige Ausdeutung der Darstellungen auf der Weihnachtsikone siehe L. OUSPENSKY und W. LOSSKY, *Der Sinn der Ikonen* (Urs Graf-Verlag/Olten 1952) 159—163; E. CHR. SUTTNER, *Die Weihnachtsikone*, in: *Maria vom Guten Rat*, Augustinusverlag/Würzburg, 59 (1971) Heft 12, 16—19. Hier beschränken wir uns auf die für die Deutung der Magier wichtigen Züge.

meint, daß der erhabene Gott sich offenbarte und uns nach seinem Heilsratschluß erleuchtet. Im Schnittpunkt zwischen dem Licht aus der Höhe und der Finsternis der Höhle liegt das Kind, durch das die Erlösung der Welt geschah.

Der Stern, der die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck bringt, ist auf der Ikone in eins gesehen mit dem Stern der Magier. Auf jeder vollständigen Weihnachtsikone sind nämlich die Magier zu sehen, wie sie auf den Stern blickend nach Bethlehem unterwegs sind, und ihr Stern ist stets der aus dem feurigen Halbkreis hervorbrechende Lichtstrahl. Den Magiern gegenüber sind die Hirten gemalt, wie sie vom Engel Gottes die Kunde von der Geburt des Kindes erhalten. Die Botschaft an die Hirten, die der Engel überbringt, und die Unterweisung der Sterndeuter sind auf der Ikone als gleichrangige Offenbarungsweisen ausgewiesen. Durch den Stern und durch den Engel, die beide von Gottes Thron herkommen, werden Magier und Hirten hingeführt zu Jesus, dem Heil der Welt.

In den letzten Jahrzehnten entfaltete sich in Griechenland eine neobyzantinische Freskenkunst. Die Wände vieler Kirchen wurden und werden nach altem Vorbild ganz mit Ikonen bedeckt. Dabei beachtet man streng die theologischen Normen aus der Blütezeit byzantinischer Theologie. Nicht selten kommen in solchen Kirchen die Ikonen von Weihnachten und von der Taufe im Jordan in einem Gewölbe nebeneinander zu stehen. Wie die Weihnachtsikone hat auch die Ikone der Jordantaufe den feurigen Halbkreis in der oberen Bildmitte, da bei der Taufe Jesu die Stimme des Vaters zu vernehmen war. Wenn die beiden Ikonen im Gewölbe aneinanderstoßen, ergibt sich aus den beiden Halbkreisen ein einziger Feuerball. Symmetrisch brechen aus ihm Strahlen hervor, um auf der einen Seite den Stern zu zeugen und auf der anderen die Taube, das Symbol des Heiligen Geistes, über dem Haupt Jesu aufleuchten zu lassen. Dies unterstreicht die Aussage der Weihnachtsikone, daß der heidnische Sternenkult für die Magier heilswirksame Bedeutung hatte; daß er ihnen die Gnade des Heiligen Geistes vermittelte.

Die gottesdienstlichen Lieder der byzantinischen Kirche bestätigen unsere Ikonendeutung. Das *Apolytikion*<sup>10</sup> des Festtags preist den Herrn für die Erleuchtung durch seine Geburt und hebt heraus, daß Sternanbeter aufgrund ihrer Religion zum wahren Licht fanden:

„Deine Geburt, Christus, unser Gott, ließ der Welt das Licht der Erkenntnis erstrahlen. Damals wurden die Gestirnsverehrer von einem Stern belehrt, Dich anzubeten, Sonne der Gerechtigkeit, und Dich zu verehren, Aufgang aus der Höhe. Herr, Ehre sei Dir.“

<sup>10</sup> Das *Apolytikion* wird von allen Festliedern am häufigsten gesungen. Am Festtag und während der Nachfeier gibt es überhaupt keine gottesdienstliche Funktion, bei der das *Apolytikion* wegbliebe; in allen populären Feiern singt man es mehrfach, und zwar immer an Höhepunkten. Man darf es als das Festlied schlechthin bezeichnen. Jeder Kirchgänger kann es auswendig.

Im Morgengottesdienst der Hochfeste singt man die *Megalinarien*, dem „Magnificat“ nachgebildete Preishymnen, welche die Großtaten göttlichen Erbarmens verherrlichen, die mit dem Festtag zusammenhängen. Nach Versen über die göttliche Größe, das Geheimnis der Inkarnation und die Armut der Geburt fahren die *Megalinarien* des Weihnachtsfestes fort:

„Hoch preise meine Seele den von den Magiern angebeteten Gott. Hoch preise meine Seele den, der vom Stern den Magiern verkündet wurde.“

Während der Vesper am Vorabend liest man neun Perikopen aus dem Alten Testament. Nach je drei Lesungen folgen antiphonale Zwischengesänge, die unter großer Feierlichkeit vorgetragen werden. Die Gemeinde, die durch die alttestamentlichen Texte zu tieferem Erfassen des Weihnachtsgeheimnisses finden soll, singt als Kehrvers der beiden Zwischengesänge Texte, die die vom Stern geführten „Heiden“ der von der Schrift belehrten Gemeinde geradezu als Vorbild hinstellen:

„Verborgen in einer Höhle wardst Du geboren, Erlöser, doch der Himmel verkündete Dich allen, da er sich des Sterns gleich eines Mundes bediente. Er führte zu Dir die Magier, die Dich im Glauben anbeten. Mit diesen wende auch uns Dein Erbarmen zu.“

„Du gingst hervor aus der Jungfrau, Christus, wahre Sonne der Gerechtigkeit, und der Stern kündete Dich, den Unzugänglichen, der in die Höhle eintrat. Er führte die Magier, Dich anzubeten; mit diesen lobpreisen wir Dich. Lebensspender, Ehre sei Dir.“

Andere Texte, die beim Gottesdienst den Vorsängern zufallen und in Aufbau und Gedankenführung schwieriger sein dürfen, sprechen nicht nur die Tatsache aus, daß die Magier auf ihre Weise zu Christus fanden, sondern bemühen sich auch um die theologische Wertung der Christusbegegnung jener „Heiden“:

„Magier der Perser und Könige erkannten<sup>11</sup>, von einem leuchtenden Stern gezogen<sup>12</sup>, mit Sicherheit den auf Erden geborenen König des Himmels und eilten nach Bethlechem mit erlesenen Gaben von Gold, Weihrauch und Myrrhen; niederfallend beteten sie an, denn sie wußten<sup>13</sup>, daß in der Höhle als Kind der Zeitlose lag.“

<sup>11</sup> Der Hymnus hat hier ἐπιγυόντες wie *Röm* 1, 32

<sup>12</sup> Der Hymnus verwendet das griechische Verb, das sich bei *Johannes* findet, wenn es heißt: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn *zieht*“ (6, 44) und: „einmal von der Erde erhöht, werde ich alle an mich *ziehen*“ (12, 32).

<sup>13</sup> Daß nach der Schilderung der inneren Erleuchtung und der Bereitschaft der Magier, dem Urheber der Erleuchtung entgegenzueilen, ihnen auch „Wissen“ bestätigt und eine klare Bekenntnisformel zugeschrieben wird, läßt an *Röm* 10, 10 denken: „Denn im Herzen glaubt man und empfängt dadurch Gerechtigkeit, und mit dem Munde bekennt man den Glauben und empfängt dadurch Heil.“ Der sehr intensive Schriftbezug der byzantinischen Hymnen, die in der Sprache des Neuen Testaments verfaßt sind, läßt uns keine Bedenken aufkommen, hier vielleicht überinterpretiert zu haben.

„Heute gebiert die Jungfrau den Schöpfer des All. Eden bietet eine Höhle und ein Stern kündet Christus, die Sonne aller, die im Finstern leben. Mit Gaben beteten die Magier an, im Glauben<sup>14</sup> erleuchtet<sup>15</sup>; Hirten erkannten das Wunder, weil Engel lobsang<sup>16</sup> und sprachen: Ehre sei Gott in der Höhe.“

Die hier in Auswahl dargebotenen Texte sind in der orthodoxen Kirche in lebendigem Gebrauch und einer der jüngsten Ausgaben der gottesdienstlichen Bücher entnommen<sup>17</sup>. Es würde den Realitäten aber widersprechen, wenn man annähme, daß die aufgezeigten Aspekte dem gesamten heutigen Kirchenvolk geläufig wären.

### 3. *Magier und Stern im Kontakion auf Christgeburt des Romanos*

ROMANOS, mit dem Beinamen „der Melode“, gehört zu den großen Dichtern der Weltliteratur. Er stammte aus Emesa und war syrischer oder jüdischer Herkunft. Als Diakon zunächst in Berytus (heute Beirut) tätig, kam er unter Kaiser Anastasios I. (491—518) nach Konstantinopel, wo er bis zu seinem Tod (um 560) an einer Mutter-Gottes-Kirche als Kleriker wirkte. In ihm begegnet uns „der vollendetste Kontakidichter<sup>18</sup> der griechischen Kirche<sup>19</sup>“, der „tausend“ *Kontakien* verfaßt haben soll. Etwa 85 sind uns bekannt; von ihnen sind mindestens 60 kritisch gesichert.

Die *Kontakien* des ROMANOS waren anfangs in liturgischem Gebrauch, wurden aber mit der Zeit von jüngeren Dichtungen verdrängt. Dies geschah nicht, weil ihr Inhalt theologischen Widerspruch gefunden hätte. ROMANOS wird von der orthodoxen Kirche ganz im Gegenteil für seine Dichtungen als Heiliger verehrt. Die Legende berichtet, daß „die Mutter Gottes ihm im Traume erschienen war und ihm wunderbar die Gabe des Hymnengesangs mitgeteilt habe<sup>20</sup>“. Wir dürfen uns also auf die Lie-

<sup>14</sup> Was πίστει den Dichtern, Sängern und Hörern, die die Paulinen in der Ursprache kannten, bedeuten mußte, bedarf keiner Darlegung.

<sup>15</sup> Der Hymnus hat hier φωτισόμενοι. In der liturgischen Sprache der griechischen Kirche ist dieses Wort „terminus technicus“ für die Neugebauten. Die Taufe selbst wird in den griechischen Kirchenliedern fast durchwegs φωτισμός (Erleuchtung) genannt.

<sup>16</sup> Die Parallelität von Stern und Engel als ausführende Werkzeuge göttlicher Heilsbelehrung, auf die wir bei der Ikonendeutung verwiesen, ist in den Weihnachtsliedern des öfteren belegt.

<sup>17</sup> Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου (Verlagshaus Saliberou/Athen, o. J.) 300—317

<sup>18</sup> Über die dichterische Form der *Kontakien*, die aus durchschnittlich 18 bis 24 gleichgebauten Strophen bestehen, dem Inhalt nach als versifizierte Predigt von sehr lebhafter Rhetorik bezeichnet werden könnten und vielleicht aus der syrischen Predigtliteratur Anregungen empfangen, vgl. H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959) 263—265; E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnographie* (Oxford 1961) 179—197

<sup>19</sup> H. G. BECK, a.a.O. 425

<sup>20</sup> A. VON MALTZEW, *Menologien der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Bd. 1 (Berlin 1900) 195. Das griechische Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου (Athen, o. J.), S. 6 berichtet in einem zur Verlesung am Festtag des Heiligen vorgesehe-

der des ROMANOS ohne Bedenken stützen, wenn wir erfahren wollen, was man in frühbyzantinischer Zeit, als an der Ostgrenze des Reiches die persische Weltmacht blühte, theologisch über die dortige Religion auszusagen bereit war<sup>21</sup>.

Das *Proömion*<sup>22</sup>, das in knappster Form Paradoxien aneinanderreicht, um auf das Unerhörte der Weihnachtsbotschaft, die besungen werden soll, aufmerksam zu machen, stellt in der uns schon bekannten Weise die Magier mit ihrem Stern neben die Hirten, die vom Engel belehrt sind:

„Die Jungfrau gebiert heute den, der über alle Wesen erhaben ist, und die Erde bietet dem Unzugänglichen eine Höhle dar. Engel lobsingend mit Hirten, Magier ziehen mit einem Stern, denn für uns wurde geboren als kleines Kind der uralte Gott.“

In der ersten Strophe des *Kontakions* besingt ROMANOS die Christgeburt als Erfüllung der Menschheitssehnsucht auf Wiedererlangen des Paradieses von Adam bis zu den Propheten Israels, als deren Repräsentant der königliche Prophet David erwähnt wird. Die zweite Strophe läßt die Mutter Maria Staunen äußern über das Nebeneinander von Jungfrauschaft und Mutterschaft und betont so, daß im Weihnachtsgeschehen alle menschlichen Maßstäbe und Erwartungen übertroffen sind. Die dritte Strophe spricht von der Kenosis des Schöpfers, der als der Herr von allem sich mit der elenden Grotte begnügt, die fremdes Eigentum ist. In der vierten Strophe beginnt eine Zwiesprache zwischen der Jungfrau Maria und den Magiern über die Hinordnung der persischen „heidnischen“ Weisen auf Christus. Von der Jungfrau Maria, die erstaunt ist, daß Magier das Neugeborene suchen, befragt, wer sie seien, fragen die

nen Text: „... im Traume erschien ihm die allheilige Gottesmutter, gab ihm ein Buch und befahl ihm, es zu essen. Er öffnete seinen Mund und verschlang das Buch. Es war am Fest der Christgeburt. Er erwachte sogleich, stieg auf das Sängerpult und begann zu singen: Die Jungfrau gebiert heute den, der über alle Wesen erhaben ist...“ (Es ist nicht unerheblich für das Gewicht unserer nachfolgenden Untersuchung, daß wir alle ROMANOSZitate aus eben diesem Lied entnehmen werden, das für das orthodoxe Bewußtsein durch die angeführte Legende besondere Authentizität gewann.)

<sup>21</sup> Die tatsächlichen Gründe für das Verdrängen der Lieder des gefeierten Dichters sind unbekannt. Sie mögen musikalischer Art sein oder aus ihrer großen Länge erwachsen; vielleicht war ihr anspruchsvoller Gedankeninhalt für den allgemeinen Gottesdienst auch zu hoch. Die Fachliteratur kann bislang nur mit Vermutungen aufwarten. Wenige Bruchstücke sind in den gottesdienstlichen Büchern verblieben, vom *Kontakion* auf Christgeburt das *Proömion* und die erste Strophe.

<sup>22</sup> Der Text des *Kontakions* ist zu finden bei P. MAAS und C. A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi cantica*, Bd. I (Oxford 1963) 1—9; J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode: Hymnes*, Bd. II (= Sources chrétiennes 110) (Paris 1965) 48—77 (mit franz. Übersetzung). Eine deutsche Übertragung, die sehr frei ist und nicht alle theologischen Gedanken des *Kontakions* einfängt: *Romanos der Melode, Festgesänge*, übertragen von G. H. Bultmann (Zürich 1960) 25—51

Magier zurück, wer die Jungfrau denn sei, durch die das große Ereignis geschah, über das der Stern ihnen Aufschluß gab. Auf Bileam gehe es zurück, daß sie die Botschaft des Sternes erfassen konnten:

„Genau tat Bileam uns den Sinn seiner prophetischen Worte kund, in denen er sagte, ein Stern gehe auf: ein Stern, der alle Orakel und Zeichendeuter erblassen macht; ein Stern, der Gleichnisse, Sprüche und Rätsel der Weisen löst; ein Stern, der als Schöpfer aller Sterne den von uns geschauten Stern an Glanz um vieles übertrifft, von dem da geschrieben steht, aus Jakob gehe er auf: Als kleines Kind der urewige Gott<sup>23</sup>.“

Nach den Formgesetzen des *Kontaktions* kehrt die Schlußzeile des *Proö-mions*<sup>24</sup> in allen Strophen als Schlußzeile wieder. Die Strophen selbst wurden beim Gottesdienst von Vorsängern vorgetragen; es ist aber sicher, daß das Volk jeweils in die Schlußzeile einstimmte. Der Dichter bedient sich in unserer Strophe der Aufteilung zwischen Sängern und Volk sehr eindrucksvoll. Durch den Sänger wird die Bileamprophetie den Magiern in den Mund gelegt. ROMANOS hat sie so kunstvoll formuliert, daß der Refrain, den die neutestamentliche Gottesdienstgemeinde anschließend singt, diese von ihrer Erfüllung her deutet. Geradezu dramatisch wird dadurch dargetan, daß die Magier durch Bileam in den „Vorhof Christi“ geführt wurden und schon ganz „nahe an der Schwelle“ stehen, über die sie nur noch „eintreten“ mußten, um zur Gemeinde Christi zu zählen. In den folgenden Strophen spielen denn auch die Worte „draußen“ und „eintreten“ eine wichtige Rolle.

Der außer-israelitische Prophet Bileam begegnet uns in der Überlieferung des Alten Testaments in zweifacher Sicht. Er ist einerseits Prophet, der trotz seiner Fremdstämmigkeit Jahves Segen über das Gottesvolk ausspricht und eine Prophetie verkündet, die von der Tradition neben die Aussprüche israelitischer Seher eingereiht wurde:

„Ich sehe ihn, doch nicht (schon) jetzt! Ich schaue ihn, aber noch nicht nahe! Ein Stern geht auf aus Jakob, ein Zepter erhebt sich aus Israel... Israel gewinnt Macht; der (Sproß) aus Jakob herrscht über seine Feinde und vernichtet die Entronnenen von Seir!“ (*Num* 24, 17—19)

Auf diese Prophetie berufen sich die Magier. Bileam erscheint im Alten Testament aber auch als Verführer; denn es wird berichtet, daß auf seinen Rat hin die Israeliten zur Unzucht und dadurch zum Abfall von Jahve verleitet wurden und daß der Prophet deshalb bei einem Rachefeldzug gegen die Midianiter getötet worden sei (*Num* 31, 8 und 16; *Jos* 13, 22). In letzterem Licht wird Bileam, außer bei JOSEPHUS, vom Spätjudentum gesehen<sup>25</sup>. Ebenso negativ ist die Wertung, die ihm an den drei Stellen zuteil wird, an denen ihn das Neue Testament benennt: *2 Petr* 2, 14—16; *Jud* 11; *Apk* 2, 14. Trotz aller Schriftnähe, die für die byzantinische litur-

<sup>23</sup> 5. Strophe des *Kontaktions* in vollem Wortlaut

<sup>24</sup> In unserem *Kontaktion* die Worte: παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός.

<sup>25</sup> Vgl. KUHN, Art. Βαλαάμ, in ThWNT, I, 522; R. RENDTORFF, Art. Bileam und Bileamsprüche, in RGG I, 1290f

gische Dichtung kennzeichnend ist, übergeht ROMANOS die im Neuen Testament klar bezeugte abwertende Einstellung zu Bileam und greift auf jene Tradition zurück, die in diesem „Stammvater der Magier“ einen Beauftragten Jahves anerkannte.

Nachdem im *Kontakion* die Magier sich für ihr Kommen auf Bileam berufen hatten, wendet sich die Jungfrau Maria an Jesus in einem Lobpreis, der an das „Magnificat“ anschließt und in Fürbitte übergeht:

„Groß ist, was Du an mir Armer getan hast, mein Kind: Siehe, Magier suchen Dich draußen; Könige des Orients begehren nach Deinem Angesicht; die Edlen Deines Volkes bitten um Deinen Anblick. Denn fürwahr, Dein Volk sind sie, denen Du kund wurdest als kleines Kind, urewiger Gott.

Und da sie Dein Volk sind, mein Kind, laß sie eintreten unter Dein Dach, damit sie die reiche Armut und das kostbare Elend schauen. Dich selbst habe ich zu Ehre und Preis; darob werde ich nicht zuschanden; Du bist Gnade, Du der Schmuck für das Gemach und für mich. Laß sie hereintreten; mich kümmert keine Niedrigkeit, denn ich halte als Schatz Dich, den Könige zu sehen kamen, da Könige und Magier erkannten, daß Du erschienst als kleines Kind, urewiger Gott.“

Das Dach, unter das die getreuen Schüler des Propheten Bileam hereingerufen werden sollen, und das Gemach, dem das Neugeborene Schmuck ist, ist zunächst die Höhle von Bethlehem, vor der die Magier, vom Stern geführt, ankamen. Da nach patristischer Tradition Maria aber stets auch als Symbol der Kirche verstanden wird<sup>26</sup>, müssen wir den Lobpreis zugleich als von der Kirche gesprochen begreifen. Die Großtat Gottes, der durch Bileam die Magier „an die Schwelle“ führte, und die Bezeichnung „Dein Volk“ für die Bileamsjünger erhalten dann erst ihr volles Gewicht; die Fürbitte der Jungfrau Maria für die „draußen“ Wartenden wird zur Fürbitte der jungfräulichen Mutter Kirche, der urewige Gott möge das „Überschreiten der Schwelle“, die Fülle des Heiles und die kirchliche Gemeinschaft denen gewähren, die seine Vätergüte so nahe schon herangeführt hat. Ihnen soll nach ROMANOS die Kirche nur Christus zeigen, denn nur ihn suchen sie noch, während sie sonst alles haben, und er allein ist auch alles, was den Besitz der Kirche ausmachen soll.

Den folgenden beiden Strophen kommt im *Kontakion* das größte Gewicht zu, denn ROMANOS legt sie Christus selbst in den Mund. An die Mutter Maria und also auch an die Mutter Kirche gewandt, bezeugt Christus, daß er die Magier führte; daß diese Seinem Wort folgten, wo sie Sternenkult zu verrichten meinten, kommen sie doch, wie sie selbst bekennen<sup>27</sup>, „aus dem Land der Chaldäer, wo man nicht spricht: Der Herr ist der höchste Gott<sup>28</sup>; aus Babylon, wo man nicht weiß, wer der Schöpfer dessen ist, was man verehrt“; daß er „draußen“ Menschen erfüllt, obwohl er von der jungfräulichen Mutter nie weggeht:

<sup>26</sup> Vgl. M. SCHMAUS, *Kath. Dogmatik*, 5. Bd.: *Mariologie* (München 1955) das Kapitel „Maria und die Kirche“, besonders S. 271—281

<sup>27</sup> Vgl. 13. Strophe

<sup>28</sup> Die Bekenntnisformel gibt *Deut* 10, 17 nach Septuagintafassung wieder.

„Jesus, der Christus, unser wahrer Gott, rührte ans Innere seiner Mutter und sprach: Führe sie herein, die ich durch mein Wort herbeigeführt habe; mein Wort war nämlich das, was denen leuchtete, die mich suchten. Ein Stern war es zum Schein, für die wahre Erkenntnis hingegen eine Kraft. Er zog mit den Magiern nach meinem Wink und steht jetzt still, um seinen Dienst zu vollenden und durch seinen Glanz den Ort zu zeigen, wo geboren ward als kleines Kind der urewige Gott.

Nun nimm also auf, Heilige, nimm sie auf, die mich aufnahmen; denn in ihnen bin ich wie auf deinem Arm und ohne von dir mich zu entfernen, kam ich zu ihnen.“

ROMANOS und die Kirche, die seine Lieder sang, haben sich somit zu der Überzeugung bekannt, daß die „Heiden“ im persischen Weltreich durch ihre Religion auf die in Christus allein geschenkte Erlösung zugehen — daß sie, wie wir uns heute ausdrücken können, „anonyme Christen“ sind, und zwar nicht *obwohl*, sondern *weil* sie ihre Religion ausüben.

Das *Kontakion* tut noch ein Übriges und vergleicht das „Heidentum“ der Magier mit der Religion des alten Bundes. Es zieht Parallelen, die den Aussagen des KLEMENS von Alexandrien über das Griechentum gleichen. Judentum und Magierglauben sind für ROMANOS gleichrangiges Weggeleit zu dem von Gott bestimmten Ziel. Daß sich beim Vergleich ein größerer Gehorsam der „Heiden“ ergibt, nötigt uns, die „drinnen“ sind, zu um so größerer Demut vor denen, die Gott „an die Schwelle heranzuführt“. Von den Juden befragt, wie sie unbekannte Wege haben ziehen können, antworten die Magier im *Kontakion*:

„Wie konntet einst ihr die große Wüste durchqueren, durch die ihr zogt? Der euch aus Ägypten führte, führte jetzt die Chaldäer zu sich. Damals leuchtete eine Feuersäule; jetzt zeigte ein Stern das kleine Kind, den urewigen Gott<sup>29</sup>.“

Allenthalben ging uns der Stern voran wie euch Moses mit seinem Stab, das Licht der Gotterkenntnis verbreitend. Euch nährte einst Manna und tränkte der Fels. Uns erfüllte die Hoffnung auf Ihn; von Freude über Ihn genährt, hatten wir nicht im Sinn, durch die unwegsame Wüste in Persien umzukehren, denn wir verlangten zu sehen, anzubeten und zu lobpreisen das kleine Kind, den urewigen Gott.“

Im Unterschied zum byzantinischen Osten gedenkt man nach römischem Brauch der Magier und ihres Sternes am Fest der Erscheinung des Herrn. Dabei ist es üblich, die Missionsaufgabe der Kirche in den Blickpunkt zu rücken. Die uralte und doch so moderne Auffassung der Ikonen und griechischen Kirchenlieder von der Magierperikope könnte vielleicht Anregung geben, aktuellste Themen heutiger Missionstheologie auf die Kanzeln zu bringen.

<sup>29</sup> Schlußteil der 18. Strophe. Wir zitieren im folgenden die 19. Strophe, deren Herkunft von ROMANOS umstritten ist, die jedoch in *Kontakarien* belegt ist und in gottesdienstlichem Gebrauch war (vgl. J. GROSDIDIER DE MATONS, a.a.o. 44f).

# DIE HEILIGKEIT DER RELIGIONEN UND DIE DOKUMENTE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS\*

von Peter Schreiner

## I. Problemstellung

Das Zweite Vatikanische Konzil war das erste Konzil, das sich ausdrücklich mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigte. Auch wenn es dabei vor allem um die Einstellung der Kirche zu diesen Religionen ging — also nur um einen Spezialfall jener Selbstreflektion und Selbsterneuerung, die Anliegen des ganzen Konzils und aller Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen war —, so ließ es sich natürlich nicht vermeiden, daß gleichzeitig Aussagen über die *Anderen* gemacht wurden.

In der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (die Übersetzung wäre genauer, wenn statt von *Verhältnis* von *Haltung* gesprochen würde) steht an zentraler Stelle folgender Satz: *Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist*<sup>1</sup>. Trotz der Einschränkung, die in dem Satz selber zum Ausdruck kommt, und trotz des Hinweises auf die Ambiguität der nichtchristlichen „Handlungs- und Lebensweisen, Vorschriften und Lehren“ im unmittelbar folgenden Satz, handelt es sich um eine Aussage von eminent theologischem Gehalt. Hier ist nicht nur ein pastorales

### \* Abkürzungen

- SC = *Sacrosanctum Concilium*: Konstitution über die heilige Liturgie  
IM = *Inter mirifica*: Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel  
LG = *Lumen gentium*: Dogmatische Konstitution über die Kirche  
OE = *Orientalium Ecclesiarum*: Dekret über die katholischen Ostkirchen  
UR = *Unitatis redintegratio*: Dekret über den Ökumenismus  
CD = *Christus Dominus*: Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe  
OT = *Optatam totius*: Dekret über die Ausbildung der Priester  
PC = *Perfectae caritatis*: Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens  
GE = *Gravissimum educationis*: Erklärung über die christliche Erziehung  
NA = *Nostra aetate*: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen  
DV = *Dei Verbum*: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung  
AA = *Apostolicam actuositatem*: Dekret über das Laienapostolat  
GES = *Gaudium et spes*: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute  
PO = *Presbyterorum ordinis*: Dekret über Dienst und Leben der Priester  
AG = *Ad gentes*: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche  
DH = *Dignitatis humanae*: Erklärung über die Religionsfreiheit

<sup>1</sup> *Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit* (NA 2).

Problem angesprochen, etwa die Verurteilung diskriminierenden Verhaltens oder die Ermutigung zu brüderlichem Dialog, hier schlägt die Aussage über die kirchliche *Haltung* tatsächlich um in eine Aussage über ein abstrakt feststellbares *Verhältnis*, das die ganze Problematik der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, heilig und unheilig hervortreten läßt.

Trotz des Versuches, die größten der nichtchristlichen Religionen zu umschreiben und die positiven Aspekte in ihnen zu benennen, hilft das Bewußtsein einer wohlwollenden Annahme durch die Kirche im konkreten Fall wenig, um festzustellen, was im einzelnen in und an den Religionen wahr und heilig ist. Handelt es sich bei dem zitierten Satz um das, was man mit einem modernen Schlagwort als *Leerformel* bezeichnen könnte? Es soll hier der Versuch gemacht werden, eines der zentralen Worte anhand anderer Konzilsaussagen zu kommentieren und zu interpretieren: Was meint das Konzil, wenn es sagt „heilig“?

Dieses Wort bedarf einer eingehenderen Kommentierung schon deshalb, weil es sich dabei um einen religionswissenschaftlichen *terminus technicus* handelt, der ein Mißverständnis bzw. Verfehlen des spezifisch theologischen Aussagegehaltes leicht macht; es handelt sich gleichzeitig um ein Wort, das durch seine Geläufigkeit einen Anknüpfungspunkt für das Gespräch mit religiösen Nichtchristen bilden kann, und das sich daher dazu eignet, die Aussagen der Kirche über sich selbst und über ihr Verständnis der Anderen eben diesen Anderen verständlich zu machen und nahezubringen. — Daß das Wort zentral für die theologischen Implikationen dieser Aussage ist, ergibt sich aus dem Sprachgebrauch des Konzils. In der Formel „wahr und heilig“ nimmt es eine Sonderstellung ein, wenn man bedenkt, daß gerade da, wo es darum geht, die positive Einstellung der Kirche zu *Anderem* auszudrücken, fast immer von „wahr und gut“ gesprochen wird (cf. GES 28, 42; OT 16; LG 13, 16; AA 13; auch GES 15, 16, 57). „Wahr und gut“ ist also ein stehender Ausdruck, der — im Gebrauch eher farblos — sich auf die unterschiedlichsten Aspekte einer von der Kirche in Anspruch genommenen objektiven Weltordnung bezieht. Die Frage nach der Wahrheit kann immerhin auf das Selbstverständnis der Kirche und des Lehramtes verwiesen werden<sup>2</sup>; der Begriff der Heiligkeit scheint einen viel größeren Umfang zu haben, gleichzeitig aber auch eine unvergleichliche Prägnanz in seiner Stellung zum Zentrum aller Christlichkeit.

Das Konzil spricht von der „Wahrheit und Heiligkeit Gottes“ (DV 13); es umschreibt die Aufgabe der Kirche, indem es sagt: „Christus hat nämlich den Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag und die Vollmacht

<sup>2</sup> Cf. DV 11; DH 14: „Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.“ cf. CD 12.

gegeben, alle Völker zu lehren, die Menschen in der Wahrheit zu heiligen und sie zu weiden“ (CD 2; cf. AA 14). Die Kirche *ist* jedoch auch, was sie lehrt und tut, und selbst in ihren defizienten Erscheinungsformen, d. h. in den anderen christlichen Kirchen, finden sich „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ als „der Kirche Christi eigene Gaben“ (LG 8). In der Reihe dieser Aussagen haben an dieser Stelle die wahren und heiligen Elemente in nichtchristlichen Religionen ihren Platz. Die Beziehung zu kirchlich-theologisch zentralen Aussagen ist in dieser Zusammenstellung offensichtlich. Abzugrenzen ist dagegen ein eher aus der Religionswissenschaft stammender Begriff von Heiligkeit, den man in den Konzilstexten wohl nur dort vermuten darf, wo die Überlieferungen der Völker über Gott, Welt und Mensch als „ihnen heilig“ zum Studium empfohlen werden (cf. AG 26). Nicht zuletzt muß jener Gebrauch des Wortes *heilig* erwähnt werden, der nicht nur von Heiligem Geist, Heiliger Schrift, heiliger Synode, heiliger Eucharistie, heiligen Aposteln und Vätern spricht, sondern auch eine ganze Reihe von Sachverhalten, Dingen und Tätigkeiten heilig nennt, z. B. Liturgie, Riten, Mysterien, Vollzug, Handlung(en), Schweigen, Feiern, Kult, Zeichen, Kirchenmusik, Verehrung, Gerät, Gewänder, Orte, Bilder, Altar, Stadt, Tempel, Bücher, Lesung, Opfergabe, Weihen, Priestertum, Dienst, Gewalt, Kraft, Vollmacht, Primat, Ordnung, Recht, Gesetze, Amt, Aufgaben, Berufung, Leben, Bindungen, Gedanken, Geheimnis, Anliegen, Überlieferung, Wissenschaft, Theologie, Wert der Ehe, Verkündigung des Evangeliums, Engel, Mutter Gottes, Willen Gottes u. a.

Der sprachliche Befund bleibt also in keiner Weise eindeutig und weist auf einen recht komplexen Sachverhalt hin. Um möglichst nur die dem Konzil eigenen Aussagen und Vorstellungen zur Sprache zu bringen, wurde daher die sprachliche Verwendung des Begriffs *heilig* und seiner Ableitungen (Heiligkeit, Heiligung, heiligen usw.) bei der Auswertung der Texte zum Anhaltspunkt und Leitfaden genommen — eine Methode, die auch Nichttheologen und Nichtchristen zugänglich ist. Trotz des großen Umfangs des Begriffs *heilig* und trotz der Unterscheidung von *sanctus* und *sacer* soll dabei von einem einheitlichen, umfassenden Heiligkeitsbegriff ausgegangen werden; die Berechtigung dafür ergibt sich vor allem aus der theologischen Begründung, die nur eine einzige Quelle und Ordnung aller Heiligkeit kennt; — nicht als ob *sacrificare* und *sanctificare* dasselbe wäre oder die Grenze etwa zwischen seinsmäßiger, moralisch-ethischer und bloßer Relationsheiligkeit überhaupt hinfällig wäre; es gibt jedoch einen Zusammenhang sachlicher Art jenseits dieser Unterscheidungen, der gerade durch den Begriff *heilig* gekennzeichnet werden kann. In welchem theologischen Sinn und Kontext ist also das Wort *heilig* zu verstehen; welche konkreten Kriterien für die Feststellung von Heiligkeit lassen sich anführen, und was kann es demgemäß bedeuten, wenn diese Heiligkeit auch in nichtchristlichen Religionen gefunden werden kann?

## II. Theologische Begründung

Naturgemäß wird die Aussage des Konzils dort am authentischsten sein, wo es sich um Aussagen der Kirche über sich selbst handelt. Solche Aussagen finden sich zum Thema Heiligkeit in einem eigenen Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche (LG V). Daraus geht klar hervor, daß man sich zur Veranschaulichung dessen, was Heiligkeit der Kirche und Heiligkeit der Christen ist, eine Bewegung, einen mehrfachen Prozeß vorstellen muß. Schon im Titel ist nicht von Heiligkeit schlechthin die Rede, vielmehr von der „Berufung zur Heiligkeit“, d. h. von einer Bewegung von Gott auf den Menschen zu, der eine Antworthaltung, eine Bewegung des Menschen auf den rufenden, fordernden Gott zu entspricht. Zwar wäre diese Bewegung nicht möglich, wenn nicht Gottes Ruf eine wesensmäßige Heiligkeit in der Kirche konstituierte, dennoch kann sich der Mensch nicht seinerseits auf diese Heiligkeit *berufen*, vielmehr äußert sie sich darin, daß sie „in den verschiedenen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens von allen entfaltet“ wird (LG 41).

Vom menschlichen Standpunkt aus ist Heiligkeit immer nur gegeben im Anteilhaben an der Heiligkeit Gottes; denn Gott ist „der allein Heilige und Heiligende“ (PO 5). Es ist bezeichnend für die Sichtweise des Konzils, daß selbst für Gott, bei dem nun mit vollem Recht und in Einklang mit alt- und neutestamentlicher Sprechweise seine wesenshafte Heiligkeit, sein Heilig-*Sein*, ausgesagt werden kann, der dynamische Aspekt der Heiligung unmittelbar neben dem einer mehr statisch verstandenen Heiligkeit steht. Die Heiligkeit Gottes umfaßt sämtliche anderen Eigenschaften Gottes und drückt sie aus. So ist der heilige Gott selbstverständlich der dreieinige Gott, und er umschließt in sich selbst all das an Heiligkeit und Heiligung, was menschliche Sprache nur in Entfaltung und Trennung fassen kann. Wie der Vater, so wird auch der Sohn als Quelle und Ursprung jeder Heiligkeit bezeichnet (LG 47); und sie geschieht im Sohn und durch den Sohn (LG 47) und im Geist und durch den Geist (cf. CD 1; LG 4). Mit denselben Worten, mit denen das Verhältnis von Vater und Sohn ausgedrückt werden kann, wird auch der Vorgang der Heiligung beschrieben: Der Vater sandte den Sohn (CD 1), der Sohn sandte den Geist (LG 4), wie der Sohn die Menschen heiligte, indem er sie gemäß der Sendung des Vaters von den Sünden erlöste, und indem er den Geist sandte. Sendung ist hier Ausdruck wesenhafter Identität in der göttlichen Dreifaltigkeit (wodurch jedoch nicht die wahre Dynamik eines lebendigen Gottes verlorengeht).

Sendung — und damit Heiligkeit — ist Ursprung und Ausdruck einer solchen Identität und Einheit auch dort, wo die Sendung an und in die Schöpfung ergeht. Christus sandte die Apostel, „damit sie in Teilhabe an seiner Gewalt alle Völker zu seinen Jüngern machten und sie heiligten und leiteten (vgl. Mt 18, 16—20; Mk 16, 15; Lk 14, 45—48; Jo 20, 21—23)“ (LG 19), d. h. er gründete eine Kirche, auf daß die Menschen „dem Heiligungswerk demütig dienen“ (PO 5), indem sie durch den Geist in der

Kirche Zugang hätten zum Vater (cf. LG 4) und seinen Leib aufbauen (cf. CD 1). Eine spätere Theologie hat diesen Auftrag als das dreifache Amt der Lehre, Leitung und Heiligung verstanden (cf. UR 2), wobei das Amt eben gerade Ausdruck für die wesenhafte Verbundenheit mit Christus und die Teilhabe an seiner Vollmacht sein soll (cf. PO 2).

Die gesamte katholische Gnadentheologie ist letzten Endes nichts anderes als eine Entfaltung der Lehre dieser göttlichen Berufung. Gnade ist göttliche Selbstmitteilung, ohne daß deshalb die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen hinfällig gemacht würde oder die Heiligkeit zu einer nur äußerlichen Eigenschaft oder bloßen Beziehung würde. „Die Anhänger Christi sind von Gott nicht kraft ihrer Werke, sondern aufgrund seines gnädigen Ratschlusses berufen und in Jesus dem Herrn gerechtfertigt, in der Taufe des Glaubens wahrhaft Kinder Gottes und der göttlichen Natur teilhaftig und so wirklich heilig geworden. Sie müssen daher die Heiligung, die sie empfangen haben, mit Gottes Gnade im Leben bewahren und zur vollen Entfaltung bringen“ (LG 40).

Die Projizierung des trinitarischen Ursprungs von Heiligkeit auf die verschiedenen Bereiche menschlichen und besonders kirchlichen Lebens wird vom Konzil vielfach durchgeführt und entfaltet. Als wichtigster Gedanke folgt aus der Einheit und Verbundenheit der Kirche und ihrer Glieder mit Christus, daß die allen aufgetragene Heiligkeit auch die Glieder untereinander verbindet, da sie allen gemeinsam ist. „Jesus der Herr, ‚den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat‘ (Jo 10, 36), gibt seinem ganzen mystischen Leib Anteil an der Geistsalbung, mit der er gesalbt worden ist... Es gibt darum kein Glied, das nicht Anteil an der Sendung des ganzen Leibes hätte“ (PO 2). Bei aller Verschiedenheit kann es nur *eine* Kirche und *eine* Heiligkeit geben, weil es nur *einen* Gott, *einen* Christus und *einen* Geist gibt. „So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi; denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil ‚dies alles der eine und gleiche Geist wirkt‘ (1 Kor 12, 11)“ (LG 32; cf. LG 28). Sendung, Berufung und Teilhabe, als die Heiligkeit umschrieben wird, umfassen also die *ganze* Kirche. Wo ein Stand besondere Rechte oder Pflichten zu haben scheint, erhalten diese ihre Rechtfertigung ausschließlich im Blick auf das Ganze der Kirche; die Einheit mit Christus kennt nur eine Verschiedenheit der *Dienste* (cf. AA 2), in der alle, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien „Mitarbeiter Gottes des Schöpfers, Erlösers und Heiligmachers werden und ihm Rühmung erweisen“ (AA 16), indem sie die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten, alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftigmachen, und die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hinordnen (cf. AA 2).

Hier liegt der Übergang zwischen zwei Formen der Heiligkeit, die manchmal allzu streng geschieden werden, nämlich einer *seinshaften* und einer sog. *moralischen* Heiligkeit. Die Berufung zur Heiligkeit ist ja die

Berufung zu jener „Vollkommenheit in Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist“ (LG 11). Teilhabe an Christus bedeutet Nachfolge Christi in einem heiligen Leben (cf. LG 36), d. h. Selbstverleugnung, Dienst, Demut, Geduld, Gerechtigkeit, Liebe und Frieden (ebd.). Es bedeutet Kampf mit der Sünde und der eigenen Schwäche (cf. PO 12). Nachahmung und Nachfolge müssen zu einem Vollzug am eigenen Leib und im eigenen Leben werden (vgl. PO 13).

Auch hier führt der Gedankengang wieder hin auf eine Einheit in aller Verschiedenheit; denn die Form der Vollkommenheit in Heiligkeit ist die Liebe, von der es heißt, daß „wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1 Jo 4, 16). ... Denn die Liebe als Band der Vollkommenheit und Fülle des Gesetzes (vgl. Kol 3, 14; Röm 13, 10) leitet und beseelt alle Mittel der Heiligung und führt sie zum Ziel. Daher ist die Liebe zu Gott wie zum Nächsten das Siegel des wahren Jüngers Christi“ (LG 42).

Nichts von alledem ist „neu“, aber gerade deshalb verdient es, besonders hervorgehoben zu werden. Wo im eigentlichen Sinn von Heiligkeit gesprochen werden kann, wird jede Trennung von Sein und Tun überstiegen. Die Kirche *ist* in dem selben Maße heilig, wie sie Heiligkeit *hat* und ihre Aufgabe erfüllt. „Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt“ (DV 8). Die Kirche ist gesandt, wie Christus gesandt ist; ihre missionarische Tätigkeit „bezeugt, verbreitet und fördert ihre Heiligkeit“ (AG 6).

Die Kirche weiß, daß ihre Verbundenheit mit Christus unwiderruflich ist, andererseits muß sie täglich erneut erfahren, daß diese Vereinigung noch nicht vollkommen ist (cf. LG 48). Das schließt nicht aus, daß dennoch einzelne ihrer Glieder „zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, nämlich zur Heiligkeit“ (LG 50) gekommen sind, die von der Kirche als Heilige verehrt und den Gläubigen als Beispiel vor Augen gestellt werden (cf. SC 104).

### III. Die Taten der Heiligung

Die theologische Grundlegung eines Verständnisses von Heiligkeit gemäß den Aussagen des Konzils hat uns zwar zu einer tieferen Einsicht in das Wesen der Kirche geführt, die Frage nach dem spezifisch Heiligen in nichtchristlichen Religionen hat sich aber nur verschärft. Zwar wurde der dynamische, geradezu aktualistische Charakter von Heiligkeit und Heiligung deutlich, und es gehört zu ihrer theologischen Begründung, daß sie sich ausdrücken muß gemäß dem ihr wesentlichen Gesetz der Liebe. Dennoch kann man eigentlich nicht *mehr* sagen, als daß, da es in den nichtchristlichen Religionen Heiligkeit gibt, es auch eine Verbundenheit mit Christus geben muß, die konstitutiv für jegliche Heiligkeit ist.

Ohne in ungebührliche Neugier bezüglich Gottes unergründlichen Heilswillens zu verfallen, darf unter dieser Voraussetzung nach der Erkennbarkeit dieser Heiligkeit gefragt werden. Hilft das Konzil, nachdem die theologische Begründung gewissermaßen das Innen der Heiligkeit erschlossen hat, nun auch ihren äußeren Aspekt in den Blick zu bekommen?

Da es sich auch hier wieder um Aussagen über die Kirche handelt, wird sich eine gewisse Überschneidung mit bereits Gesagtem nicht ganz vermeiden lassen. Dabei geht es weniger darum, etwa eine christliche Moral- und Tugendlehre zu entwickeln; sie mag bei der Abfassung der Texte selber vorausgesetzt gewesen sein. Es geht um Wesensmerkmale allgemeiner Natur, die möglicherweise eine Verallgemeinerung auf den außertheologischen Bereich zulassen. Wenn die theologische Begründung richtig war, dann muß die Dynamik der Heiligkeit allumfassend sein, und es kann keine Aufspaltung der Welt und des Menschen in prinzipiell unversöhnliche Bereiche geben. „Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen, die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren und durch die Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Dinge sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen, so daß alles dem Menschen unterworfen und Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde“ (GES 34).

Erstes Kriterium für Heiligkeit ist demnach die *Theozentrik*, die Hinordnung auf Gott. Diese Hinordnung ist nichts der Welt und dem Menschen Fremdes. Es handelt sich um die Verwirklichung dessen, was als göttlicher Same in den Menschen eingesenkt ist (cf. GES 3).

Am deutlichsten geschieht diese Hinordnung im personalen Akt des Glaubens, in der bewußten Annahme von Gottes Botschaft und Willen. Entsprechend kann und muß jede Tätigkeit, die auf einen solchen Glauben hinzielt, als heilig bezeichnet werden: die missionarische Tätigkeit ist die „wichtigste und heiligste Aufgabe der Kirche“ (AG 29; cf. GE Vorwort). Evangelisierung und Heiligung können nicht voneinander getrennt werden; denn nicht nur dient die Evangelisierung der Heiligkeit, jedes Zeugnis von Heiligkeit ist ein Beitrag zur „Durchdringung und Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums“ (AA 2). „Das Zeugnis des christlichen Lebens selbst und die guten in übernatürlichem Geist vollbrachten Werke haben die Kraft, Menschen zum Glauben und zu Gott zu führen“ (AA 6).

Zum Dienst der Verkündigung gehört auch das Studium des heiligen Buches, gleichsam der Seele der heiligen Theologie und Quelle heiliger Kraft (cf. DV 24); denn „die Wissenschaft eines Dieners am Heiligen muß eine heilige sein; denn sie wird heiliger Quelle entnommen und ist auf ein heiliges Ziel hingeeordnet“ (PO 19).

Wie immer dieser Glaube, diese Ausrichtung eines ganzen menschlichen Lebens auf Gott, aussehen mag, er kann nicht nur abstrakte Anerkenntnis bleiben, sondern muß sich in Gottes-Dienst äußern. Für die Kirche

geschieht das nach dem Vorbild ihres Herrn Jesus Christus, d. h. Kriterium für Heiligkeit ist neben der Theozentrik ihre *Christozentrik*.

Die Christozentrik kommt besonders sinnfällig zum Ausdruck im Vollzug der Heiligen Eucharistie. Es ist der Wesensvollzug einer Kirche, die als ganze „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist (LG 1). Die Feier der Heiligen Eucharistie ist „Werk der Heiligung“ im eigentlichen Sinne und soll „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde“ sein (CD 30).

Man darf aber verallgemeinern und in jeder Form „heiligen Gedenkens“ (cf. SC 102), ja in jeder Form ausdrücklichen Feierns den Bezug zur Herrlichkeit Gottes und den „sachgerechten“ Gebrauch sichtbarer Zeichen sehen, die in der heiligen Liturgie gebraucht werden, „um die unsichtbaren göttlichen Dinge zu bezeichnen“ (SC 33). Unter den Mitteln der Heiligung, die das Konzil selbst hervorhebt, und die sie gleichzeitig zum Ausdruck bringen und fördern, muß als nächstes das Gebet erwähnt werden, wobei vor allem das gemeinsame Gebet hilft, leichter „den Weg des echten Menschentums, des Heils und der Heiligkeit zu finden“ (GES 38).

Nicht zuletzt können die sog. evangelischen Räte als Lebensformen besonderer Heiligkeit gelten; es sind Formen der Nachfolge Christi, „der selbst jungfräulich und arm gelebt (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58) und durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,8) die Menschen erlöst und geheiligt hat“ (PC 1; cf. LG 42, 44).

Das Prinzip der Einheit von theozentrischer und christozentrischer Heiligkeit ist der *Heilige Geist*. „Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Jo 17,4), wurde am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph 2,18)“ (LG 4). Was heilig sein will, muß im Geist getan sein, um Anteil an Christi Priesteramt zu haben. Dann allerdings ist alles, sind Gebete und apostolische Unternehmungen, Ehe- und Familienleben, tägliche Arbeit, geistige und körperliche Erholung, und auch die Lasten des Lebens „geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus“ (1 Petr 2,5) (cf. LG 34; auch PO 2).

Nach alledem kann es eigentlich nicht mehr mißverstanden werden, wenn auch von einem *anthropozentrischen* Aspekt von Heiligkeit und Heiligung gesprochen wird. In der Pastoralkonstitution „über die Kirche in der Welt von heute“, in der alles, d. h. die ganze Welt und Schöpfung, in Hinordnung auf Gott gesehen werden sollen, sagt das Konzil selbst: „Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“ (GES 3); — denn die Kirche weiß, daß Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen letzten Endes zusammenfallen müssen (cf. SC 7).

Auch hier lassen sich wieder einige typische Merkmale, gewissermaßen Strukturen, von Heiligkeit hervorheben. An erster Stelle steht naturgemäß die Hochachtung des Menschen selbst, das, was das Konzil die Würde der menschlichen Person nennt. Es ist die Würde eines von Gott nach seinem Bilde geschaffenen, von ihm berufenen, leib-seelischen Wesens, das, mit Vernunft begabt und zur Erkenntnis von wahr und gut befähigt, in freiem Gehorsam gegen Gott seine eigene Zwiespältigkeit überwinden soll, um als das gemeinschaftsbezogene Wesen, das er ist, zum wahren Leben bei Gott zu gelangen (cf. GES 12—22; DH 1—8). Die Heilung und Hebung der menschlichen Personwürde entspricht also in allem der Heilsabsicht der Kirche (cf. GES 40); gerade die Unverletzlichkeit und Einmaligkeit des menschlichen Gewissens gibt Anlaß, es als die „verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott“ zu bezeichnen (GES 16); die Würde des Gewissens fordert nicht nur die Verwerfung jeder Art von Knechtschaft (GES 41), sondern ist die Quelle „geheiliger Rechte der Person und der Völkerfamilie“ (DH 6).

Das Wesen dieser Würde und dieser Rechte wäre völlig mißverstanden, wenn sich der Christ selbst darauf berufen wollte, um irgendeinen Anspruch durchzusetzen. In bezug auf die Heiligkeit wäre es besser, von dieser Würde als von einer Anlage zu sprechen, die gemäß der Dynamik der Heiligung zur Entfaltung gebracht werden muß. Christlicher Personalismus ist kein Individualismus. „Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“ (GES 12).

Auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen nun ist Heiligkeit immer dadurch gekennzeichnet, daß sie ihren Bezugspunkt im Anderen hat. Heiligkeit kann nur empfangen werden, indem gegeben wird. Die eigene Heiligkeit ist gebunden an die Verwirklichung des Gesetzes der Heiligung der Anderen, an die Liebe. Seine wahre Erfüllung findet dieses Gesetz in der Gegenseitigkeit. Eine solche Gegenseitigkeit kann zwischen den Amtsträgern der Kirche bestehen (cf. LG 18); auf den Bischöfen lastet die schwere Sorge für die Heiligung ihrer Priester (PO 7); die Priester fördern sich gegenseitig durch brüderliche Hilfe in ihrer Heiligkeit (PO 8). Der Empfang der Sakramente dient ebenso der Heiligung wie ihre Spendung (cf. LG 10). Besonders deutlich wird die Gegenseitigkeit, die das sakramentale Leben durchzieht, in der Ehe, in der die Ehegatten, „nach dem Bild des lebendigen Gottes geschaffen, in eine wahre personale Ordnung gestellt, eines Strebens, gleichen Sinnes und in gegenseitiger Heiligung vereint“ sind (GES 52). Es ist die Dialektik von Übereignetsein und Empfangen zugleich (cf. GES 49); sie umfaßt Freude, Dankbarkeit, Liebe, Treue, Ehrfurcht und Vertrauen. Auch ist sie nicht auf die Eltern beschränkt, sondern betrifft ebenso die Kinder, die „auf ihre Weise zur Heiligung der Eltern“ beitragen (GES 48). Der Anspruch dieser Heilig-

keit ist so total, daß Heiligkeit und Unauflöslichkeit unmittelbar nebeneinander stehen (AA 11).

Am Beispiel der Ehe ist es besonders anschaulich und einleuchtend, daß Heiligkeit am schönsten mit Liebe umschrieben werden kann. Die vollkommene Liebe ist es, die als Heiligkeit sich mit ganzem Herzen der Ehre Gottes und dem Dienst am Nächsten hingibt und damit auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben fördert (cf. LG 40). Die Gegenseitigkeit der Heiligung kann die ganze Schöpfung erfassen. „Die Gläubigen müssen also die innerste Natur der ganzen Schöpfung, ihren Wert und ihre Hinordnung auf das Lob Gottes anerkennen. Sie müssen auch durch das weltliche Wirken sich gegenseitig zu einem heiligeren Leben verhelfen. So soll die Welt vom Geist Christi erfüllt werden und in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ihr Ziel wirksamer erreichen“ (LG 36). Es ist eine Frucht der Gnade, wenn die einzelnen in der Kirche zur Vollkommenheit der Liebe in der Erbauung anderer streben (cf. LG 39).

Es widerspricht nicht der oben betonten Würde der Person, sondern ist Ausdruck des Gesetzes aller Heiligung und Liebe, wenn vom Konzil die Selbstverleugnung unter die hervorragendsten Mittel der Heiligung gezählt wird (cf. LG 42). Neben Selbstverleugnung sollen Demut und Einfachheit des Lebens, Armut, Verfolgung, Bedrängnis, Opfergeist und Leiden den Weg der Kirche begleiten (GES 50; LG 7, 8; CD 15).

Auch damit sind Kennzeichen von Heiligkeit genannt, die wohl eine gewisse Allgemeingültigkeit beanspruchen dürfen. Weitere Dienste und Werke können aufgezählt werden: Gastfreundschaft, Gerechtigkeit und gute Werke zum Dienst aller notleidenden Brüder (AA 11); die Mehrung der Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit (GES 39); die Förderung des Wohls der Mitbrüder und der ganzen Gesellschaft und Schöpfung durch die menschliche Arbeit (LG 41); der Schutz und die Förderung von Familie und öffentlicher Sittlichkeit, die Begünstigung des häuslichen Wohlstandes (GES 52); die Ablehnung von Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht (LG 32). (Man vergleiche dazu auch den Katalog sozialer Sünden in GES 27).

In gewisser Weise ist hiermit der Bereich der Heiligkeit, soweit er in den Konzilsdokumenten erfaßt ist, abgeschritten, auch wenn noch viele Einzelheiten zur inhaltlichen Füllung hinzuzufügen blieben. Man mag etwa auf den adjektivischen Gebrauch von *heilig* zurückkommen und die einzelnen Verwendungen dem jeweiligen Bereich innerhalb des hier umrissenen Umfangs von Heiligkeit zuordnen. Der Sprachgebrauch des Konzils genügt, um das Wesentliche zu veranschaulichen: Die Heiligkeit ordnet hin auf Gott, vereinigt mit Christus, dient der Erlösung, muß bewahrt und entfaltet werden; sie verkündet, evangelisiert, macht kund und spricht mit anderen; sie vollzieht ‚heilige Handlung‘, verherrlicht Gott, opfert, betet, feiert in hl. Gedenken; sie anerkennt, hütet, fördert,

schützt, begünstigt, belebt, ist in allem sorgfältig, gibt Anteil, erwidert, beruht auf gegenseitiger Übereignung und ist gemeinschaftlich; sie ist verbunden mit Armut, Verfolgung, Demut, Selbstverleugnung, Bedrängnis, und dem Bemühen um soziale Gerechtigkeit; sie hat die Liebe als grundlegendes Gesetz.

Nichtchristen werden gewiß nicht ohne ihr Wissen und Wollen zu Christen gemacht, wenn man eine Hinordnung und Verbundenheit mit Christus dort entdeckt, wo sich solche Heiligkeit in ihnen und ihren Religionen findet. Theozentrik, Christozentrik, Anthropozentrik usw. wurden hier nur als Erkennungsmerkmale, als Möglichkeiten konkreter Erscheinungsformen von Heiligkeit aufgeführt. Es ist durchaus denkbar, daß sie unabhängig voneinander auftreten, man also „Anthropozentrik“ findet, wo von Theozentrik nichts zu spüren ist. Gemäß der inneren Geschlossenheit der theologischen Voraussetzungen muß mit dem Konzil am Zusammenhang aller Formen von Heiligkeit festgehalten werden. — Auch ohne daß die aufgewiesenen Kriterien nun auf konkrete Fälle angewandt werden, wird niemand leugnen wollen, daß sich solche Heiligkeit nicht nur in der Kirche findet — und Unheiliges wird umso klarer sich davon abheben — in der Kirche nicht weniger als in allen Religionen.

#### *IV. Der Beitrag der Anderen und die „Theologie der Religionen“*

Die Kommentierung dessen, was *heilig* in bezug auf das Verhältnis und die Haltung der Kirche zu nichtchristlichen Religionen bedeutet, könnte hier abgeschlossen werden; die Andersheit der Anderen und die Vielheit der Religionen bliebe relativiert unter dem Anspruch einer Heiligkeit, die objektiv ist im gleichen Sinn, in dem Gott „objektiv“ ist. Wer je diese Verschiedenheit und Andersheit als beunruhigend oder gar schmerzlich empfunden hat, wird weiterfragen wollen. Daß Heiligkeit etwas mit Einheit, Brüderlichkeit und Liebe zu tun hat, dürfte zur Genüge betont worden sein; aber wie läßt sich diese Heiligkeit und Einheit zusammenbringen mit jener Andersheit, die weder abgeschafft noch verurteilt werden soll? Gibt es einen Beitrag zur Heiligkeit, einen Impetus der Heiligung, den die Anderen als Andere leisten können und müssen? Kann das Konzil diese Vielheit in Einklang bringen mit seiner bewundernswerten Bemühung um Einigung und Einheit?

Dieses Bemühen ist für die Kirche selbstverständlich zunächst und vor allem theologisch begründet. „Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“ (NA 1). Es scheint jedoch, als sei die Kirche keineswegs die einzige Instanz, die auf diese Einheit hinarbeitet, und als sei diese Aufgabe von anderer Seite bereits mit sehr viel mehr Erfolg in Angriff genommen worden. Kein anderes Motiv für seine Bestrebungen wird vom Konzil so oft und in so unterschiedlichen Zusammenhängen zitiert, wie das säkulare Einigungsbestreben der Mensch-

heit. „In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht“ (NA 1; vgl. LG 1, 28; GES 23, 30; AG 1; UR 12; GE 12; AA 1,8,14; DH 15 u.a.).

Für die Kirche ist diese Einigungsbewegung „Zeichen der Zeit“, ihr zur Anregung und Ermutigung bei der Verwirklichung des Willens Gottes vorgegeben. Denn Gott hat es gefallen, „die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll“ (LG 9). Es ist durchaus im Sinne des Konzils, den hier heilsgeschichtlich verstandenen Begriff des Volkes zu verallgemeinern. „Gott, der väterlich für alle sorgt, wollte, daß alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen“ (GES 24; cf. AG 2; DH 4). Die Kirche muß sich den Auftrag Gottes zu eigen machen, und sie verkündet die Einheit der Menschen als eine Einheit des göttlichen Ursprungs in dem uns allen gemeinsamen Vater und des Zieles als Erneuerung der ganzen Welt in Christus (cf. LG 48).

Das Konzil wird nicht müde, die Gläubigen zur Verwirklichung der Einheit gerade im säkularen Bereich aufzufordern; aus der kirchlichen Sendung fließen Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein (GES 42). „Die Kirche, in der Liebe des Erlösers begründet, trägt dazu bei, daß sich innerhalb der Grenzen einer Nation und im Verhältnis zwischen den Völkern Gerechtigkeit und Liebe entfalten (GES 76; cf. GES 78). Die Botschaft der Kirche soll alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt (GES 92; cf. auch AG 8). Mit einem Wort, die Kirche versteht sich als das sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit, das zwar in die menschliche Geschichte eintritt, doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker übersteigt (LG 9).

Aber entsprechen sich säkulare Einigungsbestrebungen und kirchlicher Auftrag, die „großen Erwartungen der Menschen“ und der „Plan Gottes“ (cf. IM 3) so einfachhin? Zwischen der Verkündigung von Gottes allgemeinem Heilswillen (Einheit!) und dem eschatologischen Heils-Zustand (Einheit!) klafft eine Lücke.

Daß Vielheit nicht in gleicher Weise Anliegen und Gegenstand der kirchlichen Verkündigung ist, mag schon als Hinweis dafür dienen, daß es sich um einen Sachverhalt handelt, der nicht sein sollte. Diese Erklärung findet sich in den Konzilstexten andeutungsweise bestätigt.

Warum sollte Gott beschließen müssen, sein am Anfang als eines gegründetes Menschengeschlecht wieder aus der Zerstreung sammeln zu wollen (cf. LG 13 a)? Er tat es, nachdem die Menschen in Adam gefallen

waren (LG 2), also nachdem die Sünde in die Welt gekommen war. Die Sünde scheint bewirkt zu haben, daß die Einheit, die sich nach Gottes Plan entfalten sollte, unsichtbar wurde und durch eine bewußte Anstrengung zurückgewonnen werden muß<sup>3</sup>. Durch eine Verzerrung der Wertordnung gewinnt das *Eigene* ungebührliches Gewicht, und so wird das Böse zur Wurzel der Entstellung von Vielfalt zu Gegensätzlichkeit. „Dadurch, daß die Wertordnung verzerrt und Böses mit Gutem vermenget wird, beachten die einzelnen Menschen und Gruppen nur das, was ihnen, nicht aber, was den anderen zukommt“ (GES 37). Die Spaltungen der Kirche geschahen „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ (UR 3 a). Umgekehrt verlangt die Wiederherstellung der Einheit innere Umkehr (UR 7 a), die unmittelbar mit der Heiligkeit des Lebens zusammenhängt, die man als Voraussetzung für Einheit betrachten kann (cf. UR 8; auch PO 4).

Es ist nun allerdings keineswegs so, als wäre diese Umkehr nur Sache der Anderen; auch die Kirche ist „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“ (LG 8). Insofern auch die Kirche nur „Keimzelle der Einheit“ (LG 9) ist, hat auch sie vorläufigen und vorbereitenden Charakter.

Der Rückgriff auf das, was über die Heiligkeit gesagt wurde, zeigt nun, wie die darin ausgedrückte Relativierung der Andersheit zu verstehen ist. Insofern die Heiligkeit der Sünde widerspricht und entgegengesetzt ist, werden auch Andersheit im Sinne der Gegensätzlichkeit, Unverträglichkeit, Widersprüchlichkeit aufgehoben und überwunden. Es wäre jedoch ausgesprochen irreführend, hier mit logischen Kategorien operieren zu wollen; denn hier gelten nicht logische Gesetze, hier gilt das Gesetz der Vollkommenheit in Heiligkeit, das ist die Liebe. Es wird letztlich von der Unermeßlichkeit der Liebe Gottes abhängen, wieviel Andersheit den Religionen „erlaubt“ war und ist. Jedenfalls muß die Liebe Gottes der Maßstab sein, an dem die Kirche und ihre Theologie die nichtchristlichen Religionen messen, und nicht juristische Erwägungen. Die Verschiedenheiten und Andersheiten in und auf dieser Welt sind der Fassungskraft unserer Liebe anheim gegeben, und zwar aller — so wie wir alle zur Heiligkeit berufen sind und alle zur Liebe fähig sind.

Daraus ergibt sich nicht nur eine mehr oder weniger zögernde und widerwillige Duldung von Verschiedenheit, sondern geradezu eine Verpflichtung dazu, wie sie ja auch vom Konzil, wenn auch vorsichtig, gelehrt wird. Eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche steht der Einheit der Kirche nicht entgegen, sondern vermehrt ihre Zierde und Schönheit und trägt zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig bei (UR 16). „Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen

<sup>3</sup> Vgl. AG 9: Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes findet, befreit sie (die Mission) von der Ansteckung durch das Böse und gibt es ihrem Urheber Christus zurück, der die Herrschaft des Teufels zerschlägt und die vielfältige Bosheit üblen Tuns in Schranken hält.

je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben“ (UR 4). Denn es ist der Heilige Geist, der die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft (UR 2). Vielfalt in der Kirche tut der Einheit nicht Abbruch, sondern zeigt sie im Gegenteil deutlich auf (OE 2; cf. LG 13). „So bildet sich allmählich eine universalere Form der menschlichen Kultur, die die Einheit der Menschheit um so mehr fördert und zum Ausdruck bringt, je besser sie die Besonderheiten der verschiedenen Kulturen achtet“ (GES 54; cf. GES 58).

Die Kirche pflegt und fördert das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker (SC 37), denn sie, die alle Sprachen spricht und in der Liebe alle Sprachen versteht und umfängt, soll die babylonische Zerstreuung überwinden (AG 4; cf. AG 21; GES 58).

Die Heiligkeit in den Religionen steht somit in nahtlosem Zusammenhang mit dem Streben der Kirche nach jener Fülle, „die sein Leib nach dem Willen des Herrn im Ablauf der Zeit gewinnen soll“ (UR 24). „Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Jo 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (NA 2). Die Einheit des Anfangs ist also nicht schlechthin mit der Einheit des Ziels der Heilsgeschichte identisch: Die Fülle des religiösen Lebens setzt die Heiligkeit in den Religionen voraus; in der Brüderlichkeit und Liebe der Heiligkeit, die ihren Bezugspunkt in Gott hat, entfaltet sich ebendiese Heiligkeit, die die Liebe ist, zu ihrer menschlichen und göttlichen Fülle. „Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, daß die Schrift sagt: ‚Wer nicht liebt, kennt Gott nicht‘ (1 Jo 4,8)“ (NA 5).

Hat das Konzil damit nicht einem Großteil der bisher betriebenen „Theologie der Religionen“ einen Maßstab gesetzt, an dem gemessen sie doch recht schal und seicht vorkommt mit all den sicherlich gutgemeinten Interpretationen und Uminterpretationen von Legitimität, implizierter oder sonstwie unbewußter Christlichkeit. Es findet sich in den Texten keine Stellungnahme etwa zur Frage nach den Religionen qua Religionen als Heilswegen. Die Weise des Konzils, von den Anderen zu sprechen, ist sehr viel unbefangener. Heiligkeit, Liebe, Einheit, Fülle — und Sünde als deren Widerpart —, das sind die Grundbegriffe dieser *Theologie der Religionen*. Die genannten Fragen mögen gewiß berechtigt sein; die Tatsache, daß ihre Problematik den Andern unverständlich und irrelevant erscheint, bzw. daß die vorgeschlagenen Antworten und Lösungen rundweg abgelehnt werden (und abgelehnt werden können, ohne deshalb notwen-

digerweise dem Gesetz der Liebe zu widersprechen), läßt vermuten, daß solcher Theologie der wirkliche Kontakt zu den Andern mehr oder weniger abgeht, und daß sie deshalb auch nichts zu der Fülle beiträgt, die ihr entsprechend dem Gesetz, unter dem sie steht, aufgetragen ist. Dieses „Gesetz“ der Heiligkeit relativiert Fragen wie die der Kirchengliedschaft oder Heilsfähigkeit einzelner oder ganzer Religionen insofern, als zwar der Sünde und Schuld als Ursache von Trennung und Pluralität Rechnung getragen werden muß, jedoch auch und gerade die Schuldbeladenen nicht außerhalb des Gesetzes der Liebe stehen.

Vor allem aber verlangt das Gesetz der Heiligkeit von der Theologie der Religionen größere Konkretheit; d. h. nicht nur dogmatische Reflexionen, sondern Dialog der Religionen, — nicht nur im Gespräch zwischen Theologen, sondern in der persönlichen Begegnung und Zusammenarbeit in allen Lebensbereichen. Theologie der Religionen darf nur dort betrieben werden, wo die Liebe zwischen den Menschen verwirklicht ist.

Wenn hier kritisiert wird, dann nicht nur an den christlichen und spezifisch theologischen Bemühungen um Einheit. Wo sind die Nichtchristen, die das Neue Testament studiert haben, die christliche Tradition kennen oder gar in die christliche Spiritualität eingedrungen sind; die sich bemüht haben, das christliche (oder kirchliche) Dilemma von Absolutheitsanspruch und geschichtlicher Kontingenz zu verstehen? Die Bemühung um Einheit in Liebe setzt das Bewußtsein der Trennung voraus; aber wird Trennung wirklich überall als Skandalon empfunden?

Obwohl diese Arbeit methodisch einen Weg eingeschlagen hat, der prinzipiell auch Nichtchristen zugänglich ist, kann sie für sich selbst nicht den Anspruch erheben, wirklich etwas gegen das Skandalon der Trennung und für die Verwirklichung der Fülle beigetragen zu haben; denn es muß bezweifelt werden, ob ein nichtchristlicher Leser so ohne weiteres in das begriffliche System eindringen kann, das hier anhand der Konzilstexte entwickelt worden ist. Es wäre ein erster Schritt auf jenem Weg, der auch und gerade die *Theologie der Religionen* dazu führen könnte, zu einer *heiligen Wissenschaft* zu werden, wenn sie zu einer auch Nichtchristen verständlichen Terminologie käme. — In diesem Sinn mag zum Schluß als Anregung das Wort von den „anonymen Liebenden“ aufgegriffen werden<sup>4</sup>; und vielleicht wird sich zeigen, daß die Liebe nicht anonym bleiben kann und wird; denn „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“.

<sup>4</sup> Vgl. H. URS VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?* (Freiburg 1969) 98.

# KLEINE BEITRÄGE

## PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE

von Anton Antweiler

WILHELM WEISCHEDEL<sup>1</sup> will eine *Philosophische Theologie im Zeitalter des Nihilismus* grundlegen, als welches Zeitalter er unsere Gegenwart versteht. „Die Aufgabe ist zwiespältig...; sie muß beidem Rechnung tragen: daß die Philosophische Theologie äußerst dringlich, wie auch, daß sie höchst fraglich ist“ (XVIII). Damit hat WEISCHEDEL seine Auffassung umrissen und erkennbar gemacht, welchem Ergebnis er zusteuern will: unser Zeitalter ist *nihilistisch*, *Philosophische Theologie* ist fraglich, dennoch aber äußerst dringlich. Das schließt ein, daß sie erst einmal möglich ist. „Es wird darauf ankommen, ihre ausgesprochenen oder unausgesprochenen Voraussetzungen aufzudecken und auf ihre Angemessenheit hin zu prüfen“ (496).

Wer ein Zeitalter *nihilistisch* nennt, muß sagen, in bezug auf was er es so bezeichnet. Eine allgemeine Seins- und Lebensverneinung kann man unserem Zeitalter gewiß nicht nachsagen, obwohl viele, vielleicht die meisten, in borniert-falschem Lebensdrang dabei sind, der Menschheit den Lebensquell abzusperrern. Daß vieles, auch Altes und Ehrwürdiges und Heiliges, auf seinen heutigen Wert hin befragt wird, ist noch kein Nihilismus, höchstens für die Gestrigen. Daß aber die Vorstellungen und Begriffe über Gott veränderungsbedürftig sind, ist nicht nur innerhalb der Theologie und Philosophie offenkundig.

In einem ersten Band behandelt WEISCHEDEL Wesen, Aufstieg und Verfall der *Philosophischen Theologie*, in einem zweiten Band will er seine neue Auffassung vorlegen. Den Aufstieg läßt WEISCHEDEL bei den Vorsokratikern beginnen und bei Hegel enden; der Verfall setzt bereits bei Kant ein, wird aber erst in der Weiterführung und Widerlegung der Lehre Hegels bei dessen Schülern Feuerbach und Marx offenkundig; er setzt sich über Nietzsche bis zu Heidegger fort. WEISCHEDEL bietet Kabinettstücke monographischer Essays, unbefangen, einfühlsam, klar, distanziert. Sie sind aus den Quellen gearbeitet, die ausgiebig zitiert und vom Verfasser übersetzt sind. Die Zitation ist handlich und, soweit ich es beurteilen kann, zuverlässig. Der umfassenden Quellenkenntnis darf nur derjenige etwas entgegensetzen, der mindestens über eine gleichwertige verfügt. Deswegen muß, wer darüber nicht verfügt, sich darauf beschränken, sich mit dem entscheidenden Teil zu befassen, der vom *Wesen* der Philosophischen Theologie handelt. Wie weit dieses Feld, wie verschlungen die Wege, wie undurchschaubar die Antriebe, wie unklar die Ziele sind, alles das läßt sich aus dem geschichtlichen Überblick erheben und muß gegenwärtig gehalten werden, wenn man vom *Wesen* der Philosophischen Theologie handeln will. Unterschiedliche Quellenkenntnis braucht nicht auch unterschiedliche Befähigung zur Wesensschau zu bedeuten.

Was ist nun Philosophie? „Philosophieren ist... unendliches Fragen“ (27), „ist heute nur noch als radikales Fragen möglich“ (XXI). Weil Fragen aber das

<sup>1</sup> WEISCHEDEL, WILHELM: *Der Gott der Philosophen*, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. I. Band: Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1971; XXII + 516 S.; DM 59.—

eigentlich Menschliche ist, zu jedem Tun, zu jeder Wissenschaft gehört, so „wird das Philosophieren im inneren Zuge des Fragens dazu gedrängt, sich auch auf das Ganze des Seienden zu richten... Das metaphysische Fragen ist die innerste Weise, in der sich Philosophieren vollzieht“ (23). „Es richtet sich auf das, dem nach alter Tradition innerhalb dieses Ganzen eine so ausgezeichnete, das Ganze gründende und umfassende Stellung zugeschrieben wird, wie dies mit Gott der Fall ist“ (XVIII). Damit spricht WEISCHEDEL aus, daß er sich als Glied innerhalb einer Tradition versteht, die er fortzusetzen gedenkt, weil er sie für so wichtig hält, daß er von ihr verpflichtet werden kann, sich mit einem Gegenstand, Gott, und einer Weltdeutung, Metaphysik, zu befassen, die er auf seine Weise, wenn auch anders und neu, fortzuführen gedenkt.

„Wenn aber das Philosophieren auf den Nullpunkt der absoluten Voraussetzungslosigkeit zustrebt, dann bleibt es offenbar im Bereich des bloß Destruktiven“ (33). Denn dann bleibt nicht einmal mehr der Philosoph übrig, der fragen kann. Aber „man muß sich in den Nullpunkt stellen, aus dem allein, wenn überhaupt, im Verlust aller Gewißheit in einer neuen Weise Wahrheit erwachsen kann“ (XIX). Der *Nullpunkt* ist auch hier untertrieben: ihn gibt es nicht. Wohl kann und soll gemeint sein, daß man danach streben muß, sich möglichst von allem Vorgefaßten frei zu machen und die Dinge so zu sehen, wie man imstande ist sie zu sehen, wenn man sich ohne Brille in das Licht stellt und zusieht, wie das Licht auf einen selbst und die Umwelt fällt.

Wer heute von Philosophie spricht, darf nie vergessen, daß früher als Philosophie auch das verstanden wurde, was wir heute Wissenschaft und Theologie nennen, und genau so auch bei Theologie in bezug auf Philosophie und Wissenschaft und bei Wissenschaft in bezug auf Theologie und Philosophie. Das macht es einerseits schwierig, alte Texte zu verstehen, und andererseits notwendig, Philosophie heute gegen Theologie und Wissenschaft abzugrenzen.

Auf eines ist WEISCHEDEL im ersten Band nicht eingegangen; ob er es im zweiten tun wird? Nämlich auf die Frage: weshalb denn fragt der Mensch? weshalb fühlt er sich unglücklich? weshalb unterteilt er das Seiende? weshalb wertet er unterschiedlich? weshalb weint er über den verlorenen Gott und sucht er nach einem neuen? — Auch darauf ist WEISCHEDEL nicht eingegangen: wieso gibt es Religion? Was ist das? *Religion* bleibt von WEISCHEDEL undefiniert. Man kann sie als Anbetung, Vertrauen, Geborgenheit, Trost, Erlösung, Erhebung, Lebensfülle schildern, als zusammengesetzt von alledem: weshalb gibt es sie? Weshalb drängt der Mensch zu Gott hin, und sei es, daß er sich selbst zu einem mache? Müßte das nicht der Ausgangspunkt der Philosophischen Theologie sein?

Wenn auch WEISCHEDEL nicht von Religion spricht, so bemüht er sich doch, die Philosophische Theologie gegen die Religionsphilosophie abzusetzen. Den Unterschied sieht er darin, daß die Religionsphilosophie nur das Verhalten des Menschen beschreibt, ohne sich darum zu kümmern, woraufhin dieses Verhalten ausgerichtet ist, und ohne den, der Religionsphilosophie betreibt, innerlich anzugehen, während „Philosophische Theologie, ernstlich betrieben, keine Wissenschaft ist, der man sich in neutraler Unbeteiligung nähern könnte; sie ist eine Sache, die den, der sich auf sie einläßt, zuinnerst angeht“ (36); sie schließt Reden über Gott ein (22). Dieser Unterschied aber ist willkürlich. Religiöses Verhalten läßt sich nur beschreiben, wenn man zugleich sagt, auf was für einen Gott es sich bezieht. Wohl könnte man den Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Philosophischer Theologie darin sehen, daß Religionsphilosophie es ablehnt, Außerphilosophisches, also etwa übernatürlichen Glauben, zuzulassen, während

Philosophische Theologie ihn zwar nicht benutzt, ihn aber auch nicht für unmöglich erklärt.

„Philosophische Theologie ist ein solches aufschließendes Reden von Gott, das sich auf philosophische Art vollzieht“ (22). „Sie ist ihrem Wesen nach Metaphysik, Metaphysik ihrer innersten Intention nach Philosophische Theologie“ (25); „sie fängt, als konkretes philosophisches Tun, in der jeweiligen geschichtlichen Situation an“ (35). Mit *Metaphysik* legt sich WEISCHEDEL auf einen Begriff fest, der äußerst belastet ist und bereits eine Theorie enthält; gerade das aber müßte peinlich vermieden werden. Das Seiende meint das Zugängliche, nicht das Erdachte. Sollte aber Seiendes ohne Erdachtes nicht zugänglich sein, müßte das gesagt und dargetan werden.

Wie weit sich Philosophische Theologie vom religiösen Erlebnis entfernt, wird einem deutlich, wenn man darauf achtet, mit welchen Vorstellungen oder Begriffen man *Gott* zu bezeichnen versucht: Absolutes, absoluter Begriff, absolutes Denken, absolute Freiheit, absoluter Geist, absolutes Ich, absolute Idee, absolute Identität, absolute Wirklichkeit, absolutes Wissen, das Allgemeine, unbewegter Bewegter, Bewegung zur Selbsterkenntnis, sich selbst erschaffende Evidenz, sich selbst erschaffendes Ereignis, personifizierter Gattungsbegriff des Menschen, reines Leben, unendliches Leben, das Sein, höchstes Seiendes, das Unbedingte, das Ungreifbare, das Universum, die Transzendenz, das Transzendente, das Wissen. Das kann man so verstehen, daß man rühmt, wie reich der Mensch an Gedanken, wie vielfältig der Zugang zu dem Gemeinten ist, aber auch so, daß man beklagt oder auch nur feststellt, wie hilflos der Mensch, wie kümmerlich seine Sprache, wie kläglich das Ergebnis seiner Anstrengung ist.

Wenn WEISCHEDEL von Aufstieg und Verfall spricht, kann sich das nur auf einen Maßstab beziehen, an dem das ablesbar ist. Als den vermute ich die christliche Gottesidee, wie sie sich im Abendland herausgebildet hat. Wenn deren Entwicklung als Aufstieg bezeichnet wird: wieso bricht er bei Kant-Hegel ab? Wieso ist Hinwendung zur Erfahrung im engeren Sinn, zum Nachprüfbaren und Verwertbaren, Abstieg? Abstieg wohinab? Zum Skeptizismus? Zum Nihilismus? Ist Einsicht in das Überholte und Ablegen des Überholten schon Nihilismus?

Der erste Band ruft einige Fragen hervor. Ob der zweite Band sie beantworten wird? Etwa: Wo wird WEISCHEDEL ansetzen? Beim Menschen? Bei der Umwelt? Beim Endlichen? Beim Glück? Beim Elend? Was wird er voraussetzen: an Dingen, an Erkenntnissen, an Möglichkeiten, an Wünschen, an Rätseln? — Wonach wird er sich richten: bei der Auswahl, bei der Wertung, bei der Ordnung, bei der Ausrichtung? Oder wird er einiges davon auslassen?

Was heißt das: „ein in der Wurzel verwandelter Gott“ (496)? Hat er sich selbst gewandelt? Oder wandelt sich nur der Begriff von ihm? Bleibt dann von der Philosophischen Theologie mehr als nur das Wort übrig? Und die Grundfrage: Wozu das alles?

WEISCHEDEL wird nicht böse sein: Wer Fragen sät, wird Fragen ernten, auf die Antworten zu haben, er durchaus nicht gehalten ist — als Philosoph.

# DIE GESCHICHTE VOM HURRITISCH-CHRISTLICHEN DUALISMUS UND DER RELIGION EUROPAS\*

von Heinz Robert Schlette

Während der Lektüre dieses umfangreichen Buches, in dem die Verfasserin ihre Interpretation der abendländischen Religions- und Kirchengeschichte und damit auch ihre eigene Weltanschauung vorträgt, fragt man sich immer wieder, ob es sich noch lohne, weiterzulesen, oder ob man — bestürzt über die Sicherheit, mit der Frau HUNKE ihren Standpunkt im allgemeinen darlegt und zahllose Einzelurteile abgibt — nicht besser daran täte, sich einer anderen Beschäftigung zuzuwenden. Aus verschiedenen Gründen schien es mir richtiger, das Buch zu Ende zu lesen: Es kann nicht bestritten werden, daß die Verfasserin über ausgedehnte Kenntnisse der Kirchen- und Philosophiegeschichte Europas sowie der allgemeinen Religionswissenschaft verfügt und daß ihr, bei starker subjektiver Emphase und vielen Wiederholungen, spannende Passagen gelingen (z. B. über Pelagius [58—68], den Meister Eckhart [233—260], Nikolaus Cusanus [317—335]); insgesamt halte ich das Buch aber vom Ansatz her für verfehlt und wegen seines „weltanschaulichen“ und unduldsamen Affektes für sehr gefährlich, so daß die notwendige Zurückweisung möglichst eindeutig motiviert werden muß. Zwar wird die Verfasserin eine Kritik an ihrer Grundposition kaum entgegennehmen; denn ihre Urteile lassen erkennen, daß sie sich das Recht und die Fähigkeit zuschreibt, beispielsweise darüber zu entscheiden, was christlich ist und was nicht (vgl. 247, 253, 475—478); zwar steht zu vermuten, daß sie eine Kritik — namentlich in einer Zeitschrift wie dieser — in einer ihr angenehmen Weise einordnen und abtun wird, — aber diese vorausschbare Reaktion darf den Rezensenten nicht hindern, den zentralen Irrtum zu nennen, dem die Verfasserin seines Erachtens erlegen ist. Diesen Irrtum diagnostiziert er nicht etwa deswegen, weil Frau HUNKE Angriffe gegen das Christentum richtet, wie sie in dieser Tragweite in letzter Zeit nicht allzu häufig formuliert wurden, sondern weil er ihn in der Tat für einen Irrtum, für die Unwahrheit hält.

Die These, für die S. HUNKE kämpft, läßt sich folgendermaßen umschreiben: Die religiöse Krise der Gegenwart ist die Folge jenes Konfliktes, der aus der jahrhundertelangen Unterdrückung der „Religion Europas“ durch das Christentum (vgl. 11—13, 421 u. ö.) resultiert und nur zu überwinden ist durch eine entschiedene Rückkehr zu der „europäischen Religion“. Diese besteht nach HUNKE in der Erfahrung der *Einheit* von Gott und Welt und Menschen, in der alle (scheinbaren) Gegensätze immer schon aufgehoben und versöhnt sind, also in einer Art Pantheismus oder Panentheismus (welche Termini von der Verfasserin gemieden werden und sicherlich als christlich vorgeprägte Begriffe beanstandet würden). Das Christentum dagegen ist nach HUNKE eine zutiefst dualistische Religion, die Gott und Mensch, Gut und Böse, Jenseits und Diesseits, Himmel und Hölle, Geist und Stoff, Sinnlichkeit, Geschlechtlichkeit, Frau zu einem scharfen Entweder-Oder auseinanderreißt.

Die Wurzeln des Christentums liegen nach Frau HUNKES Ansicht, die sie freilich nur durch den Hinweis auf drei ältere, heute wissenschaftlich nicht mehr befriedigende Bücher zu belegen weiß (nämlich: F. BILABEL, *Geschichte Vorder-*

\* HUNKE, SIGRID: *Europas andere Religion*. Die Überwindung der religiösen Krise. Econ Verlag/Düsseldorf-Wien 1969, 536 S., DM 28.—

*asiens und Ägyptens im 16.—11. Jhd. vor Chr.* Heidelberg 1927; DERS., Die Frühgeschichte des Griechenvolkes und die Indogermanenwanderungen des 2. Jahrtausends vor Chr., in: *Neue Heidelberger Jahrbücher*, Heidelberg 1932; ALBRECHT GÖTZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*. Oslo 1936, sowie durch den Hinweis auf ihr eigenes Buch: S. HUNKE, *Am Anfang waren Mann und Frau*. Hamm 1955), in dem, was sie den „hurritischen Geist“ nennt (36). Die — von HUNKE enorm überschätzten — Hurriter (dazu vgl. F. SCHMIDTKE, Hurriter in: *LThK*<sup>2</sup> V [1960] 542 [Lit.]) hätten unter ihren geographisch-psychologischen Bedingungen (vgl. 29—36) die Welt als Jammertal (HUNKE zitiert hier den „Geopsychologen“ BANSE mit dem Werk *Die Türkei* aus dem Jahre 1915; vgl. HUNKE 31 u. 507) und Gott als transzendenten Ausweg erfahren und diese ihre Erkenntnis im Zuge ihrer politischen Expansion vor allem über Persien (vgl. 35) an Israel und das Christentum weitergegeben. Namentlich Paulus (von Jesus ist kaum die Rede; dem NT und Paulus widmet HUNKE bei dieser zentralen Frage knapp zwei Seiten) habe dem hurritischen Dualismus Geltung verschafft (36—38), desgleichen später Augustinus (38—40).

HUNKE verwendet die Formulierungen „der hurritische Mensch“ (33), der „hurritische Zwiespalt“ (39, 76; hier mit Bezug auf Luther), „hurritisch-biblich“ (51), „hurritisch-paulinisch“ (143, 445), „hurritisch-christlich“ (138), „hurritisch-orientalische Dualisierung Europas“ (422).

Gegenüber solchem „hurritisch-christlichem“ Dualismus habe sich die auf Einheit gerichtete Religion Europas (vgl. 444—470) immer wieder zur Wehr gesetzt, vor allem in Gestalten wie Pelagius, Johannes Eriugena, Gottschalk dem Sachsen, Hugo von St. Viktor (dieser natürlich als „deutscher Graf von Blankenburg“, vgl. 148 u. 264), Franziskus von Assisi, vor allem aber dem Meister Eckhart (der übrigens bald als „Deutscher“ [S. 1], bald als „Europäer“ [463] beansprucht wird), Seuse, Tauler, aber auch Nikolaus Cusanus, Hans Denck, Sebastian Franck, Kaspar von Schwenckfeld, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Paracelsus, George Fox, Johann Scheffler (Angelus Silesius), Franz von Baader und schließlich Schleiermacher, Novalis, Hölderlin, Goethe, Fichte, Hegel, Schelling, Rilke, ja sogar Teilhard de Chardin. Das amtliche hurritische Christentum habe die Gefährlichkeit der „Ketzer“ der europäischen Religion erkannt und diese immer wieder verfolgt, doch beginne namentlich in jüngster Zeit, nicht zuletzt erheblich unterstützt durch die naturwissenschaftliche Entwicklung (vgl. 479—492), die europäische Religion der Einheit und des Lebens sich durchzusetzen.

Ich betone noch einmal, daß HUNKE bei der Entfaltung dieser ihrer Sicht manche Abschnitte gelingen, ferner, daß ihre Kritik am Mittelalter zumeist berechtigt ist, daß sie eine nicht geringe Materialkenntnis anzubringen weiß (obwohl ihre Literaturangaben als willkürlich und unvertretbar lückenhaft bezeichnet werden müssen), ja, daß ich ihre subjektive *bona fides* nicht in Zweifel ziehe.

Gegen ihre These spricht jedoch dieses (es kann hier nur aufgezählt werden; man müßte ein ebenso umfangreiches Buch schreiben, um alle Schiefheiten, Unrichtigkeiten und verzerrenden Mißdeutungen zurechtzurücken): HUNKE überschätzt die Bedeutung der Hurriter wie gesagt bei weitem und unterschätzt die spezifischen Erfahrungen Israels; sie ignoriert den durchaus anti-dualistischen Charakter des israelisch-hebräischen Denkens, indem sie ziemlich willkürlich Elohistisches und Jahwistisches (mit Berufung auf P. VOLZ, *Das Dämonische in Jahwe*. Tübingen 1924; vgl. 32 u. 507) gegeneinander ausspielt. Literatur wie die von Pétrement, Tresmontant, Boman u. a. wird nicht zur Kenntnis genommen; schon B. REICKES Artikel 'Iran, IV: Iranische Religion, Judentum und Urchristen-

tum', in: *RGG*<sup>3</sup> III (1959) 881—884) hätte zu größter Behutsamkeit Anlaß geben können. HUNKES Begriff des Dualismus und dessen historische Fundierung und Anwendung bleiben ebenso unscharf wie die Titel „Europa“ und „Orient“. Die Hauptfehler aber liegen darin, daß sie a) zur Erklärung all der Konflikte, die sich vorwiegend innerhalb des Christentums selbst zugetragen haben, eine eigene „Religion Europas“ kreieren oder konstruieren zu müssen meint, daß sie also nicht in der Lage ist, die von ihr gesehene Einheitsproblematik als eine solche zu würdigen, die zum Christentum selbst gehört, und daß sie b) mit der Verdammung des angeblich hurritischen Dualismus (nicht nur einem historischen Irrtum unterliegt — was noch nicht das Schlimmste wäre —, sondern darüber hinaus) eine durchgehende Wertung vornimmt, eine Scheidung von *Gut* (Religion Europas) und *Böse* (hurritisch-christlich-orientalischer Dualismus), deren schroffe Antithetik sie andererseits gerade als typisch hurritische Gegensatz-Intoleranz anzuprangern nicht müde wird.

Daß das auf Überwindung des „christlich-orientalischen“ Dualismus gerichtete Einheitsdenken keineswegs auf eine „europäische Religion“ zurückzuführen ist, sondern eine dem Christentum inhärente Problematik darstellt, würde HUNKE nicht akzeptieren, meint sie doch z. B. einem Theologen wie K. RAHNER vorwerfen zu sollen, er lulle seine Zuhörer ein, indem er außer dem Gegensatz Christentum — Atheismus überhaupt keine Frontstellung gelten lasse (498). Frau HUNKE maßt sich weiterhin an, die innerchristlichen Reformbestrebungen (sie nennt u. a. Bultmann, Tillich, Sölle, Halbfas, K. Lehmann, de Lubac, Chenu, Schillebeeckx u. a., vgl. 470—475) als „Taschenspielertricks“ (476) zu diffamieren, durch die der hurritisch-dualistische Charakter, der angeblich *wesenhaft* zum Christentum gehöre, lediglich mit moderner Sprache verschleiert werden solle (477). Das *wahre*, hurritische Christentum findet sie dagegen in *römischen* Erklärungen (75f), wodurch sie sich in eine merkwürdige Solidarität mit gewissen christlichen Neotraditionalisten begibt.

Die innere Widersprüchlichkeit der Position HUNKES wird an folgendem noch deutlicher sichtbar: Sie beklagt (zu Recht), wie das Mittelalter mit den „europäischen“ Ketzern, wie man insbesondere mit dem Meister Eckhart, umgegangen ist; indem sie aber behauptet, jene Ketzer seien gar keine „Christen“ gewesen, sondern eben Vertreter jener nicht-christlichen, unterirdischen „Religion Europas“, rechtfertigt sie — wider ihren Willen — historisch-hermeneutisch das Vorgehen der sich *christlich* fühlenden Amtskirche gegen jene „Ketzer“ und Abweichler. Natürlich kann und muß nach den Kriterien der menschlichen Würde das Vorgehen der Kirche auch gegen ‚nicht-christliche Ketzer‘ (was ein Widerspruch in sich ist) verurteilt werden; aber wenn man sich um „Verstehen“ bemühen will, kann man doch logischerweise nicht erwarten, daß mittelalterliche Päpste usw. den Angriff einer europäisch-nichtchristlichen Religion auf die Grundlagen dessen, was für Christentum gehalten wurde, schweigend oder tolerant hingenommen hätten. Man versteht meines Erachtens die mittelalterlichen Konflikte nur dann und vermag die Irrtümer und die historische „Schuld“ der Kirche nur dann abzuschätzen (zu „richten“ ist nicht unsere Sache, *Mt* 7, 1), wenn man sieht, daß es sich um *innerchristliche* Kämpfe gehandelt hat. Viele Katholiken sind heute längst bereit, die positive Funktion der *christlichen* „Ketzer“ anzuerkennen.

HUNKE verschiebt also hier die Problematik auf eine andere, meines Erachtens fiktive Ebene. Eine „Religion Europas“, wie sie sie versteht, hat es nie gegeben; religionsgeschichtlich gibt es zwar verschiedene *Religionen* Europas oder besser:

in Europa (vgl. neuerdings G. LANCKOWSKI, *Religionsgeschichte Europas*. Herderbücherei 406. Freiburg 1971), aber nicht jenes einheitliche und „einheitsgerichtete“ religiöse Denken, das nach HUNKE stets die Überwindung des hurritischen Dualismus vollbringen wollte und heute die religiöse Wiedergeburt der Gegenwart bewirken könne.

Interessant ist nicht zuletzt auch, worüber Frau HUNKE nicht spricht: Fast nichts sagt sie über Jesus; unter den vielen Personen, die bei ihr vorkommen, fehlen auffälligerweise Anselm von Canterbury und Petrus Abaelard ebenso wie Feuerbach und Karl Marx oder eine Gestalt wie Houston Stewart Chamberlain (dessen Spekulationen zu diskutieren nahegelegen hätte); über Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham weiß sie ebenso wie über Heidegger und Sartre nur einzelne Zeilen zu schreiben; ihre Deutung des Platonismus und Neuplatonismus als eines zwar nicht hurritischen, aber gleichwohl für hurritisches Denken prädisponierten Dualismus wirkt wie eine Verlegenheitsantwort, die die Grundthese nur noch unterstreicht (vgl. 40—51); HUNKES Wiedergabe orthodox-christlicher Position in Antike und Mittelalter ist leider äußerst oberflächlich (vgl. 51—54, 159f, 289, 530—533); ihre Worte über Buber sind ebenso wenig vertrauenswürdig (479) wie ihre Beanspruchung Teilhard de Chardins für die nichtchristliche „europäische Religion“ (405—409 u. ö.). Gerade in Bezug auf Teilhard ist wieder zu fragen: Wozu sich erregen über die kirchlichen Maßregelungen, wenn Teilhard nach Hunkes Überzeugung letzten Endes kein Christ war, sondern Vertreter (oder sollte ich sagen: ‚agent provocateur‘?) der „Religion Europas“ in der Kirche von heute? Und wird nicht ein so schwerwiegendes Problem wie das des Leidens in der Welt bei HUNKE verharmlost, wenn sie die Negativität der Wirklichkeit schlicht als Moment ihrer Einheits-Lebens-Weltanschauung deutet und damit also protestlos akzeptiert? Ist schließlich nicht bedenklich, daß von der wirklichen Problematik des Geldes in der Geschichte und den davon geprägten gesellschaftlichen Konflikten überhaupt nicht Kenntnis genommen wird, so als könne man „den Menschen“ nach wie vor in der Manier a-sozialer, aber vitalistischer Anthropologien interpretieren?

Noch vieles ließe sich anführen, Zitat über Zitat, um die unpräzise, verzerrende, letztlich unwissenschaftliche Arbeitsweise HUNKES zu belegen. (Eine lange Reihe von Fußnoten, eklektisch zusammengestellt, beweist im Grunde nichts; wozu wird z. B. ein ungedrucktes Seminarreferat aus einem psychologischen Institut in Berlin aus dem Jahre 1940 zitiert? Vgl. 507, Anm. 12). Man weiß, daß Bücher dieser Art gefährlich werden können (was sie wohl auch sollen); sie halten alte Vorurteile in Umlauf, fügen neue hinzu und vertreten unter dem leicht durchschaubaren Vorwand der Wissenschaftlichkeit eine antirationale (in diesem Fall „geopsychologische“) Weltanschauung.

Besonders gefährlich an diesem Buch scheint mir sein latenter und subtiler *Antijudaismus* zu sein, der sich meines Erachtens darin äußert, daß als das Hauptvehikel für den laut HUNKE bösen und zu überwindenden Dualismus hurritischen Ursprungs das Christentum zu bekämpfen ist, welches in Bezug auf seinen angeblichen Dualismus natürlich das Erbe des Judentums angetreten hat, denn wie anders hätten „hurritische“ Einflüsse sonst die Ursprünge des Christentums prägen können (vgl. 24, 455). Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß HUNKE eine Unterscheidung trifft, die eine Apologie des Islam, dessen vielfältige Beziehungen zur jüdischen Religion bekannt sind, leisten soll: „Ist das Urerlebnis des arabischen Menschen das der Abhängigkeit schlechthin, hervorgerufen durch das in dem ungeheuren Raume der Wüstenlandschaft aufbrechende

Gefühl eigener Winzigkeit und Nichtigkeit, so ist das Urerlebnis des hurritischen Menschen das der Sündhaftigkeit schlechthin, hervorgerufen aus dem in der Mühsal und Dürftigkeit des ‚Jammertales‘ erlebten lastenden Druck des Daseins“ (33). Solcher der Sache nach antijudaistischen Ausrichtung korrespondiert ein Modell des Europäischen, in dem wieder Deutsches bzw. Germanisches dominiert (wenn auch einige Engländer und Franzosen angeführt werden wie z. B. Pelagius, Johannes Eriugena, Teilhard und selbst Camus, dem Frau HUNKE bescheinigt, „im Gegensatz zu Sartre ein zutiefst religiöser Mensch“ gewesen zu sein (494).

Diese Gegenüberstellung läßt leider die Vermutung entstehen, daß hier ein fataler, längst totgeglaubter Gegensatz wiederkehrt — bei HUNKE zwar nicht im Gewande eines plumpen Rassismus, aber dennoch nicht ohne geographisch-biologische Basis: HUNKE konstruiert pauschal den Gegensatz Europa — Orient (457). Schon die Hurriter verdankten nach HUNKE ihre Überzeugungen dem besonderen Charakter ihrer vitalen Lebensbedingungen, der Landschaft usw. (30f), und die Art und Weise, wie nach HUNKE in Europa immer wieder dasselbe aus dem Boden in die Köpfe geschossen sein soll, spricht ebenfalls für ein betrüblich anonymes und schicksalhaftes, europäisch-biologistisches Religions- und Weltanschauungskonzept. Welches auch immer die subjektiven Absichten und Ansichten der Verfasserin sein mögen, ich halte es für unbedingt notwendig, den subtilen, gleichwohl unüberschbaren Antijudaismus als die *objektive Implikation* des Konzeptes von Frau HUNKE offen beim Namen zu nennen (vgl. 24, 32).

Also alles in allem: Ein gefährliches Buch, ja ein schlimmes Buch — nicht primär wegen seiner vehementen, oft ungerechten und theologisch unqualifizierten Kirchen- und Christentumskritik, sondern wegen seiner Voraussetzungen, Implikationen und möglichen Folgen und nicht zuletzt auch wegen der prophetischen Attitüde, mit der die Verfasserin auftritt. Wer aufrichtig um Wahrheit bemüht ist, wird zwar tolerant sein — das ist heute nicht mehr problematisch —, aber auch das Recht wahrnehmen müssen, schlecht zu nennen, was als solches sich erweisen läßt.

# STATISTISCHES

## WELTBEVÖLKERUNG UND RELIGIONSZUGEHÖRIGKEIT

Für 1971 wird die Weltbevölkerung mit 3,5 Mld. angegeben. Davon sind 1 120 442 000 CHRISTEN, d. h. 31,9%. Die Zahl der *Katholiken* beläuft sich auf 690 442 000, die der *Protestanten* auf 280 Mio, der *Orthodoxen* auf 150 Mio. — Unter den NICHTCHRISTEN zählt der *Islam* 480 Mio Anhänger, der *Hinduismus* 430 Mio, der *Buddhismus* 176 Mio. Diese letzte Zahl ist bereits mit einem Fragezeichen zu versehen, da wir für den Fernen Osten nur auf Schätzungen angewiesen sind — viele bekennen sich gleichzeitig zu verschiedenen Religionen. Unter diesem Vorbehalt rechnet man mit 376 Mio *Konfuzianern*, 76 Mio *Shintoisten* und 56 Mio *Taoisten*. — Zur *jüdischen* Religion bekennen sich 15 Mio. — Auf sonstige Religionen (Animismus u. a.) fallen 782 Mio. (Angaben der *Agenzia Informazioni Missionarie* — AIMIS: cf. *Mondo e Missione* 1971, 555)

### DIE KATHOLISCHE KIRCHE 1950—1970

Kontinent	Gesamtbevölkerung	Katholiken	Diözesen	Priester	Ordensleute
<i>Europa</i>					
1950	595 500 000	215 000 000	719	250 900	749 500?
1970	685 378 000	279 044 000	673	264 354	762 017
<i>Nord-Amerika</i>					
1950	164 707 000	34 896 000	185	61 395	246 000
1970	224 305 000	56 744 000	222	75 183	295 247
<i>Latein-Amerika</i>					
1950	162 351 000	145 000 000	308	27 552	94 500?
1970	274 767 000	265 000 000	577	44 791	148 206
<i>Afrika</i>					
1950	194 000 000	14 849 000	216	10 130	20 450
1970	345 700 000	36 900 000	318	16 438	47 252
<i>Asien</i>					
1950	1 156 000 000	26 928 000	387	10 657	16 943
1970	1 831 640 000	47 863 000	471	26 932	83 581
<i>Australien/Ozeanien</i>					
1950	12 800 000	1 831 000	45	3 250	14 000
1970	18 848 000	4 259 000	62	5 453	22 267

(Quellen wie oben)

## DIE KATHOLISCHE KIRCHE IN JAPAN 1970/71

	Gesamt- bevölkerung	Katholiken	Männer	Frauen	Zuwachs
1970	104 096 711	356 252	140 684	199 682	3 011
1971	105 108 067	357 478	143 592	203 226	1 226

### Taufen

	Insgesamt	Erwachsene		Kinder	Sterbende	Katechumenen
		M	W			
1970	5 658	1 636	3 907	6 348	1 461	7 251
1971	5 269	1 561	3 596	6 413	1 655	8 184

### Kirchliche Berufe

	Priester		Brüder		Schwestern		Säkular-Inst.		
	Japaner	Ausländer	Jap.	Ausl.	Jap.	Ausl.	M	F	
	Welt-Ordens-								
1970	441	277	1 188	216	168	5 273	958	10	518
1971	447	322	1 167	241	179	5 348	950	9	686

(nach *The Japan Missionary Bulletin* 1971)

MEKKA-PILGER — Nach wie vor ist Mekka das Ziel zahlreicher Pilger aus aller Welt. 1970 belief sich die Zahl der ausländischen Pilger auf 431 279; davon waren 149 513 Frauen. Den Hauptanteil stellen die muslimischen Länder, allerdings in sehr unterschiedlichen Zahlen. An der Spitze steht Yemen mit 50 296 Pilgern; es folgen Syrien mit 42 339, der Irak mit 19 482, der Sudan mit 14 865, Libyen mit 11 835, Ägypten mit 11 490, Jordanien mit 10 909 und Marokko mit 10 640. — Von den 56 914 Pilgern aus *Schwarzafrika* erreichten ihr Ziel auf dem Luftwege 50 793, per Schiff 6 075 und per Straße 46. Allein aus Nigeria kamen 35 187 Pilger, alle übrigen Länder lagen unter 3000. Pilger aus *Europa* zählte man 3 703, aus *Amerika* nur 84.

(nach *Le Christ au Monde* 1971)

## MITTEILUNGEN

*Lehrstuhl für Missionswissenschaft in Münster* — Professor Dr. ARNULF CAMPS OFM, Ordinarius für Missionswissenschaft an der R.-K. Universität in Nymwegen/Niederlande, hat gemeint, den an ihn ergangenen Ruf auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft in Münster nicht annehmen zu können.

*Adressenänderung* — Das Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Afdeling Missiologie, das die Zeitschrift *Wereld en Zending* besorgt (vgl. ZMR 1972, 51), ist von der Groenhovenstraat 16 verzogen nach: BOERHAAVELAAN 43, LEIDEN (NIEDERLANDE).

*Neuer Generalsekretär der SODEPAX* — Am 12. 2. 1972 wurde in Rom und in Genf bekannt gegeben, daß P. JOSEPH J. SPAE (58) zum neuen Generalsekretär der SODEPAX bestellt worden ist. Seine Ernennung erfolgt zu einem Zeitpunkt, da der Vatikan und der Weltrat der Kirchen sich entschlossen haben, den auf drei Jahre befristeten Versuch zur Zusammenarbeit in einer gemischten Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden fortzusetzen. Aufgabe dieser Kommission ist die Erarbeitung von Programmen, die vornehmlich den Ortskirchen dienen sollen und deshalb in engster Zusammenarbeit mit diesen erstellt werden müssen. Im Hinblick hierauf ist nicht gering anzuschlagen, daß P. SPAE, Mitglied der Scheutvelder Missionsgesellschaft (CICM), rund dreißig Jahre in Japan gewirkt hat und als Direktor des *Oriens Institute for Religious Research*/Tokyo die Entwicklung der Jungen Kirchen im Fernen Osten und in Südostasien unmittelbar verfolgen konnte. Seine verschiedenen Publikationen stehen bewußt im Dienst der Praxis und sind bemüht, die Aufgaben aufzuzeigen, die sich den Jungen Kirchen stellen, wenn sie ihren Beitrag für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden zu leisten gewillt sind.

*P. Alfons Schnusenber OFM †* — Am 28. 9. 1971 starb in Rom P. ALFONS SCHNUSENBERG OFM, dessen Name für viele ehemalige Chinamissionare mehr als ein Begriff ist. — Am 17. 7. 1887 in Lindel bei Wiedenbrück/Westf. geboren, ging er unmittelbar nach seiner Priesterweihe 1913 als Missionar nach China. Wenige Jahre genügten, um ihn mit den Bedürfnissen des Landes und der Mission vertraut zu machen. Im Rückblick auf sein Leben erhalten zwei Daten aus dem ersten Jahrzehnt richtungweisende Bedeutung: Als Dozent für Philosophie am Großseminar der Tsinanfu-Mission zeichnete er mitverantwortlich für eine lateinisch-chinesische *Terminologia philosophica*, und während der Hungerkatastrophe 1920/21 war er Mitglied eines internationalen Hilfskomitees. Auf der Linie des ersten Datums liegen die Errichtung der *Domus Franciscana* in Peking (1934), die nicht nur für die neuankommenden Franziskanermissionare ein Zentrum der Vorbereitung, der pastoralen Einführung und eines systematischen Sprachstudiums wurde, sowie die Gründung des *Institutum Biblicum Franciscanum* (1945), das, später nach Hongkong verlegt, die Übersetzung der Heiligen Schrift ins Chinesische fertigstellen konnte. — Die Fürsorge in Notzeiten stellte P. SCHNUSENBERG immer wieder vor neue Aufgaben, ob es sich um internierte Missionare während des chinesisch-japanischen Krieges und des Zweiten Weltkrieges handelte oder um die im Gefolge der Machtübernahme durch die Kommunisten aus China vertriebenen Glaubensboten. Die Missionsprokur der Franziskaner in Hongkong wurde für viele nicht nur eine Zufluchtsstätte, sondern auch der Start für eine neue Tätigkeit auf anderen Missionsfeldern. — Als Generalbeauftragter und als Generalsekretär der Franziskanermissionen hat P. SCHNUSENBERG gerade auch nach 1951 manche Initiative für die Umorganisation der Missionen im Fernen Osten zur Tat werden lassen; so gehen z. B. die Sprachschule in Japan, die philosophisch-theologische Franziskaner-Hochschule und das Institutum Biblicum in Tokyo auf ihn zurück. — Obwohl P. SCHNUSENBERG 1961 zwei Herzinfarkte erlitt, war er noch bis 1967 tätig. Erst als 80jähriger zog er sich zurück, verfolgte aber nach wie vor mit lebendigem Interesse die Geschehnisse der Kirche, der er ein Leben lang gedient hatte. Sein Andenken wird bei vielen lebendig bleiben.

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

**De Rop, Albert / Vlaminck, Joris (Hrsg.):** *Bibliografie van de Missionarissen van het H. Hart, Belgische Provincie, 1921—1971.* Borgerhout-Antwerpen [Te Boelaerlei 11] 1971, XIII + 245 S. (maschinenschriftlich-hektographiert)

Die belgische Ordensprovinz der Herz-Jesu-Missionare/Issoudun hat zu ihrem 50jährigen Bestehen eine Bibliographie veröffentlicht, die zu Recht als ein Spiegelbild der Aufgabenbereiche angesehen werden kann, in denen die Gemeinschaft und einzelne ihrer Mitglieder tätig geworden sind und sich einen Namen gemacht haben. Vornehmlich handelt es sich hierbei um Missionsarbeit bzw. um die Wissenschaften, die sich mit ihr und ihren Vorgegebenheiten befassen, so etwa Ethnologie, Linguistik, Soziologie und Musikwissenschaft. Entsprechend breit ist der Fächer der Zeitschriften, in denen veröffentlicht wurde: *Aequatoria, Anthropos, Congo, Kongo-Overzee, Zaïre* — um nur einige wenige zu nennen. Ungleich umfassender ist das Schrifttum, das der Propagierung des Missionsanliegens diene. Hier treten begrifflicherweise jene Zeitschriften auf, die als Kontaktblätter bezeichnet werden können und gemeinhin als nicht-wissenschaftlich gelten. Die Hrsg. nehmen sie gleichwohl ernst und begründen dies auch; sie glauben, daß man an ihnen nicht vorbeigehen darf, weil sie einmal in ihren Situationsschilderungen historische Tatbestände festhalten, zum andern eine Fülle wertvollen Materials bieten, das nur in den seltensten Fällen aufgearbeitet worden ist. Man wird ihnen hierin zustimmen müssen, zumal ein Blick auf das Verzeichnis der Organe, in denen veröffentlicht wurde (S. VIII—XIII), zeigt, daß ein sehr beachtlicher Teil der Publikationen ein hohes Niveau besitzt. — Dem Rezensenten sei es gestattet anzumerken, daß die *Zeitschrift für Missionswissenschaft (und Religionswissenschaft)* nur zwei Jahre hindurch (1936 und 1937) in Freiburg/Br. erschienen ist, sonst im Verlag Aschendorff/Münster. — Aus dem Werk ist nicht ersichtlich, ob die *Bibliotheca Missionum*, das Standardwerk der Missionsbibliographie von STREIT-DINDINGER-ROMMERSKIRCHEN, mitbenutzt worden ist; sie hätte manche Sucharbeit erleichtert und vielleicht auch noch Lücken aufgefüllt (vgl. Bd. XXI, S. 471 unter E. VAN GOETHEM: String bags of Mekeo Papua, in *Anthropos* 7, 1912, 792—795). — Aber, aufs Ganze gesehen, ist die vorliegende Bibliographie ein nützliches Werk. Es bliebe lediglich zu wünschen, daß in den nächsten fünfzig Jahren eine ähnliche Leistung erbracht werden könnte.

Münster

Josef Glazik

**Gielata, B./Zapiata, F., SVD (Ed.):** *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem.* Akademia Teologii Katolickiej/Warszawa 45 (ul. Dewajtis 3) 1971; 303 p. [Masch.-Schr., hektographiert]

*Die Kirche auf dem Wege der Begegnung mit der Dritten Welt* ist (mit Ausnahme der ‚Einleitung‘ von F. ZAPŁATA) eine Übersetzung von Aufsätzen bzw. Buchabschnitten, die sich mit Fragen der Missions- und Religionskunde beschäftigen. Die Autoren sind durchweg bekannte Vertreter ihres Faches: A. SEUMOIS, M. QUÉGUINER, A. BOUCHARD, METODIO da Nembro, K. MÜLLER, R. PANIKAR, J. MASSON, L. GARDET. Die Auswahl ist allerdings einseitig. Die heute wirk-

lich diskutierten Probleme kommen kaum zur Sprache. Das mag seine eigenen Gründe haben, stimmt aber im Blick auf die kritische Situation der Gegenwart und auf die Konsequenzen für die Zukunft doch bedenklich. Aktuell an der Sammlung ist eigentlich nur der Titel.

Münster

Josef Glazik MSC

**Hertlein, Siegfried:** *Die Kirche in Tansania.* Ein kurzer Überblick über Geschichte und Gegenwart (= Münsterschwarzacher Studien, 17) Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1971; XVI + 160 S.

Nachdem Band 7 der Münsterschwarzacher Studien eine kleine Kirchengeschichte Sambias bot, ist mit vorliegendem Band in derselben Reihe wiederum eine Arbeit über Geschichte und Gegenwart der Kirche in einem afrikanischen Land erschienen. Ursprünglich sollte das Ganze ein Kapitel in einer Arbeit über die Katechese in Tansania werden. Aber dann sprudelten die Quellen, wie der Verfasser schreibt (VII).

Bislang gab es nichts Vergleichbares. Um diese Geschichte der Kirche in Tansania zu schreiben, war eine mühsame Kleinarbeit notwendig. Um so mehr ist das Werk zu begrüßen, auch wenn man manchmal mit dem Verfasser in der Meinung (VII) übereinstimmen möchte, daß dies eine Vorarbeit sei, so wie man gleichsam in Afrika mit dem Buschmesser entlang der Grenzen eine Orientierung schlägt.

Der Akzent liegt auf der Geschichte, obwohl auch die gegenwärtige Situation immer wieder zum Schluß erwähnt wird. Vielleicht hätte man sie in einem zusammenfassenden Kapitel darstellen können, etwa die Auswirkung der Ujamaapolitik. Es wäre interessant, mehr über die „gewundenen Erklärungen“ Nyereres in der Schulfrage (73) zu erfahren. Aber hier liegen Grenzen für einen Missionar, der weiterhin im Lande tätig sein will.

Manche Angaben sind längst überholt. P. Lavoie WV ist nicht mehr Leiter des Social Training Centers in Nyegezi (und nicht Nyengezi, wie es wiederholt heißt) (83), sondern seit einiger Zeit in Malawi. Die lange Frist zwischen Abschluß des Manuskripts (Das Vorwort des Verfassers ist vom 1. 8. 1970 datiert) und Herausgabe des Buches (Das Geleitwort ist vom 10. 8. 1971!) hätte dazu benutzt werden können, um z. B. nachzutragen, daß die Zeitschrift „Eklezia“ (92) nicht mehr existiert bzw. mit „Kiongozi“, das früher in Tabora herauskam, zusammengelegt wurde (vgl. DIA I. 4. 71). Auch hätte man bereitwillig von Misereor nähere und richtige (!) Angaben über die Finanzierung des Krankenhauses in Mwanza (78) erhalten können. — Der Leiter des Sozialzentrums in Msimbazi heißt nicht Gemberle, sondern Gämperle. Und man könnte vermuten, daß der Dozent (86, Anm. 4) nicht Mc Gairl, sondern Mc Grail heißt. — Ein wenig stört die Methode, Zitate im Text in englischer Fassung zu bringen und die Übersetzung in der Anmerkung. — Im Deutschen spricht man vorläufig noch nicht vom „Chairmann“ (77, Anm. 9 und 109 unten). Abkürzungen werden nicht immer erklärt. — Es dürfte auch nicht jedem Leser klar sein, was die „Saba-Saba-Ausstellung“ (87) ist. — Die Anhänger des Islam werden als Islamiten, als Moslems, aber auch noch als Mohammedaner bezeichnet.

Ein wenig betrübt es den Rezensenten, daß „Die katholischen Missionen“ unter jenen Zeitschriften genannt werden (XV), die „weniger herangezogen“ wurden, „da sie für eine breite Öffentlichkeit bestimmt und ihre Berichte daher weitgehend überarbeitet sind“. (Immerhin fand sich ein Zitat auf S. 21 aus KM 1970: F. SCHILDKNECHT, Christen und Muslimen werden Partner.)

Der Autor im fernen Afrika hätte es verdient, daß seine Mitbrüder daheim den Druck sorgfältig überwachen. Dann wären die über 50 Druckfehler vermieden worden. Aber all das sollte wirklich keinen verdrießen, der auf der Suche nach einer Einführung in die Geschichte der Kirche in Tansania ist, dieses schwungvoll geschriebene Buch zu lesen. Und jeder Lehrer wird sich über die zahlreichen Kartenskizzen freuen, die ihm eine Hilfe im Unterricht sein können.

Bonn

Wolfgang Hoffmann SJ

**Jansen, Wilhelm:** *Das Päpstliche Missionswerk der Kinder in Deutschland.* Seine Entstehung und seine Geschichte bis 1945 (= Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen, Bd. 30). B. Kühlen Verlag/Mönchengladbach 1970; 112 S.

Als wissenschaftliche Prüfungsarbeit begonnen, wurde die Studie weitergeführt und versteht sich „als ein Beitrag zur Missionsgeschichte ... und zur lokalen Kirchengeschichte der Stadt Aachen“ (9). Ganz zu Recht! Denn die Geschichte des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder, vor allem seiner Entstehung, wird gekonnt in einen großen Zusammenhang gestellt und dann, ins Detail gehend, sorgfältig aufgezeichnet. Dabei wird der Raum Aachen weit überschritten; denn Vf. spürt ähnlichen Initiativen auch in den übrigen deutschen Diözesen nach (37—50). Weiterhin deckt er die innere Verbindung mit dem *Schutzengelverein* auf und schildert die Bestrebungen nach nationaler Eigenständigkeit und die Beziehungen zu den Missionsgesellschaften. Besonderer Erwähnung wert ist die Tatsache, daß bis 1940 ein Laie Präsident des Werkes war. Auf die Kapitel ‚Der Erste Weltkrieg und seine Folgen‘ und ‚Die Epoche der nationalsozialistischen Unterdrückung‘ folgt schließlich ein Aufriß der Organisation des Werkes. — Das Ganze ist ein Dokument des Missionseifers der deutschen Kinder, und es wäre sehr schade, wenn diese seine Geschichte zu einem Rückblick auf vergangenes Tun würde, statt einem neuen Selbstverständnis heute und morgen zu dienen.

Münster

Josef Glazik

**Klimenko, Michael:** *Ausbreitung des Christentums in Rußland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jahrhundert.* Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen. Lutherisches Verlagshaus/Berlin u. Hamburg 1969, 294 S.

Von vornherein muß gesagt werden, daß vorliegende Arbeit eine Lücke in der bisherigen Forschung schließt. Denn in der bisherigen Literatur gibt es keine Untersuchung, die in der gleichen Vollständigkeit und mit gleicher Gründlichkeit diese frühen Perioden der russischen „Missions“geschichte behandelt. Vf. bezeichnet seinen Beitrag zwar nur als einen Versuch; doch wird man ihm bescheinigen müssen, daß dieser Versuch gelungen ist, soweit die Quellenlage dies überhaupt gestattet. In diesem Punkt ist Vf. sehr ehrlich. Gleich im Vorwort (7) gibt er zu, daß „die uns überlieferten Quellen ... sich als ungenügend“ erweisen, „um dem langen Prozeß der Christianisierung nachzugehen, ihn genauer zu rekonstruieren und dann interpretieren zu können“. Er kommt auf den gleichen Punkt noch einmal zu sprechen, wo er von den späteren, weitschweifig erzählenden Chroniken handelt (49): Auch in ihnen wird „nur von den Anfängen der Christianisierung in den einzelnen Gebieten des Landes“ berichtet, von der eigentlichen Mission, der Ausbreitung des Christentums, enthalten sie wenig. Dem

entspricht das Ergebnis — das Thema erweist sich als „undurchgänglich“ (7). Die Endergebnisse des Christianisierungsprozesses werden sichtbar, aber die „Wege“ dazu, die Missionierungsmethoden, die theologische Reflexion, das daraus erwachsende missionarische Bewußtsein bleiben im Dunkel. Vielleicht ist das nicht einmal sehr verwunderlich. Bleibt das Lebendige nicht meistens unbewußt? Und doch bleiben einige Fragen, die gerade den „Willen“ zur Mission betreffen. Es wäre wenig sinnvoll, unser oder ein anderes zeitbedingtes Missionsverständnis als verbindlich anzusehen und es zum Kriterium dessen zu machen, was in früheren Jahrhunderten zur Ausbreitung des Glaubens unternommen worden ist. Ich gebe zu, daß ich in meinen einschlägigen Veröffentlichungen, auf die Vf. gerade in diesem Zusammenhang hinweist (127—133, auch 8!), einseitig und zu streng gewesen bin. Doch würde ich auch jetzt noch die Frage stellen, ob nicht gerade „das Fehlen einer Unterweisung“ (120) zeigt, daß bei aller Wirkmächtigkeit christlichen Zeugnisses der Verkündigung zu wenig Bedeutung beigemessen wurde und hier ein Versäumnis der zuständigen („amtlichen“) Vertreter der Kirche zu sehen ist. Deshalb würde ich es nach wie vor bezweifeln, ob ein Satz wie folgender: „Wenn Christen eine missionarische Wirkung ausüben, so ist das eine Mission der Kirche“ (132) ganz richtig ist. Eine Diskussion wie die um die Integrierung der Mission einzelner oder eigens dazu gegründeter Missionsgesellschaften in die Kirche wäre dann völlig sinnlos. Die Tatsache, daß später (im 19. Jh.) auch die russisch-orthodoxe Kirche bemüht gewesen ist, der gesamten kirchlichen Gemeinschaft die missionarische Verpflichtung ins Bewußtsein zu rufen (vgl. Innokentij Veniaminov: Missionsvereine, Missionssonntage, Missionssammlungen) zeigt, daß individuelle Bemühungen einzelner „geistgetriebener“ Männer und Frauen für nicht genügend erachtet wurden. Vielleicht ist Vf. im Grunde auch dieser Meinung. Sagt er doch nach der Darstellung der Missionstätigkeit der Mönch-Missionare: „Für die Mission der Kirche schien die Zeit noch nicht gekommen zu sein“ (228).

Diese Fragen und Meinungsverschiedenheiten berühren aber nicht den Gesamttenor der Arbeit. Die Periodisierung der russisch-orthodoxen Missionsgeschichte halte ich für gültig: 987—1237 von Vladimir bis zum Einbruch der Mongolen — 1237—1555 Zeit der Mongolenherrschaft bis zur Eroberung des letzten Tatarenkhanats Kazan — 1555—1700 Mission unter dem Schutz des Staates bis Peter d. Gr. Nicht ebenso einig bin ich mit dem Vf. über die Zuordnung von Missionstypen zu den verschiedenen Perioden. Gewiß sind die Eremiten und die Klöster kennzeichnend für die zweite Periode; doch gilt das Gleiche nicht von den Bischöfen für die 3. Periode — gerade bei der Christianisierung innerhalb der staatlichen Grenzen der Rus, also während der 1. Periode, spielen die Bischöfe neben den Landesfürsten eine beachtliche Rolle. — Auch sollte man nicht zu schnell mit der Behauptung sein, die Mission unter dem Schutz und im Auftrag des Staates in und nach dem 17. Jh. hätte „kaum mehr Raum für das individuelle Wirken“ gelassen, so „als ob die Kräfte der einzelnen gelähmt worden wären“ (8). Der missionarische Elan in der russisch-orthodoxen Kirche rührte schließlich und endlich immer von charismatisch begabten Persönlichkeiten her. Selbst die Missionsgeschichte des 19. Jhs. bietet genügend Beweise hierfür.

Setzfehler sind selten: die wenigen, auf die ich stieß, stören allerdings: Im Inhaltsverzeichnis (9) und im Text (12) muß es sicher „Spuren *vor* Vladimir“ heißen statt „Spuren *von*“ — ebenfalls im Inhaltsverzeichnis lies „staatlich“ statt „stattlich“. — Bibliographie und Abkürzungen füllen viele Seiten (277—294); da die Studie nach Quellen gearbeitet ist, würde ich gern die Quellen ge-

trennt von der Literatur aufgeführt gesehen haben. — Aber am meisten vermisse ich ein Register. Je ausführlicher es gewesen wäre, um so nützlicher wäre es gewesen: denn da Vf. die Quellen so oft und so viel reden läßt, würde das Register sie erst recht erschließen helfen.

Münster

Josef Glazik

**Lagergren, David:** *Mission and State in the Congo. A study of the relations between Protestant missions and the Congo Independent State authorities with special reference to the Equator District, 1885—1903* (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, 13). Gleerup/Lund 1970; 366 p.

L'A. reprend le sujet déjà traité par R. SLADE (*English-Speaking Missions in the Congo Independent State*, Bruxelles 1959) sur les relations entre les missionnaires protestants et l'Etat Indépendant du Congo. Avec deux restrictions, indiquées par le sous-titre: chronologiquement, l'exposé s'arrête en 1903; géographiquement, l'attention se porte principalement sur le district de l'Equateur, champ d'action de l'*American Baptist Missionary Union* et de la *Congo Balolo Mission*. Ce que R. SLADE a démontré et illustré est confirmé ici et complété par des documents ABMU et CBM: au début, les relations entre la Mission et l'Etat s'avéraient franchement positives, de part et d'autre, pour se détériorer progressivement à partir de 1893, à cause de la politique domaniale de l'Etat et du traitement inhumain imposé aux populations natives. A l'Equateur, les années 1894—1897 sont caractérisées par des conflits avec le commissaire de district Fiévez et des agents subalternes. Se sentant impuissants devant l'administration au Congo, les missionnaires firent appel à l'opinion publique en Europe et en Amérique, par la publication de leurs plaintes et accusations. Il y eut un temps de trêve de 1898 à 1902, "the quiet years", ce qui, d'après l'A., est toujours resté inaperçu dans l'historiographie du Congo. Puis, le conflit se réanima pour aboutir à la violente campagne de 1905—1907.

L'A. fait preuve d'un grand souci d'objectivité. Des questions délicates, entachées d'animosité et de passion, sont traitées avec une grande sérénité, sans parti-pris, combativité. Il s'est très bien documenté dans les archives et bibliothèques, et dans les périodiques et journaux de l'époque. Mentionnons surtout ses sources suédoises, qui lui ont permis de jeter une lumière nouvelle sur l'attitude du missionnaire Sjöblom et sur l'influence que le consul Casement a exercée sur les missionnaires pendant sa tournée d'inspection en 1903.

Louvain

M. Storme

**López Gay, Jesus, S.I.:** *La Liturgia en la Misión del Japon del Siglo XVI.* (= *Studia Missionalia*, ed. a Fac. Miss. in Pont. Univ. Gregoriana, Documenta et Opera, 4) Roma 1970; VIII u. 329 S.

Vf. setzt seine Studien über die Methodik der Missionsarbeit in Japan des 16. Jahrhunderts fort mit einer gründlichen Studie über die Rolle, die die Liturgie in der damaligen Zeit spielte. Eingangs werden die Grundprinzipien behandelt: Die Liturgie sollte Zeichen der Einheit sein. Bedeutsamer wurde jedoch das Prinzip der Anpassung, da die christliche Liturgie in Japan zur Auseinandersetzung mit einem ausgeprägten vorgegebenen Zeremoniell gezwungen war. Hinzu kam, daß Japan seine eigenen Festtage und -zeiten besaß. Es war dann ein gesundes Prinzip, derartige Feste nicht abzuschaffen, sondern sie stattdessen mit neuen Inhalten zu füllen. Vf. untersucht in diesem Zusammenhang

gründlich den alten liturgischen Kalender. Gleich hier ist dann auch die japanische Totenliturgie zu nennen. Weitere Kapitel behandeln die Sakramentenliturgie, vor allem Taufe und Firmung, Buße und Eucharistie, bei denen es um Sprache und Ritus geht, die Kirchenmusik und die liturgischen Bücher. Das Ergebnis kennt Licht- und Schattenseiten. Vieles wurde improvisiert, ohne gründliche theologische Reflexion und praktische Planung, einfach weil es die Umstände oder der Augenblick erforderten. Die Folge davon war mangelnde Konsequenz. So gab es zwar Ansätze zum Gebrauch der japanischen Sprache in der Liturgie, doch wurde niemals die Grundsatzfrage gestellt. Die Einführung des Episkopates sowie die Ausbildung des Parochialsystems führte schließlich eher dahin, die kirchliche Liturgie des heimischen Europa weithin zu übernehmen. Vf. macht nicht zuletzt die theologische Ausbildung der Missionare dafür verantwortlich. Umgekehrt weckte das Land mit seiner hohen Kultur und seinen reichen Formen die Initiativen, die dennoch möglich wurden.

Wittlacr

Hans Waldenfels

**Renner, Frumentius (Hgb):** *Der fünfarmige Leuchter*. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien. Band II: Klöster und Missionsfelder. Eos Verlag/St. Ottilien 1971; 556 S., mit zahlreichen geographischen Karten, Statistiken und Illustrationen.

Dem bereits besprochenen ersten Bande dieses Gedenkwerkes (vgl. ZMR 1972, 61—62) ist bald und in derselben ansprechenden Aufmachung der ungleich stärkere zweite Band gefolgt, der sich sowohl mit der Entwicklung der verschiedenen Klöster der Benediktinerkongregation von St. Ottilien als auch mit deren Missionsgründungen in Afrika, Asien und Lateinamerika befaßt. Jedoch handelt es sich in diesem Band, zu dem 23 Mitglieder der Kongregation, zumeist aktive Missionare, beigetragen haben, keineswegs bloß um eine geschichtliche Darstellung dieser Missionsgründungen, sondern auch um ethnologische, sprachwissenschaftliche, pastoraltheologische und missionswissenschaftliche Einzelstudien, je nach dem Interessengebiet der Autoren. Ein erster Teil bietet acht Studien über die Heimatbasis des Missionswerkes, wo die Geschichte von St. Ottilien seit 1903 sowie die Gründung und Entfaltung der Abteien Münsterschwarzach, Schweiklberg und Königsmünster in Deutschland, St. Otmarsberg in der Schweiz, St. Georgenberg in Österreich, St. Paul's Abbey und das Missionshaus Schuyler in USA behandelt werden. Auch dem Missionshaus St. Augustin in Henden (England) ist ein kurzer Abschnitt gewidmet. Der Abschnitt über Afrika enthält nicht nur aufschlußreiche Studien über die geschichtliche Entwicklung der Missionstätigkeit in Tansania und im Zululand, sondern auch über Islam und Missionsarbeit an der ostafrikanischen Küste, über einzelne Bantustämme und ihre Sprachen, über Entwicklung und Stand der christlichen, speziell der katechetischen Literatur, über einheimische Versuche monastischen Lebens sowie über Spaltung und ökumenische Bewegung in Südafrika. Die asiatischen Studien umfassen die Schicksale der koreanischen Kirche im 19. Jahrhundert, die Entwicklung der älteren und jüngeren Benediktinermission in Korea sowie die Missionsarbeit in der Mandchurei. Der südamerikanische Teil berichtet nicht nur über die Gründungen der Benediktiner in Venezuela und Kolumbien, sondern gibt auch einen instruktiven Überblick über die allgemeine Entwicklung der Kirche in Venezuela.

Auch dieser zweite Band ist randvoll mit solider Information, die gewissenhaft und zuverlässig dargeboten wird. Wenn auch die meisten Beiträge auf Einzelnachweise verzichten, manche stark den Charakter von Lebenserinnerungen haben,

so sind sie immer ein Gewinn für die Missionswissenschaft. Viele Darstellungen fußen auf unveröffentlichten Missionschroniken, Tagebüchern oder schwer zugänglichen frühen Veröffentlichungen. Auch die ethnologischen, linguistischen und pastoraltheologischen Arbeiten sind wertvolles Ergebnis selbständiger Forschung. Nur vermißt man bei allem Reichtum des Gebotenen eine ausführlichere Würdigung einer Reihe von Gelehrten dieser Kongregation, die sich besonders auf dem Gebiete der Missionswissenschaft verdient gemacht haben. Ein P. Maurus GALM ist nicht einmal im Index genannt. P. LAURENZ KILGER, der bedeutende Pionier der afrikanischen Missionsgeschichte, und P. THOMAS OHM, der richtungsweisende Missionstheologe und langjährige Herausgeber dieser Zeitschrift, haben weit mehr geleistet als verzeichnet wird. Daß sie „ihre Haupttätigkeit außerhalb des Klosters entfalteteten“ (S. 37) war für die gesamte Missionsarbeit, selbst über den katholischen Raum hinaus, ein Gewinn. Alles in allem ist jedoch auch dieser zweite Band eine echte Bereicherung unseres missionarischen Wissens. Das Ganze ist eine wohlgelungene Selbstdarstellung der Kongregation, ein Zeugnis ihrer Vitalität und ihres bewundernswerten Einsatzes für das Werk Gottes in dieser Welt.

Würzburg

Bernward H. Willeke

**Stomma, Elwira/Koszorz, Antoni, SVD (Ed.):** *Z listów polskich misjonarzy* (= Collectanea Theologica, Studia Księży Werbistów, 3). Akademia Teologii Katolickiej/Warszawa 45 (ul. Dewajtis 3) 1971; 404 p.

Über den Anteil Polens an der Weltmission wissen wir nicht viel. Immerhin ist festzustellen, daß das Zweite Vatikanische Konzil auch hier Anstöße gegeben hat. Die Zahl polnischer Missionare soll im letzten Jahrzehnt beachtlich gestiegen sein; insgesamt arbeiten 316 polnische Missionskräfte in Jungen Kirchen (vgl. *Steyler Missions-Chronik 1972*, 171ff). Diese Tatsache fordert Kontakte und Informationen. Dem dient die Auswahl *Aus Briefen polnischer Missionare*, die hier vorliegt. Sie berichtet aus Indonesien, Neuguinea, Ghana, Indien, Japan und den Philippinen. Die Korrespondenten sind — soweit ersichtlich — fast ausnahmslos Missionare des Göttlichen Wortes (SVD), ihre Briefe „Dokumente ernst genommenen Christentums“ (10). Den jeweiligen Abschnitten sind gute geographische Übersichtskarten vorangestellt. Im Anhang finden sich ein kleines Wörterbuch fremdsprachiger Redensarten, die in die Briefe eingestreut sind, ein Verzeichnis der korrespondierenden Missionare und eine Reihe von Bildtafeln (die im Druck leider etwas schwach ausgefallen sind). Alles in allem ein guter Start!

Münster

Josef Glazik MSC

**Thielicke, Helmut:** *So sah ich Afrika*. Tagebuch einer Schiffsreise. Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn 1971; 221 S.

Wenn THIELICKE eine Reise tut, tut er sie anders als gewöhnliche Touristen. Denn bei allen Erlebnissen und Diskussionen werden bei ihm immer die theologischen Kategorien angesprochen. Trotzdem bleibt sein Bericht ein Reisebuch, das die Fahrt mit einem Frachter zu den süd- und ostafrikanischen Häfen mit den entsprechenden Zwischenhalten schildert, Erlebnisse einfließt, Gespräche wiedergibt, Eindrücke zu ordnen versucht. Er geht nicht als Professor und Fachmann an die Gesprächspartner heran, sondern als Hörender. In induktiver Methode, in sukzessiven Gesprächen werden so Elemente von möglichen Deutungen der politischen, wirtschaftlichen, religiösen Situationen gegeben. Ein Modell für

Touristen, wie man nicht bloß (obwohl auch!) auf Sachen und Sehenswürdigkeiten ausgehen, sondern an die Menschen und ihre Probleme heranzukommen versuchen soll. Es darf besonders vermerkt werden, daß der Autor auch der katholischen Mission mit viel Sympatie begegnete (z. B. 98—103), während das Gespräch mit einem katholischen Missionar über die Zölibatsfrage der afrikanischen Priester (210—213) die Grenzen des Buches aufdeckt: es werden Meinungen einzelner wiedergegeben, nicht umfassende, abschließende Urteile.

Rom

P. Walbert Bühlmann OFMCap

**Université Lovanium de Kinshasa (éd.): *Etudes d'histoire africaine*, II.** Nauwelaerts/Leuven 1971; 188 p., FB 370

Dieses Heft enthält neben Studien von M. A. KLEIN über den Sklavenhandel, F. BONTINCK über die Absprache zwischen Paris und der *Association Internationale du Congo* (23./24. 4. 1884) und von L. DE SAINT-MOULIN über die Geographiegeschichte der Dörfer um Kinshasa Beiträge von EVELYNE LIBERT: *Les missionnaires chrétiens face au mouvement kimbanguiste*. Documents contemporains (1921) und JAN VANSINA: *Les mouvements religieux Kuba (Kasai) à l'époque coloniale*.

LIBERT publiziert sieben Briefe von katholischen und zehn Briefe von protestantischen Missionaren und schließt von ihnen auf eine konfessionell verschiedene Beurteilung sowie auf einige Grundzüge des Kimbanguismus. Die Katholiken sprächen sich für eine sofortige Intervention der Regierung aus, die Baptist Missionary Church und der Svenska Missions Förbundet hingegen für größere Zurückhaltung. Simon Kimbangu habe religiöse Ziele gehabt, die Fanatisierung seiner Anhänger habe aber die Gefahr einer Politisierung mit sich gebracht. — Die geringe Zahl dieser Briefe, größtenteils von denselben Autoren stammend, nimmt den Schlußfolgerungen jedoch viel von ihrer Aussagekraft.

VANSINA analysiert, was er *Riten* der Kuba-Religion nennt: *Püp, Toong aToong, Lakosh, Kasongo Tshitupu* und *Miko miYool*. Sie seien authentische Ausdrucksweisen der Religion der Kuba, wie es sie auch in vorkolonialer Zeit gegeben habe. Sie seien nicht als antikoloniale Reaktion zu deuten, wie dies oft geschehe, sondern als traditionelle Antwort auf konkrete Nöte. Die Existenzangst und das Weltbild der Kuba-Religion seien ihr Hintergrund. — Leider wird diese These nicht genügend begründet. Auch wäre zu wünschen, daß sie aus Quellen und Literatur besser abgesichert würde.

Berlin

Leonhard Harding

**Warren, Max (Ed.): *To Apply the Gospel*.** Selections from the writings of Henry Venn (W. B. Eerdmans Publishing Co/Grand Rapids, Mich.) 1971, 243 pp., geb. US-Doll. 6,95

Der Eerdmans-Verlag hat es unternommen, in einer Serie *Christian World Mission Books* Quellenschriften und Auswahlmationen bedeutender Missionsfachleute herauszubringen oder im Reprintverfahren neu zu veröffentlichen. Das ist sicherlich für alle, denen der Missionsauftrag ein Anliegen ist, ein lobenswertes Unternehmen. Neben der Auswahl aus den Schriften des Nordamerikaners RUFUS ANDERSON, unter dem Titel *To Advance the Gospel* hrsg. von R. P. Beaver, erscheint nun eine Auslese aus den Schriften des englischen Missionsmannes HENRY VENN (1796—1873) von der *Church Missionary Society of London*, die Canon M. WARREN meisterhaft und geistvoll einleitet (15—49). Die Auswahl aus den Predigten, Pamphlets, Rundschreiben, Briefen und son-

stigen Gelegenheitsschriften VENN's wird auf folgende aufschlußreiche Titel verteilt: I. The coming into being of a church (51—83) — II. The calling and work of a missionary (85—104) — III. The principles and working of a missionary society (105—141) — IV. A voluntary society and its relations with ecclesiastical authority (143—173) — V. Towards ecumenicity (175—181) — VI. The role of a missionary society in promoting welfare and education (183—205) — VII. Missions and governments (207—235). Es ist überraschend, wieviel Treffliches zu all diesen Dingen gesagt wird. Gar manches wäre geeignet, vorschnelle Urteile und abwertende Kritiken über die Missionstätigkeit des 19. Jhs. zu korrigieren — wenn es gelesen würde! Eben das möchte man dem Buch wünschen; es verdient es.

Münster

J. Glazik MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

**Bräker, Hans:** *Kommunismus und Weltreligionen Asiens*. Zur Religions- und Asienpolitik der Sowjetunion. Bd I, 2: *Kommunismus und Islam*. Islam und sowjetische Zentral- und Südostasien-Politik. J. C. B. Mohr/Tübingen 1971, IV + 456 pp.

Nachdem H. BRÄKER im ersten Halbband über den Stand der sowjetischen Orientalistik und Islamforschung berichtet hat, versucht er im vorliegenden zweiten Halbband des ersten Bandes die sowjetische Politik gegenüber dem Islam darzustellen. Dafür gibt er zunächst einen kurzen Abriss zur gegenwärtigen Situation des Islam, wobei gezeigt wird, wie sehr diese Religion „im Spannungsfeld zwischen Orthodoxie und Säkularismus“ (1ff.) um eine Neuorientierung bemüht sein muß. Die zahlreichen Belegstellen weisen darauf hin, daß der Autor die einschlägige Fachliteratur kennt und in seine Darstellung mit einbezieht.

Ein zweites Kapitel (46ff.) ist dem „Asienbild der marxistisch-leninistischen Theoretiker der Sowjetunion“, nämlich Marx, Lenin, Stalin und den Theoretikern nach Stalins Tod gewidmet. Die beiden letzten Kapitel würdigen kritisch „die Politik der Sowjetunion in Sinkiang (Ostturkestan) als Modellfall“ (119ff.) und „Indonesien im Spannungsfeld zwischen Islam und Kommunismus“ (185ff.) und stellen zugleich wohl den knappsten und besten zeitgeschichtlichen Überblick für diese beiden Länder dar. Sach- und fachkundig stellt der Autor auf der Grundlage der westlichen wie östlichen Literatur die einzelnen Strömungen dieser Länder dar, deren Gesamtbild vielleicht nur noch die chinesischen Quellen abrunden könnten.

Wie behutsam B. mit den Quellen umzugehen versteht, beweist vor allem seine Warnung, Begriffe wie „Sozialismus“ oder „Kommunismus“ in islamischen Ländern mit den entsprechenden Inhalten in der Sowjetunion vorschnell zu identifizieren (vgl. 21, 41f., 115ff.).

Das Buch gibt zahlreiche Anregungen zu neuen Forschungsvorhaben, zu denen die Fußnoten oft bereits eine erste Einstiegsmöglichkeit andeuten. Die Darstellung zeugt von sehr solider Kenntnis der Quellen wie der Fachliteratur, die im Falle etwa der orientalistischen Literatur das Fehlen entsprechender Quellen sachgerecht ausgleicht. Der vorliegende Band ist für jeden, der sich über die Gegenwartsprobleme des Islam wie auch über die Religionspolitik der Sowjetunion hinsichtlich des Islam informieren will, ein unentbehrliches Handbuch.

Freiburg/Br.

Peter Antes

**Griault, Marcel:** *Schwarze Genesis*. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht [*Dieu d'Eau*. Ed. du Chêne/Paris 1948; Fayard/Paris 1966]. Herder/Freiburg 1970; 208 S., DM 19,80

„Dieu d'eau! Amma, *dieu* unique, crée l'univers et les huit familles du peuple dogon. Il ordonne, purifie, vivifie leur société par trois Paroles successives. La Troisième Parole, définitive et parfaite, est enseignée par l'Ancêtre de la septième famille, car ‚der siebente Rang ist das Symbol der Einheit, die Summe der Weiblichkeit, vier, und der Männlichkeit, drei‘ (30); ce même Ancêtre se sacrifie: ‚Mein Kopf ist gefallen um der Menschen willen, um sie zu retten‘ (59); il régénère l'humanité, ‚damit etwas Himmlisches in die menschliche Natur übergehe‘ (ibid.). Par ailleurs, partout il y a identité entre parole, *eau* et fécondité: ‚Die Lebenskraft, die das Wort trägt, die das Wort ist, kommt aus dem Mund als Wasserdampf hervor ...‘ (131).“

Voilà *une* des grandes lignes de cette fascinante mythologie dogon (Mali), qui, depuis plus de vingt ans, continue à être lue par ceux qui désirent être initiés à l'univers mental africain (cfr aussi: trad. anglaise en 1965, London, Oxf. Univ. Pr.). Dans un journal au style volontairement littéraire, — ce qui ne veut pas nécessairement dire: masquant le réel, — l'ethnologue connu qu'est l'A. laisse le non-ethnologue assister avec lui à une expérience qui pour lui a été une révélation: étudiant depuis plusieurs années déjà la civilisation des Dogon, — cherchant à savoir, — il fut invité fin 1946 par Ogotemeli, — le vieux sage qui sait, — à se faire catéchiser. C'est de ces trente-trois entretiens, tous centrés autour d'un thème, que l'A. nous offre le récit vivant; une foule d'éléments de la société: métiers (tissage, culture des champs, travail du forgeron, ...), sexualité, rites, ... y apparaissent comme intégrés dans une remarquable unité, grâce à une symbolique abondante.

Dans son genre, *Dieu d'eau* reste un livre précieux; il n'est cependant pas inutile de répéter ici ce que J. VANSINA notait à l'occasion de la publication d'une autre cosmogonie africaine: si on se place au point de vue anthropologique, on voudrait voir traité distinctement: (1) les éléments que connaît "l'homme de la rue", (2) les méditations plus amples des sages de la société dans leurs versions différentes et (3) la part de réflexion qu'y ajoute l'écrivain lui-même [cfr *Cultures et Développement* (Leuven) 2 (1969—1970) 813—815].

Cette traduction allemande, au titre européenisé, est de la main de J. JAHN; elle contient un avant-propos de G. CALAME-GRIAULE, justifiant la réédition de 1966, ainsi que les nombreux dessins de l'original (pas les huit pp. de photos), qui favorisent une meilleure compréhension du texte.

Quelques sondages ont permis de constater des fautes de traduction (et de distraction?): "Le chacal désira la (= la Parole) posséder / ... les fibres qui la (= la Parole) portaient" (26: Der S. wollte *die Erde* besitzen / ... die Fasern, die *sie* trug); "L'ensemble de la chose aux (= pourvue de, avec des) escaliers" (39: Die Gesamtheit *der Dinge auf* den Treppen); "... bien que ce système fût inconnu comme tel des Dogon" (199: obwohl dieses System *ebenso unbekannt war wie das der Dogon*); d'autre part, vu l'importance du "nombre" et de la "place" des choses dans cette cosmogonie, on regrette l'inconséquence dans la traduction de "quatre-vingts" (31, 64: achtzig / même p. 31, 65: *vierundzwanzig*) et dans celle de "escalier septentrional" (36: Nordtreppe / 37, 197, 202: *Südtreppe*); autre inconséquence dans le fait que deux illustrations ne correspondent plus au texte, l'une à cause d'une interversion fautive nord/sud (encore!) (35),

l'autre parce que, de *Krebs* à *Zwillinge*, les noms ne s'accordent pas avec les signes du Zodiaque (197); finalement, à la dernière page, "juin" est devenu *Juli* et ... "juillet" *Juni*.

Leuven

F. Meganck

**Heck, Erich:** *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion.* (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Hefte 21.22 Neue Folge) Verlag Schöningh/München-Paderborn-Wien 1971, XXVIII, 308 S., DM 32,—

HECK will sich an der „Richtigstellung der Begriffe“ (XV) dadurch beteiligen, daß er sich bemüht, „im Werk des Thomas von Aquin den Wortgebrauch und das Sinnverständnis des Begriffes Religion zu erfassen und dessen Grundstrukturen im Hinblick auf unser heutiges Verstehen nachzuzeichnen“ (XXIII, dazu 21 58 62 69 136 139 ...); er will prüfen, „inwieweit wir den heutigen Sprachgebrauch von Religion in seinem religionswissenschaftlichen und theologischen Sinn in den Thomastexten wiederfinden können“ (58).

Sorgfältig stellt HECK die Stellen zusammen, an denen Thomas von Aquin über die Religion handelt. „Tugend und Religion, der geistesgeschichtliche Wandel zweier Begriffe; die historische Entfaltung des Begriffes religio; die systematische Entfaltung des Begriffes religio; die phänomenologische Entfaltung des Begriffes religio; die Religion, eine zeitgenössische Auseinandersetzung über den Begriff“ sind die Überschriften über die fünf Teile der Arbeit. — HECK versteht „Religion als ontische Gegebenheit der Hinordnung auf Gott und als existenzieller Grundakt geschuldeter Verbundenheit mit Gott“ (53). Nach seiner Auffassung gehört zur Religion „ein wirkliches Gegenüber“ (240) und „ein wahres Du“ (247), „das Christus-Antlitz“ (250) und „die christliche Leibhaftigkeit“ (255). Das bedeutet: „daß es eine wahre Religion gibt, das ist Ereignis im Akt der Gnade in Jesus Christus“ (243). „Auf Golgotha ist der heilsgeschichtliche Nullpunkt“ (253) gegeben. „Der Christ kann nicht anders ‚Religion haben‘ als kraft des im Glauben erfaßten Gnadenerweises Jesu Christi“ (255). Demgemäß lehnt HECK „die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller echten geistlichen Erfahrungen der Menschheit“ (243) ab, und muß ein darauf gegründetes Erforschen der Religion als „massive Kritik an dem Wort Religion“ (XXIII) empfinden. Er kennt die Einwände gegen Thomas: ob die terminologische Einordnung in die Tugendlehre glücklich ist (223) und ob Thomas nicht zu eng an das antike Weltbild, an die griechische Metaphysik und zu wenig an die Bibel gebunden ist (136). Er weiß um die Zweideutigkeit der menschlichen Geschichte (256) und verbindet die Sozialnatur des Menschen damit, daß er geschichtliches Wesen ist (257). Dennoch: was unsere Zeit ist, kommt kaum zum Vorschein. Worin sich unser Lebensgefühl von dem des 13. Jahrhunderts unterscheidet, welchen Gefahren der Mensch sich ausgesetzt hat, von wo ab Hilfe grundsätzlich unmöglich sein wird, der mögliche Spielraum des Menschen: das alles wird nicht deutlich, muß aber bedacht werden, wenn man von Religion handelt. Schon gar nicht wird erkennbar, welche Last auf uns liegt, wenn wir das Wort Gott mit einem Begriff anfüllen wollen. Wohl aber kann es als verdienstlich angesehen werden, so gründlich gezeigt zu haben, daß der Mensch sich nie wird darauf verlassen können, etwas gefunden oder erfahren oder erdacht zu haben, das er als endgültig ansehen könnte. — Nebenher: das Kürzel SK (307) fehlt auf S. 260.

Münster

Anton Antweiler

**Hewett, Phillip:** *Koexistenz der Gegensätze, Aufgabe freier Religion* (aus dem Englischen: *On being a Unitarian* von Elke Schlinck-Lazararaga). Deutsch-Unitarischer Verlag/Neumünster 1971, 189 S.

Wer über die Aufgabe freier Religion sprechen will, ist gehalten zu sagen, was er unter Religion versteht. HEWETT weicht dem nicht, wie so viele, die über Religion sprechen, aus, behandelt die Religion aber nicht in einem eigenen Abschnitt, sondern kommt immer wieder auf den Grundgedanken zurück, durch den er das Unitariertum gekennzeichnet wissen will. Dieser Grundgedanke beruht auf seiner Auffassung von Religion.

„Religion ist Leben, und Leben läßt sich nicht in Worte einfangen“ (175). Dennoch gibt es „Dinge, die wir als ihrem Wesen nach religiös nennen, nämlich diejenigen, welche die größte und alles bestimmende Bedeutung haben“ (46). Sie bestimmen „die Religion als die grundlegende Antwort des Menschen auf das Leben als Ganzes“ (55 123 124). Deswegen „muß jeder Mensch und jede Gruppe der letzten Erhabenheit und dem letzten Geheimnis des Lebens gegenüber seine eigene Form der Antwort finden“ (47). So „wachsen die meisten religiösen Systeme langsam und entwickeln sich wie Pflanzen“ (58). So gilt aber auch, daß „die Religion, zusammen mit allem übrigen, in der aufgewühlten Welt des 20. Jahrh. in den Schmelztigel geworfen ist“ (13). Daraus ergibt sich heute erstmalig etwas Neues. „Wenn diejenigen, die sich als Sprecher für die Religion einsetzen, ihrer Verantwortung nachkommen würden, dann könnte Religion zu einer großen Einigungsmacht im Leben der Menschen werden, statt — wie gegenwärtig — noch immer eine weitgehend spaltende Macht zu sein“ (113).

Dem will die unitarische Bewegung dienen. Zurückgehend bis auf Arius, mächtig aufbrechend vom 16. Jh. an, hat sie sich mehrfach geläutert und versucht heute, eine Lösung anzubieten, welche sie für die einzig sinnvolle hält. „Unter den religiösen Organisationen besitzt sie einmalig gute Voraussetzungen, um als Ganzheit den Forderungen der Gegenwart zu entsprechen“ (16). „Sie will die Kirche sein, die sagt: Wir sind uns einig, verschiedener Meinung zu sein“ (145). „Unitariertum stellt den Versuch dar, dem Leben, wie es ist, einen Sinn zu geben und taugliche Wege zu finden, um es zu leben. Damit hat es teil an den grundlegenden Zielen aller Religionen. Unterscheiden tut es sich jedoch von den meisten durch seine Weigerung, in der Vergangenheit formulierte Ideen und Verhaltensweisen als Fesseln für sich anzuerkennen“ (17). „Gemeinsam ist den unitarischen Gemeinden, daß sie alle den Versuch einer Anzahl von Menschen darstellen, eine lebendige Gemeinschaft aufzubauen auf der Grundlage ihres Einsatzes für die zentralen und unentrinnbaren Lebensprobleme“ (114), „als Teile eines überwölbenden und zusammenhängenden Ganzen“ (116).

Nicht die Gemeinde, wohl aber den Unitarier kann man fragen: „Was glaubst du persönlich als einzelner Unitarier?“ (145). Er glaubt „an die Notwendigkeit eines gewissen Verstehens und gegenseitigen Bejahens zwischen den verschiedenen Traditionen der Weltreligionen“ (109). „Er beruft sich auf die Vernunft, den Einsatz von Argumenten, wobei eine Folgerung aus Tatsachen gezogen wird, die vorgeführt und beobachtet werden können“ (21). Er drängt auf „die Verwirklichung der bürgerlichen und religiösen Freiheit mit der Duldung anderer Meinungen in Religion, Politik, Wirtschaft und auf anderen Gebieten menschlicher Belange“ (105). Er will „die von der Religionsgemeinschaft vertretenen sozialen Grundsätze klären und in die Tat umsetzen: Liebe, menschliche Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Einbeziehung aller und die Würde des Menschen“ (135). „Die Unitarier besitzen eine jahrhundertalte Tradition in der schöpferischen

Ablehnung der Staatskirche' (129). ‚Er will eine Kirche für den ganzen Menschen haben: Wahrheit für den Geist, gute Werke für die Hände und Liebe für das Herz' (135). Das wird ‚nicht durch einen gemeinsamen Glauben, sondern durch eine gemeinsame Anbetung geeint' (43). Denn ‚die Liebe ist das einigende Band anstelle des Glaubens' (41), ‚die Liebe als Antwort auf die menschliche und kosmische Umwelt' (38).

Das Buch will nicht forschen, sondern darlegen; will nicht bekehren, sondern bekennen; will nicht werben, sondern einladen. Es ist sachlich, aber nicht herzlos; einfach, aber nicht oberflächlich; gläubig, aber nicht verstiegen. Es ist geeignet, dem Unitarierentum Verständnis und Freunde zu gewinnen. Nicht übersehen seien das vorzügliche Papier und der ausgezeichnete Druck.

Münster

Anton Antweiler

**Mangoldt, Ursula von (Hrsg.): Yoga — Heute. Hilfe für den Westen.**  
Otto Wilhelm Barth Verlag/Weilheim Obb. 1971; 228 S., DM 24,80

Die Hrsg. legt mit diesem Buch eine vorzügliche Sammlung von Aufsätzen vor, deren Autoren verschiedene Aspekte von unterschiedlichen Standpunkten aus behandeln. Es geht „um eine echte Begegnung mit dem Yoga, zumindest um Information über Möglichkeiten einer solchen Begegnung“ (5). Die Reihe eröffnet C. G. PANDE: *Bedeutung des Yoga für den heutigen Menschen*. Als Inder verfügt PANDE über gute Kenntnisse der Tradition des Yoga; gleichzeitig benutzt er die Gelegenheit, unter landläufigen Vorstellungen über den Yoga mit Präzision aufzuräumen. Dieser Beitrag steht zu Recht am Beginn, da er deutlich macht, was Yoga ist und sein kann: weder ein „anormaler physischer noch ein anormaler geistiger Zustand“ (24/25), sondern eine hohe Kunst zur Verwirklichung der Selbstbestimmung des Menschen. Mit den beiden folgenden Beiträgen von E. JUNGCLAUSSEN: *Yoga und Herzensgebet* und E. WURZ: *Der Yoga des Psalters* wird der Versuch gewagt, eine Begegnung von Disziplinen christlicher Frömmigkeit aus zu unternehmen. E. JUNGCLAUSSEN schildert das Herzensgebet als religiöse Übung, die, mit einer körperlichen Technik verbunden, den christlichen Mönch der Ostkirchen in Gottesversenktheit führt. Die Parallele zum Yoga scheint — zumal wenn bestimmte christlich-mystische Texte mitgelesen werden — offensichtlich: „Es ist der gleiche religiöse Genius, der sich in der gesamten Menschheit den schwereren und harten Weg zum Absoluten sucht und dabei in vielfacher gegenseitiger Abhängigkeit und unter oft nicht greifbarem verborgenem, gegenseitigem Einfluß steht“ (66). Das erscheint aber erheblich überinterpretiert; das religiöse Bezugssystem kann nicht außer Acht gelassen werden, wenn von Yoga die Rede ist. Auch muß es als verfehlt bezeichnet werden, die Vorstellung von Tod und Wiedergeburt als geistigem Hintergrund des Yoga mit dem „Auferstehen mit Christus im Mysterium der Taufe“ (63) zu vergleichen oder gar gleichzusetzen. Das heißt die Unterschiede verwischen. — E. WURZ hingegen verweist bald auf diese Unterschiede, wenn sie Yoga und Psalter vergleicht, wiewohl sie Yoga etwas zu einseitig unter dem Aspekt des „Jochs“ versteht. Auch gelingt es ihr nicht immer, christlich geprägte Begriffe für Bezeichnungen des Yoga zu vermeiden. Gleichwohl zeigt sie deutlich die Differenz und weist im Psalter ein „Gegensstück“ zum Yoga auf, das andersartigen „Heilscharakter“ trägt. Dennoch muß gesagt werden, daß JUNGCLAUSSEN und WURZ bedeutend besser die christliche Tradition wiedergeben, als sie sich im Bereich des Yoga ausweisen. — Mit erfreulicher Offenheit berichtet A. HARF über *Erfahrungen einer deutschen Yoga-lehrerin*. Sie zeigt an ihrem eigenen Beispiel, welche Mühe für Yoga aufgewandt

werden muß; bedeutsam die Feststellung, „daß zwar Indien die unumstrittene Wiege und Pflegestätte für die Weisheit des Yoga ist, daß aber wir im Westen indischen Yoga nicht schadlos kopieren können“ (120). Wiewohl Yoga nicht in ein Leistungsprinzip im Sinne westlicher Gesellschaften paßt, gibt A. HARF doch Anregungen für einen westlichen Yoga. So ist ihr Aufsatz ein Teil der Verwirklichung des anspruchsvollen Titels des ganzen Buches. — Zwei Beiträge von J. v. SCHEIDT: *Tiefenpsychologie und Yoga* und *Rauschdrogen und Yoga*. Die Stellung der Psychologie gegenüber dem Yoga bestimmt er aus Mißtrauen und Desinteresse, wobei auch FREUD nicht ausgenommen werden kann. Demgegenüber versucht v. SCHEIDT, gegenseitige Vorurteile abzubauen; er zeigt, wie sich schon C. G. JUNG mit religiösen Phänomenen und auch mit dem Yoga befaßt hatte, daß aber erst moderne Tiefenpsychologen (Boss, JACOBS) den Yoga in seiner Wirkung erfaßt haben, um ihn „in ihre psychotherapeutische Arbeit einzubeziehen“ (154). Es folgen einige bemerkenswerte Gedanken zum Verhältnis von Tiefenpsychologie und Yoga, die als Ausgangspunkt für den „beginnenden Dialog“ (172) verwendet werden können, sowie eine aufschlußreiche schematische Übersicht, die Psychoanalyse (nach FREUD) und Yoga (nach PATANJALI) vergleicht. Der Ansatz: „Das menschliche Bewußtsein als Instrument der Erkenntnis soll immer leistungsfähiger und verfeinerter werden“ (176). Das Problem von *Rauschdrogen und Yoga* berührt den Westen unmittelbar, zumal sich ein falscher Mythos um Drogen gebildet hat, der von manchen (z. B. T. LEARY) mit dem mystischen Erleben gleichgesetzt wird. Hier entmythologisiert v. SCHEIDT gut fundiert und mit berechtigter Schärfe; er untersucht vor allem die Wirkung von LSD und den damit verbundenen Drogenrausch, der in keiner Weise den Anstrengungen des Mystikers — gleich welcher Religion — entspricht. Daß ein Psychologe diese Feststellung trifft, macht sie in vieler Hinsicht wertvoller, da sie mit den Mitteln der Psychologie begründet wird. Ergebnis: v. SCHEIDT legt überzeugend dar, daß Rauschmittel höchstens sekundäre Rollen in den Religionen gespielt haben und nicht die Bewußtseinsweiterung hervorbringen können, die sie versprechen und die der Yogi sich erarbeiten kann. — Im abschließenden Beitrag stellt U. v. MANGOLDT *Tantrik-Yoga für den Westen* vor. Diese Form des Yoga entspringt dem bei uns nicht sehr bekannten Vajrayana-Buddhismus. Um so verdienstvoller ist es, daß in diesem Buch auf sie hingewiesen wird, denn auch sie ist ein Weg zur Befreiung des Bewußtseins.

Die Beiträge dieses Buches könnten noch stark erweitert werden, schreibt die Hrsg. im Vorwort (7). Wenn sie weiterhin von dieser Qualität bleiben, bereichern sie die Diskussion in hohem Maße, da sie nicht bei einer oberflächlichen oder gar emotionalen Betrachtung stehenbleiben. Man darf gespannt sein, ob eine „Fortsetzung“ folgt.

Freiburg i. Br.

Bernhard Uhde

**Nosowski, Jerzy:** *Przepisy prawne Koranu*. Wyklad systematyczny. Akademia Teologii Katolickiej/Warszawa 45 (ul. Dewajtis 3) 1971; 186 p. [Masch.-Schr., hektographiert]

Die vorliegende Arbeit ist die Weiterführung einer „Theologie des Korans“ und unternimmt es, die *Rechtsvorschriften des Korans* zu systematisieren und zu analysieren. Das geschieht in vier großen Kapiteln, die die vielfältigen Fragen muslimischen Lebensvollzugs einzufangen suchen. Vf. bemüht sich, objektiv und loyal zu sein; er vermeidet alles, was als kritische Stellungnahme gegen die Lehre oder die Person Muhammads aufgefaßt werden könnte. Er weist lediglich

auf einige formale Widersprüche hin. Im übrigen will er seine Leser — Studenten der vergleichenden Religionswissenschaft, der Missiologie und Islamologie — an den Text selbst herañführen.

Münster

Josef Glazik

**Schär, Hans:** *Was ist Wahrheit?* Eine theologisch-psychologische Untersuchung. Rascher/Zürich-Stuttgart 1970; 358 S.

Das vorliegende Werk stellt die posthume Veröffentlichung eines Ms. dar, das der Vf. bei seinem Tode im Entwurf fertiggestellt hatte. In einem vorausgegangenem Werk hatte der Schweizer evangelische Theologe die psychologischen Aspekte religiöser Vorstellungen analysiert. Von dort aus ergab sich die Frage nach der Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Echtheit des Religiösen, seiner Vorstellungen, Aussagen und Erfahrungen. In umfassender, die Ansätze der beteiligten Wissenschaften, Philosophie, Theologie, Psychologie, Religionswissenschaften berücksichtigender Weise nähert sich Vf. der Wahrheitsfrage, indem er sie von verschiedenen Seiten her behandelt. — Im 1. Kapitel spricht Vf. von der Wahrheit selbst, den Fähigkeiten, sie zu erfassen, den Bereichen, denen Wahrheit zugeordnet ist: Wissenschaften, Philosophie, Theologie sowie deren Zusammenhängen, den verschiedenen Wahrheitsbegriffen bzw. -theorien. Drei Aspekte lassen sich nach Vf. schließlich herausheben: „Einmal kann Wahrheit einer Aussage oder eines Urteils darin bestehen, daß sie übereinstimmen mit anderer Einsicht und Überzeugung, die als gesichert gelten... Ein zweiter Aspekt der Wahrheit ist die Übereinstimmung der Aussagen mit der Wirklichkeit, soweit sie mir zugänglich ist... Die Wahrheit kann noch einen dritten Aspekt haben: Die Eröffnung der Seinstiefe...“ (65). Wahrheitsforschung, vor allem wenn der dritte Aspekt im Vordergrund steht, ist nie am Ziel, geschieht in Kommunikation mit anderen Menschen, bedarf folglich der Sprache. — Auf das 1. Kapitel folgt zunächst ein weiteres, das der Frage „Was erwartet der Mensch von der Wahrheit?“ nachgeht. Die Wahrheitsfrage wird dann weiterverfolgt von den Gesichtspunkten „Seele“, „religiöse Erkenntnis“, „Glaube“, seine Echtheit und Wahrhaftigkeit, „Erfahrung“ aus; die Wahrheitsfrage in Kirche und Theologie und im Verhältnis von Christentum und außerchristliche Religionen werden in eigenen Kapiteln gesondert behandelt. Philosophisch steht im Hintergrund der Ausführungen das Ethos K. JASPERS'. Psychologisch-psychoanalytisch ist der Einfluß C. G. JUNGs unübersehbar. Theologisch stehen die Ergebnisse der liberalen Theologie näher als K. BARTH und seinen Nachfahren. Die katholische Theologie und Kirche wird bewußt in die Überlegungen einbezogen; ihre Darstellung hinterläßt aber einen etwas schemenhaften Eindruck, wie er selbst bei wohlwollenden Außenstehenden üblich ist, zumindest war. — Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang vor allem die Aussage über die außerchristlichen Religionen (9. Kapitel: 331—354). Vf. ist sich der Tatsache bewußt, daß die Stellanahme der reformatorischen Theologie in diesem Punkte bisher zwar klar und eindeutig erschien, alle jene Menschen aber ratlos ließ, „die im praktischen Leben mit Nicht-Christen zusammen sind“ (335). Nun wird von Christen nicht ungerne die Absolutheit des Christentums beschworen. Für Vf. stellt sich aber dann sofort die Frage nach dem „Christentum“. Er selbst umschreibt es dahin: „Das Christentum umfaßt alle die religiösen Erscheinungen und geschichtswirksamen Entwicklungen, die durch die Offenbarung Jesu Christi ausgelöst worden sind oder die in Vorbereitung der christlichen Offenbarung und bei deren Auswirkungen und Entfaltungen damit in positive Beziehung gekommen sind“ (339).

Dieser Begriff ist so weit gefaßt, daß implizit mit ihm anerkannt wird: „Das Christentum ist nicht absolut dicht gegen die anderen Religionen abzutrennen, schon seine Herkunft verunmöglicht dies“ (340). Fragt man nach den unterscheidenden Merkmalen, so nennt Vf. mit großem Zögern die starke Orientierung auf das Geistige hin, den Aufruf zur Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst, die Betonung des Unterschiedes zwischen Mensch und Gott, die Lebensbejahung (341f). Es stellt sich die Frage nach dem Vergleich. Ansätze bei A. SCHWEITZER aufgreifend, umschreibt Vf. zunächst das Ethos des Fragenden. Er muß wissen: 1. Die fremde religiöse Grunderfahrung tritt stets vermittelt auf. 2. Ein kirchlich beheimateter Mensch erlebt die Kirche anders als jemand, der von außen an sie herantritt; das gilt auch für die anderen Religionen. 3. Bedeutsam sind die Fragen, die zur Auseinandersetzung mit den Religionen führen und über die man sich vorher Rechenschaft geben sollte. Am Ende steht hier kein Urteil über die Wahrheit und Unwahrheit der Religionen, sondern der Aufruf zur Wahrhaftigkeit. Dann kann man auch die Schritte der Annäherung an eine fremde Religion benennen: 1. Es ist eine Brücke zu schlagen von der eigenen religiösen Überzeugung zu den Erscheinungen der anderen Religion oder zu der Gesamtheit der Religionen. 2. Es sind die Erkenntnisse, die die Anhänger der Religion aus ihrer Religion gewinnen und mitteilen, in Betracht zu ziehen. Auch hier geht die Wahrheitsfrage zunächst in die Richtung des Fragenden: Es ist zu prüfen, ob ich die Aussagen so verstehe, wie der Andersgläubige sie meint, oder ob ich nicht meine Voraussetzungen in die Glaubensbekenntnisse der anderen hineintrage (350f). 3. Es stellt sich „die Frage nach der Offenbarung im Christentum, nach der Offenbarung in außerchristlichen Religionen und nach dem Gehalt dieser Offenbarung für ihre Bekenner und schließlich auch nach dem Gehalt jener anderen Religionen für mich als christlicher Abendländer“ (351). Vf. weiß um die Einwände, die an dieser Stelle lautzuwerden pflegen, doch rechnet er deutlich mit der Möglichkeit, auch unter Abgabe an jede Form des Synkretismus in den Religionen solches finden zu können, das sich mit den eigenen gesicherten Überzeugungen in Übereinstimmung bringen läßt und folglich als wahr anzusehen ist. Das Ergebnis: „Für den abendländischen Menschen gibt es vorerst nur Ehrlichkeit in der Diagnose sich selber gegenüber und dann intensive Suche nach Wahrheit, die in erster Linie beim Christentum als unserem Erbe zu beginnen hat. Wer es wagt, umsichtig, überlegt und vertrauensvoll mit der Wahrheitsfrage an unser christliches Erbe heranzugehen, wird selten enttäuscht. Wenn er später von da aus die Begegnung mit außerchristlichen Religionen suchen will, dann wird er auch da etwas finden können, aber nur um den Preis wirklicher Wahrhaftigkeit“ (354). Die Überlegungen des evangelischen Theologen könnten leicht Inhalt eines interkonfessionellen Gesprächs über die Frage der außerchristlichen Religionen werden. Ethos und Methodik bleiben jedenfalls auch dort gültig, wo man der Ansicht sein sollte, inhaltlich widersprechen zu müssen. Das aber gilt dann nicht nur für das Schlußkapitel des Vf., sondern für sein ganzes Buch.

Wittlaer

H. Waldenfels

**Wadulla, Annamaria:** *Yoga für die Praxis*. Otto Wilhelm Barth Verlag/Weilheim, Obb. 1971; 112 S., DM 12.80

Dieses Buch ist — nach einem Vorwort — in zwei Abschnitte geteilt: I. *Das Wesen des Yoga* und II. *Die Praxis des Yoga*. Demgemäß bietet der erste Abschnitt Einleitung, Erläuterungen und Hinweise zum Wirkungsbereich und Nutzen

des Yoga. Der zweite Abschnitt befaßt sich mit den einzelnen Übungen; den Anleitungen zu ihrer Durchführung werden Gedanken beigegeben, die deren geistigen Gehalt zeigen und interpretieren sollen.

Bereits im Vorwort wird dem Yoga die eigentümliche Möglichkeit zugesprochen, „die verloren gegangene Verbindung zu Gott wieder aufzunehmen“ (5). Nachdem die Verf. nicht versäumt, „unsere gegenwärtige Situation“ auf befremdlich oberflächliche, dilettantisch-psychologisierende Weise zu analysieren, nennt sie den „echten Glauben“ (11) als Hilfs- und Heilmittel. Neben Zitaten großer Dichter und Denker (Meister Eckhart, Hölderlin, Hesse, Goethe) findet sich eine Fülle banaler Beispiele von „Selbsterkenntnis“, die „den Menschen“ „seine Schwierigkeiten“ erkennen lassen sollen. In schlechtem und selbstgefälligem Predigerstil wird dann zum Übungsprogramm übergeleitet, das angesichts dieser Grundgedanken zu einer Reihe gymnastischer Übungen herabsinkt. Das verheißende Ziel dieser Art von Yoga: „Wir können unsere Umwelt nicht ändern... Ist in uns selbst erst einmal Ruhe und Frieden eingezogen, dann bemerken wir staunend, wie schön doch die Welt ist, wieviel Freude unsere Erde birgt! Auf Schritt und Tritt begegnet uns Vollendetes, das wir vorher nicht erkannt haben. Das heißt aber nichts anderes, als daß sich für uns die Umwelt verändert hat, weil wir uns selbst verändert haben“ (8). Das heißt aber nichts anderes als Kapitulation in Sieg verdrehen; es wird allerdings einiger Veränderung in uns bedürfen, auch dieses Buch als Vollendetes zu erkennen. Noch eine Korrektur: mit Yoga ist nicht „jenes ‚Gnothi se auton‘ gemeint“ (18), das „uns allmählich befähigt, unsere persönlichen Grenzen zu erkennen, sie zu durchbrechen...“ (108). Denn am Apollotempel in Delphi stand auch „Mäden agan“, „Nichts im Übermaß“: sein Maß zu erkennen gegenüber den Unsterblichen war gefordert. Mit dieser Erklärung allerdings faßt sich die Kritik an diesem Buch mit einem Satz in dem Themenvorschlag für Weiteres: „Yoga für schlichte Gemüter“.

Freiburg/Br.

Bernhard Uhde

## VERSCHIEDENES

*Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, bearbeitet und herausgegeben v. Friedrich Wilhelm BAUTZ. Tr. Bautz/Hamm 1970. 1. Lieferung: *Aalders* — *Ancillon*; 160 Sp.; Subskriptionspr. (1 Lieferung) DM 12,80

Vf. sucht mit seinem auf etwa 24 Lieferungen zu je 160 Spalten (drei Lieferungen jährlich) geplanten Nachschlagewerk eine bislang wenig bedachte Lücke zu schließen, die auch in den großen Lexikonwerken RGG und LThK — von deren Zielsetzung her — nicht in hinreichendem Maße berücksichtigt werden konnte. Er sieht seine Aufgabe darin, in allgemeinverständlicher Art Auskunft zu geben über Leben und Schaffen von mindestens 10 000 Männern und Frauen, die in ihrer Zeit und über sie hinaus Leben und Geschichte der Kirchen mehr oder minder stark beeinflussten. Das Nachschlagewerk ist als ökumenisches Unternehmen zu verstehen, das in möglichst unbefangener, ökumenisch verstehender Weise die einzelnen Gestalten im Zusammenhang ihres Lebensraumes darstellt bzw. sie in den jeweiligen kirchenhistorischen Rahmen einordnet. Dabei ist der ökumenische Rahmen so weit gesteckt, daß nicht nur Theologen und Kirchenführer, Künstler und Philosophen, Seelsorger und Missionare der abendländischen Welt Berücksichtigung finden, sondern auch die Ökumene der Religionen in be-

deutenden Gestalten der Weltreligionen sich andeutet. So finden sich in der ersten Lieferung gleich am Anfang Aaron ben Elia und Aaron ben Joseph, später Akiba ben Joseph, Al-Farabi, Al-Ghazali, Al-Kindi u. a. Der Artikelaufbau folgt im wesentlichen der Anordnung der bekannten Nachschlagewerke: Auf den Artikel folgen Verweise auf die Werke des Genannten, sodann literarische Angaben. Gewisse Schönheitsfehler fallen noch auf. Bei den katholischen Heiligen wünschte man sich konsequent überall die Angabe des Festtages. Zur katholischen Literatur im Abkürzungsverzeichnis: H. JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* (Freiburg 1962ff); *Sacramentum Mundi* (Freiburg 1967ff); H. VORGRIMLER / R. VANDER GUCHT (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (Freiburg 1969f) fehlen; sodann: ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, neueste (8.) Aufl. 1969. K. ADAM hätte unbedingt berücksichtigt werden müssen. Zu prüfen wäre auch, ob an sich abgeschlossene Themen immer auf dem letzten Stand sind (vgl. z. B. Altfrid von Hildesheim, der ein freiweltliches Damenstift Essen gründete, keine Benediktinerabtei Essen; die Essener Literatur, z. B. schon K. RIBBECK, ist nicht genannt). Hinweise dieser Art mindern aber nicht den Wert des Unternehmens, zumal sie in der Folgezeit leicht verwertet werden können. Auf jeden Fall begrüßen wir das Werk und wünschen ihm im Raume beider Kirchen jene Beachtung, die eine mehr und mehr gemeinsame wissenschaftliche Arbeit hervorruft und fördert.

Wittlaer

Hans Waldensfels

**Câmara, Helder:** *Revolution für den Frieden* (= Herder-Bücherei, Band 356) Freiburg/Br. 1969; 176 S. — *Die Spirale der Gewalt*. Styria/Graz 1970; 61 S. — *Es ist Zeit*. Styria/Graz 1970; 183 S. — *Church and Colonialisme*. Sheed and Ward/London-Sydney 1969; 181 S.

Es ist stiller geworden um Dom HELDER CÂMARA. Liegt das an dem doppelten Druck, unter dem er steht, — Druck aus Rom und Druck von seiten des brasilianischen Regimes? Oder hat er sein Zeugnis abgelegt und tritt nun zurück ins Schweigen der Alltagsarbeit? Das blutige Martyrium, dem er oft nahe schien, ist ihm (bisher) erspart geblieben; aber er ist und bleibt ein Zeuge. Man wird nicht einmal sagen können, sein Zeugnis sei nicht angenommen worden. Seine Person und sein Wort haben zur Bewußtseinsbildung innerhalb der Weltkirche wesentlich beigetragen. Ob ohne ihn das Thema „Gerechtigkeit in der Welt“ Hauptgegenstand der Bischofssynode geworden wäre? Er war, obwohl abwesend, dort mehr gegenwärtig als manche Teilnehmer. Dom HELDER CÂMARA ist ein Redner, kein Schriftsteller; die Bücher, die uns unter seinem Namen vorliegen, bieten Reden und Ansprachen, die er in aller Welt gehalten hat, auf französisch und englisch und in seiner, im Druck nicht wiederzugebenden, eindringlichen Gestensprache. *Revolution für den Frieden* ist von Freunden zusammengestellt, ein Mosaik aus Äußerungen zu einer Fülle von Themen; *Die Spirale der Gewalt* ist die Programmrede für die von ihm ins Leben gerufene „Aktion Gerechtigkeit und Friede“. Alles übrige sind im Grunde nur Variationen über ein und dasselbe Thema, in denen eine einzige große Leidenschaft vibriert. Er hat Intuitionen mehr als Sachkenntnisse. Und eine mutige Naivität: „Mein Plan — so sagt er selbst — kann an den Kampf gegen Goliath erinnern. Aber die Hand Gottes war mit dem jungen Hirten, und David hat mit seinem Glauben, einer Schleuder und fünf Kieselsteinen den Philister besiegt.“ (*Es ist Zeit*, S. 11)

Rom-Beuron

Paulus Gordan OSB

**Duchrow, Ulrich:** *Christenheit und Weltverantwortung.* Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. Klett/Stuttgart 1970; XIV-647 S., DM 38,50

Als Band 25 der *Forschungen und Berichte* der Evangelischen Studiengemeinschaft greift diese Heidelberger Habilitationsschrift ein zentrales Problem heutiger, vor allem protestantischer Ethik auf: Entzog doch die sog. Zweireichelehre den gesellschaftlich-öffentlichen Bereich nur allzuleicht der eigentlich christlichen Auseinandersetzung; Staat und Politik blieben auf der Seite des Weltlich-Sündigen, das Christliche regierte im gnadenhaften Bezirk der Innerlichkeit. — Die Verantwortung jedoch, die heute dem Naturwissenschaftler aus den technischen Möglichkeiten seiner Erkenntnisse erwächst, läßt sich in dieser Doppelung nicht durchtragen (ganz abgesehen von den weltpolitischen Fragen der Entwicklung, sozialer Ungerechtigkeit, Rüstung etc.). Bezeichnenderweise stellte sich die vorgelegte Problematik denn auch zunächst in Physiker-Theologen-Gesprächen, wobei es sich erwies, daß die Theologie wenig Relevantes zu bieten hatte (VII). — Vf. untersucht daher zunächst die Wurzeln der Zweireiche-Theorie in der Bibel (frühchristliche Apokalyptik, PAULUS) einerseits und in der irgendwie ähnlichen und doch so verschiedenen platonischen Weltanschauung andererseits, wobei innerkosmische Lösung und Begnadigung als jeweilige Kriterien genannt werden (120ff). Die Weiterführung des Problems in der Theologiegeschichte durch AUGUSTINUS in seiner *Civitas Dei* und durch die theologisch-ideologische Fundierung der mittelalterlichen Doppelung der Macht zwischen Kurie und Papst führt vor allem über OCKHAM zur Theologie von M. LUTHER. In guter Verbindung zu den machtpolitischen und geistesgeschichtlichen Hinter- und oft Beweggründen gibt Vf. so die traditionsgeschichtliche Begründung der heutigen Problematik. Er weiß darum, daß hier nur Vorarbeit geleistet wird — die nur zwanzig Seiten zu „offenen Fragen im Hinblick auf die Neuzeit und das wissenschaftlich-technische Zeitalter“ machen dies auch äußerlich klar. Kritisch im Heute denken kann aber nur, wer um seinen geschichtlichen Standort und seine Einseitigkeiten und Aporien weiß — das Werk DUCHROWS ist dazu unerlässlich. — Ausstehend sind allerdings noch die Untersuchung zur nachreformatorischen Entwicklung im protestantischen Raum wie in der katholischen Theologie, die wohl mit einer etwas anderen Akzentsetzung aus den mittelalterlichen Ansätzen nachgezeichnet werden müßte. So mündet die Besprechung dieses Werkes in den Wunsch, daß diese weitere Arbeit bald geleistet werde. Ökumenisches Verständnis wäre so erst eigentlich möglich. Dieser Aspekt kommt bei DUCHROW, z. T. thematisch bedingt, zu wenig zu Gesicht: Das Verhältnis von philosophischer Weltanschauung und theologischer Gottesverwieseneit bleibt zudem trotz der interessanten Kooperations-Thesen nach LUTHER zu wenig vermittelt — hier hätte der nicht weiter verfolgte thomistische Ansatz (427) wohl noch weitere Perspektiven zu erschließen vermocht. Jedenfalls kann heute das gestellte Problem christlicher Weltverantwortung nur in der Zusammenarbeit aller christlichen Theologie (bzw. Konfessionen) in Angriff genommen werden. Diese Dimension hätte (auch hinsichtlich der erwähnten Literatur) wenigstens in der Schlußbetrachtung größere Deutlichkeit verdient.

Luzern

Franz Furger

**Elliott, Charles:** *The Development Debate.* SCM Press/London 1971; 128 p., 90p

L'auteur a enseigné l'économie à l'Université de Nottingham et à l'Université de Zambie. Depuis 1969, il est secrétaire de Sodepax à Genève. L'opuscule que

voici est la meilleure introduction à la problématique actuelle du développement. L'auteur met au point les différentes conceptions qui s'affrontent aujourd'hui dans le monde, et les différents concepts de développement qu'elles proposent. Il y a le développement conçu comme croissance économique, le développement comme élévation du niveau de vie (défini par des index de développement économique-social), le développement comme changement de structure économique et sociale, le développement comme libération, et le développement comme humanisation. Après avoir présenté ces divers concepts, l'auteur aborde le débat théologique. Il fait le point des arguments généralement avancés dans le débat. Il s'agit surtout de définir la méthodologie. On trouvera dans cet ouvrage une sorte de mise au point provoquée par les récents débats réalisés au sein de Sodepax. C'est la problématique du développement telle que la voient les Églises aujourd'hui. Une mise au point indispensable.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Gertz, Bernhard:** *Glaubenswelt als Analogie*. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei. Patmos/Düsseldorf 1969; XXXIV u. 457 S.

Die Bedeutsamkeit E. PRZYWARAS für die Gegenwartstheologie ist noch lange nicht hinreichend erkannt. Vf's. umfassendes Werk bietet unter dem leitenden Gesichtspunkt des Analogieverständnisses eine hervorragende Einführung in PRZYWARAS breitgefächertes Lebenswerk. Insofern als PRZYWARA mit seinen Denkvorstößen in Verbindung mit nahezu der ganzen Phalanx neuzeitlicher Denker und Theologen stand, erweitert sich die Darstellung zu einem Querschnitt gegenwärtigen theologischen Denkens, den Vf. insofern mit einem Längsschnitt durch die Geschichte verbindet, als er die Frage nach der „analogia fidei“-Formel von Röm 12,6 und seinen Interpretationen bis in die Lehräußerungen des 2. Vatikanischen Konzils hinein verfolgt. In der getreuen und doch zugleich kritisch mitdenkenden Nachzeichnung von PRZYWARAS Weg hat Vf. seinerseits ein überzeugendes Spiegelbild der theologischen Gegenwartssituation geschaffen, wobei nur zu hoffen ist, daß die PRZYWARA eigentümlichen Denkanstöße für uns alle nicht ohne Wirkung bleiben möchten.

Wittlaer

Hans Waldenfels

**Häring, Bernhard, CSSR:** *Orden im Umbruch*. Ordenschristen der Zukunft. Wienand/Köln 1970, 220 S., DM 22,80

On trouvera ici un essai de réinterprétation des différents éléments de la vie religieuse à la lumière des documents du Concile. Il s'agit de considérations destinées à aider les instituts dans leur tâche d'ajournement. Il est permis de penser, cependant, que le titre est un peu ambitieux. Ces considérations sont très bonnes pour aider l'adaptation des instituts existants aux exigences actuelles. Il est peu probable qu'elles aideront à préparer l'avenir. Celui-ci est imprévisible et naîtra, sans doute, d'initiatives radicalement nouvelles qu'il est impossible de décrire d'avance. Certains trouveront que l'auteur demeure trop attaché aux conventions traditionnelles, encore que ses pensées soient très utiles dans l'immédiat pour les gens d'un certain âge qui cherchent à demeurer dans le mouvement actuel.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Hajjar, Joseph:** *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815—1848)* (Bibliothèque de l'Histoire de l'Eglise, publiée sous la direction de E. Jarry). Bloud & Gay (F—75 Paris VI<sup>e</sup>, 3 rue Garancière) 1970; IX + 632 p., Fr. 75,—

HAJJAR, durch verschiedene Publikationen über den Nahen Osten bekannt geworden, legt hier ein Werk vor, das Frucht jahrelanger Archivstudien ist und mit einer Fülle wenig bekannter oder unbekannter Tatsachen aufwartet. Die Lektüre stellt Ansprüche, und viel Allgemeinwissen wird vorausgesetzt. Aber hat man sich einmal darauf eingelassen, dann entsteht ein ganz anderes Bild, als es uns geläufig ist, die wir die Geschehnisse aus westlicher Perspektive gesehen haben. Am auffallendsten ist, wie die Kirchen der verschiedenen christlichen Bekenntnisse sich bedenkenlos von der großen Politik ihrer Nationen haben gebrauchen lassen. Vielleicht haben sie nicht immer klar erkannt, um was es ging, wenn sie bzw. die ihnen nahestehenden Gesellschaften ihre „Missionen“ im Vorderen Orient errichteten. Doch entsteht oft der Eindruck, daß sehr selbstische Zwecke ihr Handeln bestimmt haben. Deshalb wird keine billige Apologie die Tatsachen einfach leugnen können; sie dürfen auch nicht durch zeitbedingte Befangenheit entschuldigt werden. Das gilt im gleichen und noch stärkeren Maße von den europäischen Großmächten, die alle ihre eigene Politik trieben und Nutzen aus der Situation zu ziehen suchten. Daß die Verwicklungen, die sich daraus ergaben, keineswegs der Vergangenheit angehören, ist das eigentlich Bedrängende des Buches und seiner Lektüre. Denn vieles wirkt in der Gegenwart noch nach und lebt in der nahöstlichen Krisensituation von heute weiter. Manchmal vermeint man geradezu Fragen unserer Zeit diskutiert zu hören — die Probleme des Nahen Osten sind damals so wenig gelöst worden, daß die gegenwärtige Krise als ein Gericht über das Verhalten der westlichen Mächte (und der Kirchen!) in der Vergangenheit erscheint. HAJJAR's Buch ist deshalb geradezu aktuell, und man wartet mit Spannung auf die Fortsetzung seiner kritischen Studien. — Zu wünschen wäre, daß dem Gesamtwerk ein ausführliches Verzeichnis der Quellen und der Literatur beigegeben würde.

Münster

Josef Glazik

**Kolping, Adolf:** *Fundamentaltheologie*. Bd. I: *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*. Verlag Regensburg/Münster 1968; 379 S., Ln. DM 36,—

Vf. legt im ersten Band seiner auf drei Traktate geplanten *Fundamentaltheologie* zusammen mit einer ausführlichen Einleitung den ersten Traktat vor. Die drei Traktate will er nicht als „Handbuch der Fundamentaltheologie“ (9) verstanden wissen, obwohl ein Vergleich mit derartigen Handbüchern sich nahelegt. Vf. beabsichtigt, „die tragenden Strukturen dessen, wie wir christlich glauben können, sichtbar zu machen“ (9).

In der *Einleitung* wird zunächst versucht, Begriff und Aufgabe der Fundamentaltheologie zu klären (§ 1). KOLPING sieht in ihr die „allseitig und methodisch begründete Erkenntnis des Weges der rationalen Glaubensbegründung“ (25), die dann zu unterscheiden ist von der kerygmatischen Aufforderung zum Glauben und der apologetischen Funktion, die einer jeden theologischen Disziplin zufällt. Ihre Aufgabe besteht darin, a) positiv die rationalen Grundlagen des Glaubens zu klären, b) entsprechend Mißverständnisse auszuräumen, c) zu ihrem Teil mitzuwirken, Willigkeit und Geneigtheit zum Glaubensgehorsam zu wecken (vgl. 26). §§ 2—4 befassen sich mit der Methodik der Fundamentaltheologie. Da-

bei geht es um die doppelte Frage: „Wie müssen die Beweise für die Göttlichkeit der Offenbarung beschaffen sein, damit sie auch dem vorgläubigen Menschen Gott als den Sprecher der Offenbarungspredigt in den Blick bringen?“ (§ 2) und: „Wie muß angesichts dieser Aufgabe der Aufbau ihrer Darstellung sachgerecht erfolgen?“ (§ 4) (29). Eingeschoben ist im § 3 ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der wissenschaftlichen Glaubensbegründung. Der Mensch muß zu einem sicheren Urteil über die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruches und über die Glaubenspflicht gegenüber der Offenbarungspredigt gelangen (vgl. 30). Daher „muß sich die Fundamentaltheologie um eine objektiv vollständige und allseitig begründete vernünftige Gewißheit von der Tatsache der Offenbarung bemühen“ (31).

In der Frage nach der Durchführung des Grundansatzes hebt sich KOLPING bewußt von der von K. RAHNER initiierten Auffassung des Verhältnisses von spezieller Dogmatik und formaler und fundamentaler Theologie ab (vgl. 75ff). Vf. ist der Ansicht, daß der Ansatz zu RAHNER'S Auffassung in dem Schwergewicht liege, das in der — von KOLPING nicht vertretenen — „Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade vorherrschend“ sei (77). Ob von der von KOLPING genannten Sicht her eine eigentliche Kritik an der in der „Rahner-Schule“ (76 — wer ist konkret damit gemeint?) vorgetragenen Fundamentaltheologie sinnvoll ist, scheint insofern zweifelhaft zu sein, als ja gerade das Grundverständnis des Natur-Gnade-Verhältnisses, wie KOLPING selbst es versteht, die Kritik herausfordert. Vf. fügt allerdings noch an, daß im Grunde „das alte Anliegen der Tübinger Schule, die Entwicklung einer Philosophie des Glaubens (J. S. v. DREY), aufgenommen, bereichert oder anders nuanciert“ werde (78). In diesem Zusammenhang wäre eine deutlichere Auseinandersetzung mit A. DARLAPS Grundsatzartikel im *MYSTERIUM SALUTIS*, Bd. I, wünschenswert gewesen.

KOLPING geht in seiner Glaubensbegründung von der aktuellen Kirche aus. Diese „wird auf ihre Botschaft hin und nach deren Begründung befragt, ob sie dem vorgläubigen Menschen den gewaltigen Anspruch der Glaubenspflicht ihr gegenüber begründen kann“ (84). Damit ergibt sich der Aufbau der Fundamentaltheologie: Am Anfang steht der Inhalt der kirchlichen Predigt; es geht zudem um die „Praecambula fidei“, die vorausgesetzten philosophischen Wahrheiten. Ehe jedoch der „Glaubwürdigkeitsnachweis der in Christus gipfelnden konkret-geschichtlichen Offenbarung (II. Traktat) und der durch sie begründeten und sie geltend machenden Kirche, näherhin der sichtbaren Römisch-katholischen Kirche (III. Traktat)“ geleistet wird (87), wird im I. Traktat gleichsam das Handwerkszeug für die weitere Arbeit bereitgestellt in einer „Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung“.

§ 1 behandelt das Dasein Gottes als logische Voraussetzung einer übernatürlichen Wortoffenbarung Gottes. Im *I. Kapitel* ist die Rede von der übernatürlichen Heils- und Erlösungs-Ordnung. Schon zuvor hatte Vf. den Naturbereich definiert als „das, was grundsätzlich von jedem Menschen erfahren und erkannt werden kann, wieweit auch einzelne solcher Naturäußerungen faktisch transempirisch durch den überwelthaften Gott auf das übernatürliche Heil hin konstituiert sind“ (78f). Dieser Begriff selbst ist aber in mehrfacher Weise problematisch. (1) fragt es sich, was hier über eine rein formale Bestimmung hinaus tatsächlich material etwa über das Wesen des Menschen ausgesagt wird. Die Frage spitzt sich zu, wenn der Mensch sich aufgrund seiner aktiven Offenheit auf Zukunft hin heute immer neuen Möglichkeiten seiner Selbstverwirklichung

und -manipulation gegenübergestellt sieht und dann die Frage „nach dem maßgebenden Wesen, der ‚Natur‘ des Menschen“ stellt (vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VIII, 272—276). (2) ist auch die von KOLPING entwickelte Auffassung der „potentia obocdientialis“ Gott gegenüber nochmals fragwürdig. H. Urs v. BALTHASAR hat jüngst erneut darauf hingewiesen, daß dieser Begriff leicht mißzuverstehen ist, als sei hier die Rede von einer Beschaffenheit des Natursubjekts, und daher besser durch einen Terminus zu ersetzen wäre, „der die Mächtigkeit deutlich in Gott verlegt“ (*Spiritus Creator*, 36). Als übernatürlich bezeichnet KOLPING „alles das, was nicht unter den Anspruch fällt, den ein Wesen erheben muß, um ein bestimmtes Wesen darzustellen und seiner Wesenheit gemäß zu wirken“ (112). Ob nicht in diesen Darlegungen die neueren theologischen Einsichten etwa H. Urs v. BALTHASARS Beachtung verdient hätten, daß Natur letztlich ein Subtraktionsbegriff ist, der inhaltlich nicht mehr exakt abgrenzbar ist? Ob nicht aus den Darlegungen der moderneren Theologie zu sehr ihre Kritik an übernommenen Begriffen herausgehört und ihr positives Antwoortsangebot übersehen wird? Ob nicht doch die Fragen und Einwände, die gegen ein überkommenes philosophisches Denken vorgetragen werden, zu wenig ernst genommen werden? Hätte nicht der Versuch, die Philosophie personalistisch neu zu konzipieren, ebenso wie ein positiveres Verständnis der Geschichtlichkeit *aller* Begriffe einen zu schnellen Rückgriff auf — wie ja für die Bewältigung des Natur-Gnade-Problems durchaus zugestanden wird — keineswegs ursprüngliche Begriffe und Verständnisschemata verhindern müssen? Ob nicht diese Frage auch den weiteren Gang der Arbeit belasten wird?

Auf die Darlegung von Begriff und Einteilung des Übernatürlichen (§ 2) wird in § 3 die Heils- und Erlösungsordnung im Raum der Naturordnung gesehen, sodann in § 4 die Heilsordnung als die unser Erkennen überragende Geheimnisordnung dargestellt.

Das *II. Kapitel* bespricht die „Kundgabe der geheimnishaften Erlösungsordnung durch die Offenbarung Gottes“. § 5 erklärt Wort und Begriff „Offenbarung“. Dabei hält KOLPING trotz mancher beiläufiger Hinweise an einem überwiegend intellektualistischen Verständnis der Offenbarung im Sinne von Mitteilung als Kundgabe fest. Bedeutsam ist der Versuch, das Wesen des Offenbarungsvorgangs genauer zu bestimmen (§ 6). KOLPING weist darauf hin, daß dieser nicht zuletzt in einer Zeit der Abkehr vom mythischen Denken bedacht werden müßte, tatsächlich aber die fundamentaltheologischen Darstellungen hierüber gewöhnlich kaum handeln. Im § 7 werden die menschlichen Erlebnisweisen und Ausdrucksmittel, die kulturelle und literarische Eigenart der Offenbarungsurkunden erörtert. Damit werden Grundprinzipien und -kategorien der modernen Schriftauslegung in den Gang der fundamentaltheologischen Erörterungen einbezogen. Hilfreich sind die vielfältig eingestreuten konkreten Beispiele der Schriftexegese. § 8 zeigt auf, wie erst die analoge Aussageweise eine übernatürliche Wortoffenbarung ermöglicht. Im § 9 sucht Vf. schließlich „thesenmäßig den katholischen Begriff vom Schicksal des Offenbarungswortes in der Menschheit darzulegen“ (183). Bei all den Ausführungen der §§ 6—9 geht es um eine — noch nicht vordringlich material bestimmte — Erläuterung des Übersetzungsvorgangs der Selbstmitteilung Gottes in eine dem Menschen verständliche Form.

Das *III. Kapitel* behandelt den neuzeitlichen Widerspruch gegen die Wortoffenbarung. In einem ersten Ansatz werden die endgültige Lösung vom mythischen Welterleben unter gleichzeitiger Hinwendung zur rationalen Weltdurchleuchtung, sowie die rationalistische Stimmungslage der modernen Menschheit

als Grund genannt (§ 10). § 11 geht auf die existenzphilosophische Hermeneutik innerhalb der evangelischen Theologie, § 12 auf den zeitgenössischen Atheismus im allgemeinen, § 13 auf den Atheismus der marxistischen Theorie und Praxis ein. Wenngleich Vf. in der Behandlung all derer, die dem Offenbarungsanspruch des Christentums widersprechen, viel ausführlicher ist, als wir es sonst von vergleichbaren Kompendien gewohnt sind, wird doch die Frage bestehen bleiben, a) ob sich für jemanden, der die einzelnen Autoren nicht kennt, ein hinreichend begründetes Urteil über Autoren und Denkrichtungen eruieren läßt, und b) ob Vf. nicht doch den *positiven* Anliegen der Neuzeit zu wenig Rechnung trägt. Gerade das Verhältnis von traditionellen Denkstrukturen und moderner Denkweise bedarf denn auch weiterer kritischer Überlegungen.

Im *IV. Kapitel* des Bandes geht es um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung Gottes, besonders um die Erkennbarkeit der Glaubwürdigkeit der Offenbarungsaussage. § 14 bietet begriffliche Klärungen. Dabei verdient vor allem die Besprechung der personalen Gewißheit, zu der der traditionelle Begriff der „moralischen Gewißheit“ vertieft wird, Beachtung. § 15 handelt von der inneren Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes, die auf der Glaubwürdigkeit Gottes selbst beruht. Im § 16 folgt die Darstellung der äußeren Glaubwürdigkeit, d. h. der „Glaubwürdigkeit aller jener Medien in unserer Erfahrungswelt, die mit dem Anspruch auftreten, das Wort des überweltlichen Gottes uns zu verkünden“ (293).

Abschließend werden im *V. Kapitel* die wunderbaren Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarungsaussage besprochen. Nach der Klärung der Vielseitigkeit des Wunderbegriffs und seiner Geschichte (§ 17) wird im § 18 die ganze Skala der Glaubwürdigkeitskriterien im einzelnen überprüft. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Rede vom Wunder im theologisch engeren Sinn (330ff). Das „Wunder“ erweist sich dabei als die umfassende Kategorie *aller* Glaubenskriterien. Mit dieser Bestimmung, die die Fortentwicklung zum heutigen Wunderverständnis nicht leugnet, ist die ursprüngliche Weite der Wunderauffassung zurückgewonnen. KOLPING versucht einen Mittelweg. Er erwartet denn auch Kritik von solchen, „die diesen Entwurf in seinem Leistungswillen für zu optimistisch halten“, und von solchen, „die, in überholten Wundervorstellungen befangen, ihn für zu dürftig ansehen“ (343). Bedeutsamer dürfte die erste Gruppe sein. Die Frage ist ja, ob KOLPING selbst in seiner kritischen Befragung weit genug gegangen ist. Es fällt eben doch auf, daß trotz des betonten Ringens um das Wortgeschehen in der Offenbarung und dessen Übersetzung die Sprache selbst nicht so thematisch wird, daß dieses und verwandte Stichwörter es verdient hätten, in das Sachregister aufgenommen zu werden; „Sprache“ fehlt dort ganz. Es ist aber die Frage nach einer neuen Sprache, die einen ständig bei der Lektüre dieses kenntnisreichen und inhaltsgesättigten Bandes verfolgt, wobei man sich nicht nur die eigenen Zeitgenossen im Lande, sondern schließlich auch die vielen, denen der Missionar den Zugang zum Glauben ebnen möchte, vor Augen halten darf.

Wittlaer

Hans Waldenfels

**Lefringhausen, Klaus/Zwiefelhofer, Hans, SJ (Hrsg.): Partner im Entwicklungsprozeß.** Die Mitarbeit in den Entwicklungsländern. Jugenddienst-Verlag/Wuppertal und Pesch-Haus/Mannheim 1970; 128 S., DM 8,80

Cet opuscul est destiné aux jeunes qui vont travailler dans les pays en voie de développement dans le cadre de programmes d'aide au développement promus par les institutions les plus diverses. Divers auteurs y font l'exposé des obstacles

et des exigences que les experts vont rencontrer. Il s'agit de leur donner une bonne préparation psychologique pour pouvoir se mettre réellement au service des peuples qu'ils prétendent aider. Sinon ils ne seront que les agents d'une culture importée, et leur présence sera plutôt un facteur de désordre qu'une aide efficace. On ne peut qu'applaudir aux recommandations qui sont ainsi faites aux jeunes qui se destinent à l'aide au développement.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Lüpke, Rolf / Pfäfflin, Georg Friedrich:** *Herausforderung durch die Dritte Welt*. Dargestellt am Beispiel Brasiliens. Eine fächerübergreifende Unterrichtseinheit. Calwer Verlag/Stuttgart und Kösel/München 1971; 145 S., DM 12,—

Cet ouvrage veut aider le corps enseignant à présenter le problème du développement à partir de l'exemple concret du Brésil. Il réunit les données matérielles et les éléments de réflexion morale qui doivent servir à poser le problème de l'aide au développement. Il offre ensuite une méthodologie. Parmi les données présentées au lecteur, il y a d'abord une analyse quantitative de l'état de sous-développement. Puis, on évoque les mesures d'aide au développement qui ont été prises. On joint à cela dans une troisième partie les éléments qui doivent permettre une appréciation morale. On voit bien les bonnes intentions des auteurs. On se demande, cependant, quel est le résultat que l'on veut obtenir par là. Ce que l'on obtiendra, en fait, ne sera-ce pas seulement une sorte de sentiment de supériorité du fait d'appartenir à une nation développée, ou bien une sorte de sentiment de culpabilité (qui n'est que l'envers du premier)? Quoi qu'il en soit, les données fournies pour apprécier la situation de sous-développement, sont tirées du contexte historique qui les expliquerait et leur donnerait un caractère humain. En ce qui concerne l'aide au développement, on ne voit pas quel facteur il représente dans le problème. Quant aux données morales, on ne voit pas du tout quel type d'action elles pourraient engendrer. C'est pourquoi une telle tentative nous laisse bien perplexes. Par ailleurs, les données sont bien dépassées, car elles se rapportent presque toutes à 1966 ou aux années antérieures. Or, en cinq ans, bien des choses ont changé au Brésil.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Lüthi, Kurt:** *Theologie als Dialog mit der Welt von heute* (= *Quaestiones disputatae*, 53), Herder/Freiburg 1971; 199 S.

Die Intention des Verf. zielt darauf, die Ansätze der klassischen „Denker des Dialogischen“, Martin BUBER und Ferdinand EBNER, in kritischer Interpretation und auf Grund der gegenwärtigen veränderten Bewußtseinslage und der neueren theologischen Entwicklungen (bes. des Gesellschaftsbezugs und der Zukunftsorientierung) weiterzuführen und in einem fundamentalen Sinn „Theologie als Dialog“ zu definieren. Der theoretischen Entfaltung des Dialogs als der Grundkategorie und als der primären Methode für die Theologie dient ein erster Teil. In einem zweiten Teil wird in sechs Gesprächsmodellen gezeigt, wie Theologie mit verschiedenen „Partnern“ in der Welt in einen Dialog treten und dabei sich selbst als Theologie verwirklichen kann; diese Gesprächspartner sind Säkulare Welt, Religion und Religionskritik, Katholizismus (Modellfrage: Glaube und Welt nach dem Vatikanum II), Abstrakte Künstler, Abstrakte Kunst (Modellfragen: Christusbild), Moderne Schriftsteller (Modellfrage: Das Problem des Bösen).

Das Aufzählen und Aneinanderreihen der sechs „Gesprächspartner“ weist schon auf die Problematik dieses Entwurfs von „Theologie als Dialog“ hin. Ihre Aus-

wahl scheint z. T. in der Aktualität der Fragestellung, z. T. in den besonderen Interessen des Autors begründet zu sein, jedenfalls wird sie selbst nicht nochmals kritisch reflektiert. Eine solche Reflexion, die auch danach fragen müßte, warum und wie Theologie selbst „Partner“ der „Welt“ bzw. der verschiedenen Bereiche der Welt sein kann, ist von dem vorliegenden Verständnis des Dialogs her weder möglich noch notwendig. Der völlig unbestimmte Dialog als umfassender struktureller und hermeneutischer Rahmen für die Theologie — eine Grenze für den Dialog besteht nur dort, wo das Gegenüber selbst nicht dialogisch ist — beruht auf einem liberalistischen Konzept des Pluralismus, wonach alle Menschen, Gruppen und Positionen in gleicher Weise freie Gesprächspartner sind und jeder Teilnehmer, also auch die Theologie, seine interne Legitimation beibehalten und „seine Sache“ ins Gespräch einbringen kann. Dadurch wird aber die eigentliche Problematik von Glaube, Theologie und Kirche in der gegenwärtigen Welt von vornherein verdeckt. Werden Gesellschaft, „Sachbezüge“, „Welt-Bezüge“, „Geschichte“ und „Zeit“ nur als die Dimension des „Es“ und als konkrete Bedingungen des partnerschaftlichen Dialogs verstanden (vgl. 27ff), können weder die Ursachen von „Grundsatzkrise“ und „Objektschwäche“ (vgl. 37) der gegenwärtigen Theologie (nämlich bes. der gesellschaftlich bedingte Funktionswandel der Kirche) angemessen analysiert noch die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Auswirkungen des Prinzips „Dialog“ selbst in die kritische Begründung von Theologie einbezogen werden.

Münster

Ludwig Rütli

*Revolution oder Reform:* HERBERT MARCUSE und KARL POPPER: Eine Konfrontation. Kösel/München 1971; 48 S., DM 5,—

La radiodiffusion bavaroise a fait apparaître à la télévision un néo-marxiste, H. MARCUSE, et un néo-libéral, K. POPPER. Tous deux sont de la même génération. Ils ont environ 70 ans. Chacun d'eux dit ce que l'on attendait de lui au niveau de généralité qui convenait à la circonstance.

Recife (Brésil)

Joseph Comblin

**Simons, Eberhard/Hecker, Konrad:** *Theologisches Verstehen.* Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. Patmos/Düsseldorf 1969; 263 S.

In nicht klar durchschaubarer gemeinsamer Autorschaft entstanden, stellt das Buch in der Weiterführung voraufgegangener hermeneutischer Studien E. SIMONS' einen bedeutsamen spekulativen Beitrag auf dem Wege zu einer theologischen Hermeneutik dar. Die Notwendigkeit einer grundlegenden kritischen Selbstreflexion der Theologie steht außer Frage. Im 1. Kapitel markieren Vf. die wichtigsten Wendepunkte der nicht einfach zu identifizierenden theologischen Bemühungen, wie sie sich im Laufe der Geschichte in „*theologia naturalis*“ und „*doctrina christiana*“ gezeigt haben. Dabei erweist „sich das Vorhaben der Theologie, von Gott zu reden oder Gott zur Sprache zu bringen, als *formal* identisch mit der Aufgabe absoluter Sinnbegründung“ (189). Wesentlich ist die — auch in diesem Buch eher dogmatisch vorgetragene — Feststellung, daß ein solches Unterfangen „offenbar allein in einer an Fichte noch eher als an Hegel anknüpfenden, nach-marxistischen wie nach-existentialistischen Wende zur Auslegung der konkreten Geschichte als dem einzigen Ort der Wahrheit noch legitim ansetzen“ kann (ebd.). Christliche Theologie „definiert sich selbst in ihrem Vollzug als hermeneutische Vermittlung eines philosophischen Wirklichkeitsverständ-

nisses auf theologischem Niveau mit der Sinn-Mitteilung der christlichen Tradition“ (191). Traditionsanalyse wird im 2. Kap. zur Analyse der einem Text immanenten Elemente. Dieses Kap. ist offensichtlich der schwächste Teil des Werkes, zumal in ihm sich die Schwächen rein spekulativer Überlegungen nur zu deutlich offenbaren. 1. beschränkt dieser Ansatz, ohne daß dies hinreichend verdeutlicht würde, das Traditionsverständnis auf die *Lehrüberlieferung*; 2. bleibt der Blick, unbekümmert um jede Überlegung zur Entstehung lebendiger Sprache, auf die Schriftsprache fixiert; 3. zeigt sich an dieser Stelle exemplarisch, was rein spekulativ gewonnene Überlegungen, deren Ergebnis abendländische Sprachstrukturen, besser: Sprachmaterialien zu bilden haben, schuldig bleiben. Eine nur geringfügige Beschäftigung mit konkreten außereuropäischen, etwa asiatischen Sprach- und Denkstrukturen hätte hier bereits zu einem Korrektiv geführt. Die Stärke des Buches entfaltet sich dafür voll und ganz im 3. Kapitel, in dem der Dialog als Vermittlung von Sprache, Verstehen und Wirklichkeit besprochen wird. In diesem Teil wird das bekannte Verständnis des Dialogischen vor allem auf seine Verflochtenheit mit Gesellschaft und Geschichte hin überzeugend vertieft. Ob es allerdings wirklich gelungen ist, eine theologische Position „jenseits der klassischen Entgegensetzung von ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ wie außerhalb der modernen Alternative von ‚Subjektivismus‘ und ‚ontischem Faktizismus‘“ (196) zu erreichen, oder ob nicht doch unterschwellig der Idealismus (wie es ja auch zu erwarten wäre!) dominant bleibt, soll hier nicht entschieden werden. Dankenswerterweise werden im Verlauf des 4. Kap. Abgrenzungen gegen GADAMER, BLOCH und RAHNER vorgenommen. Das letzte Wort über GADAMER: „Nihilismus“ wird dabei zur Rückfrage nach dem Verhältnis von Positivität und Negativität bei den Vf. Es fragt sich eben doch, ob nicht das Sprechen von „absolut“ (119, 143, 193 u. ö.) letztlich unbegründet bleibt bzw. woher es — geschichtlich-konkret und nicht rein spekulativ — begründet wird, so daß dann, wo eine solche rein spekulativ nicht begründbare Begründung nicht mehr in Erscheinung tritt, die Aussage einer negativen Angrenzung die sachgerechtere wäre. Insofern das offensichtlich nicht geschehen wird, geht der Entwurf einer theologischen Verstehenslehre an der nichtchristlich-nichtgläubigen Welt vorbei. Das Gespräch der Systematiker mit Historikern und Exegeten, Religions- und Sprachwissenschaftlern, Ethnologen und Psychologen ist mehr gefordert als je zuvor.

Wittlaer

H. Waldenfels

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Rev. Fr. KNOBLOCH, Missao Salesiana Rio Cauaboris, C.P. 427, Manaus/Amazonas (Brasilien) · Dr. E. Chr. SUTTNER, 87 Würzburg, Steinbachtal 2 · Peter SCHREINER, 44 Münster, Bismarckallee 47 · Prof. Dr. A. ANTWEILER, 44 Münster, Frauenstr. 1 · Prof. DDr. H. R. SCHLETTE, 53 Bonn-Beuel 1, Finkenbergstr. 59

# SITUATIONSANALYSE DER KIRCHEN, DIE NICHT ZUM NORDATLANTISCHEN RAUM GEHÖREN

Bedürfnisse und Möglichkeiten \*

von J. Kerkhofs SJ

Bewußt benutzen wir eine neue Terminologie, wenn wir die Formulierung „Kirchen, die nicht zum nordatlantischen Raum gehören“, gebrauchen, statt von „Missionen“, „Jungen Kirchen“ oder „Kirchen der Dritten Welt“ zu sprechen.

Keine Kategorie ist zufriedenstellend. In welcher sollte man Skandinavien, Lateinamerika, die Philippinen oder Japan unterbringen? Indes glauben wir, daß es, soziologisch gesehen, einen recht bedeutenden Unterschied gibt zwischen den Kirchen Europas und der Vereinigten Staaten Nordamerikas einerseits und den Kirchen der übrigen Kontinente andererseits. Der grundlegende Unterschied besteht in der charakteristischen *Abhängigkeit*, die immer noch alle nichtwestlichen Kirchen kennzeichnet, wie in der Tatsache, daß die Kirchen des Nordatlantik nicht genügend realisieren, daß sie in einer *Interdependenz* de jure und de facto mit den übrigen Kirchen stehen.

Unsere Grundsatzthese geht dahin: Wir müssen von der Situation der Abhängigkeit und der überwiegend einseitigen Kontaktnahmen zu einer Situation der „Partnerschaft“ kommen, in der durch Austausch von Ideen, Initiativen, Personen und Mitteln die verschiedenen Kirchen sich ergänzen und sich gegenseitig helfen, die wirkliche Befreiung der ganzen Menschheit zu fördern, und zwar sowohl auf das zeitliche wie auf das endgültige Heil hin.

## I

SIND WIR AUF DEM WEG, MIT DER SITUATION DER ABHÄNGIGKEIT SCHLUSS  
ZU MACHEN?

1. Die nicht zu Europa und zu Nordamerika gehörenden Kirchen sind zunächst einmal durch ihre *theologische* Abhängigkeit gekennzeichnet. Ungeachtet der Stellungnahmen, die sich für die Notwendigkeit autochthoner Theologien ausgesprochen haben (Theologische Fakultät Kinshasa; National All India Seminar/Bangalore; Theologenkongreß ‚Concilium‘/Brüssel u. a.), bleibt fast alles noch zu tun. Dieser Mangel spricht sich in

\* Der nachstehende Beitrag diente der Arbeitsgruppe ‚Mission‘ in der Sachkommission X der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD als Grundlage für seine Beratungen. (Übersetzung von Josef Glazik).

der Langsamkeit, mit der die Liturgien und Katechesen wirklich einen je besonderen Ausdruck finden, und im Fehlen eines pluriformen Rechts ebenso aus wie in den zu uniformen Modellen für die Ausbildung und das Leben der Priester und Ordensleute. Dieser gleiche Mangel zeigt sich darin, daß wissenschaftliche Veröffentlichungen entweder gänzlich fehlen oder zu oberflächlich sind; daß solide gemeinverständliche Darstellungen kaum angeboten werden oder sich zumeist auf Übersetzungen des Schrifttums westlicher Kirchen beschränken. Allzu oft ist das so vermittelte katholische Gedankengut nicht nur das Gedankengut des Westens, sondern dazu noch das eines Westens von vor 20 oder 30 Jahren. Wie soll man aber ohne eine Theologie, die zugleich autochthon und modern ist, zu echten Ortskirchen kommen? So ist es nicht verwunderlich, daß — wie Untersuchungen aus Kongo/Kinshasa, Rwanda, Burundi, Indien, Ceylon beweisen — fast überall Priester über ihre zu wenig angepaßte Ausbildung klagen und gebildete Laien die Kirche als rückständig betrachten (so etwa Nyerere in Tansania oder die All India Catholic Students Association zu Madras).

Diese theologische Abhängigkeit erklärt teilweise, daß viele Kirchen entweder religiös abgekapselte Subgruppen nach Art von Sekten sind oder einen fassadenhaften Überbau darstellen, der die zutiefst religiöse vorchristliche Überzeugung lediglich überdeckt, sie jedoch nicht durchdrungen hat (Studien in Lateinamerika bei den Indios, in Afrika, auf den Philippinen erhärten das). Andererseits wird die Kirche in den neuen Ballungszentren der Städte — von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen — zumeist als ein Fremdkörper betrachtet, der nur wenig oder gar nichts beiträgt zu einer konkret verständlichen Deutung des Phänomens menschlichen und sozialen Wandels, der doch überall das wirklich bedeutsame Ereignis der jüngsten Geschichte ist. Das Christentum findet sich abseits der großen „vorchristlichen“ Masse, die zwar oft getauft ist, und abseits der sozialen und intellektuellen Elite, die voll im Prozeß der Säkularisation steht und auf der Suche ist nach einem neuen Menschenbild. So wächst bei vielen ein tiefes Gefühl der *Entfremdung*.

Es versteht sich von selbst, daß dieser Charakter der *Fremdheit* in den Gebieten mit islamischer Mehrheit, in Indien und vor allem in der chinesischen Welt am meisten hervortritt. Obgleich die Katholiken und die Christen allgemein in der chinesischen Diaspora Südostasiens durchweg überproportional vertreten sind, fehlen sie in China ganz. Übrigens sind in den Kirchen, die als nichtwestlich angesehen werden, alle großen religiösen Kulturen durch eine Randstellung der christlichen Präsenz gekennzeichnet: In den Ländern, in denen Muslime, Hindus, Buddhisten, Konfuzianer in der Mehrheit sind, finden die Katholiken (wie alle übrigen Christen) ihre Anhänger vor allem bei animistischen Bevölkerungsgruppen, die im allgemeinen am Rande der vorherrschenden Kultur leben. Wir wollen nicht vergessen, daß das Christentum in Lateinamerika durch Gewalt Eingang gefunden hat, nach Ausrottung einer großen Zahl von

Indios und nach radikaler Verfolgung ihrer Religion; daß es in Afrika zumeist einer animistischen, schwach organisierten Bevölkerung begegnet ist; daß in Asien, wo sich sowohl die großen traditionellen Religionen als auch der Marxismus konzentrieren, das Christentum eine geringe Minderheit ist. Jedoch befinden sich überall die traditionellen Religionen und auch viele konvertierte Christen in einer Krise, die auf den fortschreitenden Säkularisationsprozeß, der selbst eine Folge des direkten oder indirekten Kontakts mit dem Westen ist, zurückgeführt werden muß. Die Chancen einer wirklich bodenständigen und für die Realitäten einer industrialisierten und wissenschaftlichen Welt offenen Theologie sind sehr groß: Überall erwartet der Mensch die auf ihn zugeschnittene sozio-kulturelle Deutung seiner Lesart von Veränderung, die ihn verwirrt. Wenn man die Entfremdung dieser Kirchen und ihre Desorientierung angesichts dieser Entfremdung festgestellt hat, muß man gleichzeitig feststellen, daß die Kirchen in Europa und Nordamerika sich in einer Welt schnellen Wandels ebenfalls an den Rand gedrängt fühlen. Auch diese Kirchen suchen nach Antworten auf die Fragen, die von der neuen, im Entstehen begriffenen Anthropologie gestellt werden. Immer mehr werden sich die Kirchen der anderen Kontinente bewußt, daß die alten Kirchen des Westens der neuen Situation verunsichert gegenüberstehen.

Weisen wir schließlich noch darauf hin, daß einige sogar die Möglichkeit einer afrikanischen, indischen, chinesischen oder sonstigen Theologie bestreiten. Diese Meinungsverschiedenheiten über ein zentrales Problem sind der Grund einer sich immer weiter ausbreitenden Unsicherheit gegenüber den am stärksten angepaßten Formen der Katechese und der Evangelisation. Die Priorität, die dem Problem der theologischen Abhängigkeit zukommt, tritt dadurch nur um so stärker zutage.

2. Die theologische Abhängigkeit ist zum Teil Ursache und Folge zugleich einer *strukturellen* Abhängigkeit.

Viele Diözesen werden rechtlich oder tatsächlich immer noch von Bischöfen geleitet, die westlicher Herkunft oder westlicher Einstellung sind und von Kongregationen mit stark westlichem Übergewicht unterstützt werden. Ohne die großen Anstrengungen unterzubewerten, die in den letzten Jahrzehnten unternommen wurden, um eine autochthone Hierarchie zu errichten, und bei aller Anerkennung der nie ersetzbaren Rolle der Missionsinstitute ist doch nicht weniger wahr, daß diese strukturelle Abhängigkeit als eine, oft sehr schwere, psychologische Belastung empfunden wird. Das Problem ist viel komplexer als die Ersetzung der Bischöfe aus dem Westen durch Bischöfe aus dem Lande selbst. Die Strukturen der kirchlichen Leitung und Organisation, die als Import betrachtet werden müssen, entsprechen oft nicht den Erwartungen der Gläubigen. Einerseits sind viele Strukturen zu massiv, zu bürokratisch und berücksichtigen zu wenig die Bedürfnisse einer kleinen Gemeinschaft (das Phänomen der Sektenbildung und das der Basisgruppen sind oft eine Folge davon). Andererseits sind die zu pyramidenhaften Strukturen und die mangelnde

Teilhabe beim Fällen von Entscheidungen oft Gegenstand der Kritik. Es überrascht, daß selbst in den nichtwestlichen Kirchen, Laien sowohl auf Regional- oder Nationalsynoden als auch in durchgeführten Erhebungen immer wieder den Vorwurf des Klerikalismus und zu autoritären Gebarens laut werden lassen. Es ist nicht zu leugnen, daß immer mehr Intellektuelle und Jugendliche sich von der Kirche abwenden, weil sie enttäuscht darüber sind, daß die Kirche unfähig ist, ihre wirklichen Probleme zu lösen. Fast überall stellt man eine Abwanderung von Intellektuellen fest, die, obgleich sie in kirchlichen Einrichtungen eine mit hohen Kosten verbundene Ausbildung erhalten haben, die Kirche verlassen, weil sie weder das Klima einer notwendig erachteten Öffnung vorfinden noch eine Antwort auf ihre Probleme erhalten. Zudem muß man zugeben, daß viele — verwirrt durch die beschleunigte sozio-kulturelle und wirtschaftliche Umwälzung — sich von dem sie umgebenden Materialismus überwältigen lassen.

3. Am tiefsten wird die *personelle* Abhängigkeit empfunden. Mit Ausnahme einiger weniger Länder stellen wir eine allgemeine und oft dramatische Krise des Kirchen- und Ordenspersonals fest. Einerseits wächst der Personalbedarf durch die Bevölkerungsexplosion und die zunehmende Zahl der Getauften; andererseits nimmt der Anteil des ausländischen Personals rapide ab, während — von einigen wenigen Ländern abgesehen — die Berufe aus dem Lande nur langsam zu-, wenn nicht abnehmen. Sowohl das ausländische Personal, das im allgemeinen westlicher Herkunft und weißer Hautfarbe ist, als auch das einheimische, nicht-weiße Personal erleidet vielfache Frustrationen: Das Personal westlicher Herkunft tut sich oft schwer, die Folgen der Entkolonisation hinzunehmen, während das einheimische über mangelnde materielle Sicherheit klagt. Das einheimische Personal findet z. B. — zu Recht oder zu Unrecht —, daß der ausländische Missionar über mehr materielle Mittel für das Apostolat verfügt als das einheimische Personal, und es ist sich darüber klar, daß die Ortskirche nach dem Weggang des Missionars nicht die Unterstützung gewähren kann, die die Heimatkirche des Missionars diesem gegeben hat.

Viele betrachten diese ‚Personalkrise‘ als Fügung: So werden diese Kirchen gezwungen, die Suche nach ihrer eigenen Identität zu beschleunigen und selbst neue Wege zu finden, die dahin führen. Die Einführung eines größeren Pluralismus von Formen geistlichen Dienstes wird fast überall als notwendige Lösung angesehen. Doch genügt dies sicherlich nicht. Die Unsicherheit darüber, wie sich die christliche und die priesterliche Präsenz motivieren lasse, vor allem aber darüber, worin die religiöse Eigentümlichkeit des christlichen Beitrags und der Rolle des Priesters zu sehen sei, ist wie im Westen auch in vielen nichtwestlichen Kirchen ein Grund zu Unruhe. Aber wo soll man Menschen finden, die neue Formen geistlichen Dienstes leben, wenn die Laienelite so oft fehlt?

4. Obgleich die Zahl der Diözesen, die sich finanziell nahezu selbst tra-

gen können, steigt, bleibt für die meisten Diözesen die *materielle* Abhängigkeit vom Westen eine Tatsache. Die kürzlich erfolgte Erhöhung des ausländischen Zuschusses ist gewiß eindrucksvoll, aber sie stellt neue Probleme. In der Tat beginnt die zunehmende Zahl von Schulen, Krankenhäusern, großen Ausbildungsstätten, Kommunikationsmitteln den Haushalt dieser Kirchen schwer zu belasten, vor allem, was die Unterhaltskosten betrifft. Ihr numerisches Anwachsen zwingt dazu, die materiellen Investitionen mit ausländischer Hilfe zu vergrößern, und das in einem Augenblick, in dem die kirchlichen Institutionen des Westens in eine Periode tiefer Krisen treten (auf die u. a. ein Rückgang der Missionskollekten zurückzuführen ist, denen Kollekten für die sozio-ökonomische Entwicklung oft vorgezogen zu werden scheinen). Viele nichtwestliche Kirchen befinden sich daher in einem Engpaß. Einige laufen Gefahr, sich zu einseitig auf ‚Entwicklung‘ hin zu orientieren (Geld steht hierfür ja zur Verfügung). Das hindert sie daran, ernstlich nach Pastoralstrukturen zu suchen, die im Rahmen eines Systems progressiver Selbstfinanzierung ihren tatsächlichen Möglichkeiten und vor allem ihren wirklichen Bedürfnissen entsprechen. Außerdem erhält die Kirche durch diese Investitionen das Image einer teils ausländischen, teils kapitalistischen Institution. Manchmal ist selbst die Frage des Nachwuchses an Priestern, Ordensleuten und Laienhelfern zu stark durch das Verlangen nach Sicherheit und sozialem Ansehen beeinflusst, die ihnen die Zugehörigkeit zu reichen Institutionen bietet.

Schließlich sind die Instanzen, die über die Verwendung der verfügbaren Mittel entscheiden, ausschließlich oder nahezu ausschließlich westlich. Es besteht die Notwendigkeit, diese Organe so zu reformieren, daß die Bischöfe und die Vertreter des Gottesvolkes dieser Kirchen echt an ihnen beteiligt sind. Es ist von vorrangiger Dringlichkeit, fähige Partner für eine konzertierte Finanzierung von Pastoralprojekten und kirchlichen Entwicklungsprojekten sozio-ökonomischer Art zu gewinnen. Ferner sollte eine solche konzertierte Aktion auf nicht zu hoher Ebene erfolgen; denn die Prinzipien müssen der überaus großen Mannigfaltigkeit der konkreten Fälle angepaßt werden.

## II

### AUF DEM WEGE ZU KIRCHEN, DIE ALLE PROBLEME DES MENSCHEN ERNSTNEHMEN

Der Mensch der nichtwestlichen Kirchen ist unleugbar in einem Umwandlungsprozeß begriffen, der viel tiefgreifender und unwälzender ist als im Westen. Die Lebensbedingungen ändern sich schnell infolge der neuen Kommunikationsweisen, einer umfassenden Information, der Urbanisierung und Industrialisierung sowie durch die Einführung der Planung auf allen Gebieten. Davon werden in starkem Maße auch die Mentalitäten und die zwischenmenschlichen Beziehungen betroffen. Am stärksten beunruhigend wirkt der westliche Einfluß dadurch, daß er den tragenden

Grund vieler dieser Primitiv-Gesellschaften antastet: die Symbiose mit der Natur — den sakralen Charakter des Gemeinbesitzes an Boden und gewissen sonstigen Gütern sowie der Normen ehelichen Lebens — das als selbstverständlich angesehene Eingreifen der „Geister“ in das tägliche Leben. Die moderne Säkularisation (allgemeiner werdende Bildung, Industrie, Stadt) greift das Fundament der nichtwestlichen Kulturen an.

Andrerseits werden sich immer mehr dessen bewußt, daß eine gewisse Entfremdung und Marginalexistenz unvermeidlich sind, wenn man eine schnelle Entwicklung erreichen will. Gleichzeitig aber sehen sie ein, daß diese sehr tiefgreifenden sozio-psychologischen Veränderungen zu einer Art kollektiver Schizophrenie führen können. Eine starke Verunsicherung durch die Erfahrung unaufhaltsamer und oft unverständlicher Veränderungen ruft bei vielen ein Gefühl der Angst hervor — Angst vor der Sinndeutung der Ereignisse und des Lebens schlechthin und vor den Drohungen und Aussichten etwaiger Revolutionen. Überall befindet sich die Familie in einer Krise. Der Konflikt zwischen den Generationen ist überall gegenwärtig und wird von Jungen und Alten wahrgenommen. Die Jungen vor allem — sie bilden die große Mehrheit in diesen Kirchen! — wollen eine neue Welt, und sie leiden unter tiefen Frustrationen. Es ist unleugbar, daß in ihren Augen der Marxismus die größte Hoffnung auf Befreiung kristallisiert. Die Kirche erscheint ihnen nicht „relevant“ genug für das, was das existentielle Leben betrifft (Wirtschaft, Politik, Kultur, Familie, Sexualität). In der Tat sind für sie die erwachsenen christlichen Laien oft zu wenig präsent und die Kirche einfach zu „anders“ und zu klerikal.

Alle Kirchen schlagen sich heute mit dem Problem herum, wie das „horizontale“ Engagement im Dienst der Humanisierung aller Menschen durch Frieden, Gerechtigkeit und Teilhabe am Fortschritt mit der Hingabe an den transzendenten Gott („vertikale“ Dimension) in Einklang zu bringen sei. Dieses Problem stellt sich mit besonderer Schärfe in den nicht-westlichen Kirchen, wo Armut, Rassendiskriminierung und Verfremdung durch Formen einer noch nicht völlig durch die Gnade befreiten Religion die Christen ständig herausfordern (oder doch herausfordern sollten). Sie fühlen sich mitunter wie eingekeilt zwischen den Appellen zur Entwicklung und der Sorge um die Evangelisation. Viele sehen nicht die Verbindung zwischen beiden und geben der Entwicklung den Vorzug. Die christlichen Führungskräfte, die Hierarchien ebenso wie die Laienführer, haben die Bedeutung des engagierten Einsatzes erkannt und in Erklärungen und Initiativen Stellung genommen, und zwar in allen Kontinenten. Gleichwohl sieht es, aufs Ganze gesehen, nicht danach aus, daß diese Bemühungen bisher von Erfolg gekrönt worden seien.

Vor allem die Jungen finden, daß die Kirche zu langsam und zu schwerfällig ist, zu sehr belastet durch ihre Traditionen, nicht offen genug für die wirklichen Probleme des Menschen. Andere hinwieder fürchten, daß die Kirche, wenn sie sich zu sehr für die zeitlichen Belange (vor allem im

politischen Bereich) engagiert, darüber die Verkündigung des Wortes Gottes vergessen könnte und dadurch ihrer eigentlichen und unverzichtbaren Aufgabe gegenüber den grundlegenden Problemen des Menschen untreu würde. Manche Bischöfe und Theologen haben deshalb den Weg der doppelten Prophetie gewählt, die die Befreiung des Menschen durch Gerechtigkeit und Frieden verkündet und gleichzeitig an die Pflicht zur Verinnerlichung im Blick auf die letzte Entscheidung mahnt.

Für die Zukunft der Kirche in diesen Ländern ist es von äußerster Wichtigkeit, daß die Verbindung zwischen Entwicklung und Evangelisation theologisch vertieft wird und daß die daraus sich ergebenden Perspektiven bis hin zu ihren ganz konkreten und mitunter vielleicht gefährlichen Konsequenzen in einer Erwachsenen-Katechese (die dank den Möglichkeiten von Funk und Fernsehen radikal der jeweiligen Situation anzupassen ist) weitervermittelt werden. Das impliziert eine selektive und auf Aktion ausgerichtete Katechese.

### III

#### ENTWICKLUNG NEUER FORMEN DER INTERDEPENDENZ

Es wäre falsch zu denken, die nichtwestlichen Kirchen müßten unverzüglich eine volle Unabhängigkeit erreichen. Keine Kirche — sei sie westlich oder nichtwestlich — ist von Gott dazu berufen, unabhängig zu werden. Alle sind vielmehr aufgerufen, gleichzeitig ihre eigene, einmalige und unverwechselbare Identität zu verwirklichen und einander durch Austausch und gegenseitige Hilfe zu bereichern, um so glaubwürdiger und wirksamer an der vollen Befreiung der Menschheit im Rahmen des Heilsplanes Christi mitzuwirken. Aus diesen fundamentalen Perspektiven ergeben sich mehrere Konsequenzen:

##### *1. Mitwirkung bei der Ausprägung des je eigenen Charakters der nichtwestlichen Kirchen*

Um zu einer echten Interdependenz zu kommen, muß den nichtwestlichen Kirchen zunächst geholfen werden, ihre eigene Persönlichkeit zu entdecken.

a) *im Verstehensbereich des Kerygmas* — Die nichtwestlichen Kirchen sind berufen, ihre Begegnung mit dem Evangelium auf ihre Weise auszudrücken. Um den Prozeß einer historisch verständlichen Verfremdung zum Stehen zu bringen, muß man den Kirchen helfen, die Offenbarung auf dem Hintergrund ihrer eigenen Kultur zu „lesen“, gleichzeitig aber auch auf dem Hintergrund des Säkularisierungsprozesses, der ein universales Problem geworden ist. Das setzt voraus, daß sowohl die westlichen wie die nichtwestlichen Kirchen den Dialog fördern zwischen Theologen, Katecheten, Fachleuten der Liturgie und der Humanwissenschaften, und zwar sowohl innerhalb der größeren Kulturbereiche, denen sie selbst angehören, wie auch im Austausch zwischen den Kulturkreisen. Das wird

eine Entsemitisierung und Entmythologisierung der Heiligen Schrift voraussetzen.

Eine der wichtigsten Aufgaben der westlichen Kirchen auf der Linie von *communio et progressio* scheint in der Verstärkung der Kommunikationssysteme zu bestehen, damit jede Kirche — ermutigt durch das echte Bemühen der anderen Kirchen — zu ihrer je eigenen Art findet, den aktuellen Forderungen des Evangeliums zu gehorchen, und dabei im Kontakt mit der Inspiration der anderen Kirchen Hilfe erfährt.

b) *im Bereich der Strukturen* — Die einzelnen Kirchen werden nicht die Organisationssysteme und Lebensformen finden, die sie brauchen, ohne die Einrichtung leistungsfähiger Bischofskonferenzen, nationaler oder mehrere Länder zusammenfassender Pastoralinstitute, Pastoralräte, diözesaner oder interdiözesaner Synoden mit genügender Autonomie. Ganz dringlich stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage der ökumenischen Zusammenarbeit.

c) *auf personellem Gebiet* — Viele nichtwestliche Kirchen fordern, daß die Kirchen des Westens ihnen bei der Suche nach neuen Formen des geistlichen Dienstes von Männern und Frauen vorangehen und ihnen durch konkrete Beispiele zeigen, daß ein Pluralismus an Formen und eine Entklerikalisierung möglich sind. Andererseits müssen die westlichen Kirchen eine viel größere Offenheit gegenüber den Experimenten an den Tag legen, die in den anderen Kirchen im Gange sind.

d) *auf dem Gebiet der materiellen Mittel* — Erst wenn in den nichtwestlichen Kirchen Partner für die Entscheidungsorgane bestellt sind, wird diesen Kirchen die Möglichkeit gegeben, ihre Rangordnung der Prioritäten zur Geltung zu bringen. Sie werden so in die Lage versetzt, die mitunter zu einseitigen Entscheidungen von gestern zu korrigieren und ihre eigene Verantwortung wirksam wahrzunehmen.

## 2. Förderung von Strukturen und Initiativen der Interdependenz

Da dies ein sehr weites Gebiet ist, sollen hier lediglich einige Beispiele angeführt werden. Zunächst wird es darum gehen, die große Zahl der bereits bestehenden Strukturen zu adaptieren und wirksamer zu machen, z. B. die Bischofssynode, die römischen Kongregationen und Sekretariate, die internationale Theologenkommission, die formellen Kontakte zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Es geht nicht darum, den Zug dieser Organe zur Zentralisierung zu verstärken, sondern darum, aus ihnen Zentren echter Kommunikation zu machen, in denen der (vertikale wie horizontale) Pluralismus einen echten Ausdruck finden kann.

Sodann wird es um eine zwischenkirchliche Hilfe zur Unterstützung jener seltener nationaler oder internationaler Zentren gehen müssen, die sich dem Dialog mit den anderen großen Religionen widmen, z. B. mit dem Islam, Buddhismus, Hinduismus, aber auch mit den Ideologien jüngeren Datums wie z. B. mit dem Marxismus oder den verschiedenen Formen des Humanismus. Die Investierung von Menschen und von techni-

schen und finanziellen Mitteln setzt eine Zusammenarbeit sowohl auf zwischenkirchlicher wie auf ökumenischer Ebene voraus.

Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß die Zahl derer immer größer wird, die an ein „multi-religiöses“ Christentum denken — an ein christliches Ferment der Liebe, das die bestehenden Religionen von innen her wandelt und läutert, ohne daß diese darauf verzichten müssen, sich zu nennen, wie sie nun einmal heißen (vgl. A. M. HENRY in *Parole et Mission* 1971, Nr. 57).

Die Wichtigkeit dieser Untersuchung wird unterstrichen durch die immer mehr Geltung gewinnenden Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Ethnologie), die die Mission entmythologisieren.

An dritter Stelle muß einem noch relativ jungen Phänomen Rechnung getragen werden, das sich nichtsdestoweniger auszubreiten beginnt, nämlich der Distanzierung vieler aufrichtiger Gläubigen von der Institution Kirche. Auch hier müssen Initiativen auf zwischenkirchlicher Ebene ergriffen werden, um ein Verhalten zu fördern, das gleichzeitig Respekt und Bereitschaft zum apostolischen Dialog zeigt gegenüber Äußerungen eines Christentums, das oft sehr missionarisch ist, wenn es auch in bezug auf die institutionalisierten Kirchen eine Randstellung einnimmt (z. B. eine große Anzahl von Sekten, Spontangruppen, Basisgemeinschaften).

Schließlich und endlich läßt die Wanderung von Arbeitssuchenden technischer und geistiger Berufe die Anwesenheit von Anhängern anderer Religionen in den Ländern mit einer christlichen Mehrheit rapid anwachsen. Es geht hier darum, Formen des Dialogs und der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit im Blick auf eine gemeinsame Pastoral zu finden.

### 3. Förderung der Zusammenarbeit der christlichen Kirchen angesichts der notwendigen Befreiung und Entwicklung des Menschen

In Lateinamerika betonen seit der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellin Bischöfe, Priester und gläubige Laien die Aufgabe der Kirche hinsichtlich der Befreiung der Menschen, die noch immer von feudalen und kapitalistischen Strukturen unterdrückt werden. In Afrika und Asien wird in den Stellungnahmen des Episkopats und auf Synoden und Kongressen das Thema ‚Entwicklung‘ stärker betont.

Es ist keine Frage, daß durch die Zusammenarbeit der Kirchen des Nordatlantikbereichs und der anderen Kirchen die Entwicklung aller beschleunigt werden kann; aber das setzt voraus, daß die Organisation der Hilfe sowohl auf internationaler Ebene wie auf der Ebene der Kontinente bzw. großer internationaler Zonen und auch auf nationaler Ebene neu durchdacht wird. Auf jeder Stufe müßten sich die Partner untereinander und mit den anderen christlichen Kirchen sowie mit den Regierungen über die zu setzenden Prioritäten verständigen und ebenso über die humane Bedeutung und eventuelle Implikationen, die die Hilfeleistungen für den Inhalt und die Freiheit der Glaubensverkündigung haben können. All dies erfordert die Schaffung von Studiengruppen und *Pressure Groups*

auf verschiedenen Ebenen (z. B. in den repräsentativen, aktiven und unabhängigen Kommissionen von *Justitia et Pax*).

### Zusammenfassende Thesen

1. Die Kirchen des Westens müssen den nichtwestlichen Kirchen helfen, ihre eigene Persönlichkeit zu finden, vor allem durch eine autochthone theologische Reflexion (Studienzentren, Veröffentlichungen); durch eine Liturgie und Ethik (Ehemoral und Geburtenregelung), die in ihrer Kultur wurzeln; durch Formen der Erwachsenenkatechese, die gleichzeitig den religiösen, geläuterten Traditionen und der Säkularisation Rechnung trägt; schließlich durch ein Recht, das der jeweiligen lokalen Situation entspricht.

2. Die nichtwestlichen Kirchen müssen in ihrem Bemühen unterstützt werden, neue Formen bzw. Typen der geistlichen Dienste und der Amtsträger zu suchen. Gleichzeitig ist eine Vertiefung des Verständnisses eines solchen geistlichen Dienstes notwendig. Viele erwarten hier Anregungen aus dem Westen.

3. Die nichtwestlichen Kirchen suchen neue Beziehungen zwischen der Universalkirche und den Teilkirchen, zwischen Bischöfen und Priestern, zwischen Priestern und Laien, zwischen der katholischen Kirche und anderen christlichen Kirchen, zwischen Christen und Andersgläubigen. Viel wäre gewonnen, wenn alle geistlichen Ämter und Funktionen wirklich als Dienst aufgefaßt würden und wenn Investitionen mehr in Personen und Gruppen vorgenommen würden als in Institutionen.

4. Man muß den nichtwestlichen Kirchen helfen, Schritt für Schritt zu einer substanziellen Selbstfinanzierung zu gelangen. Gleichzeitig sollen sie zur vollen Mitgliedschaft in allen internationalen kirchlichen Organisationen eingeladen werden, in denen echte Entscheidungen pastoraler Planung und finanzieller Investitionen getroffen werden. Hier sollte in der Regel der Anteil der Laien überwiegen.

5. Die westlichen Kirchen müssen den nichtwestlichen Kirchen durch ihr Vorbild helfen, die evangelische Armut zu bezeugen, um vor den großen Massen der Bedürftigen die notwendige Glaubwürdigkeit zu gewinnen.

6. Die Kommunikation zwischen den Ortskirchen muß intensiviert werden (Informationen, Austausch, Hilfe).

7. Die Zusammenarbeit zwischen Missionsinstituten und Missionaren, Klerikern, Ordensleuten und Laienmissionaren, muß neu durchdacht werden. Dabei muß der Entwicklung des Priester- und Ordenslebens im allgemeinen ebenso Rechnung getragen werden wie dem Erfordernis profaner Spezialisierungen, des zeitlich begrenzten Einsatzes von Missionaren und ihrer Wiedereingliederung in ihrem Heimatland.

8. Die wissenschaftliche Erforschung der Beziehungen der verschiedenen Religionen im Hinblick auf die Zusammenarbeit im Dienst der Befreiung und Entwicklung aller Menschen muß intensiviert werden. Eine Reflexion ist jedoch ohne wirkliche Kenntnis der Situation unmöglich.

9. Die Verbesserung der Kontakte zwischen den nichtwestlichen und westlichen Kirchen erfordert, daß sowohl der Einsatz von Personal wie von materieller Hilfe vorwiegend auf multilaterale Art geschieht, und nicht auf bilaterale Weise (von Diözese zu Diözese, von Pfarrei zu Pfarrei). Nur so kann eine fremde Einmischung in die pastorale Planung und damit eine Verlängerung der alten nationalen und kolonialen Abhängigkeitsverhältnisse vermieden werden.

10. Die Förderung der horizontalen Kommunikation zwischen den nichtwestlichen Kirchen wird in wachsendem Maße als Notwendigkeit empfunden (Kolloquien, Publikationen, Schulungs- und Studienwochen, Austausch).

GESCHICHTE DER MISSIONEN  
UNTER DEN INDIANER-STÄMMEN DES RIO-NEGRO-TALES\*

von P. Franz Knobloch CLJ

IV

KAPUZINER UND FRANZISKANER AM RIO NEGRO (1852—1888)

1822 proklamierte Dom Pedro de Alcantara, Sohn des portugiesischen Königs Dom João VI., die Unabhängigkeit Brasiliens und wurde am 1. 12. 1822 zusammen mit seiner Gemahlin Dona Leopoldina Carolina Josefa von Habsburg-Lothringen, Tochter des österreichischen Kaisers Franz I., zum Kaiser Brasiliens gekrönt. Somit blieb zunächst das Herrscherhaus der Braganza an der Regierung und mit ihm der „Bund von Thron und Altar“, d. h. das römisch-katholische Christentum blieb Staatsreligion. Leider wurde infolge starker freimaurerischer Einflüsse die Stellung der Kirche sehr untergraben. Ein Beispiel dafür ist die Säkularisierung des Christus-Ordens.

Bestehen blieb auch das System der weltlichen Indianerdirektoren, das die völlige Zerrüttung der einst blühenden Indianerdörfer zur Folge hatte<sup>1</sup>.

Die Zeit Dom Pedros I. war viel zu bewegt, um ihm die Neuordnung der Missionen zu gestatten. Der frühe Tod der frommen Kaiserin tat das Übrige, um die religiösen Angelegenheiten zu vernachlässigen. Erst unter der langen Regierungszeit ihres Sohnes Dom Pedro II. (1840—1889) kam es am Rio Negro zu einem Neuaufblühen der Indianermissionen.

Am 5. 9. 1850 wurde durch kaiserliches Dekret die neue Provinz Amazonien errichtet, aber erst 1852 trat der erste Gouverneur, João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha, sein Amt an. Aranha, Ritter des Christusordens, nahm seine Verpflichtungen in jeder Hinsicht sehr ernst. Unterrichtet vom geschwächten Gesundheitszustand des Frei José dos Santos Inocentes, O. Carm., unternahm er die nötigen Maßnahmen zur Restauration der Missionen am Rio Negro. Im Einvernehmen mit dem Generalvikar P. Joaquim Gonçalves ernannte er den Kapuziner Frei Gregorio José Maria de Bene zum Vikar des oberen Rio Negro und zum Missionar der Flüsse Uaupés und Içana.

Am 19. 3. 1852 nahm Frei Gregorio in São Gabriel Besitz von seinem Missionsgebiet. Es ist kaum glaublich, welch gewaltige Arbeit dieser seeleneifrige Priester in weniger als zwei Jahren vollbrachte. Am 6. 5. 1852 reiste er mit einem Ruderboot nach S. Jeronymo am Rio Uaupés. Hier traf er sich mit verschiedenen Häuptlingen, die seine besten Mitarbeiter wurden: Faustino vom Stamme der *Cubeo*, José vom Stamme der

\* s. Heft 2, 81—97

<sup>1</sup> A. C. FERREIRA REIS: *A conquista espiritual da Amazonia* (S. Paulo 1942) 65ss;  
A. BRUZZI ALVES DA SILVA: *A civilização indigena do Uaupés* (S. Paulo 1962) 19

*Anana*, Gregorio vom Stamme der *Piratapuia* und Miguel vom Stamme der *Tucano*. Diese begleiteten den Missionar in ihre Dörfer Mutum-Cachoeira (heute Kolumbien), Aracapury, Caruru-Cachoeira, Jabutirape-cuma, Paporis, Pacu-Cachoeira, Jauareté-Cachoeira, Inquirarapecuma, S. Jeronymo, Nanarapecuma und S. Joaquim. In diesen Dörfern kam Frei Gregorio in Berührung mit Angehörigen folgender Stämme: *Anana*, *Arapassu*, *Cubeo*, *Cucuaní*, *Cutia*, *Dessana*, *Iarauasu*, *Irariana*, *Iurua*, *Macu*, *Piratapuia* und *Tucano*<sup>2</sup>.

Außer den bereits genannten Dörfern wurden in kürzester Zeit neue gegründet: *Trovão*, *Pitunarapecuma*, *Inuitera*, *Canuri*, *Corocoro*, *Iurarapecuma*, *Micurarapecuma*, *Ananarapecuma*, *Taracua*, *Ambaina*, *Iviturarapecuma* und *Umari*. In ihnen wurden Indianer aus folgenden Stämmen angesiedelt: *Bauna*, *Beiju*, *Cainatari*, *Carapana*, *Giboia*, *Irauassu*, *Iurupari*, *Onça*, *Pecassu*, *Tapiera* und *Tocandira*. — Wiederhergestellt wurden die alten Siedlungen am Rio Uaupés: *Cuerari*, *Maquaquinha*, *Micurigarapana*. Am Rio Tiquié wurden die Dörfer *Santa Isabel de Tucano*, *Nossa Senhora de Nazareth de Irirapassu*, *São José de Maracajú* und *São Pedro de Turigarapé*, am Rio Papuri das Dorf *Santa Luzia do Turigarapé* gegründet.

Auf Vorschlag von Frei Gregorio ernannte die Regierung den Kaufmann und Polizeileutnant Jesuino Cordeiro, Kenner des „Neengatú“ (Tupi-Guarani) und anderer Indianersprachen, zum Direktor der Indianerdörfer am Uaupés und Içana. Im Auftrage Frei Gregorio's gründete er noch einige weitere Dörfer: *Aracaporis-Cachoeira* mit *Cubeo*-Indianern, *Iurupari-Cachoeira* mit *Tatupias*-Indianern und *Iuhy-Cachoeira* mit *Umauas*-Indianern<sup>3</sup>.

Die Karten Frei Gregorio's Maria de Bene von 1853<sup>4</sup> verzeichnen die hauptsächlichlichen Dörfer am Rio Uaupés mit folgenden Indianerstämmen<sup>5</sup>:

Mutum-Cachoeira: *Cubeo*, *Tocandira*, *Tapiira*, *Picassu*, *Bauna*, *Macu*

Mucura-Rapecuma: *Itariana*, *Cubeo*, *Beiju*

Aracapuri: *Anana*, *Deçana*, *Cubeo*, *Giboia*

Pacu-Cachoeira: *Onça*, *Quaty*, *Tapiira*, *Cainatari*, *Capiti*

Carurú-Cachoeira: *Itariana*, *Anana*, *Piratapuia*, *Cubeo*, *Baniua*, *Deçana*

Jabutí-Cachoeira: *Cutia*

Jauareté-Cachoeira: *Itariana*, *Tucano*, *Piratapuia*, *Baniua*

Juquira: *Jurua*, *Tucano*, *Piratapuia*, *Deçana*, *Itariana*

São Jerônimo: *Itariana*, *Tucano*, *Piratapuia*, *Deçana*, *Araçáço*, *Anana*, *Cubeo*

Nana-Rapecuma: *Tucano*, *Deçana*, *Araçáço*, *Dacu*, *Itariana*, *Carapana*, *Irauassu*

São Joaquim: *Cainatari*, *Macu*, *Piratapuia*, *Cubeo*, *Tucano*, *Irauassu*, *Baniua*,

*Itariana*, *Araçáço*, *Jurupari*, *Carapana*, *Tabaiana*, *Itariana*, *Deçana*, *Macu*,

*Cocuané*

<sup>2</sup> P. MASSA: *De Tupan a Cristo* (Rio de Janeiro 1965) 99

<sup>3</sup> *ibid.*, 98s

<sup>4</sup> *Archivo de Amazonia* (23. 10. 1906), vol. I, n. 2, pp. 32—39

<sup>5</sup> SILVA, 40s; F. COSTA: *Carta Pastoral* (Fortaleza-Ceará 1909) 49s



die *Pajuaricune* im Dorfe São Bento. (Letzteres zählte 1856 29 Personen in 5 Häusern.)

Am 25. 8. 1853 kam Frei Gregorio nach São Joaquim am unteren Uaupés. Hier verblieb er längere Zeit, weil sich sein Gesundheitszustand dauernd verschlechterte. Aus diesem Grunde mußte er sich 1845 endgültig nach Manaus zurückziehen. Damit endeten vorerst die Missionen am Uaupés und Içana.

Von 1855 bis 1876 war P. Manoel de Sant' Ana Vikar von São Gabriel und P. Manoel Raymundo Alves Vikar von Barcellos. Frei Fidelis Honorio Rodrigues Guedes war von 1857—1867 Vikar von Tomar und 1865 Pater Samuel Vikar von Moura<sup>8</sup>. Während dieser Zeit kamen nochmals Missionare zum Uaupés und Içana. Es waren P. Romualdo Gonçalves de Azevedo und Frei Manoel de Sant' Ana Guedes. 1878 zogen sich aber auch diese zurück<sup>9</sup>.

1882 kam der Kapuziner Frei Venâncio Zilocchi an den Uaupés und schlug seinen Standort im Dorfe Taracuí auf, etwas oberhalb der Mündung des Rio Tiquié. 1883 sandte die Provinzregierung von Amazonien ihm fünf Franziskaner zu Hilfe: Frei Matheus Camioni, Frei Geraldo Marchetti, Frei Samuel Mancini, Frei Iluminato José Coppi und Frei Stanislaus Luiz. Frei Venancio Zilocchi errichtete daraufhin seine Residenz in Tucano-Cachoeira am Rio Tiquié, Frei Iluminato Coppi in Ipanore-Cachoeira am Rio Uaupés und Frei Matheus Camioni in Taraquí. Während dieser Zeit wurden die Dörfer des oberen Rio Negro von Frei Conrado Mari besucht<sup>10</sup>.

Dem Eifer der Franziskaner und Kapuziner gelang es, folgende Dörfer wiederherzustellen:

am Rio Uaupés: Trovão, N.S. da Conceição de Micura-Rapecuma, S. Francisco de Taracuí, Iviturapecuma, S. Miguel de Inquirapecuma, S. Antonio de laureté, Umari, Iutica, Aracapori und Micurigarapaua,

am Rio Tiquié: Santa Isabel de Tucano, N.S. de Nazareth de Uiraposo, S. José de Maracajá, S. Pedro de Turigarapé,

am Rio Papuri: Santa Luzia de Turigarapé,

am Rio Kerary: Kerary,

am Rio Codiari: Mutum,

am Rio Içana: Tucano, Matirica, S. Pedro, Pirayauara, Camarão, S. Antonio, Sant' Ana, Villa Nova, S. Antonio Alto, Latupirera, S. Sebastião de Corocoro, Tunui, Arutiparaná und Iandú<sup>11</sup>.

Hinsichtlich der Missionsarbeit unter den Indianerstämmen erhielten sich folgende Aufzeichnungen: Am Rio Içana bekehrten die Kapuziner oder Franziskaner 892 *Carapaná-Tapuia*. Es bestätigt sich damit, daß Angehörige dieses Stammes damals am Içana anzutreffen waren. Dies

<sup>8</sup> *ibid.*, 99

<sup>9</sup> *ibid.*, 99s

<sup>10</sup> *ibid.*, 100

<sup>11</sup> *ibid.*, 100

war 1888. — Am Rio Uaupés besuchten die Missionare die *Curati*, von denen einige in Missionsdörfern angesiedelt wurden, ferner die *Curera* am Rio Codaiari, von denen 786 bekehrt wurden, die *Maku*, von denen 669 gewonnen werden konnten. Von diesen 669 waren jedoch nur 162 bereit, sich in einem Missionsdorf anzusiedeln. Am Rio Papuri wurden 324 *Piratapuaia* bekehrt. Besonders erfolgreich gestaltete sich die Missionsarbeit der Kapuziner und Franziskaner von 1880—1888 unter den *Tarianas*. In 11 Dörfern wurden 2272 Angehörige dieses *Aruak*-Stammes angesiedelt<sup>12</sup>.

Die Häuptlinge („Principal“, „Capitão da Missão“, „Tuxaua“) wurden nach einem von P. Bálzola in S. Pedro am Rio Tiquié aufgefundenen und von Frei Zilocchi ausgestellten Dokument an den Häuptling João Silgueira zu verschiedenen Diensten herangezogen und für die Ausführung verantwortlich gemacht. So sollten sie z. B. für die Kapelle und die Missionsresidenz Sorge tragen, die Indianer anhalten, Häuser sowohl für sich als auch für die Notwendigkeit der Mission zu errichten, Wald zu roden und Pflanzungen für den eigenen Bedarf anzulegen. Außerdem hatte der Häuptling alle drei Monate einen Boten an den Missionar zu senden mit Angaben über Geburten, Sterbefälle, Krankheiten und andere Neuigkeiten. Endlich hatten sie auch Leute zu stellen, um den reisenden Missionaren bei Überwindung der Stromschnellen behilflich zu sein<sup>13</sup>. Dieses Dokument wurde 1882 ausgestellt, 1885 von Frei G. Marchetti und 1886 von Frei M. Camioni bestätigt.

Die so hoffnungsvoll begonnenen Missionen fanden 1888 ein jähes Ende, nachdem sie unter einer indianischen Bevölkerung von rd. 2000 Personen acht Jahre lang segensreich gearbeitet hatten. In diesem Jahre zogen sich alle Missionare nach Manaus zurück<sup>14</sup>.

#### *Schwierigkeiten und Hindernisse der Missionsarbeit*

Wohl eine der größten Schwierigkeiten für die Arbeit der Kapuziner und Franziskaner waren die dauernden Unterbrechungen infolge Personalmangels der Missionare. Diese Unterbrechungen trugen dazu bei, den Eifer und die Hilfsbereitschaft der Indianer oftmals wesentlich zu mindern. Schwierigkeiten bereitete auch die Natur, das ungewohnte feucht-heiße Klima und oft das Fehlen der notwendigsten Hilfsmittel. Hindernisse waren vor allem verschiedene Indianeraufstände.

1) *Cabanagem* (1835—1840): Eine Konföderation entlaufener und rebellischer schwarzer Sklaven mit verschiedenen Indianerstämmen, die in verschiedenen Gegenden von Grão Para auftrat. Am mittleren Rio Negro wurden sie von Ambrosio Ayres, dem „Bararao“, geschlagen, der 1836

<sup>12</sup> *ibid.*, 55. 57. 59. 62s

<sup>13</sup> SILVA, 463s

<sup>14</sup> MASSA, 100; REIS, 93

Barcellos und 1840 Santa Isabel einnahm. Damit endete diese Rebellion<sup>15</sup>.

2) *Die Messianische Revolte des „Christus“ von Juquira* (1855—1858): Der „Christus“ versammelte in Juquira-Rapecumá am Rio Uaupés an die Tausend Indianer aus verschiedenen Dörfern und Stämmen und erklärte den Weißen den Krieg. Die vom Gouverneur P. J. Furtado gesandten Soldaten zerstreuten die Indianer am 24. 11. 1857. Der „Heilige Vater“, die „Heilige Maria“ und der „Heilige Laurentius“ wurden nach Manaus deportiert, der „Christus“ konnte entkommen. Im folgenden Jahr gelang es der Militärexpedition, begleitet von P. Romualdo Gonçalves de Azevedo und Fr. Emanuel de Sant’ Ana Salgado, in einem neuerlichen Treffen den „Christus“ zu stellen, der bei diesem Treffen fiel<sup>16</sup>.

3) *Der „Christus“ von Piraiauara* (1855): Im Dorfe Piraiauara am gleichnamigen Fluß nahe seiner Mündung in den Rio Içana taufte 1855 ebenfalls ein „Christus“. Beim Nahen des Militärs zerstreuten sich seine Anhänger, und von da an hat niemand mehr von dem „Christus“ gehört<sup>17</sup>.

4) 1859 brach am Rio Uaupés eine neue Indianerrevolte messianischen Charakters aus. Die Führer legten sich die Namen Chriti oder verschiedener Heiligen bei<sup>18</sup>.

5) *Aufstand des Pagé Vincente Christo von Umari*: Dieser Aufstand ereignete sich kurz vor der Ankunft des Frei Venancio in Taraqua. Der ganze Uaupés von S. Joaquim bis hinauf nach Jurupari-Cachoeira stand im Aufruhr. Auch dieser Aufstand trug messianischen Charakter und wurde von einem Mediziner entzückt<sup>19</sup>.

6) *Revolte des Jurupari*: Diese Revolte war die gefährlichste von allen. Der Grund dazu war folgender: 1888 glaubten die Franziskaner, die Indianer seien im Christentum soweit gefestigt, daß man frontal gegen ihre religiösen Bräuche und Praktiken vorgehen könne. So wagten sie es in Taraqua, öffentlich in der Kirche die geheiligten Flöten des Jurupari allen, auch den Frauen und Kindern, zu zeigen. Jurupari (von den Tucanos auch Washti genannt) ist eine mythologische Persönlichkeit, wahrscheinlich ein Kulturheros und Gesetzgeber, dessen heilige Flöten niemals eine Frau oder ein Kind ansehen darf. Die Folge war fatal. Der Mediziner Ambrosio von Jauareté rief zum Kampfe auf, dem sich die beiden Hauptstämme der Tucanos und Tarianas unverzüglich anschlossen. Auf dringendes Anraten des Häuptlings von Taraqua zogen sich daraufhin alle Missionare nach Manaus zurück<sup>20</sup>.

### *Kritik an der Kapuziner- und Franziskanermission*

Es besteht kein Zweifel daran, daß auch diese Missionare, wie schon vorher die Karmeliten, den natürlichen Stammesgemeinschaften der Lan-

<sup>15</sup> E. BIOCCA: *Viaggi tra gli Indi Alto Rio Negro — Alto Orinoco*, Appunti di un biologo (Roma 1965) 22—25; MASSA, 97

<sup>16</sup> BIOCCA 25—33; SILVA, 469/106

<sup>17</sup> BIOCCA, 26

<sup>18</sup> ID., 24

<sup>19</sup> ID., 25

<sup>20</sup> ID., 26—29

desbevölkerung kaum Bedeutung beimaßen. Das beweist zur Genüge die stammesmäßig buntgemischte Zusammensetzung der Missionsdörfer. Ebenso fordert die allzurasche Einführung fremder Kulturelemente Kritik heraus, ganz besonders das offene Vorgehen gegen religiöse Bräuche, das oft genug das Ende der Mission zur Folge hatte<sup>21</sup>. In diesem Zusammenhang erwähnt BEKSTA<sup>22</sup>, der alte Mediziner (Pagé) von Uira-Poço am Rio Tiquié habe als Kind noch Frei Venancio Zilocchi gekannt, der, um seinen zivilisatorischen Sieg zu dokumentieren, die langen Haare der Indianer abschnitt und sie in drei Schachteln an die Regierung sandte. So geschehen 1882—1883!

Endlich geht aus dem bereits erwähnten Dokument des Frei Venancio Zilocchi für den Häuptling João Silqueira hervor, daß die Missionare ein strenges Verbot für den Verkauf von *Macús* erließen<sup>23</sup>. Diese *Macú*-Indianer dürften wahrscheinlich die Urbewohner des Gebietes sein und wurden von den anderen Stämmen unterworfen. Sie unterschieden sich von den übrigen Indianern durch verschiedene Rassenmerkmale, ihre Sprache und Bräuche. Sie durften mit Angehörigen anderer Stämme keine Ehen eingehen und auch nicht an deren Festen teilnehmen<sup>24</sup>. Wir haben es in diesem Fall mit einer echten Rassentrennung zu tun, die fast unüberwindlich schien. Das Verbot des Verkaufes dieser Indianer an weiße Händler war gewiß sehr lobenswert, hat aber sicher den Unwillen der anderen Stämme erregt.

Abschließend darf gesagt werden, daß für das Verhalten der Missionare, die im Zeitalter des Imperialismus wirkten, dasselbe gilt, was Prof. FOCHLER-HAUKE von den Erforschern und Kolonisatoren in Afrika geschrieben hat: „So verschieden Cecil Rhodes, Lord Lugard, Harry Johnston, Stanley und Livingstone, General Faidherbe und Marschall Lyautey, Gustav Nachtigal, Heinrich Barth und Karl Peters als Charaktere waren, so fühlten sich doch alle berufen, den abendländischen Lebensbereich auf Afrika auszuweiten<sup>25</sup>“. Für unsere Missionare gilt dasselbe für Amerika.

Verfehlt jedoch erscheint es, alle Schuld für die Entwicklung den Missionaren aufbürden zu wollen, wie dies bei Dr. BIOCCA geschieht, der die Handlungen anderer Vertreter unserer Zivilisation (Beamte, Soldaten, Händler, Abenteurer usw.) kaum berücksichtigt. Trotz aller Fehler und Schwächen waren die Missionare noch immer die besten, was kein Geringerer als der Gouverneur REIS mit folgenden Worten bezeugt: „Das titanische Unternehmen, die geistliche Eroberung Amazoniens, unternommen

<sup>21</sup> ID., 22—35

<sup>22</sup> C. BEKSTA: 'Expêriencias de um Pesquisador entre os Tukano.' Separatum aus *Revista de Antropologia* 15/16 (S. Paulo 1967 und 1968) 109s

<sup>23</sup> SILVA, 463

<sup>24</sup> A. GIACONE: *Pequena gramática e dicionário Português-Hubde-Nehern ou Macú* (Recife 1953) 1—5

<sup>25</sup> G. FOCHLER-HAUKE: *Das politische Erdbild der Gegenwart*. Völker und Staaten der Dritten Welt (Berlin 1968) 37

durch die verschiedensten Orden, stellt eines der denkwürdigsten und besten Kapitel der Geschichte der gegenwärtigen Kultur dar<sup>26</sup>.“

### *Sonderformen religiöser Feste am Rio Negro<sup>27</sup>*

In verschiedenen Gegenden des Rio Negro werden zu gewissen Tagen und Zeiten eigenartige Feste gefeiert. So das „Fest des hl. Joachim“ auf der Insel Taiacú (Schweineinsel), etwas unterhalb des Ortes, wo einst das Dorf Castanheiro Novo stand, die „Festa de São Pedro“ in der Ortschaft S. Pedro, die „Festa de São Joaquim“ am unteren Uaupés, die „Festa da Santa Ana“ in Sant' Ana am oberen Rio Negro, die „Festa de São Felipi“ in Guadanape am unteren Rio Cubate (rechtsseitigen Nebenfluß des Içana), die „Festa do Carmo“ in der Ortschaft Carmo am Rio Içana u.a.m.

Einige dieser Orte, wie S. Joaquim und S. Ana, sind während des ganzen Jahres unbewohnt, werden aber für die Festzeit in Ordnung gebracht. Nach dem Feste, das 8—14 Tage dauern kann, stehen sie wieder verlassen da. Derjenige, der das Fest veranstaltet, wird „Dono do Santo“ genannt. Er ist der Besitzer des Bildes oder der Statue des Heiligen, dessen Fest gefeiert wird. Er hat dafür zu sorgen, daß alles gut vorbereitet ist. Für die Ordnung während des Festes sorgt jedoch ein anderer, der „Mordomo“. Zusammengetragen werden Früchte aller Art, vor allem Bananen und Reis, dann Fische, aber auch alkoholische Getränke. Die Bananen werden auf ein hölzernes Gerüst zum Reifen aufgehängt. Wenn jemand vorzeitig eine Frucht stiehlt, erhält er vom „Mordomo“ eine Buße, die aus mehreren Gebeten (Vater Unser und Gegrüßet seist Du, Maria) bestehen kann.

Zu Beginn des Festes wird ein Altar errichtet, auf dem das Bild oder die Statue des Heiligen aufgestellt wird. Vor diesem Bilde betet das Volk die Litanei des Heiligen oder die Lauretanische Litanei. Nachts werden viele Lichter angezündet und religiöse Lieder gesungen. Nach Beendigung des religiösen Teiles beginnen die weltlichen Festlichkeiten, meist Tanz. Der Alkohol trägt oft dazu bei, daß diese Feste in Unordnung ausarten.

Viele der heutigen Salesianermissionare haben diese Feste, vor allem wegen ihrer Exzesse, verurteilt. Damit erreichten sie aber nichts. Einige ältere Missionare, wie P. Martin Maltan, P. Carlos Galli und P. Josef Schneider, beurteilten diese Feste, besonders in ihrem religiösen Kern, viel positiver. Eine Wendung kam erst mit P. João Badalotti. Er stellte die These auf, der Missionar müsse bei den Festen zugegen sein und dafür Sorge tragen, daß diese in vergangenen Jahrhunderten zweifellos christlichen Feste wieder ihren ganzen religiösen Inhalt zurückgewinnen. Dieser Meinung schlossen sich die bereits erwähnten drei Missionare an. Auf diese Weise kann es möglich sein, halb säkularisierte Feste mit neuem Geiste zu beleben und Personen, die wenig Berührung mit der Kirche haben, besser anzusprechen.

<sup>26</sup> REIS, 89

<sup>27</sup> aus eigenen Aufzeichnungen

Noch bleibt die Frage zu klären, welchen Ursprung diese Feste haben. Ganz sicher ist, daß sie katholischen Ursprungs sind. Das beweist allein schon die Tatsache der Verehrung der Heiligen, der Litaneien und Gebete. Meist sind es wohl die Patrozinien der Ortsheiligen gewesen, nach denen das Dorf benannt war. Einige Feste, wie das der Großen Hl. Theresia oder Unserer Lieben Frau vom Carmel, weisen mit ziemlicher Sicherheit auf die Karmelitenmissionen hin, andere scheinen von den Kapuzinern und Franziskanern eingeführt oder gefördert worden zu sein. Die Feste geben Zeugnis von der Tiefe und Gründlichkeit, mit der diese Missionare sie einzupflanzen verstanden. Trotz der langjährigen Abwesenheit von Priestern am Rio Negro haben die vermischten Nachkommen der alten Aruakstämme diese Feste, wenn auch teilweise entstellt, weitergepflegt bis auf den heutigen Tag.

## V

### VERFALLSZEIT — DOM FREDERICO COSTA — NEUE MISSIONSSPRENGEL

1889 wurde in Brasilien die Monarchie gestürzt, und die neue republikanische Regierung erklärte die Trennung von Kirche und Staat. Doch sollten die positivistisch-freimaurerischen Republikaner bald die Wahrheit des Schriftwortes erfahren: Ihr tatet es in böser Absicht, aber Gott wendete es zum Guten (*Gen 50, 20*).

Am Rio Negro setzte zunächst eine religiöse Verfallszeit ein. 1888 hatten sich Franziskaner und Kapuziner zurückgezogen, und die Indianermissionen blieben ohne Hirten. Die neue laizistische Regierung hatte natürlich kein Interesse an einer Neubelebung der Missionen, so daß die eben noch blühenden Dörfer bald verlassen und verfallen dastanden. Von 1889 an gab es nur noch jährliche Visitationen am Rio Negro. 1889 kam der Diözesanbischof Dom José Lourenço Costa Aquiar zusammen mit Frei Antonio Petrelli bis zur Mündung des Rio Uaupés. Von 1893 bis 1898 wurden die Visitationsreisen von Kanonikus Luiz Gonzaga de Oliveira durchgeführt. 1895 war P. Alexandrino Secundino Borba Vikar von Barcellos. 1899 kamen P. Dr. Moysés José Vieira und Frei Josef Pohlman bis São Gabriel. 1901 visitierte den Rio Negro Msgr. Francisco B. da Fonseca, 1902 Frei Iluminato José Coppi. 1903 kam P. Agesilau Aguiar bis Barcellos und P. Friederick Francisco M. Villa bis Ayrão. 1905 reisten P. Henrique Felix da Cruz Dora und P. Amaro Brasil, 1908 P. Ulysses Montesano<sup>1</sup>.

Am 2. 6. 1907 nahm Dom Frederico Benicio de Sousa Costa als zweiter Bischof von Amazonien Besitz von seiner Diözese. Während seiner Regierungszeit scheute dieser seeleneifrige Hirte seiner Herde kein Opfer, die ihm anvertraute Diözese bis an die äußersten Grenzen kennenzulernen. Vom 1. 7. bis 28. 11. bereiste er zusammen mit dem Kapuziner Frei

<sup>1</sup> MASSA, 100s

Josué den ganzen Rio Negro bis zur Grenzstation Cucui und den Rio Uaupés bis Jauareté-Cachoeira. Von Manaos bis São Gabriel reiste er mit dem Oberst Aguiar. Von da an legte er den ganzen anderen Weg im Ruderboot zurück. Von São Gabriel ging die Reise über São Felipe, wo er von D. Germano Garrido gut aufgenommen wurde und Gelegenheit hatte, viele *Baniva*-Indianer vom Rio Içana zu sehen, bis nach Guia, S. Marcellino und Cucui<sup>2</sup>.

Auf der Rückreise bog er in den Rio Uaupés ein und fand die Missionsdörfer im folgenden Zustande: Am 15. 8. erreichte er São Joaquim, das nur aus 2 Häusern bestand. In São Pedro befand sich eine kleine Kapelle, und mit Jacaré-Capoamo erreichte er die erste Maloca (Gemeinschaftshaus). Über Bela Vista, Nana Rapecuma, Taraqua und Ipanoré-Cachoeira gelangte er zur Maloca des Tuixaua (Häuptlings) João Elias am rechten Ufer und zur Maloca des Tuixaua Marcellino. In der Maloca Casa Pintada und in Mucuí-Rapecuma begrüßten ihn die *Arapaço*-Indianer. Über Jucira-Rapecuma, die alte Mission São Miguel, ging die Reise nach Jauareté, wo er vom Tuixaua João Marcellino Cordeiro und seinen *Tariana* freudig begrüßt wurde. Die Indianer erinnerten sich mit Sehnsucht der alten Missionare Frei Matheus und Frei Venancio. Auf der Rückreise besuchte Dom Frederico Costa die Maloca Jucira Rapecuma am linken Ufer, die Maloca Busina Igarapé, ferner Urubuquara, wiederum die Malocas der Häuptlinge João Elias und Marcellino, Jacaré-Capoama und die alte Mission Taraqua, wo der Tuixaua Sebastian den Bischof herzlich empfing. In São Bernardino de Siena Nana Rapecuma stand noch die Kirche. Der Tuixaua von Nana-Rapecuma war abwesend, und zwar in seiner Maloca am Umbaúba-Igarapé. Der alte Häuptling (Vater des regierenden Häuptlings) zeigte eine große Freude über das Kommen des Bischofs. In São Pedro de Ju-Rapecuma standen von dem alten Missionsdorf nur noch 3 Häuser und die Kirche mit dem großen Missionskreuz vor dem Eingang. Auch hier zeigte der Häuptling große Freude über das Kommen des Oberhirten. Über São Sebastião de Cunuri, einst Missionsresidenz und jetzt nur ein Haus mit den Tuixaua Francisco Curdovello, und über Coané kehrte Dom Frederico zum Rio Negro zurück, den er am 16. 9. erreichte<sup>3</sup>. Von hier aus legte er die ganze weitere Strecke, mehr als 1000 km, im Ruderboot zurück. Überall fand er die einst so blühenden Dörfer in hoffnungslosem Verfall. Unterhalb von Castanheiro Novo stieß er am felsigen Gipfel der Serra do Jacamim am rechten Ufer des Rio Negro auf das von Frei Estanislau dort aufgestellte große Holzkreuz. In Caboris, unterhalb von Barcellos, traf er reinrassige Indianer an: Dona Jeronyma und ihre zahlreiche Verwandtschaft, die eine schöne kleine Kapelle erbaut hatten, in welcher sie zahlreiche Heiligenbilder aufbewahrten<sup>4</sup>.

Dom Frederico COSTA gehört zweifellos zu den Verteidigern der in-

<sup>2</sup> COSTA, *Carta Pastoral*, 37—45

<sup>3</sup> *ibid.*, 55—86

<sup>4</sup> *ibid.*, 100. 121

dianischen Rasse und darf ohne Übertreibung solchen Apologeten wie Bartholomäus de las Casas, Dom Vasco de Quiroga, P. Antonio Vieira SJ und Msgr. Alfredo Damaso zugezählt werden. Ein Ausschnitt aus seiner *Carta Pastoral* gibt davon beredetes Zeugnis: „Mit unerhörten und böserartigen Mißständen quälen sie die armen Indianer, zwingen sie zur Flucht und zur Rebellion gegen die Zivilisation und bringen sie vielfach zum Verbrechen. Einige klagen, die Indianer seien Räuber; wir fragen jedoch: Wer lehrt sie stehlen? Man klagt sie an wegen Perversität und Mord; wir aber fragen: Wer ist der Zivilisierte, der soviel leidet wie sie? Der Weiße kommt in die Maloca und verletzt in Gegenwart des Vaters die Scham von Frau oder Tochter: Willst du vielleicht, daß dieser Mann völlig gleichgültig bleibt? Glaubst du vielleicht, daß er zu roh ist, um die Beleidigung nicht zu erkennen, die ihm zugefügt wird? Irrtum! Er erfaßte sie, fühlt sie, weint über sie im Verborgenen, viele Male. Er erträgt sie ein-, zwei- und dreimal, weil er weiß, daß im Falle des Widerstandes Soldaten kämen. Er würde ergriffen und als Mörder verurteilt. Aber schließlich kommt der Augenblick der Verzweiflung, die Geduld hat ein Ende, die Furcht verschwindet, und es geschehen die Bluttaten, die wir kennen<sup>5</sup>.“

Im Anhang seines Pastoralbriefes wendet sich der Bischof leidenschaftlich gegen einen Antrag des Direktors des Museums von São Paulo, Hermann von Ihering, demzufolge die Indianer einfach ausgerottet werden sollen.

Dom Frederico COSTA's *Pastoralbrief* ist auch wertvoll für die Völker- und Sprachenkunde. So beschreibt er, entsprechend der Kenntnis seiner Zeit recht eingehend, den Jurupari-Kult, der am Rio Negro weitverbreitet ist<sup>6</sup> und gibt eine Wörterliste in Nheengatú (Tupi-Guarani, die „allgemeine Sprache“ am Rio Negro, die von den Karmeliten eingeführt wurde)<sup>7</sup>.

Bei diesem Stand der Dinge konnte es nicht ausbleiben, daß sich Dom Frederico den tödlichen Haß der Händler und der hinter ihnen stehenden Freimaurei zuzog. Dom Frederico hatte am Rio Uaupés Gott das Opfer seines Lebens für die Befreiung der Indianer angeboten, und tatsächlich ist ihm nichts erspart geblieben. Er wurde schwer verleumdet, resignierte 1913 und trat in Barcelona in den Kamaldulenserorden ein. Dort ist er 1948 gestorben<sup>8</sup>. Vorher aber, im Jahre 1910, reiste er nach Rom und erreichte die Errichtung der Apostolischen Präfektur Rio Negro, für die ihm in Turin die Salesianerkongregation die notwendigen Missionare zusagte. So legte er den Grundstein für eines der glänzendsten Kapitel in der Missionsgeschichte Amazoniens.

Nach Dom Frederico Costa bereiste nur noch einmal ein Missionar den Rio Negro und Uaupés, und zwar 1914 der Kapuziner Frei Ludovico de São João, dessen Erfolg 700 Taufen und 50 Eheschließungen war<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *ibid.*, 57s

<sup>6</sup> *ibid.*, 54s

<sup>7</sup> *ibid.*, 180—248

<sup>8</sup> V. HUGO: *Desbravadores* I (S. Paulo 1959) 235 (1)

<sup>9</sup> MASSA, 101

### Die Praelatur Rio Branco

1851 verließ der Weltpriester Antonio Felipe Pereira die Gegend des Rio Branco, des größten Nebenflusses des Rio Negro. Während Frei Gregorio José M. de Bene am Rio Negro wirkte (1852/53), arbeitete am oberen Rio Branco sein Mitbruder Frei Joaquim do Espirito Santo Dias e Silva<sup>10</sup>. Doch war das Rio Branco-Gebiet noch verlässener als der Rio Negro.

Am 15. 8. 1907, also im gleichen Jahr, in dem das Bistum Amazonien errichtet wurde, wurde das Rio Branco-Gebiet eine dem Benediktiner-Orden anvertraute Prälatur mit Sitz in Boa Vista<sup>11</sup>. Sie wurde von den drei Abt-Bischöfen Dom Geraldo van Caloen (1907—1915), Dom Pedro Eggerath (1915—1930) und Dom Lourenço Zeller (1939—1945) regiert<sup>12</sup>. Die Benediktiner errichteten in Boa Vista eine Landwirtschaftsschule für einheimische Buben und die Benediktinerinnen von Tutzing ein großes Internat für Mädchen<sup>13</sup>.

Die Benediktiner unternahmen auch Missionen unter den Indianern. So besuchte Dom EGGERATH verschiedene Indianerdörfer<sup>14</sup>. P. Mauro WIRTH stellte wissenschaftliche Forschungen unter den *Pauxiana* und *Vapidian* an<sup>15</sup>. P. Alcuin MEYER nahm an der Expedition teil, die G. Salatés 1929/30 zum Rio Catrimany unternahm. In seinen Schriften befaßt er sich mit den wahrscheinlich karibischen *Pauxiana* und den zu den *Yanoname* gehörigen *Carimé* des Häuptlings Simão Caniña. Er bringt auch einige Angaben über die der gleichen Sprachfamilie angehörenden *Jauaris* und *Uaicá*<sup>16</sup>.

1947 wurde die Prälatur von den Consolata-Missionaren von Turin übernommen. Von 1952 an war Dom José Nepote Fus Bischof. 1964 folgte ihm Dom Servilio Comti. Die Missionare besitzen eine Mission in Villa Surumu mit einem Kolleg für Indianerkinder aus den drei *Makuxi*-Dörfern São Jorge, Enseada und Barro<sup>17</sup>. Von den karibischen *Makuxi*-

<sup>10</sup> REIS, 79

<sup>11</sup> *ibid.*, 85

<sup>12</sup> P. F. DA SILVEIRA CAMARGO: *História Ecclesiastica do Brasil* (Petrópolis 1955) 408

<sup>13</sup> REIS, 119

<sup>14</sup> Seine Reisen fanden einen Niederschlag in der Schrift: *O Vale e os Índios do Rio Branco* (Rio de Janeiro 1924)

<sup>15</sup> *A mitologia dos Vapidianos do Brasil* (S. Paulo 1943); *Lendas do índios Vapidianos* (S. Paulo 1950)

<sup>16</sup> *Pauxiana* (Rio de Janeiro 1956); cf. *Amazonia*, Bibliografia NN. 3031. 3252. 6381; H. BALDUS: *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* II (= *Völkerkundliche Abhandlungen* IV, hrg. v. H. Becher) (Hannover 1968) Nr. 2427; O. ZERRIES: *Waika*. Die kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas (Frankfurt/M 1964) 11

<sup>17</sup> E. SOARES DINIZ: 'O Perfil de uma situação étnica. Os Makuxi e os regionais do Roraima': *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N.S., nr 31 (Belém/Pará 1966) 3—17

Indianern bekennt sich die Mehrheit, wenigstens äußerlich, zur katholischen Kirche. Sie werden in ihren verschiedenen Dörfern regelmäßig von den Missionaren besucht<sup>18</sup>. Auch die aruakischen *Wapitxana* der Dörfer Pium, Anta, Barata, Serra da Moça und Malacacheta sind fast ausschließlich katholisch<sup>19</sup>. Am Rio Catrimani kam P. Bindo 1962 mit den *Waiká* des Dorfes Oaohiteri in Berührung. 1965 gründeten die Patres Calleri und Bindo an der Stromschnelle Cujubim eine Mission für folgende Yanoname-Gruppen: *Oaohiteri*, *Braukuteri*, *Uakatauteri*, *Kaxibiteri*, *Uanabiteri* und *Uxiuteri*. Zu dieser Mission gehören noch zwei Gruppen der karibischen *Pauxiana*: die *Uakaraiteri* und *Oaotoiteri*<sup>20</sup>. Seit 1967 befindet sich P. Zinni auf dieser Missionsstation, die auch ein Rollfeld für kleine Teco-Teco-Flugzeuge besitzt.

Im November 1967 fand P. Calleri mit zehn Begleitern anlässlich einer Erkundungsreise am oberen Rio Alalau (Zufluß des Jauaperi) den Tod durch Mord. Beschuldigt wurden die aruakischen *Yauaperi*-Indianer, die dort drei Malocas besitzen. In Wahrheit dürften es jedoch Verbrecher oder Schmuggler aus Guayana gewesen sein, da die Opfer erwürgt waren und nicht, wie es bei Indianern üblich ist, mit Pfeilen getötet wurden.

#### *Apostolische Präfektur Vaupes*

Unter den von Frei Gregorio J. M. de Bene gegründeten Missionen befand sich auch Mutum-Cachoeira, heute das Städtchen Mitú, Sitz des kolumbianischen Kommissariates Vaupes. 1914 wurde dort die Apostolische Präfektur Vaupes geschaffen und der Kongregation der Patres des hl. Ludwig Grignon von Montfort anvertraut. Diese Präfektur umfaßt die Flußgebiete des oberen Rio Tiquié, des oberen Uaupés (Vaupes) sowie den oberen Rio Negro oder Guainia. Den Indianermissionen widmeten sich vor allem die Patres Alfonso Cuypers, Andreas Linssen, Humberto Limpens und Pedro Kok. P. Cuypers wirkte besonders am linken (kolumbianischen) Ufer des Rio Papori, eines linksseitigen Zuflusses des Uaupés. P. Kok hat sich sowohl um die Missionswissenschaft als auch um die Völkerkunde verdient gemacht<sup>21</sup>.

1949 wurde die Apostolische Präfektur den Missionaren vom hl. Franz

<sup>18</sup> ID., l.c., 24

<sup>19</sup> ID.: ‚A terminologia de parentesco dos indios Wapitxana‘: Eodem loco, nr. 34 (1968) 3

<sup>20</sup> ID.: ‚Aspectos das relações sociais entre os Yanoname do Rio Catrimani‘: ibid., nr. 39 (1969) 6s

<sup>21</sup> So durch seine ethnologischen und linguistischen Abhandlungen: *Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri* (Wien 1925); *Ensayo de gramática Dagseje o Tocano* (Wien 1921/22); missionswissenschaftlich von Interesse sind ein Großer Katechismus, eine Evangelien-Übersetzung, ein Leben Christi und ein Gebetbuch in der Sprache der Tukano; vgl. *Misiones del Vaupes 1914—1964. Los misioneros del Vaupes a sus amigos y colaboradores* (Medellin/Colombia 1964) 3ss; *Amazonia, Bibliografía* (1963) NN 2782. 3442

Xaver anvertraut. 17 Patres, 8 Laienbrüder und 20 Ordensschwwestern haben für 16 000 Seelen, verteilt über 167 000 qkm, Sorge zu tragen<sup>22</sup>.

In diesem Gebiet befinden sich folgende Indianerstämme<sup>23</sup>: am Rio Guainia die aruakischen *Curripaca* und am oberen Içana deren nahe Verwandte, die *Baniva*. Am Rio Uaupés und am Kerari bilden die *Cubeos* die Hauptgruppe. Von Waracapuri Raudal abwärts bis Jauarete am Rio Uaupés finden sich die Dörfer der *Wananos*. Am rechten Ufer des Uaupés leben von Raudal Yurupari abwärts: in Tuy die *Tatuyos*, am Ti die *Yuruties* und die *Carapanas*. Oberhalb von Mitú wohnen *Desanos* und *Macuces*. Am oberen Uaupés, etwas unterhalb Miraflores, befinden sich die *Carijonas*. Am Rio Papuri siedeln Angehörige der Familie *Tucana* und *Desanos* am Mittellauf. Am Oberlauf hausen die *Carapanas*, am Unterlauf die *Piratapuyas*. An den Zuflüssen des Papuri am linken Ufer wohnen die *Yurutis* und *Sirianas* am Paca, *Desannos* am Virari, Cuyu-cuyu und Macú Paraná. Am letzteren wohnen auch viele *Macuces*. An den Bächen des rechten Ufers wohnen *Tatuyos* am Yapú und *Tuyucas* am Inambú. Am ganzen Papuri gibt es auch kleine Gruppen von *Macu*. Am oberen Rio Tiquié befinden sich Malocas der *Barasanas* sowie einige *Tuyucas*.

Die Missionszentren sind folgende: Teresita de Piramiri, gelegen am Rio Papuri, wurde von den Montfortianern für die *Desano*- und *Piratapuya*-Indianer gegründet. — Acaricuara, gelegen am mittleren Papuri, wurde zur Betreuung der dort wohnenden *Tucanos*, *Sirianos*, *Tatuyos*, *Yuruties*, *Barasanas* und *Carapanas* gegründet. — Miraflores, gelegen am oberen Uaupés, dient der Missionierung der *Carijonas*<sup>24</sup>

Der gegenwärtige Missionsbischof ist Msgr. Heriberto Correa<sup>25</sup>.

*Apostolische Präfektur Oberer Orinoco (Porto Ajacucho)*: Zu dieser Präfektur gehören die *Baré*-Indianer des oberen Rio Negro und Cassiquiare in Venezuela. Der Naturkanal Cassiquiare, der zum oberen Rio Negro fließt, wurde Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts von spanischen Jesuitenmissionaren besucht, die am Orinoco verschiedene Reduktionen gegründet hatten. Sie missionierten dort unter verschiedenen *Kariben*- und *Aruak*-Stämmen<sup>26</sup>. Jetzt werden die Indianer von den Salesianern der Missionsstation São Carlos am oberen Rio Negro in Venezuela betreut.

(Schluß folgt)

<sup>22</sup> *Misiones del Vaupes 1914—1964*, 10s

<sup>23</sup> *ibid.*, 14s

<sup>24</sup> *ibid.*, 20s

<sup>25</sup> *ibid.*, 18

<sup>26</sup> A. VON HUMBOLDT: *Südamerikanische Reisen* (Berlin 1967); J. GUMILLA: *El Orinoco ilustrado* (Madrid 1745)

GESCHICHTLICHE METHODE  
EINES BEDEUTENDEN HISTORIKERS UND ORIENTALISTEN

Zum Tod von P. Georg Schurhammer S. J.  
(† 2. Nov. 1971)

von Josef Franz Schütte S. J.

Vom letzten Bimester des Jahres 1937 an lebte Verfasser dieser Zeilen mit P. GEORG SCHURHAMMER in Rom unter demselben Dach, bis der im 90sten Lebensjahre stehende Nestor des römischen Historischen Institutes S.J. am Nachmittag des Allerseelentages 1971 seinen irdischen Arbeitstag beschloß.\* Diese Gemeinschaftlichkeit im selben Hause wurde nur durch die jährliche Abwesenheit im Sommer/Herbst eines oder beider Beteiligten und durch die zweite und dritte Asienfahrt des Schreibers, 1954—1957 und 1969, länger unterbrochen. Vor Sommer 1953 wohnten wir beide lange Zeit Wand an Wand in der Generalskurie S.J. Es war also dem Verfasser dieser Zeilen beschieden, aus nächster Nähe, ja, in dauerndem Kontakt, die geschichtliche Arbeitsmethode des nun verschiedenen Orientalisten zu beobachten, ihren Wert und ihre Grenzen zu erwägen, ihre Ergebnisse zu würdigen.

I

An erster Stelle ist hervorzuheben, daß Georg Schurhammer schon seit 1910<sup>1</sup> von einem *klaren Ziel* geleitet wurde: ein Leben des hl. Orientapostels zu schreiben. An die Ausführung dieser Arbeit konnte er allerdings erst nach einigen Jahren, nämlich seit 1918<sup>2</sup>, herangehen. Von da bis zu seinem Tod, also 54 Jahre lang, lebte und schaffte er für diese Aufgabe. Die klare Zielstellung hatte den wichtigen Vorteil, daß seine Forschung auf eine bestimmte Persönlichkeit und auf einen genau umrissenen Zeitraum *konzentriert* war. Es handelte sich darum, alles auf Xaver bezügliche gedruckte und handschriftliche Material zu erfassen, zu sichten, zu prüfen, auszuwerten. Bei näherem Zusehen wird man freilich alsbald gewahr, daß diese Aufgabe, wenn gewissenhaft, ja, mit wahren Forschungsseifer, in Angriff genommen, sich sowohl in ihrer geographischen Weite als riesengroß erweisen mußte (man denke an die Reisen Xavers in Asien); wie sie auch die zeitlichen Grenzen des Lebens Xavers (weniger

\* P. Georg Schurhammer starb am 2. Nov. 1971 *um drei Uhr nachmittags* in der Krankenabteilung unseres Hauses, Via dei Penitenzieri 20, *nicht*, wie anderswo aus Versehen veröffentlicht wurde, *morgens um drei Uhr*; auch nicht um 9 Uhr, wie man fälschlich aus dem Latein des P. COLPO im AHSI, 40. Jg., Heft 80 = Juli — Dez. 1971, herauslesen könnte. *Hora nona* wollte nach ihm sagen: „zur Stunde der Non, d. i. um drei Uhr nachmittags.“

<sup>1</sup> G. SCHURHAMMER S.I.: *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*. Erster Band: Europa 1506—1541 (Herder/Freiburg 1955) S. VI

<sup>2</sup> Ebd.

als ein halbes Jahrhundert: 1506—1552) in der Quellenerfassung sprengen, und nach rückwärts in die Vergangenheit, nach vorwärts in die Jahrzehnte nach Xaver, ganz bedeutend ausdehnen mußte.

Da der *geographische Raum*, in welchem sich die Existenz des Orientapostels bewegte und auf den er einwirkte, so außerordentlich weit war, mußte sich die Forschung des Biographen auf viele voneinander entlegene, in ihrer Kultur sehr verschiedene Länder erstrecken, er mußte ihre geistige Lage so gegenwärtig haben, daß er dem Wollen, dem Tun, den Erfolgen und Mißerfolgen Xavers gerecht werden konnte. Das brachte die Notwendigkeit mit sich, *in Europa* die Lage in Navarra (der Heimat Xavers), überhaupt in Spanien; in Frankreich, vor allem in Paris (wo Xaver studierte und sich Ignatius anschloß); in Italien (wo die *Compañía* Gestalt annahm); endlich in Portugal, von wo die Bewegung nach Asien ausging, eingehend zu untersuchen. War schon dies ein schwieriges Unterfangen, so mußte es doch ungleich mühevoller sein, auch *in den Ländern Asiens*, vor allem in Vorderindien, Malakka, Molukken, Japan und China, die Zeitgeschichte so zu erfassen, daß Xavers Auftreten, seine Berührung mit der geistig-religiösen Haltung seiner Bewohner, in helles Licht gerückt werden konnte. — Andererseits ließ sich die Forschung nicht auf die Lebensjahre des Indienapostels beschränken. Sie mußte die Zeugnisse all jener, die direkt oder indirekt mit Xaver zu tun gehabt und darüber Nachricht hinterlassen hatten, mit in den Bereich der Untersuchung ziehen. Da viele dieser Zeugen Xaver lange überlebten und bisweilen erst nach Jahren ihre Erinnerungen selbst schriftlich fixierten oder vor anderen zur Niederschrift abgaben, war auch eine *zeitliche Ausweitung* der Forschung über Xavers Jahre hinaus nicht zu umgehen.

Sollte aber die Forschung außer auf das Leben Xavers auch auf den Kult des Heiligen, auf seine Seligsprechung und Heiligsprechung, auf die Verehrung seiner sterblichen Überreste (vor allem in Goa, Rom, Makao), auf die zu seiner Ehre errichteten Heiligtümer und Altäre, auf die Xavers-Wallfahrten, auf die Andachtsschriften, auf die Predigten, auf die dem Heiligen zugeschriebenen, nach seinem Tod auf seine Fürbitte geschehenen Wunder ausgedehnt werden, so mußte das Feld der Forschung schier ins Uferlose wachsen. Dazu kam dann noch die Darstellung Xavers (des Lebens, des Sterbens, der Verherrlichung des Orientapostels) in den bildenden Künsten, vor allem in der Malerei und Skulptur. Tatsächlich hat Schurhammer all dies in den Bereich seiner Forschung hineinbezogen. Und wenn ihm nicht der Tod vorzeitig (wenn man sein Alter vergißt und an seine langgehegten Pläne denkt) die Feder aus der Hand genommen hätte, so wollte er nach dem großen wissenschaftlichen Xaver-Leben (außer einer deutschen Ausgabe seiner Briefe und einer Xaversbibliographie) noch je einen Band über Xavers Wunder, Xavers Kult, Xaver in der Ikonographie vorlegen. Zu diesen Bänden hatte er all die Jahre hindurch gesammelt und bereits ein ungeheures Material zusammengebracht.

Die *Hauptaufgabe* blieb aber für Schurhammer die *große Xaverbiographie*, die zunächst in einem einzigen großen Band das ganze Leben des Orientapostels umfassen sollte. Aber schon der erste Band (Herder / Freiburg 1955), der dann das Leben Xavers vor seiner Orientreise enthielt, wurde so umfangreich, daß es notwendig wurde, einen zweiten Band für die Asienperiode anzusetzen. Auch dieser Band mußte zunächst einmal in zwei Teilen gedruckt werden, die Schurhammer als II,1 und II,2 bezeichnete (Herder / Freiburg 1963 und 1971). Dann blieb aber für die Japanreise Xavers und die bis zu seinem Tod noch folgenden Monate ein weiterer Band übrig (Band III, der nach seinem Tod Herder zum Druck übersandt wurde). Diesen letzten Band hat Schurhammer, selbst dem Tod nahe, und schließlich noch mit sterbender Hand, gerade zu Ende geführt. Mit dem Tod des großen Orientapostels erlosch auch das Leben seines letzten und größten Biographen.

## II

So war denn Schurhammers Tätigkeit durch ein jahrelanges, unermüdetliches Suchen gekennzeichnet. In sorgfältigster Überwachung aller Neuererscheinungen und ungezählter Zeitschriften sammelte er eine ungemein reiche gedruckte Literatur. Damit nicht genug, hat er überall in öffentlichen und privaten Archiven und Handschriftensammlungen, die irgend eine Ausbeute versprachen, unverdrossen Blatt für Blatt, Faszikel für Faszikel, ‚durchleitet‘: der Vergleich mit seiner gewöhnlichen, raschen Gangweise, die bis ins hohe Alter mehr Laufschrift als ruhiges Gehen war, ist durchaus am Platz. Er hatte es immer eilig, selbst wenn er gelegentlich ganze Tage auf eine einzige Fußnote verwenden mußte, oder wenn er alles andere liegen ließ, um pünktlich seine Korrespondenz zu erledigen, denn darin war er von vorbildlicher Treue.

1923/24 weilte er durchgehend mehr als ein Jahr in Portugal; die portugiesischen und spanischen Sammlungen, und die in Frankreich, England, Italien, sahen ihn häufig über ihre alten, nicht selten mit Staub bedeckten und kaum je verlangten Handschriften gebeugt. Vor allem arbeitete er das Generalarchiv der Gesellschaft Jesu systematisch durch. Durch seine Sammelwut erreichte er eine solche Kenntnis der für ihn wichtigen Materialien, daß er zuweilen in einem ganz ohne Ordnung aufbewahrten Haufen von alten Papieren irgendeines Archives gleich mit triumphierender Miene das gesuchte Bündel bezeichnen konnte. Auch vom Material der studierten Dokumente erwarb er sich große Kenntnis. Gern erzählte er, wie er einmal in Gegenwart seines Freundes, des damaligen deutschen Botschafters in Portugal, Dr. E. A. Voretzsch, in der Torre do Tombo in Lissabon die Archivbeamten in größte Verlegenheit brachte. In der Sektion *Fragmentos* fand sich, unentwirrbar zusammengeballt, ein Knäuel von Papieren. Die beiden Forscher ließen eine Schüssel Wasser kommen, die von den Beamten ahnungslos gebracht wurde. Kaum hatten sie diese Schüssel vor sich, da warf der Botschafter den ganzen

Knäuel rasch entschlossen hinein. Die Beamten erblaßten und glaubten, alsbald werde die Tinte auslaufen und das ganze Dokument für immer verloren sein. Aber da es sich um orientalisches Reispapier, das mit Tusche beschrieben war, handelte, konnte man nach wenigen Minuten die Papiere vorsichtig auseinandernehmen und auf weißes Papier ausbreiten (der Verfasser dieser Zeilen hat nie einen ähnlichen Versuch gemacht, kann also für solch eine Methode nicht garantieren!). Es war ein wichtiges Schreiben aus dem Kerker von Kanton (China), worin Christóvão Vieira über die Gesandtschaftsreise des Thomas Pires nach Nanking und Peking (1520) berichtete (Q 174). Es wurde vom Botschafter Voretzsch 1929 in Tōkyō veröffentlicht<sup>3</sup>.

Schon in Bonn, wo er seit 1917 an der Redaktion der ‚Katholischen Missionen‘ arbeitete, hatte Schurhammer begonnen, eine umfassende Spezialbibliothek anzulegen, für die er im Laufe der Jahre viele wertvolle alte und neue Drucke erwarb. In was für abenteuerlicher Weise das gelegentlich geschah, hat er selbst bei Beschreibung seiner Forscherfahrten in Portugal geschildert<sup>4</sup>. Als er im Jahre 1932 von Bonn nach Rom übersiedelte, konnte er den wichtigsten Teil dieser Sonderbibliothek einstweilen nach Rom mit sich nehmen, wo er sie in seinem Zimmer aufbewahrte und mit Freude und Kennermiene den gelegentlichen Besuchern, Historikern wie er, erklärte.

Wichtig in seiner Forschungsarbeit war der *Vergleich zwischen den gedruckten Werken und den handschriftlichen Quellen*. Um die Geschichtswerke auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen, zugleich um sich Rechenschaft zu geben, ob ihm handschriftliche Quellen fehlten, die den Historikern einst gedient hatten, suchte er die Geschichtswerke auf ihre Materialien zurückzuführen. So ‚seziierte‘ er viele Xaverleben und andere Werke, Absatz für Absatz, und wo er einstweilen die Quelle nicht angeben konnte, hob er das in sichtlicher Form hervor. Dadurch gelang es ihm nicht selten, Irrtümer und Verwechslungen bei späteren Autoren aufzuklären, indem er zeigte, wie der eigentliche Sinn der ursprünglichen Quelle bei der zweihändigen Übertragung von einem Verfasser zum anderen und zum dritten allmählich verdunkelt und falsch ausgelegt wurde. Daher die Verwechslung der ‚Doppelgänger‘<sup>5</sup>, der Leute gleichen Namens. Daher auch manche falsche Xaverwunder<sup>6</sup>.

Von wesentlicher Bedeutung für die Arbeit Schurhammers war die

<sup>3</sup> G. SCHURHAMMER S.I.: *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des Hl. Franz Xaver (1538—1552)*. (Neudruck und Supplement: Rom, Institutum Historicum S.I. 1962) S. 17, nr. 174

<sup>4</sup> G. SCHURHAMMER S.I.: *Gesammelte Studien*, IV: *Varia* (Roma-Lisboa 1965): „Forscherfahrten in Portugal“, S. 3—14, bes. 3—9

<sup>5</sup> Id.: *Gesammelte Studien*, II: *Orientalia* (Rom-Lisboa 1963): „Doppelgänger in Portugiesisch-Indien“, S. 121—147

<sup>6</sup> Id.: *Gesammelte Studien*, III: *Xaveriana* (Rom-Lisboa 1964): „Xaveriuslegenden und Wunder, kritisch untersucht“, S. 249—270

*übersichtliche Einordnung* des gefundenen Materials. Bei einer so intensiven, durch so viele Jahre fortgesetzten Sammeltätigkeit wäre ohne klare Einteilung und leichte Auffindbarkeit ein großer Teil des Materials wie verloren gewesen. Schurhammer schuf sich einmal in verschiedenen offenen, nach Spalten eingeteilten Kästen einen griffbereiten Zettelkatalog, worin er sich über Personen und Orte, die mit Xaver in Beziehung standen, jederzeit leicht orientieren konnte. Außerdem hatte er, in Kartons eingereiht, eine große Sammlung von Exzerpten, in der Größe von Schulheftseiten, worin er, meist in Stenographie, den Inhalt der historischen Werke und Manuskripte wiedergab. Er bewahrte auch in größeren Mappen das Material (Auszüge, Photos, Karten, gedruckte Beiträge) zu verschiedenen für ihn wichtigen Fragen. Für die Ikonographie hatte er sich (außer der Sammlung größerer Photos von Gemälden und Skulpturen) eine einheitliche Reihe kleineren Formats in eigens bestellten Heftern angelegt. Er hatte sich auch nicht wenige geographische Karten teils größeren, teils kleineren Maßstabes beschafft, unter denen wichtige Seekarten nicht fehlten. Diese Karten, zumeist eingerollt, warteten auf einem Buchregal oder Schrank auf die Befragung.

### III

Um das gewaltige Material, das gesammelt vorlag, verwerten zu können, waren ganz besondere *Natur- und Geistesanlagen* notwendige Voraussetzung. Eine historische Methode, so sehr sie auch vom historischen Objekt bestimmt und gefordert wird, bleibt in ihrer konkreten Anwendung doch weithin von der Anlage des betreffenden Geschichtsforschers abhängig. P. Georg Schurhammer brachte für die historische Forschung und Gestaltung sehr glückliche Eigenschaften mit. Er hatte ein rasches Aufnahmevermögen und ein sehr treues, stark visuelles Gedächtnis. Erlebte Szenen, durchwanderte Landschaften, selbst im Traum gesehene Bilder, konnte er noch nach langer Zeit mit allen Einzelheiten, sogar mit den geschauten Farben, schildern. Das gab auch seinem Stil ein sehr anschauliches Gepräge. Ein *unermüdlicher Arbeitswille*, von hohen religiösen Idealen getragen, aber auch vom Ehrgeiz einer historischen Spitzenleistung mitbestimmt, drängte ihn vom frühesten Morgen bis zum Abend, seiner Aufgabe getreu zu sein. Dabei kam ihm auch ein natürlicher Hang zur Einsamkeit, ja, zum Einsiedlerleben, vorteilhaft zur Hilfe. Bevor er in die Gesellschaft Jesu eintrat, hatte er allen Ernstes daran gedacht, Missionstrappist in Afrika zu werden. Die Befürchtung, daß er, einmal in den Missionen, dann doch kein Leben nach dem Sinn jener Ordensregeln führen könne, ließ ihn auf diesen Plan verzichten. Aber trotz seiner Umgänglichkeit entsprach seinem Charakter das stille Studienleben in seinem Zimmer, inmitten seiner Bücher und Manuskripte. Für *Sprachen* hatte er eine glückliche Begabung. Ohne im eigentlichen Sinne ein Sprachgenie zu sein, beherrschte er doch, außer seiner deutschen Muttersprache und Latein und Griechisch, das Englische, die vier roma-

nischen Sprachen Spanisch, Portugiesisch, Französisch und Italienisch, hatte auch vom Holländischen einige Kenntnis. In Indien eignete er sich das Marâthî an und kannte von daher auch die Hauptelemente des Sanskrit. Da er für Japan immer eine besondere Vorliebe hatte, so sehr, daß er lange Jahre hindurch damit rechnete, nach Tōkyō an die Sophia-Universität überzusiedeln, lernte er auch Japanisch, und um diese Kenntnis und die der Schriftzeichen nicht zu verlieren, machte er Jahre lang seine einstündige Morgenbetrachtung (in alter Treue!) nach einer einfach geschriebenen japanischen Evangelienharmonie. Dies Wissen kam ihm sehr zustatten. Doch ist zu sagen, daß es für eigenes, selbständiges Befragen japanischer Werke unzulänglich war. Dafür hatte er aber ein ganz eigenes Geschick, aus den entsprechenden Fachleuten alles für seine Arbeit wichtige herauszufragen und sich Quellen aus Fremdsprachen, die ihm entweder ganz verschlossen oder doch nur ungenügend vertraut waren, von Kennern übersetzen zu lassen. So konnte er selbst gelegentlich in fernen Ländern die Spezialisten an Ort und Stelle durch seine Vertrautheit mit den historischen Gegebenheiten überraschen. So einmal bei seinem Besuch in SüdJapan, Anfang 1957, wo er bei Besichtigung der Ruinen einer alten Burg in Satsuma den erstaunten Ortshistorikern klar machte, daß es außer den schon gesehenen Bollwerken noch ein anderes geben müsse: das man dann (so die Erzählungen von Schurhammer), unter Gestrüpp verborgen, tatsächlich fand. Er besaß gute zeichnerische Begabung, so daß er gesehene Landschaften, Volkstrachten u. a. skizzieren konnte. Auch zahlreiche geographische und topographische Karten entwarf er für sein Studium und seine Werke.

Schurhammer war in seiner Arbeit außerordentlich methodisch. Einen Beweis seines methodischen Vorgehens gab er, als er vor einer Auslandsreise sich daran machte, das Photographieren zu lernen. Er ließ sich *jeden einzelnen Handgriff*, der zu tun war, der Reihe nach erklären, schrieb dann mit fortlaufenden Nummern, von eins ab, eine Liste dieser Handgriffe auf einen Zettel und machte dann seine Proben. In kürzester Zeit war er imstande, selbständige Aufnahmen zu machen.

Seine Begabung hatte natürlich ihre Grenzen. — Die Mathematik lag ihm ganz und gar nicht, so daß ihn auch einfache Probleme in Verlegenheit brachten. Da war beispielsweise die Umrechnung vom japanischen Kalender auf den europäischen. Er glaubte bisweilen, seiner Lösung (nach dem Werk von Bramsen, später nach dem von Tsuchihashi) ganz sicher zu sein. Aber da er sich hierin nicht traute, fragte er zur Vorsicht noch bei anderen an. Mehr als einmal mußten ihn diese von seinem Irrtum überzeugen. — Auch ein großer Psychologe war Schurhammer nicht. Psychologische Einfühlung in andere war sicher nicht seine Stärke. Das mußte sich auch in seinem großen Xaverleben zeigen. Es enthielt eine ungeheure Fülle von historischen Tatsachen, aber die innere Entwicklung des Heiligen konnte dabei sicher nicht so zur Geltung kommen. Einer der Hauptvorwürfe der Kritiker war gerade dieser. Schurhammer

hatte aber dafür kein Verständnis, glaubte vielmehr, daß ihm die Rezensenten in diesem Punkt schweres Unrecht taten. Er könne doch in der Verwertung der Quellen nicht vorgreifen, und wo für einen bestimmten Zeitpunkt eben die Quellen fehlten, müsse er halt schweigen. Entschlossen setzte er solche Kritiker auf die schwarze Liste derer, die in Zukunft kein Besprechungsexemplar mehr erhielten. Als ihm einmal ein Rezensent den Vorwurf machte, daß in dem und dem Kapitel des Xaverlebens Xaver überhaupt nicht vorkomme, zählte er nach, wieviele Male auf dessen Seiten der Name Xavers genannt wurde, und er glaubte, damit allein den Kritiker seines üblen Willens überführt zu haben! Im allgemeinen war er in der Anerkennung der Werke anderer sehr weitherzig und positiv, aber wenn ein Schriftsteller ‚seinem‘ Heiligen zunah, so konnte er in der Zurückweisung eine objektiv gewiß nicht notwendige Härte zeigen. Scherzend erklärte James Brodrick zu einer solchen Kritik, jetzt müsse er auf seine eigenen Kosten die Elefanten von der einen indischen Küste zur anderen transportieren lassen, denn ‚George‘ habe gesagt, da, wo er, Brodrick, sie auftreten lasse, gäbe es überhaupt keine!

#### IV

Hatte Schurhammer in unermüdlichem Suchen das Material zusammengetragen, so ging er an die *Ausarbeitung*. Das Allererste war, daß er sich für seine Arbeit, sei es ein selbständiger Artikel, sei es ein Kapitel seines großen Xaverlebens, auf einem oder mehreren Blättern einen kurzen Entwurf der Gedanken- und Tatsachenfolge stenographisch niederschrieb. War das in befriedigender Form geschehen, dann begann er, den Text, auch diesmal stenographisch, auszuschreiben, wobei die entsprechenden Quellen, die später in den Fußnoten entwickelt werden sollten, kurz mitangegeben wurden. An dieser stenographischen ersten Gestaltung feilte er dann solange, bis ihn der Wortlaut befriedigte. Erst wenn Inhalt und Form des Geschriebenen seinem kritischen Sinn und seiner sprachlichen Darstellungsfähigkeit völlig Genüge taten, folgte die Niederschrift auf der Schreibmaschine. Aufrecht stand er hinter seinem Pult, während seine Augen auf dem Stenogramm ruhten und seine Finger über die Tastatur fuhren. Von kleineren Korrekturen und Schreibfehlern abgesehen, mußte diese Abschrift auf der Maschine endgültig sein. Wenn beim Schreiben noch sprachliche Zweifel kamen, griff er für das Deutsche zum Duden (auf den er schwor!), hatte natürlich auch seine anderen Lexika stets zur Hand.

Den Druck all seiner Werke verfolgte er (bis zu seiner letzten Krankheit) persönlich bis ins Einzelne, las die Druckbogen, verfaßte die Indices, gab Weisung für die Art des Druckes und die Ausstattung des Werkes. Wenn ihm gelegentlich beim Druck Helfer zur Seite standen, welche die Arbeit an Druckbogen und Verzeichnissen auf sich nahmen, überwachte er doch alles selbst. War ein Werk veröffentlicht, so verfolgte er aufmerksam die erscheinenden Rezensionen und ließ es sich, wo es ihm nötig schien, viel

Mühe kosten, falsche Angaben der Besprecher zurückzuweisen. Andere, mehr geschäftsmäßige Propaganda überließ er ganz dem Verleger. Dagegen war er sorgfältig darauf bedacht, auch weiterhin die behandelte Materie im Auge zu behalten und neue Funde, neue Forschungen, genau zu verzeichnen. So konnte er, bei Herausgabe seiner *Gesammelten Studien*<sup>7</sup>, zu den früheren Artikeln, und auch zu den *Zeitgenössischen Quellen*<sup>8</sup>, wertvolle Berichtigungen und Zusätze bringen.

## V

P. Georg Schurhammer hat mit seiner Methode und der ihm eigenen Naturanlage ein großes historisches Werk geleistet. Seine Veröffentlichungen sind zu allermeist in den vier Bänden der *Gesammelten Studien*, den zwei Bänden der *Epistolae S. Francisci Xaverii*<sup>9</sup>, den vier Bänden (der vierte ist noch nicht erschienen, aber schon beim Verleger) der großen *Xaverbiographie* enthalten. Das Werk über den *hl. Apostel Thomas in Indien*, das er gleich nach dem letzten Band des Xaverlebens herausgeben wollte, hat er nicht mehr vollenden können. Auch die *geplanten Werke über Xavers Kult, Xavers Wunder, Xaver in der Ikonographie*, zu denen der Nachlaß viel Material birgt, und die *deutsche Ausgabe der Xaverbriefe* hat er nicht herausgebracht.

All seine Schriften sind von großem Forscherernst getragen. Er suchte in allen benutzten Quellen das Wahre vom Falschen zu scheiden; denn er wußte sehr wohl, daß viele Dinge guten Glaubens behauptet werden, die im Licht kritischer Wertung dann doch als unsicher oder offensichtlich unzutreffend abgetan werden müssen. Selbst vor den beeidigten Aussagen von Zeugen in Seligsprechungs- und Heiligsprechungsprozessen machte sein kritischer Sinn nicht halt. Viele wunderbaren Dinge, die von Xaver ausgesagt wurden, hat er als unrichtig endgültig abgetan. Als ihn einmal in Süditalien eine Gruppe von Scholastikern fragte: „Was bleibt denn noch, wenn Sie so viele Wunder leugnen?“ antwortete er ohne Zaudern: „Der Heilige!“ Damit hatte er ohne Zweifel Recht, denn die Heiligkeit besteht nicht in unbewiesenen Wundern, in angedichteter Sprachengabe und anderen wunderbaren Gaben und Taten. Eine gewisse Gefahr lag aber vor, daß er gerade um dieser echten, von der Kirche ja feierlich anerkannten Heiligkeit willen in den Kontroversen Xavers mit Untergebenen in der Gesellschaft und mit Auswärtigen dem Heiligen alles Recht, den Gegnern jegliches Unrecht zusprach. Jedenfalls hatte man im

<sup>7</sup> G. SCHURHAMMER S.I.: *Gesammelte Studien*, I: *Die zeitgenössischen Quellen* . . . (siehe oben Anm. 3); II: *Orientalia* (Rom, Institutum Historicum S.I. und Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963); III: *Xaveriana* (ibid. 1964); IV: *Varia* (ibid. 1965)

<sup>8</sup> G. SCHURHAMMER S.I.: *Die zeitgenössischen Quellen* . . . (siehe oben, Anm. 3)

<sup>9</sup> *Monumenta Historica Societatis Iesu*: (Georg SCHURHAMMER und Josef WICKI) *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque ejus Scripta*. Tomus I (1535—1548): Romae, Mon. Hist. S.I. 1944; Tomus II (1549—1552): Romae, Mon. Hist. S.I. 1945

Gespräch mit ihm gelegentlich diesen Eindruck. Auch sonst verfocht er zuweilen Thesen, die ihm lieb waren, meist nicht sehr wesentliche Aufstellungen, mit solchem Eifer, daß man schmunzelnd dachte: „Stat pro ratione voluntas.“ Doch waren das Ausnahmen, die seine gewöhnlich so kritische Arbeitsweise nicht ernstlich in Zweifel brachten.

Schwieriger ist die Frage nach der psychologischen Erfassung und Darstellung, dem eigentlichen biographischen Wert, seines großen Xaverlebens. Es bestand sicher die Gefahr, daß die Zentralfigur, deren Leben geboten werden sollte, in der Unmasse des aufgehäuften Materials wie unter dem weißen Mantel einer riesigen Lawine oder wie in der Flut gewaltiger Wasser unterging, oder sich gleichsam in einer Welt von Völkern, Kulturen und Sitten, die beschrieben werden, fast verlor. Schurhammer hat zwar dem Titel seines Werkes den notwendigen Zusatz hinzugefügt: Franz Xaver *und seine Zeit*; er war sich auch der Gefahr bewußt, daß die psychologische Entwicklung seines Heiligen bei so vielen Tatsachen, die berichtet werden, ins Hintertreffen geraten konnte. Aber ob er der Versuchung stets widerstanden hat, das gefundene Material um jeden Preis zu bringen, selbst wenn die eigentlich biographische Seite seines Werkes darunter litt? Vielleicht liegt die Antwort auf diese Frage zwischen zwei Extremen. Schurhammer bot tatsächlich eine wirkliche Biographie des Heiligen, worin alles Material kritisch überprüft war und zu dem bisherigen außerordentlich viel Neues hinzukam. Aber gerade die Überfülle des Materials erschwerte die Lesung und läßt die geistig-geistliche Entwicklung Xavers nicht zu voller Blüte gelangen. Darin hat die meisterhafte Xaverbiographie von Brodrick<sup>10</sup>, die sich größtenteils auf die Schurhammerschen Quellen stützt, vor dem Xaverleben des Schwarzwälder Gelehrten manches voraus.

Außer seinen Werken in der deutschen Muttersprache hat sich Schurhammer persönlich auch an den Übersetzungen seiner Bücher interessiert. Vor allem hat er die spanische und englische Übersetzung des großen Xaverlebens selbst in die Wege geleitet. Soweit diese zu seiner Zeit gediehen, kontrollierte er sie genau auf ihren Inhalt.

## VI

Neben seinen historischen Arbeiten müssen wir hier noch die umfassende *wissenschaftliche Korrespondenz* des P. Georg Schurhammer erwähnen. Er stand mit sehr vielen Gelehrten in brieflichem Verkehr. Er betrachtete die pünktliche Beantwortung ihrer Schreiben als ein Apostolat, als einen Liebesdienst, dem er sich willig unterzog, auch wenn er deswegen nicht selten seine Arbeit für Stunden, manchmal für Tage, unterbrechen mußte; vielen Historikern und Schriftstellern hat er so Anregung und Material verschafft. Gleichzeitig war es aber für ihn ein Ausruhen,

<sup>10</sup> James BRODRICK S.J.: *Saint Francis Xavier*. London 1952

das ihn für kürzere oder längere Zeit aus seiner eigenen Arbeit in andere Gedankengänge erhob.

Diese Korrespondenz hatte auch für seine historische Methode ihre Bedeutung. Sie hielt ihn in stetem Verkehr mit vielen Gelehrten in aller Welt: Er erfuhr von ihren neuen Funden, neuen Plänen, neuen Veröffentlichungen, oft längst, bevor diese durch die Presse Gemeingut geworden waren; ebenso erhielt er so Nachricht von wissenschaftlichen Kongressen, von Sammelwerken in Vorbereitung, von Zeitschriften. Diese Kenntnisse brachten auch ihm selbst viele neue Anregungen, neues Material.

Wie er sich aber für die Arbeiten seiner Freunde in der Ferne lebhaft interessierte, so erst recht am Schaffen der Patres des *Historischen Institutes S.J. in Rom*, wo er fast 40 Jahre lebte. Vor allem natürlich an den Werken, die unmittelbar sein Gebiet betrafen: Fernost, Molukken, Indien. So nahm er regen Anteil an den *Documenta Indica*, die P. Joseph Wicki<sup>11</sup> besorgte, am Molukkenraktat, den P. Hubert Jacobs<sup>12</sup> herausgab, an der umfassenden Einleitung zur Reihe der *Monumenta Historica Japoniae (Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549—1650)*<sup>13</sup>, die der Verfasser dieser Zeilen 1968 verlegen konnte und die Schurhammer im letzten Band seines großen Xaverlebens noch häufiger herangezogen hat; ähnlich an der Vorbereitung des Bandes der Japankataloge S. J. für die Monumenta-Reihe, dessen nun eingeleiteten Druck er nicht mehr erlebte. Auch an unserem letztlich erschienenen Band der *Erinnerungen aus der Christenheit von Ōmura 1578—1614*, von P. Afonso de Lucena<sup>14</sup> in Makao 1622/23 verfaßt, dessen Drucklegung Monate vor seinem Tode begonnen war (Bibliotheca Institutii S.J., Rom 1972), interessierte er sich persönlich.

Abschließend wird man sagen können, daß P. Georg Schurhammer wirklich ein Meister historischer Methode war: Diese Methode war vom Objekt her bestimmt, aber auch von seinem Wesen und seiner Naturanlage geprägt. Er hat in seiner langen irdischen Existenz mit dieser seiner Methode ein gewaltiges Werk geschichtlicher Forschung geleistet.

<sup>11</sup> Mon. Hist. S.I.: *Documenta Indica*, voll. I—XII (Rom 1948—1972)

<sup>12</sup> Hubert Th. M. JACOBS S.J.: *A Treatise on the Moluccas (c. 1544). Probably the preliminary version of António Galvão's lost História das Molucas*, (Jesuit Historical Institute/Rome - St. Louis 1971)

<sup>13</sup> Rom, Institutum Historicum S.J. (Via Penitenzieri 20) 1968

<sup>14</sup> P. Afonso de Lucena S.J. *Erinnerungen aus der Christenheit von Ōmura. (De algumas cousas que ainda se alembra o P. Afonso de Lucena que pertencem à Christandade de Ōmura, 1578—1614)*. Erstmalige, kritische Ausgabe von Josef Franz SCHÜTTE S.J. (Rom, Institutum Historicum S.J. und Tōkyō Sophia University 1972)

## DOKUMENTATION

*In der Missionstätigkeit der christlichen Kirchen haben Erziehung und Bildung des Menschen im weitesten Verständnis stets eine bedeutende Rolle gespielt. Seit dem 18. Jahrhundert suchte man das angestrebte Ziel methodisch durch Schulen zu erreichen. Entsprechend der damals üblichen Motivierung der Missionstätigkeit betrachtete man die Schulen als ein „indirektes Missionsmittel“, d. h. man hoffte durch sie Konvertiten machen zu können. Diese Einschätzung der Schule blieb auch dann noch gültig, als die Missionen sich — mehr oder weniger freiwillig — auf die Schulpolitik der Kolonialmächte einließen und deren Programme übernahmen. Es kam weithin zu einer „Uerschulung der Mission“.*

*Mit dem Ende der Kolonialzeit stellte sich heraus, wie fragwürdig diese Entwicklung war. Die neuentstandenen selbständigen Staaten nahmen weithin die Schulen in eigene Regie (Schul- und Erziehungs-„Monopol“). Die aus den Missionen entstandenen Jungen Kirchen, als Bistümer eigenständige Ortskirchen, stehen heute vor der Notwendigkeit, dieser Erziehungspolitik ihrer Länder Rechnung zu tragen, es sei denn, sie wollten bewußt auf Distanz gehen und auf einen positiven christlichen Beitrag zur Erziehung und Bildung ihres Volkes verzichten. Wollen sie das nicht, müssen sie und ihre weithin noch sehr einflußreichen Mitarbeiter aus den westlichen Kirchen, die Missionare, sich ernste Gedanken darüber machen, wie sie dem kulturellen Erbe der Völker und den drängenden Forderungen der Gegenwart gerecht werden können.*

*Deshalb ist es unbedingt notwendig, aufmerksam alles zu verfolgen und zu verarbeiten, was heute im Zusammenhang mit der Entwicklungsproblematik bedacht, diskutiert und als Hilfe angeboten wird. Darum schien es der Redaktion der ZMR geboten, nachstehende Thesen, die im wissenschaftlichen Beirat des deutschen Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) zur Diskussion gestellt worden sind, dem Leser zur Kenntnis zu bringen.*

*Die Autoren des Dokuments sind Dr. H. BARITSCH/Universität Hamburg, Dr. D. DANCKWORTT/Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer, Prof. Dr. G. HAUSMANN/Universität Hamburg, Prof. Dr. P. MEYER-DOHM/Ruhr-Universität Bochum und Frl. G. SUPPLITT/Universität Hamburg. Der Deutschen Stiftung für Entwicklungsländer, Abteilung Erziehung, Wissenschaft und Dokumentation, namentlich Herrn Dr. D. Danckwortt, sei für die Genehmigung, die Thesen abdrucken zu dürfen, verbindlichst gedankt.*

# ZUR ENTWICKLUNGSPROBLEMATIK UNTER DEM ASPEKT DER ERZIEHUNGSHILFE

## Thesen

für die Diskussion einer Neufassung des „Bildungshilfegutachtens“  
im wissenschaftlichen Beirat des BMZ

### *Vorbemerkungen*

Um eine gerade auf dem Gebiet der Erziehung in Entwicklungsländern notwendige internationale Zusammenarbeit zu ermöglichen, die nicht durch terminologische Schwierigkeiten beeinträchtigt wird, ist in den folgenden Thesen durchgängig der Begriff „Erziehung“ gebraucht. Er wird im Sinne von „Education“ verwendet. Im Zusammenhang der Thesen dient er als eine umfassende Bezeichnung der in einer Gesellschaft getroffenen Veranstaltungen und ihrer Ergebnisse, welche dem Ziel dienen, die für den Fortbestand und die Veränderung dieser Gesellschaft erforderlichen Einstellungen, Haltungen, Fertigkeiten und Kenntnisse auf eine solche Weise bereitzustellen, daß dabei die kognitiven, emotionalen und psychomotorischen Kräfte der einzelnen optimale Verwirklichungschancen haben.

Die erfolgreiche Umgestaltung gegenwärtiger, inadäquater Systeme scheint nur möglich, wenn die Verantwortlichen den Mut haben, die Konsequenzen aus der am Beginn der zweiten Entwicklungsdekade allgemein konstatierten Erziehungskrise, und der Analyse ihrer Ursachen, zu ziehen. Das wird nicht zu einer sofortigen und radikalen Umgestaltung der bisherigen Maßnahmen im Rahmen der „Bildungshilfe“ der BRD führen, doch ist langfristig eine solche anzustreben. Die folgenden Thesen enthalten Grundgedanken für die Formulierung dahin zielender Strategien.

### *I. Kernprobleme der Entwicklung*

1. Die Erweiterung und Aktualisierung früherer Überlegungen hat auszugehen von einer verallgemeinernden Analyse der gegenwärtigen Kernprobleme in Entwicklungsländern im Hinblick auf die Folgerungen, die sich daraus für konkrete Maßnahmen der Erziehungshilfe als Teil einer Entwicklungsstrategie ergeben.
2. Eine Vollständigkeit des Kataloges der Kernprobleme ist dabei weder möglich noch nötig. Festzuhalten ist, daß es sich um einen *Problemkomplex* handelt, wobei zwischen den Einzelphänomenen ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeiten besteht.
3. Aktuelle Probleme, mit denen die Mehrzahl der Entwicklungsländer konfrontiert sind, erscheinen in der Form scherenartig auseinanderlaufender Entwicklungstendenzen. Beispiele sind:

- 3.1. — Das Wachstum der erwerbsfähigen Bevölkerung ist größer als der Zuwachs an Beschäftigungsmöglichkeiten;
- 3.2. — der Bevölkerungszuwachs, der nicht zuletzt durch eine Hebung des allgemeinen Gesundheitsniveaus verursacht ist, wird nicht von einer entsprechenden Ausweitung der Versorgung begleitet;
- 3.3. — der Ausbau der städtischen Infrastrukturen hält nicht Schritt mit dem Bevölkerungszustrom in die Städte; das führt zu einer Verelendung semi-urbanisierter Bevölkerungsgruppen;
- 3.4. — das Fehlen einer entwicklungspezifischen, arbeitsintensiven Technologie verschärft die Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit großer Bevölkerungsteile und ihre soziale Verelendung. Gleichzeitig fehlt ein einheimischer Markt für den Absatz von Erzeugnissen der auszubauenden Wirtschaftsbereiche.
- 3.5. — Semi-Industrialisierung und -Urbanisierung können den Abbau alter Sozialbezüge zur Folge haben, bevor der Aufbau neuer entwicklungsadäquater Sozialbezüge und Sozialisationsmuster sichtbar wird;
- 3.6. — dem entspricht ein Mangel an politischer Mobilisierung und Dynamisierung der Massen der Bevölkerung, die selbst da, wo sie in Ansätzen erfolgt, nur in Ausnahmefällen als bewegende Kraft in den Entwicklungsprozeß integriert worden ist;
- 3.7. — gleichzeitig mit der quantitativen Ausweitung des Erziehungsangebotes sinkt die Leistungsfähigkeit der Erziehungsinstitutionen, angezeigt durch einen hohen Prozentsatz von Ausbildungsabbrüchen (dropout) und ein Anwachsen des Primär- und Sekundäranalphabetentums ohne daß bislang das Erziehungswesen durch die ausreichende Vermittlung entwicklungsadäquater Inhalte einen entscheidenden Beitrag zur Gesamtentwicklung zu leisten vermag.
4. Die divergierenden Entwicklungstendenzen betreffen die Bevölkerung je nach Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Schichten und Gruppen, je nach Wohnsitz in einem erschlossenen oder noch nicht erschlossenen Gebiet und je nach Zugehörigkeit zu verschiedenen Altersgruppen in unterschiedlichem Maße. Daraus ergeben sich Unterschiede in den Lebenschancen, die in zunehmendem Maße als ungerecht empfunden werden; die Verwirklichung der UN-Charta wird illusorisch.
5. Der überwiegende Teil der entwicklungsfördernd einzusetzenden Ressourcen wird im und vom Entwicklungsland selbst aufgebracht werden müssen. Daher ist eine erhebliche Belastung der nur kleinen Gruppe von Erwachsenen, welche die materiellen und immateriellen Güter wie auch die anzustrebenden sozialen Strukturen hervorzubringen in der Lage ist, unvermeidlich, ihr steht in einer rasch wachsenden Bevölkerung eine weitaus größere Gruppe von Kindern und Jugendlichen sowie von anderen Marginalgruppen gegenüber. Damit stellt sich das Problem, die Mittel für den Entwicklungsprozeß aufzubringen und optimal zu nutzen.

## *II. System der Entwicklungsziele*

1. Der Verlauf der Ersten Entwicklungsdekade hat gezeigt, daß das Ziel der Entwicklung nicht ausschließlich in wirtschaftlichem Wachstum zu sehen ist. Die Verwirklichung sozialer und kultureller Ziele ist zumin-

dest gleichrangig. Mit Sicherheit kann eine Lösung der Entwicklungsprobleme nicht durch die Anwendung von Entwicklungsstrategien geschehen, die sich praktisch und/oder theoretisch am Beispiel der atlantischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts orientieren.

2. Leitziel der Entwicklung in der Zweiten Entwicklungsdekade und darüber hinaus müssen neue, entwicklungsadäquate Sozialkonzepte sein, die sich an der sozialen Gerechtigkeit, wie sie in der UN Charter der Menschenrechte postuliert ist, orientieren. Die Maßstäbe für die Beurteilung der „Entwicklungsadäquanz“ sind kontinuierlich zu überprüfen.

Solche Überprüfungen sollte erfolgen

- im Hinblick auf die bestehenden Sozialverhältnisse, die kritisch zu reflektieren sind;
- im Blick auf die in den einzelnen Ländern entwickelten oder erst noch zu entwickelnden Leitvorstellungen sozialer Gerechtigkeit unter Berücksichtigung auch kontroverser gesellschaftstheoretischer Konzepte.

3. Um das Leitziel der Entwicklung zu erreichen, ist ein System der Planung und der Planverwirklichung erforderlich, das mit veränderbaren, jedoch interdependenten Teil- und Zwischenzielen arbeitet (Regelsystem). Die daraus abgeleiteten Maßnahmen sind flexibel zu handhaben. Denn nach den bisherigen Erfahrungen erscheint es als unmöglich, das Leitziel anhand eines starren Systems von Teilzielen zu erreichen.
4. Für die Formulierung von Strategien zur Erreichung des Leitziels der Entwicklung sollte der internationale Konsensus, der sich in den Internationalen Organisationen der UN herausbildet, als Orientierungs- und Entscheidungshilfe genutzt werden. Diese Entwicklungsstrategien sollten regional, national und international koordiniert werden.
5. Bei der Ausarbeitung und Anwendung von Entwicklungsstrategien wird von dem Phänomen des Masseneffekts auszugehen sein: nur solche Entwicklungsmaßnahmen können einen nachhaltigen Erfolg versprechen, die so geplant, organisiert und durchgeführt werden, daß durch sie mittelbar oder unmittelbar die Masse der Bevölkerung erreicht und dynamisiert wird.

Dieser Masseneffekt ist insbesondere zu fordern für

- Maßnahmen des „comprehensive rural development“ und der infrastrukturellen Entwicklung;
- Maßnahmen zur Kontrolle und Verlangsamung des Bevölkerungswachstums;
- Maßnahmen zur Schaffung geeigneter Beschäftigungsmöglichkeiten;
- Maßnahmen zur Ausweitung und Verbesserung der Erziehungs- und Ausbildungsmöglichkeiten zur Erreichung einer größeren Entwicklungsadäquanz des Erziehungswesens.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß von den Investitionen im Erziehungssektor und ihrer Multiplikatorwirkung eine gewisse Belebung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung ausgehen kann.

### III. *Entwicklungs-Inadäquanz gegenwärtiger Erziehungssysteme*

1. Viele der gegenwärtigen Erziehungssysteme sind noch zu stark ausgerichtet auf die Befriedigung der Bildungsbedürfnisse traditionaler elitärer Minderheiten und beeinträchtigen dadurch das Erreichen des Leitzieles der Entwicklung.
- 1.1. — Zu einem Teil sind die gegenwärtigen institutionalisierten Bildungssysteme auf dem Boden kultureller Traditionen gewachsen, in denen sozial-integrative Ansätze in nur geringem Maße wirksam sind. Sie dienen im wesentlichen den Bedürfnissen einer „leisure class“.
- 1.2. — In anderen Ländern sind die Erziehungsmodelle der ehemaligen Kolonialmächte übernommen worden, die, ohne an die Entwicklungsbedürfnisse angepaßt zu sein, hauptsächlich der Heranbildung einer „civil service elite“ dienen.
- 1.3. — In der Praxis sind Mischformen verbreitet. Die zahlenmäßige Ausweitung der Erziehung hat noch nicht allgemein zu einer Neuformulierung ihrer Inhalte und der ihnen adäquaten Formen des Lehrens und Lernens geführt.
2. Es ist mit Sicherheit unmöglich, die Lösung des Erziehungsproblems der Entwicklungsländer lediglich durch einen Ausbau der bestehenden Schulsysteme zu lösen.
- 2.1. — Ein Festhalten an den Erziehungskonzepten der meisten Industrieländer als den Exporteuren von Erziehungsmodellen wäre schon deshalb widersinnig, weil sich in diesen Ländern selbst die Unangemessenheit der tradierten Bildungsformen immer deutlicher zeigt und Neustrukturierungen der Erziehungssysteme unabweislich geworden sind.
- 2.2. — Der Ausbau der an traditionellen Modellen orientierten Erziehungssysteme in Entwicklungsländern auf den notwendigen quantitativen und qualitativen Stand würde Generationen in Anspruch nehmen und damit die Gesamtentwicklung auf unvertretbare Weise retardieren.
- 2.3. — Bedingt durch die ökonomische Ineffizienz der tradierten Schulsysteme würde ihr forcierter Ausbau eine erhebliche Fehlinvestition darstellen und Mittel binden, die gesellschaftlich und wirtschaftlich nutzbringender anderen Bereichen zugeführt werden könnten.
3. Bisherige Versuche, das Schulwesen durch außerschulische Erziehungsbemühungen zu ergänzen und es so auf eine tragfähige Basis zu stellen, haben sich als ein Kurieren an Symptomen erwiesen, das die Ursachen der Malaise nicht beseitigen kann.

### IV. *Überlegungen für den Entwurf entwicklungsadäquater Erziehungssysteme*

1. Aussagen über ein entwicklungsadäquates Erziehungssystem können nicht in der Form eines kohärenten Gesamtmodells gemacht werden. Ein solches Modell hätte unvermeidlich eine immanente Tendenz zur Verabsolutierung. Es lassen sich daher nur Hinweise auf Möglichkeiten und auf Neuansätze geben, die in manchen Entwicklungsländern schon praktiziert oder geplant werden.
2. Der Begriff „entwicklungsadäquates Erziehungswesen“ schließt die Möglichkeit eines vollendeten Ausbaus dieses Systems sowie seine

Unveränderbarkeit aus. Vielmehr existiert es nur als ein nicht abschließbarer Prozeß, der in einer rollenden Reform Bestehendes aufnimmt und transformiert, wodurch eine laufende Anpassung an die Entwicklungserfordernisse erfolgt.

3. Hinweise auf ein entwicklungsadäquates Erziehungssystem sind demgemäß als ein Gerüst grundlegender Kategorien zu verstehen, die bei der Planung von Maßnahmen der Erziehungshilfe berücksichtigt werden sollten. Ihre Konkretisierung und Aktualisierung erfolgt in der Durchführung so geplanter Maßnahmen.
4. Damit Erziehung und Ausbildung die von ihnen zu leistende Funktion im Entwicklungsprozeß ausfüllen können, ist eine Neudefinierung des gesamten Erziehungs- und Ausbildungswesens erforderlich.  
— Die bisherigen Ansätze des „manpower requirement approach“ und des „social demand approach“ sahen die Erziehung lediglich in einer isoliert-dienenden Funktion für den Entwicklungsprozeß, ohne sie in die Gesamtplanung zu integrieren. Demgegenüber ist zu betonen, daß der Erziehungssektor als ein vielfältig mit der Wirtschaft und Gesellschaft verflochtener Investitions- und Konsumbereich zu begreifen ist, von dem unmittelbare Anstöße für wirtschaftliches Wachstum und gesellschaftliche Veränderungen ausgehen können.
5. Mit dieser neuen, die Einbettung in Wirtschaft und Gesellschaft unterstreichenden Definition wird eine Reihe bisher üblicher Unterscheidungen hinfällig, deren Akzeptierung die mangelnde Fähigkeit des Bildungswesens ausmachten, den Erfordernissen der sozio-ökonomischen Gesamtentwicklung zu genügen. Insbesondere wird die Sonderstellung des institutionalisierten Bildungswesens, zumal im universitären Bereich, überfällig.
- 5.1. — Die alte, am Lebensalter orientierte Trennung zwischen einer in Kindheit und Jugend zu bewältigenden Phase des Lernens und einer darauf folgenden Phase der beruflichen und sozialen Anwendung erscheint als nicht mehr sinnvoll;
- 5.2. — Gleichfalls hinfällig wird die Unterscheidung zwischen Bildung/Ausbildung einerseits und Produktion andererseits, da Elemente der Produktion selber mit aufgenommen werden.
- 5.3. — Nicht aufrecht zu halten ist ferner die Unterscheidung zwischen institutionalisierter schulischer „Bildung“, durch die Berechtigungen erworben werden, und informellen außerschulischen Erziehungsaktivitäten als einem Bereich, durch den berufliche und Sozialchancen in meist nur geringem Umfange eröffnet werden können.
6. Ziel des neudefinierten Erziehungssystems ist die Erfüllung der sozio-ökonomischen Erfordernisse der übergreifenden Sozialgefüge. Da dieses und die darauf bezogenen Erziehungsbedürfnisse deshalb das emanzipatorische Moment mit einschließen, genügt solche Erfüllung der sozio-ökonomischen Erfordernissen gleichzeitig den individuellen, auf Selbstverwirklichung hin angelegten Erziehungsbedürfnissen. Damit fallen die beiden Aspekte „Erziehung als Sozialinvestition“ und „Erziehung als Sozialkonsum“ zusammen.

7. Die sozio-ökonomischen Bedürfnisse bestimmen Zielvorstellungen sowie Auswahl und Anordnung der Erziehungsinhalte (curricula). Sie sind zu beziehen auf Felder zukünftiger beruflicher und sozialer Aktivitäten; dabei spielt die weitere Erziehung im Sinne eines „lifelong learning“ eine entscheidende Rolle.
8. Aufbauend auf einer Elementarerziehung ist Erziehung im Ganzen zweckmäßig als ein System von Kursen zu organisieren. Die Kurse sollten aus in sich abgeschlossenen Lernsequenzen von relativ kurzer Dauer bestehen, so daß sie im Sinne eines Baukastensystems zu Programmen kombiniert werden können, die den jeweiligen unterschiedlichen Erziehungserfordernissen gerecht werden können.
- 8.1. — In der Elementarerziehung ist die Beherrschung des Lesens und Schreibens, möglichst in der lingua franca des Landes, sowie ein Verständnis für Zahlenverhältnisse und die Fähigkeit, mit ihnen zu operieren, zu erreichen.
- 8.2. Auf den Ebenen der Erziehung, die auf die Elementarerziehung aufbaut, sind die Inhalte so zu strukturieren, daß folgende Lernleistungen erbracht werden:  
sach- und sozialbezogene Beherrschung von Techniken und Arbeitsmethoden, Vermittlung und Verarbeitung von Informationen bei gleichzeitiger kritischer Reflexion ihrer sozialen Relevanz und Implikation;  
Anwendung in Form von sozial relevanten Projekten.
- 8.3. — Das gesamte Angebot von Kursen ist nach Möglichkeit so zu gestalten, daß nicht lediglich die Ausbildungsbedürfnisse der Gesellschaft befriedigt werden; die einzelnen Kursteilnehmer sollen gleichzeitig in der Form individueller Programme Schwerpunkte gemäß ihren Interessen und Neigungen bilden können.
9. Um funktionsfähig zu sein, benötigt ein in Kursform organisiertes Erziehungswesen ein voll ausgebautes Beratungssystem (*Guidance*), dem eine Schlüsselrolle zufällt. Es ist in sich so zu gliedern, daß ein durchgängiger Beratungsdienst allen in der Erziehung Stehenden erreichbar ist. Für das Beratungspersonal ist eine besondere Ausbildung erforderlich.
10. Um die Verselbständigung bestimmter Ausbildungswege durch unkontrollierte, funktional nicht gerechtfertigte Leistungsanforderungen zu verhindern, ist das bisherige starre Prüfungssystem mit seinem Berechtigungscharakter abzubauen, weil nur so zu verhindern ist, daß Lerninhalte und Lehrverfahren durch Prüfungen determiniert werden. Die Umstrukturierung des Prüfungswesens muß Konsequenzen für bestehende staatliche und nichtstaatliche Laufbahnvorschriften und -praktiken haben.

## V. Möglichkeiten der Verwirklichung eines entwicklungsadäquaten Erziehungssystems

### A. Ökonomische Überlegungen

1. Obwohl in Entwicklungsländern allgemein arbeitsintensiven Verfahren der Vorzug gegeben werden sollte, um möglichst viele Menschen

beschäftigen zu können, sollte in ihren Erziehungswesen kapitalintensiv gearbeitet werden.

2. Die auf diese Weise mögliche Verminderung der Erziehungskosten je Absolventen (bezogen auf die gegenwärtige Qualität der Erziehung) gestattet es dennoch nicht, die Gesamtkosten der Erziehung bei ihrem gegenwärtigen Volumen zu belassen. Denn bei technologisch unterstützten Lehrverfahren nötigen Gesichtspunkte der Kostendegression bei Masseneinsatz und optimaler Kapazitätsauslastung gleichzeitig dazu, das Erziehungsangebot quantitativ auszuweiten und qualitativ zu verbessern. Obwohl hier im einzelnen noch umfangreiche Forschungsarbeit zu leisten ist, zeichnet sich bisher kein anderer Weg ab, auf dem das Ziel erreicht werden könnte, bessere Erziehungschancen für mehr Menschen in kürzerer Zeit zu schaffen.
- 2.1. — Ein weiterer gewichtiger Grund für die Bevorzugung kapitalintensiver Verfahren im Erziehungsbereich ist darin zu sehen, daß ein Festhalten am bisherigen „vorindustriellen“ Verfahren (Einsatz von Lehrpersonal auf hohem Ausbildungs- und Lohnniveau ohne technologische Supportmedien) es wegen der langen Ausbildungszeit für Lehrpersonal unmöglich machen würde, den Erziehungsrückstand mit all seinen für die Gesamtentwicklung nachteiligen Folgen in innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne für die Masse der Bevölkerung zu überwinden.
- 2.2. — Weiterhin dürfte angesichts einer nahezu weltweiten Knappheit an Lehrern eine Erziehungshilfe in der Form von Kapitalhilfe (Bereitstellung von Investitionsgütern und -mitteln) für viele der hochindustrialisierten Länder eher möglich sein als die Entsendung einer großen Zahl von Lehrern.
- 2.3. — Schließlich ist zu berücksichtigen, daß die Entsendung von Lehrern, selbst wenn sie in ausreichendem Maße möglich wäre, unvermeidlich die Tendenz hat, das Erziehungssystem des entsendenden Landes in das Empfängerland zu übertragen und damit die Errichtung eines eigenen entwicklungsadäquaten Erziehungssystems zu behindern. Demgegenüber sind Erziehungsinvestitionsgüter „systemneutral“.
3. Die Technologisierung der Erziehung kann beschrieben werden als eine Verlagerung der Konzeption von Erziehungsaktivitäten aus der Schule — wobei Duplizierungen und Überlappungen eine unvermeidliche Folge sind — in den Bereich der Wissenschaft (e. g. Curriculum Development) und Planung.

#### *B. Infrastruktur des Erziehungswesens*

4. Unabhängig von der Frage der Technologisierung des Erziehungswesens ist als sicher anzusehen, daß selbst in den bestehenden, zum großen Teil noch nicht entwicklungsadäquaten Erziehungssystemen erhebliche Reserven liegen, die durch ein wirksameres Management freigesetzt werden könnten. Im konkreten Fall stehen einer Effizienzsteigerung der Erziehung durch verbessertes Management erhebliche Widerstände aus Gründen der Tradition und des Gruppeninteresses entgegen — umso mehr verdienen alle Versuche, die Leistungsfähig-

keit des Erziehungswesens durch organisatorische und administrative Maßnahmen zu erhöhen, vorrangige Unterstützung, zumal dann, wenn sie darauf zielen, das System für weitere Innovationen zu öffnen.

5. Dabei kommt der Erziehungswissenschaft, die ihre Aufgabe in der Erforschung der Möglichkeiten einer Bestgestaltung der Wissensvermittlung sieht, und ebenso der Erziehungsverwaltung im Sinne eines „System Management“ eine für den Erfolg der technologisierten Erziehung entscheidende Bedeutung zu.

— Die durch die Technologisierung des Erziehungswesens ermöglichte Effizienzsteigerung läßt sich nur dann verwirklichen, wenn die Kostenstruktur des Erziehungssystems im ganzen wie auch seiner Komponenten und Subkomponenten transparent wird. Auch aus Kostengründen ist deshalb dringend geboten, eine pädagogische und administrative Struktur zu schaffen, die solche Transparenz ermöglicht.

6. Ansätze, von denen aus das bestehende Erziehungswesen verändert und seine Innovationsfähigkeit verbessert werden kann, können unterschiedliche institutionelle Formen annehmen. Die folgenden Hinweise sind funktional zu verstehen. Möglichkeiten, verschiedene dieser Funktionen im Sinne einer Effizienzsteigerung in einzelnen Institutionen oder Gremien zusammenzufassen, sollten vollauf genutzt werden.

- 6.1. — Koordination:

Geeignete Koordinationsmechanismen sind zu schaffen, durch die Überschneidungen zwischen den Erziehungsaktivitäten verschiedener staatlicher wie auch nichtstaatlicher Stellen vermieden werden. In der Regel wird hierbei die zuständige nationale Planungsinstanz eine hervorragende Rolle spielen, der es auch obliegt, die Entsprechung des Katalogs einzelner Erziehungsziele zu den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungszielen sicherzustellen.

Nach Möglichkeit sollten entweder in den Erziehungsministerien oder in Verbindung mit ihnen Einrichtungen geschaffen werden, die geeignete Daten erheben und auf dieser Grundlage die langfristige Erziehungsplanung durchführen können. Diese sollte nicht in technokratischer Weise Tendenzen fortschreiben, die in der Vergangenheit sichtbar geworden sind, sondern die Definition von Erziehungszielen formaler und inhaltlicher Art und die zu ihrer Verwirklichung notwendigen Innovationsstrategien mit einbeziehen.

- 6.3. — Erziehungsmanagement:

Durch Einführung moderner Managementmethoden im Erziehungswesen ist sicherzustellen, daß im Blick auf die übergreifenden sozio-ökonomischen Entwicklungsziele und die ihnen entsprechenden Erziehungsziele eine kontinuierliche Erfolgs- und Leistungskontrolle erfolgt, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Optimierung des Einsatzes von humanen und materiellen Ressourcen. Auf dem Gebiet des Erziehungsmanagements liegt auch in den Entwicklungsländern eine vorrangig zu befriedigende Ausbildungsaufgabe.

- 6.4. — Curriculumforschung:

Die Erstellung von Lehrplänen als Richtlinien oder in detaillierter Form als Festlegung des zu behandelnden Stoffes genügt den Ansprüchen eines Entwicklungsadäquanz anstrebenden Erziehungswesens nicht. An ihre Stelle sollte die Erarbeitung von Curricula treten, die Lernziele und ihre Operationalisierung festlegen. Sie sind zu erstellen im Blick auf die Wissenschaft-

ten, die jeweils Aussagen über ein Lehrgebiet zu machen haben, und die sozial und kulturell bestimmten Rezeptionsweisen der Lernenden. Stätten solcher Curriculumforschung sind interdisziplinär zu organisieren.

6.5. — Entwicklung von Unterrichtsprogrammen:

Technologiegestützte Erziehung führt zur weitgehenden Verlagerung der vorbereitenden Erziehungsarbeit aus der Schule heraus in besondere Stellen für die Erarbeitung von Unterrichtsprogrammen z. B. für das Erziehungsfernsehen oder die Radioerziehung. Solche Stellen sind auszubauen oder neu zu schaffen. Für diese Arbeit sind Mitarbeiter unterschiedlicher Sachkompetenz zu gewinnen; auch ist durch einen geeigneten Mechanismus dafür Sorge zu tragen, daß ein Prozeß der kontinuierlichen Verifikation und Adaptation der Programme ermöglicht wird.

6.6. — Lehr- und Lernmittelbanken:

In vielen Entwicklungsländern leidet die Effizienz der Erziehungsarbeit unter einem Mangel an Textbüchern, Lehrmodellen und anderen audiovisuellen Hilfsmitteln. Lehr- und Lernmittelbanken, die für ein ganzes Land oder eine Region einzurichten sind, bieten sich als Möglichkeiten an, diesem Mangel abzuhelpfen. Solche Zentren würden eng mit der Curriculumforschung zusammenarbeiten; sie sollten auch für die Weiterbildung von Lehrern genutzt werden.

### *C. Technologische Lehrmedien*

7. Der Einsatz moderner technologischer Lehrmedien dient dazu, das Erziehungswesen dem Stand der technischen Entwicklung anzupassen und seine Effizienz und Produktivität zu erhöhen. Zwar sind dafür erhebliche Investitionen erforderlich, jedoch ist bisher kein anderer Weg sichtbar geworden, auf dem der Erziehungsrückstand der Entwicklungsländer in einer vertretbaren Zeitspanne aufgeholt werden könnte. Gesellschaftspolitisch verantwortungsbewußte Erziehungsplanung wird dafür zu sorgen haben, daß eine „Mediengläubigkeit“ nicht aufkommt.

8. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen folgende Medien und Verfahren angeführt werden:

8.1. — Instruktion und Information durch Korrespondenz:

Unterrichtung vermittels gedruckten Materials, das zentral oder regional unter Berücksichtigung lokaler Bedürfnisse und Interessen produziert wird. Der Schaffung eines leistungsfähigen Verteilungsnetzes ist besondere Beachtung zu schenken. Zumal bei weitgehend analphabetischer Bevölkerung sollten die Möglichkeiten vereinheitlichter, aus sich heraus verständlicher Zeichen nachdrücklicher genutzt werden.

8.2. — Instruktion durch Telekommunikation:

Für die Erziehung vermittels zentral gesendeter Rundfunk- und Fernsehprogramme ist außer dem Aufbau eines Wartungsnetzes auch die Schaffung von Möglichkeiten eines „feed back“ zur Effizienzkontrolle sowie zur kontinuierlichen Verbesserung erforderlich.

Für große Regionen ist die Nutzung von Telekommunikationssatelliten, die bereits für Indien und Brasilien geplant ist, vor auszusehen. Jüngste technologische Entwicklungen, die es erlauben, Fernsehprogramme mehrsprachig zu senden und sie in der jeweils gewünschten Sprache abzurufen, würden die

- Möglichkeiten des Einsatzes von Telekommunikationssatelliten beträchtlich erweitern und sollten deshalb weiterentwickelt werden.
- 8.3. — Instruktion vermittelt „pre-recorded teaching units“:  
 Hierzu gehören „closed circuit television“ für lokale Programme, Magnettonbänder, video tapes und -kassetten.
- 8.4. — Programmierte Instruktion:  
 Zur Ergänzung des Unterrichts durch Lehrer bieten sich Unterrichtsprogramme in gedruckter Form an. Die größeren Möglichkeiten für den programmierten Unterricht liegen in seiner computergestützten Form (CAI — computer aided instruction). Die Chancen der Technisierung des Unterrichts werden sich erst dann voll ausschöpfen lassen, wenn „dialogfähige“ Computer großer Speicherkapazität für ein Netz von Erziehungs- und Sozialzentren mit je eigenen Eingabe- und Empfangsstellen zugänglich werden. Die Entwicklung entsprechender Geräte sollte nach Möglichkeit gefördert werden.
- 8.5. — Instruktion im Medien-Verbund:  
 Keines der vorerwähnten Medien und Verfahren wird für sich allein eine optimale Lösung der anstehenden Probleme des Erziehungswesens von Entwicklungsländern ermöglichen. Im konkreten Fall ist eine Kombination entsprechend den Gegebenheiten des Landes vorzusehen, die in der Regel auch den Einsatz von speziellem Lehrpersonal, gegebenenfalls als mobile Expertengruppen, erforderlich machen wird.
9. Da die Anwendung technologischer Unterrichtsmedien und Verfahren eine Individualisierung des Lernfortschritts nicht nur ermöglicht, sondern unabweisbar macht, ist auch von hier aus eine flexible Organisation in Kursform für das gesamte Erziehungswesen geboten, wie sie generell aus anderen Gründen erfordert ist.
10. Technologisierte Unterrichtsverfahren lassen sich in ein schon bestehendes Erziehungswesen einfügen, erzwingen aber zunehmend die Veränderung seiner Strukturen. Dabei sind die Medien auch zu anderen als Erziehungszwecken einzusetzen. Beispiele sind die Nutzung von Radio und Fernsehen für die politische Mobilisierung und Bewußtseinsbildung der Bevölkerungsmassen und die von Computern für erziehungsadministrative Zwecke.

#### *D. Lehrpersonal*

11. Der Einsatz technologischer Lehrverfahren wird sich vornehmlich auf repetitive Lehrfunktionen, einschließlich weiterer Bereiche der Wissensvermittlung und des „drill“, sowie der manuellen Techniken, erstrecken. In diesen Bereichen ergibt sich dann die Möglichkeit zur Beschäftigung von Unterrichtspersonal mit relativ kurzer Ausbildung (teaching technicians) an Stelle von spezialisiert und langfristig ausgebildeten, akademisch qualifizierten Lehrern.
12. Obwohl im technologisierten Erziehungswesen „teaching technicians“ in großer Zahl benötigt werden, steigt auch der Bedarf an vollausgebildeten, hochqualifizierten Lehrern, denn aus Gründen der Erziehungsökonomie ist eine Expansion des Erziehungswesens unabweisbar notwendig. Jedoch wird sich die Funktion dieser Lehrer dahingehend

verändern, daß ihr erzieherisches Potential, auch in der Führung und Anleitung der teaching technicians, voll genutzt werden kann.

- 12.1. — Angesichts des Funktionswandels erscheint die alte Form der Lehrerausbildung, die, nach Unterrichtsfächern spezialisiert, auf die Tätigkeit in unterschiedlichen Schultypen vorbereitet, als nicht mehr angebracht. An ihre Stelle sollte zunehmend eine differenzierte Lehrerausbildung treten, wobei die Gesichtspunkte der Altersgruppenkompetenz, der Fachkompetenz und der Verfahrenskompetenz mit unterschiedlicher Schwerpunktbildung zu berücksichtigen sind.
- 12.2. — Weil das Prinzip des life long learning auch, und zwar in besonders starkem Maße, für Lehrer gilt, erscheint für die Zukunft eine Differenzierung der Lehrerausbildung nach „pre-service“ und „in-service“ Training als wenig sinnvoll; künftig werden Aus- und Weiterbildung für die Tätigkeit des Lehrers in gleichem Maße konstitutiv sein wie das Lehren selbst.
- 12.3. — Grundsätzlich sollte die Ausbildung der voll qualifizierten Lehrer auf universitärem Niveau stattfinden. Einer Ausbildung in Stufen, unterbrochen von Perioden der Lehrtätigkeit ist der Vorzug zu geben. Durch solche Integrationen von lehrender Tätigkeit einerseits und Aus- und Weiterbildung andererseits wird den Lehrern die Möglichkeit geboten, sich innerhalb ihres Berufes für neue Aufgabenbereiche zu qualifizieren, z. B. für das Erziehungsmanagement und bei der Kurs-Programmplanung.
13. Die Aus- und Weiterbildung von Lehrpersonal aller Art, d. h. von teaching technicians bis hin zu Universitätslehrern, von Leitern erzieherischer Institutionen bis zu Erziehungsplanern und -programmieren ist von grundlegender Bedeutung für das Erreichen der gesteckten Erziehungsziele. In allen Stellen, die als Organe für die Planung und Verwirklichung erzieherischer Innovationen sowie für ihre Kontrolle geschaffen werden, sollten deshalb alle Möglichkeiten genutzt werden, sie in den Dienst der Lehrerausbildung zu stellen.

#### *E. Erziehungsbauten*

14. Um geeignete materielle Voraussetzung für die Technologisierung des Erziehungswesens zu schaffen, ist auch eine Abkehr vom überlieferten Schulbaukonzept angezeigt. Zunehmend werden anstelle von „Schulen“ multi-funktionale Erziehungs- und Sozialzentren nötig, die über Einrichtungen für die Verwendung technologischer Unterrichtsmedien (Media-Blocks) und für produktive Tätigkeiten verfügen.
- 14.1. — Schulen alten Typs, die ohne Verbindung zum Arbeits- und Sozialleben ihrer Umwelt lediglich dem Lehren und Lernen dienen, werden (z. T. selbst bei Schichtunterricht) nicht optimal genutzt und stellen deshalb selbst bei schlichtester Ausführung betriebswirtschaftlich wenig effiziente Investitionen dar. Deshalb ist neben anderem für den neuen Typ der Erziehungs- und Sozialzentren, aber auch für bereits bestehende Schulen das gegenwärtige System des relativ kurzen akademischen Jahres zu modifizieren, möglicherweise in der Form des „rollenden“ Schuljahresbeginns.
- 14.2. — Inwieweit in Erziehungs- und Sozialzentren Klassenräume der herkömmlichen Art benötigt werden, hängt u. a. davon ab, in welchem Maße von der modernen Unterrichtstechnologie Gebrauch gemacht werden kann.

In jedem Fall sollte durch einen flexiblen Entwurf für solche Zentren erreicht werden, daß Räume, einschließlich etwaiger Klassenräume, auch für andere als Schulzwecke genutzt werden können.

- 14.3. — Die Grundsätze optimaler Raum- und Zeitnutzung sind bei der Raumbedarfsermittlung und im Entwurf zu beachten. Durch flexible Gestaltung des Entwurfs der Baulichkeiten ist sicherzustellen, daß eine Anpassung an künftig sich ändernde Bedürfnisse mit nur geringem Mitteleinsatz erfolgen kann.
- 14.4. — Durch Standardisierung und eine Kombination von großtechnischen Baumethoden mit heimischen Konstruktionsverfahren unter Nutzung lokal verfügbarer Baumaterialien lassen sich die Gesteungskosten von multifunktionalen Erziehungs- und Sozialzentren niedrig halten.
15. Um den Bau von Schulen und ggf. von Erziehungs- und Sozialzentren zu rationalisieren, sollten Schulbauzentren für die Erarbeitung von Standards für Erziehungsbauten und Richtlinien für die Nutzung und Ausstattung, sowie für die Beteiligung im Vergabewesen geschaffen werden. Solche Schulbauzentren sind besonders dort wichtig, wo für die Schaffung von Schulen lokale Selbsthilfe herangezogen wird.

#### VI. Die Rolle der Wissenschaft

1. Die gebotene Entwicklungsadäquanz von Erziehungssystemen der Entwicklungsländer kann ohne aktive Beteiligung der Wissenschaft in ihren unterschiedlichen Disziplinen nicht erreicht werden. Dabei sollte die Rolle der Wissenschaft nicht nur darin bestehen, die Praxis „wissenschaftlich zu begleiten“ und kritisch zu kommentieren, sondern primär darin, in der Form der Planung, Innovation und Kontrolle die Praxis selbst zu verändern.
2. Erziehung, besonders hinsichtlich ihrer Rolle in der Entwicklung, ist ein zu komplexes Phänomen, als daß sie allein von den Spezialisten der Erziehung bewältigt werden könnte. Andere als die Erziehungswissenschaft haben einen gleichermaßen wichtigen Beitrag zu leisten. Hierbei wäre, ohne daß Anspruch auf Vollständigkeit der Hinweise erhoben wird, an folgende Personengruppen zu denken.
  - 2.1. — Technologen: bei der Schaffung einer entwicklungsspezifischen Technologie; bei der Entwicklung und Verbesserung technologischer Unterrichtsmedien; in der Erziehungs-Bauforschung und -entwicklung.
  - 2.2. — System-Analytiker: bei der Schaffung der Software für computergestützten Unterricht; bei der Gesamt- und der Erziehungsplanung, im Erziehungsmanagement.
  - 2.3. — Ökonomen: bei der Gesamt- und der Erziehungsplanung, bei der Evaluierung und im Erziehungsmanagement;
  - 2.4. — Dramaturgen: bei der Schaffung der Software für das Erziehungsfernsehen und die Radioerziehung.
  - 2.5. — Städtebauer und Architekten: bei der Konzeption und Verwirklichung von Schulnetz- und Einzelplanung.
  - 2.6. — Politologen und Soziologen: bei der Zieldeterminierung, bei der Gesamtplanung, bei der Erziehungsplanung, bei Erziehungsaktivitäten, die auf die politische Dynamisierung der Massen der Bevölkerung zielen.

- 2.7. — Agrarwissenschaftler: bei der Konzipierung von Programmen des „comprehensive rural development“ und ihrer Durchführung.
- 2.8. — Demographen, Ethnologen und Anthropologen: bei der Konzipierung und Verwirklichung von Programmen der „mass education“ und für die Erziehung von Marginalgruppen.
3. Angehörige der herkömmlichen erziehungswissenschaftlichen Teildisziplinen sollten in allen Einrichtungen zur Innovation im Erziehungswesen und dessen Management aktiv mitwirken. Dabei ist eine interdisziplinäre Kooperation Voraussetzung für die Fruchtbarkeit dieser Arbeiten.

### *VII. Möglichkeiten des Außenbeitrages*

1. Von der Bundesrepublik können Beiträge zur Stärkung von Erziehungssystemen der Entwicklungsländer entweder direkt oder über internationale und multinationale Organisationen geleistet werden. Entsprechend wären Maßnahmen der Erziehungshilfe als von der Bundesrepublik herrührend identifizierbar oder von ihr lediglich zu finanzieren, jedoch von der jeweiligen inter/multinationalen Organisation durchzuführen.
2. Die Vorteile direkt von der Bundesrepublik durchgeführter Projekte der Erziehungshilfe sind bekannt; dagegen werden die positiven Aspekte der zwar durch nationale Beiträge finanzierten, jedoch von inter- und multinationalen Organisationen ausgeführten Erziehungshilfe noch nicht generell richtig eingeschätzt; sie sind deshalb gesondert herauszustellen:
  - 2.1. — Internationale Erziehungshilfe ist nicht dem Verdacht ausgesetzt, politische Bindungen zu implizieren;
  - 2.2. — Sie vermeidet die von manchen jungen Nationen als diskriminierend empfundene Demonstration des „Reichtums“ und der „Superiorität“ des Geberlandes;
  - 2.3. — Sie ermöglicht es besser, als das durch nationale Maßnahmen möglich wäre, jeweils besonderen Traditionen und der mit ihnen verbundenen konkreten Ausformung von sozio-ökonomischen Bedürfnissen gerecht zu werden;
  - 2.4. — Sie ermöglicht schließlich eine bessere Verteilung von Personal- und Sachleistungen auf verschiedene Länder je nach deren spezifischer Leistungsfähigkeit.
3. Bisher sind national identifizierbare Erziehungshilfeleistungen überbetont worden; angesichts der spezifischen Vor- und Nachteile sollte in Zukunft ein ausgewogeneres Verhältnis zwischen ihnen und international durchzuführenden Leistungen angestrebt werden.
4. Kein einzelner „Schultyp“ kann als besonders der Förderung durch Außenbeiträge bedürftig ausgesondert werden; eine solche Aussonderung würde bereits eine fragwürdige Übertragung von industriestaatlichen Bildungskonzepten darstellen. Aus dem Tenor der Thesen ergibt sich jedoch, daß gerade diejenigen Erziehungsaktivitäten, die ein starkes Element der produktiven Arbeit oder der Hinführung auf

- sie enthalten, besondere Aufmerksamkeit erfahren sollten. Neben ihnen sollten besonders solche Maßnahmen gefördert werden, die sich auf ein Erziehungssystem in seiner Gesamtheit auswirken.
5. Angesichts der gegenwärtig verfügbaren Kenntnisse über Fragen der Erziehung im Kontext der Entwicklung muß betont werden, daß als „Außenbeiträge“ nicht lediglich solche Maßnahmen anzusehen sind, die in Entwicklungsländern verwirklicht werden. Vielmehr sind auch Forschungsvorhaben, die dem Zweck einer zukünftigen Steigerung des positiven Beitrages dienen, den die Erziehung zur Entwicklung zu leisten vermag, als „Außenbeiträge“ anzuerkennen. Sie sind besonders dann vordringlich zu unterstützen, wenn sie in Zusammenarbeit mit Personal und Institutionen aus Entwicklungsländern durchgeführt werden.
  6. Die Grundzüge der hier vorgelegten, in sich einheitlichen Erziehungskonzeption sollten als Leitlinie für alle Vorhaben der Entwicklungshilfe aufgefaßt werden. Als erster Schritt zu ihrer Verwirklichung wäre an die Schaffung von wissenschaftlichen und administrativen Einrichtungen in der Bundesrepublik, und zwar nach Möglichkeit in internationaler Zusammenarbeit, zu denken, welche die Planung, Innovation, Durchführung und Kontrolle von Erziehungshilfsvorhaben im Sinne dieses Gutachtens ermöglichen.
  7. Darüberhinaus aber sollten bereits jetzt bei der Konzipierung neuer Erziehungshilfeprojekte der Bundesrepublik die in den Thesen enthaltenen Maßstäbe angelegt und bei der Entscheidung über solche Projekte berücksichtigt werden. Bei bereits laufenden Projekten ist zu prüfen, inwieweit sie im Sinne der hier vorgelegten Konzeptionen modifiziert werden können.

#### Annex I: *Guidance*

1. Als Ziel des neudefinierten Erziehungssystems ist genannt worden, es müsse emanzipatorische Momente enthalten:
  - *den Individuen die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung eröffnen,*
  - *den sozio-ökonomischen Erfordernissen der übergreifenden Sozialgefüge entsprechen.*

Wenn diese Aufgaben erfüllt werden sollen, ist es zumal in Anbetracht der Komplexität und Ambivalenz der sozialen und ökonomischen Prozesse in den Ländern der Dritten Welt unabdingbar, *daß das Erziehungswesen den einzelnen Individuen Orientierungs- und Entscheidungshilfen an die Hand gibt.*

Zum einen geschieht das im Rahmen der Unterrichtsprogramme, in denen neben der Vermittlung von gesellschaftlich notwendigen Kenntnissen, Fertigkeiten, Verhaltensweisen und Einstellungen kritische Reflexion initiiert wird über die Bedeutung und Stichhaltigkeit gesell-

schaftlicher Anforderungen. Zum anderen ist dies die Aufgabe einer eingehenden und sachverständigen Beratung.

2. Eine solche Beratung soll es den Individuen ermöglichen, traditionelle, aber in der Gesellschaft noch relevante Bildungsziele im Hinblick auf angestrebte — und allem Ermessen nach erreichbare — sozio-ökonomische Positionen in Frage zu stellen und zu modifizieren. Erst dadurch wird es möglich, standardisierte Kurse zu individuellen („maßgeschneiderten“) Ausbildungsprogrammen zusammenzustellen. Mit einer solchen Beratung kann verhindert werden, daß Individuen sich dysfunktionalen Bildungszielen und -ansprüchen unterwerfen, wenig zukunfts-trächtige Berufe anstreben oder ihre Fähigkeiten aus Mangel an Information nicht ausschöpfen; daß sie dadurch Frustrationen ausgesetzt werden, die individuell und für die Gesellschaft negative Folgen zeitigen können.
3. Eine Beratertätigkeit, die geeignet ist, in der angedeuteten Weise zu wirken, setzt ein voll ausgebautes Guidance System voraus. Es muß in sich so organisiert werden, daß der Guidance Service durchgängig von Personen aller Alters- und Ausbildungsgruppen erreicht werden kann.

Das Guidance System ist in dreifacher Hinsicht zu gliedern, und zwar unter niveaubezogenen, funktionalen und organisatorischen Gesichtspunkten.

- 3.1. *Gebietsweise Gliederung* — Auf kommunaler Ebene ist der Guidance Service integraler Bestandteil der jeweiligen Erziehungs- und Sozialzentren. Eine Kontaktaufnahme mit dem Guidance Zentrum — das gilt analog zu dem über die Erziehungs- und Sozialzentren Gesagten — darf nicht durch große Entfernungen be- oder verhindert werden.

Die Integration der Guidance Zentren in die Erziehungs- und Sozialzentren impliziert eine Kooperation mit allen Instanzen in allen Fragen, die die Erziehung und Ausbildung, sowie Probleme der technischen und sozialen Innovation in der jeweiligen Kommune betreffen.

Die Guidance Zentren auf regionaler Ebene befassen sich mit komplexen Fällen, die von den kommunalen Stellen nicht mehr übersehen werden können, so etwa, wenn Einrichtungen der spezialisierten Aus- oder Fortbildung, die ehemals im tertiären Bereich angesiedelt waren, ausgewählt werden müssen.

Das überregionale Guidance Zentrum koordiniert die Aktivitäten der übrigen Zentren.

Alle Guidance Einrichtungen auf den unterschiedlichen Ebenen sind als in einem Regelkreissystem verbunden zu konzipieren.

- 3.2. *Niveaubezogene Gliederung* — Bei einer mittels Kursen flexibel zu organisierenden Erziehung und Ausbildung werden die herkömmlichen Schularten und -stufen hinfällig; entsprechend wird eine an solchen Organisationsformen orientierte Beratertätigkeit überflüssig. Statt dessen muß das Guidance System sich an unterschiedlichen Tätigkeitsniveaus und Altersgruppen orientieren. Für Fragen einer spezialisierten Ausbildung, die herkömmlicherweise im tertiären Bereich angesiedelt wäre, müssen, wie bereits ausgeführt, in

den regionalen Guidance Zentren kompetente Berater zur Verfügung stehen; eine Kooperation mit den kommunalen Stellen ist in allen Fällen unbedingt erforderlich.

3.3. *Gliederung nach Altersgruppen* — Wenn die Organisation des Erziehungs- und Ausbildungswesens eine Preisgabe der Lebensaltersbegrenzung mit einschließt, innerhalb derer auf verschiedenen Niveaus gelernt wird, ist es erforderlich, daß die Berater, anstatt auf die Belange der Schulstufen und -arten auf die besonderen Belange der unterschiedlichen Altersgruppen einzugehen vermögen. Damit wird dem Prinzip des lifelong learning Rechnung getragen, das vorsieht, daß sich auch solche Personen in der Ausbildung befinden und folglich der Beratung bedürfen, die wegen ihres Alters von den herkömmlichen Schulsystemen nicht mehr erfaßt würden.

4. Den Guidance Officers (Beratern) kommt eine Schlüsselstellung zu. Voraussetzung ihrer Arbeit ist

- eine intime Kenntnis des sozialen und ökonomischen background der von ihnen betreuten Personen;
- eine genaue Informiertheit über den Ausbildungsgang und -stand dieser Personen;
- eine genaue Kenntnis der Berufsstruktur, der regionalen Bedingungen und der sozio-ökonomischen Entwicklungstendenzen in ihrem Land, zumindest aber in ihrer Region.

Die Ausarbeitung von individuellen Ausbildungsprogrammen sollte durch ein Kollektiv geschehen, zu dem auch der „Schüler“ gehört.

Mit Ausweitung der Guidance-Stäbe wird die Differenzierung der Arbeit möglich und damit eine Differenzierung der Ausbildung der Guidance Officers nötig. Eben im Hinblick hierauf ist eine Kollektivarbeit des Guidance Personals zu fordern.

Die Differenzierung der Ausbildung ist auch insofern nötig, als Guidance Officers auf dem Lande gleichzeitig die Funktionen eines Animateurs, die in urbanen Gebieten die Funktionen eines Coordinateurs wahrnehmen müssen. Guidance Officers müssen in regelmäßigen Abständen an Fortbildungskursen teilnehmen können, die etwa auf regionaler Ebene zu organisieren wären.

5. *Ausstattung der Guidance Zentren* — Da die Guidance Zentren in die Erziehungs- und Sozialzentren integriert sind, erübrigt sich eine besondere Ausstattung mit Instrumenten und Maschinen, an denen spezielle berufliche Eignungen festgestellt werden könnten. Die Guidance Zentren müssen jedoch laufend mit aktuellem Informationsmaterial versorgt und mit neuen teaching aids bekanntgemacht werden, da sie die Innovationsfunktion für das Erziehungs- und Sozialzentrum wahrnehmen.

6. *Außenbeiträge* — Aufgrund der Überlegung, daß Außenbeiträge zu Unternehmungen im Erziehungs- und Ausbildungswesen eines Landes aus Effizienzgründen in erster Linie die Multiplikatoren erreichen müssen und mit Blick auf die beschriebenen Funktionen und die Bedeutung der Guidance erscheint es geboten, im Rahmen der „Bildungs-

hilfe“ der Frage der Guidance Systeme Prioritätsrang zuzuweisen. Außenbeiträge könnten in diesem Sinne umfassen:

- Einrichtungen von Ausbildungsstätten für Guidance Personal;
- Entsendung von Spezialisten für die Aus- und Fortbildung der Guidance Officers;
- Erstellung von und Versorgung mit Informationsmaterial entsprechend den Bedürfnissen und Anforderungen der kommunalen und regionalen Stellen;
- Lieferung von Material und Fertigteilen, die sowohl in den Erziehungs- und Sozialzentren, als auch bei der Arbeit der Guidance Officers Verwendung finden können.

Ein Einsatz von europäischen Spezialisten als Guidance Officers scheint dagegen nicht angebracht.

### Annex II: Prüfungswesen

1. Das herkömmliche Prüfungswesen in den Entwicklungsländern, das sich gleichfalls überwiegend an europäische/amerikanische Modelle anlehnt (punktuelle Prüfungen) unterstützt Tendenzen, die den Intentionen eines Erziehungswesens der angeführten Art zuwiderlaufen:
  - Die Schüler folgen dem Unterricht nur nachlässig bis zu einem Zeitpunkt kurz vor den Prüfungen, ab dem der Stoff „eingepaukt“ wird. Die Chancen für einen dauerhaften Lernerfolg werden dadurch stark herabgesetzt;
  - der einmalige, entscheidende Leistungsnachweis bedeutet ein großes Risiko für den Prüfling; ein momentanes Versagen, etwa aufgrund von Prüfungsangst, ist bei punktuellen Prüfungen jedoch von erheblicher Tragweite. Dadurch verringert sich die Effizienz des gesamten Systems;
  - das Bestehen einer Prüfung, zumal wenn damit ein größerer Abschnitt der Ausbildung abgeschlossen wird, wird als dem Erwerb eines „dauerhaften“ Berechtigungsscheines gleichwertig aufgefaßt. Dadurch sinkt die Motivation, weitere Qualifikationen zu erwerben oder zumindest durch Fortbildung das einmal erreichte Ausbildungsniveau zu halten;
  - zentral festgelegte, inhaltlich fixierte Prüfungsanforderungen entwickeln leicht eine Eigenständigkeit und beginnen damit, Lerninhalte und Lehrverfahren zu determinieren; eine Adaptation an aktuelle Erfordernisse wird dadurch außerordentlich erschwert.
2. Prüfungen müssen sich funktional zur Gesamtkonzeption eines Erziehungs- und Ausbildungswesens verhalten.  
Hieraus ergibt sich die Forderung, starre (punktuelle) Prüfungen mit Berechtigungscharakter zugunsten von *begleitenden Leistungskontrollen* abzubauen, die integrierter Bestandteil eines jeden Kurscurriculums sind.

- 2.1. Diese Leistungskontrolle gestattet es Lernenden wie Lehrenden, Fortschritte wie Stagnation rechtzeitig zu ermitteln und gegebenenfalls durch gezielt eingesetzte Instruktion ein Versagen zu verhindern.  
Weiterhin wird damit eher eine durchgängige Aufmerksamkeit für den Unterricht erreicht.
- 2.2. Durch die kursbegleitende Leistungskontrolle erübrigen sich spezielle Kursabschlußprüfungen. Das bedeutet eine Verminderung des Arbeitsanfalles zum einen für die Schüler, vor allem aber für die Lehrer oder zentralen ministeriellen Stellen, die die Prüfungsergebnisse auszuwerten hätten; weiterhin reduziert sich so die Möglichkeit, daß Ausbildungsgang und/oder beruflicher Aufstieg durch Nachlässigkeit der Korrektoren oder durch sonstige Prüfungsungerechtigkeit beeinträchtigt werden.
- 2.3. Formale und punktuelle Prüfungen sind lediglich vor Beginn eines Kurses abzuhalten um festzustellen, ob die Kursteilnehmer die Voraussetzungen erfüllen, die zur Rezeption und kognitiven Bewältigung des anzubietenden Stoffes notwendig sind. Auch dies gilt nur in den Fällen, in denen Kurse nicht unmittelbar aufeinander aufbauen, bzw. in denen Kursteilnehmer nicht den vorhergehenden Kurs besucht haben.  
Für diese Prüfungen werden spezifische Tests zu entwickeln sein, da in vielen Fällen durch sie sowohl manuelle als auch intellektuelle Fertigkeiten erhoben werden müssen.
- 2.4. Zensuren der herkömmlichen Art, die die Leistungen eines Schülers in Relation zu denen seiner Mitschüler oder einer hypothetischen Gruppe angeben, erübrigen sich. Die begleitende Leistungskontrolle ermöglicht eine *individuelle und detaillierte Beurteilung der Fortschritte eines „Schülers“*, die allein für das Funktionieren des skizzierten Erziehungssystems von Bedeutung ist.  
Für das Absolvieren eines Kurses werden „credits“ gegeben, die beim Eintritt in einen Beruf berücksichtigt werden können, die aber keinen Berechtigungsnachweis darstellen.
- 2.5. Die Prüfungsforderung für Eingangsprüfungen und auch für die begleitenden Leistungskontrollen, soweit diese formaler Art sind, sollten durch neutrale Gremien kontinuierlich überprüft und gegebenenfalls korrigiert werden im Hinblick auf die Ziele des gesamten Erziehungs- und Ausbildungssystems und die von der Gesellschaft daran zu stellenden Anforderungen.  
Die Anforderungen in formalen Prüfungen sollten soweit wie möglich objektiviert sein und Prüfungsleistungen von neutralen Kommissionen ausgewertet werden.
3. Dem veränderten Prüfungswesen muß eine Änderung der Laufbahnvorschriften entsprechen, die z. B. die folgenden Aspekte zu berücksichtigen hätte:
  - Präzise Arbeitsplatzbeschreibung. Jeder Einstellung muß eine genaue Beschreibung der zu bewältigenden Aufgaben etc. vorausgegangen sein.
  - Aufhebung des Berechtigungswesens. Der Abschluß bestimmter Ausbildungsgänge, besonders solcher, die bisher im tertiären Erziehungsbereich angesiedelt waren, darf in Zukunft nicht mehr automatisch zum Erwerb einer bestimmten Berufsposition führen. Einstellung und beruflicher Aufstieg sollten nur noch möglich sein, wenn ein Bewerber nachweisen kann, daß er qualifiziert ist (aufgrund von Aus-

bildung und/oder praktischer Tätigkeit), entsprechend der Arbeitsplatzbeschreibung eine Position auszufüllen.

— Institutionalisierung der Fortbildung. Wenn in einer Gesellschaft eine einmal erworbene Qualifikation keine Garantie dafür darstellt, daß eine berufliche Position gehalten werden kann, da sich ständig wandelnde Anforderungen ständig andere Leistungen notwendig machen, muß durch institutionelle Regelung die Möglichkeit bereitgestellt werden, sich im Beruf fortzubilden oder an neue Erfordernisse anzupassen, ohne dadurch schwere wirtschaftliche Einbußen hinnehmen zu müssen.

## KLEINE BEITRÄGE

### XII. JAHRESTAGUNG DES DEUTSCHEN ZWEIGES DER IAHR IN BERCHTESGADEN

Vom 10. bis 13. April 1972 fand in Berchtesgaden die XII. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der International Association for the History of Religions statt. Während auf der X. Jahrestagung 1968 (vgl. ZMR 52. 1968, 290) Methodenfragen im Vordergrund standen und die XI. Jahrestagung 1969 aus Anlaß des 100. Geburtstages von Rudolf OTTO abgehalten wurde, wodurch auch für diesen Kongreß ein thematischer Schwerpunkt gegeben war, hatten die Veranstalter der Tagung in Berchtesgaden darauf verzichtet, die Beiträge auf einen übergreifenden Gesichtspunkt hin auszuwählen. Dennoch ließ sich in der Fülle des heterogenen Materials, das in den insgesamt zwölf Referaten vorgetragen wurde, ein auffallendes Interesse an aktuellen Problemen konstatieren.

So legte Prof. MENSCHING (Bonn) in seiner Eröffnungsrede dar, wie sich für ihn nach 36 Jahren Lehrtätigkeit an der Universität Bonn die Situation der Religionswissenschaft damals und heute darstellt. Prof. ANTWEILER (Münster) sprach engagiert über „Heutige Einwände gegen das Christentum“. Einen Dialog mit dem modernen indischen Denken versuchte Dr. STEPHENSON (Darmstadt) in seinem Beitrag „Sri Aurobindos Vision der Geschichte“. P. Dr. HOHEISEL (St. Augustin) referierte über „Jesus im Judentum heute“. In seinem Vortrag über „Neue Strömungen in der Religionsgeographie“ wies Prof. BÜTTNER (Bochum) auf, wie sich die alten Gegenpositionen in der Geschichte seiner Disziplin — einerseits habe man nur auf den Einfluß der Umwelt auf die Religion geblickt, andererseits ausschließlich die Wirkung der Religion auf die geographischen Gegebenheiten gesehen — in einem dialektischen Prozeß zu einer neuen Synthese überhöhen lassen. Einen Einblick in ein laufendes Forschungsprojekt mit all seinen Schwierigkeiten, Erwartungen und offenen Fragen bot Fr. Dr. ESCHMANN (Heidelberg); ihr Beitrag ausdrücklich als Forschungsbericht bezeichnet, hieß „Bedeutung und Wirkungsweise der hinduistischen Tradition in der Gegenwart am Beispiel der Tempelstadt Puri“. Ebenfalls ein aktuelles und, wie die anschließende Diskussion zeigte, unter Religionswissenschaftlern weder unumstrittenes noch tabuisiertes Thema griff Dr. CREMER (München) auf: „Emanzipatorische Pädagogik und religionskundlicher Unterricht“.

Verbunden war mit der XII. Jahrestagung gleichzeitig eine Mitgliederversammlung des Deutschen Zweiges der IAHR. Prof. MENSCHING (Bonn), nach Prof. HEILERS Tod Vorsitzender des Deutschen Zweiges, kandidierte nicht mehr für das Amt des Vorsitzenden. Als sein Nachfolger wurde Dr. WEIDKUHN (Basel) gewählt; die weiteren Mitglieder des Vorstandes sind Dr. STEPHENSON (Darmstadt), Prof. GOLDAMMER (Marburg), P. Dr. HOHEISEL (St. Augustin) und Dr. GRESCHAT (Marburg). Die Mitgliederversammlung wählte abschließend Prof. MENSCHING zum Ehrenvorsitzenden.

Köln

Ulrich Vollmer

## THEOLOGISCHE ASPEKTE DER MISSION

von Hans Waldenfels

Der bekannte evangelische Heidelberger Missionswissenschaftler H.-W. GENSICHEN legt in seinem neuen Werk\* eine einsichtsvolle Bestandsaufnahme der Situation der heutigen Missionstheologie vor und bietet zugleich seine eigene Konzeption als einen Vermittlungsversuch an. Den Ausgangspunkt bildet eine Analyse der Problemlage unter der Überschrift „Kritik, Selbstkritik, Krise“ (*Teil A*). Eine dreifache Anfechtung sieht GENSICHEN bereits in der Geschichte am Werk: 1) Die Versuchung zur Konformität mit den Mächtigen der Welt; 2) die Tatsache, daß Mission für die Kirche niemals faktisch selbstverständlich war; 3) die ständige Frage nach Identität und Integrität der Mission (vgl. 16ff). Die Entwicklung der Gegenwart ist gekennzeichnet durch eine dreifache Krise, insofern als „der Grund, das Ziel und das Werk der Mission radikal fragwürdig werden“ (27). „Die säkulare Revolution ist im Begriff, die Mission zu überholen — und zwar nicht nur in der Weise, daß die traditionellen Funktionen der Mission eingeschränkt oder modifiziert würden, sondern in Gestalt eines scheinbar irreversiblen Prozesses, der der Mission ihren eigensten Grund streitig machen muß“ (28). Die Problematik der Zielsetzung erhellt aus der Tatsache, daß a) die Christenheit zusehends in den Zustand der Diaspora gerät und b) die expansionistische Zielsetzung der Mission mit der Tendenz der Pluralisierung der Welt in Konflikt gerät (vgl. 33/34). Schließlich stellt sich die Frage a) nach den Trägern der Mission in der problematischen Entwicklung zur heutigen Gestalt junger Kirchen und b) nach der Tätigkeit in der Verhältnisbestimmung von Evangelisation, christlicher Sozialarbeit und Entwicklungshilfe (38ff). Die drei Brennpunkte der Krise, Grund, Ziel und Werk, ergeben dann — nach einer Überlegung zur Theologie der Mission: Theologie und Mission (42—48), Mission und Schriftverständnis (48—51), Hermeneutik der Sendung (51—54) — die drei Hauptaspekte des Werkes.

*Teil B*, dem Grund der Mission gewidmet, behandelt zunächst die biblische Grundlegung der Mission in aller Ausführlichkeit, um abschließend zwei den weiteren Gang des Buches bestimmende Kategorien in der Unterscheidung von „Dimension“ und „Intention“ einzuführen und zu erläutern. Die biblischen Kapitel spiegeln recht gut den augenblicklichen Forschungsstand wider, bieten Einblicke in laufende Diskussionen, die GENSICHEN mit großer Behutsamkeit bespricht und eigentlich nie apodiktisch beendet. Der Gedankengang läuft von der alttestament-

\* *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission (Gütersloher Verlagshaus Carl Mohn/Gütersloh 1971) 288 S., Ln. DM 38.—

lichen Grundlage der Mission über die Situation zwischen den Testamenten zum Verhalten Jesu gegenüber den Heiden und zur schließlichen Entscheidung für die Mission. Das Ergebnis der Untersuchung für die Grundlegung der Mission besteht darin, daß zwei Aspekte des einen unteilbaren Heilswillens und -handelns Gottes sichtbar werden: die theologische „Dimension“: „Gott will das Heil der Welt, und er selbst ist es, der dies Heil schafft, indem er seinen Sohn zum Kyrios macht“, und die anthropologisch-kerygmatische „Intention“: „Gott besorgt das Heil der Welt in seinem Sohn, indem er die Herrschaft Christi durch Menschen bezeugen, proklamieren und damit in Kraft setzen läßt“ (85). „Die Klammer, die jedenfalls für die biblischen Zeugen die beiden Momente — die Teilhabe an der *missio Dei* und das Bezeugen, die Dimension und die Intention — zusammenhält, ist der Glaube“ (86f). Tatsächlich muß das Verhältnis von Dimension und Intention als eine Doppelrelation angesprochen werden: Es wirken zusammen die Dimension des Primats von Gottes eigenem Handeln und die Intention menschlicher Zeugenschaft, die Dimension des In-der-Welt-Seins und die Intention des Überschreitens der Grenzen zwischen Glaube und Unglaube (vgl. 94). Man wird darüber streiten können, ob die Terminologie, die L. NEWBIGIN offensichtlich erstmals eingeführt hat (vgl. 94 A. 151), glücklich und einprägsam ist, der Sachverhalt ist jedenfalls glücklich getroffen. Das Verständnis von Mission als „zusätzlicher Sonderfunktion der Kirche“ (95) ist ausgeschlossen, die Tat des Glaubens aber bleibt als Tat des Menschen relativiert in der Fragwürdigkeit menschlichen Tuns ebenso wie in der Gewißheit, „daß in, mit und unter diesem Tun Gottes eigene Mission in und an der Welt geschieht“ (95).

*Teil C* behandelt das Ziel der Mission. GENSICHEN stößt damit auf die heute mit Heftigkeit ausgetragene Diskussion um Fortführung der Mission im Sinne reiner Evangelisierung der Welt, gegen die dann mit Schlagworten wie Heils-individualismus und Ekklesiozentrismus operiert wird, oder Erneuerung der Mission im Sinne reiner Weltzuwendung, die dann ihrerseits mit dem Schlagwort „Humanisierung“ belegt wird. GENSICHEN selbst formuliert die Alternative so: „Zielt die Botschaft von der Versöhnung auf die Welt als ganze, als Ansage eines abgeschlossenen Geschehens, in das die Welt bereits unwiderrufflich hineingenommen ist, oder erreicht sie die Welt auf dem Weg über die Bekehrung einzelner Menschen und deren Sammlung in der Gemeinschaft der Glaubenden?“ (97). Ehe er zur Antwort schreitet, befragt GENSICHEN die heute vielfach recht dogmatisch vorgetragenen Argumente der Säkularisierungstheologie, deren Aporien gerade von einem den Kulturprovinzialismus Europas und seiner Sprachwelt transzendierenden Beobachtungsstand aus sichtbar werden (vgl. 98ff). Er stellt dann seine beiden Antworten unter die Stichworte „Neues Heil — Neue Gerechtigkeit“ und „Neue Menschheit — Neue Gemeinde“. „Der Doppelakzent der neutestamentlichen Missionsgrundlegung wiederholt sich in der Zielsetzung: Das Wort, in das hinein sich das universale Heilsgeschehen fortsetzen soll, ist Proklamation der Weltherrschaft Christi nur als Glaubenszeugnis vom Gekreuzigten“ (103). Ziel der Mission ist also ein umfassendes, die Welt veränderndes Geschehen. In diesem Zusammenhang überprüft GENSICHEN dann die Rede von der „Bekehrung der Heiden“ (106ff), Heidentum und Bekehrung sowie die Rolle der Taufe. Was klärend zu diesen Fragen gesagt wird, dürfte sowohl in der Beschreibung und Diskussion der verschiedenen heute vertretenen Meinungen wie auch in der Präzision der Stellungnahme zum Besten gehören, was heute zu den genannten Themen zu finden ist. Im Kapitel über die „Neue Menschheit — Neue Gemeinde“ geht es dann um das Verhältnis von Welt und Kirche, Menschheit

und Gemeinde (129ff) sowie um die Jungen Kirchen, deren Verwirklichung der Autor unter den traditionellen Attributen „Apostolizität“, „Katholizität“, „Einheit“ und „Heiligkeit“ entfaltet (138ff). Bei aller Ablehnung jeder falschen Ekklesiozentrik ist das andere Extrem, die Ablehnung jeder Ekklesiologie, ebenso entschieden zu vermeiden und sind gewohnte Aussagen — wenn auch vielleicht in anderer Perspektive — zu wiederholen.

Noch einmal versucht GENSICHEN dann einen Mittelweg zu gehen, wenn er im *Teil D* gegen die Ablehnung der regionalen Beschränkung des Werkes auch die Gefahr der funktionalen Begrenzung des Werkes der Mission kritisiert. Gerade dieser Teil zeigt deutlich, wie sehr die Einstellung zur Mission heute von falschen oder doch ungunstigen Alternativen belastet ist. „Kirche ohne Mission — Mission ohne Kirche?“ lautet die Überschrift zum Eingangsabschnitt des Kapitels über die Träger der Mission (vgl. 165ff). GENSICHEN zeigt darin in großen Zügen die Entwicklung des Spannungsverhältnisses von Kirche und Mission seit der frühesten Zeit auf, um dann bei allem Verständnis für die Position etwa J. C. HOEKENDIJK's doch zu betonen, daß eine Konzeption, die der Kirche jede Daseinsberechtigung abspricht, sich in letzter Konsequenz ad absurdum führt (vgl. 168). Folglich fragt GENSICHEN selbst nach den Strukturen von missionarischer und missionierender Gemeinde. Nach ihm ist die Gemeinde missionarisch, a) „deren Lebens- und Arbeitsformen so offen und aufnahmefähig sind, daß auch die ‚Ueingeweihten‘ sich darin einbezogen wissen können“; b) „die sich nicht als Gegenstand pastoraler Betreuung versteht, sondern die darauf vertraut, daß ihr Anteil an den Gaben des Geistes nicht durch das Amtsmonopol des Pfarrers begrenzt ist“; c) „die damit rechnet, daß gerade ihre ‚Außenfunktionen‘, d. h. ihr weltbezogenes Handeln, in der gegenwärtigen Situation von den sogenannten Laien wirksamer und sachgemäßer wahrgenommen werden können als von den ‚Amtsträgern‘, die in der Regel viel mehr an der Peripherie der Gesellschaft stehen“; d) „die weder von der Konservierung noch von der Zerschlagung der Parochialgemeinde alles Heil erwartet, sondern die der strukturbildenden Kraft der Sendung den Raum gibt, dessen sie jeweils bedarf“; e) die „nicht die Privilegien einer auserwählten Gruppe verteidigt, sondern die sich mit ihrem gesamten Sein und Tun zur Teilhabe an Gottes Mission erwählt weiß“ (170ff). Wo es dann um die missionierende Gemeinde geht, stehen u. a. die Fragen nach dem Verhältnis von Missionsgesellschaft und Kirche, Jungen Kirchen und Mission an. Die veränderte Situation deutet sich in der Einsicht an, daß bei aller Beachtung der jeweiligen Situation und bei aller Bejahung der grundsätzlichen Hilfsbereitschaft die Devise gilt, daß „im Bereich der Partnerschaft von Mission und Junger Kirche alle Hilfe Anleitung zur Selbsthilfe sein (muß) — auf die Gefahr hin, daß das Ergebnis anders aussieht, als es sich die Mission vorgestellt hat“ (181). Im übrigen muß an die Stelle bilateraler Beziehungen zusehends die multilaterale Zusammenarbeit treten (183).

Das Hauptkapitel des Teiles D gilt dem Vollzug der Mission. In ihm kommen zur Sprache der Kommunikationsprozeß mit seinen verschiedenen Rücksichten: Kommunikation „von“ und „zwischen“, das Vorverständnis und die Anknüpfung, die Rolle von Sprache, Gesellschaft und Kultur; das Verhältnis von Verkündigung, Dienst und Präsenz mit den verschiedenen antithetischen und synthetischen Fehlversuchen sowie den verschiedenen Formen der Dienstangebote als Gemeinde, im heilenden Handeln und in der „Education“; die Mission „in sechs Kontinenten“ mit den damit verbundenen Problemstellungen von Säkularisierung und Religion, der Frage nach Israel, der Besprechung von „Weltmission“

und „Volksmission“. Das Schlußkapitel ist dem Missionar gewidmet, seinen Voraussetzungen, seiner Beauftragung (vgl. 241ff).

Das Buch schließt mit einem — allerdings sehr knapp gehaltenen — *Teil E* über die Missionswissenschaft (250—254), in dem man eigentlich nach den Ausführungen im Teil A. III über die Theologie der Mission ausführlichere methodische und inhaltliche Aussagen erwartet hätte.

Der Durchblick durch das neue Werk von GENSICHEN zeigt deutlich, daß aufgrund seines Materialreichtums und der eigenständigen Bearbeitung der vielfältigen Problemstellungen im Bereich der Theologie der Mission das Buch zur notwendigen Lektüre aller derer werden muß, die sich mit dem Anliegen der Mission befassen. Bedenkt man aber, daß Mission tatsächlich heute wieder zur umfassenden Kategorie dessen wird, was der Kirche aufgetragen ist, so kann man nur wünschen, daß die Theologie als ganze dem notwendigen Integrierungsprozeß, den die umfassende Auffassung von Mission erforderlich macht, in ihrer Aufmerksamkeit entgegenkommt. GENSICHEN's Buch beweist außerdem einmal mehr, wie sehr katholische und evangelische Theologie vor ähnlichen, wenn nicht gleichen Aufgaben stehen, wenn sie sich beide auf ihre Sendung an die Welt besinnen. Wir beglückwünschen die evangelische Missionstheologie zu diesem Buch.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*Anclaer, Leopold, CICM: De evangelizatiemetode van de Missionarissen van Scheut in Kongo (1888—1907) (= Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen, Klasse voor Morele en Politieke Wetenschappen, N. R., XXXVIII-1) Brussel [Livornostraat 80A] 1970; 307 p., BF 450,—*

Die vorliegende Abhandlung bezieht sich auf die Anfangsperiode der Missionsarbeit, die der belgischen Missionskongregation von Scheut im früheren Kongo-Gebiet anvertraut wurde und wodurch diese in Belgien sehr ausgedehnte Kongregation eine ganz hervorragende Rolle bei der weiteren Christianisierung dieses Gebietes gespielt hat. Die Zielsetzung des Verf. beschränkt sich nicht auf die nüchterne Wiedergabe der geschichtlichen Daten, sondern weitet sich zur Erforschung der befolgten Missionsmethoden aus. Vor 40 Jahren hat sich P. Alois ENGEL CSSp um ein gleiches Thema bemüht, und zwar in ausgedehnterer Form angewandt auf die Missionare vom Hl. Geist: *Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland* (Knechtsteden 1932). Ich wundere mich, daß dieses Buch überhaupt nicht genannt wird, zumal man anfangs mehrere Stationen von den französischen Spiritanern übernahm (Leopold II wollte sich nämlich nur belgischen Missionspersonals bedienen) und sich auch ihrer Missionspraxis anpaßte. Die Methode der Anfangszeit wird zum großen Teil bestimmt von den Umständen, unter denen man anfangen konnte: von der Mitwirkung der Bevölkerung, zumal der Stammeshäuptlinge, und von der Genehmigung der Kolonialbehörde, welche gewisse Patronatsrechte und eine Kontrolle auszuüben versuchte; andererseits konnte man des Schutzes der Zivilbehörde nicht entraten. Neue Gründungen waren abhängig davon, ob den Missionaren frucht-

barer Boden für Pflanzungen zur Verfügung gestellt wurde; ob Verbindungsmöglichkeiten mit bereits errichteten Stationen und mit der Küste bestanden; schließlich ob protestantische Konkurrenz zu befürchten war und ob ihnen von der Regierung verlassene Sklavenkinder und Waisen anvertraut wurden. Sie betrachteten es als ihre Aufgabe, diese vor dem Heidentum zu beschützen und sie christlich zu erziehen. Daß die erste Aufmerksamkeit der Missionare sich gerade auf die Jugend richtete, entsprach der Mentalität ihres Stifters Th. VERBIST, dem in China ein eigenes Missionsgebiet zugewiesen worden war, um sich dort der Betreuung der vielen Waisen und verlassenen Kinder zu widmen. Die Sorge für die Jugend lag daher von Anfang an im Interessenskreis dieser Missionsgesellschaft. Das Interesse der Kolonialregierung an der Jugendbildung lag jedoch auf einer anderen Ebene; diese wollte aus den Internaten die nötigen Kräfte für die Armee und für die Arbeitslager der Industrie und der Eisenbahnanlagen rekrutieren. Dabei war die christliche Erziehung nur Nebensache. Das gab manchen Konfliktstoff zwischen beiden Instanzen ab. — Als 1894 die erste Schwesternkongregation im Kongo-Gebiet eintraf, konnte man neben den vorhandenen Internaten für Buben (Sklavenkinder und Waisen) auch Internate für Mädchen eröffnen. Dabei hegte man die Hoffnung, daß auf diese Weise christliche Ehen geschlossen und sich christliche Familien bilden würden, welche dem religiösen Leben in heidnischer Umgebung mehr Stabilität verleihen könnten. — Ein weiterer Schritt war die Errichtung christlicher Dörfer rings um die Hauptstationen, wo die Familien, geschützt gegen den Einfluß einer heidnischen Umgebung und der Verführung westlicher Kultur, zusammenlebten. Die Frauen beschäftigten sich hauptsächlich mit der Landwirtschaft, und die Männer wurden zu verschiedenen Gewerben herangebildet. Durch Adoption konnten verlassene Sklavenkinder und Waisen den jungen christlichen Familien anvertraut werden. Solche christlichen Dörfer bekamen durch die straffe Führung der Missionare öfters den Charakter des bekannten Reduktionssystems Südamerikas; die „sklavische“ Unterwürfigkeit, die die ansässigen Neger als frühere Sklaven noch nicht abgelegt hatten, gab Anlaß dazu. 1898 hatten die Missionare von Scheut im Kongo-Gebiete 8 zentrale Missionsstationen. Mit dieser intensiven Missionsmethode beabsichtigte man, daß der Glaube von diesen Zentren aus sich in die Umgebung ausbreiten sollte. Die Ausbreitung wurde aber durch folgende Umstände erschwert: Die Missionare waren zuviel durch ihre intensive Führung in den Zentren in Anspruch genommen (über zuverlässige Katechisten konnte man noch nicht verfügen); die Bevölkerung der Zentren bestand hauptsächlich aus freigekauften Sklaven verschiedener Stammeszugehörigkeit, so daß sie weder sprachlich noch kulturell-psychologisch Kontakt mit den umliegenden Dörfern aufnehmen konnten. Schließlich war eine derartige Bevölkerung zu wenig unternehmungslustig und fehlte ihr bei der Glaubensverkündigung die nötige Überlegenheit einer freien Bevölkerung gegenüber; sie wurde ja stets an ihr früheres Sklaventum erinnert. Die Kolonialregierung hatte den Missionaren aber größere Gebiete angewiesen, wo sie mit ihren erworbenen Christen eine eigene Landwirtschaft betreiben konnten: Maniok, Reis usw. für den eigenen Konsum und Kaffee, Kautschuk usw. für den Export. Aber die Arbeitskräfte beanspruchten derart die öffentliche Fürsorge, daß die Einkünfte nicht ausreichten, die Stationen self-supporting zu machen, und erst recht nicht, um die nötigen Gelder für die Ausbreitung zurückzulegen.

Nach 1899 schaltete man allmählich auf die extensive Methode um, und zwar mittels der Katechisten. Man arbeitete auch in den Militär- und Arbeiterlagern

und in den umliegenden Dörfern. Man richtete zerstreute Nebenstationen ohne residierenden Missionar auf, die nur von Katechisten geleitet wurden. Die Katechisten wurden meistens aus den besten Familien der Zentren rekrutiert. Weil diese Zugehörige aus verschiedenen Stämmen aufwies, konnte man bei der Auswahl der Katechisten auch der verschiedenen Stammzugehörigkeit der Dörfer Rechnung tragen. Die Nebenstationen besaßen eine Kapelle, die zugleich als Schule diente, eine Wohnung für den Missionar auf Dienstreise und eine Wohnung für die (meistens zwei) Katechistenfamilien. Der Katechist bekam vom Dorfvorsteher ein Grundstück, das er für seinen Unterhalt bearbeitete. Die Katechese bezog sich an erster Stelle auf die Jugend. Im Anfang wurde diese im Dorfe unterrichtet; auf die Dauer fand die letzte Vorbereitung auf die Taufe zentral auf der Hauptstation statt. Die extensive Missionsmethode in den Dörfern mit ihrem *Schulkapellen-System* forderte von den Missionaren zwar eine gründliche Sprachkenntnis und ein Vertrauen auf die Möglichkeit eines allmählichen Fortschrittes zur Selbsttätigkeit; bei manchen älteren Praktikern unter den Missionaren fehlte dieses Vertrauen in die Neger. Ein spezifischer Vorteil der Missionstätigkeit in den Dörfern lag in der Entkräftigung des Vorurteils, als ob das Christ-Werden eine gewisse Dienstleistung für den Missionar bedeute: ein Vorurteil, das die freie Bevölkerung gegenüber der straffen missionarischen Leitung in den Zentren zweifelsohne hegte. Man kann methodisch das System der Schulkapellen von dem der sog. *Kapellenhöfe* unterscheiden. In den ersteren wohnte eine Katechistenfamilie, die Religions- und Basisunterricht im Lesen und Schreiben erteilte. In den Kapellenhöfen hatten sich einige Familien aus den Zentren in der Nähe eines noch heidnischen Dorfes niedergelassen, um auf diese Weise die Jugend zum Religionsunterricht anzuziehen; sie gaben den Buben zugleich Unterricht in der Landwirtschaft und Viehzucht. Als die Buben heirateten, wurden sie angeregt, sich gleichfalls dort niederzulassen und so einen neuen Kern zur weiteren Ausbreitung des Christentums zu bilden. Dem System der Schulkapellen fehlte dieser ökonomische Charakter. Beide Formen wurden aber von den Missionaren von Scheut angewandt.

Mit dem Jahre 1907 kam diese Experimentierungszeit zum Abschluß. Anlaß dazu war das Konkordat, das 1906 zwischen dem Kongo-Freistaat und Rom abgeschlossen wurde. Seitdem trat nämlich durch die Zusammenarbeit der Kolonialregierung und der Missionsleitung die Schule zentraler in der Gesichtskreis und die bisher befolgte Missionsmethode bekam dadurch einen andern Charakter. Aus diesem Grunde hat Verf. mit Anbruch dieser neuen Zeit sein Buch beendet. Zudem wurde mit dieser Änderung der Situationslage auch das Charakteristische der Anfangsperiode hinfällig und eine mehr allgemeine Missionsstrategie für alle Gebiete im Kongo-Reich durchgeführt. Das Buch des P. ANCLAER ist für die Missionsgeschichte sehr wertvoll und verdient das Interesse aller Missionswissenschaftler.

Zum Schluß möchte ich noch einige Bemerkungen machen. Ich betrachte es als unlogisch, daß das Werk mit einer Zusammenfassung anfängt; diese gehört ans Ende seiner Untersuchung. Bei den Quellen- und Literatur-Angaben fehlt eine Liste der Abkürzungen, leider fehlt auch ein Sachverzeichnis. Auch vermisse ich eine Übersichtskarte des Kongo-Gebietes, auf der man alle früheren Ortsnamen lokalisieren könnte. Schließlich wird m. E. der Text zuviel mit französischen Zitaten unterbrochen; das irritiert den Leser. Verf. hätte besser daran getan, im Text kurz den Inhalt wiederzugeben; einige wichtige Fragmente hätte er dann als Dokumentation in den Fußnoten zitieren können. Diese Bemerkungen sollen

aber keineswegs meine Wertschätzung des ganzen Werkes auch nur in etwa vermindern.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFM Cap

**Daneel, M. L.:** *Old and New in Southern Shona Independent Churches.* Volume 1: Background and Rise of the Major Movements. Mouton/The Hague-Paris 1971; XVIII—557 S., Gld. 60.— (Distribution by co-libri, P.O. Box 482, The Hague 2076)

„Das Problem überall aufstiegender unabhängiger Kirchen und der Verwurzelung des Christentums in den nicht-westlichen Kulturen ist an der Tagesordnung. Am Ausgangspunkt liegt die Frage: Ist das Christentum eine Religion für Afrika?“ (*Revue du clergé africain* 6/71, pg. 437. Cf. AFER, *African Ecclesiastical Review*, 2/70, pg. 120 sq.). Wohl sind diese Gemeinschaften meist aus verschiedenen protestantischen Kirchen entstanden, doch gibt es bereits Beispiele, daß auch die katholische Kirche davon nicht ausgenommen ist.

Das Buch ist das erste einer Serie von vier Bänden. Der Autor, geboren in Rhodesien als Sohn einer Missionarsfamilie, ist seit seiner Jugend mit der Shona-Sprache vertraut. Er plant, später ein theologisches Schulungszentrum für Führer der unabhängigen Kirchen in Rhodesien zu errichten. Das Hauptziel seiner Studie ist eine beschreibende Darlegung einiger ausgewählter unabhängiger Kirchen, die repräsentativ sind. Im ersten Teil (17—284) erklärt er nach geschichtlicher, sozialer und wirtschaftlicher Einführung in die Shona-Bevölkerung die überlieferten religiösen Bräuche und Überzeugungen. Ursprung und Organisation der zwei großen offiziellen Kirchen (Dutch Reformed Church und Röm.-katholische Kirche) in der untersuchten Gegend werden beschrieben. Sehr objektiv sind die Ausführungen über den Ausbau und die heutige Haltung dieser zwei wichtigsten Missionskirchen. Auf dem Hintergrund dieser Schilderungen behandelt der zweite Teil (285—466) das Entstehen dieser Bewegung unabhängiger Kirchen. Einerseits wird das geschichtliche Entstehen von drei der prophetisch genannten Kirchen herausgehoben (Southern Shona Zionist movement, African Apostolic Church of Johane Maranke und Apostolic Sabbath Church of God of Johane Masowe). Unter den Kirchen, die als „äthiopischer Typ“ nicht-prophetisch bezeichnet sind, wird die geschichtliche Entwicklung der „African Congregational Church“ und der „First Ethiopian Church“ geschildert. Dabei legt der Autor besonderes Gewicht auf Beobachtungen und Zeugnisse der Führer dieser Kirchen, vernachlässigt aber keineswegs die Ansichten der einfachen Gläubigen. Konflikte und Kontakte zwischen ihnen, der europäischen Regierung und den offiziellen Kirchen werden kurz skizziert, und eine zusammenfassende Schau der Faktoren in dieser religiösen Entwicklung beschließt dieses erste Buch. Nachträge zeigen Dokumente und Darstellungen zu den vorangegangenen Themen. Eine Reihe statistischer Tafeln bezeugt das gründliche Studium und belegt den Text ausführlich. Unter den verschiedenen Registern (Shona-Ausdrücke, Autoren, Bibliographie) ist das ausführliche Sachregister (30 Seiten) eine wertvolle Nachschlagehilfe. Das beigelegte Photomaterial ist reich und von Seltenheitswert. Dankbar ist man dem Autor für die vier Karten der Gebiete, auf die dieses gründliche Studium beschränkt wurde. Es zeigt sich hier, wie wertvoll für eine solche Arbeit die Begrenzung ist, um sich nicht in Allgemeinheiten zu verlieren, sondern die Beobachtung auch zu belegen. — Einheimische Kirchen sind eine große Herausforderung für die großen Missionskirchen in Afrika und bieten genügend Materie zu einer heilsamen

Selbstkritik bezüglich der Anpassung ihrer Verkündigung an die afrikanische Mentalität. Das durch zweieinhalbjährige Feldforschung gediehene Werk von DANEEL ist außerordentlich aufklärend und für die Kenntnis des Phänomens der unabhängigen Kirchen sehr wertvoll. Man kann sich nur freuen auf die folgenden Bände, die auf Struktur und inneres Leben der Shona-Kirchen eingehen werden.

Walpersdorf-Herzogenburg NÖ.

P. Josef Brunner, W.V.

**Glinka, Józef, SVD:** *Żyłem na bezwodnej wyspie*. Dziennik z wyprawy na wyspę Palue w archipelagu Małych Wysp Sundajskich (= Studia Księży Werbistów, Pieniężno nr. 4). Akademia Teologii Katolickiej (Warszawa 45 [ul. Dewajtis 3]) 1971; S. 116

Vf., Missionar auf Flores, hatte mehrfach Gelegenheit, die kleine, nördlich Flores gelegene Insel Palue (Paloë) zu besuchen und erstmalig systematische ethnologische Feldforschungen auf ihr durchzuführen. Er hat an anderen Stellen wissenschaftlich davon berichtet (s. Liste seiner Veröffentlichungen: S. 107f). Hier werden *Tagebuchnotizen* vorgelegt, die ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren (8), sondern als Aufzeichnungen für eine spätere wissenschaftliche Auswertung dienen sollten. Es ist interessant, einen Blick „hinter die Kulissen“ tun zu können und die Kleinarbeit des Forschers und Missionars sowie das Alltagsleben der Bewohner dieser „wasserlosen Insel“ zu beobachten.

Münster

J. Glazik MSC

*Handbuch der Kirchengeschichte*. Hrsg. von Hubert JEDIN. Bd. VI: *Die Kirche in der Gegenwart*. I. Halbband: *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*. Herder/Freiburg 1971; Lexikon-Format, XXXII + 828 S.

Der für diesen Halbband gewählte Titel „Die Kirche zwischen Revolution und Restauration“ kann täuschen. Weder „Revolution“ noch „Restauration“ sind auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis eingengt, beide vielmehr im ursprünglichen Wortsinn genommen und so das ganze Jahrhundert von Pius VI. bis zum I. Vatikanum einschließlich in die kurze Formel „Zwischen Revolution und Restauration“ eingefangen. Die Aufteilung des Stoffes paßt sich zwanglos dem Ablauf der geschichtlichen Ereignisse an. In vier Teilen kommt zur Sprache: Die katholische Kirche und die (französische) Revolution, die katholische Kirche und die Restauration (im engeren Sinne), die Kirche zwischen den Revolutionen von 1830 und der Krise von 1848, sowie die katholische Reaktion gegen den Liberalismus. Auf eine Darstellung der Kirchen der Reformation wurde verzichtet und die Anfänge des preußischen Kulturkampfes für eine Gesamtdarstellung im zweiten Halbband ausgespart. So wurde genügend Raum gewonnen für die Darstellung eines Jahrhunderts, das nicht nur von Revolution und Restauration gekennzeichnet ist, sondern als die Zeit der beginnenden Weltkirche unser besonderes Interesse hat.

Der eigentliche Verfasser des Werkes ist Roger AUBERT/Louvain, von dessen profunder Kenntnis der romanischen Länder zu profitieren für den deutschen Leser einen besonderen Reiz hat. Der mittlerweile verstorbene Johannes BECKMANN/Fribourg hat zwar wiederum die Missionspartie übernommen, Patrick J. CORISH/Maynooth (Irland) steuert einen Beitrag über Großbritannien und Irland bei, Rudolf LILL/Köln-Rom behandelt die Länder des Deutschen Bundes

und die Schweiz, doch halten sie sich streng an ihre Themen und bescheiden sich insgesamt mit etwa einem Viertel des Bandes. AUBERT dagegen behandelt nicht nur Staats- und Gebietsgrenzen überschreitende Themen wie etwa: Neuaufbau des Ordenslebens, Belebung der Wissenschaft, wobei er deutsche Fragen stark berücksichtigt, Anfänge und weitere Entwicklungen des Ultramontanismus, der Frömmigkeitsformen u. ä., sondern übernimmt mit Spanisch-Amerika und Brasilien Gebiete aus der Pfründe BECKMANNS, behandelt den Orient, die Unierten und Slawen, stellt Länder dar, die damals noch der Propaganda unterstanden wie die Vereinigten Staaten, Kanada, Australien, dessen Geschichte und Situation er in knapp fünfzig Zeilen treffend zu zeichnen weiß (575f), und stellt selbst — aus dem Sachgebiet von CORISH — die politische Emanzipation der Katholiken auf den Britischen Inseln dar. Man darf also die „beginnende Weltkirche“ nicht nur in den Missionspartien suchen.

Einen sicheren Ausgangspunkt für diese Suche bietet uns AUBERT mit der Feststellung: „Bis zum Ende der napoleonischen Zeit blieb die katholische Kirche trotz der früheren Missionserfolge im wesentlichen eine europäische Kirche, begrenzt von dem alten Städteviereck Wien-Neapel-Cádiz-Brüssel“ (106). Zahlenangaben über die damalige Verteilung der Katholiken in der Welt fügt er bei. Wenn BECKMANN z. B. für China, wesentlich höhere Zahlen nennt (235), so dürfte das einmal mehr die Tücken der Missionsstatistiken zeigen, die den Niedergang besser überstanden als die Missionen selbst. Denn auch BECKMANN weiß in seinem Artikel über die Lage der Mission in China um 1815, auf den er verweist (*NZM* 2, 1946, 217—223), daß von den 89 einheimischen und 80 europäischen Priestern sich allein 70 in Makao befanden, ferner, daß die Verfolgungen keinem Missionar, außer in Makao und an zwei noch bestehenden Kirchen in Peking, einen festen Wohnsitz gestattete. Hier, wie auch bei anderen Angaben, geht es um die *Bewertung* vorliegender Nachrichten. Ob man die Missionstätigkeit in der napoleonischen Zeit nicht als praktisch erloschen betrachten darf? Der eigentliche Tiefpunkt in den Missionsgebieten selbst liegt allerdings erst im Jahrzehnt nach 1820. Was diese Zeiten überstand, wird man wohl am besten nur als Wechsel auf die Zukunft betrachten. Napoleon selbst ließ zwar die Mission und die Missionsorden gelten, aber doch nur, um sich ihrer für seine Pläne zu bedienen, wie er ja auch nach der Gefangennahme des Papstes die Propaganda kassierte und ihre Materialien nach Paris bringen ließ. (Über die Religionspolitik Napoleons vgl. u. a. AUBERT 74, 80, 82, 87.) Immerhin gewährte diese Einstellung missionarischen Kräften Aktionsfreiheit und ließ sie schon einige Jahre nach der Jahrhundertwende in Frankreich manches sichern, was später große Bedeutung für die Missionstätigkeit erlangen sollte (231). Doch ist Kontinuität nicht das charakteristische Zeichen der Zeit: Im weiten Bereich der Weltmission war zuviel untergegangen und machte nun Neuem Platz. Neu war die Teilnahme der europäischen Frau am Apostolat. Frauenklöster hatte es auch schon früher gelegentlich in Übersee gegeben, aber erst Anna Maria Javouhey, die 1807 die Josefsschwestern von Cluny gründete, um das religiöse Leben in Frankreich zu erneuern, sandte zehn Jahre später Schwestern auf die Insel Réunion, um dort zu helfen (232). Das war wie ein Signal für die Schwesternarbeit in den Missionen. Dieser Vorgang ist typisch auch für andere Genossenschaften, die entstanden, um der religiösen Not in Frankreich zu steuern, dann aber für die Missionsarbeit zur Verfügung standen und hier ihr eigentliches Gewicht bekamen: u. a. Maristen, Oblaten, Herz-Jesu-Missionare, ganz abgesehen von den Schwesterngemeinschaften, die sich so zahlreich bildeten,

um gegen Armut und Krankheit zu helfen, deren unkomplizierte Entstehung so köstlich geschildert wird (257). Neu war die Idee, das Missionswerk auf die Gebete und Gaben des katholischen Volkes zu stellen, wie sie von Marie-Pauline Jaricot durch den Verein der Glaubensverbreitung verwirklicht wurde. Neu wurde auch die Organisation der Missionsarbeit und Missionsgebiete.

Spanien und Portugal hatten seit Jahrzehnten ständig an Bedeutung für die Missionen verloren und schalteten sich durch die Kirchenverfolgungen 1834/36, denen fast alle religiösen Orden zum Opfer fielen, aus der praktischen Arbeit — nicht aus ihren Rechtsansprüchen — selbst fast völlig aus. Gregor XVI. suchte nun bei den Jesuiten, trotz deren Bedrängnis auch in Frankreich, Hilfe für die verwaisten Missionen und fand bei ihnen die begeisterte Bereitschaft, die auch andere religiöse Genossenschaften dieser Zeit kennzeichnet. P. Philipp Rotha an, seit 1829 Leiter der Gesellschaft, die bei seinem Tode 1853 wieder weit über 5000 Mitglieder zählte, mühte sich nun in positiver Einstellung zur Propaganda, eine für beide Seiten tragbare Form der Zusammenarbeit zu finden. „Am Schluß der Entwicklung stand die bis zur neuesten Zeit gültige Strategie: die Aufteilung der Missionsgebiete an die verschiedenen Orden und Kongregationen“ (237). Auch das Pariser Seminar, das für den Fernen Osten bisher Ap. Vikare gestellt, aber nur vereinzelt Missionare ausgesandt hatte, schwenkte auf diese Linie ein und übernahm geschlossene Missionsgebiete.

So kam Rom zur unbestrittenen Leitung der Gesamtmission. Doch gingen weder von der Propaganda, deren Leiter zu wenig Sachkenntnis besaßen und immer wieder Verbindung mit den neuen Kolonialmächten England und Frankreich suchten, noch von Gregor XVI., unter dem 44 neue Missionssprengel entstanden, wirkliche Impulse für die Missionsarbeit aus. „Die aktive Missionsarbeit entwickelte sich (vielmehr) immer ausschließlicher zur Angelegenheit der Orden und Kongregationen“ (246). Diesen aber, die gerade aufzublühen begannen, fehlte noch der Sinn für einen bodenständigen Klerus; sie setzten mehr auf europäische Mitarbeiter.

Nun wird der Bericht BECKMANNS über das I. Vatikanum verständlich: Die Missionsbischöfe, alles Europäer, wurden zwar zum Konzil eingeladen, ihr Recht zur Teilnahme aber war umstritten; sie waren nicht gern gesehen und wurden als zweitrangig behandelt; in der vorbereitenden *Commissio pro Ecclesia Orientali et pro Missionibus* war kein einziger Kenner oder gar Vertreter der eigentlichen Heidenmission; „Mission“ bedeutet für nicht wenige nur die orientalische Mission, auf die das Missionsschema auch in der dritten Fassung einseitig ausgerichtet blieb; hinter vorsichtigen Formulierungen verbarg sich eine ordensfeindliche Tendenz, die die Ordensoberen zugunsten der Bischöfe ausschalten wollte. Darum schritten die Bischöfe Indiens und Chinas zu einer Art Selbsthilfe und tagten gesondert, wobei sich die Versammlung der Bischöfe Chinas zu einer Art Synode entwickelte. Ein Lichtblick ist die Eingabe der französischen Bischöfe, die kurz die Weltlage skizzierte und die Behandlung von Fragen der Glaubensverbreitung als eine der wichtigsten Aufgaben des Konzils bezeichnete. „Dennoch hat das Vatikanische Konzil durch die im Vordergrund stehende Lehre von der Kirche anregend und wegweisend auf das missionstheologische Denken der Folgezeit eingewirkt“ (648).

Die *praktische Missionsarbeit*, d. h. die Arbeit in den Missionsgebieten selbst, steckte zwar überall wieder oder noch in den ersten Anfängen, ihr Bild ist aber bereits zu differenziert, als daß es mit wenigen Strichen nachgezeichnet werden könnte.

AUBERT warnt zwar gelegentlich vor „einer Atmosphäre providentialistischer Geschichtsinterpretation und eines Illuminismus, der in den Unglücksfällen von heute bereits die Triumphe von morgen zu lesen weiß“ (531). Aber ob man dies Werk nicht doch mit dem Glauben Israels angehen soll, d. h. mit dem Mut und der Fähigkeit, die konkrete Geschichte zu lesen als ein Geschehen von Gott her? Das Werk beschreibt zwischen Revolution und Restauration wirklich den Beginn der Weltkirche. Es hinterläßt nachdenkliche Leser.

Oeventrop

Heinrich Wiedemann m.s.c.

**Pásztor, Lajos (Ed.):** *Guida delle fonti per la storia dell' America Latina* negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia (≡ Consiglio Internazionale degli Archivi, Guida delle fonti per la storia delle Nazioni, A. America Latina, X. Santa Sede, Collectanea Archivi Vaticani, 2). Archivio Vaticano/Città del Vaticano 1970; VI + 665 pp.

Endlich gibt es einen „Führer“ durch die vatikanischen und sonstigen kirchlichen Archive Italiens! Jeder, der Archivstudien treiben will, erhält hier Auskünfte, wo er ansetzen kann und wo er Materialien erwarten darf. Aufgeführt werden das Vatikanische Geheimarchiv (3—301), Archive des Apostolischen Stuhles außerhalb des Vatikanischen Geheimarchivs (303—355) und unter den kirchlichen Archiven in Italien die General- und Provinzialarchive der Ordenskurien sowie anderer kirchlicher Körperschaften (359—591). Schließlich werden die Bibliotheca Vaticana und Ambrosiana kurz vorgestellt (595—613). — Von jedem der aufgeführten Archive wird eine Beschreibung gegeben, die den Aufbau des Archivs skizziert und eine schnelle Orientierung ermöglicht. Allerdings ist das Blickfeld bewußt und gewollt auf die Quellen zur Geschichte Lateinamerikas eingeengt. Das ist gerechtfertigt, weil dieser „Führer“ Teil eines umfassenden Unternehmens ist, das von der Unesco und dem Internationalen Rat der Archive getragen wird und ähnliche „Führer“ wie diesen plant. „Lateinamerika“ meint nicht nur das heute so bezeichnete Gebiet, sondern auch alle Länder, die je in einem historischen Zusammenhang mit dem Subkontinent gestanden haben, z. B. auch die Philippinen bis 1898. Im allgemeinen reicht die zeitliche Grenze bis zum Ersten Weltkrieg. — Jeder, der den übersichtlichen und sorgfältig gearbeiteten „Führer“ benutzt, wird wünschen, bald auch zu historischen Quellenmaterialien anderer Gebiete eine gleich gute Hinführung zu erhalten.

Münster

Josef Glazik MSC

**Schurhammer, Georg, SJ:** *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. II.* Bd.: Asien (1541—1549), 2. Halbband: Indien und Indonesien (1547—1549). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1971; Großoktav, XXVI u. 588 S., engl. brosch. DM 108,—; Leinendecke DM 7,—

Die bislang erschienenen Bände der Franz-Xaver-Biographie des im November v. J. verstorbenen P. Georg SCHURHAMMER SJ ließen keinen Zweifel daran, daß hier ein Standardwerk vorgelegt wird, das den gegenwärtigen Stand der Franz-Xaver-Forschung darstellt und für lange Zeit als Ausgangspunkt für weitere Forschungen zu gelten haben wird. Es ersetzt wirklich — vgl. ZMR 48 (1964) 151 — eine historische Bibliothek. Das bestätigt in jeder Hinsicht der jetzt herausgekommene 2. Halbband des II. Bandes, der nicht ganz zwei Jahre des Wir-

kens Xavers umfaßt: Juli 1547 bis April 1549. Die Fülle des anfallenden Stoffes zwang den großen Forscher, seine ursprünglichen Pläne zu ändern und seinem Werk noch einen weiteren Band hinzuzufügen. Insgesamt wird die Franz-Xaver-Biographie SCHURHAMMERS also vier Bände in Großoktav umfassen. Sein Werk so unter den Händen wachsen zu sehen, wird für den Verf. beglückend und beängstigend zugleich gewesen sein. Doch durfte er sein Werk zu Ende führen, wenn er es auch nicht abgeschlossen und vollendet in Händen halten konnte.

SCHURHAMMER hat in II/2 fast jeden einzelnen Tag des großen Missionars rekonstruiert. Er ist ihm auf seinen apostolischen Reisen gefolgt; er hat seine Begegnungen mit anderen Menschen dargestellt, seine Sorgen und Pläne, seine Gedanken und Gespräche festgehalten, seine Korrespondenz nachgelesen. Dadurch entstand nicht nur das Leben Xavers von neuem, sondern auch das seiner Zeit und ihrer Menschen. Hier liegt deshalb mehr als eine Biographie vor, auch mehr als eine Missions- und Ordensgeschichte. Nimmt man die neun Anhänge (432—564) hinzu, so rundet sich das Ganze zu einer Kulturgeschichte der damaligen Zeit mit interessantesten Details. Besonders wertvoll ist außerdem der historiographische Abschnitt (Anhang III, SS. 439—514), in dem nicht nur europäische Historiker aufgeführt werden, sondern ebenso auch asiatische (494—514). In einem solchen Gesamtzusammenhang erhält die Missionsgeschichte ein ganz neues Gesicht. Sie ist nicht einfach nur ein Nachzeichnen der Wege, die die Glaubensboten gegangen sind, sondern wird zu einem bunten, lebensvollen Bild der gesuchten Konfrontation, des Dialogs und des christlichen Zeugnisses. Schließlich zeigt sich, daß der Entschluß des heiligen Franz Xaver, den Fernen Osten in seine Sendung einzubeziehen, nicht ein Augenblickseinfall war, sondern langsam gewachsen ist und Jahre hindurch vorbereitet wurde. Insofern verweist II/2 wiederholt auf den letzten Band, der hoffentlich nicht allzu lange auf sich warten lassen wird.

Münster

Josef Glazik MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

**Benz, Ernst:** *Neue Religionen*. E. Klett Verlag/Stuttgart 1971; 179 S.

Wie zumeist in seinen Büchern breitet E. BENZ auch hier eine Menge von Informationen und Details aus. Das Buch ist aus Rundfunkvorträgen hervorgegangen, sicher auch deshalb spannend zu lesen und stellt eine durchaus der Beachtung werthe Einführung in die beschriebenen verwirrenden Phänomene dar. BENZ kündigt die Herausgabe eines mehrbändigen wissenschaftlichen Werkes zum selben Thema an (12f) und sieht in der vorliegenden Schrift von Anmerkungen ab; nützlich ist jedoch die Literaturzusammenstellung auf S. 169—173. Die kurzen Kapitel behandeln neue Religionen Japans, insbesondere Tenri- und Omoto-Religion, das Cao-Dai in Vietnam (wobei man gern Auskünfte über dessen Position im gegenwärtigen Krieg erhalten hätte), den integralen Yoga Aurobindos, die Baha'i-Religion, den Peyote-Kult nordamerikanischer Indianer, die Kargo-Kulte Neuguineas und Melanesiens, sogenannte „messianische“ Religionen in Afrika und selbst die „Black Muslims“ und die Ufologie, welche BENZ als „Religion von den Planetariern und fliegenden Untertassen“ zu bezeichnen sich nicht scheut. Alle diese Kapitel bringen, wie gesagt, eine Fülle interessanter Beobachtungen und Mitteilungen, obwohl die Fabulierfreude des Verfassers nicht selten dazu beiträgt, daß den Leser in Anbetracht der Mischung aus Facts,

Stories, Deutungen und Wertungen Zweifel an der Solidität der Darlegungen befallen. Im Schlußabschnitt stellt BENZ sich ausdrücklich die Fragen, die einem bei der Lektüre notwendig kommen müssen: Was ist das *Neue* an diesen Religionen? und: Sind dies überhaupt „Religionen“? (158—168). Ich möchte auf die hier von BENZ geltend gemachten Gesichtspunkte im einzelnen nicht eingehen, recht überzeugend wirken sie allerdings nicht. Der zugrundegelegte Religionsbegriff ist entweder ziemlich konfus oder allzu formal; wie könnte man sonst Baha'i und Ufologie unter denselben Begriff bringen? Nicht zuletzt scheint mir der Umgang mit dem Begriff „Offenbarung“ problematisch; für BENZ ist offenbar eine jede Behauptung von Offenbarung religionsphänomenologisch schon identisch mit Offenbarung selbst. Jedenfalls scheint hier größere Behutsamkeit am Platze, denn es ist wenig wahrscheinlich, daß BENZ jene Auffassung favorisieren will, derzufolge die klassischen großen (Offenbarungs-)Religionen nach dem Modell dieser neuen „Religionen“ zu verstehen seien. — Im übrigen enthält das Buch einzelne Peinlichkeiten, z. B. die Bemerkung, der Verfasser sei als „o. Professor der Kirchengeschichte“ (14) in Marburg sehr wohl berechtigt, sich mit Themen dieser Art zu befassen. — Insgesamt ein lesenswertes Buch, obwohl man religionsphilosophische Kritik sowie die geschichts- und sozialphilosophische Analyse (z. B. im Kontext der Säkularisierungsproblematik) vermißt.

Bonn

Heinz Robert Schlette

*The Cambridge History of Islam*, ed. by HOLT, LAMBTON and LEWIS. Vol. I The Central Islamic Lands. Cambridge 1970 pp XVIII + 815. Vol. II The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization. Cambridge 1970 pp XXVI + 966.

Dieses zweibändige Werk will dem europäischen Leser einen ersten Zug zur Vielfalt der islamischen Welt vermitteln. Um aber nicht sofort durch ihre Darstellung der zahlreichen Gruppierungen und Ideenströme, die die islamische Geschichte entscheidend prägten, zu verwirren, wählten die Herausgeber einen didaktisch sehr geschickten Weg. Zunächst machen die Kapitel über das vorislamische Arabien, den Propheten Muhammad, die Kalifen und die Dynastien der Umayyaden und Abbasiden den Leser mit den neuesten Forschungsergebnissen in einfacher und unproblematischer Sprache bekannt. Allein schon die Namen der Autoren der einzelnen Artikel bürgen für das Gelingen eines solchen Unterfangens.

Während die Entwicklung bis zu den Abbasiden wenigstens politisch noch nahezu geradlinig verläuft, ermöglicht später selbst die Chronologie keinen Überblick mehr, der die verschiedenen geistigen und religiösen Strömungen einigermaßen anschaulich darzustellen erlaubt. Das islamische Reich war zu groß geworden und zu verschieden das kulturelle Erbe, das es nun in den Islam zu integrieren und weiterzuentwickeln galt. Deshalb wählten die Herausgeber eine Darstellungsweise, die den geographischen Besonderheiten Rechnung trägt. Nach den großen Zeitabschnitten, nämlich der vor-ottomanischen Zeit, der Herrschaft der Osmanen und der Neuzeit, gegliedert, behandeln die Artikel die zentralen arabischen Länder wie Ägypten, Syrien usw., Persien, die Türkei und den Islam in den türkischen Sowjetrepubliken. Danach folgen im zweiten Band der indische Subkontinent, Südostasien, Nord- und Schwarzafrika und die Iberische Halbinsel. Diese Aufteilung nach geographischen Entwicklungen vermittelt ein ansprechendes Bild vom vielfältigen Geschehen in der islamischen

Welt. So kann die Darstellung, allgemein verständlich, stets zur weiteren Lektüre des Werkes einladen. Wer nun mit den historischen Eigenarten der einzelnen islamischen Länder und ihren Problemen vertraut ist, kann ohne allzu große Mühe auch den sich anschließenden Gesamtüberblicken folgen, die notwendigerweise auf geographische Einteilungen verzichten müssen. Dies ist geboten, will man etwa die Eigenart des islamischen Gesetzes erfassen oder nach dem Verhältnis von Religion und Kultur fragen. Besonders gilt dies auch für die Philosophie und die Mystik, um nur einiges aus dem Gesamtüberblick zu nennen. Von der Kriegsführung bis zur Literatur werden nahezu alle Fragen behandelt, die zum Fragenkatalog der klassischen Einführungen in den Islam gehören, wie sie den Spezialisten wohl bekannt sind. Die folgenden bibliographischen Hinweise ermöglichen dem interessierten Leser auch einen ersten Überblick über die einschlägige Fachliteratur, auf deren Lektüre er zweifellos durch diese Einleitung bestens vorbereitet ist. Sollten ihm wesentliche Vorgänge entfallen sein, so hilft der ausführliche Index, die Lücken mühelos zu schließen.

Dem Beispiel der klassischen Einleitungen folgt dieses Werk auch bei der Behandlung der islamischen Reformbewegungen. Doch läßt sich indes nicht leugnen, daß die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg bis zum Tagesgeschehen nur noch summarisch und skizzenhaft behandelt wird und dies vielleicht mit Recht, da es erst dem künftigen Historiker möglich sein wird, abschließende Urteile zu fällen. Dennoch wäre es nützlich gewesen, geistige Strömungen der letzten 25 Jahre anzudeuten, um dem interessierten Leser ein Pendant zur ideologischen Zeitgeschichte zu bieten. Er hätte dadurch lernen können, wie unvermittelt die Tendenzen aufeinanderprallen, wenn es darum geht, ein neues Verständnis des Islam zu finden, das den Erfordernissen der modernen Welt Rechnung trägt. Mit Muhammad Abduh u.a.m. hat das Erwachen des Islam begonnen, doch ist diesem Ringen um Neuorientierung noch kein endgültiger Erfolg beschieden. Gerade heute werden wir Zeugen einer Auseinandersetzung, die die großen Reformen nur feinfühlig erahnt haben. Inzwischen aber nimmt nahezu jeder daran teil, was erneut die Lebenskraft des Islam beweist.

Im Ganzen gesehen ist das Werk eine sehr ansprechende Einführung von hohem Niveau, der es nach der Aussage des übrigen zweimal abgedruckten Vorworts (und Einleitung) gelingt, das kulturelle Ganze des Islam, sei es „politisch, theologisch, philosophisch, wirtschaftlich, wissenschaftlich, militärisch, [oder] künstlerisch“, darzustellen.

Freiburg/Br.

Peter Antes

**Desjardins, Arnaud:** *The Message of the Tibetans* (Transl. from French by R. H. Ward & Vega Stewart) Stuart & Watkins/London 1969; 132 S., 6 Abb.

Die Beobachtungen und Erfahrungen des Verf. bei seinen Aufenthalten in Sikkim u. Indien 1964—65 u. 1967 stehen vor dem düsteren Hintergrund des Untergangs einer hohen Geisteskultur. Die bekannten Zeichen in Gestalt von Gruppen zur Erhaltung von Volkskunst und Folklore sind bereits gesetzt. Die Elite der tibetisch-buddhistischen Tradition findet ihr Ende auf indischem Boden, eben dort, wo ihre Ursprünge liegen. Gegenüber ihren Methoden und Techniken, ihren Exerzitien im Dienst der Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung ist alles, was Europa dafür aufgewendet hat, nach Überzeugung des Verf. weit unterentwickelt.

Der innere Zugang erschließt sich dem Europäer wie dem Tibeter nicht in

wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern nur im lebendigen Umgang mit Meistern, insbesondere der sogenannten nicht-reformierten Schulen, vor allem der rNying-ma-pa und Karma-pa, wobei wieder zu beachten ist, ob man unter ihnen seinen eigenen, den auf die individuelle Disposition und Wesensgrundlage eingestimmten Meister findet (Teil I, S. 1—35).

Eine zuverlässige Skizze des tibetischen Buddhismus und seiner Geschichte (Teil II, 37—66) behandelt auch das schwierige Problem von Inkarnation und Transmigration. Wenn dabei eine individuelle Seele und damit eine Seelenwanderung verneint wird, so ist es für das Verständnis der sog. Präexistenzen doch nicht ausreichend, die Transmigrationsreihen bloß als Kette aus Vorgänger und Nachfolger zu deuten (S. 43). Richtiger ist schon, jedes Glied der Reihe als eine Folge zu verstehen, als *substantialiter* im Wesen des Vorgängers begründet. Vielleicht hat es der Verf. auch so gemeint. Zu den Jhâkri (S. 38) vgl. ausführlich A. W. MACDONALD in *Journal Asiatique* (Paris 1962) S. 107—139. Die Regierungszeit des Königs Khri-srong-lde-btsan legt man heute in die Jahre 755—797(?) und die Gründung des Klosters bSam-yas auf 775(?).

Wieweit der Verf. in das Wesentliche des tibetischen Buddhismus vorgedrungen ist, zeigt seine Darstellung der Grundzüge des Tantrismus (Teil III u. IV, S. 67—130). Die Methode des tantrischen Buddhismus, auch als Vajrayâna und Mantrayâna bekannt, verschließt sich dem Versuch intellektueller Aneignung. Es ist von daher richtig, die bessere Unterweisung, die eigentliche Hinführung bei den nicht-reformierten Schulen zu suchen, wenn auch das Gespräch über metaphysische und philosophische Probleme leichter mit den reformierten dGe-lugs-pa geführt wird, die viel mehr theoretischen und intellektuellen Studien aufgeschlossen sind, wenn auch unter ihnen zweifellos große Tantrameister zu finden sein mögen.

Die sog. rDzogs-chen-Lehre der rNying-ma-pa, wohl der Gipfel tantrischer Weisheit, ist mit dem chinesischen Ch'an-Buddhismus verwandt, der noch japanisch als Zen geübt wird. Aber auch bei den Bon-po findet sich die rDzogs-chen-Tradition in den Systemen A-khrîd und Zhang-zhung-snyan-brgyud. Letzteres steht bei den rNying-ma-pa in hohem Ansehen (d. Rez., vgl. zu der noch ungeklärten Verflechtung auch P. KVAERNE, *Bonpo Studies*, [Oslo 1969] Introduction). Die rDzogs-chen-Meister leben gleichsam auf zwei Ebenen zugleich. Sie sind in den Dingen des alltäglichen, weltlichen Lebens wohl bewandert. Letztlich geht es um die Überwindung der Furcht, insbesondere der Furcht vor dem Tode, nicht um das Problem des Todes schlechthin, sondern um meinen Tod und darum um die Transmutation alles dessen, was im Alltag beunruhigt, in Stille. Von jedem Ort und jedem Augenblick der Existenz aus soll und kann diese Umwandlung geschehen. Damit vermag der Tantrismus zugleich, alles in das hohe Ziel der Befreiung, der Realisierung des Absoluten als der absoluten Stille, zu stellen. Die für ihn bezeichnenden, oft so seltsamen Methoden und verwirrenden Praktiken haben lediglich vorbereitenden Wert. Sie sollen demonstrieren, daß alle subjektive und objektive Existenz nicht mehr ist als trügerische Projektion der eigenen Psyche.

Beachtlich sind die vom Verf. sorgsam gezeichneten Porträts der Meister, denen er begegnete, unter ihnen der z. Z. in Rumtek residierende rGyal-pa Karma-pa (S. 26f mit Abb. neben S. 52 u. 68) und der in Kalimpong lebende oberste rNying-ma-pa, Dudjom Rimpoche (bDud-'joms-rin-po-che), S. 53ff mit Abb. neben S. 32, dessen Geschichte der rNying-ma-pa rNying-ma'i-chos-'byung (Kalimpong 1967) bekannt geworden ist (d. Rez.). Die Karma-pa-Zeremonie auf

S. 21f und die rNying-ma-pa-Praktiken, S. 105—108, verdienen weitere Untersuchungen.

Plohn i. V.

Siegbert Hummel

**Gerbert, Martin:** *Religionen in Brasilien*. Eine Analyse der nichtkatholischen Religionsformen und ihrer Entwicklung im sozialen Wandel der brasilianischen Gesellschaft (= Bibliotheca Ibero-Americana, 13). Colloquium Verlag/Berlin 1970; 127 S.

Hier haben wir eine gedrängte Information über die nichtkatholischen religiösen Bewegungen in Brasilien, „dem größten katholischen Land der Erde“. Aber nicht alle sind katholisch in Brasilien, selbst wenn sie sich so nennen. Martin GERBERT (über den das Buch keine Angaben macht) teilt die nichtkatholischen Brasilianer in vier Gruppen:

1. *Messianische Bewegungen* (23—35) — Es ist jedoch nicht gut einzusehen, mit welchem Recht die Bewegung des P. CICERO (32f) eigentlich als nichtkatholisch aufgeführt werden kann. Ebenso wenig ist zu verstehen, warum die Bewegung des Alziro ZARUR (34), die übrigens heute nicht mehr besteht, nicht unter die spiritistischen Bewegungen gezählt wird; und, was XOKAANAM (35) angeht, so bezeichnet er selbst sich offen als *umbandista*. In dieser Hinsicht hätte Vf. gute Informationen beziehen können aus dem Buch von Antonio J. SIQUEIRA: *Le Messianisme dans le Nordeste du Brésil* (Ecole Pratique des Hautes Etudes/Paris 1969).

2. *Afrikanische Religionen* (35—47) — Was hier als „Catimbó“ (41f) beschrieben wird, hat wenig mit den Schwarzen zu tun. Vf. erklärt, es fehle an Studien über den *Catimbó*; tatsächlich sind ihm die reichhaltigen Mitteilungen des Luis CÂMARA CASCUDO unbekannt, der zwanzig Jahre lang die Magie des *Catimbó* studierte und die Ergebnisse seiner Forschungen in einem Werk mit dem Titel *Maleagro* veröffentlicht hat (das den weit deutlicheren Untertitel trägt: „Depoimento e Pesquisa sobre a Magia Branca no Brasil“ Editora Agir/Rio 1951). Ebenfalls hat Roger BASTIDE in seinen *Imagens do Nordeste Místico* (Rio 1945) sehr interessante Anmerkungen zum *Catimbó* gemacht. CÂMARA CASCUDO glaubt, daß 80% im *Catimbó* europäischen Ursprungs ist (vor allem Erbschaft portugiesischer Hexenwesens: die Inquisition Portugals hat Hexen, statt sie zu verbrennen, lebendig nach Brasilien geschafft...) — Was uns auf SS. 42—47 als *Macumba* beschrieben wird, ist in Wirklichkeit im Volk durchweg als *Umbanda* bekannt. Auch gibt es kein „terreiro“, der als *Macumba* bezeichnet wird; alle nennen sich *umbandistas*, bis auf die *Quimbanda*. — Über die Frage der Evangelisation der brasilianischen Neger scheint Vf. (17) nicht gut unterrichtet zu sein. In Wirklichkeit gab es ernste Vorkehrungen in dieser Hinsicht schon 1707, als die *Constituições Primeiras de Arcebispado da Bahia* erarbeitet wurden, die auf der Synode 1707 vorgelegt und angenommen und später von den Bischöfen Brasiliens übernommen wurden. Schon in den ersten Kapiteln dieser *Constituições* zeigt sich eine große Sorge um die religiöse und christliche Unterweisung der Sklaven. Das geht soweit, daß den Herren die Verpflichtung auferlegt wird, die Sklaven in der christlichen Lehre (*Doutrina Cristã*) zu unterrichten oder unterrichten zu lassen. In Titel III, n. 8 finden wir diese interessante Bestimmung: „E porque os escravos do Brasil são os mais necessitados da Doutrina Cristã, sendo tantas as nações e diversidades de línguas, que passam do gentilismo a este Estado, devemos de buscar-lhes todos os meios, para serem instruídos na Fé, ou por quem lhes fale nos seus idiomas, ou no nosso, quando

eles já o possam entender. E não há outro meio mais proveitoso que o de uma instrução acomodada à rudeza de entender e barbaridade de falar. Portanto serão obrigados os Párocos a mandar fazer cópia (se não bastarem as que mandamos imprimir) da breve forma de Catecismo que vai no título 33, para se repartirem por casas dos fregueses, em ordem a eles instruirem aos seus escravos nos mistérios da Fé e Doutrina Cristã, pela forma da dita instrução, e as suas perguntas e respostas serão as examinadas, para eles se confessarem e comungarem cristãmente, e mais facilmente do que estudando de memória o Credo; e outras que aprendem os que são de mais capacidade.“ Weiter wird in Titel XIV, nn. 50—57, von der Taufe der Sklaven gehandelt, wobei mit großem Nachdruck darauf bestanden wird, daß sie zuvor gut unterrichtet werden und das Sakrament freiwillig empfangen. In den nn. 579—583 folgt dann ein eigener Katechismus: „Breve Instrução dos Mistérios da Fé acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela.“

3. *Der Spiritismus* (47—60) — In diesem Kontext spricht Vf. von *Umbanda* (50—54) als von einer „Aufwertung und Reorganisation der verfallenen afrikanischen Religionen“. Mir scheint, daß diese Art, das Phänomen des brasilianischen *Umbanda* zu interpretieren, viel zu idealistisch ist und der Vf. sich fast ausschließlich von R. BASTIDE leiten ließ. Doch der so dargestellte *Umbanda* besteht in Wirklichkeit nicht. Es genügt, die *Umbanda-Terreiros* in Rio, São Paulo, Porto Alegre zu besuchen, um zu erkennen, daß die Wirklichkeit ganz anders ist; es ist genau die gleiche, die SS. 42—47 als *Macumba* beschrieben wird.

4. *Der Protestantismus* (60—82) — Hier befaßt Vf. sich mit Recht grundsätzlich mit der Pfingstbewegung (*Pentecostalismo*), die eines der eindruckvollsten Phänomene der Volksreligion Brasiliens ist. Aber Vf. kennt nicht das beste Werk, das hierzu 1966 veröffentlicht worden ist: Williams R. READ, *New Patterns of Church Growth in Brasil* (Grand Rapids/Michigan, 240 SS). Ebenso hat Beatriz MUNIZ DE SOUZA auf diesem Gebiet hervorragende Untersuchungen angestellt: *A Esperência da Salvação* (S. Paulo 1969).

Verschiedentlich, vor allem im Schlußwort (83), beklagt Vf. sich darüber, daß es so wenig ausgesprochen wissenschaftliche Studien über die nichtkatholischen religiösen Bewegungen in Brasilien gibt. In Wirklichkeit sind eine gute Anzahl solcher Untersuchungen angestellt und veröffentlicht worden, nur kennt Vf. sie nicht. Trotzdem ist seine Studie ein Beitrag zur weiteren Kenntnis der religiösen Lage Brasiliens.

Petrópolis, R.J./Brasilien

Frei Boaventura Kloppenburg OFM

**Gerlitz, Peter:** *Die Religionen und die neue Moral.* Wirkungen einer weltweiten Säkularisation. Claudius-Verlag/München 1971; 192 S.

GERLITZ, ein Gemeindepfarrer in Bremerhaven, versucht in allgemeinverständlicher Sprache aufzuzeigen, daß alle Großreligionen in unserer Zeit einer weltweiten Säkularisierung — Säkularisation und Säkularisierung werden praktisch nicht unterschieden — sich der Frage nach einer neuen Ethik ausgesetzt sehen. In den verschiedenen Kapiteln über Christentum und Islam, Shinto und Hinduismus sowie den Buddhismus gibt Vf. jeweils einen kurzen Aufriß der landläufigen Darstellung der entsprechenden Religion; dieser läßt er dann aus den Hauptgebieten ihrer Verbreitung Beispiele für die Konfrontation mit der Problematik

unserer Zeit folgen. Nicht alle Urteile sind von gleicher Treffsicherheit. An die Schlußbetrachtung läßt sich die Frage stellen, ob nicht Religion sich am Ende unter der Hand in ein Angebot innerweltlicher Ethik verkehrt. Prognosen haben ein gewisses Recht auf Eigenwilligkeit. Die Diskussion der Sexualitätsethik wie auch die andere um die Theologie der Revolution finde ich in diesem Rahmen, wo es um die den Religionen gemeinsamen Probleme geht, in der vorgelegten Form verfehlt.

Wittlaer

Hans Waldenfels

**Peitz, M:** *Wenn wir weiterleben wollen. Weltbekenntnisse antworten auf Probleme der Zeit.* Kösel/München 1972; 216 S.

Die gleichen Fragen richtete die Herausgeberin in diesem aus einer Initiative des Senders Freies Berlin entstandenen Buch an je zwei Vertreter der hinduistischen, buddhistischen, jüdischen, christlichen, islamischen und marxistischen Welt (in dieser Reihenfolge). Die Themen lauteten: 1. Geburtenexplosion, Notwendigkeit und Ethik einer Geburtenkontrolle, 2. Hunger und die verschiedenen Gesichter des Elends, 3. Tradition und Fortschritt, 4. Nationen, Rassen, Klassen, 5. Manipulierbarkeit und Freiheit des Menschen, 6. Gewalt und Gewaltlosigkeit, 7. Die Frau, der Andere und die Gemeinschaft. Die Gesprächspartner sind ein hinduistischer Universitätsprofessor aus Calcutta (MOHANTY) und ein aktiver Gandhi-Anhänger (CHOUHURI), ein buddhistischer Ceylonese (Theravada) (SRI RAHULA) und ein buddhistischer Japaner (Mahayana) (NAKAMURA), ein Rabbiner aus Frankreich (EISENBERG) und ein Universitätsprofessor aus Israel (WERBLOWSKY), ein katholischer Christ der 3. Welt (Brasilien) (CAMARA) und ein evangelischer Deutscher (GOLLWITZER), ein tunesischer Moslem (BOUHDIBA) und ein pakistanischer Moslem (RAHMAN), ein Marxist aus Frankreich (GARAUDY) und einer aus Jugoslawien (BOSNJAK). Die Gesprächspartner dürfen als in diesem Rahmen repräsentativ angesprochen werden. Allerdings fehlen die Stimmen aus Afrika (von dem Tunesier abgesehen), aus Ozeanien, die man in derartigen Gesprächen leider zu häufig vermißt. Auch der Einwand NAKAMURA's: „Ich möchte mir den Einwand erlauben, daß hier vom Westen über westliche Dinge in westlichen Dingen diskutiert wird“ (8), den die Herausgeberin zitiert, verdient Beachtung. Die Antworten fallen daher auf die jeweiligen Fragen auch qualitativ und quantitativ unterschiedlich aus. Jeder Befragung vorausgeschickt werden einige Kurzzitate aus klassischer oder auch späterer Literatur sowie eine kurze Zusammenstellung der jeweiligen Fakten, die sich im Verbreitungsgebiet der einzelnen Religion bzw. weltanschaulichen Richtung zur anstehenden Thematik finden lassen. Das Bild, das sich ergibt, ist trotz der gemachten Ausstellungen in hohem Maße instruktiv, zumal bei der Schlußredaktion löblicherweise nicht der Versuch gemacht wurde, zu retuschieren und etwa zu ergänzen, was man vielleicht doch hätte erwarten können, und so — wie es ja leider oft genug geschieht — dann europäischerseits nachzutragen, was vermeintlicherweise hätte gesagt werden müssen. Das Buch ist ohne jede Besserwisseri geschrieben, auch wo die Fragestellungen gelegentlich von den Gesprächspartnern zurechtgerückt werden. Dem sympathischen Buch ist eine interessierte Leserschaft zu wünschen. Das gemachte Experiment der Befragung aber sollte wiederholt werden. Wir haben noch lange nicht ausgelernt.

Wittlaer

H. Waldenfels

**Schlette, Heinz Robert:** *Einführung in das Studium der Religionen*, Rombach u. Co/Freiburg 1971; 204 S. (= Rombach Hochschul Paperback)

Das Buch besteht aus zwei Teilen: der erste gibt einen Rundblick über den Hinduismus, den Buddhismus, die jüdische Religion, das Christentum, den Islam. Diese werden kurz, klar, eindrucksvoll vorgeführt. Ob das dadurch noch einprägsamer und bildhafter hätte geschehen können, daß man aus den jeweils zugeordneten heiligen Schriften eigentümliche Texte zitiert hätte, mag dahingestellt bleiben. Die einzigen vergleichbaren Belege sind das Glaubensbekenntnis des Moses ben Maimon (59.60) und der Dorothee Sölle (74.75).

Der zweite Teil behandelt Einzelprobleme: das Verhältnis der Religionen zueinander, Buddha und Jesus, Aufgaben und Probleme der Religionskritik, Religion außerhalb der Religionen?, Religionen, Religionswissenschaft und Friedensforschung. Eingefügt ist ein Exkurs ‚Bemerkungen zur Metamorphose der negativen Theologie‘ und einer über ‚Religion und Zynismus‘. Ein Epilog: ‚Religion und Traurigkeit‘ beschließt das Buch.

Könnte man aufgrund des Titels und des ersten Teiles meinen, der Überblick über die großen Religionen sei das Anliegen des Buches, so bemerkt man, wenn man den zweiten Teil liest, zunehmend mehr, daß es dem Verfasser um Wichtigeres ging: nicht um Bericht und Anleitung, sondern um Besinnung und Stellungnahme; nicht um Erkenntnis, sondern um Bekenntnis, das freilich Erkenntnis in größtmöglicher Tiefe und Breite voraussetzt und fordert. Die Beiträge sind in verschiedener Zeit, aus verschiedenem Anlaß, aber alle aus dem einen Anliegen entstanden, auf der Suche nach der Antwort auf die Frage: Kann und soll ich religiös sein? Was ist das überhaupt? Deshalb der weite Weg, deshalb die Ballung, deshalb die Feinheiten der Unterscheidung, die Behutsamkeit der Antwort, die Unerschrockenheit vor allem, auch vor sich selbst.

Das Herzstück des Buches ist der Abschnitt ‚Religion außerhalb der Religionen?‘ (158—174). ‚Religionen sind je für sich weite und differenzierte Bereiche von Welt- und Daseinsinterpretation‘ (89), sind ‚Deutungen des Daseins und der Wirklichkeit im Ganzen‘ (113). Sie veranlassen zu der Frage: ‚Gibt es überhaupt spezifisch religiöse Energien, Gefühle, Intentionen im Menschen — oder gibt es nur die eine, fundamentale Grundkraft, die sich bald auf ein religiöses, bald auf ein nichtreligiöses Objekt richtet?‘ (165). (Daß ‚religiös‘ bei ‚Energien‘ einen anderen Sinn hat als bei ‚Objekt‘ braucht nur angemerkt zu werden, hindert aber nicht, den Satz richtig zu verstehen). SCHLETTE ‚gibt jener Interpretation den Vorzug, die *eine* wirkliche Grundkraft im Menschen annimmt und verschiedene Möglichkeiten, diese Grundkraft ... in konkretes Engagement zu überführen‘ (168). ‚Alles, was diese menschliche Grundkraft anfordert, bindet, in Dienst nimmt, ist „Religion“‘ (168). Die Grundkraft ist ‚das fundamentale menschliche Vermögen der Hingabe‘ (173), ‚das eine Herz, das der Mensch nur zu vergeben hat‘ (167).

Weshalb aber sucht der Mensch? Weil er nicht versteht und hilflos ist, weil er daraufhin das Verlässliche, das Unbedingte sucht. ‚Sollte die tiefste anthropologische Wurzel aller Religion, das heißt allen Verlangens nach dem „Unbedingten“, nach Sinn und Heil überhaupt, der Protest gegen dieses Dasein und seinen Zustand sein, hervorgehend aus der sich immerhin zum leidenschaftlichen Einspruch aufraffenden und wenigstens insofern nicht in Resignation versinkenden Traurigkeit?‘ (193). ‚Traurigkeit als Folge von Hellsichtigkeit, die sich nicht täuschen läßt, als Ausdruck der elenden Wirklichkeit und der aporetisch bleibenden Rätselhaftigkeit des Ganzen, in dem wir uns vorfinden; ... vermöchte diese

radikale und nicht gerade beliebte Traurigkeit der Anfang zu sein, auf dem eine andere Religiosität als die bisherige, eine Religiosität des wahrhaft Anderen und zugleich des wahrhaft Menschlichen sich entfalten könnte?' (195).

Wenn die bisher üblichen Formen der Religion nicht mehr genügen, kann man entweder die Religion als überholt abschaffen oder aber nach einem neuen Sinn der Religion suchen. Das zweite erscheint als das bessere, weil der Mensch weder sich noch die Welt abschaffen kann. An die Stelle ‚des unfaßbaren Geheimnisses des Göttlichen‘ (38) tritt dann das unfaßbare Geheimnis des Wirklichen, vor dem man sich bestenfalls verstecken, dem man aber nicht entfliehen kann. Das Wirkliche als Kern der Frage und Wurzel des Leides aufzufassen, als den Raum der Religion zu erleben und zu erkennen, ist ein Gedanke, der heute geburtsreif ist. Er ist schon anderweit geäußert<sup>1</sup>, und es ist wertvoll, ihn so eindringlich vorgetragen zu sehen. Auf die Widerspiegelung des Wirklichen im Menschen, auf seine Antwort diesem Wirklichen gegenüber hat sich zu gründen, als was man Religion versteht; Traurigkeit mag Wurzel oder Folge oder Grundstimmung sein, sie ist aber nicht Religion.

Wenn es nur *ein* Wirkliches gibt und nur *eine* Grundhaltung des Menschen innerhalb dieses Wirklichen gegenüber diesem, dann ist es besser, nicht von Religionen zu sprechen, sondern von Religion; dann ist es angemessen, die wirklichen und möglichen Formen der Religion eben als Formen der Religion zu bezeichnen. Damit gewinnt man, daß jeder Mensch als in seinem Grundanliegen jedem anderen Menschen gleichgestellt zu begreifen ist, und zwar in dem *einen* Anliegen, das sie alle eint: sich und das Wirkliche anzunehmen, zu bejahen, zu gestalten. Ob diese Stellungnahme und Einordnung mit Hingabe ausreichend bezeichnet ist, müßte erwogen werden; wohl macht ‚Hingabe‘ deutlich, daß Stellungnahme und Einordnung ‚mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzer Gesinnung‘ (Mk 12, 30) zu geschehen hat, wenn anders sie als religiös will gelten können.

Insbesondere: ‚für viele ist die Berufung auf die „Sache Jesu“ heute der einzige Grund, ihre Bindung an das kirchlich verfaßte Christentum, das aufgrund seiner Geschichte mehr kompromittiert ist als jede andere Religion, überhaupt noch aufrechtzuerhalten‘ (120). ‚Das Christentum hat sich neu zu legitimieren‘ (72), und als die einzige Möglichkeit bietet sich heute die an, dem Menschen zu verhelfen, so leben zu können, daß er sich nicht zu verleugnen braucht, sondern so, daß nichts unverbraucht bleibt, aber auch nichts mißbraucht wird, sondern ihn ‚die Fülle des Lebens‘ (Jo 10,10) verkosten läßt.

Münster

A. Antweiler

**Schulz, Agnes Susanne:** *Felsbilder in Nordaustralien* (Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Nordaustralien 1954/55). Franz Steiner/Wiesbaden 1971; X, 115 S. mit 47 Abb. im Text, 42 Schwarzweiß- und Farbtafeln; Ln. DM 58,—

Diese schön ausgestattete Ausgabe über die Felsbilder Nordaustraliens bietet

<sup>1</sup> The Concept of Religion, in: *Proceeding of the IX<sup>th</sup> International Congress for the History of Religions* (Tokyo 1960) 481—486; außerdem ZMR 48 (1964) 279; Die Aufgabe der Religion, Th Gl 51 (1961) 336—346.

Dazu: KISHIMOTO HIDEO, An Operational Definition of Religion, in: *X. Internat. Kongreß für Religionsgeschichte* (Marburg 1961) 193.

dem Leser drei Vorteile: 1) die Kenntnis der Kulturgeschichte der Nordaustralier, 2) eine Einsicht ins Gedankenleben dieser Eingeborenen, zumal in ihre religiöse Vorstellungswelt, denn die Felsbilder sind Ausdruck uralter Mythen und Zeremonien, 3) liefern sie einen Beitrag zur größeren Wertschätzung für ihre hochentwickelte ästhetische Einstellung. Die Technik des Malens konnte die Verfasserin noch jetzt beobachten beim Bemalen der Rindenstücke einer bestimmten Eukalyptusart. Die Interpretation der Malereien, geheimnisvoll wegen der vielen Symbole, stützt sie auf authentische Aussagen vieler Australier selbst. Dadurch hat das Werk einen hohen wissenschaftlichen Wert, zumal für Prähistoriker, Ethnologen und Religionswissenschaftler.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

## VERSCHIEDENES

*Revista de Historia de America*. Instituto Panamericano de geografía e historia/México 18, D. F. [Ex-Arzobispado 29] Nr. 70 (Julio-Diciembre de 1970) pp. 279—588

Vorliegende Auslieferung bringt neben den üblichen Mitteilungen, Nachrufen, Rezensionen und bibliographischen Zusammenstellungen folgende Hauptartikel: N. SALES DE BOHIGAS, Esclavos y reclusas en Sudamérica (279—337); J. PLÁ, Los Británicos en el Paraguay (339—391); F. IGLESIAS, Industrialização Brasileira nel século XIX (393—420). GI

*Saeculum Weltgeschichte*, Band VI: Die Entdeckung der Welt durch Europa — Die Selbstbehauptung der asiatischen Kulturen — Europa im Zeichen der Rationalität, von Herbert FRANKE, Wolfgang FRANKE, Horst HAMMITZSCH, Hubert JEDIN, Hans KÄHLER, Hermann KELLENBENZ, Oskar KÖHLER, Franz Josef MICHA, Friedrich W. SIXEL, Bertold SPULER, Georg STADTMÜLLER, Charles VERLINDEN, WANG Gungwu. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1971; XVI und 656 Seiten, 10 Karten, 40 Tafeln, Subskr. Preis DM 92.—

Wer schon kann es sich zutrauen, ein solches Buch zu beurteilen? Es bietet Beiträge, an denen die Verfasser Jahre, Jahrzehnte, ein Leben lang gearbeitet haben, in denen sie das Ergebnis ihres Forschens und Nachdenkens vorlegen, mit denen manche das ihnen Letztmögliche sagen, immer mit dem Vorbehalt, daß Spätere noch mehr wissen, noch besser aussondern, noch zutreffender zuordnen und deuten. Wer urteilen will, muß den Verfassern mindestens gleichrangig, wenn nicht überlegen sein: wer wagte das in bezug auf den ganzen Band zu beanspruchen? So bleibt nur, den Band anzuzeigen — selbst ihn zu empfehlen, wäre schon zu hoch gegriffen — und einige Gedanken zu äußern, die dem Nichtfachmann zugänglich sind.

*Erstens*: Die drei Untertitel geben nur undeutlich Inhalt, Anliegen und Gewicht wieder. Entdeckung und Selbstbehauptung entsprechen einander, aber das Übergewicht liegt eindeutig bei der Entdeckung, und Entdeckung und Selbstbehauptung sind nicht von der Rationalität ablösbar. Diese vielmehr ist das Mittel,

dessen Europa sich ebenso zuversichtlich wie verzweifelt, ebenso meisterhaft wie kläglich scheiternd bediente, um seines Lebens, um des Lebens überhaupt Herr zu werden.

Wie schwer es war, den Stoff zu ordnen, erkennt man daran, daß zeitliche und räumliche, staatliche und kirchliche, gesellschaftliche und kulturelle Gesichtspunkte einander ablösen oder sich mischen. Das eigentliche Thema ist Europa, diese zerklüftete Halbinsel mit dem Rang eines Kontinentes, und mehr als das: mit dem Rang einer Erdmitte. Wollte man lyrisch sein, könnte man das Thema des Bandes nennen: Europa — Segen und Fluch, oder: Gabe und Gift, oder: Helfer und Mörder.

So, wie der Band geordnet ist, wird man geschickt und unaufdringlich durch das Dickicht der Neuzeit geführt, unterschiedlich nach Inhalt und Verfahren, aber immer nach bestem Können. Übertrendend ist der Beitrag über die Rationalität.

*Zweitens:* Das erregende Schauspiel der Europäisierung ist ein Vorgang, der sich in solcher Größenordnung zum ersten Mal in der Geschichte so vollzieht, wie wir ihn erleben. Er läßt nach den Werten fragen, vermöge derer Europa herausragt. Genügt es, von ‚Christentum, Schiffs- und Navigationstechnik, kaufmännischer Buchführung‘ (216) zu sprechen? Ist es ‚Macht um der Macht willen‘ (469)? Ist es ein Aufbruch ‚der kosmischen Grundspannung von Endlichkeit und Unendlichkeit‘ (519)? Ist es der Aberglaube der Unvernunft, an die Vernunft zu glauben? Ist es der Aufstand des Menschen gegen Gott? Ist es der Zorn des Menschen darüber, bloß Mensch zu sein? Es ist erregend, weitgehend bestürzend, das Ausmaß und die Grenzen, den Aufbau und das Abbröckeln des Europäismus kennenzulernen. Wir können der Frage nicht mehr ausweichen: Inwieweit ist das Europäische christlich und das Christliche menschlich? Muß man damit rechnen, daß der Europäismus in eine Sackgasse, vielleicht in einen Abgrund führt? Oder wie KÖHLER es ausgedrückt hat: „Welchen Preis müssen die Völker für den Sieg der Vernunft zahlen!“ (486.487); „der europäische Mensch hat sich auf Unabsehbares eingelassen, als er sich . . . ganz der Ratio anheimgab“ (568).

*Drittens:* An Einzelheiten findet man vieles, das als einzelnes bemerkenswert oder für den Zusammenhang erhellend oder für unsere Gegenwart ernüchternd ist. So etwa: das Ausmaß der politischen Macht von Päpsten und Bischöfen (19 123 522, 96), die Beteiligung von Bischöfen an der Begründung der portugiesischen Flotte (17), die Erdbeschreibung des Kardinal Pierre d’Ailly (3), das jahrhundertelange Monopol der Basken für den Walfang (24), die 62 Kirchen für 2000 Weiße in Bahia um 1580 (88), die Beschreibung des Barock als einer Gesellschaft, die noch zu schreiten vermochte (533), die Schäden des bürokratischen Staatskapitalismus Chinas (256), das handfeste Handelsreich der Holländer als Beginn der Säkularisierung (214), die Unantastbarkeit der orthodoxen Kirche trotz mongolischer Oberherrschaft (148), die Rolle der Sozialpsychopathien (546), das Strafgeld von £ 10 000,— für Nichtbesuch des anglikanischen Gottesdienstes durch Katholiken (418).

*Viertens:* „Die Frage nach dem Menschen, nach seinen Anfang und . . . Endziel“ (517) wird um so dringlicher, je mehr man seine Geschichte kennt. Genügt es, wie es von Japan gesagt wird, „in den Rhythmus der lebendigen Natur einbezogen zu werden“ (293)? Oder folgen die Geschehnisse, wie „die Kriege den Gesetzen der Natur und des Zufalls“ (475)? Oder „muß der Mensch seine Geschichte selber machen“ (525 567)? Muß „der Weg der weltweiten Akkulturation leidensvoll sein“ (72)? Wenn Geschichte so geballt vorgestellt wird,

wie es in diesem Bande geschieht, die Wege und Beweggründe: Intrige, Hetze, Schurkerei, Gerissenheit, Heirat, Konfession, Brudermord, Verlogenheit, Prunksucht, Fanatismus, Heuchelei, Selbsttäuschung, Hunger, Mißtrauen, Mißgunst, Verrat, Untreue, Korruption, Raub, Plünderung, Betrug, Treue, Glauben, Aberglaube, Starrsinn — dann muß man doch fragen, in was man als Mensch hingegeraten ist: in Träumerei, Wachheit, Stumpfsinn, Größenwahn, Selbstzerfleischung; in eine idiotische Maschine, an einen hinterhältigen Va-banque-spieler, an einen erdrückend überlegenen Geist? Nur einmal, und da auch nur zaghaft, wird von „der durch die Inkarnation möglich gewordenen Unmittelbarkeit der Begegnung des einzelnen Menschen mit Gott“ (529) gesprochen. Im ganzen aber überwiegt der Eindruck, daß das Leben des Menschen das jämmerliche Vergnügen ist, sich an einem Seil über einen Abgrund zu hangeln, bis man nicht mehr kann und abstürzt.

Die Frage nach der Begegnung mit Gott ist nicht mehr nur die eines einzelnen oder des einzelnen, sondern des Menschen überhaupt. Aber Geschichtswissenschaft ist nicht Religion, noch weniger Theologie oder Theodizee. Dennoch gehört Geschichte in den Bereich des Menschen, der auch oder grundsätzlich religiös sein will.

*Fünftens:* Satz, Druck und Papier sind bestehend schön. Also darf man auch einiges Unfreundliche aus Freundlichkeit sagen. Manchen Sätzen spürt man es an, daß man immer noch mehr Gepäck in den Koffer pressen wollte oder mußte. Das gilt für die Anmerkungen, die man in Nebensätze, oft in Parenthesen umwandelte; für unnötige Zitate — da man die Belesenheit ohnehin glaubt; für lange Sätze, bei denen man nicht ruhig weitergehen und gleichmäßig durchatmen kann, sondern bei denen man die Füße nach rechts und links, nach vorwärts und rückwärts stellen und den Atem von Anfang bis zum Ende des Satzes anhalten muß; gelegentlich stolpert auch der Satz: „eingeordnet werden zu können scheint“ (504 2 9 v o).

Über die fehlenden oder unzulänglichen Karten will ich nicht noch einmal jammern (ich weiß: das Geld). Aber für die Verfasser der Beiträge könnte es, wie es das für den Leser ist, bedrückend sein zu wissen, daß für den nicht-spezialisierten Leser viele Namen leer, also ohne Sache sind, und Beziehungen zwischen ihnen einfach nicht erkennbar sind.

Der vorzügliche Druck ermuntert, ja reizt geradezu, nach Druckfehlern zu suchen. Auch dieses Vergnügen verhilft dazu, manche Teile durchzustehen, die geballt und übersichtlich, aber trocken und unanschaulich sind. Auch dem Herausgeber wird es ein Vergnügen sein, die vergnügliche Jagd als Lob für seine sorgfältige und selbstlose Arbeit aufzufassen. Hiermit verblase ich die Strecke:

117 7 v o Gudschrat, 15 v o Gudscherat

281 1 v u erreichte] errichtete

393 3 1 v u quo + ante

409 2 4 v o anscheinend] zunächst

421 1 5 v o werde] ist, 3 v u bleiben] geliebt

468 3 10 v o Reich

537 4 v o waren

543 2 2 v o interpretationsfähigen] interpretationsmöglichkeiten.

Den Leser darf man nicht überschätzen: An einigen Stellen wären Übersetzung oder Erläuterung nützlich. So etwa:

127 3 7 v o Bullionisten; 133 3 6 v o Alferes da Fé; 138 1 v u Rollwerk und Kartusche; 149 6 v o Jarlyk; 179 11 v o Saray; 210 2 v o impact] Einfluß; 212 rajawan, yazawin, p'ongsawadam; 481 1 1 v u herausspringt, + sondern ...;

531 2 9 v o erkenntnistheoretische Gewißheit gewinnen kann] der Geist... über... erkenntnistheoretisch gewiß werden kann.

Einen besonderen Hinweis verdienen die Zeittafeln, die den Inhalt des Bandes nicht eintrocknen, sondern verlebendigen.

Der Ausblick ist erwartungsvoll: Was wird Band VII bringen, der abschließende Band?

Münster

*Anton Antweiler*

**Schamoni, Wilhelm:** *Parallelen zum Neuen Testament.* Aus Heiligsprechungsakten übersetzt. Verlag Josef Kral/Abensberg 1971; XIV + 223 S., DM 12,—

Vf. hat in 18 Kapiteln Berichte über Wunderheilungen aus Heiligsprechungsakten zusammengetragen, übersetzt und gruppenweise unter ein Wort oder einen Vers aus dem Neuen Testament, zugleich Kapitelüberschrift, gestellt. Unter der Überschrift von Kapitel 8 „Er heilte jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen (Mt 9,35)“ hätte natürlich schon alles Vorhergehende gebracht werden können: Kapitel 1 Blinde sehen (Mt 11, 5); Kapitel 5 Da verließ sie das Fieber (Mk 1, 31) usw. — In diesem Sinne scheint auch wohl die ntl Parallelität gesehen zu sein, denn es erfolgt kein Hinweis auf einen ntl Wunderbericht; eine Auseinandersetzung ist nicht beabsichtigt. Mit dieser Methode setzt Vf. einfach voraus, daß heute noch der gleiche Verstehenshorizont wie zur ntl Zeit gegeben ist. Näheres zur Intention seines Werkes bringt Vf. in der Einführung; zitiert sei S. IX: „Manchen erscheint die Linie der Wunder des Neuen Testaments als so dünn gestrichelt, daß sie ihnen fast wie ausgelöscht und unentzifferbar erscheint. Die von Gott dazu in seinen Heiligen gezogenen Parallelscharen sind dafür umso deutlicher erkennbar, und die sollen gezeigt werden.“ Auch dafür mag gelten, was im Geleitwort Kardinal JÄGER im Hinblick auf „die moderne Theologie“ sagt: „So erscheint dieses Buch manchen als in jeder Weise höchst ‚unzeitgemäß‘ und geradezu als überflüssig.“

Münster

*Reiner Jaspers*

**Schnackenburg, R.:** *Das Johannesevangelium, II. Teil: Kap. 5—12* (Herders Theologischer Kommentar zum NT, IV) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1971; XVI + 544 S., Ln. DM 74,—

Der zweite Teil des Johanneskommentars von R. SCHNACKENBURG liegt nun vor. Es ist verständlich, daß er nach dem in jeder Hinsicht gewichtigen ersten Band mit sehr viel Spannung erwartet worden ist. Ein endgültige und abschließende Würdigung wird natürlich erst möglich sein, wenn das ganze Werk abgeschlossen ist. Aber bestimmte Tendenzen und Grundlinien sind auch jetzt schon deutlicher zu erkennen:

1. Der Verfasser bestätigt erneut seine Auffassung, daß trotz verschiedener neuerer Modelle für die Entstehungsgeschichte das Evangelium im wesentlichen das Werk eines Mannes, des Evangelisten, ist. Das schließt nicht aus, daß verschiedene Quellen eingearbeitet worden sind und daß auch im Nachhinein Überarbeitungen stattgefunden haben.

2. In der heiß umstrittenen Frage der Gliederungsprinzipien entscheidet sich SCHNACKENBURG für eine Abgrenzung nach Gedankenkreisen, die sich überschneiden, mit einer Geschichtskonzeption im weitesten Sinne.

3. Die Reihenfolge der in Band II besprochenen Kap. 5—12 wird im großen

und ganzen beibehalten. Lediglich Kap. 5 und 6 werden umgestellt und 7, 15—24 wird an Kap. 5 angehängt.

4. So ergibt sich ein nach systematisch-theologischen Gesichtspunkten gegliedertes Werk, das aber den Erfordernissen einer Evangeliendarstellung und der damit gegebenen biographisch-historischen Orientierung durchaus Rechnung trägt. Die einzelnen Themenkreise (Kap. 6: die Brotwunder und die Brotrede; Kap. 5; 7, 15—24: die Selbstoffenbarung auf dem Fest in Jerusalem und die Offenbarungsrede vom Lebensspender; Kap. 7 und 8: der jüdische Unglaube auf dem Laubbüttenfest; Kap. 9: die Lichtrede; Kap. 10: die Hirtenrede; Kap. 11: die Auferweckung des Lazarus und die Rede von der Auferstehung und dem Leben; Kap. 12: das Wirken Jesu in Jerusalem) und die mit diesen verknüpften Ereignisse führen konsequent zur „Stunde Jesu“, d. h. zur Erhöhung am Kreuz, zur Vollendung seines Werkes, zur Verherrlichung und zum Gericht über die Unläubigen.

5. Die fortlaufende Exegese mit ihren theologischen Zielsetzungen bestimmt den allgemeinen Charakter des Kommentars. Das Auslegungsprinzip wird im Vorwort so formuliert: „Die drängenden Fragen nach einer in die Zukunft weisenden Neuorientierung dürfen das Zurückfragen nach dem ‚von Anfang an Verkündigten‘ nicht verdrängen... das ist der vornehmste, oft mühselige Dienst, den die Exegese zu leisten hat“ (V).

6. Der Aussageabsicht der Endredaktion wird entsprechend den exegetischen Grundprinzipien des Verfassers besonderes Gewicht gegeben. Traditionsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Probleme werden überall dort, wo es von der Sache her gefordert ist, gründlich und erschöpfend angegangen. Gegenüber dem Bultmannschen „Pan-Gnostizismus“ stellt die starke Betonung der jüdischen Komponente eine echte Alternative dar. Als Gewinn muß auch die Berücksichtigung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes gewertet werden. Bestimmte polemische Schärpen, vor allem gegenüber dem Judentum, erhalten so eine verständliche Erklärung.

7. Wichtige theologische Themen werden in Exkursen abgehandelt, wie etwa: Herkunft und Sinn der Formel  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ . „Der Sohn“ als Selbstbezeichnung Jesu. Der johanneische Wahrheitsbegriff. Der Gedanke des Lebens im Johannesevangelium. Erhöhung und Verherrlichung und das eschatologische Denken im Johannesevangelium.

Der 2. Teil setzt konsequent die in Band I begonnene Linie fort. Er bietet keine „flinken“ Hypothesen, zu denen das vierte Evangelium verleiten könnte, sondern bemüht sich um solide abgesicherte Aussagen, die sich an einem verantworteten theologischen Gesamtverständnis orientieren. Es läßt sich bereits jetzt sagen, daß der Kommentar von SCHNACKENBURG unbestritten eine Spitzenleistung in der Erforschung des Johannesevangeliums darstellt.

Paderborn

Josef Ernst

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* P. Dr. JAN KERKHOFS SJ, rue de la Limite 6, B-1030 Bruxelles · P. Fr. KNOBLOCH, Missão Salesiana, Rio Cauaboris, C.P. 427, Manaos/Amazonas (Brasilien) · P. J.F. SCHÜTTE SJ, Via dei Penitenzieri 20, I-00193 Roma · Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer, Abt. Erziehung, Wissenschaft und Dokumentation, 53 Bonn, Simrockstr. 1 · U. VOLLMER, 5 Köln 60, Rotterdamer Straße 19 · Dr. Hans WALDENFELS, 4 Wittlaer, Grenzweg 2

von Dr. P. Urban Rapp OSB

### *I. Vorgeschichte*

Die missionsärztliche Idee war nicht neu. Mit unverhohlener Bewunderung und auch ein wenig Neid wurde in der katholischen Missionsliteratur vor 1922 immer wieder auf die protestantische ärztliche Mission hingewiesen. Sie war in der Mitte des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten gegründet worden und zählte knapp hundert Jahre später über tausend ärztliche Mitglieder im Missionseinsatz. In Deutschland selbst war am 29. Oktober 1909 in Tübingen das evangelische „Deutsche Institut für ärztliche Mission“ gegründet worden, das eine rege Tätigkeit entfaltete und bedeutende Publikationen hervorbrachte.

Die späte Gründung eines katholischen Missionsärztlichen Instituts ist hauptsächlich aus der typischen Eigenart der katholischen Missionsarbeit zu erklären, daß sie nämlich fast ausschließlich von Orden und Kongregationen getragen wird. Bis zum II. Vatikanischen Konzil war es in der katholischen Mission fast fremd, Laienkräfte in den Dienst zu stellen. Gerade deshalb ist es erstaunlich, daß das Katholische Missionsärztliche Institut als ein *Laien*institut gegründet wurde, und daß dies unter entscheidender Mitwirkung von Ordensleuten geschah.

Die Geschichte der Gründung dieses ersten Laien-Missionswerkes in Deutschland, zumal in den Monaten unmittelbar vor dem 3. Dezember 1922, ist spannend.

### *II. Erste Anfänge*

Der erste wirkungsvollste Anstoß zur Gründung einer katholischen missionsärztlichen Organisation kam 1918 von dem „Akademischen Missionsverein in München“, einer Vereinigung von Studenten unter dem Vorsitz des Mediziners Dr. Otto FÄRBER. Dieser Verein benannte sich bald „Katholische Liga“ und hielt offenbar engen Kontakt mit Missionaren und Missionswissenschaftlern. Es tauchen damals schon Namen von Männern auf, die später im Missionsärztlichen Institut eine große Rolle spielen sollten, so der ehemalige Apostolische Präfekt von Assam P. BECKER SDS, Erzabt Norbert WEBER OSB/St. Ottilien, Dr. NEUHÄUSLER, Generalsekretär des Ludwig-Missionsvereins München und P. Dr. Thomas OHM OSB. Diese Liga wandte sich in einem Brief an den Generalsekretär der Superiorenkonferenz P. SCHWAGER SVD, um ihrem Anliegen der Förderung der missionsärztlichen Frage eine größere Resonanz zu geben. Dieser lud daraufhin die „Katholische Liga“ ein, 1920 auf der Tagung aller katholischen Organisationen, die an Stelle eines Katholikentages in Würzburg stattfand, die missionsärztliche Frage vor dem Missionsausschuß der Katholiken Deutschlands in Anwesenheit aller Missionsuperioren vorzutragen und damit zum erstenmal vor eine größere Öffentlichkeit zu treten. Der in der Missionsarbeit erfahrene Apostolische Präfekt von Assam P. Dr. BECKER hielt vor der gut besuchten Versammlung, die unter dem Vorsitz von Fürst ALOIS ZU LÖWENSTEIN stand, eine eindrucksvolle Rede und wurde beauftragt, eine Denkschrift

über diese wichtige Frage zu verfassen. Seine Broschüre erschien unter dem Titel: *Ärztliche Fürsorge in Missionsländern* im Franz-Xaver-Verlag/Aachen. Pater BECKER wurde damit offiziell zum Wortführer der missionsärztlichen Bewegung.

Seit der Tagung in Würzburg war Dr. LOUIS, der Generalsekretär des Franziskus-Xaverius-Missionsvereins in Aachen, ein begeisterter Verfechter und profilierter Propagandist der missionsärztlichen Idee. Er lud am 1. Juli 1921 die Aachener Ärzteschaft zu einer großen Versammlung in die Xaverius-Zentrale, Hirschgraben 39, ein und es gelang ihm, im Anschluß an ein Hauptreferat von Pater BECKER sofort den ersten „Katholischen Verein für missionsärztliche Fürsorge“ unter den Ärzten und Ärztinnen von Aachen zu gründen. Damit war ein realer Anfang und Ausgangspunkt für die nachfolgenden Gründungen von Ortsgruppen in anderen Städten geschaffen. Dieser Trägerverein erhielt den Auftrag, das Missionsärztliche Institut ins Leben zu rufen und Statuten und Satzungen zu erarbeiten. Es gehörte zur Grundkonzeption von P. BECKER, einen solchen Verein, der aus vielen Ortsgruppen bestehen sollte, zu gründen, und er erschien ihm als eine der unumgänglichen Vorstufen für die Gründung eines missionsärztlichen Instituts. Seine Vorstellung von dem Ort, wo dies geschehen könnte, zielte auf eine Stadt mit Universität, Krankenhaus und Schulen. Alle Möglichkeiten zur Ausbildung von Missionsmedizinern, Ärzten und Schwestern, sollten an Ort und Stelle vorhanden sein.

Durch die erste öffentliche Propagierung eines missionsärztlichen Instituts auf der Tagung in Würzburg war auch dortselbst das Interesse wach geworden. Als die Chirurgische und Medizinische Abteilung der Universität 1921 aus dem Juliusspital heraus in das neugebaute Luitpoldkrankenhaus verlegt werden sollte, wurde P. BECKER auf Würzburg aufmerksam gemacht. Die frei werdenden Räume im Juliusspital erschienen sehr geeignet für medizinische Kurse und für Schulung und praktische Ausbildung von Studenten, Schwestern und Missionaren. Pater BECKER nahm sofort Kontakt mit den zuständigen Personen auf und fuhr schließlich am 5. Juli 1921 selbst nach Würzburg, um mit Vertretern des Ordinariats und des Juliusspitals konkrete Einzelheiten zu besprechen. Seine Bemühungen wurden von Msgr. J. NEUHÄUSLER unterstützt. Die Nutzbarmachung der Räume für die missionsärztliche Arbeit wurde geplant und durchorganisiert, und schon am 10. Januar 1922, lange vor der Gründung des Instituts, begann im Juliusspital der erste Krankenpflegelehrgang für MissionsSchwestern. 19 Teilnehmerinnen legten nach dem einjährigen Kurs das staatlich anerkannte Examen ab.

Von wesentlicher Bedeutung für die Weiterentwicklung der missionsärztlichen Sache wurde natürlich die Gründung der Würzburger Ortsgruppe des „Katholischen Vereins für missionsärztliche Fürsorge“ am 26. Januar 1922. Dieser Würzburger Verein entfaltete eine überaus aktive Tätigkeit. Besonders bemühte er sich darum, ein Heim für das geplante Institut zu finden. Trotz der damals herrschenden Wohnungsnot gelang es, ein Haus mit Garten in der Gerbrunnerstraße 18 zu pachten. So hatte die missionsärztliche Bewegung endlich einen Sammelplatz und eine Heimat für ihre Bestrebungen.

Auf der Aachener Missionsjubiläumswache vom 3. bis 10. September 1922 konnte P. BECKER vor einer großen Versammlung Missionsinteressierter schon sehr konkrete Vorschläge für die Gründung eines missionsärztlichen Instituts in Würzburg vorlegen und die letzten Bedenken zerstreuen. Am 19. und 20. Oktober 1922 fand dann im Juliusspital in Würzburg die letzte entscheidende Sitzung für die Konstituierung und Eröffnung des Instituts statt unter dem Vorsitz von Universitäts-Professor Prälat Dr. ZAHN. Anwesend waren die Vertreter aller Missionsvereine, der Superiorenkonferenz, der Universität, der Stadt Würzburg,

der Ärzteschaft und der Verwaltung des Juliusspitals. Auf der Sitzung wurde die Gründung eines Instituts, wenn auch noch nicht vollzogen, so doch festgelegt. Die Mitwirkung der Missionsorden, der Kongregationen und der Missionsvereine sowie ihre finanziellen Zuschüsse wurden zugesichert.

Jedoch schon zwei Tage später erklärte der Generalsekretär der Superiorenkonferenz P. SCHWAGER, daß er sich von der Gründung des Missionsärztlichen Instituts distanzieren. Damit war das Institut noch einmal in seiner Existenz bedroht, da die Mithilfe der Orden eine der Grundvoraussetzungen, vor allem in der Planung von P. BECKER, war. Eine außerordentliche Generalversammlung der Superiorenkonferenz sollte und mußte die letzte Entscheidung herbeiführen. Sie fand am 14. November 1922 in Köln im Dominikanerkloster unter dem Vorsitz von Abt Placidus VOGEL OSB von Münsterschwarzach statt. Mit all seiner Eloquenz hielt P. BECKER vor den versammelten Ordensobern noch einmal eine große Apologie. Nach ihm sprach Oberarzt Dr. FÖRSTER vom Würzburger Juliusspital. Die anschließende Diskussion war sehr erregt. Als eine Rückfrage an jeden Ordensobern über den augenblicklichen Bedarf an Missionsärzten gerichtet wurde, zeigte es sich, daß mancher Orden nach dem Krieg noch immer keine eigenen Missionen hatte oder eben erst neue übernehmen konnte und daß daher der Bedarf an Missionsärzten nicht akut war. Trotzdem entschloß man sich auf Drängen des Vorsitzenden und von P. BECKER zur Eröffnung des Instituts in Würzburg, obwohl die bisherige Konzeption nicht durchgehalten werden konnte.

Um die missionsärztliche Frage systematisch und auf die Dauer am besten zu lösen, schwebte P. BECKER von Anfang an eine enge Bindung der Medizinstudenten und Missionsärzte an einen Orden vor, da er in Tübingen gesehen hatte, daß evangelische Missionsgesellschaften ihre Kandidaten dorthin geschickt hatten, für das Studium aufkamen und gleichzeitig geistigen Rückhalt boten. Für diese Vorfinanzierung sollte dann nach dem Examen eine 10jährige kostenlose Tätigkeit als Missionsarzt im Dienst des jeweiligen Ordens erfolgen. Diese Vorstellung von P. BECKER war nicht durchführbar und war auch nicht entscheidend, da die meisten Studenten von Anfang an für ihr Studium selbst aufkamen. Trotz dieser Veränderung der Konzeption wurde P. BECKER gebeten, obwohl seine Gesundheit sehr angegriffen war, die Eröffnung des Missionsärztlichen Instituts auf jeden Fall durchzuführen und das Institut vorläufig zu leiten. Erzabt Norbert WEBER OSB, St. Ottilien, übernahm es, zumal die Missionsbenediktiner in Würzburg ein Haus besaßen, einen Nachfolger als Direktor zu stellen.

### *III. Eröffnung*

Am 3. Dezember 1922 fand nachmittags 17 Uhr die Eröffnungsfeier statt. „Der Not der Zeit entsprechend“ und bei den bescheidenen Möglichkeiten, die das zweifellos sehr einfache Heim des Instituts in der Gerbrunnerstraße 18 bieten konnte, trug die Eröffnung betont kirchlichen Charakter. Mit dieser Feier war das Missionsärztliche Institut endgültig in Würzburg gegründet und eröffnet. Niemand war wohl glücklicher als der unentwegte Wegbereiter und erste Direktor P. Christoph BECKER. Mit diesem Tag wurde auch das eigene Heim endgültig von den ersten sechs Studenten und Jungärzten, die bis dahin im Kolleg der Benediktiner gelebt hatten, bezogen. Die drei Studentinnen waren von den Ritaschwestern, die selbst nur eine provisorische Unterkunft in der Residenz hatten, aufgenommen worden. Die gleichen Schwestern nahmen auch ab November 1923 das Institutsheim in ihre Obhut, in dem für eine kurze Zeit Schwestern vom Kostbaren Blut den Haushalt geführt hatten. Ende Januar 1923 wurde die Leitung des Instituts vereinbarungsgemäß an P. Severin HOFBAUER OSB, den

ehemaligen Provikar von Dar es Salaam, übergeben, der jedoch bald nach Afrika zurückkehren wollte. Auf drängendes Bitten hin übernahm P. BECKER am 7. November 1923 wieder das Amt des Direktors.

Im Sommer 1923 konnte der erste Kurs für ausreisende Missionare stattfinden. Diese sollten befähigt werden, sich und anderen auf einsamen Missionsstationen bei Krankheitsfällen zu helfen. Außerdem entwickelte sich das Institut zur Zentrale und Auskunftsstelle für missionsärztliche Angelegenheiten. Mit Rat und durch Zusendung von medizinischen Büchern, Medikamenten, Instrumenten, durch Untersuchung von Missionaren auf Tropentauglichkeit und Behandlung der im Missionsdienst Erkrankten konnte das Institut der Mission helfen.

Das Institutshaus mit seinen etwa 21 Betten wurde bald zu klein. 1924, als die erste Aussendung von Missionsärzten nach China und Afrika stattfand, mußte man schon an den Bau eines neuen Instituts denken. Man plante ein Institut in den Größenverhältnissen und nach dem Muster des evangelischen Instituts in Tübingen, d. h. ein Tropenkrankenhaus und Genesungsheim für Missionsärzte und Schwestern und ein Studentenwohnheim. Für die Planung des Neubaus und auch aus praktischen Gründen drängte P. BECKER auf die juristische Klärung des Würzburger Instituts. In Aachen, wo der Verein für missionsärztliche Fürsorge zuerst Gestalt angenommen hatte, fand am 26. März 1925 eine wichtige Sitzung statt, an der sich die Missionsvereine, Missionsorden und Kongregationen, der Vorstand des Vereins, der ärztliche Leiter des Instituts, Universitätsprofessor Dr. FÖRSTER, und der Direktor selbst beteiligten. P. BECKER begründete die Notwendigkeit, den Sitz des Vereins von Aachen nach Würzburg zu verlegen. Es wurde beschlossen, daß dies mit Wirkung vom 1. 4. 1925 geschehen sollte.

Im Rahmen des Katholikentages im gleichen Jahr in Stuttgart wurden die neuen Satzungen von der Mitgliederversammlung endgültig festgelegt. Als Mitglieder des Vereins wurden erklärt: die verschiedenen Ortsgruppen des Vereins für missionsärztliche Fürsorge, die Missionsorganisationen, die Superiorenvereinigung und als Ehrenmitglied der Bischof von Würzburg. Der jeweilige Direktor war zugleich der Geschäftsführer des Vereins, dessen erste Sorge und Aufgabe es war, als Trägerverein das Institut zu erhalten. So war der rechtliche Boden geschaffen, auf dem der Neubau des Instituts entstehen konnte.

Bereits 1924 besuchte P. BECKER den damaligen Nuntius PACELLI wegen einer Eingabe an den Heiligen Vater um Hilfe bei einem Hauserwerb, und ebenfalls in diesem Jahr richtete er sein Augenmerk auf ein städtisches Gelände am Mönchberg. Damals schon konnte P. BECKER bei den Vorgesprächen mit Oberbürgermeister LÖFFLER von Würzburg darauf hinweisen, daß sowohl Berlin als auch München diese neue Gründung eines Missionsärztlichen Instituts gern in ihren Mauern sehen würden. Am 18. Juni 1925 wurde das Gelände neben der Stadtgärtnerei, eine Fläche von 9000 qm, für 4 Mark pro qm von der Stadt gekauft. Als Architekt wurde Herr Albert BOSSLET bestimmt, der bald darauf auch das neue Projekt der Mariannahiller neben dem Grundstück des Instituts übernahm.

Durch mühsame Reisen (da P. BECKER immer bei schwacher Gesundheit war) und unermüdlige Besuche bei allen höchsten Regierungsstellen in Berlin und München und bei allen möglichen kirchlichen Instanzen und nicht zuletzt bei persönlichen Freunden summierte sich langsam das Baukapital. Es gelang sogar, in Berlin die Genehmigung für eine staatliche Lotterie zu erlangen, die dann auch ein voller Erfolg wurde.

Am 14. November 1927 erfolgte der erste Spatenstich und bereits am 25. Mai 1928 konnte nach erstaunlich kurzer Bauzeit das Richtfest gefeiert werden. Am

3. Dezember 1928, dem Jahrestag der Gründung des Instituts, war dann der große Festtag der Einweihung des Hauses durch den Apostolischen Nuntius von München Vasallo di TORREGROSSA und Bischof Matthias EHRENFRIED von Würzburg. An den Gottesdienst schloß sich der Festakt im neuen Gebäude an, an dem eine große Zahl von hohen Gästen und bedeutenden Persönlichkeiten teilnahm. Nicht weniger als 15 Redner hielten eine Ansprache, von denen First ALOIS ZU LÖWENSTEIN die eigentliche Festrede übernommen hatte. Das neue Institut war ein eindrucksvolles Gebäude, über der Stadt auf dem Mönchberg gelegen. Es konnte 60 Mediziner aufnehmen und bot Gasträume für die zur Erholung zurückkehrenden Ärzte.

Am 5. August 1930 ergab sich die Möglichkeit, in der Friedenstraße 3, mitten in der Stadt, ein stattliches dreigeschossiges Gebäude mit großem Garten zu erwerben und allmählich zu einem Wohnheim für Studentinnen umzubauen. So konnten auch mehr Medizinerinnen aufgenommen werden. Bei dieser raschen Entwicklung des Missionsärztlichen Instituts mußte sein Verhältnis zum Trägerverein noch einmal neu überdacht werden. Dieser mußte als finanzielle Stütze möglichst viele Mitglieder werben und haben und bestand auch inzwischen aus 104 Korporationen, die alle Sitz und Stimme in der Mitgliederversammlung des Instituts hatten und über dessen Zukunft entschieden. Darum entwarf P. Becker die Satzung für einen neuen Verein, dessen Name „Katholisches Missionsärztliches Institut Würzburg“ und dessen Mitglieder nur noch die Gründerorganisationen sein sollten. Es war natürlich nicht leicht, aus dem bisherigen Trägerverein nurmehr ein Mitglied des neuen Vereins zu machen, aber die Umstrukturierung gelang. Der neue Verein wurde am 7. Juli 1931 in Frankfurt gegründet. Er bestand aus acht Mitgliedern. Außerdem wurde dem jeweiligen Bischof von Würzburg die Mitgliedschaft zuerkannt. Zum 1. Vorsitzenden des neuen Vereins wurde der Präsident des Ludwig-Missions-Vereins in München Msgr. J. NEUHÄUSLER, zum 2. Vorsitzenden der Abt von Münsterschwarzach Placidus VOGEL, gewählt. Geschäftsführer und Schatzmeister wurde der Direktor des Instituts, P. BECKER.

#### IV. Geistige Gestalt

Von Anfang an war es wieder P. Becker, der in seinen Schriften und Reden immer neu zu einer Theologie des missionsärztlichen Dienstes vordrang. Seine Gedankengänge kommen wohl am klarsten in den *Statuten des Missionsärztlichen Instituts* von 1925, die 1933 als Manuskript gedruckt erschienen, zum Ausdruck. Aber auch andere Stimmen meldeten sich zu diesem Thema. Im Jahrbuch 1925 des Missionsärztlichen Instituts schreibt P. BECKER in einer Abhandlung „Für und Wider“ über den Meinungsstreit zum Thema Priesterarzt. Ein Jahr später erschien ein sehr wichtiger Beitrag von P. Dr. Thomas OHM OSB, der später einige Zeit Assistent von P. BECKER in Würzburg war. Sein Aufsatz trug den Titel: „Vom Sinn der missionsärztlichen Fürsorge“; darin findet man bereits Formulierungen, die manches von der gegenwärtigen Debatte über Mission und Entwicklungshilfe vorwegnehmen.

Obwohl alle äußeren Formen der Tagesordnung für die Studenten im Institutsgebäude streng monastisch geprägt waren und obwohl P. Becker am liebsten ein ganzes Jahr eine ausschließlich religiöse Vorbereitung eingeführt hätte, lehnte er jedoch gleichzeitig die lebhafteste Forderung des Missionsarztes Dr. PATTIS nach einem Zölibat der Missionsärzte entschieden ab. Zu dem Fragenkomplex der religiös-geistigen Struktur des Instituts gehört auch der immer wieder geäußerte Gedanke an den Anschluß an einen Orden, der 1930 noch einmal von P. BECKER sehr ernst aufgegriffen wurde, wobei er unter „Anschluß“ jedoch nicht einmal

eine Art von „Drittem Orden“ verstanden wissen wollte. Es ging ihm vielmehr um die geistige Tradition und die Hilfestellung für den Direktor, der natürlich aus dem Orden sein müßte, und vor allen Dingen um die Übernahme der ganzen Arbeit der Werbung und Verwaltung. P. BECKER fand aber nirgends Sympathie dafür, und so bestand er darauf, wenigstens einen festen Assistenten oder Spirital zu erhalten.

Die theologische Grundlegung des Instituts beruht auf dem Sendungsauftrag Christi: „Gehet hin, heilet die Kranken, die dort sind, und verkündet: Die Gottes-herrschaft ist angebrochen.“ Für P. BECKER war der heilige Johannes der Täufer das Vorbild des kleinen Apostels, der nichts anderes als „Wegbereiter, Herold und Vorläufer des Herrn“ sein sollte. Der Missionsarzt hatte die Sendung, dem Herrn „den Weg zu den Herzen zu bereiten“, und schließlich war sein Beruf „ein Mittel zur eigenen Seelenrettung“. Diese Interpretation des Laienapostels als Dieners und Helfers des priesterlichen Missionars lag ganz in der Vorstellungswelt der damaligen Zeit.

P. BECKER hat sich in einer Weise mit dem Institut und dessen Geschichte und Entwicklung indentifiziert, wie es wohl nur Gründer tun können. Der fast zarte, körperlich gebrechliche Mann war von großer schöpferischer Kraft. Trotz der Schwere und Fülle an Arbeit, die er als erster Direktor zu leisten hatte, setzte er seine literarische Tätigkeit, die er 1919 mit *Familienbesitz und Mutterrecht in Assam* und danach 1921 mit *Indisches Kastenwesen und christliche Mission* begonnen hatte, auch als Direktor gerade in den stürmischen Gründungsjahren fort. 1923 erschien sein großartiges Buch *Im Stromtal des Brahmaputra*. Noch in seinem Todesjahr vollendete er eine größere Arbeit über *Die Ritterorden und wir*. Dazwischen lagen zahlreiche Einzelpublikationen, die zum großen Teil in dem von ihm seit 1924 jährlich herausgegebenen *Jahrbuch* erschienen. Seit 1924 hatte P. BECKER außerdem einen Lehrauftrag für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, auf Grund dessen er 1928 zum Honorarprofessor ernannt wurde. Am 21. März 1937 starb P. BECKER und wurde im Institutsgrab in Würzburg beigesetzt.

Sein Nachfolger Pater Karl Maria BOSSLET OP gab zum 15jährigen Bestehen des Instituts am 6. Januar 1938 einen Überblick über das Geschaffene. Bis dahin waren 37 Ärzte und Ärztinnen ausgesandt worden, und 73 Studenten und Studentinnen befanden sich in der Vorbereitung. 1939 war die letzte Aussendung auf viele Jahre hin. Der Kriegsausbruch im August 1939 brachte die bisher stetig wachsende Entwicklung des Instituts zum Stillstand. Das Institutsgebäude wurde sofort von der Militärverwaltung als Lazarett beansprucht und diente ab 1943 als Kaserne für die 1. Kompanie der Sanitäts-Offiziers-Ergänzungsabteilung. Obwohl es bei dem schweren Angriff auf Würzburg am 16. März 1945, bei dem über 80 % der Stadt zerstört wurden, fast ganz verschont blieb, muß der Zustand des Hauses durch die Abnützung und die Folgen von Artilleriebeschuß in den letzten Tagen des Krieges ziemlich trostlos gewesen sein; denn das Bischöfliche Ordinariat gab bei einer Besichtigung des Hauses die Absicht auf, dort zusammen mit dem Bischof einzuziehen, da die Wiederherstellung zu lange dauern würde.

### V. Neubeginn nach dem Krieg

Bereits im Mai 1945 wurde das Institutsgebäude notdürftig hergerichtet und bald danach von der amerikanischen Militärregierung beschlagnahmt und dem völlig ausgebombten Juliusspital als Ersatzgebäude für die Chirurgische Abteilung übergeben. Am 12. Juli 1945 konnte der Krankenhausbetrieb eröffnet werden. In die Räume der früheren Kegelbahn wurden die Operationssäle verlegt,

Röntgenräume eingerichtet und im ganzen etwa 140 Krankenbetten aufgestellt. Dazu kamen noch 50 Personalbetten. P. BOSSLET schrieb dazu, daß — abgesehen davon, daß dies in der Notlage als eine gute und zweckentsprechende Lösung empfunden wurde — „wir uns, wenn auch nach fast 25 Jahren, dem Juliusspital dankbar erweisen konnten für die Hilfe und den Dienst, die das Institut bei seiner Gründung von ihm empfangen durfte“. Chefarzt der Chirurgischen Abteilung war Medizinalrat Dr. BUNDSCHUH, der selbst von den Gründungsjahren an ein Gönner und Förderer des missionsärztlichen Gedankens und Werkes war. Schwestern von Oberzell, die im Juliusspital tätig waren, kamen ebenfalls in das Ausweichkrankenhaus in dem Institutsgebäude.

Dadurch, daß dieses als Studentenheim nicht mehr in Frage kam, und durch die Zerstörung des Hauses in der Friedenstraße gab es vorerst keine Möglichkeit, im alten System junge Studenten in eine Gemeinschaft aufzunehmen. Aus vielen Gründen war nach dem Zusammenbruch der Andrang zum missionsärztlichen Beruf besonders groß. Rund 1000 Ärzte, Ärztinnen und Studierende, manche wohl nur der Not gehorchend, haben sich mit Einsendung ihrer Papiere beim Institut gemeldet. Es wurde daher als erstes in der Mitgliederversammlung vom 23. August 1947 der Wiederaufbau des Hauses in der Friedenstraße beschlossen, da die Gelder durch die Päpstlichen Missionswerke versprochen waren. Aber ungleich dringlicher als der äußere Aufbau stand die Frage nach einer inneren Neuorganisation zur Debatte, die teilweise auch fast erbittert geführt wurde. Die Zäsur durch den Krieg, die Situation eines totalen Neubeginns, das Fehlen eines Wohnheims, der fürchterliche wirtschaftliche Tiefstand Deutschlands, die für Deutsche noch auf Jahre hinaus verschlossenen Grenzen vieler Länder, einige sehr kritische, ja sogar ablehnende Stimmen aus der Mission — all dies zwang geradezu zu einer Neubesinnung. Allerdings hatte diese Neubesinnung manchmal zwischen den Jahren 1947 und '49 fast den Charakter einer Schlußbesinnung, eines Abschiedes.

Immer dann, wenn das Institut durch eine Krisenzeit ging, kam der Gedanke an irgendeine Art von „Säkularinstitut“ auf, ohne genauere Formulierung oder gar Definition, was darunter verstanden wurde. Intendiert waren eine bessere Apostolatsgesinnung, eine stärkere Bindung, eine größere wirtschaftliche Sicherheit, und nicht zuletzt eine gewisse Anhebung des Arztberufes gegenüber den klösterlichen Missionskräften.

Man hoffte durch den neuen Direktor, P. Dr. Friedrich JAHN MSC, der Arzt und Priester war, neue Impulse zu gewinnen. Es ging ferner darum, eine breitere Basis zu finden, eine bessere individuellere Vorbereitung für den Missionseinsatz, engere Kontakte der Mitglieder draußen untereinander und womöglich „Würzburger Regionen“ zu schaffen, die einen Arztobmann für mehrere Hospitäler hätten. Es ging um eine stärkere Mitsprache des Instituts bei den Verträgen und schließlich um die Ausgestaltung des Würzburger Hauses zu mehr als nur einem Heim für Studenten, eher zu einer Art Mutterhaus, ohne von den Mitgliedern eine ordensähnliche Bindung zu verlangen. Es wurde damals der Mut gefunden, das Institut sich „naturhaft entwickeln zu lassen“ und es nicht von Anfang an wieder mit allzuviel theoretischer Problematik zu befrachten. Man wundert sich z. B., mit welcher Hartnäckigkeit damals immer wieder das Thema der unverheirateten Ärztin im Verwaltungsrat und in den Mitgliederversammlungen aufgegriffen und immer wieder die Frage gestellt wurde, ob man sie ordnungsmäßig binden solle, ob man sie allein aussenden dürfe etc.

Damals wurden entscheidende Beschlüsse für die Zukunft des Missionsärztlichen Instituts gefaßt. Am 22. 10. 1951 wurde in einer Mitgliederversammlung,

die in der Friedenstraße stattfand, der Entschluß gefaßt, nach Abzug des Julius-hospitals, der in etwa einem halben Jahr zu erwarten war, das inzwischen bekannte und gut eingeführte Krankenhaus als eigenes Unternehmen für die Ausbildung von Ärzten und Schwestern zu übernehmen. Da die Päpstlichen Missionswerke sich bereit erklärten, die notwendigen Erweiterungsbauten zu finanzieren, war die Möglichkeit zu einer völlig neuen Entwicklung des Instituts in Deutschland gegeben. In der gleichen Mitgliederversammlung wurde der Vorschlag für die Gründung einer eigenen Schwesterngemeinschaft aufgenommen, die sowohl in der heimatischen Klinik als auch in den Hospitälern draußen eine notwendige Konstante bilden könnte und sollte. Am Tage nach dieser Mitgliederversammlung legten die ersten vier Schwestern ihren Eid auf das Missionsärztliche Institut ab.

In den Jahren zwischen 1951 und '55 berichten die Protokolle des Verwaltungsrates und der mehrfach stattfindenden Mitgliederversammlungen im wesentlichen über diese zwei Probleme: einmal über den Ausbau des bisherigen Institutsgebäudes zu einem leistungsfähigen Krankenhaus und zum anderen über die mühsamen Vorbereitungen und Klärungen zur Gründung einer Institutsgemeinschaft.

In Frau J. SCHAPER von der Gralsgemeinschaft war eine Leiterin für die weiblichen Mitglieder gefunden worden. Seit Herbst 1952 war Pater OELRICH OMI von seinem Orden dem Institut als Assistent zur Verfügung gestellt worden, der sich sofort hauptsächlich mit der Erstellung von Richtlinien für die weibliche Gemeinschaft beschäftigte. Einige Punkte waren von Anfang an festgelegt: Es soll davon abgesehen werden, den weiblichen Zweig des Instituts zu einem *Institutum saeculare* zu machen und eigentliche Gelübde einzuführen; ferner soll in Zukunft nicht von einer *Schwesternorganisation*, sondern von *Helferinnen* die Rede sein.

Der damalige Bischof von Würzburg, Dr. Julius DÖPFNER, nahm sehr regen Anteil an all diesen Fragen, und es verdient vermerkt zu werden, daß er vor der wichtigen Mitgliederversammlung am 7. Februar 1953 mit allen Mitgliedern, Studenten, Studentinnen und Helferinnen persönlich gesprochen hat. Die lebhafteste Diskussion stellte anfänglich fest, daß man in Zukunft innerhalb des Instituts wohl drei Gruppen sehen müsse: a) die Mediziner, b) die Medizinerinnen ohne Gemeinschaft und c) die Medizinerinnen und Helferinnen in der Gemeinschaft. Man erkannte klar, daß das bisherige Statut des Instituts davon ausgegangen war, daß in der Mission Einzelarbeit geleistet werde, daß man aber jetzt entschieden mehr auf eine Gemeinschaftsarbeit zustreben müsse. Gerade dieser neue Gesichtspunkt wurde immer stärker hervorgehoben, und von da ist es zu verstehen, daß sich doch mehr und mehr die Meinung durchsetzte, daß für die Medizinerinnen, freien Schwestern und Helferinnen nur eine Form der Mitgliedschaft eingeführt werden solle, nämlich die der Gemeinschaft auf Lebenszeit. Natürlich herrschte eine große Unruhe unter den Studenten und vor allem Studentinnen, die zum größeren Teil sich entschieden gegen die Einführung einer Bindung im Sinne eines Säkularinstituts wehrten, zumal P. OELRICH eine Generalleiterin vorschlug, welche nach dem Direktor die erste Stelle einnehmen sollte und von der er vor allem eine mütterliche Gesinnung forderte. Gegen Schluß der Diskussion stellte Msgr. LANG die endgültigen Richtlinien auf, und es wurde eine Kommission zu deren Ausarbeitung gebildet, der die Herren DOSSING, LANG, P. ENGELHARD OSA und P. OELRICH angehörten. Gegen Ende dieser für das Institut so wichtigen Mitgliederversammlung fand die Wahl eines neuen Direktors statt, und P. Dr. Eugen PRUCKER OSA wurde für dieses Amt bestellt.

Der Neubau eines Studentenwohnheims mußte ins Auge gefaßt werden. Dieser Neubau war auch für die immer zahlreicher sich meldenden fertigen Ärzte notwendig, die in die Missionsarbeit wollten und die womöglich etwa ein Jahr in der Missionsärztlichen Klinik beschäftigt wurden, um sich kennenzulernen. Der erste Bauteil des „Christophorushauses“ wurde schon am 1. Mai 1957 bezogen. Nach der Vollendung des gesamten Hauses im Jahre 1958 war für 80 Ärzte und Studenten Platz geschaffen worden.

Die Klinik erwies sich als zu klein und wirtschaftlich defizitär, so daß vor allem eine Vermehrung der Privatzimmer notwendig wurde. Schon ein Jahr später wurde mit der Errichtung eines Erweiterungsbaues und einer neuen, größeren Kapelle begonnen. Am 1. Juli 1961 konnte dieser großzügig angelegte, sich gut an das alte Institutsgebäude anschließende Bau durch den Präfekten der Propagandakongregation, Kardinal AGAGIANIAN, eingeweiht werden. Bereits ein Jahr später wurde auch der sich vom bestehenden Gebäudekomplex deutlich absetzende Trakt der Gynäkologischen Abteilung vollendet. Nach dem Ausbau hatte die Klinik vier Abteilungen, die von den Chefarzten Dr. Dr. WEGENER (Innere Abteilung), Dr. OTT (Chirurgie), Dr. GUMBRECHT (Urologie) und Priv. Doz. Dr. RUMMEL (Gynäkologie) geleitet wurden.

In verstärkter Weise widmete sich P. PRUCKER dem Ausbau der Schwesterngemeinschaft, die schon in wenigen Jahren die Zahl von 70 Mitgliedern erreicht hatte. Er war der Überzeugung, daß diese Entwicklung für den Bestand des Instituts entscheidend sei. Verhältnismäßig spät erhielt die *Gemeinschaft der Missionshelferinnen*, wie sie endgültig benannt wurde, die offizielle schriftliche Genehmigung durch Bischof Josef STANGL am 3. 7. 1962. In einem grundsätzlichen Schreiben wurde dabei die Weiterentwicklung programmiert und als Sitz der „Pia Unio“ der Hochaltar der Kapelle des Instituts in Würzburg bestimmt.

Eine neue Überlegung kam hinzu. Da überall in den Missionshospitälern technisch geschultes männliches Personal fehlte, drängte sich der Gedanke auf, ob nicht parallel zur Gemeinschaft der Helferinnen eine ähnliche für Krankenpfleger und Handwerker gegründet werden sollte. Aus diesem Grunde wurden im Jahre 1957 bereits die ersten Krankenpflegeschüler in die Klinik zur Ausbildung für die Mission aufgenommen. Da aber die für eine eigene Gemeinschaft notwendige Zahl nicht erreicht wurde, mußte dieser Versuch der „Johannesbrüder“ aufgegeben werden.

In der Mission wurde 1952 in Indien das erste institutseigene Krankenhaus in Shirampur gegründet. Da es sich gut entwickelte, konnte an die Übernahme und Gründung weiterer eigener Krankenhäuser gedacht werden, so 1956 in Jhansi, 1959 das Leprazentrum in Chetput (Madras Distrikt) und 1970 in Shevgaon (Maharashtra). Auch in Pakistan/Sargodha wurde ein institutseigenes Krankenhaus aufgebaut. Die meisten dieser Projekte wurden von neuen Institutionen, die in diesen Jahren in Deutschland gegründet waren, bei ihrem Aufbau mitgetragen, vor allem von der Fastenaktion der deutschen Katholiken MISEREOR und Chetput von dem in Würzburg gegründeten „Deutschen Aussätzigen-Hilfswerk“. — In Afrika versuchte und versucht das Institut bis heute, möglichst die von Mitgliedern gegründeten und aufgebauten Hospitäler durch immer neue Besetzungen und Ablösungen mit Ärzten und Schwestern zu erhalten.

In einem merkwürdigen und rückblickend schwer zu ergründenden Rückgang befand sich die Gruppe der Missionsmediziner. Dieser fast völlige Stillstand im männlichen Nachwuchs war überraschend. Pater Direktor PRUCKER, durch seine enorme geistige und bauliche Aufbauleistung gesundheitlich sehr geschwächt, erbat sich daher vom Abt von Münsterschwarzach einen eigenen Leiter für das

Studentenwohnheim „Christophorushaus“. Ab 1. Januar 1964 übernahm diese Aufgabe Dr. P. Urban RAPP OSB, der einen Lehrauftrag für Christliche Kunstgeschichte an der Würzburger Universität innehatte.

1965 starb P. PRÜCKER. Als Nachfolger im Amt wurde am 25. Juli 1965 der Leiter des „Christophorushauses“ P. Dr. RAPP gewählt. Ihm wurde die Neuplanung eines Schwesternwohnheimes aufgelegt. Das achtstöckige Haus mit angrenzenden Gemeinschaftsräumen konnte am 3. Dezember 1967 als „St. Michael“ eingeweiht werden. Das Hochhaus bietet etwa 90 Wohnplätze. Ferner erhielt der neue Direktor bei seiner Wahl den Auftrag, neue Satzungen und Statuten für das Missionsärztliche Institut zu verfassen.

## VI. Neue geistige Ausrichtung

Das Konzilsdekret über das „Apostolat der Laien“ war für die Neufassung einer Theologie des Missionsärztlichen Apostolats eine geisterfüllte und zugleich legitimierte Hilfe. Es galt, die theologische Grundlegung, auf der das Apostolat des heilenden Handelns aufbaute und aus der es geistiges Leben beziehen sollte, auf den Stand neuer theologischer Erkenntnisse zu bringen. Den neugefaßten Statuten des Instituts wurde diese *theologische Grundlegung* vorangestellt mit folgendem Wortlaut:

„1. Der ärztliche und pflegerische Dienst in den Missionsländern, dem sich das Missionsärztliche Institut in Würzburg als seinem ersten Gründungszweck widmet, hat seine theologische Begründung im Vorbild Jesu Christi selbst. Die Evangelien berichten an vielen Stellen von seinem heilenden Handeln und fassen sein Wirken so zusammen: ‚Jesus durchwanderte ganz Galiläa, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reiche und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen‘ (Mt 4, 23; 9, 35). Sie zeigen in diesem Bilde Jesu Christi, daß die Heilung von Kranken ein Bestandteil seines Heilswirkens war.

Christus offenbarte in seiner Hinwendung zum Kranken den Heilswillen Gottes, der den ganzen Menschen, mit Leib und Seele, meint. Die Frohbotschaft von der Liebe erhielt darin eine sichtbare Verwirklichung. Sein ‚neues Gesetz‘ umfaßte alle Menschen, denn der Herr heilte die Kranken, auch ohne deren Bekenntnis zum Glauben.

Christus weist bei der Antwort auf die Anfrage des Johannes d. T. selbst darauf hin, daß in der Heilung der körperlichen Gebrechen der Menschen ein messianisches Zeichen erkennbar sei (Lk 7, 18—23).

Als auch Heiden bei ihm Heilung erbat und erhielten, deutete es Christus als Anbruch der Gottesherrschaft auf Erden (Jo 4, 50; Mk 5, 30).

Bei der Sendung der Apostel zur Ausbreitung seines Reiches hat Christus das zweifache Zeugnis aufgetragen: ‚Kommt ihr in eine Stadt, heilt die Kranken, die dort sind, und verkündet: ‚Die Gottesherrschaft ist angebrochen‘ (Lk 10, 9).

Christus wollte in seinem ganzen Wirken in den Gliedern der Kirche weiterleben. Die Apostel haben das so verstanden, daß sie nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern im Namen Jesu Christi heilten (Apg 4, 10).

2. Das Missionsärztliche Institut sieht seine Aufgabe als Laieninstitut im Auftrag der Kirche.

a) ‚Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst‘ (1). Es hat seinen vorrangigen Wirkraum im profanen Bereich, in dem die Laien zuständig sind. Ihre Aufgabe ist es, ‚alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen‘ (2).

b) Ein besonderes Merkmal des Apostolates der Laien besteht darin, die Botschaft Christi von der Liebe durch die Tat bekanntzugeben (3). 'Einige Werke sind ihrer Natur nach geeignet, die Liebe lebendig zum Ausdruck zu bringen. Sie sollten, so wollte es Christus, der Herr, Zeichen seiner messianischen Sendung sein' (4). Als solche Werke werden die Sorge für die Kranken und Armen, die caritativen Werke und die Hilfe zur Erleichterung der menschlichen Nöte bezeichnet.

c) Die christliche Liebe erstreckt sich auf alle, ohne Unterschied von Rassen, gesellschaftlicher Stufe oder Religion' (5). In ihrer Ausübung geschieht Verkündigung und wird 'Christus gegenwärtig' (6). Daher ist der ärztliche Dienst 'wahres Zeugnis' (7) und so echte Apostolats- und Missionsarbeit.

(Dekrete des II. Vatikanums: I. „Über die Kirche“, II. „Das Apostolat der Laien“, III. „Die Missionstätigkeit der Kirche“. (1) = I/33; (2) = I/31; (3) = II/6; (4) = II/8; (5) = III/12; (6) = III/6; (7) = III/12)

3. Die Kirche und ihre Glieder sind als Werkzeuge dazu berufen, die universale Herrschaft Christi zur Ausführung und zur Erscheinung zu bringen. Das Ziel ist die eschatologische Einheit der Völker in einer Welt des Friedens und der Freiheit. Der kirchliche Heils- und Friedensdienst umfaßt den ganzen Menschen und hat deshalb auch eine leibliche und soziale Dimension. Er bleibt jedoch nicht einem innerweltlichen Dienst verhaftet, sondern übersteigt diesen Bereich im Hinblick auf die endzeitliche Vollendung und die Verherrlichung Gottes.

Im Verhältnis zur Glaubensverkündigung der kirchlichen Missionskräfte kommt dem heilenden Handeln als Präsenz der Liebe die Sendung einer Beglaubigung durch die Tat zu. „So leuchte euer Licht vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist' (Mt 5, 16).

Die Sendung des Missionsärztlichen Instituts bedingt daher eine echte Jüngerschaft, zu der alle Getauften berufen sind. Diese Zeugenschaft lebt aus einer im Glauben vollzogenen und immer neu zu erfahrenden Begegnung mit Christus und bildet die Voraussetzung zur besonderen Berufung zum Apostolat.

Der missionsärztliche Dienst bedient sich der Mittel profaner Wissenschaften. Ihre Verwendung ist nur dann fähig für eine Transparenz auf Christus hin, wenn sie in hoher fachlicher Qualität geschieht.“

Das so gewonnene geistige und strukturelle Selbstverständnis des Instituts mußte sich notgedrungen auch in der Neufassung der Satzungen des Vereins ausdrücken. Bei den Statuten ging es darum, das aus der geschichtlich gewordenen, allmählich gefundenen inneren und äußeren Gestalt resultierende Selbstverständnis aufzuzeigen und klar zu formulieren.

Das Institut, als ein gewachsenes und selbständiges Wesen mit eigenen Mitgliedern, wurde in den neuen Satzungen als Organ des „Vereins für ärztlichen Dienst in Übersee“, wie der Verein jetzt benannt wird, verstanden und definiert — ein Organ, das die Aufgabe und Zwecke des Vereins selbständig durchzuführen hat. Dieses geschichtlich gewordene Institut besteht aus dem „Missionsärztlichen Bund“ als Nachfolgeorganisation der ehemaligen „Gemeinschaft der Missionsmediziner“, und aus der neuen „Gemeinschaft der Missionshelferinnen“. Seine Gestalt stellt sich in einem Kuratorium dar, das zusammen mit dem Direktor das Institut leitet.

Das Ringen und die Klärung der Fragestellung „Entwicklungshilfe und missionsärztliche Arbeit“ führte zu einem fast brüderlichen Miteinander mit dem Missionsärztlichen Institut in Tübingen und ermöglichte gleichzeitig einen echten Dialog mit anderen Organisationen im Gesundheitsdienst. So zeichnet sich auch die Möglichkeit einer engen Zusammenarbeit mit *Medicus Mundi* ab, das seinen Sitz beim Institut in Würzburg haben soll.

Die stärkere Verwendung der Klinik als Ausbildungsstätte und Vorbereitungsstätte für den missionsärztlichen Dienst könnte dazu beitragen, auch dort das missionsärztliche Apostolat transparenter werden zu lassen. Das äußere Bild, das die bauliche Anlage des Missionsärztlichen Instituts heute bietet, ist irgendwie gleichnishaft für seine Geschichte. Der Urbau von 1928, vom Gründer P. BECKER errichtet, ist der Kern geblieben, aus dem organisch andere Bauten im Laufe der Zeit herauswuchsen.

	Ärztin	Arzt	Arzt- frau	Schwe- ster	Pfle- ger	Son- stige	Summe	Afrika	Asien	Sonst. Länder
1924	1	1	1	—	—	—	3	1	2	—
1925	1	3	1	—	—	—	5	2	1	2
1926	—	1	1	—	—	—	2	—	—	2
1927	1	2	1	—	—	—	4	2	2	—
1928	1	—	—	—	—	—	1	—	1	—
1929	—	2	2	—	—	—	4	2	2	—
1930	—	2	2	—	—	1	5	—	5	—
1932	1	2	2	1	—	—	6	4	—	2
1933	—	1	—	—	—	—	1	1	—	—
1934	2	3	2	—	—	—	7	6	1	—
1935	1	3	1	2	—	—	7	4	1	2
1936	2	3	3	—	—	—	8	6	—	2
1937	2	1	1	—	—	—	4	4	—	—
1938	2	2	1	—	—	—	5	3	—	2
1939	—	2	—	—	—	—	2	1	1	—
1948	2	1	—	—	—	—	3	1	—	2
1949	2	—	—	—	—	—	2	1	1	—
1950	6	1	1	—	—	—	8	3	5	—
1951	2	2	1	—	—	—	5	2	—	3
1952	2	1	—	5	—	—	8	1	7	—
1953	2	—	—	—	—	—	2	2	—	—
1954	1	3	1	1	—	—	6	3	3	—
1955	4	3	1	4	—	—	12	8	4	—
1956	1	3	3	2	—	—	9	6	3	—
1957	2	1	1	—	—	—	4	4	—	—
1958	4	3	2	1	—	—	10	10	—	—
1959	3	4	3	7	—	1	18	11	7	—
1960	1	3	2	3	—	1	10	6	4	—
1961	1	4	2	4	2	1	14	9	5	—
1962	3	5	1	5	—	2	16	6	8	2
1963	—	2	1	4	2	2	11	5	6	—
1964	1	2	—	6	1	1	11	8	3	—
1965	2	4	4	5	—	1	16	7	9	—
1966	1	4	1	4	—	—	10	9	1	—
1967	1	3	2	9	—	1	16	14	2	—
1868	6	2	2	8	—	2	20	13	7	—
1969	2	1	1	8	—	1	13	11	2	—
1970	1	3	3	6	—	—	13	12	1	—
1971	4	1	—	6	—	2	13	11	2	—
1972	4	5	1	6	—	—	16	15	1	—
	72	89	51	97	5	16	330	214	97	19

## SPECIFIC GUIDE LINES FOR THE WORK OF A CATHOLIC YOUTH MOVEMENT IN SOUTH AFRICA

by Hubert Bucher

The question as to whether the transplant of a youth movement to Africa is feasible has already been answered in the affirmative, with the one important proviso that any such movement must respond to a real need existing in the place where it is introduced.

The present situation in South Africa might be said to reveal the simultaneous existence of two conditions which individually have provoked the rise of two distinct types of youth movement, the Belgian *Patronage*, and the German *Jugendbewegung*, at different times in Europe. The country's rapid industrialization has deeply affected the African population, bringing the typical problems which arise when a rural population is faced with the task of adjusting to urban conditions. Secondly, mounting juvenile delinquency, though often merely stemming from the country's peculiar race legislation<sup>1</sup>, points to the need for providing the young with an opportunity to spend their leisure hours in a more meaningful way. As elsewhere, the young unemployed pose a particular problem. Broken homes, social insecurity and the ever-present temptations of the street are reminiscent of the needs which inspired the foundation of *Patros*<sup>2</sup> in 19th century Europe.

But this is only one aspect of a complex situation. The other is the acute generation gap. The elders, once the pillars of African society, whose wisdom was respected by all, today have lost their authority. Under the old tribal system, the young looked up to them for guidance and received status in society only through their sanction. The advent of book education and a money-based economy has almost reversed the rôles. It is the young who gain access to the bewilderingly foreign world of the White Man and it is chiefly they who earn the money.

The guardians of the tribal past try to impose on the reluctant young people a rigid fabric of observances suiting a world which the young know now belongs to an irretrievable past. This is the classical situation

<sup>1</sup> Cf. the study entitled *The Extent of Juvenile Crime in South Africa*, published by the Native Bureau of Education and Social Research, compiled by J. D. VENTER, covering the period from 1945 to 1954 (p. 71): of the total number of crimes committed by females aged 17—20 years, 54.8 per cent concerned the infringement of curfew regulations. Amongst males of the same age-group offence No. 164 of the Registration and Presentation of Document by Natives was the most prevalent. VENTER observes: "The consequence and danger of this great number of offences is to be found in the influence which imprisonment has on the Native. Strictly speaking — the infringement of the Legislation under discussion is sociologically [sic] not criminal, yet after sentence has been served and contact made with real criminals, such a Native is mentally prepared so embark on a career of crime."

<sup>2</sup> Shortened from of *PATRONAGE*, commonly used in Belgium.

conducive to producing a *Jugendbewegung*. Indeed, the urban locations and "Bantu Homelands" in South Africa abound in clubs and various other associations founded by young people. What they normally lack is an orientation beyond the fulfilment of some immediate felt-need, to use the fashionable expression cherished by some American anthropologists<sup>3</sup>. If a Catholic youth movement could aid these masses of young people by providing them with an aim in life which is worth while to live for, it would render both the Church and the country an invaluable service. This would seem a formidable task which may only be attempted by degrees.

The following guide lines are proposed with the intention of achieving the best possible solution in the circumstances. In their compilation the writer also drew on the wealth of recommendations he received in answer to a questionnaire which he sent to people in South Africa who are actively engaged in Chiro's work<sup>4</sup>.

### 1. THE MOVEMENT'S PLACE IN THE CHURCH

Pius XI once referred to the *Patro* as "the minor seminary of the parish, the first cell of Catholic Action". In these words he expressed his hope that through this youth organisation the Church would be able to obtain the men and women who could give back to her the vigour she needed to conquer a world which, on the one hand, was becoming increasingly de-Christianized and, on the other, to a large degree had not yet encountered Christ at all.

Although the evidence suggests that the *Patro* has hardly justified this optimism, Pius XI's words are nevertheless worth recalling, because the launching of Chiro in South Africa as a late successor of the *Patros* arouses hopes in the hearts of Church leaders in the country similar to those of the late Pius XI. We no longer live in the times of those who thought that "Catholic Action" is a sufficient response to the need to render the Church more relevant to the modern world; and the value of "the parish" as the basis of Church life has become more debatable, even in Europe. Yet, the Church's basic preoccupation today is still the same as it was then, to train people for the task of acting as witnesses to their faith in Christ.

In South Africa the need to instil into Catholics a more mature type of faith becomes acutely felt due to the widespread existence of migratory

<sup>3</sup> Cf. e.g. L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, Techny (1963) p. 287ff.

<sup>4</sup> Cf. *Appendix*. The questionnaire was sent to 102 names supplied to the writer by the South African Chiro Centre in Klerksdorp. These were mainly priests and Sisters, including many Africans, with a few Catechists, teachers and Chiro leaders. Forty-four replied, a very good response. Also, during this year's Chiro General Council (19th to 21st July, 1971), the questionnaire was discussed by members of the five language groups represented at the meeting — Xhosa, Sotho, Zulu, Pedi and Tswana — and their conclusions were sent to the writer.

labour. Missionaries working in the rural African reserves often find that members of their congregation who stay for a long time in the city switch their allegiance from the Catholic Church to one of the numerous African Independent Churches. Quite often this step is accompanied by a remarkable change in the way the person concerned presents himself in public. From being an insignificant parishioner before his departure, he returns as a zealous missionary of a new way to salvation, working with such conviction as to suggest that he has never heard about salvation before in his life.

In the same number of the *African Ecclesiastical Review* as carried a warm welcome to Pope Paul's imminent visit to that country, a veteran missionary in Uganda wrote that "the thesis might be seriously defended that many parishes are preparing Catechumens to go out into a world which has passed out of existence, not at all into real life. The Roman system is no longer up to the tasks facing it in African society... It exercises a most superficial hold on our people. We need in Africa a system as clear, self-evident, and internally consistent as the message it is meant to convey<sup>5</sup>."

Although ultimately the writer of that article may be in search of Utopia, it is certainly true that he uncovers a problem which is felt even more acutely in the particular situation in which the majority of African men, and, to a lesser degree, women, find themselves in South Africa; namely, the fact that the traditional parish life does not sufficiently prepare our Christians to be able to give witness to their faith, once circumstances have forced them to leave their parish and to live with different people in unfamiliar surroundings. Not having learnt to be out-going and mission-minded themselves, it often happens that a number of Catholics hailing from different places live in the same compound for months, without knowing of each other's religious affiliation. Consequently, they cannot support each other in adjusting to their new situation in a spirit of faith. They do not join for worship, and still less is it likely that any of them will actively radiate his faith to others, if one bears in mind the strong tendency towards communal action which is inherent in the African tradition.

If they are lucky, a priest will offer the Holy Eucharist at regular intervals somewhere near their place of living. But even the Mass does not usually have much power to create the two components which would be of the utmost importance to the life of a Christian living in these circumstances.

For various reasons — especially the multiplicity of languages spoken by the participants, and its air of impersonality — the Mass has little success in creating a community out of those who come from far and

<sup>5</sup> Vol. XI, no. 3 (1969) p. 226. G. MACINNES: "An African Parish — Is there a problem?" (p. 219—236)

wide to stay in the city. Likewise, because it makes little allowance in its structure for the active involvement and participation of the congregation, the Mass tends to foster a spirit of passive expectancy, rather than one of radiant witness for one's faith.

Under these circumstances, it should not surprise us that African Independent Churches often make a deep impression on our Catholics. In these they find not only a liturgy which involves them far more actively, but also the type of personal relationship which is familiar to them as a result of the intensive relationships connecting them with the members of their own extended family and lineage.

What South African Catholics require is a reference group consisting of people who have been trained to radiate their faith and are thus easily recognizable; who are actively concerned with the affairs of the community, wherever they may be; whose constant aim it is to build community in a Christian spirit, even where they find people living their lives in dejected apathy. If Chiro could become this model group in South Africa, the attempt to launch this movement would be well worth the effort.

It ought also to be mentioned that migratory labour would still be necessary for a long time to come, even if the present attempt by the South African government to reverse the influx of African labour into the "white" cities were to be given up. What is being said here, then, does not only refer to the present, abnormal situation. It has a far wider application and ultimately aims at ameliorating what MacInnes calls the "Roman system".

It may seem that to assign to a youth movement a task of such wide scope would almost mean making it a church within the Church. But although it cannot be ruled out that some future Chiro members might be inclined to see things in this way<sup>6</sup>, it certainly need not be the case.

#### a. *A Call to live the Gospel*

«Il est un domaine dans lequel l'action de l'Eglise en Afrique, en certain pays surtout, est immense: celui de l'éducation. Il n'y a de véritable éducation chrétienne que celle qui forme des hommes responsables, prêts à s'engager au service des autres . . . L'Eglise doit „proclamer un Evangile qui réalise le salut de tout l'homme, dans lequel les réalités terrestres ne sont pas séparées des valeurs chrétiennes, sous peine de s'évanouir, mais trouvent en elles leur vraie signification . . .»<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Cf. the long list of Native Separatist Churches in BENG T SUNDKLER's *Bantu Prophets in South Africa*, London (1948) p. 354—374 (1961 edition). The official list of Churches in South Africa in 1960 contained more than 2030 Bantu Separatist Churches, of which many were the offspring of a "historical church", (in Barrett's terminology).

<sup>7</sup> J. BRISBOIS, "L'Eglise et le Développement", in *RCA*, vol. XXII, no. 5 (Sept. 1967) p. 539

The Second Vatican Council's "Decree on the Apostolate of the Laity" ends with a solemn exhortation, entreating all laymen to answer generously the promptings of the Holy Spirit. Young people are told to regard this admonition as being directed at them especially. Through the Holy Synod, the Decree goes on, the Lord Himself invites all laymen to unite themselves with Him evermore and to associate themselves with Him in His saving mission<sup>8</sup>.

*Chirojeugd's*<sup>9</sup> *aggiornamento* of recent years is known to have taken its inspiration from the Council's Schema XIII, the "Pastoral Constitution on the Church in the Modern World", *Gaudium et Spes*. This Constitution, on the basis of a renewed Christian anthropology, overcame the dualism which until then had been haunting the Church's attitude towards the world.

The Constitution's positive approach, which does not overlook the *dramatica indoles*<sup>10</sup> of the world, found its appropriate expression in article 13 of the "Decree on the Apostolate of the Laity". It says that the laity fulfil their mission in the Church especially through the harmony which must exist between their life and their faith, and thanks to which they are able to become the light of the world. In other words, they are called to live the Gospel in a world which, as the Council also observes, is characterized by a growing interdependence between all people<sup>11</sup>. The Council lays special emphasis on inviting young people to respond to this call. This invitation prompts certain basic considerations with regard to *Chiro's* work in South Africa.

(i) There can no longer exist any doubt that the apostolate, understood as an active involvement — in the spirit of Christ — with everything concerning man in his world, must receive absolute priority in a youth movement inspired by the Church.

It would be a great advantage, if *Chiro* could cast its apostolic aims — apostolic in the sense just explained — into a few captivating maxims. *Chiro-Burundi's* motto *Joie — Vaillance — Amour* provides an example of what these maxims should try not to be like. "We build a new society without hatred", or "We dedicate our lives to building community", are examples of maxims which are more than mere slogans, as they contain a whole design for life and at the same time offer a concrete aim for its daily practice.

For the smaller members a code of ethics as the *Loi Xavéri*<sup>12</sup> will certainly be a great help in teaching them to apply such an overall

<sup>8</sup> *Apostolicam Actuositatem* art. 33. Article 12 of the same Decree is exclusively devoted to the apostolic activity of youth.

<sup>9</sup> Flemish name for *Chiro* Movement = Literally: *Chiro* Youth.

<sup>10</sup> *Gaudium et Spes*, art. 4

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, art. 23

<sup>12</sup> *Mouvement Xavéri*, an African youth movement founded in 1952 by Fr. George Defour in what was then the Belgian Congo.

design to concrete situations. As members grow older, however, they must be taught to accept increasing personal responsibility in solving their problems in life in the light of Christ's teaching.

(ii) This is the message contained in the histories of the German Catholic Youth Movement, of Chiro-Burundi, and of *Chirojeugd* too. The first brought forth its most mature fruit when the Nazi tyranny had deprived it of all external *Aufmarschkultur*. The process of personalizing its members' relationship to Christ, which had already begun in the movement before 1933, then underwent a deepening which one would not have imagined possible among mere adolescents. Its sincere realism made the pre-1933 analogies between Christ, the noble knight, and his youthful squires, and other "intuitive" crutches of the like, appear as shallow talk.

Personalization of the act of faith, education towards personal ethics, would seem to be at variance with the predominantly communal orientation of African society. No doubt in a sense it is, and hopefully the Africans will avoid the individualistic approach to faith which has been so typical of Western Christianity for centuries. But African societies are no more static than any other. Indeed their intimate contact with foreign cultures for nearly a century has influenced them greatly. Among them, the South African indigenous societies have certainly been most deeply affected by this contact.

The move from a kinship society, based on close personal relations between its members, towards an open society, sets the task of assuming rôles in an increasingly complex social structure. This requires the ability on the part of individual South African Christians to make responsible moral judgements, regarding particular situations in the light of their faith in Christ.

Chiro-Burundi can serve as a warning. When in 1967 the J. R. R.<sup>13</sup> challenged its monopoly on youth work, it was suddenly forced to realize that its past indulgence in *Aufmarschkultur* had led it to neglecting almost completely its task of training a *cadre* of young Christians in the above sense.

The message to be read in the history of the Catholic youth movements is clearly this: even in those parts of Africa where at the present moment young people are not yet faced with as heterogeneous and multi-dimensional a world as their European counterparts, the aim of a youth movement catering for them must be the same as that of a youth movement in Europe; the same as that of *Chirojeugd*, for instance, since it has launched itself on its *Impuls* programme — namely to educate the young to taking a critical attitude towards what is being taken for granted in their society, and to rouse their involvement with the major

<sup>13</sup> Abbreviation for "Jeunesse Révolutionnaire Rwagasore", the official, state-sponsored youth movement in Burundi.

spheres of present world problems. This is just another way of saying, "to educate them to live the Gospel"<sup>14</sup>.

To suppose that a youth movement must necessarily go through the same evolutionary stages which have been distinguished in the history of the movements studied in this thesis would be absurd. The openness of a youth movement towards the adult world and its involvement with the problems of real life need not be preceded by a period during which the youth encapsulates itself in a separate *Jugendreich*.

In addition, the African's deep desire to base his life on "participation" and "to live a life in harmony with humanity and with nature"<sup>15</sup> makes it very unlikely that he would ever fall for such an artificial concept as a *Jugendreich*. It is reasonable to expect, too, that this same desire to live in harmony with the whole cosmos will induce the youth in Africa to embody a less radical protest against the "establishment" than that which is currently in vogue among Western youth.

(iii) The important thing is to get priorities right. If they are in the right order, many secondary questions which have traditionally plagued some Catholic youth movements lose their importance. As, for instance, the question of whether such a movement ought to be conceived as a mass movement or whether it should be aiming at forming an *élite*. Or the question about methods — family method, intuitive method, active method, and apostolic method.

If a youth movement understands itself as having a call to live the Gospel, it will make that Gospel the centre of all its concerns. And it will find its basic method in the imitation of Him who first preached that Gospel. His message called for action: to practise *metanoia*, to re-order one's own life and to bring into harmony the life of society as a whole.

His parables were always taken from the every-day experience of His listeners and emphasized the importance of a personal response. No wonder that Cardijn's J. O. C. stressed both the intensive study of the Scriptures and the method *voir — juger — agir*, which was so masterly employed by the Lord. Nobody who has ever lived for some time in close contact with Africans can fail to see how near the language of the Gospel is to the imagery used by the African proverbs. These are the time-honoured means of providing young people on the Dark Continent with "a code of good manners, a treatise on moral behaviour and a guide to correct social relations"<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. on this point the deliberations of Work Group 4, "Glaubensverkündigung in Jugend- und Erwachsenenbildung", of the 83. *Deutscher Katholikentag*, Trier, (1970), in *Gemeinde des Herrn*, Paderborn, (1970), p. 438—457; esp. p. 442, 453

<sup>15</sup> *Meeting the African Religions*, Secretariat Pro Non-Christianis, Roma (1969) p. 33

<sup>16</sup> F. M. RODEGEM, *Sagesse Kirundi: Proverbes, Dictions, Locutions Usités au Burundi*, Tervuren (1961) p. 7

Often the more dynamic types in the South African communities have already formed clubs to provide themselves with entertainment during their leisure hours. They would not be attracted for long by whatever offer Chiro could make in the field of entertainment<sup>17</sup>. Often, too, such people are of the calibre which anthropologists find to be characteristic of men who are able to bring about what they call "culture change". Such men look for *ideas*, not for ready-made activities. And it is well worth remembering that Christ has described his mission as being "to bring fire to the earth"<sup>18</sup>.

What is being emphasized here is not that Chiro (South Africa) should never organize games and other entertaining activities, but that it must see its priorities in the right perspective. Games and the like will be organized by Chiro members for their fellows in a spirit of service derived from the Gospel, but they will not form the centre of Chiro's own activity, as if intent on building a cosy "family" turned on itself. Who need have fear that playful activity will not turn up where young people come together? And in Africa at that! Therefore "games" need not and must not constitute Chiro's first concern. It may be permissible to paraphrase the whole point at issue by our Lord's admonishment to "seek first the kingdom of God; and all other things will be given (to you) in addition"<sup>19</sup>.

(iv) There is plenty of scope for Chiro's action in South Africa in the sense described in the preceding two points, even given the conditions in which the country finds itself at present. Without any doubt, as has been already emphasized, the Churches and all men of good will must do all in their power to help bring about a just social order in the country. The fact, however, that for the time being the present order of things in South Africa is not likely to change significantly, does not allow the conclusion that apathetic resignation is the only possible attitude to take.

Adrian Hastings, writing about South Africa's black population, remarks that "[its] suffering can bring with it a compensation in maturity"<sup>20</sup>. Recent events in many of the newly independent African states have shown that basic civic attitudes did not appear suddenly or grow faster after independence. Yet they are the *sine qua non* for achieving

<sup>17</sup> In any case this is not often of a very diversified kind. Cf. the complaint by a leader who has been connected with Chiro since 1965: [Chiro] specializes only with games and songs and nothing else. All those activities are meant for younger ones to them. They need something other than games and songs. Something that can attract them to join the Chiro, e.g. football, band in the Chiro, first aid training, etc. Not only games and songs.

<sup>18</sup> Luke 12, 49

<sup>19</sup> Mat. 6, 33

<sup>20</sup> *Church and Mission in Modern Africa*, London (1967) p. 104

the bitterly necessary economic development of these countries and are equally important for the formation of stable government.

To say that the present situation in South Africa holds no scope for teaching and exercising these civic virtues, is to wilfully misrepresent the facts. There are thousands of Africans who hold positions of responsibility, ranging from high-ranking officials in the governments and territorial authorities of the "Bantu Homelands", to teachers and qualified nurses. They all have a chance to practise loyal, unselfish service in the best interest of their people and thus to set an example for imitation.

Once more: the present régime in South Africa is responsible for the continued existence of multiple social evils which are harmful to the growth of these attitudes in the African polity. Therefore its replacement through a more equitable social order is highly desirable. But it would mean denying a lesson contained in the history of many a nation, if one were to say that black South Africans cannot do anything towards developing important aspects of their nationhood even now — whether this be realized within the order of the present government's policy of creating independent "Bantu Homelands" or in a completely different way.

Here follow only two examples showing how Chiro could make its influence felt:

— By curbing all sorts of vice and banditry in urban areas. In this respect some clear thinking is required. It is often maintained that the existence of crime in South African cities is entirely due to the jungle of laws which has been created in an attempt to enforce the government's policy of strict influx control<sup>21</sup>. This is an over-simplification of the facts. Crime raises its ugly head also in Dakar and Kampala, where no attempts at controlling influx into urban areas are made by the authorities, at least not for the sake of implementing a group areas plan based on colour of skin<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. e.g. S. MULLER, "Juvenile Delinquency and the Colour Bar", in *Africa South*, vol. 3, no. 3, (April/June 1959) p. 35—41

<sup>22</sup> Cf. M. WILSON & A. MAFEJE, *Langa*, Cape Town (1963), p. 181: Some observers looking on the new urban African communities see only chaos, but in fact there are regularities in the breaches of law, logic and convention. The same types of conflict recur in Langa, in Broken Hill, in Salisbury, Kampala, Stanleyville; the breaches are within a framework of regularity... It causes some men to despair because they look on the good that is gone, and the present evil; they see the isolated tribal society, or the peasant village, as Arcadia, and compare it with the *tsotsies*\* smoking dagga and knifing their fellows. But this

\* South African expression for the equivalent to European "Teddy-boys". Cf. A. BENJAMIN, "Kings of Alexandra", in *Africa South*, *ibid.*, p. 29—34. Although Alexandra township meanwhile has disappeared, the portrait of the *tsotsi* presented by the article still holds true today.

The South African police try to tackle the problem from without, by applying what often seems the brutal force of the law. And the odds are always against them. For it is the same police who pursue, on the one hand, the maintenance of law and order by curbing crime and protecting people, and who, on the other hand, pester people needlessly in order to keep up the system of *apartheid*.

Chiro could tackle the problem from within. It could plead with the young offenders to give up their crooked ways both for the sake of Christ and because their actions harm the cause of their people. Why should it not be possible for the present uneasy relation between the police and the African population to be changed by the weight of African popular opinion itself? No doubt the *tsotsies*, at present so ingenious in organizing systems of racketeering, also contain elements who would apply themselves with equal zeal to the task of furthering the cause of their people, if only their civic conscience were roused. An even wider scope for action is open in the field of improving sanitation, in brightening the often dreary appearance of the urban locations, and in spreading a spirit of neighbourly co-operation among their inhabitants<sup>23</sup>.

— In the rural areas, which includes most parts of the *Bantustans*<sup>24</sup>, a similar problem is posed by the wandering hordes of young men who trek from one beer bout to another, breaking the monotony of this “occupation” only by frequent stick fights among themselves and with other groups of the same type. The phenomenon represents the hypertrophy of a social institution which the old tribal system was perfectly capable of keeping within bounds. But because of the above-mentioned reasons<sup>25</sup>, at present the problem is particularly acute, with no agency being able to control it effectively.

Here Chiro’s call to live the Gospel, in order to build a better South Africa, must bear fruit. It has been said that it will be one of the Church’s most important tasks to teach Africa “a Christian mystique of

antithesis ignores half the facts, both in town and country. [Besides the *tsotsies*, the authors have found, there live many “decent people” in the urban centres, who judge the *tsotsies*’ behaviour to be bad. There exist moral standards, they declare emphatically.] Hence the constant demand for compulsory education for Africans, for technical training, for jobs for adolescents, and the repeated attempts by middle-class leaders to “look after the interests of the youth in the township” and to organize clubs for them.

<sup>23</sup> *Kairos*, a monthly published by the South African Council of Churches, contains regularly reports on development projects undertaken in Southern Africa by its member churches. Supported by the Council, all these programmes, which are co-ordinated by “Inter Church Aid”, aim at “developing the dignity of the people enjoy freedom and independence from hunger and poverty and show them a new way of life”. — *Ibid.*, vol. 3, no. 1 (Feb. 1971) p. 5

<sup>24</sup> Alternative term for “Bantu Homeland”

<sup>25</sup> Cf. above, p. 253.

work"<sup>26</sup>. Not that Africans are unwilling to work hard. What is involved here is one of the difficult aspects which accompanies the task of adapting a mentality based on a primitive subsistence-level economy to the complexities of a modern market-oriented economy.

A close co-operation with the local authorities will be required to achieve anything in connection with this problem. Whether experiments at finding solutions to it will move in the direction of creating a kind of community service on a national level or whether they will be left entirely to spontaneous enterprises taken on a local level, two considerations will be of paramount importance. Firstly, any such move must be made with the widest possible common consent, and secondly, it must involve the whole community, not just a tiny section of it<sup>27</sup>.

(v) From this it is clear that Chiro's programme of activities for its older members will have to be quite distinct from that for the young ones. Although the insistence on active involvement in the life of the local community must be a characteristic of the entire movement, seeking social involvement becomes of overriding importance for those members who stand on the verge of being fully integrated into adult society.

Interestingly, during the Chiro (South Africa) General Council Meeting held at Klerksdorp from 8th—9th July, 1969, the motion was tabled by a delegate "to form an organisation quite different from the younger age-groups of the Chiro"<sup>28</sup> for young people above the age of seventeen years. It was suggested that this organisation should not be called "Aspirants", but bear a totally different name which would not immediately reveal its connection with Chiro. Its programme should "centre around the preparation of the youths for adult life, as Christians and as members of society, service for and influence on the youth outside Chiro". A number of further recommendations concerned its "style". Although the General Council decided that such groups would be started at a few (unspecified) places and that a report about these experimental groups was to be tabled at the following year's General Council, the minutes of that meeting<sup>29</sup> contain no hint as to whether the project was undertaken and whether it was successful or not.

The evidence from the answers to questions five and six of the questionnaire make it amply clear that in this matter Chiro is still faced with a serious problem, for which a solution must be found quickly. The movement cannot afford to wait until the impression that "Chiro is for the kiddies" has become the general opinion among the 14 to 17 year-olds

<sup>26</sup> Cf. H. MAURIER, "Insertion de l'Eglise dans le Monde africain et Problématique de la Doctrine chrétienne", in *RCA*, vol. XXIV (1969) no. 314, p. 316

<sup>27</sup> On community development work, T. R. BATTEN, *Communities and their Development*, London (1967), is a very readable book, offering also a list for further reading. P. 62—99 refer especially to what is being discussed here.

<sup>28</sup> Official Report, issued by the National Secretariat, point 6

<sup>29</sup> Held at Mariannahill from 10th—12th August, 1970

who are now leaving it in great numbers, because "they feel themselves too old to take part in the games the younger ones are playing"<sup>30</sup>. The recent development in Flanders of the *Jongerengemeenschap*, *jeugdclubs* and *jongerenclubs* has been seen to spring from similar reasons and pursue similar aims as those which make South Africans wish to have a different organisation for the older Chiro members. The fact that the same desire should turn up under vastly dissimilar conditions would indicate that here a fundamental defect in Chiro's basic design is uncovered, a fault which has indeed been pointed out by authorities in pedagogics also<sup>31</sup>.

(vi) Unless a youth movement has to "sell" an idea it will be doomed to failure. In its heyday *Chirojeugd's* attraction was in no small way the result of its various *stijle* elements, but these alone would not explain the dynamism which the movement has developed. Behind this stood the idea of making Flanders into Christ's kongdom. Somewhere this idea was influential even when later its members were called upon to make great sacrifices for the movement's spread in Africa.

It has been proposed in this sub-section that Chiro in South Africa should regard its mission as raising a call to live the Gospel. In a situation where so many see violence as the only solution to the impending problems, the Church cannot fulfil her task better than by drawing the people's minds to the foundation of that faith which teaches us "to hope against all hope"<sup>32</sup>. To infer that such a move would amount to feeding "opium to the people" would be to say that the Gospel does not concern itself with the ordering of human relations at all. The apparition of the so-called "Social Gospel" was not really necessary to draw attention to the fallacy of such an inference. A far more convincing argument is the profound influence the Gospel has had on Mahatma Gandhi's social thinking which has left a lasting impression on recent Indian legislation<sup>33</sup>.

#### b. *Collaboration with all Men of Good Will*

"Catholics should try to co-operate with all men of good will to promote whatever is true and just, whatever is holy and worth loving. (Cf. Phil. 8.)"<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Extracts from letters received in answer to the questionnaire

<sup>31</sup> Cf. the following answer to question five of the questionnaire which comes from a respondent who says of himself that he was "formed and deformed for years in the Chiro [in Europe]": Because we don't have an appropriate programme for our bigger ones we lose boys and girls after 15 years old. *It is exactly the same problem as in Europe. We need special programmes, specialists for that age-group.* [Writer's italics]

<sup>32</sup> Rom. 4, 18

<sup>33</sup> Cf. J. D'SOUZA, "Mahatma Gandhi and Christianity", in *Bulletin* (Secretariatus pro Non-Christianis), 4th year, no. 12, p. 162—179, esp. p. 172 & 176

<sup>34</sup> *Apostolicam Actuositatem*, Decree on the Apostolate of the Laity, art. 14

Openness will be one of the necessary characteristics of Chiro in South Africa, and this in several respects:

(i) Ecumenically. The common stand against *apartheid* policy has brought the South African Churches closer together than is the case in several other countries of Africa. There is a growing realization that if each church continues its mission to the world along narrow denominational lines this would not only be short-sighted, but would provide the critics of the churches good grounds for their having written them off as irrelevant<sup>35</sup>.

Disunity not only diminishes the credibility of the Gospel, it is also responsible for an immense wastefulness of Christian resources in men, money and buildings, and gravely hinders the impact of the Church upon a predominantly pagan society<sup>36</sup>. As regards youth work, leadership training courses and the common use of educational facilities offer a wide field for ecumenical co-operation<sup>37</sup>.

(ii) Openness to non-Christians. A respondent to the questionnaire states that in their Chiro groups they have more non-Catholic than Catholic members. "Yet", she goes on, "their lives are so closely interwoven — they go to school together, play together, live together — the mutual influence is great". The point made in the letter is so interesting, it seems worth quoting at some length: „We therefore find it as our apostolic duty to accept and help the non-Catholics as well as the Catholic children. Often it is even the case that non-Catholics are more faithful than Catholics. In... village, where we have only few Catholics who did not even come for some time, we wished to stop Chiro. But then the non-Catholic children and even some of their parents asked us, please, to continue. Under such conditions, may I put forward my questions: Are we not allowed to train non-Catholics for leaders? If not, why? Can non-Catholics make the promise and join the training camps? If not, why?"

There follows a passage in the letter which unconsciously seems to paraphrase our Lord's sentence that "anyone who is not against you is for you"<sup>38</sup>, and reflects St. Paul's burning concern for Christ to be preached by all means possible<sup>39</sup>.

The objection that "when non-Catholics join a leader-training camp they might learn our way of Chiro and then start their own youth

<sup>35</sup> Cf. *Kairos*, vol. 2, no. 1 (Feb. 1970) p. 3: "Church Planning for the 70s"

<sup>36</sup> Cf. *The Southern Cross*, Feb. 12, 1969, p. 13: "Report on the 3rd meeting of the Church Unity Commission of South Africa"

<sup>37</sup> Cf. *Kairos*, vol. 2, no. 10 (Dec. 1970). P. 7 contains a report on a National Youth Leadership Training Course, lasting three months, which has become an increasingly ecumenical affair though it is sponsored by the Methodist Department of Christian Education and Youth.

<sup>38</sup> Luke 9, 50

<sup>39</sup> Cf. Phil. 1, 18

movement on similar lines", I do not find a valid reason. Even if this should happen, it would be a blessing for them having had a chance to become better people and it would prove that our labour is not in vain; we helped to spread Christ's kingdom.

(iii) Openness to all races. On principle, Chiro in South Africa ought to be ready to accept as members any young people, no matter which race group they belong to. However, under present conditions it is likely that Chiro will mainly spread its influence among Africans and Coloureds only. Among the latter there exist already some Chiro groups in areas which are predominantly inhabited by this race group. Among European children and adolescents in South Africa the "Christian Life Group" (CLG) Movement has been spreading fast in recent years under the energetic direction of South African-born Fr. Goller, a Jesuit<sup>40</sup>. The Christian Life Groups make it their task

to seek constantly the answers to the needs of our times and to work together with the whole people of God for progress and peace, justice and charity, liberty and the dignity of all men<sup>41</sup>.

Granted this preoccupation of the movement with the apostolic involvement, it is to be hoped that bilateral relations between it and the Chiro movement will be established on various levels, although the present legislation would not really encourage "mixed activities"<sup>42</sup>.

(iv) Openness towards spontaneous groups. It has been claimed that "the innumerable associations of the modern African townships may, indeed, be seen as a school of civilisation"<sup>43</sup>. Wilson and Mafeje show convincingly that in managing these clubs, a great many men and women

<sup>40</sup> The movement's *General Principles* were approved by Rome for use *ad experimentum* in March 1968, and are obtainable at the National CLG Centre, Forest Town, Johannesburg.

<sup>41</sup> *General Principles*, p. 1

<sup>42</sup> That there is nevertheless scope for Christian Life Groups to work "across the colour line" has been deduced by Janice DRYDEN who is conducting a survey of social work done by the CLG movement. Cf. her article in *The Southern Cross*, Nov. 25, 1970, p. 13: CLGs have visited non-white institutions and entertained their inhabitants. They have also carried out various other charitable missions in Non-European areas.

An article in *The Southern Cross* of April 23, 1969, entitled "Much Contact across Colour Bar still legal", states that "Churches, church halls, schools and their grounds are of their nature private... In all such buildings and their grounds interracial services, meetings, concerts, plays, debates, sports, etc., are legal, provided they are by some selective *invitation* and not by general opening to the public."

From this it is obvious that there is also scope for CLGs and Chiro groups meeting each other even under the present restrictive legal system, devised to reduce interracial contact to a minimum.

<sup>43</sup> M. WILSON & A. MAFEJE, *Langa: A Study of Social Groups in an African Township*, Cape Town (1963) p. 179

are gaining experience in the organisation of groups which are no longer based on kinship and which are part of a money-based economy. Thus these associations are liable to fulfil precisely that rôle of "banc d'essai de la vie" which Cammaer and others wish that youth groups should assume in Europe<sup>44</sup>.

It would be neither realistic nor desirable to hope that all these groups would gradually be absorbed by the Chiro movement. It could even be argued whether any sort of "assimilation" — perhaps following the Flemish *pat club* model — would be the right thing to aim at. In any case, it is not worth while theorizing about this point; it will have to be left to experience to find a solution in each particular case. What should be stressed, however, is that on principle Chiro must be prepared to co-operate with and counsel whoever intends to work for the same objective, namely to make South Africa a better place for all its inhabitants to live in.

## 2. THE MOVEMENT'S PLACE IN THE COUNTRY

Among the services a youth movement could render South Africa, the following would seem to be of the utmost importance. All of them have been referred to already, though only in a fleeting manner.

Firstly, in the country's present situation, which for the African population is characterized by the typical symptoms accompanying the rapid change of a society's cultural pattern; Chiro ought to offer itself to young people as a reference group with whose values and ideals they can identify themselves.

Secondly, while it strives to prepare the young adults for responsible citizenship, Chiro must endeavour to bridge the gulf which has opened between the youth and the older generation.

Lastly, but by no means least, Chiro could contribute its share towards a peaceful settlement of the problem most poignantly felt by everybody in South Africa. By helping the African to regain his self-respect, and devoting itself to creating a climate of mutual respect and trust between all races, Chiro could point out the *via regia* leading to ultimate harmony, where today there loom mutual distrust and fear.

### a. A "South African Chiro"

After all that has been said about the importance of achieving the firm embedding of a cultural transplant in the local culture to which it has been transplanted, the stress on the need to give Chiro a proper "South African" image needs no further explanation.

<sup>44</sup> Cf. J. VAN ECHELHOEL et al., *Jeugdwerk in Perspektief*, Antwerpen (1969) p. 82; G. VESSIGAULT, *Le Statut et la Formation des Cadres de Jeunesse*, Strasbourg (1969) p. 37; "Education for choice" in *Youth Policy* (1968) p. 10; L. RÖSSNER, *Offene Jugendbildung*, München (1967) passim, esp. p. 60—75: „Offene Jugendgruppen als soziale Übungsfelder mit gesellschaftlichem Modellcharakter.“

Beyond the requirement of seeking the utmost possible in the way of "africanisation", South Africa offers to Chiro several additional challenges. One of the greatest is the task of helping the young people in developing the qualities they require to make a successful move from a primitive, onedimensional society into the plurality of industrial society. This implies their integration into a type of society which demands of the individual the making of choices and the taking of decisions with personal responsibility, without their losing immediately that sense of communal responsibility which is typical of a small-scale, kinship society.

In the following, several *pierres d'attente* are listed with the intention of helping Chiro shape its South African image in such a way that it will truly be an answer to the country's specific needs.

(i) Elders' co-operation. A point turning up in almost each of the replies received in connection with questions 3, 6 and 9 of the questionnaire is that of public relations, especially the necessity to win the support of parents for the movement.

Before the movement can become active in a particular area of an African "Homeland", the headman's approval has to be obtained. Sometimes this has proved a difficult task. Suspicion on the part of the elders springs mainly from two considerations. The movement might contain the seeds of yet another religious sect, but more important, there is a fear that Chiro will foster in the youngsters a spirit of insubordination towards their parents and provide them with an excuse for dodging work at home. Another reason for the reluctance some parents feel against allowing their children to join the movement is the fear of further expenses, since their budget is already stretched to the limit if they have children who are attending school<sup>45</sup>.

(ii) Liaison with the customary African initiation. As has already been emphasized, African tribal society provided for youth a training which was adequate to its needs. Boys and girls were gradually led to acquire those skills that were needed in their communal life. Children learnt early to respect parental authority. Older men and women, often the grand-parents, taught the traditional tribal etiquette which operated in almost every phase of life: courtesy towards adults; remembrance of and respect for the ancestors; behaviour at meals; and respect for property. Finally, each boy and girl, on attaining marriageable age, underwent a

<sup>45</sup> Thus a Chiro organiser in a place where Chiro has been active since 1969 writes: "Last but not least, *Chiro movement is really an expensive movement*. In some places really it is very, very difficult to start it. You may get in touch easily with the parents and convince them about Chiro. So they can help you to recruit the children. But now where are you going to get literature and the group flag? Because once you mention money, the start to be against you and tell you that they are poor and starving. They are willing that the children must join the movement but cannot afford the requirements of the Chiro." [Writer's italics]

prolonged *rite de passage*, which was designed to prepare them for their life in adult society. During this initiation they were dramatically severed from their childhood past, and the elders conferred on them their own wisdom and experience concerning marriage and the family, as well all aspects of the nation's political life<sup>46</sup>.

With regard to South African tribesmen living in towns, a researcher wrote as early as 1937 that "the great majority of the young men and women now growing up on the Witwatersrand know little or nothing of the old form of initiation"<sup>47</sup>. He therefore concluded that "schooling after the Western pattern must, of necessity, take the place of the former training in the tribe".

The wisdom of this syllogism is doubtful, and the evidence indicates that close on 35 years later by no means all children born on the Witwatersrand receive any schooling in the Western pattern at all. But it is also true that urbanisation has further developed since Phillips wrote his book, and has been invariably accompanied by the facts he had observed, i. e. the disintegration of the traditional forms of initiation.

On the other hand, at least in a rudimentary form, initiation is still adhered to by many tribesmen living in urban conditions, and has generally retained an important place in the life of people who live in the rural areas. Indeed, it is one of the strongholds of customary usage, behind which the local culture has retreated in the face of overpowering pressure from European culture. There remains also in parts of the country a living memory of an age-set system based on initiation classes, which had been operational in the tribal past. But while it may still serve as a point of reference with regard to establishing one's tribal identity, initiation cannot be said to fulfil any more under present conditions its former task of initiating the young people into the adult world lying ahead of them. Being an protective cultural stronghold, it transmits modes and attitudes which were suitable for a tribal past, but are out of tune with the modern world.

In these circumstances, an effort should be made to seek a liaison between Chiro's declared aim to serve as a vehicle for the youth's initiation into adult society and those initiatory institutions which have served this purpose in the tribal past. The questions involved are certainly of a very complex nature and would require a serious study before any final steps could be taken. This does not mean to say that life in the Chiro movement should lead to and have its climax in tribal initiation. One

<sup>46</sup> Most monographs on African tribes and peoples contain pertinent observations on this subject. For a more specific example, cf. S. SWIDERSKI in *Revue de Psychologie des Peuples*, 21 Année, no. 2 (1966) p. 194—220: "Les agents éducatifs traditionnels chez les Apindji" (a tribe in central Gabon). For a masterly introduction to the basic aspects involved in initiation, cf. M. ELIADE, *Naissances Mystiques*, Paris (1967).

<sup>47</sup> R. E. PHILLIPS, *The Bantu in the City*, Alice (Lovedale) (1937), p. 146

very important objection to such a procedure, among others, would be the fact that Chiro would not wish to help reinforce the former narrow tribal loyalties. Rather its aim must be to overcome these, in the interest of the Africans' growth to mature citizenship in a modern society.

What is proposed is to model Chiro's scheme for the youth's initiation into adult society on the traditional tribal initiation. More especially, Chiro's initiation should incorporate what has been the main characteristic of the tribal initiation: it must be a final step, and a public sanction of the fact that the young man or woman has now reached a new status in society. On having been initiated, the initiates were no longer regarded as children, but as grown-ups, and acquired new rights and duties accordingly. Applied to the people of God, Chiro's initiation would have to amount to a public declaration by the Church that it trusted that the initiates would now live up to the expectations which the community, the living Christ, placed in them. It is quite obvious that the sacrament of Confirmation could be linked with this ceremony in an extremely sensible way<sup>48</sup>.

Initiation into a Christian style of life, which is not only ready to hold its own under adverse conditions, but to radiate faith to others, should have been completed by a certain age, and this fact must be sealed by a public ceremony. Of course, this is not to overlook the fact that growing to the "fullness of Christ"<sup>49</sup> is a task for life; Christian teaching will always have to stress this evident truth.

In the case of South Africa, it is suggested that this critical period in life falls between fifteen and seventeen years. This is the age when most boys enter the labour market. It is, of course, impossible to present a rule which would fit every situation. Students naturally form an exception, and in urban conditions boys would often pick up jobs long before they had reached this age. To suit the optimum number of diverse situations, a realistic suggestion might be to envisage the initiatory ceremony taking place soon after the members' having completed their fifteenth year of age. The same age limit can be said to apply to girls also, their marriage as a rule taking place at a rather early age. Besides, girls of that age-group, unless they study, would almost invariably take up some sort of employment.

The mass exodus of Chiro members when they reach the age between fifteen and seventeen years, observed by all respondents to the questionnaire, is not only due to the lack of a suitable programme for these adolescents — who show a healthy resentment to being taken as "kiddies" — but reveals also the need for a marked break, separating the

<sup>48</sup> Interestingly, Work Group 4 of the *Deutsche Katholikentag* 1970 adopted a resolution which demands of the bishops not to confer Confirmation before the 15th year of age. Cf. *Gemeinde des Herrn*, Paderborn (1970) p. 457

<sup>49</sup> Cf. Eph. 4, 13

*ante* from the *post*. The fact that tribal initiation, which has precisely this character of marking the important step from one status to another, is still in living memory, would seem to offer a unique opportunity to Chiro in South Africa. It could help to avoid there the inherent ambiguity of European youth movements, namely that the movement on the one hand expected its members to remain active in it until they should marry, and on the other — realizing the lack of realism hidden in this expectancy — paid lip-service to the principle that its “older ones” would join some suitable grown-up association of the “Catholic Action”, while hoping that they would take this step as late as possible.

It is also obvious that there may be a chance here to bridge the gulf between the old and the young generation at least to some extent. “Initiation” would simply be a farce and be robbed of its intrinsic value, if it were to be conceived without a substantial involvement of the older people. The post-Vatican II trend towards greater participation of the laity in the affairs of the parish, epitomized by the election everywhere of parish councils, and the growing realization of the communal aspects of the Church on all levels, would seem to offer a wide field for experimentation in this matter.

(iii) *Ascension personnelle*. Traditionally, Chiro’s idea concerning the *ascension personnelle* found its expression in a series of “promises” which a member took as he moved from one age-division to the next. Resembling the vows taken by religious, the system of promises was likened to concentric circles, which repeat the central idea of a members’s duty to strive for an ever closer union with Christ as the centre of his life, and to achieve an ever growing radiation of Christ’s love in his environment.

This is a perfectly defensible view of a Christian movement’s aim and purpose, and it has helped thousands of young men and women to live a life in close union with Christ in his Church. However, apart from being liable to breed an in-group spirit, particularly if one considers its use in connection with Chiro’s “family method”, this system lacks the healthy tension which could have been introduced into the movement, if every “promise” had been conceived as a step bringing the member ever closer to a final status. It is here where the system of meritocracy (*ascension personnelle*) links up with the proposed initiation.

The notion of making several “promises” contains yet another serious disadvantage, once it is transplanted to Africa in its present form. As every missionary knows from the experiences he has had in Africa with the *cautelae*, the signature on a piece of paper, even when it is covered with the most solemn formulae, in a culture where traditionally important agreements had to be sanctioned by a public concourse is virtually worthless.<sup>50</sup> The same can be said of the flag or banner, which are

<sup>50</sup> Besides, “the method of workbooks and filling in forms is rather complicated for the African children. It also involves too much money for all the expenses.

equally as alien to African culture as Europe's "paper-culture". A "promise" to be loyal to Christ made on the flag may at best produce a colourful ceremony, but its practical consequences will be rather meagre.<sup>51</sup>

But even in Europe itself, the idea of "promises" to be taken by children and adolescents, to mark their growing union with Christ, would seem a dubious practice in the light of facts presented by authorities in modern catechetical pedagogics. They emphasize that the faith of a child and that of an adolescent are not a concise edition of the faith of an adult. It must take its shape in response to a catechetical presentation which is to be carefully adapted to each phase of the growing person's development. Most important, religious instruction ought to aim at leading the growing person to an ever growing realm of freedom. Within this realm he must constantly make new decisions concerning his adherence to Christ, in response to his expanding perception of the world and his own situation in it. Promise has its appropriate place in the world of the mature grown-up and it seems therefore a doubtful instrument to be used in the *ascension personnelle* of a child and adolescent.<sup>52</sup>

Thus modern catechetical pedagogics teaches us that faith is not a condition which is to be preserved by way of keeping a promise. An *ascension personnelle* which puts the emphasis on constantly increasing one's knowledge and acquiring new skills would seem to suit the dynamic character of growing faith far better than does the idea of "promises", as these would rather tend to convey the notion of faith being something static.<sup>53</sup>

I would find it very necessary to simplify these preparations for initiation\* and promise. (Extract from a respondent's letter)

<sup>51</sup> A humorous (?) experience made by the writer during a camp in 1968: the Chiro flag had been hoisted. The chaplain had delivered his address to the group standing "in formation" around the flag-pole. Now it was the chief leader's task to sing an appropriate song or hymn to honour Christ, symbolized by the flag. His choice was the chant, "Honey, I love you", taken up by sixty enthusiastic voices.

<sup>52</sup> Cf. A. EXELER, *Glaube an Jesus, den Christus*, Freiburg (1968), esp. p. 17—31, on: "Die entwicklungspsychologische Bedingtheit des Christusverhältnisses". Cf. also his article in *Concilium*, Jahrgg. 6, Heft 3 (March 1970) p. 162—166, containing useful bibliographical hints.

<sup>53</sup> For all those who in their answers demanded that in Chiro the children "should learn something that they do not yet know", the following extract from a letter by a leader who has been affiliated with the movement for many years may stand as typical (in answer to questions 6 and 7): "At present in our diocese the Chiro devotes attention to the leader-formation, but hasn't a target yet for its members as well. The aspects I see could help the movement in its devotion to all members is there should be something made which members are

\* Initiation is here used in the sense of induction into one of Chiro's different age-divisions, not in the sense in which the term was used in point (ii).

(iv) Ritual and Symbolism. A movement, whether it caters for grown-ups or children, will invariably tend to express its fundamental ideas in the language of ritual and symbolism. This may consist of the celebration of particular feasts, a peculiar way of members' saluting each other, or other such "style" elements as have been seen to be characteristic of *Chirojeugd*.

People who have devoted their lives to the study of this subject, both from a philosophical angle and from its evidence in the history of religion, feel justified in speaking of a "logique du symbole".<sup>54</sup> The use of symbols, they say, allows man to assimilate and to unify the heterogeneous aspects of the cosmos into a system in which he himself becomes a symbol. In Africa, man still feels far more part of the cosmos than does his Western counterpart after a long process of struggling to harness the powers of nature. Consequently, to the *mens africana* the universe still represents a "forest of symbols";<sup>55</sup> and participation in ritualized activity can be said to be a need in the life of man in Africa.

This being so, Chiro would do well to concern itself very seriously with the choice of appropriate symbols and rituals, for here is a *pierre d'attente* which could open to the movement a secret path to the very heart of its African members. If, on the other hand, the movement fails to adapt its ritual and symbolism to the African scene, it may condemn itself to being no more than a superficial gloss, despite its high-sounding intention to represent a call to live the Gospel.

Two dangers must be carefully avoided: first, the Europeans dealing with the movement must not try to impose on their African partners their own suspicion and hesitancy with regard to the use of the language of ritual and symbols, to which they have been conditioned through living in a rationalistic cultural environment. Secondly, it is worth every effort to eliminate from the movement, before its introduction in a certain place, any ambiguities and such traits which can with certainty be said to remain alien or indifferent to the local culture.<sup>56</sup> Only some hints regarding the second caveat will be given in the following.

aiming to reach some day like at school children are sure of becoming something as there [are] posts in front waiting for their success. I know the Chiro is not similar to school method, but even other organisations have aim and ambition to make their members professional following their victories in their activities. Chiro is a Christian movement which could see to its members that they prosper in their [sic] and give them something which people could realise that this movement is powerful and it will our nation to change in life and gain recognition to other races of the world and to God."

<sup>54</sup> E. g. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris (1964) *passim*, esp. p. 367—382 (1968 edition)

<sup>55</sup> Cf. the book of that title by V. W. TURNER, Ithaca (1967)

<sup>56</sup> In one location of a South African "Bantu Homeland" the headmen refused Sisters permission to start Chiro, because when they had first heard about the

(a) In the light of the provenance of *Chirojeugd's* militaristic *stijle* traits and their ready disappearance in the course of the Flemish Chiro's recent *aggiornamento*, it can no longer be claimed seriously that such features as marching and various kinds of drill must necessarily form part of a youth movement, because they allegedly respond to a natural desire in young people. Let drill be used by schoolmasters to enforce discipline; in a youth movement which aims at building a community spirit and fostering personal responsibility it is a doubtful device, to say the least. The same can be said of banners and pennants. Apart from anthropological misgivings, and the question of cost, there is always the inherent danger that such paraphernalia will become the centre of attention and will eventually support a superficial *Aufmarschkultur*, rather than symbolize an invisible ideal.

(b) It will be worth while to scan the rituals of tribal initiation, primarily those still in use today in South Africa, to discover the basic pedagogical purpose which they serve. Even those missionaries and soldiers who have left us the first notes of a more reliable type concerning native customs, could not help admitting that these were pervaded by a deep wisdom about human nature and seemed extremely effective in achieving their purpose. To appreciate the importance of such an admission, one has to keep in mind that these Victorians were extremely prejudiced against the objects of their description, whom they continuously referred to as "heathenish barbarians".<sup>57</sup>

In one such custom, still widely used today during the various *rites de passage*, the subjects of initiation are solemnly reminded by the elders, in a public ceremony, about their duties towards each other and the community at large. It is obvious that this practice could be profitably employed in Chiro's own proposed initiation rite, and on the occasion of the instalment of new leaders.

Further afield, Dyson-Hudson, in describing the succession-ritual of the Karimojong of Uganda, gives an account of the remarkable rules governing the people's behaviour on their journey to the sacred place where the ceremony takes place. No one may make a noise, still less

movement they thought of it in connection with "kill", the letters R and L easily being confused by speakers of the language spoken in that area.

Studies of cargo cults and other millenarian movements abound with examples showing how innocent objects and actions, made use of in the normal day to day life of Europeans, became laden with symbolic meaning and were often made the centre of a syncretistic reinterpretation of the people concerned. Among the culture traits which have suffered this fate are flag-poles and, less surprisingly, flags, as well as marching and military commands. Cf. e.g. P. WORSLEY, *The Trumpet shall sound*, London (1968); and K. BURRIDGE, *New Heaven, New Earth*, Oxford (1969)

<sup>57</sup> Cf. e.g. Col. C. B. MACLEAN, *A Compendium of Kafir Laws and Customs*, Mount Coke (1858) p. 100, 160

fight; no one may steal; no one may rake up old disputes by asking for the repayment of debts. The significance of these rules is clearly to keep the peace among a generally turbulent people, when it is about to assert its unity in the nation's most solemn ritual.<sup>58</sup> This seems to give a hint: rituals of acting out the Gospel could be visualized, to remind Chiro members constantly about their movement's highest aim. Chiro's rituals and Chiro's *ascension personelle* must both be employed to train its members to live the Gospel.

In this connection it is worth returning for a moment to the earlier mentioned studies in African child psychology conducted by French scientists. They are in agreement in their assertion that African children generally exhibit a low frustration tolerance and explain this fact by the ease with which these children could gratify their desires in early childhood. Whether this explanation is true and will still hold when a greater number of pertinent studies have been made, has yet to be seen. All the writer wants to do is to draw attention to the importance of teaching children the ability to control gratification, in order to facilitate the development of achievement motivation.<sup>59</sup> How closely such motivation is linked to the notions of progress and development need hardly be stressed.<sup>60</sup>

(c) Uniforms. This is a delicate question, which is rarely discussed without emotion. Few South African correspondents returned a positive verdict on the question of whether it may be advisable not to use uniforms in the movement there. But it should be mentioned that with few exceptions the answers in favour of having a uniform came from places where Chiro is only known and active since 1969 at the earliest. However, one veteran member, who can pride himself on having a long record of affiliation with youth work, is in favour of a complete abolition of uniforms. He would like to see them replaced by a simple badge.<sup>61</sup> Reasons given by people in favour of uniforms do not go beyond those stated in official Chiro publications: attraction, unity, witness. Surprisingly, not a single one of the respondents mentions any practical considerations in favour of a uniform.

<sup>58</sup> Cf. N. DYSON-HUDSON, *Karimojong Politics*, Oxford (1966) p. 189f.

<sup>59</sup> Cf. L. BARKOWITZ, *The Development of Motives and Values in the Child*, New York (1964) p. 42: Although the evidence on this point is far from certain, research points in the direction that need-gratification is not only insufficient for the development of strong achievement motivation, but continued easy satisfaction of desires may actually destroy this instigation.

<sup>60</sup> Cf. D. McCLELLAND & D. G. WINTER, *Motivating Economic Achievement*, New York (1969), *passim*

<sup>61</sup> "No uniform, no red tape trouble for becoming member, no difficult opening of meetings, no style of Western youth movements based on Hitlerjugend, no military drill."

The truth is that the idea of using uniforms is already engrained in the South African social body. Tribal society has known the use of distinguishing signs and badges before the advent of white culture, though the idea of aiming at uniformity was certainly absent. Under the impact of Western culture, however, the entire Xhosa nation (3,570,000) was divided by what has been referred to as the "Red-School opposition".<sup>62</sup> Whereas "School-Xhosas" aspire to absorb the white man's culture, the "Red Xhosas" cling to the traditional tribal values and institutions. This includes wearing their characteristic red blankets. Thus the "Red people" purposely distinguish themselves by their uniform mode of dressing from their "School" conationals wearing European clothes.

Also schools throughout the country follow the English custom of demanding that children wear a uniform during school hours. This has helped to spread the idea that a uniform creates a "sense of belonging" still further. Groups of children appearing in popular "concerts", even if these are not organized by their school, like to sport a "uniform", which sometimes consists of nothing but a flimsy skirt made of crêpe.

In urban locations, and to a lesser degree in the African "Homelands", on particular days of the week the scene is dominated by the colourful uniforms worn by the women belonging to the various churches' *Manyanos*. These have been described as "the original framework within which the women's emancipation [in South Africa] develops and expresses itself".<sup>63</sup> Brandel-Syrier says that "any African minister's wife when asked about her *Manyano* will start by saying: 'They are those women who take up uniform'".<sup>64</sup>

Up until now Chiro in South Africa has strongly insisted on the use of uniforms by its members, supporting its demand with all the ideological arguments known from *Chirojeugd*. But granted that it is the Africans themselves who will eventually have to decide whether the continued use of uniforms in the movement is desirable or not, the fact remains that Chiro was imported to them, uniform and all, without their having had a choice in the matter. Hence a basic reconsideration of the whole issue cannot logically be dismissed as an impossibility, even if at present it seems rather remote.

It is of special importance to realize that a uniform not only helps to create an atmosphere; it is itself a *milieu*. The danger is undeniably present that the wearer of a uniform cultivates an attitude — if only subconsciously — which is marked by the neat distinction between "on duty" and "off duty". But Chiro's aim is decidedly to teach young people

<sup>62</sup> Cf. Ph. MAYER, *Townsmen or Tribesmen*, Cape Town (1971) p. 20—42; 294—318

<sup>63</sup> M. BRANDEL-SYRIER, *Black Woman in Search of God*, London (1962) p. 220. The term derives from *umanyano* (Xhosa) = association.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 49

to live the Gospel at all times and in all places. Another important point has been brought up by many respondents. They plead for the use of a completely different uniform for the older members, or advocate the discontinuance of the use of a uniform by members who have reached adolescence.<sup>65</sup> It is obvious how these tendencies reflect the observations Cammaer has made with regard to the *jongvolwassene's*<sup>66</sup> resentment of being locked into a *jeugdperiode*. The writer's suggestion of introducing in South Africa's Chiro movement a type of initiation which would mark clearly the *jongvolwassene's* entry into adult society also deserves to be recalled at this juncture. For if the adolescents have no other choice but breaking out of the *milieu* imposed on them by the movement's insistence on their having to wear a uniform, it can easily happen that in discarding the uniform they reject also all that the uniform stands for, i.e. the movement with all its aspirations.

(v) Some specific points regarding the structure and activity of groups:

(a) Although this may not sound pleasant to the ears of some Europeans, it ought to be emphasized that the African preference for informality instead of rigid organisation will have to find due recognition in Chiro's organisational make-up. It could be argued whether the inherent spontaneity in African society is not more conducive to Chiro's avowed quest for radiant joy, than is the insistence on order and discipline which the European youth movement tradition has inherited from Kant and Fichte. More trust should be put in the self-regulatory power of the African community to put its affairs in order.<sup>67</sup>

It will be important to find out empirically the organisational means employed by the present-day kinds of spontaneous associations forming among African youth in the urban townships and in the "Bantu Homelands". This must have priority over the attempt to lay down theoretically forms of leadership for Chiro in South Africa by abstracting models from the traditional African patterns of leadership. One must

<sup>65</sup> A typical answer to question 4 of the questionnaire is the following: "The uniform is advisable to be in use only from Starlights, Sunbeams/Shepherds, Comrades/Companions, Christiboy/-girls\*. Christis is where the spirit to neglect uniform starts, as they come with it half wear. Aspirants totally they don't want to wear it. They come with their clothes they like. What we experienced is they do like uniform, but not the one similar to that of the young divisions. They want to decide and choose themselves the one they like, since they look to feel young when they wear like younger ones."

<sup>66</sup> *Jongvolwassene* = young adult

<sup>67</sup> That draconic fines are meted out by the *Manyanos* and other more spontaneous groups, like the soccer clubs, for failure to attend or lack in punctuality shows that informality must by no means lead to anarchy. Cf. WILSON & MAFEJE, *Langa*, Cape Town (1963) p. 179

\* These names are the South African equivalents to the Flemish names of divisions in Chiro.

attempt to graft onto the movement those patterns of leadership which are used by the spontaneous associations. At the same time it may be useful to experiment with new forms, conceived along the lines of traditional African leadership which were in use in tribal associations prior to contact with the European culture.

(b) In many places, especially where Chiro groups exist in non-urban conditions, correspondents find that Chiro's insistence on the leaders' duty to attend three meetings a week (leaders' meeting, cell meeting, general meeting) is too heavy a burden. Regularity of meetings will have to be insisted on, but their frequency will have to be adjusted to the local conditions.<sup>68</sup>

(c) It is important to realize that the Chiro Centre will have to stimulate the development of differentiated programmes to meet the requirements of groups living in different socio-economic conditions. The main difference is that which exists between rural and urban areas. As elsewhere in Africa, the Church in the past has not paid enough attention to developing its influence in the urban conglomerates as rapidly as it has done in the country. Let Chiro beware of making the same mistake.

Wilson and Mafeje reckon that no less than one quarter of the city dwellers among whom they made their research belong to some sort of club.<sup>69</sup> These people would invariably be the more dynamic types, who are actively involved in culture change and the adaptation of their fellows to the new way of life in the towns. Unless they are assisted in this task by the Church now, they will lay the foundations for a "Secular City" in which there will be no room for a belief in God.<sup>70</sup> And it should be mentioned too that urbanisation in South Africa today does not only take place in the heavily industrialized areas on the Reef, but is energetically promoted by the government in the "Bantu Homelands" themselves.

(vi) Some specific remarks on the movement's lineaments and tasks. It need hardly be mentioned that Chiro in South Africa, from the

<sup>68</sup> One correspondent frankly lists the following reason in answer to question 6 of the questionnaire: "It [i. e. Chiro] has no holidays. It is just like Church."

<sup>69</sup> Op. cit., p. 113

<sup>70</sup> Cf. A. HASTINGS, *Church and Mission in Modern Africa*, London (1967) p. 98f: "The town, the university, the great mining area, the chain of big secondary schools: these are new and decisive aspects of African society and they require a different type of evangelization ... The personnel at the Church's disposal in Africa is very limited ... and the danger is to go on concentrating too much on what we are used to — the rural apostolate — and to give far less than a reasonable minimum to new approaches. One might compare the large number of missionaries working in Lesotho, a rural mountainous area, with the relatively few at work in the African locations around Johannesburg. These locations have as big a population as has the whole of Lesotho, they even include very many of the young people of Lesotho who have come down to get employment; and it is surely in the great urban areas that the future of South Africa and its leadership will be decided."

beginning, will fall under the category of "youth work" and not that of "youth movement".<sup>71</sup> If, nevertheless, the term "movement" is constantly used here in connection with Chiro's work in South Africa, this is simply for the sake of convenience and to follow convention. Besides, it may well be that Chiro's work in the service of the South African youth will serve as a catalyst for the rise of a truly popular movement.

This might happen if Chiro's call to live the Gospel appeals to the imagination of the broad masses, instigating them to further the progress of their people by increasingly developing such qualities as would be needed for its achievement: a sense of responsibility for the common good, soberness, parsimony, hard work, and self-reliance. Therefore Chiro will place the emphasis on organising help for self-help. The movement cannot escape the fate of first having to organize institutions and activities for young people, but at the same time it will train them to run their affairs themselves. Hopefully the movement will develop more and more on its own momentum as time goes on.

In urban conditions one of Chiro's main tasks will be to stimulate the provision of centres similar to the Flemish *jeugdtehuizen*<sup>72</sup>, with one significant difference: bearing in mind the vast number of young people who are badly educated and cannot find proper employment, emphasis will have to be laid more on advancement in professional skills than on providing an opportunity for healthy modes of recreation, though these must by no means be neglected.<sup>73</sup>

As regards the young people in the country, great efforts are to be made to prepare them for the culture shock awaiting them when they go to work in the white cities. It is well known that in our own societies in Europe the problem of easing the young people's entry into the harsh realities of professional life has for a long time occupied a multitude of minds and led to an impressive range of special protective legislation. When South African youths join the industrial working force, they are certainly protected by safeguards laid down in their contract of work.

<sup>71</sup> In the case of "youth work" (from Gmn. *Jugendarbeit*) something is being done for the young people "from above": the organisational, institutional structures are more pronounced. In the case of a "youth movement" we deal with movement arising from the young people themselves.

<sup>72</sup> *Jeugdtehuizen* (sing.: *Jeugdehuis*) = a kind of youth club open to all young people regardless of whether they belong to a youth organisation.

<sup>73</sup> Though conditions have no doubt improved since then on the Reef, in many other places in the Republic what R. E. PHILLIPS wrote in 1937 (*The Bantu in the City*), Alice (Lovedale), p. 291f) would still be true today: "So far as recreation is concerned, the majority of the Native people on the Reef are poorly provided for ... The locations are gloomy places after work hours. Little attention is given to the life of the children, especially of those who are not at school. And activities for older youth — the occasional concerts and dances — are often of a questionable sort."

But the problems arise when they are suddenly confronted with a world which is bewilderingly different from that in which they grew up. They face the task, not only of integrating themselves, like their European contemporaries, into the professional world of adult society, with its rules of keen competition, its race for profit and its basing a person's value on the degree of efficiency he attains in his work. In addition, they must absorb the shock of facing for the first time in their lives the overpowering material wealth of white civilisation.

Preparation for married life is another important point, for Christian marriage in Africa today is certainly no less "neuralgic" than it was sixteen years ago.<sup>74</sup> Fortunately, the young people themselves realize this need in increasing measure. Thus one of the reports from the discussions, held by the various language groups during the recent General Council of Chirom (South Africa), on the writer's questionnaire, states: "For Aspirants we suggest more discussion — Dialogue in connection with preparation for life: Question of love — marriage — child-care etc. Further on it was suggested to co-operate with groups and clubs outside Chirom and tackle common tasks together in various places and locations." The *déséquilibre* between the length of time we devote in the Church to preparing people for the holy Eucharist, and the small amount of preparation we traditionally offer them for their married life, has been pointed out recently by a team of African priests.<sup>75</sup> In their suburban parish in Kinshasa they have made successful experiments with conducting marriage preparation courses on a communal basis.

Hardly less important, though lying on a different level, is the need to open avenues for the young people to become initiated in the basic aspects of money economy. The formation of credit unions would offer a means to do this in a way which is uncomplicated and at the same time capable of teaching them the truth of the motto stamped on South African coins: *Ex unitate vires*.<sup>76</sup>

Coming to speak once more of the *ascension personnelle*, the tests which must be passed in order to acquire a new status in the movement — in other words, to "ascend" in it — must mainly concentrate on practical aspects. For instance, for boys of a certain age, one of the required tasks could be to know how to patch the tube of a bicycle. Another one might

<sup>74</sup> Cf. a talk given by Sr. MARIE-ANDRÉ du Sacré-Coeur on "La Structure sociale coutumière en face du Christianisme" in: *Formation Religieuse en Afrique Noire: Compte Rendu de la Semaine d'études de Léopoldville, Bruxelles* (1955) p. 60

<sup>75</sup> Cf. *Orientations Pastorales*, no. 132 (Sept./Oct. 1970) p. 278—291: "Essai d'une Pastorale de Préparation au Mariage dans une Paroisse Urbaine"

<sup>76</sup> Cf. the "Rhodesian Credit Unions 'miracle'" featured in an article in *The Southern Cross*, Nov. 5, 1969. Having started their first credit union only six years before, Rhodesians by 1969 had formed over thirty savings clubs and eleven credit unions. Between them they had pooled an amount of £ 20 000.

be to save money for buying some useful tool, say a spade, and to perform certain types of work with it (see to it, for instance, that a particular part of the road near one's homestead is always kept in good order). Similarly, girls might be required to know how to cut the material for a certain piece of clothing, in order to pass a test; or to administer a simple hygienic treatment to a baby. Here again it is clear that tasks will have to be adapted to the different situation in town and country.

Last, but not least, Chiro will have to co-operate with whoever is willing to provide the White public in South Africa with more information on the true nature of African society and its inherent values. To mobilize goodwill among Africans themselves, to conquer their frustration and apathy, will certainly be Chiro's primary aim. Increasing self-respect among Africans will go hand in hand with raising their respectability among a growing number of White South Africans, and allaying the latter's fears of being swamped in a wave of what many of them would see as black barbarism.

At the same time, however, the appalling ignorance on the part of many Europeans with regard to their African co-nationals will have to be overcome. It is not saying too much if one maintains that many white South Africans have as many weird ideas concerning native customs and the African way of life, as the Victorians held a hundred years ago. And this in spite of the fact that they share one and the same country with the Africans, an advantage which the Victorians did not have.

Furthering mutual understanding between the races, and increasing their respect for each other, will have to be a major target to be strived for in a multi-racial country. This is a basic truth and it remains a truth, no matter whether one sees the country's ideal future as lying in the pursuance of the policy of "separate development" or in that of building a harmonious pluralist society. Respect requires as its basis understanding; this again can only grow where truthful information is freely available to everyone.

#### APPENDIX

1. Which do you find is the most attractive aspect about Chiro for our boys and girls?
2. In case you would find that the pedagogics of Chiro are not yet sufficiently adapted to the African mentality, which would be your suggestions regarding this point?
3. In your experience, which are the biggest difficulties encountered by a person who wishes to start Chiro work in some place? And which are the difficulties encountered, if any, once the group has been started?
4. Do you think it would be advisable not to use uniforms in the movement? If so, for what reasons?
5. At which age do you find most boys and girls leave Chiro? For what reasons?

6. Which do you find are the main causes preventing the young from joining Chiro groups?
7. Do you think the movement devotes enough attention to the personal formation of its members?  
If not, which are the aspects which you would like to be seen having more emphasis laid upon?
8. Do you think the Chiro method prepares our young South Africans sufficiently for their "lay apostolate" in the Church and in their milieu?
9. What does the older generation (parents, grandparents, uncles, aunts) think of Chiro?  
Do they show an active interest in the venture?
10. Have you noticed any spontaneous moves among the youths to bring their Chiro programme more in line with the local requirements? Any interesting moves to "africanize" Chiro?
11. How do you manage the financial affairs of the group(s)? Who is in charge of them?

Vorstehende Abhandlung ist Teil einer Dissertation, mit der Verfasser an der Päpstlichen Universität Gregoriana/Rom zum Dr. theol. promovierte. Die gesamte Arbeit erscheint demnächst in den *Supplementa NZM* (Schöneck-Beckenried/Schweiz) unter dem Titel *Youth Work in South Africa: A Challenge to the Church*.

# GESCHICHTE DER MISSIONEN UNTER DEN INDIANERSTÄMMEN DES RIO-NEGRO-TALES\*

von Franz Knobloch SLJ

## VI

### DIE SALESIANER AM RIO NEGRO: PRÄLATUR RIO NEGRO

Auf Bitten des ersten Bischofs von Amazonien Dom Frederico COSTA schuf Papst PIUS X. mit der Bulle *Christianae Religionis* vom 18. 6. 1914 die Apostolische Präfektur Rio Negro und vertraute sie der Kongregation der Salesianer Don Bosco's an<sup>1</sup>. Zum Apostolischen Visitator wurde der verdiente Bororo-Missionar P. João BÁZOLA ernannt; er bereiste den ganzen Rio Negro. 1915 kam der erste Apostolische Präfekt Mgr. Lorenço JORDANA und nahm am 24. 7. Besitz von der Präfektur. Er gründete die Missionsresidenzen in São Gabriel und Barcellos. Vier Jahre hindurch bereiste er unter primitiven Umständen den Rio Negro und seine Nebenflüsse. Seine einzigen Helfer waren die Laienbrüder Miguel BLANCO, Manoel VALERIO und Ambrosio AFONSO. 1919 war er bei den Indianern am Padauri, einem linksseitigen Nebenfluß des Rio Negro. Hier erkrankte er ernstlich und starb auf der Rückreise nach São Gabriel im Hause des portugiesischen Siedlers Sr. FONSECA MACEDO am 5. 12. 1919.

P. Bálzola und Mgr. Jordana gründeten auch eine Missionsresidenz in Taraqua, dem alten Sitz des Frei Venancio ZILOCCHI, und bereisten den Rio Uaupés und seine Nebenflüsse. Sie kamen so in Berührung mit den *Tukanos, Desanas, Tarianas, Uananos, Carapanas, Arapaços, Micuratuaias* und *Piratuaias*.

Nach dem Tode von Mgr. Jordana wurde durch die Bulle *Inter Nostris* von Papst PIUS XI. 1925 die Präfektur zu einer Prälatur erhoben mit Mgr. Pedro MASSA als Prälaten und Apostolischen Administrator. 1941 ernannte Papst PIUS XII. Dom Massa zum Titularbischof von Hebron; am 1. Mai empfing Dom Massa durch den Apostolischen Nuntius Erzbischof D. Bente Aloisius MASELLA in Niteroi die Bischofsweihe. Von 1925 bis 1966 hat Dom Massa die ihm anvertraute Prälatur geleitet und sie zu ungeahnter Blüte gebracht<sup>2</sup>.

#### 1. Die Missionen am Rio Negro

a) *São Gabriel (Uaupés)* — Als Missionsresidenz von P. Bálzola und Mgr. Jordana gegründet, ist es Sitz des Prälaten. Hier gibt es heute Volksschule und Gymnasium. Die Schwestern der Maria Ausiliatrice (Maria-Hilf-Schwestern,

\* s. diese Zeitschrift Heft 2/72, 81—97; Heft 3/72, 172—185

<sup>1</sup> A. C. FERREIRA REIS: *A conquista espiritual da Amazonia* (S. Paulo 1942) 125; P. MASSA: *De Tupan a Cristo* (Rio de Janeiro 1965) 101

<sup>2</sup> REIS, 94s. 125

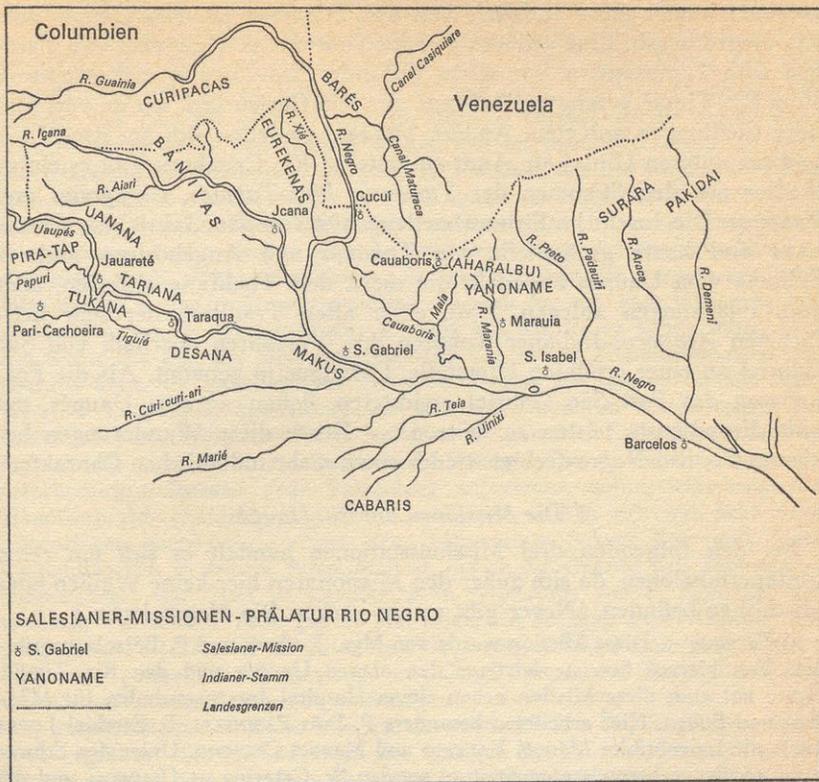
Salesianerinnen) unterhalten ein großes Mädcheninternat, die Salesianer eines für Knaben. Die Seelsorge der am Fluß weit auseinander liegenden Streusiedlungen wird durch einen Wandermissionar versehen. Die Bevölkerung besteht aus vermischtem Nachkommen der alten *Baré*, einzelnen portugiesischen Siedlern und Einwanderern aus den Nordoststaaten Brasiliens. Reine Indianer wohnen São Gabriel gegenüber am rechten Ufer des Rio Negro: die sog. *Makú de São Gabriel* oder, wie sie selbst sich nennen, die *Namkotende*. Leider sind sie von den ‚Zivilisierten‘ schamlos ausgebeutet worden und dem Alkohol verfallen. Die Versuche von Dom José DOMITROVITSCH und P. Josef SCHNEIDER, die Kinder in Internatsschulen unterzubringen, blieben erfolglos, weil die Kinder schon nach wenigen Tagen flohen. Grund hierfür mag nicht zuletzt die feindselige Einstellung der anderen Kinder ihnen gegenüber gewesen sein. — Diese *Makú* besitzen vier kleine *Malokas* in den Wäldern des rechten Rio Negro-Ufers und kommen gern zur Mission, um Arbeiten in Gärten und Pflanzungen zu verrichten<sup>3</sup>.

b) *Barcellos* — Im 18. Jahrhundert Hauptstadt der Capitania Rio Negro, wurde Barcellos als Mission ebenfalls von Mgr. Jordana und P. Bálzola gegründet. Auch hier gibt es Internatsschulen der Salesianerinnen und Salesianer. Während São Gabriel seine Entfaltung hauptsächlich den Patres PASQUAL, Luis PASINELLI und Miguel GHIGO verdankt, waren es in Barcellos vor allem der spätere Bischof-Koadjutor Dom José Domitrovitsch, sein Bruder P. Stephan und P. Francisco FABBRI, der spätere Generalvikar von Porto Velho und langjährige Sekretär Dom Massa's. — Die Bevölkerung besteht zum Teil aus *Caboclos*, vermischtem Nachkommen der alten *Manaos*, aber auch aus vielen Siedlern aus den Nordoststaaten sowie vereinzelt Portugiesen. Direkte Indianermissionen gibt es nicht. Der Wandermissionar P. Tiago ACCHIARDO kam 1962 in Berührung mit den *Yauaperi* des Jauaperi; doch konnte er sich diesem Stamm nicht widmen, da sich der Rio Jauaperi bereits in der Erzdiözese Manaos befindet. — Auf Reisen am Rio Demeni kamen die PP. Carlos CATANI und Stephan DOMITROVITSCH gelegentlich mit den zu den *Yanoname* gehörigen *Surara* und *Pakidai* in Berührung, ohne daß daraus nähere Beziehungen entstanden. 1970 besuchte P. J. Schneider zusammen mit Dr. Hans BECHER, dem Erforscher beider Gruppen, diese Indianerstämme<sup>4</sup>.

c) *Santa Isabel (Tapuruquara)* — Diese Mission, am Rio Negro zwischen Barcellos und São Gabriel gelegen, wurde 1942 von den PP. ACCHIARDO, SCHNEIDER und José TOMASSONI sowie dem Laienbruder und Agronom Teutonio FERREIRA gegründet. Auch sie entwickelte sich zu einem blühenden Zentrum. Patres und Schwestern unterhalten große Internatsschulen; die Schwestern leiten sogar eine Lehrerbildungsanstalt für einheimische Mädchen, die Lehrerinnen werden wollen. Unter den Oberen verdienen besondere Erwähnung P. Miguel GHIGO, Luis PASINELLI, Pedro GEROSA und Luis CHINADANI. Besonders segensreich wirkte als Wandermissionar P. João BADALOTTI. — Die Bevölkerung in den verstreuten Ufersiedlungen besteht größtenteils aus *Caboclos*, vereinzelt *Nordestinos* und Portugiesen. Indianer finden sich in Bom Jardim und Macarabi, nämlich *Makú*, auch *Schirwai* genannt; doch ist sehr schwer, sie besser zu betreuen, da sie zu ihren zivilisierten Arbeitgebern in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen, das sich

<sup>3</sup> REIS, 103; M. BLANCO: *O Inferno Verde* (Porto/Portugal 21962) 161. — Über die *Makú* aus eigenen Aufzeichnungen.

<sup>4</sup> REIS, 104; BLANCO, 160s. — Über die Indianer aus Aufzeichnungen von P. TIAGO, P. STEPHAN und P. SCHNEIDER.



von Sklaverei nicht sonderlich unterscheidet. Sklaverei herrscht auch noch am Rio Preto, einem Nebenfluß des Rio Padauri, wo viele *Banivas* vom Rio Içana, aber auch *Caboclos*, als Sammler der Faser der Piaçaba-Palme elend zugrunde gegangen sind. Als die Prinzessin ISABELLA 1888 für Brasilien die Sklaverei aufhob, konnte sie nicht ahnen, daß 80 Jahre später dieses Problem am Rio Negro immer noch fortbestehen würde. Im übrigen hat die Mission für diese Unglücklichen am Rio Preto eine Missionsschule errichtet, was die Händler zwar nur ungern sahen, aber doch nicht verhindern konnten. 1969 hat P. J. Schneider als Wandermissionar Verbindung zu den *Cabaris*, einer *Makú*-Gruppe am oberen Rio Uinixi (zwischen Rio Negro und Japura), aufgenommen, und er besucht diese Indianer, ungefähr 70 Personen, seither regelmäßig<sup>5</sup>.

In den letzten 20—30 Jahren findet am Rio Negro eine langsame, aber immer deutlicher sichtbare Völkerverschiebung statt. Die Einwanderer aus dem Nordosten, die hauptsächlich während der Blütezeit der Kautschukausbeutung (Anfang dieses Jahrhunderts) zum Rio Negro gekommen sind, wandern nach Manaus und anderen Gegenden ab. Dafür

<sup>5</sup> BLANCO, 159. — Über die Indianerstämme aus eigenen Notizen und Mitteilungen von P. SCHNEIDER.

kommen immer mehr Indianer von den Stämmen am Rio Uaupés zum Rio Negro herab. Eine größere Gruppe kam mit P. PASINELLI von Taraqua nach Tapuruquara, vor allem *Tukanos*, *Pira-Tapuias* und *Arapaços*. Vom Rio Tiquié gelangten *Tukanos* zum Rio Curicuriari, wo sie verschiedene Siedlungen anlegten. Andere *Tukanos* siedelten sich am Rio Marié und am unteren Uinixi an. Auch am unteren Rio Cauaboris gibt es einige Siedler aus den Stämmen der *Tarianas*, *Pira-Tapuias*, *Carapanas* und *Tukanos*. Die Inseln im Stromschnellengebiet von São Gabriel bis Camanaos sind heute größtenteils von *Tukanos* und Angehörigen anderer Stämme vom Uaupés besiedelt, die meist dem Fischfang obliegen, aber auch Pflanzungen anlegen. Nach einer alten Tradition der sehr hellfarbigen *Arapaços*-Indianer wohnten ihre Vorfahren oberhalb von São Gabriel an einer erhöhten Uferstelle, Carangueijo genannt. Als die Portugiesen das Fort São Gabriel errichteten, flohen sie zum Uaupés, um nicht Frondienste leisten zu müssen. — Durch diese Wanderungen bekommt das Rio-Negro-Gebiet wieder einen mehr indianischen Charakter<sup>6</sup>.

## 2. Die Missionen am Rio Uaupés

Bei den folgenden drei Missionsstationen handelt es sich um reine Indianermissionen, da sich außer den Missionaren hier keine Weißen oder Mischlinge befinden. (Neger gibt es am ganzen Rio Negro kaum.)

a) *Taraqua* — Diese Mission wurde von Mgr. Jordana und P. Bálzola gegründet. Von hieraus bereiste letzterer den oberen Uaupés und den Rio Tiquié. Heute hat auch diese Mission neben einem Hospital Internatsschulen für Mädchen und Buben. Hier arbeiteten besonders P. Luis PASINELLI, P. Ezechiel LOPES sowie die Laienbrüder Manoel VALERIO und Manoel CRESCINI. Unter den Schwestern verdienen besonders genannt zu werden Sr. Catarina DE OLIVEIRA und die bayerische Schwester Katharina REMETER, eine gute Kennerin der Tukano-Sprache<sup>7</sup>.

b) *Jauareté* — Günstig gegenüber der Mündung des Rio Papuri an der kolumbianischen Grenze gelegen, wurde diese Mission nicht zu Unrecht die „Prinzessin der Salesianermissionen am Rio Negro“ genannt. Jauareté und Taraqua sind der Schauplatz der unermüdlichen und harten Arbeit von Dom João MARCHESI und P. Antoni GIACONE. Ersterer kam 1922 zum Rio Negro, und seit dieser Zeit arbeitet er ununterbrochen unter den Indianern des Rio Uaupés. General ALEXANDRINI nannte ihn den „Anchieta am Uaupés“ und der Direktor des Anthropos-Instituts, Prof. Dr. W. SAKE SVD, den „Apostel des Uaupés“. Er gründete und organisierte 32 Missionssiedlungen mit vielen Kapellen. — P. GIACONE war unermüdlich als Wandermissionar tätig. Beide Missionare sind gute Kenner der Tukano-Sprache. — Außer ihnen wirkten hier noch vor allem P. Luis ALGERI und die Laienbrüder Miguel BLANCO und Guilherme ADAMEC. Der gegenwärtige Missionsober P. José DALLA VALLE ist ein eifriger Wandermissionar.

1924 kam P. João MARCHESI das erstmalig im Ruderboot nach Jauareté. Der *Tariana*-Häuptling LEOPOLDINO und seine Stammesangehörigen empfingen ihn mit großer Freude und versprachen ihre Hilfe bei der geplanten Mission — ein

<sup>6</sup> Mitteilungen von Exz. Dom José DOMITROWITSCH, von Dona Nazaré FONSECA, einer *Arapaço*-Indianerin, und nach eigenen Aufzeichnungen.

<sup>7</sup> REIS, 101.110; BLANCO, 161

Versprechen, das getreulichst erfüllt wurde. 1927 besuchte Dom MASSA zusammen mit P. Marchesi neuerdings Jauareté. Aber erst zwei Jahre später konnte mit der Errichtung der Mission begonnen werden. Der unermüdlche Helfer bei allen Arbeiten war Häuptling Leopoldino. Er war nicht nur das Oberhaupt der Maloka von Jauareté, sondern auch die anderen Tariana-Dörfer wie Aracapá, Cigarre, Urubuquara und Ipanoré hielten sich an seine Weisungen. In allem unterstützte er die Missionare, nur gefiel es ihm nicht, daß die Mission am linken Ufer des Flusses errichtet wurde. Erst viel später entdeckte der Missionar P. C. BEKSTA den Grund hierfür: Die *Tariana* sind unterteilt in verschiedene Sippen. Leopoldino und seine Gruppe gehörten der adligen Sippe der *Kwenaka Manwere Kwewathe* an (2. Gruppe der *Tariana*-Sippen), während die *Tariana* am linken Ufer zur 4., 5. und 6. Gruppe gehörten. Niemals hat der gute Häuptling verstanden, warum die Gemeinen den Vorrang vor den Edlen haben sollte. Freilich wußte zur Zeit der Gründung niemand von diesen Zusammenhängen, und überdies hatte der Indianerschutz dieses Land schon seit langem für sich reserviert. — Leopoldino unterstützte die Missionare auch im Kampf gegen den Mißbrauch von Alkohol und Koka. So ließ er die gesamten Kokapflanzungen vernichten. Als 1934 eine nordamerikanische Filmgesellschaft Indianerstämme im ursprünglichen Zustand ohne Bekleidung aufnehmen wollte, widersetzte der Häuptling sich energisch, und die Amerikaner mußten sich mit bekleideten Tänzerinnen begnügen. — Nach dem Tode seines Sohnes Raimundo begab Leopoldino sich zu seinem Sohne Manoel, der in die Gegend von Tapuruquara ausgewandert war. Hier ist Leopoldino in Gegenwart von P. Schneider verschieden. Vor seinem Tode gab er ihm folgenden Auftrag an P. Giacone mit: „Sage dem P. João, daß die Missionsarbeit wenig Erfolg haben wird, wenn es euch nicht gelingt, die Trinkgelage mit ihren Folgen wie Streitigkeiten und unsittlichen Ausschweifungen zu mildern<sup>8</sup>.“

c) *Pari-Cachoeira* — Diese Mission, am mittleren Rio Tiquié gelegen, wurde 1940 gegründet. Sie ist das Werk des späteren Bischof-Koadjutors Dom José DOMITROVITSCH. Der aus dem Burgenland stammende Missionar war eine der geprägtsten Persönlichkeiten der neuesten Missionsgeschichte. Offen und gerade, von großer Güte gegen alle, widmete er sich ganz dem Missionswerk. Noch als Bischof bereiste er unermüdlch die Prälatur von 300 000 km<sup>2</sup>. Als Bischof-Prälat von Humaita am Rio Madeira ist er 1961 im Ruf der Heiligkeit verschieden.

Außer ihm wirkte in diesem Gebiet noch P. Ezechiel LOPES, der sich als erster in besonderer Weise den *Makú* widmete, den „Parias der amazonischen Wälder“; ferner der bayrische P. Martin MALTAN, ein guter Kenner der Tukano-Sprache, der auch in Taraqua und Jauareté wirkte. Als Wandermissionar verdient besondere Erwähnung P. Eduard LAGORI, unbestreitbar der beste Kenner des Tukano. Als langjähriger treuer Missionar wirkte in Pari auch der Laienbruder Luis PILATO<sup>9</sup>.

*Missionsmethode* — Die Indianer, die bis dahin meist an schwer zugänglichen kleinen Bächen hausten, wo sie oft Fiebererkrankungen erlitten, wurden gesammelt und in vielen Streusiedlungen am Ufer der Flüsse sesshaft gemacht. Ihre *Malokas* (Gemeinschaftswohnungen) wurden

<sup>8</sup> BLANCO, 161; A. GIACONE: *Pequena gramática e dicionário da lingua Taliaseiri ou Tariano* (Salvador/Bahia 1962) 13—16; A. SILVA: *A civilização indígena do Uaupés* (S. Paulo 1962) 122s. — Persönliche Mitteilungen von P. C. J. BEKSTA.

<sup>9</sup> BLANCO, 159 und eigene Aufzeichnungen.

aufgegeben, oft zerstört. Auf den Missionsstationen gewöhnten sie sich an den Umgang mit den Weißen, deren Annäherung sie früher flohen, weil sie das unglückliche Leben als Gummisammler fürchteten. Durch die Missionsschulen bleiben sie in ihrer eigenen Umgebung, und es wird vermieden, daß sie sich die Errungenschaften einer Pseudozivilisation aneignen. Sie widmen sich entweder ihren traditionellen Beschäftigungen: Fischfang, Anlage von Pflanzungen und Jagd, oder sie lassen sich in verschiedenen Handwerken ausbilden, zu Tischlern, Zimmerleuten u. a. Der Prozentsatz der Analphabeten ist am Rio Negro viel geringer als in vielen anderen Teilen Brasiliens<sup>10</sup>.

*Hindernisse und Schwierigkeiten der Missionierung am Uaupés* — Neben den großen Entfernungen und schwierigen Verkehrsbedingungen (Stromschnellen) bot die größten Hindernisse die feindselige Einstellung weißer Händler und Abenteurer. Diese Leute sahen im Indianer nichts anderes als ein billiges Arbeitstier, das sie, wenn notwendig, mit Gewalt aus den Malokas holten, auf diese Weise Familien zerstörten und die Gefangenen in den *Seringais* (Gebieten mit Kautschukbäumen) an Hunger, Krankheit und Heimweh langsam zugrunde gehen ließen. Mehr als einmal haben Missionare solche von modernen Flußpiraten Geraubte unter Gefahr für ihr eigenes Leben befreit<sup>11</sup>. Das hat auch der bekannte Indianerforscher Kurt NIMUENDAJÚ-UNKEL, sonst ein Kritiker der Missionsmethode der Salesianer, offen anerkannt<sup>12</sup>. Heute sind diese Räuber ein Kapitel der Vergangenheit.

Zwischen den *Tuyuka*-Indianern des oberen Tiquié und ihren an den Quellbächen des Tiquié hausenden Nachbarn, den *Bara* (*Barasanas*) bestand seit langer Zeit dauernder Kriegszustand. Als die Salesianer am Tiquié eine Mission gründen wollten, versuchten sie, diesem Zustand ein Ende zu bereiten. P. João MARCHESI reiste mit zwei *Tukano*-Indianern bis zu den Malokas der *Bara*. Es gelang ihm, ein Treffen zwischen den Häuptlingen der *Tukuyas* und denen der *Baras* zustande zu bringen, dessen Erfolg der ersehnte Friedensschluß war. Dieser Friede hat angehalten bis auf den heutigen Tag<sup>13</sup>.

*Krankenpflege* — Jede Missionsstation hat ihr eigenes Hospital, geleitet von ausgebildeten Krankenschwestern. Die Arzneien wurden während der Regierungszeit Dom MASSA's unentgeltlich ausgegeben, und die Kranken erhielten kostenlose Behandlung und Verpflegung. Unter den Krankenschwestern sind besonders zu erwähnen Sr. Hedwig ŠIKORSKA, Sr. Klara JAKOBS, Sr. Francisca, Sr. Elisabeth FARESin und Sr. Maria de Jesus.

<sup>10</sup> REIS, 108s.

<sup>11</sup> BLANCO, 101—109; MASSA, 354s.

<sup>12</sup> C. NIMUENDAJÚ: Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés, marco e julho de 1927: *Journal de la Société des Américanistes de Paris* (Paris 1955) 150

<sup>13</sup> A. GIACONE: *Os Tucanos e os outras tribus do Rio Uaupés, afluente do Negro, Amazonas* (S. Paulo 1949)

*Missionshelfer* — Hier muß vor allem die große Hilfe erwähnt werden, die die brasilianische Luftwaffe den Salesianermissionen (und nicht nur ihnen) zuteil werden ließ. Es ist dies vor allem das Verdienst des Gründers der Luftwaffe, Luftmarschall Eduardo GOMES, eines wirklichen Patrioten und überzeugten Katholiken. Während der Regierung des Präsidenten Marschall H. A. CASTELLO BRANCO war er Luftfahrtminister Brasiliens. Was Eduardo Gomes für die Rio Negro-Prälatur getan hat, mit deren Bischof Dom MASSA ihn aufrichtige Freundschaft verband, kann nicht annähernd hier aufgezeichnet werden. Alle drei Missionen am Uaupés — Taraque, Jauareté, Pari-Cachoeira — besitzen heute Flugplätze, die regelmäßig von Militärflugzeugen angefliegen werden, die den Missionen alle nur erdenkliche Hilfe leisten. Besonders haben sich um die Missionen die Obersten PROTÁSIO, SANT'ANA, Major TREPTOW und die Generale SOBRAL und CAMERÃO verdient gemacht.

Nicht vergessen werden dürfen die *Oblatinnen der Missionen*. Es sind dies fromme brasilianische Frauen, die ihr ganzes Leben dem Dienst der Mission verschrieben haben. Ursprünglich von Dom MASSA als eine Diözesankongregation gedacht, blieben sie auch nach dem Scheitern des Projekts und arbeiten still in den Missionen mit den Maria-Hilf-Schwestern zusammen.

Seit mehr als fünfzig Jahren arbeitet als unermüdlicher und treuer Missionshelfer der aus Bayern stammende H. Ludwig REITMEIER auf den Missionsstationen Barcellos, Taraqua und São Gabriel.

#### LISTE DER INDIANER UND IHRER BEVÖLKERUNG

am Rio Uaupés<sup>14</sup>

Gegenwärtig finden sich am Rio Uaupés folgende Siedlungen, angefangen bei der Mündung in den Rio Negro bis hin zur kolumbischen Grenze (Namen der Siedlungen und der *Volksstämme*):

S. Joaquim: *Koena* oder *Kukwana*

Itapinima, Trovão, Pituna, Cunuri, Coré-Coré: *Desana*

Iú-rapecuma: *Tucano*

Pacú-capuama: *Desana*

Caruatana, Macú-capuamo: *Tucano*

Jacaré-ponta, Açai-paraná: *Pirá-Tapuya*

Arara-ponta, Matapi, Naná-rapecuma, Taua: *Tucano*

Taracuá-ponta (Missionsstation): *Tucano, Desana, Pirá-Tapuya*

Dari-dari: *Miriti-Tapuya*

Pirá-mirim: *Pirá-Tapuya*

Ponta-fria: *Tucano, Pirá-Tapuya*

Cabeçudo-ponta, Paxiuba-Igarapé: *Pirá-Tapuya (Makú)*

Ipanoré: *Taryana*

Urubucuara: *Kumadene*

Pinú-pinú, Cigarro: *Taryana*

Mariuí: *Tucano, Pirá-Tapuya, Desana*

<sup>14</sup> SILVA, 58ss

Buzina: *Taryana*  
S. José, Chibará, Jurupari-ponta, Baia, Leiro: *Arapasu*  
Paraná-juca: *Arapasu, Tucano*  
Jucira: *Tucano*  
Ananaz, Aracú-ponta, Jacitara: *Pirá-Tapuya*  
Arari-pira: *Taryana*  
Jui: *Pirá-Tapuya*  
Jauararé (Missionsstation), Castanho-capuama, Micura, Miriti: *Taryana*  
Umari: *Tucano*  
Piranha: *Taryana*  
Mira-pirera: *Tucano*  
Jabuti, Juquira-ponta, Ira-capuama: *Taryana*  
Babaca: *Pirá-Tapuya, Taryana, Kumadene, Wawana*  
Arumã, Cachoeira do machado, Poxsá-boari-ma: *Taryana*  
Periquito: *Taryana, Kumadene*  
Japú-ponta, Arara, Yandú, Carurú, Matapi, Jacaré, Yutica, Tiririca, Taina,  
Taracua, Yawareté-ponta, Pacú-cachoeira: *Wawana*  
Camarinhô-igarapé, Querari: *Cubewana*

am Rio Tiquié<sup>15</sup>

Campina, Caururú-lago, Coré-Coré: *Tucano*  
Matapi: *Tucano, Desana*  
Barreira: *Tucano*  
Oakó: *Miriti-Tapuya*  
Ponta do veado: *Miriti, Tucano, Tuyuka*  
Serrinha: *Tucano, Desana*  
Pirora: *Desana, Tucano*  
Sant'Ana: *Tucano, Desana*  
Tucano-cachoeira, Waxpo-nea: *Tucano*  
Nyi-ya-pito, Iraití, Nazaré, Piraiba-poço: *Miriti-Tapuya*  
S. Pedro: *Tucano*  
Dixtiro-pá, Barreira alta: *Tucano, Desana*  
Boca do Castanha, Trovão (Castanha-Igarapé), S. Luis, Floresta: *Desana*  
S. José: *Tucano*  
S. Miguel: *Tucano, Desana*  
S. Luzia, S. Francisco, Maracajá: *Tucano*  
S. Antonio: *Tucano, Desana*  
S. João: *Desana*  
Santa Cruz, Bela vista: *Tucano*  
Jandú-cachoeira (Umari-igarpé): *Desana*  
Urubú-lago: *Tucano*  
S. Sebastião: *Desana*  
Iracema: *Carapanas*  
Pari-cachoeira (Missionsstation): *Tucano*  
Coração de Maria (Samauma-igarapé): *Tuyuka*  
S. Domingos (Cabari), Caburi: *Tucano, Tuyuka*  
S. Paulo: *Tucano*  
Carurú-cachoeira: *Tucano, Tuyuca*

<sup>15</sup> SILVA, 61ss und eigene Aufzeichnungen von 1960

Nama-ahoari-bwa, Wai-machsa-duhiró, S. Pedro: *Tuyuka*

Doé-ra: *Gamba-Tapuya*

Puri-ya-pité, Nachkaro, Kai-ya-pito, Sarapó: *Tuyuka*

am Rio Papuri (rechtes, brasilianisches Ufer)<sup>16</sup>

S. Luzia: *Tucano*

Tucunaré e Olinda, Taracúá: *Pirá-Tapuya*

Anchieta: *Tucano, Desana*

Die Listen lassen klar erkennen, daß die heutigen Indianerdörfer stammesmäßig viel weniger gemischt sind als im 19. Jh. die Missionsdörfer der Kapuziner und Franziskaner.

### 3. Die Missionen am Rio Içana

Haben sich die Missionen am Rio Negro und Uaupés glänzend entwickelt, so war und blieb der Rio Içana das Sorgenkind der Prälatur.

Anfang der fünfziger Jahre kam die Baptistenmissionarin Sophie MULLER von Kolumbien her über den Rio Cuiari zum Içana und bereiste im Ruderboot den ganzen Fluß. Sie gehörte zur Gruppe der *New Tribes Mission*. Am Guainia in Kolumbien hatte sie die dem *Baniva* nahverwandte Sprache der *Kuripaka* erlernt und Teile der Evangelien in diese Sprache übersetzt. Während ihrer Reise brachte sie verschiedenen *Baniva*-Indianern Schreiben und Lesen bei und verteilte die mitgebrachten Texte. Diese Indianer lehrten andere die Schrift, und so verbreitete sich der neue Glaube ziemlich rasch am ganzen Içana<sup>17</sup>.

Von Zeit zu Zeit hielten diese Baptisten Konferenzen ab, in denen die Teilnehmer gründlichen Schulungen unterzogen wurden. Die Baptisten — sie nennen sich *Crentes* = Gläubige — zeigen aggressiv militanten Charakter. Sie verwerfen ebenso Elemente ihrer eigenen früheren Religion (Caxirigelage, Tabak, Medizinnann und Irruparißlöten) wie auch die Verehrung von Heiligenbildern, die in einigen Dörfern zerbrochen und in den Fluß geworfen wurden. Vor allem üben sie starken Druck auf jene Indianer aus, die sich ihnen nicht anschließen wollen<sup>18</sup>.

Unter diesen nicht günstigen Umständen wurde 1950 die katholische Missionsstation Assunção de Içana in Carara-poço von P. Josef SCHNEIDER und Br. Teutonio FERREIRA gegründet. Auch P. Schneider bereiste den ganzen Içana. Die Mission wäre günstiger an der Mündung des Cuiari gelegen; dies aber ließ der damalige Beauftragte des Indianerschutzdienstes, der Freimaurer Athaide CARDOSO, nicht zu. (1958 wurde er von der Militärregierung seiner politischen Rechte für verlustig erklärt.)

P. Schneider hatte in Gegenwart von *Baniva*-Indianern auch ein „Religionsgespräch“ mit Frau MULLER in der Banivasprache. Die Missionarin wurde übrigens von den brasilianischen Behörden wegen illegaler Grenzüberschreitung ausgewiesen, kehrte aber verschiedene Male zurück<sup>19</sup>.

1950 erhob sich eine neue messianische Bewegung. Ein kolumbianischer *Baniva*-Indianer, Schüler von Frau S. MULLER, personifizierte sich mit Christus, taufte seine Anhänger im Wasser des Flusses, gab ihnen das „Blut Christ“ zu trinken

<sup>16</sup> SILVA, 63s.

<sup>17</sup> S. MULLER: *Alem da civilização* (S. Paulo 1952)

<sup>18</sup> E. GALVÃO: *Aculturação indígena no Rio Negro: Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, N. S. 7 (Belém/Pará 1959) 53

<sup>19</sup> Mitteilungen von P. SCHNEIDER und P. C. GALLI.

und versprach ihnen ein besseres Leben. Mit einer Flotille von Kanus, besetzt mit seinen Gefolgsleuten, fuhr er den Rio Içana hinunter. Auf dem Wege zerstörte er alle katholischen Kapellen. Die Bewohner des Rio Negro baten um Hilfe, und die Behörden nahmen den „Christus“ fest. Seine Anhänger zerstreuten sich ohne Widerstand<sup>20</sup>.

Auch in anderen Fällen bezugten diese *Crentes* eine aggressive Haltung gegen Andersdenkende. So wurde P. SCHNEIDER am oberen Rio Içana einmal tödlich mit dem Buschmesser angegriffen; sein Nachfolger als Wandermissionar, P. Carlos GALLI, ebenfalls. Gegen diesen Missionar wurden auch drei Giftmordversuche unternommen. Verfolgt wurde auch die katholisch gebliebene Sippe des Siusi-Häuptlings LEOPOLDINO; sie wurde während der Nacht von *Matiari* (Jaguar-menschen) angegriffen. Es blieb ihr nichts anderes übrig, als sich vom oberen Içana zurückzuziehen und sich nahe der Mission anzusiedeln. Vergiftet wurde der Häuptling der kleinen Siedlung Coro-coro etwas unterhalb von Tunui, weil er sich weigerte, zu den *Crentes* überzugehen. Die Sippe des Jauareté-Häuptlings BENEDITO, die nahe der Mündung des Aiari in den Içana ihr Dörfchen hatte, mußte ebenfalls Verfolgungen über sich ergehen lassen. Trotzdem gelang es der zähen Arbeit von P. GALLI und P. SCHNEIDER, viele wieder zurückzugewinnen. Heute sind ein Drittel der etwa 4000 Bewohner des Içana katholisch und zwei Drittel *Crentes*.

Die beiden Patres bereisen auch den Rio Xié, unter dessen Bewohnern, den aruakischen *Eurekenas*, die Baptisten gleichfalls Proselyten machten. Auch dort gibt es heute Angehörige beider Bekenntnisse. Um die Jugend zu gewinnen, errichteten die Maria-Hilf-Schwester am Içana eine Internatsschule für Mädchen, die Salesianer für Buben; letztere wurde von P. Clemente SALERI betreut. Sowohl P. GALLI als auch P. SCHNEIDER sind gute Kenner des *Nheengatu* und des *Baniva*<sup>21</sup>.

Von den Indianerdörfern am Rio Içana sind heute folgende katholisch (von der Mündung bis zu den Tunui-Bergen)<sup>22</sup>:

Guadanape (am unteren R. Cubate, r. U.): *Ipeca* oder *Pato* („Enten“)  
Bom Jardim (an der Mündung des Cubate), Auxiliadora, r. U.: *Ipeca*  
Yauakana (l. U.): *Siusi* (?)

<sup>20</sup> GALVÃO, 54 und Mitteilungen von P. SCHNEIDER. — Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ hat in ihrer Abhandlung: ‚Indianische Messiasbewegungen in Brasilien‘ im *Staden-Jahrbuch* XI—XII (S. Paulo 1964/64) 31—44 die These aufgestellt, daß indianische Messiasbewegungen auf die *Tupi-Guarani*-Stämme beschränkt gewesen seien (41). Kurz vorher (37) bringt sie als Beispiele für Messiasbewegungen den Aufstand des „Christus“ Venancius von 1875 und des „Christus“ Aniceto zu Beginn unseres Jahrhunderts am Ri Içana. In beiden Fällen handelt es sich jedoch eindeutig um aruakische *Baniva*-Indianer. Auch bei den messianischen Aufständen am Rio Uaupés in der 2. Hälfte des vorigen Jhs. z. Z. der Kapuzinermissionen geht es nicht um *Tupi-Guarani*, sondern um aruakische *Tariana* und der *Betoya*-Gruppe angehörende *Tucanos*. — Auch die ‚Ghost Dance Religion‘ der nordamerikanischen Präriestämme (Sioux, Paiute, Crow, Cheyenne, Arapaho) ist ausgesprochen messianischer Natur (vgl. *Handbook of American Indians*, I [New York 1960] 491s). Die These von der Exklusivität der *Tupi-Guarani* ist somit nicht haltbar.

<sup>21</sup> Mitteilungen von P. GALLI und P. SCHNEIDER.

<sup>22</sup> Aus eigenen Aufzeichnungen von 1970.

Venancio (r. U.): *Ipeca*  
 Julião (r. U.): *Tatu*  
 Cabeçudo (l. U.), teilweise katholisch: *Ipeca*  
 Boca do Castanha (r. U.): *Kubeowa*  
 Carmo (l. U.), Juruti (r. U.): *Yurupari*  
 Saúva (r. U.): *Arara*<sup>23</sup>  
 Carara-poço (Carminho) (r. U.): Missionsstation  
 Yavaneri (r. U.): *Siusi* (Sippe LEOPOLDINO's)  
 Armando (r. U.): *Yurupari*  
 Boca do Equari (r. U.): *Yauarete* (Häuptling BENEDITO)  
 S. Antonio, S. Luzia de Masarico (r. U.), Mangeira (l. U.), teilw. kath.: *Siusi*  
 Haus unterhalb Florida (r. U.): *Yauarete*  
 Tayassu-cavera (r. U.), Auxiliadora (l. U.): *Siusi*  
 Coro-coro (r. U.): *Sucuriyu*

Die katholisch gebliebenen *Baniva* zeichnen sich durch besondere Treue zu ihrer Religion aus. So scheuen sie sich nicht, ein bis zwei Stunden Fahrt mit dem Ruderboot zu unternehmen, um dem Sonntagsgottesdienst auf der Mission beizuwohnen<sup>24</sup>.

Der protestantische Kult ist gekennzeichnet durch Einfachheit, leichtes Verständnis (Benutzung der Muttersprache! *Baniva* oder *Neengatú*) und Zufriedenstellung der *Crentes*, da einer oder mehrere der Indianer den Kult selbst ausüben. Durch diese Tatsachen wird die Religion gewissermaßen ihre eigene<sup>24</sup>.

#### 4. Bei den Yanoname im Vorland der Serra da Neblinha

In der Chronik der Salesianermission Tapuruquara, Santa Isabel, befindet sich unter dem Datum des 7. 11. 1942 die Erzählung einer Frau, die 13 Jahre vorher Gefangene eines unbekanntes Indianerstammes gewesen war, dessen Wohnsitze sich am oberen Maia befanden. Die Frau, D. LUCIANA VENCESLAU CANDIDA, erklärte, daß die Sprache dieser *Makú* keine Ähnlichkeit mit anderen, ihr be-

<sup>23</sup> Die *Baniva de Rio Içana* sind zu unterscheiden von den *Baniva de Orinoco*. Die *Baniva* vom Rio Içana umfassen drei Dialekte: das *Karu*, *Un-hun* und *Karupaka*. Zu den *Karu* gehören 7 Sippen, zu den *Un-hun* 9 und zu den *Karupaka* 3 (s. GALVÃO, 39). Nicht alle Sippen sind ursprünglich *Aruak*. So dürften die *Kadaupuritana* und die *Hohodene* akkulturierte *Maku*-Horden sein (ib. 40). Die Sippe der *Wira-Miri* besteht aus Nachkommen akkulturiertes *Eurekena* (ib.). Die Sippe der *Arara* gehörte ursprünglich zu den *Tariana* in Jauareté am Rio Uaupés. Sie trennten sich vom Hauptstamm nach schweren Auseinandersetzungen, wanderten den Uaupés hinab und hinauf zum Rio Içana, wo sie den Dialekt *Unhun*, der ihrer Sprache am nächsten war, annahmen (persönliche Mitteilung von H. ARSENIO, einem *Arara* aus Saúva, u. H. Moyses CASTRO PEREIRA, einem *Pira-Tapuya*). Es ergibt sich also folgendes: Die aruakischen *Tariana* kamen von Venezuela, wanderten den Rio Içana hinauf und über den Nebenfluß Aiari zum Uaupés hinüber (cf. GIACONE, *Gramática* ... *Tariano*, 12). Eine ihrer Sippen, die *Arara*, wanderten den Uaupés hinab und dann wieder hinauf zum Içana zu den stammesverwandten *Baniva*.

<sup>24</sup> Eigene Aufzeichnungen, 1970.

kannten Indianersprachen habe. Auch sei es bei ihnen Brauch, die Toten zu verbrennen und die Asche unter das Essen zu mischen<sup>25</sup>.

Diese Indianer machten auch in der Folgezeit von sich reden. Es gab einen fortwährenden Kleinkrieg zwischen ihnen und den *Caboclos* des Rio Negro. Um den dauernden Streitigkeiten ein Ende zu bereiten, entschloß sich 1952 der brasilianische Salesianermisionar P. Antonio GOIS, diese Indianer aufzusuchen. Mit dem Boot fuhr er den Rio Cauaboris hinauf, und am Tukano-Igarapé traf er tatsächlich mit diesen Indianern zusammen, die ihn wider alles Erwarten gut aufnahmen<sup>26</sup>.

Von da an unternahm P. Gois häufige Reisen zu ihnen und errichtete am Canal Maturacá eine Missionsresidenz. Er besuchte auch das Dorf der *Wawanaweteri* am Rio Maia, einem linksseitigen Zufluß des Cauaboris. 1957 begleiteten ihn auf einer Missionsreise der deutsche Forscher H. Georg SEITZ mit seiner Frau Thea<sup>27</sup>. Mit viel Geduld und Einfühlungsvermögen erwarb der Missionar die Achtung und das Vertrauen der Indianer, die sich *Aharaibu* nennen. Das Dorf, das jetzt nahe der Mission liegt, trägt den Namen Masiribuiweteri, früher Kohoroschitari.

1960 wurde der schon mehrmals genannte sudetendeutsche Missionar P. Josef Leo SCHNEIDER von den Oberen zum Cauaboris gesandt zusammen mit dem Laienbruder Manoel VALERIO. Dieser mußte jedoch nach einigen Monaten zurückkehren, und P. GOIS wollte eine Missionsresidenz unter Indianern gleicher Zunge am Rio Marauia eröffnen. Das geschah 1961. Deshalb wurde dem P. Schneider sein Landsmann, der Missionar Franz KNOBLOCH, beigegeben (März 1961).

Die Mission nahm einen beachtlichen Aufschwung. Es war das Bestreben P. Schneiders, besonders die Landwirtschaft zu fördern. Vom 13. bis 17. 9. besuchten beide Missionare, begleitet von einigen Indianern, auf dem Landwege auch das Dorf der *Wawanaweteri*<sup>28</sup>.

Die angewandte *Missionsmethode* läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen: 1. Möglichstes Fernhalten von Weißen und *Caboclos* (keine Mischehen!); 2. keine Angriffe auf die Stammesreligion (Achtung des Totengedenkfestes *Leahumo* und des *Hekura*-Rituals sowie verschiedener Speisetabus); 3. keine Angriffe gegen die traditionellen Ehepraktiken (Polygynie), aber Maßnahmen, daß sich diejenigen, die Christen werden, mit der Einehe vertraut machen (ein Kampf gegen die schon bestehenden polygynen Ehen würde die Kinder des väterlichen Schutzes berauben und zu zerrütteten Verhältnissen führen). Einige wenige christlichen Ehe wurden geschlossen<sup>29</sup>.

Weniger glücklich erwies sich die Maßnahme, Kinder in die Missionsinternate am Rio Negro zu schicken. Es war der alte Häuptling TORITAE

<sup>25</sup> *Cronica da Missão Salesiana Santa Isabel do Rio Negro* (Eintragung von P. SCHNEIDER).

<sup>26</sup> P. Stephan DOMITROWITSCH: *Erzählungen eines Missionars* (unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>27</sup> G. SEITZ: *Hinter dem grünen Vorhang* (Wiesbaden 1960)

<sup>28</sup> *Cronica de Maturacá*, 5.

<sup>29</sup> Aus eigenen Aufzeichnungen 1961—63. Ferner F. KNOBLOCH: A 'White' Tribe in the Amazon, in *The Mankind Quarterly*, X (Edinburgh/Scotland 1970) No 4, pag. 198

selbst, der darauf hinwies, daß diese Kinder sich dem Stammesleben entfremden könnten. Seit 1964 werden auch keine Kinder mehr zum Rio Negro geschickt<sup>30</sup>. — Auch der Versuch, die Toten durch Erdbestattung zu begraben, erwies sich als ein Fehlschlag. Seit dem von Kardinal OTTAVIANI unterzeichneten Dekret des Heiligen Offiziums, das die Verbrennung unter gewissen Umständen gestattet, wurde von dieser Erlaubnis weitgehendst Gebrauch gemacht. — Fragwürdig ist auch die Errichtung von Häusern nach dem Stil der Rio Negro-*Caboclos* mit Wänden aus Pachiubafachwerk und Lehm. Sie schützen wohl gegen Kälte, sollen aber auch die Tuberkulose fördern. Immerhin besitzen die *Masiribuiweteri* zwei Dörfer, eines nahe der Mission mit Häusern, das andere am Fuß der Serra do Padre im alten Stil des Runddorfes, bestehend aus aneinandergereihten Windschirmen ohne Seitenwände. Die seminomadische Lebensweise, bedingt durch Sammeltätigkeit und Jagd, wird dadurch nicht geändert<sup>31</sup>.

Der alte Häuptling TORITAUE erwies sich immer als aufrechter Freund der Mission. Von der ‚Zivilisation‘ wollte er jedoch nichts wissen. Am 11. 1. 1963 ist er in sehr hohem Alter gestorben, nachdem er vorher um die Taufe gebeten hatte. Er wollte Christ sein, aber nicht ein seinem Volke entfremdeter Christ<sup>32</sup>. Auch seine beiden Söhne, die Häuptlinge Joaquim SORAWAUE und Paulo NASIKAUE, beide nicht getauft, waren der Mission immer freundlich gesinnt. 1961 konnte P. Schneider eine Spaltung unter den *Masiribuiweteri* verhindern. Durch sein kluges und besonnenes Auftreten konnte er selbst einen Krieg zwischen *Masiribuiweteri* und *Wawanaweteri* infolge Streitigkeiten beim *Leahumo*-Feste verhindern und beide Stämme miteinander versöhnen (1963). — Im Dezember 1967 schlossen sich die Reste der *Hereweteri*, 18 Personen, den *Masiribuiweteri* an<sup>33</sup>.

Trotz manchmal auftretender Grippe-Epidemien konnte dank gesundheitlicher Betreuung die Personenzahl sich erhöhen. Waren es 1961 z. B. 220 Indianer, so zählte das Dorf Anfang 1969 bereits 287 Personen. Außer in der Krankenpflege leisteten die beiden Laienbrüder Benedito F. MARTINS und Sebastian MARTINS auch in der Landwirtschaft wertvolle Hilfe. — Schulunterricht wurde dann erteilt, wenn sich die Indianer im Dorf nahe der Mission aufhielten.

Eine blutende Wunde für die Mission blieb das Dorf der *Wawanaweteri* am Rio Maia. Wegen der weiten Entfernung konnte es nur selten besucht werden, und es fehlte an Personal, dort eine eigene Residenz zu errichten<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> F. KNOBLOCH: *Die Aharaibu-Indianer in Nordwestbrasilien* (= Collectanea Instituti Anthropos, 1) (St. Augustin 1967) 100.

<sup>31</sup> Aus eigenen Aufzeichnungen, 1961—69.

<sup>32</sup> KNOBLOCH, *Die Aharaibu-Indianer*, 100.

<sup>33</sup> ebda, 18f.

<sup>34</sup> Aus eigenen Aufzeichnungen, 1960—69.

### 5. Die Missionen am Rio Marauia

Diese Mission wurde 1961 von P. Antonio GOIS für die dort wohnenden *Yanoname*-Gruppen gegründet. P. Gois leitet diese Mission bis auf den heutigen Tag. Die dort wohnenden Gruppen sind *Iromasceteri*, *Karauwetari*, *Samatauteri*, *Pukimabuiweteri*, *Aramamisiteri*, *Apruweteri* und *Pohoroabuiweteri*. Trotz mancher Schwierigkeiten entwickelte sich die Mission recht gut. Schulunterricht wird nur gegeben, wenn die Indianer nahe der Mission sind. Die Landwirtschaft der Mission ist auf beachtlicher Höhe.

### 6. Die Zeit nach 1965

1965 resignierten Dom Pedro MASSA und sein zweiter Koadjutor-Bischof Dom João MARCHESI. Wie oft in der Geschichte nach langen, erfolgreichen Regierungen ausgeprägter Persönlichkeiten trat auch jetzt die latent vorhandene Kritik offen hervor. Sie läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: 1. Paternalismus; 2. Zerstörung der Malokas, Schaffung von Einzelfamilienhäusern, die zur Verbreitung der Tuberkulose beigetragen haben sollen<sup>35</sup>; 3. Detribalisation durch Akkulturation, die die ihrem Stammesleben entfremdeten Indianer zu *Marginales* degradiert, d. h. sie zu heimat- und haltlosen Wesen gemacht hat<sup>36</sup>; 4. zu harte Linie gegenüber der Baptistenmission, deren Methode in vielem zu loben sei; 5. Kritik an den großen Bauten, vornehmlich an den Internatsschulen; 6. Vorwurf der Okzidentalisation der Indianer.

Unleugbar ist ein Teil dieser Kritik berechtigt; aber oft war sie wenig objektiv und schon gar nicht aufbauend. Zwar besteht kein Zweifel, daß die Absicht Dom Massa's und seiner älteren Mitarbeiter die *Catequese nacionalizadora* gewesen ist, d. h. die Eingliederung der Indianer in die große brasilianische Familie<sup>37</sup>; aber das war zu dieser Zeit das Ziel fast aller südamerikanischen Bischöfe, wie viele Hirtenschreiben aus dieser Zeit deutlich zeigen.

Doch hat das Werk Dom Massa's und seiner Missionare auch bei vielen Zustimmung gefunden, begreiflicher Weise vor allem von seiten der Generale, die mit dem Schutz der Grenzen in diesen entlegenen Gegenden betraut waren. So gestand General Alexandro DE CUNHA 1938 in einer Ansprache in Tatarquá: „Ich habe nichts Besseres und nichts Überraschenderes in den Wäldern Amazoniens gefunden als das Erziehungs- und Missionswerk der Salesianer“<sup>38</sup>. — Der frühere Präsident des Instituts für Amazonasforschung und spätere Gouverneur von Amazonien

<sup>35</sup> E. BIOCCA: A penetração branca e a difusão da tuberculose entre os índios do rio Negro: *Revista do Museu Paulista*, N. S. XIV (S. Paulo 1963) 203—213.

<sup>36</sup> E. PONZO: Acculturazione e Detribalizzazione — I Tukano = Estratto della *Rivista di Psicologia Sociale*, XIII (Torino 1966) No 1, 41—104; I Kohorosciwetari. Yanoama = *ibid.* XII (1965) 106—156.

<sup>37</sup> MASSA, 183ss.

<sup>38</sup> REIS, 98—102.

(1964—68), Prof. Dr. Arthur Cesar FERREIRA REIS, hat in seiner Missionsgeschichte Amazoniens: *A conquista espiritual da Amazonia* beredtes Zeugnis von der Tätigkeit der Salesianermissionare am Rio Negro abgelegt. — Der deutsche Forschungsreisende G. SEITZ stellt fest, daß die Abgeschiedenheit die Indianer „nicht davor bewahren wird, viele der überlieferten Bräuche zu verlieren, wenn die alten Leute einmal tot sind. Das Fortschreiten der Zivilisation ist eben nicht aufzuhalten. Bedeutsam ist einzig und allein, wer diesen Menschen die Zivilisation bringt. Und da dürften die Missionare noch die geeignetsten Mittler sein. Die Untugenden unserer komplizierten Weltordnung lernt der Indio ganz allein — ein brauchbares Mitglied der Gesellschaft aus ihm zu machen, fordert Selbstlosigkeit und Idealismus“<sup>39</sup>.

Deshalb wird, was immer an Kritik vorgebracht werden mag, der Name Dom MASSA's aus der Missionsgeschichte Amazoniens nicht mehr wegzudenken sein. Schlimm ist nur, daß die Meinungen, wie es nun besser gemacht werden soll, oft weit auseinandergehen und ein Versuch den anderen jagt.

1966 erhielt die amazonische Missionsprovinz der Salesianer Don Bosco's ihren ersten brasilianischen Provinzialoberen in P. Daniel BISSOLI, einer aufgeschlossenen Persönlichkeit, mit viel Verständnis für die ihm anvertrauten Mitbrüder.

1967 ernannte der Heilige Stuhl Dom Miguel ALAGNA zum neuen Bischof der Prälatur Rio Negro. Der neue Oberhirte lenkte sein Hauptaugenmerk dem Schulwesen zu. So entstand in São Gabriel das erste Gymnasium am Rio Negro. In den Missionen am Uaupés fürchtet man, daß nun die geistig fähigeren Elemente von dort abwandern werden, was zu einer Verarmung dieses Gebietes führen muß.

Am Rio Cauaboris wurden P. SCHNEIDER und Fr. KNOBLOCH 1969 abberufen. An ihre Stelle trat P. CASASNOVAS, der mit seiner neuen „ökumenischen“ Linie am Rio Içana wenig glücklich gewesen ist. Da seine Umstellungen am Cauaboris sehr radikal und schnell durchgeführt wurden, konnte er sich nur bis zum September des gleichen Jahres halten. Die Mission blieb bis Februar 1970 unbesetzt. Dann trafen die neuernannten Missionare, P. Luis DE STEFANO und H. José Mario CRAVERO dort ein. War die Missionsmethode P. Schneiders durch eine „physiokratische“ Linie gekennzeichnet, so führte Br. Cravero den „Merkantilismus“ ein. P. Luis fand während des Hochwassers im April 1971 den Tod. Seit Januar 1971 ist Fr. KNOBLOCH wieder auf der Mission.

Am Rio Uaupés hatte P. Eduard LAGORI, ermuntert durch den päpstlichen Nuntius Erzbischof Sebastião BAGGIO, begonnen, die heilige Messe in der *Tukanosprache* zu zelebrieren. Dagegen erhob sich starker Widerspruch — einmal von Angehörigen anderer Stämme, z. B. der *Tuyuka*, aber auch von seiten der Schwestern und der Salesianer. Die ihm gestellte

<sup>39</sup> SEITZ, a.a.O., 90.

Frist zum Einbringen des Formulars ist inzwischen abgelaufen und der Termin somit erloschen.

Wie bereits erwähnt, hatte sich P. Ezechiel LOPES als erster der *Makú* angenommen. Sein Werk wurde von P. L. CHIAPPINI zeitweise fortgesetzt. In der Mitte der sechziger Jahre hatte dann P. Luis DE STEFANO begonnen, recht segensreich unter den *Makú* der Serra dos Porcos bei Jauareté zu wirken. Seine Versetzung an den Rio Madeira ließ das Werk unvollendet. — Nach seiner Resignation versuchte Dom João MARCHESI eine Mission für die *Makú* am Rio Tiquié auf dem Missionsgut Fatima. Aber auch dieser Versuch blieb unvollendet. — 1970 wurde P. CASASNOVAS zum Rio Uaupés gesandt mit dem Auftrag, sich den dortigen *Makú* zu widmen. Er bereiste während dieses Jahres den Uaupés, den Tiquié und den Papuri. Das Ergebnis war die überraschende Tatsache, daß jede Indianersiedlung ihre eigenen *Makú* besitzt, die zu den anderen Indianern in einem Vasallenverhältnis stehen. Die von P. Alfonso angefertigte Karte ist ein wertvolles ethnogeographisches Dokument. Der Missionar errichtete dann eine Missionsresidenz bei den *Makú* am oberen Irá-Igarapé, einem rechtsseitigen Zufluß des unteren Rio Tiquié.

Der langjährige Missionar P. Michel Angelo BASTOS, z. Z. Lehrer für Englisch am Gymnasium in São Gabriel, ist der Ansicht, daß das *Nheengatú* (*Tupi-Guarani*), die Verkehrssprache am Rio Negro, als Lehrfach am Gymnasium eingeführt werden sollte.

Am Rio Içana wurden 1967 die Schwestern abberufen. Drei Jahre blieb dort allein P. Ezechiel. 1970 wurde von P. Carlos GALLI abgelöst. 1971 kamen dorthin wieder zwei Schwestern, und zwar als Wandermissionarinnen. Was niemand für möglich gehalten hätte, ist eingetreten: Einige protestantische Dörfer, bisher unzugänglich für die Missionare, bitten um katholische Schulen. Die Prälatur will im kommenden Jahr drei Schulen am Içana errichten.

#### SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Seit einem halben Jahrtausend bemüht sich die katholische Kirche, den letzten Auftrag ihres göttlichen Stifters unter den Ureinwohnern des amerikanischen Kontinents zu erfüllen. Viel Gutes ist in dieser Hinsicht schon geschehen. Das wird auch von einer nichtkatholischen, anerkannten Quelle aufrichtig anerkannt: „In den vier Jahrhunderten amerikanischer Geschichte gibt es kein erhabeneres Kapitel von Heldentum, Opfer und Hingabe an hohe Ideale als das der Indianermissionen. Einige der Missionare waren von edler Abkunft und entsagten ihren Titeln und ihrem Vermögen. Die meisten von ihnen waren von vollendeter Bildung, die in jeder Umgebung ... anerkannt worden wäre. Aber sie wählten freiwillig Armut und Mühsale, Exil und Undank, Marter und Tod in der Hoffnung, daß ein Teil dieser dunklen Welt durch ihre Mühen besser werden könnte... Wer die Verhältnisse kennt, weiß, daß die Missionare einen guten Kampf gekämpft haben. Wo es ihnen versagt blieb, bessere Erfolge

zu erzielen, liegt der Grund bei der unverbesserlichen Selbstsucht des weißen Mannes oder bei der angeborenen Unfähigkeit und Unwertigkeit der Leute, für die sie arbeiteten<sup>40</sup>.

hja, so!

Durch die Jahrhunderte hat die Methode der Missionierung öfter gewechselt, nicht selten bedingt durch äußere, oft politische Umstände.

Das Goldene Zeitalter der Indianermissionen war zweifellos die Zeit der Reduktionen der Jesuiten, besonders der „Jesuitenstaat“ von Paraguay, die „Vision im Urwald“. Leider wird es gegenwärtig nicht möglich sein, zu dieser Methode, die in wirtschaftlicher Hinsicht Ähnlichkeit mit dem Reiche der Inkas, in politischer Hinsicht Ähnlichkeit mit den süd-afrikanischen *Group Area Acts* aufweist, zurückzukehren. Dazu fehlt vor allem das großzügige Verständnis, das die spanische und die portugiesische Krone, vor allem die Habsburger PHILIPP II., PHILIPP III., PHILIPP IV. diesem Werk entgegengebracht haben. Auch würde ein solcher Versuch immer das Mißtrauen liberaler und sozialistischer Kreise erregen.

Die staatlichen Versuche, das Indianerproblem zu lösen, waren, von Ausnahmen abgesehen, bis heute sowohl in Süd- als auch in Nordamerika ein Fehlschlag. Das bestätigt am besten der nordamerikanische Indianer Leonard F. WEBSTER vom Stamme der Omaha, der der Sioux-Familie angehört. Wir entnehmen seiner Studie<sup>41</sup> folgende bezeichnende Punkte:

1. Reservate waren ursprünglich Konzentrationslager, in denen Indianer besser bewacht und isoliert werden konnten.

2. Erwiesen sich die reservierten Ländereien als wertvoll für die Weißen, wurden die Indianer in andere, wirtschaftlich weniger ergiebige Gegenden zwangsumgesiedelt (vgl. den Todesmarsch der Cherokees, den *Trail of Tears* von 1838).

3. Das heutige Konzept der Reservate ist die Tierschutzpark-Idee. Als Schaustück für neugierige Touristen soll der Indianer langsam zum Eintritt in die ‚Zivilisation‘ erzogen werden.

4. Der Indianer wird ermuntert, seine Kultur zu bewahren. In der Praxis sieht dies so aus, daß er Erzeugnisse seiner Kultur an Touristen verkaufen und seine Tänze und Riten für Geld zu Zirkusvorstellungen erniedrigen soll. Der Versuch, malerische Elemente des indianischen Lebens zu erhalten bei gleichzeitiger Unterminierung der kulturellen Wurzel, ist ein Unsinn.

5. Neuerdings ermutigt die Regierung die Indianer durch eigene Hilfsaktionen, sich in den Städten anzusiedeln. In der Praxis wirkt sich das so aus, daß viele, kaum darauf vorbereitete Indianer in den großstädtischen Slums mit all ihrem sittlichen und materiellem Elend enden.

6. Einige Indianer, die höhere Bildung genossen haben, werden in die

<sup>40</sup> *Handbook of American Indians*, I 908.

<sup>41</sup> L. F. WEBSTER: The Reservation System for American Indians. (American and South African Apartheid compared): *The South African Observer*, VIII (Pretoria 1963) No 7, pp. 3s.

Gemeinschaft der Weißen aufgenommen. Aber gerade dadurch geht den Reservaten die Elite verloren, die zu ihrer Führung dringend notwendig wäre.

Was L. F. WEBSTER hier für Nordamerika dargestellt hat, gilt im ganzen Umfang auch für Brasilien und überhaupt für den südamerikanischen Subkontinent. Die Auflösung des *Serviço da Proteção aos Índios* (Indianerschutzdienst) durch die Regierung des Präsidenten COSTA E SILVA hat den sittlichen Zusammenbruch dieses staatlichen Organs offen bloßgestellt. Die Nachfolgeorganisation, *Fundação Nacional do Índio*, hat noch keine klare Linie erkennen lassen.

Auch kirchlicherseits wurde auf Grund des Vatikanischen Missionsdekrets *Ad Gentes* (1965) eine Neubesinnung vorgenommen. Das große Problem ist aber, wie der Inhalt dieses Dekrets vor Ort und unter den gegebenen Verhältnissen am besten angewandt werden kann. Es ist nicht unsere Absicht, hier in schwebende Diskussionen einzugreifen. Mit allem Vorbehalt erlauben wir uns jedoch, auf einige Punkte hinzuweisen, die uns nach 12jähriger Missionsarbeit richtig und wichtig erscheinen:

1. Die indianischen Gemeinschaften, wie sie uns in den Stämmen, Sippen und Familien entgegentreten, müssen in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit als organisch sich entwickelnde Gebilde geachtet werden; sie lassen sich nicht nach Ideen, Theorien und Verfassungen künstlich ändern. Den Indianer als Einzelindividuum zu betrachten, muß sich seelisch und materiell verheerend auswirken.

2. Der langjähriger Indianermissionar und vor kurzem zum Bischof der Xingu-Prälatur ernannte Dom Erich Maria KRÄUTLER CPPS gibt einige Grundsätze, denen wir voll und ganz beistimmen: „Die Missionare wissen aus langer Erfahrung, daß die Indianer sich niemals der Disziplin eines seßhaften Lebens einordnen werden. Sie dazu zwingen wollen, würde nicht im geringen Maße dazu beitragen, sie zum Ungehorsam zu erziehen; ja, noch mehr, sie zu unversöhnlichen Feinden zu machen. Die Norm einer Indianer-Evangelisierung fordert Schärfe und Feinheit des Geistes, die Erlernung ihrer Sprache, und dann vor allem eine durch nichts zu erschütternde Geduld, sie immer und überall gut zu behandeln — dies will in einzelnen Fällen viel heißen —, sie zu mahnen wie Kinder und langsam, langsam die wahre Gottesidee einzuträufeln“<sup>42</sup>.

3. Für den Anfänger in der Mission besteht immer die große Gefahr, sich zu falschem Mitleid den Indianern gegenüber hinreißen zu lassen. Ihr äußeres Elend treibt gewaltsam zum fortwährenden Schenken; ihre natürliche Trägheit wird durch die Freigebigkeit hundertfach verstärkt.

4. Der schon genannte Indianer L. F. WEBSTER hat sich in seinem Aufsatz positiv gegenüber der südafrikanischen *Group Area Act*-Politik für die Bantus ausgesprochen, die alle negativen Elemente der Indianer-

<sup>42</sup> E. M. KRÄUTLER: *Die Steppe zittert*. Originalbericht über den Ritt zu den Chikrins-Indianern (Mindelheim/Schw. 1957) 12

reservate vermeiden. Aufgabe unserer Verantwortlichen müßte es sein, unvoreingenommen dieses Problem zu prüfen und es, wenn als gut erkannt, den indianischen Belangen angepaßt auch zu verwirklichen.

*Anhang 1:*

VON MISSIONAREN VERFASSTES SCHRIFTTUM

Von verschiedenen Missionaren wurden Schriften verfaßt, die teils völker- und sprachkundlichen, teils missionskundlichen Inhalts sind. Hier seien Autoren und Titel kurz angeführt.

GIACONE, ANTONIO:

- 1) *Pequeno Catecismo Português-Tucano* (Belém/Pará 1933)
- 2) *Os Tucanos e os outras tribus do Uaupés* (São Paulo 1949)
- 3) *Pequena Gramática e Dicionário Português — Hubde-Nehér ou Macú* (Recife 1955)
- 4) *Pequena Gramática e Dicionário Português — Taliaceri ou Tariano* (Salvador/Bahia 1962)
- 5) *Gramática, Dicionário e Fraseologia da Língua Dachceié ou Tucano* (Belém/Pará 1965)
- 6) *Pequena Gramática e Dicionário da Língua Kotira ou Uanano* (Belém/Pará 1967)

BRUZZI ALVES DA SILVA, ALCINILIO (Professor an der Kath. Universität São Paulo, der sechs Jahre hindurch zum Studium der Indianer am Rio Negro tätig war und noch ist):

- 1) *Os ritos fúnebres entre as tribos dos rios Uaupés, Içana e Canaburi* (S. Paulo 1961)
- 2) *Morte do chefe indígena da tribo Tucano* (S. Paulo 1956)
- 3) *Discoteca etno-lingüístico-musical das tribos dos rios Uaupés, Içana e Canaburi* (S. Paulo 1961)
- 4) *O Amazonas* (S. Paulo 1962)
- 5) *A civilização indígena do Uaupés* (S. Paulo 1962)
- 6) *Estrutura da tribo Tucano* (Freiburg/Sch. 1966)
- 7) *Observações Gramaticais da língua Daxayé ou Tukano* (S. Paulo 1968)

BEKSTA, CASIMIRO JORGE (Missionar am Tiquié; z.Z. Professor am Theologischen Institut in Manaos):

*Experiencias de um pesquisador entre os Tukáno* (S. Paulo 1968)

MASSA, PEDRO:

*De Tupan a Cristo* (Rio de Janeiro 1965)

SCHNEIDER, JOSÉ L.:

- 1) *Pequeno Catecismo Português — Nheengatú* (Manaos 1942)
- 2) *Pequeno Catecismo Português — Kohoroxitari* (Belém/Pará 1967)
- 3) Flußkarten des Rio Içana und Rio Cauaboris

CASASNOVAS, AFONSO:

*Catecismo Português — Baniva* (La Coruña 1966)

MARCHESI, JOÃO:

Valores humanos dos Índios da Amazonia: *Revista Salesiana* (S. Paulo 1971)  
No 4

CHIAPPINI, LUCIANO:

Verschiedene sprachkundliche Schriften sind in Vorbereitung.

Anhang 2:

KLASSIFIKATION DER INDIANERSTÄMME<sup>43</sup>

I. Sprachfamilie ARUAK

1. *Aranacuacena* (u. R. Negro)
2. *Araahini* (Cauaboris u. Marauia)
3. *Aruaquy* (u. R. Negro)
4. *Banivas do Rio Içana*

<i>Arara</i>	<i>Catapolitani</i>	<i>Cucuani</i>
<i>Cutia</i>	<i>Dyauí-Minanei</i>	<i>Giboia</i>
<i>Huhuteni</i>	<i>Ipeca</i>	<i>Jandu</i>
<i>Jawarete = Onca</i>	<i>Jurupari</i>	<i>Kumadene</i>
<i>Mutum</i>	<i>Pium</i>	<i>Quatitu</i>
<i>Siusi</i>	<i>Sucuruju</i>	<i>Tapira</i>
<i>Tatu</i>	<i>Unicuena</i>	
5. *Bare* (o. R. Negro)
6. *Bayana* (o. R. Negro)
7. *Burenari* (Uaupés)
8. *Caburicena* (m. R. Negro, r. U. R. Caburi — keine Sprachproben erhalten; möglich, daß es sich um *Cabaris* handelt, eine *Makú*-Gruppe)
9. *Capiti* (o. Içana)
10. *Carajas* (m. R. Negro)
11. *Cauari* (R. Içana u. Xié)
12. *Curipaca* (R. Guaynia)
13. *Manao* (m. R. Negro)
14. *Mepuri* (R. Marié u. Curicuriari)
15. *Passe* (zw. R. Negro u. Apoporis)
16. *Puetana* (R. Negro)
17. *Quati = Capiti* (R. Uaupés)
18. *Tariana* (Uaupés) — *Kwenaka Manwere Kwewathe*
19. *Tumaiari* (Içana)
20. *Tuniari* (Içana)
21. *Uaraquenas = Eurekenas* (Xié)
22. *Ujana* (Zuflüsse li. des m. R. Negro)
23. *Vapitxana = Vapidiana* (Savannengebiet R. Branco)

<sup>43</sup>nach CESTNIR LOUKATKA: *Classification of South American Indian Languages* (Los Angeles 1968); SILVA: *A civilização indígena no Rio Uaupés* (S. Paulo 1962); P. MASSA: *De Tupan a Cristo* (Rio de Janeiro 1965) 53—65. — u. = unterer, m. = mittlerer, o. = oberer (Flußlauf).

## II. Sprachfamilie HUBDE oder MAKU

1. *Caparis* (o. R. Uinixi)
2. *Makú* (Südufer R. Negro u. Uaupés)
3. *Namkotende* = *Makú de São Gabriel* (Südufer R. Negro)
4. *Schiriwai* (Südufer R. Negro)

## III. Sprachfamilie KARAIBEN

1. *Aricuna* (R. Branco)
2. *Carijonas* (o. R. Uaupés)
3. *Makuxi* (R. Branco, Savannengebiet)
4. *Maquiritari* (Orinoco u. Serra Parima, R. Branco)
5. *Pauxiana* (R. Catrimani u. Branco)  
*Oaotoiteri* *Uxiuteri*
6. *Tapicare* (R. Mucajau)
7. *Umaua* (R. Apoporis)
8. *Yauaperi* (R. Jauaperi)
9. *Yumas* (R. Madeira)

## IV Sprachfamilie TUKANO oder BETOYA

1. *Arapaçu* (m. Uaupé)
2. *Para* = *Barasana* (Quellflüsse des R. Tiquié)
3. *Carapana* (o. Uaupés)
4. *Cubeowa* (R. Querari)  
*Bahuna* = *Bauna* *Beiju* *Curati*  
*Curera* *Mamanga* *Tocandira*
5. *Desana* (Uaupés, Tiquié)
6. *Miriti-Tapuya* (R. Tiquié)
7. *Micura* = *Gamba* (o. Uaupé)
8. *Pirá-Tapuya* (Uaupés, Papuri)
9. *Pecasu* = *Juritia* (o. Uaupé)
10. *Tukano* (R. Tiquié, Uaupés, Papuri)  
*Jurua* *Taraiana*
11. *Tuyukas* (o. Tiquié)
12. *Sirianas* (o. Uaupés)
13. *Uananas* (o. Uaupés)  
*Caintari*

## V. Sprachfamilie YANONAME

1. *Abruweteri* (R. Marauia)
2. *Aharaibu* (R. Cauaboris)  
*Hereweteri* (o. Cauaboris)  
*Masiribuiweteri* = *Kohorositari* (Canal Maturacá)  
*Wawanaweteri* (R. Maia)
3. *Aramamisiteri* (R. Marauia)
4. *Braukuteri* (Catrimani)
5. *Ironasciteri* (R. Marauia)
6. *Karauweteri* (R. Marauia)
7. *Kabixiteri* (R. Catrimani)
8. *Oaohiteri* (R. Catrimani)
9. *Pakidai* (R. Demeni)

10. *Pohoroabuiweteri* (R. Marauia)
11. *Pukimabuiweteri* (R. Marauia)
12. *Surava* (R. Demeni)
13. *Samatauteri* (R. Marauia)
14. *Uakabiteri* (R. Catrimani)
15. *Uahabiteri* (R. Catrimani)

VI. Sprachfamilie TARUMAS (isolierte Sprache am R. Negro)

VII. Sprachfamilie MURA (R. Madeira)

VIII. Nichtklassifizierte Stämme (am Rio Negro)

- |                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| 1. <i>Chamaua</i>     | 10. <i>Peralvilhanos</i>    |
| 2. <i>Damacuri</i>    | 11. <i>Pexuna</i>           |
| 3. <i>Guirinas</i>    | 12. <i>Puitenos</i>         |
| 4. <i>Japiuas</i>     | 13. <i>Taku</i> (R. Branco) |
| 5. <i>Jarunas</i>     | 14. <i>Tarauanas</i>        |
| 6. <i>Juripixunas</i> | 15. <i>Termairari</i>       |
| 7. <i>Marapitanas</i> | 16. <i>Uaupes</i>           |
| 8. <i>Mendo</i>       | 17. <i>Xama</i>             |
| 9. <i>Pariquis</i>    | 18. <i>Xapuena</i>          |

## BERICHTE

### INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR MISSION STUDIES (IAMS) KONGRESS IN DRIEBERGEN/HOLLAND

Im August 1970 war beim zweiten Treffen der *European Conference on Mission Studies* in Oslo die Gründung einer internationalen und ökumenischen Vereinigung für Missionswissenschaftler angeregt und in vorläufiger Form organisiert worden. Das damals gewählte provisorische Leitungs-Gremium unter Prof. GENSICHEN/Heidelberg und Prof. MYKLEBUST/Oslo sollte die konstituierende Tagung der IAMS für 1972 in den Niederlanden vorbereiten.

Vom 19.—23. August versammelten sich jetzt etwa 120 Vertreter und Interessenten der Missionswissenschaft aus 26 Ländern im Schulungs-Zentrum *Kerk en Wereld* in Driebergen. Der Kongreß stand unter dem Motto: „Mission in the Context of Religions and Secularization“. Drei Schwerpunkte wies das Tagungsprogramm auf:

1. Vier Hauptreferate behandelten die Kongreß-Thematik. Prof. E. A. AYANDELE/Ibadan, Nigeria nahm als Afrikaner und Historiker Stellung zum Säkularisierungsphänomen im Schwarzen Kontinent. Nach seiner Auffassung zeigt sich Säkularisierung unter den afrikanischen Völkern, vor allem in den jungen unabhängigen Staaten und ihren Repräsentanten, erst als Begleit- und Folgeerscheinung christlicher Mission und europäischer Kolonisierung. — Dr. H. WALDENFELS/Wittlaer untersuchte mit Berufung auf repräsentative einheimische Autoren die Situation in einigen Ländern Ostasiens. Er konstatierte, z. B. in Japan und Indien, aber auch in Pakistan und Ceylon, während verschiedener Phasen in der Geschichte dieser Länder einen Säkularisierungsprozeß, der sich innerhalb der traditionellen Religionen und Staatsformen vollzog. Zu unterscheiden davon ist das moderne weltweite Säkularisierungsgeschehen, dessen Anstöße vom Westen ausgehen. — „Christian Witness in View of the Advance of Marxism in Asia“ war das Thema der Ausführungen des Koreaners WON YONG JI/z. Z. Genf. Er schilderte das systematische Mühen des chinesischen Maoismus, einen neuen, vollkommen säkularisierten Menschen zu schaffen. Diesem Unterfangen stellte Referent das christliche Menschenbild gegenüber und versuchte, Konsequenzen für die Missionsarbeit in heutiger Zeit aufzuzeigen: Glaubwürdiges christliches Zeugnis als Frucht religiöser Erfahrung tut not. — Zum gleichen Schluß gelangte William D. REYBURN/London im letzten Referat: „Secular Culture and Spiritual Values“. Die säkularisierenden Wirkungen der Technologie und des Weltmarkt-Systems skizzierte er aus weltweiter Eigen-Erfahrung und illustrierte am Beispiel der Subkultur junger Menschen die fundamentale Suche des modernen Menschen nach Identität und echter Religiosität. — In acht Arbeitskreisen und im Plenum wurden die Referate diskutiert. Dabei ließ die Fülle der angeschnittenen Fragen-Komplexe ein Unbehagen zurück. Es war nicht genügend geklärt und konnte vielleicht unter den vorgegebenen Umständen auch nicht klarer werden, was jeweils mit Säkularisierung, was mit Religion gemeint war. Im Hintergrund wohl der meisten Gesprächsbeiträge stand die Problematik, wie Mission heute und morgen konkret geschehen soll.

2. Die im Entwurf vorgelegte und nach einigen Ergänzungen angenommene Satzung der IAMS nennt als erste Aufgabe der Vereinigung die Förderung wissenschaftlicher Studien in theologischen, historischen, soziologischen und praktischen Fragebereichen, soweit sie in Bezug stehen zur missionarischen Dimension der christlichen Botschaft. Der Kongreß trug dieser Zielsetzung auch dadurch

Rechnung, daß an jedem der drei Tage in einem eigenen Treffen entweder vor der Gesamt-Gruppe oder in kleineren Interessenten-Kreisen Studienberichte, Arbeitsprogramme und Forschungsprojekte vorgelegt oder auch mehr praktische Fragen durchgesprochen wurden. Da ging es z. B. um das wichtige Anliegen einer internationalen Bibliografie, konkreter um einen evtl. Ausbau der *Bibliografia Missionaria*; um den Plan einer Vereinigung der nordamerikanischen Missiologen; um Berichte über missionswissenschaftliche Aktivitäten in Pakistan, in Nigeria und den Niederlanden. Eine Gruppe besprach Fragen missionarischer Anpassung; eine andere beschäftigte sich mit der Lage der Kirche in China.

3. Am letzten Nachmittag fand die konstituierende Sitzung der IAMS statt. Der Sekretär Prof. MYKLEBUST konnte mitteilen, daß sich bisheran bereits 205 Fachleute und 39 Institutionen um die Mitgliedschaft in den IAMS beworben hätten. — Nach einstimmiger Annahme der Satzung wurde der Vorstand gewählt. Im Amt verblieben die bisherigen Mitglieder des vorläufigen Vorstandes: Prof. GENSICHEN als 1. Vorsitzender und der Sekretär Prof. MYKLEBUST, ferner Prof. CAMPS/Nijmegen als 2. Vorsitzender; außerdem: Prof. G. H. ANDERSON/Nashville, USA, Dr. S. J. SAMARTHA/Indien, z. Z. Genf, Prof. A. F. WALLS/Aberdeen. Neu hinzugewählt wurde Dr. L. WIEDENMANN/Bonn. — Eingehend diskutierte die Versammlung die Frage einer eigenen Zeitschrift der IAMS, ohne indes zu einer Entscheidung zu kommen. Über Verhandlungen mit interessierten Verlegern und bestehenden Zeitschriften berichtete Prof. WALLS. Der Vorstand wird das Anliegen weiter verfolgen. — Das nächste Treffen soll im Sommer 1974 in Österreich oder evtl. in Uppsala stattfinden.

Der Kongreß in Driebergen ist zu werten als mutige und im ganzen sicher gelungene Initiative, die Missionswissenschaftler der christlichen Welt miteinander ins Gespräch zu bringen: ein Anliegen, das angesichts der weltweiten und alle christlichen Kirchen bewegenden Probleme der Mission sich heute geradezu aufdrängt. Noch nicht genügend vertreten waren die iberischen und lateinamerikanischen Länder. Manch wertvoller Impuls aus der spezifischen Situation Latein-Amerikas hätte das Gespräch bereichern können. Ähnliches gilt für den osteuropäischen Raum und die orthodoxe Kirche. Immerhin ist ein verheißungsvoller Anfang gesetzt, die IAMS existiert. Von diesem offiziellen Ergebnis abgesehen, schenkte der Kongreß den Teilnehmern das Erlebnis offener und herzlicher Begegnung, fruchtbarer Gespräche und das Bewußtsein, mit all diesen Kollegen aus allen Teilen der Welt im Dienst an der gleichen Aufgabe verbunden zu sein.

Die organisatorische Vorbereitung und Durchführung des Treffens lag bei der Abteilung für Missionswissenschaft des Interuniversitären Instituts für missiologische und ökumenische Forschungen in Leiden. Für alles war vorzüglich gesorgt, was zur guten Atmosphäre in Driebergen nicht wenig beitrug. Dazu verhalf schließlich auch der Nachmittagsausflug nach Lelystad und Urk an der See, der uns interessante Einblicke vermittelte, wie in den Polder-Projekten um Neuland gerungen und wie versucht wird, die vielfältigen menschlichen und auch religiösen Probleme in neu entstehenden Siedlungszentren anzugehen.

Josef Kuhl SVD

## MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN E. V.

Am 7. Juli 1972 trat das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e. V. im Priesterseminar zu Mainz zu seiner satzungsgemäßen Mitgliederversammlung (= MV) zusammen. Auf die Dringlichkeit und Bedeutung dieser MV war schon auf der Jahresversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates in Würzburg hingewiesen worden. Die korporativen Mitglieder wurden eigens gebeten, die Möglichkeit zu nutzen, einen bevollmächtigten Vertreter zu entsenden. So folgten der Einladung des Ersten Vorsitzenden Univ.-Prof. Dr. B. H. WILLEKE OFM/Würzburg 25 Mitglieder. Anwesend waren: Präsident J. AIGNER/Missio München, Sr. M. AMANDA/Missionsschwestern 'Königin der Apostel' Hallenberg, Prof. Dr. A. ANTWEILER/Münster, Dr. J. BETRAY SVD/St. Augustin, P. Martin BOOZ OFM Cap/Münster, H. O. DIEHL/Dortmund, P. R. EISWIRTH SVD/St. Wendel, Prof. Dr. J. GLAZIK MSC/Münster, P. Januarius GREWE OFM/Werl, Generalsekretär K. R. HÖLLER/Missio Aachen, Dr. W. HOFFMANN SJ/Bonn, Dr. R. JASPERS MSC/Münster, P. Fr. J. KAPPES SVD/St. Wendel, Präsident P. P. KOPPELBERG CSSp/PMK Aachen, Dr. J. KUHL SVD/St. Augustin, Dr. A. PETERS/Aachen, Prof. Dr. Urban RAPP OSB/Missionsärztliches Institut Würzburg, P. S. REIL OFM Conv/Würzburg, Dr. H. RZEPKOWSKI SVD/St. Augustin, Dr. J. SCHMITZ SVD/St. Augustin, Dr. G. SCHÜCKLER/Aachen, P. D. SEUBERT CMM/Würzburg, P. STEINBRECHER CSSp/Aachen, P. A. THIELEMEIER CSSp/Köln, Dr. L. WIEDENMANN SJ/Bonn. 18 Mitglieder entschuldigten sich, an der MV nicht teilnehmen zu können.

Der Vorstand hatte eine 10 Punkte umfassende Tagesordnung vorgelegt, die zu grundsätzlichen Diskussionen anregen sollte. In diesem Bericht werden nicht alle Punkte protokollartig aufgeführt; es werden nur die Punkte herausgegriffen, die am intensivsten diskutiert wurden, nämlich die grundsätzliche Erörterung um das Organ des Internationalen Instituts, die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR), und die beantragten Satzungsänderungen.

Nach einem Gedanken der verstorbenen Mitglieder Dr. Johannes SCHÜTTE SVD und Prof. Dr. Johannes BECKMANN SMB berichtete der Erste Vorsitzende, daß die von der MV 1970 verabschiedete neue Satzung zu Auseinandersetzungen Anlaß gegeben habe und daß der Vorstand in seiner Zusammensetzung angefochten worden sei. Nach Überprüfung der Unterlagen verabschiedete die MV folgende Erklärung: „Die Mitgliederversammlung 1972 bestätigt, daß die durch die Mitgliederversammlung vom 10.6.1970 als Ganze angenommene, in der ZMR 55 (1971) S. 55ff veröffentlichte und am 18.11.1970 im Vereinsregister Münster unter Prot. Nr. 1672 eingetragene Satzung rechtsgültig ist und dementsprechend der gemäß § 12 dieser Satzung beauftragte Herausgeber — damit ist der Schriftleiter gemeint — der ZMR ein Mitglied des Vorstands ist.“

Anschließend bewegte sich die Debatte um Fragen der ZMR; besonders ging es um § 3 der Satzung: „Die ZMR als Organ des Instituts wird in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster herausgegeben. Mit der Redaktion wird in der Regel der jeweilige Lehrstuhlinhaber beauftragt. Ihm steht ein Redaktionsausschuß zur Seite, der vom Vorstand berufen wird.“ Prof. GLAZIK, für die Herausgabe der ZMR verantwortlich, erläuterte die Problematik dieses Paragraphen. Die vorliegende Fassung des § 3 habe die faktisch seit 1911 bestehende Verbindung mit der Universität in der Satzung rechtlich verankern wollen. Da er, GLAZIK, sich aus Krankheitsgründen vorzeitig in den

Ruhestand habe versetzen lassen müssen (1. 10. 1970), bis jetzt aber immer noch kein neuer Ordinarius für Missionswissenschaft berufen worden sei, habe sich die Durchführbarkeit des § 3 als fragwürdig erwiesen. Der stellvertretende Vorsitzende des Intern. Instituts, Dr. Werner PROMPER, Assistent am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster, war zu einer Zusammenarbeit nicht mehr bereit, sondern nahm die Schriftleitung der ZMR für sich in Anspruch. Das führte dazu, daß die Verbindung mit der Universität Münster vorerst aufgegeben werden mußte. Eine Rechtsklärung machte zudem deutlich, daß auf Grund der Formulierung „in der Regel“ in § 3 der Ordinarius für Missionswissenschaft in Münster nur aus schwerwiegenden Gründen nicht mit der Schriftleitung der ZMR beauftragt werden könne. Dadurch begab sich das Intern. Institut eines wichtigen Rechtes, nämlich der freien Wahl des Schriftleiters seines Vereinsorgans, und damit auch eines Grundrechts der MV: der freien Wahl eines Vorstandsmitglieds.

Die Diskussion um eine Lösung des Problems war äußerst engagiert, sachlich und fruchtbar. Vor allem Prof. ANTWEILER ging mit großem Ernst auf die von allen erkannte Problematik ein, die durch die Trennung vom Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster entstände: Fehlen einer angemessenen und notwendigen Fachbibliothek; Fehlen von Redaktionshelfern (worüber ja mit der Universität eine Absprache bestanden habe); Überforderung des Schriftleiters, die gesamte Redaktionsarbeit allein durchzuführen; Bezahlung eigener Hilfskräfte; Unterbrechung einer jahrzehntelangen Tradition. Zum Schluß der Beratungen verabschiedete die MV einstimmig folgende Lösung und Neufassung des § 3: „Der Schriftleiter der ZMR wird vom Vorstand berufen; Näheres bedarf einer vertraglichen Regelung. Ihm steht ein Redaktionsausschuß zur Seite, der vom Vorstand nach Anhörung des Arbeitsausschusses (§ 16) berufen wird.“

Diese Neufassung des § 3 verlangt eine Änderung auch des § 12: Der Schriftleiter der ZMR gehört nicht mehr als Mitglied dem Vorstand an, doch nimmt er entsprechend einem einstimmig verabschiedeten Beschluß an den Sitzungen des Vorstandes teil. So soll weiterhin eine enge Verbindung und Zusammenarbeit zwischen dem Vorstand und der ZMR gewährleistet sein. Zudem ist damit einer erneuten Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster nicht der Weg verbaut.

Für die Zukunft der ZMR bestehen nach Auffassung der MV nach wie vor gute Aussichten; für eine wissenschaftliche Zeitschrift hat die ZMR eine beachtliche Auflage. Gleichwohl wurden für eine Auflagensteigerung bemerkenswerte Vorschläge gemacht, mit deren Verwirklichung sich der Vorstand noch intensiv beschäftigen muß.

In einem weiteren Arbeitsgang beschäftigte sich die MV mit Anträgen auf Satzungsänderungen, die der Vorstand für notwendig erachtet hatte und begründete. Der Schriftführer war beauftragt worden, rechtliche Aspekte einzelner Paragraphen mit Herrn Rechtsanwalt Herbert BECHER vom Katholischen Büro Bonn zu erörtern, der sich dankenswerterweise dazu bereit fand. Nach ausgiebiger Erörterung gab die MV den Anträgen statt und beschloß — über die bereits verabschiedeten §§ 3 und 12 hinaus — eine Neufassung der §§ 10 13 14 15 16 17. Die geänderte Satzung folgt weiter unten. Die Änderungen werden dem Amtsgericht Münster mitgeteilt werden.

Auf eine Änderung wird hier eigens hingewiesen, da sie eine bisher nicht bestehende, genaue Abgrenzung der Zuständigkeiten der MV und des Vorstands beabsichtigt. Die vage Formulierung des alten § 10 d: „sie (die MV) beschließt über allgemeine Angelegenheiten des Instituts...“ wurde fallen ge-

lassen. Dafür heißt es nach einstimmigem Beschluß der MV jetzt in § 15, der die Aufgaben des Vorstands behandelt: „Soweit in § 10 nicht etwas anderes bestimmt ist, ist für die Angelegenheiten des Vereins der Vorstand zuständig.“ — Die MV setzte fest, daß die beschlossenen Satzungsänderungen noch am gleichen Tage um 18 Uhr in Kraft treten.

Schließlich sah sich die MV veranlaßt, den stellvertretenden Vorsitzenden Dr. W. PROMPER, der unentschuldig der MV fern geblieben war, abzuwählen. Zum neuen stellvertretenden Vorsitzenden wurde Dr. G. SCHÜCKLER/Aachen gewählt. Außerdem bat die MV den Vorstand, den bisherigen Schriftleiter der ZMR zu bestätigen. Das geschah auf einer kurzfristig nach Beendigung der MV anberaumten Vorstandssitzung. Prof. Dr. J. GLAZIK wurde einstimmig als Schriftleiter der ZMR berufen.

*Dr. Reiner Jaspers, Schriftführer*

## SATZUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN (7. 7. 1972)

### § 1

Der Name des Instituts ist Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. Es besteht aus Wissenschaftlern und Freunden des Instituts. Seinen Sitz hat das Institut in Münster/Westf. Es ist am 30. November 1911 in das Vereinsregister des Amtsgerichts Münster unter Nr. 68 eingetragen.

### § 2

Zweck des Instituts ist

- a) das wissenschaftliche Studium theoretischer und praktischer Probleme der Mission in gemeinschaftlicher Arbeit und privater Forschung
- b) die Herausgabe der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ (ZMR) als Organ des Instituts
- c) die Förderung selbständiger missionswissenschaftlicher Publikationen
- d) die Veranstaltung und Durchführung von Missionstagungen sowie die Mitwirkung an solchen Veranstaltungen.

Das Institut verfolgt ausschließlich und unmittelbar wissenschaftliche und gemeinnützige Zwecke im Sinne der Gemeinnützigkeitsverordnung vom 24. Dezember 1953.

### § 3

Der Schriftleiter der ZMR wird vom Vorstand berufen; Näheres bedarf einer vertraglichen Regelung. Im steht ein Redaktionsausschuß zur Seite, der vom Vorstand nach Anhörung des Arbeitsausschusses (§ 16) berufen wird.

### § 4

Etwaige Gewinne dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder erhalten keine Gewinnanteile und in ihrer Eigenschaft als Mitglieder auch keine sonstigen Zuwendungen aus Mitteln des Instituts. — Es darf keine Person durch Verwaltungsaufgaben, die den Zwecken des Instituts fremd sind, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden.

### § 5

Das Institut besteht aus Wissenschaftlern, die gewillt sind, zu den Zielen des Instituts beizutragen, und aus Förderern und Freunden, die diese Bestrebungen unterstützen.

## § 6

Die Mitgliedschaft wird erworben durch Anmeldung bei der Geschäftsstelle des Instituts und durch Zahlung des Jahresbeitrages. Die Mitgliedschaft erlischt durch Tod oder schriftliche Erklärung des Austritts zum Ende des laufenden Geschäftsjahres.

## § 7

Die Rechte der Mitgliedschaft werden ausgeübt in der Mitgliederversammlung. Jedes Mitglied hat in ihr eine Stimme. Die Mitglieder haben ferner das Recht auf Zustellung des Vereinsorgans. Das Abonnement gilt durch den Mitgliedsbeitrag als abgefolten.

## § 8

Die Mitgliederversammlung findet möglichst alle zwei Jahre statt. Außerdem kann sie aus triftigen Gründen auf schriftlichen Antrag von wenigstens 10 Mitgliedern oder durch den Vorstand einberufen werden. Die Einladung erfolgt schriftlich vier Wochen vor der Versammlung unter Angabe der Tagesordnung.

## § 9

Den Vorsitz in der Mitgliederversammlung führt der 1. Vorsitzende des Instituts. Er kann durch den 2. Vorsitzenden vertreten werden. Über die Versammlung wird vom Schriftführer ein Protokoll erstellt. Das Vereinsorgan berichtet über die Versammlung.

## § 10

Die Mitgliederversammlung hat folgende Befugnisse:

- a) sie wählt den Vorstand des Instituts
- b) sie nimmt den Rechenschaftsbericht des Vorstands entgegen, bestellt die Rechnungsprüfer und gewährt dem Schatzmeister Entlastung
- c) sie setzt den Jahresbeitrag der Mitglieder fest
- d) sie beschließt über notwendige Satzungsänderungen und über die Auflösung des eingetragenen Vereins.

## § 11

Alle Beschlüsse werden gefaßt mit einfacher Stimmenmehrheit der anwesenden Mitglieder. Satzungsänderungen erfordern eine Mehrheit von  $\frac{2}{3}$  der anwesenden Mitglieder. Der Beschluß der Auflösung bedarf einer Mehrheit von  $\frac{3}{4}$  der Anwesenden. Zum Beschluß der Auflösung müssen wenigstens 10% der Mitglieder anwesend sein.

## § 12

Der Vorstand besteht aus dem 1. Vorsitzenden, dem stellvertretenden Vorsitzenden, dem Schriftführer und dem Schatzmeister; der Schriftleiter nimmt an den Sitzungen des Vorstands teil. — Der 1. Vorsitzende vertritt das Institut zusammen mit einem weiteren Vorstandsmitglied gemäß § 26 BGB gerichtlich und außergerichtlich nach außen hin.

## § 13

Bis auf den Schatzmeister müssen alle Vorstandsmitglieder fachwissenschaftliche Qualifikation haben.

## § 14

Die Amtszeit des Vorstandes dauert vier Jahre. Scheidet der 1. Vorsitzende während dieser Zeit aus, nimmt sein Stellvertreter die Leitung des Instituts wahr. Scheidet ein anderes Mitglied des Vorstands aus, so hat dieser das Recht zur Beiwahl für die Zeit bis zur nächsten Mitgliederversammlung.

### § 15

Der Vorstand hat die Beschlüsse der Mitgliederversammlung vorzubereiten und auszuführen. Er tritt auf Einladung des Vorsitzenden oder auf Antrag von zwei Vorstandsmitgliedern zusammen, mindestens aber zweimal im Jahr. Soweit in § 10 nicht etwas anderes bestimmt ist, ist für die Angelegenheiten des Vereins der Vorstand zuständig. In den Vorstandssitzungen entscheidet die einfache Mehrheit der Anwesenden; bei Stimmgleichheit entscheidet die Stimme des 1. Vorsitzenden. — Der Vorstand regt die Arbeiten der Wissenschaftler an, fördert Initiativen, berät über Finanzierungsmöglichkeiten und bereitet die Veröffentlichungen des Instituts vertraglich vor. — Über die Beschlüsse des Vorstands wird vom Schriftführer ein Protokoll geführt. Die Beschlüsse sind rechtskräftig, wenn sie vom Vorsitzenden gegengezeichnet sind.

### § 16

Aus den Reihen der Wissenschaftler wird ein Arbeitsausschuß (Wissenschaftliche Kommission) gebildet. Dieser schlägt eine etwaige Aufteilung in Arbeitsgruppen vor und berät über die Bildung fester Sektionen, die sich mit bestimmten Bereichen der wissenschaftlichen Arbeit befassen sollen. — Arbeitsgruppen und Sektionen können auch Nichtmitglieder zu ihren Beratungen und Arbeiten hinzuziehen.

### § 17

Im Falle der Auflösung des Instituts, seiner Aufhebung oder bei Wegfall seines bisherigen Zweckes fällt das Vermögen je zu einem Drittel dem International Katholischen Missionswerk Aachen, dem Internationalen Katholischen Missionswerk München und dem Päpstlichen Missionswerk der Kinder in Deutschland (Aachen) zu.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Agneau, Robert / Pryn, Denis:** *Chemins de la Mission aujourd'hui*. Revue *Spiritus*, Paris o. J. (1972); 264 S., 18 F.

Bei diesem von den beiden Redakteuren der Zeitschrift *Spiritus* gemeinsam verf. Buch handelt es sich um einen Versuch, anhand einer umfassenden Analyse der Lage der „jungen Kirchen“ — von „Missionsgebieten“ ist nicht mehr die Rede — Hinweise und „Wege“ für die Missionstätigkeit heute aufzuzeigen. Entstanden ist das Buch aus der Diskussion mit Vertretern der jungen Kirchen und Missionaren. Weniger als eine das Gespräch „belehrend“ beendige Unterweisung ist das Buch gedacht als Arbeitsgrundlage und Anregung für eine weitere Auseinandersetzung mit den anstehenden Fragen und Problemen. Dies zeigt sich u. a. auch daran, daß der in der Ankündigung des Buches (vgl. *Spiritus*, Sept. 1971, Suppl.) vorgestellte Arbeitsplan nicht ganz durchgeführt werden konnte und das Buch abbricht, ohne eine umfassende Synthese geben zu können — eine Tatsache, die man ruhig als symptomatisch für die Missionstheologie heute verstehen kann.

Auf gut 90 Seiten wird im ersten der drei Hauptteile auf dem Hintergrund der politischen und ökonomischen Situation der Entwicklungsländer eine Analyse der Missionssituation geboten, die die Komplexheit und Vielschichtigkeit der anstehenden Fragen und Probleme deutlich macht. Der Wandel in der Missionssituation zeigt sich in erster Linie in der wachsenden Bedeutung der jungen Kirchen. Unter den Stichworten der „prise de parole“ — der Aufnahme und Verarbeitung des Wortes Gottes — und der „localisation“ — der Heimischmachung der Kirchen in den verschiedenen Milieus — wird das Bemühen der jungen Kirchen um Autonomie auf dem Personal-, Finanz- und Kultursektor geschildert. Dabei werden die tatsächlichen Verhältnisse, die starke Überfremdung des Klerus in Lateinamerika (vgl. die Statistik S. 54!) und die finanzielle Abhängigkeit der jungen Kirchen von den europäischen und amerikanischen Kirchen nicht verschwiegen. Die jungen Kirchen zeigen immer noch ein stark europäisch-westliches Gesicht, so daß „Christwerden“ weiterhin mit Verwestlichung gleichgesetzt werden kann. Die Schwierigkeiten, die eine im wesentlichen auf Sakramentenfrömmigkeit abgestellte Missionsarbeit (die Taufe als Ziel der Mission) in einer Welt der zunehmenden Säkularisierung und Urbanisierung erfährt, müssen zu einer neuen Missionsmethode führen. Weiten Raum nimmt die Darstellung und Diskussion der Priesterfrage ein. Dem Schwinden der Zahl der Leitungskräfte steht — wenigstens in Afrika und Lateinamerika — eine ständige Zunahme der Christen gegenüber.

Im 2. Hauptteil wird unter der Überschrift „Erfahrung und Erneuerung“ auf die ekklesiologische Bedeutung der Teilkirchen eingegangen und werden grundsätzliche Fragen der kirchlichen Struktur und Ämter diskutiert. Die Verf. setzen sich stark für eine veränderte Pfarrestruktur ein, die, weniger lokal und mehr personal konzipiert, den Basisgruppen und Aktionsgemeinschaften größeren Spielraum gibt. Einem verstärkten Engagement der Laien muß eine veränderte Sicht der Aufgaben der Priester und Bischöfe entsprechen, deren Hauptfunktion in der Leitung, Koordinierung und Integration der verschiedenen Gruppen bestehen muß.

Unter dem Stichwort „Schlüssel für die Mission“ werden im abschließenden dritten Hauptteil die Aufgaben der Mission angesichts einer sich wandelnden

Welt dargestellt. In Lateinamerika, Afrika und Asien wird heftig um die „Befreiung“ gerungen — ein Stichwort, das die Fragen der „Entwicklung“ etwas in den Hintergrund treten läßt. Aufgabe der Missionstätigkeit muß es sein, prophetisch, kritisch und aktiv an dieser Bewegung teilzuhaben und die Hoffnungen und Erwartungen der Menschen nicht zu enttäuschen. Theologisch ist die Anteilnahme der Kirche an diesen Fragen — konkret werden die Rassenfrage und die wirtschaftliche Ausbeutung genannt — begründet in dem grundsätzlichen Zusammenhang von Schöpfungslehre und Soteriologie. Als weitere Aufgabe der Missionstheologie wird die Auseinandersetzung mit der Religionskritik von Marx und Freud genannt. Grundsätzlich wird die Missionstätigkeit als „Epiphanie“, als die Weitergabe der Offenbarung verstanden. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Problematik der Theologie der nichtchristlichen Religionen eingegangen. Was auf den wenigen Seiten (235—239) über dieses Thema gesagt wird, ist etwas dürftig und wird der Bedeutung dieses Themas für die Missionstheologie nicht gerecht.

Abschließend wird man sagen müssen, daß die Lektüre des Buches sicher zu einem vertieften Verständnis der Missionstätigkeit heute führt. Die Verf. bleiben nicht bei der Analyse der problemgeladenen Situation der Mission stehen, sondern versuchen, — wie der Titel anzeigt — „Wege“ für die Mission heute zu finden. Schaut man sich die behandelten Themen an — die Priesterfrage, das Problem der Gemeindestruktur, der Ämteraufteilung, des Laienapostolats und der prophetisch-kritischen Aufgabe der Kirche in einer Zeit des Umbruchs —, so muß auffallen, wie allgemein diese Probleme sind und wie wenig sie „spezifisch missionarisch“ genannt werden können. Hier zeigt sich deutlich, wie sehr die Frage nach der missionarischen Aufgabe der Kirche zu einer Frage nach der Stellung und Aufgabe der Kirche in der Welt von heute geworden ist.

Münster

Georg Evers

**Althausen, Johannes (Hrsg.):** *Christen Afrikas auf dem Wege zur Freiheit* (= Erlanger Taschenbücher, Band 17) Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1971; 309 S.

Im vorliegenden Werk hat Joh. ALTHAUSEN eine Sammlung christlicher Stimmen aus Afrika veröffentlicht, die 38 Dokumente aus den Jahren 1955—1969 umfaßt. Wertvoll an dieser Sammlung ist, daß es sich vornehmlich um offizielle kirchliche Verlautbarungen (Botschaften von Kirchenkonferenzen, Sektionsberichte, Erklärungen von Bischöfen usw.) handelt.

Bei der Textauswahl waren zwei Kriterien maßgebend. Zum einen: Wie sieht die eigene Antwort Afrikas auf das Evangelium aus? Und zum anderen: Welchen Beitrag muß die Kirche in der Gesellschaft Afrikas leisten? Die ausgewählten Dokumente wurden thematisch in acht Kapitel gegliedert: Afrikas Kirchen auf dem Wege in eine neue Zeit (35—63), Auf dem Wege zu einer Theologie für Afrika (65—98), Die Herausforderungen afrikanischer Religionen an die Kirchen (99—115), Planung und Gestaltung in den Kirchen Afrikas (117—131), Afrikas Kirchen im raschen gesellschaftlichen Wandel (133—184), Afrikas Kirchen im politischen Leben (185—206), Afrikas Kirchen begegnen der Apartheid (207—261), Afrikas Kirchen und die gesellschaftlichen Perspektiven ihres Kontinents (263—291).

In der Einführung (7—34) des Herausgebers wird kurz die geschichtliche Entwicklung der Kirchen in Afrika aufgezeigt und die Umbruchsituation, in der sich diese befinden, beschrieben. Quellennachweis und ausführliches Sachregister be-

schließen die Dokumentation. Auch wenn die Auswahl etwas einseitig ist — es handelt sich vor allem um evangelische Stimmen —, kann sie dennoch empfohlen werden; nicht nur deshalb, weil die Sammlung theologische Denkbemühungen junger Kirchen enthält, sondern vor allem darum, weil Fehler der alten missionierenden Kirchen deutlich ausgesprochen werden und zum Umdenken auffordern.

Schöneck/Schweiz

Giancarlo Collet

*Auf dem Wege zu einer schweizerischen Entwicklungspolitik. Missionsjahrbuch der Schweiz 1971.* Freiburg-Basel 1971; 120 S.

Das *Missionsjahrbuch der Schweiz* ist 1971 erstmals vom Katholischen und Evangelischen Missionsrat der Schweiz (Fribourg bzw. Basel) gemeinsam herausgegeben worden. In der Thematik ist die reich mit Fotos ausgestattete und 200 Seiten umfassende Broschüre ganz auf die Berner Konferenz „Schweiz Dritte Welt“ vom November 1970 bezogen. Die Initiative zu dieser Versammlung war von den Kirchen der Schweiz ausgegangen. Vertreter der Wirtschaft, Verwaltung, Armee, Wissenschaft, der verschiedenen Hilfswerke und nicht zuletzt eine ansehnliche Zahl Jugendlicher hatten in Bern über eine Neuorganisation Schweizer Entwicklungshilfe diskutiert. — Im 1. Teil (8—71) versuchen elf Kritiker, das Geschehen in Bern — durch den zeitlichen Abstand zwar mit größerer Distanz, dennoch nicht ohne Elan und Begeisterung für die Sache der Dritten Welt — zu betrachten. Alle elf Kommentatoren sind davon überzeugt, daß die praktischen Vorschläge der Konferenz durchaus die Beziehungen der Schweiz zu den Ländern der Dritten Welt neu gestalten können, wenn die Kirchen, Schulen, Universitäten eine umfassendere Bewußtseinsbildung betreiben und die verantwortlichen Institutionen zu tiefgreifenden Reformen bereit sind. Für den Christen werden die theologischen Besinnungen von Henri DE RIEDMATTEN und Michael TRABER von besonderer Bedeutung sein. Riedmatten zeigt, daß ohne innere Umkehr wirkliche Reformen im wirtschaftlichen und sozialen Bereich nicht zustande kommen werden. Durch den Beitrag Michael Trabers wird der Christ erneut darauf aufmerksam gemacht, daß er sich heute durch eine Parteilichkeit für die Armen und Unterdrückten auszeichnen solle. — Im 2. Teil (72—107) umreißen die Konferenzberichte von fünf Arbeitsgruppen meist thesenhaft die Grundprobleme: Gesellschaft und Entwicklung, Information, technische Zusammenarbeit, Handel und Finanzen. Besonderes Interesse verdienen einzelne Vorschläge zur Erneuerung der Bewußtseinsbildung durch die sogenannte Methode der ‚Concienciation‘ sowie die Anregungen zur Förderung der Entwicklungswissenschaft. — Im 3. Teil (109—117) werden an einzelnen Modellen Möglichkeiten zur Nacharbeit der Konferenzdokumente aufgezeigt. Eine Bibliographie mit neuerer Literatur zur Entwicklungshilfe beschließt die Broschüre. — Insgesamt ist es wohl gelungen, Einblick in die innere Problematik des Versuches zu vermitteln, eine gemeinsame Grundlage zu finden und gegebenenfalls zu realisieren.

St.-Augustin

Günter Hölter SVD

**Gerling, Axel Ulrich / Scholl, Erhard (Hrsg.): Kirche der Armen? Neue Tendenzen in Lateinamerika.** Eine Dokumentation. Kösel Verlag/München 1972; 208 S.

Die Bedeutung dieser vorliegenden Dokumentensammlung läßt sich bereits aus der Überschrift ersehen, mit der Jordan BISHOP seine Einführung versieht: „Die neue Kirche Lateinamerikas“. Wenn die katholische Kirche in Lateinamerika

wirklich nur das wäre, als was sie im Spiegel der hier abgedruckten Texte von 1965 bis 1971 erscheint, dann wäre sie in der Tat eine „neue Kirche“, eine Kirche nämlich des fast ausschließlich politischen und sozialen Engagements, eine Kirche der Revolution. Auch hier gibt es freilich Nuancen und Positionsunterschiede zwischen dem Vertrauen auf wirksame Anwendung der christlichen Soziallehre und der klaren Entscheidung für einen revolutionären Sozialismus. Neben den Stimmen der Bischöfe (Dokumente von Medellín 1968) oder einiger besonders profilierter und engagierter Vertreter des Episkopats (Sergio MENDEZ ARCEO von Cuernavaca, Dom Helder CÂMARA u. a.) kommen auch radikale Gruppen von Priestern und Laien zu Wort. Es finden sich der „Offene Brief an Bruder Paul“, den die Gewerkschaftsführer der Vereinigung christlicher Gewerkschaften vor der Reise des Papstes zum Eucharistischen Kongreß in Bogotá an Paul VI. gerichtet hatten, ferner der Offene Brief von Ivan ILLICH an den Papst, in dem er diesen an seine prophetische Pflicht erinnert, nicht länger zu den Folterungen in Brasilien zu schweigen. Die „neuen Tendenzen in Lateinamerika“ werden eindrucksvoll belegt, ohne daß unmittelbar Stellung dazu genommen würde. Noch ist die Kirche in Lateinamerika keine „neue Kirche“; aber die Gefahr besteht, daß sie zu einer solchen wird und damit aufhörte, die Kirche Christi zu sein. Dem kann sie nur entgehen, wenn sie zu einer erneuerten und zugleich die Christenheit Lateinamerikas erneuernden Kirche wird. Die Dokumentation, die hier angezeigt wird, hilft zu Einsichten in die Notwendigkeit klugen und energischen Handelns.

Rom

Paulus Gordan OSB

**Meersman, Achilles, OFM:** *The Ancient Franciscan Missions in India 1500—1835.* Christian Literature Society Press/Bangalore 1971, XVIII—580 pp.

Der durch zahlreiche Studien über die Franziskaner in Indien und Indonesien bekannte Verfasser (s. die Bibliographie auf S. XIV—XV) legt uns in diesem Buch gleichsam die Zusammenfassung seiner jahrelangen Forschungen über Indien vor. Er beschränkte sein Thema auf die Jahre 1500 bis 1835: Mit den ersten Flotten der Portugiesen um das Kap der Guten Hoffnung nach Indien fuhren nämlich auch einige Franziskanerpatres als Schiffskapläne und Missionare mit; andererseits stellt das Jahr 1835 das Ende ihrer Tätigkeit in Indien dar, weil damals alle Orden von der portugiesischen Regierung aufgehoben wurden. Einleitend bemerkt Vf., daß das Quellenmaterial leider zum großen Teil aus verschiedenen Gründen verloren gegangen sei und daß deswegen die Darstellung leiden mußte. Den umfangreichen Stoff gliedert er wohlgeordnet in vier Teile, wobei der erste die Ankunft und die ersten Niederlassungen der Franziskaner in Indien behandelt sowie die Errichtung des Kommissariats und der Kustodie, die Gründung des Klosters Madre de Deus in Daugim (Goa) i. J. 1569, weiter den zahlenmäßigen Bestand des Ordens in Indien, die Errichtung von Provinzen und die Einführung des Generalkommissärs. Wohltuend erklärt Vf. Nichteingeweihten franziskanische Einrichtungen und Begriffe. — Im 2. Teil, dem weitaus größten, wird die Geschichte der St.-Thomasprovinz dargestellt (S. 53—432). MEERSMAN gliedert den Stoff in 39 Kapitel, wobei er mit dem Kloster in Goa beginnt. Hier verdient besondere Erwähnung die Gründung des Studienhauses St. Bonaventura. Nicht wenige Patres erlernten auch die Konkani-Sprache, zumal diese auf der Halbinsel Bardez (nördlich von Goa) von den Einheimischen gesprochen wurde. Dieser Distrikt wurde dem Orden vom Vizekönig Pedro Mas-

carehas 1554—55 zugeteilt und sollte eines der erfolgreichsten Missionsgebiete der Franziskaner in Indien werden. Weiter wirkten die Patres in Bassein und auf der Insel Salsette, wo sie allerdings bald Arbeit und Einkünfte nicht ohne Schmerz mit den Jesuiten teilen mußten. Südlich davon missionierten sie in Bombay und Umgebung, ein Gebiet, das sie 1720 auf englischen Druck nicht ohne Einbuße des guten Namens den Karmelitern (die unter der Propaganda standen) abtraten. Es war dies ein herber Verlust für die Franziskaner. Weiter arbeiteten sie auf der nahen Insel Karanja und in der Hafenstadt Chaul. In den Jahren 1738—40 fiel die ganze Nordprovinz der Portugiesen den siegreichen Marathen (Hindus) in die Hände, die die katholischen Missionen zerstörten. Nur Damaun blieb portugiesisch. Die Arbeit von Jahrhunderten wurde dadurch zum großen Teil vernichtet. — Südlich von Goa ist als bedeutendstes Kloster das von Cochin zu nennen (in dieser Stadt war bis 1530 der Sitz der portugiesischen Kolonialregierung). Klöster oder bescheidenere Niederlassungen hatte der Orden im dravidischen Süden auch in Mangalore, Calicut, Chaliyam, Tanur, Vypin, Quilon, Tuticorin, Nagapatam, Tranquebar und Mylapore. Das schon 1540 gegründete Kolleg in Cranganore sollte besonders Knaben der Thomaschristen zu Priestern im lateinischen Ritus erziehen. Weniger bekannt ist die Tätigkeit der Franziskaner in Bengalen, am Hof der Mogulkaiser und in den „Novas Conquistas“ von Goa. Dieser 2. Teil schließt mit kurzen Biographien der Franziskanerbischöfe in Indien; es sind folgende: der „Ringbischof“ D. Fernando Vaqueiro, 1532—1535; D. João de Albuquerque, 1. Bischof von Goa, 1537—1553; D. Francisco dos Mártires, 10. Erzbischof von Goa, 1636—1652; D. Lourenço de S. Maria e Melo, 19. Erzb. von Goa, 1744—1750; der hervorragende D. Manuel de S. Galdino, 23. Erzb. von Goa, 1812—1831; ferner D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa, der 25. Erzb. von Goa, weiter der umstrittene D. André de S. Maria, 4. Bischof von Cochin, 1588—1615; und endlich D. Manuel de S. Luiz, Weihbischof von Goa, 1672. — Der 3. Teil des Werkes macht uns mit der Provinz Madre de Deus bekannt, deren erstes Kloster vom ersten Erzbischof Goas, D. Gaspar de Leão Pereira, wie schon gesagt, 1569 gegründet worden war. Dieses Kloster war die Wiege des beschaulichen Zweiges des Franziskanerordens in Indien, wenn man sich so ausdrücken will. Der gute Geist der Patres wurde auch in einem Dokument der Jesuiten aus dem Jahr 1583 sehr gelobt (siehe *Documenta Indica* XII 965, krit. Apparat). Im Lauf der Zeit entstanden mehrere Klöster dieser Richtung, so in Cabo (Goa, heute Sitz des Gouverneurs von Indien), Pilar, Rachel, Chaul, Thana, Damaun, Tarapur, Diu und auf der Insel Angediva. — Als die Gesellschaft Jesu 1759—60 in Portugal und Übersee von Pombal aufgelöst wurde, mußten andere Priester aus dem Welt- und Ordensklerus die Lücken ausfüllen. Ein Teil der verwaisten Missionen wurde, wie MEERSMAN im 4. Hauptabschnitt zeigt, den Franziskanern übertragen, die selbst Mangel an Leuten hatten und nicht immer die geeigneten Kräfte stellen konnten. So fielen ihnen die Missionen in Travancor, an der Fischerküste, in Marava, Mysore und Raichur zu. Durch die verschiedenen Missionsmethoden gab es besonders anfangs Differenzen (508). Da zudem die Jesuiten, die nicht in Reichweite der portugiesischen Behörden waren, auf den Stationen blieben, führte das bei der Ankunft der Ersatzleute zu Überraschungen. Da die Franziskaner unter dem Padroado standen, wollten sie begreiflicherweise die Missionen nicht der Propaganda übergeben. Als die Holländer um 1660 Cochin und ganz Malabar, Travancor und die Ostküste eroberten, fielen auch alle Klöster und Häuser den religiös unduldsamen Siegern in die Hände; nur die Kirche in Cochin blieb erhalten (die bis heute schon vier

christlichen Denominationen diene). Unter Pombal verloren die Franziskaner zeitweise auch ihre Pfarreien in Bardez. Was im 18. und zu Beginn des 19. Jhs. noch übrig blieb, wurde durch die radikale Klösteraufhebung der portugiesischen Regierung i. J. 1835 vernichtet. Es war das bittere und unverdiente Ende einer großen Vergangenheit.

Es mögen nun noch einige Bemerkungen über das Buch gestattet sein. Die Liste der in der Bibliographie aufgeführten Werke und die Anmerkungen zeigen, wie gut belesen Vf. ist und wie er es verstand, aus den vielen Steinchen ein abgerundetes Ganzes zu gestalten. Nicht Weniges hat er aus verschiedenen Archiven geschöpft. Zu den vielen zitierten Werken hätte er auch noch P. SEBASTIAN GONÇALVES, *Primeira parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus nos reynos e provincias da India Oriental*, 1614 in Goa beendet, mit Nutzen heranziehen können, das ziemlich viel über die Franziskaner enthält (siehe Bd. III, 442—443), wie auch BAIÃO, *A Inquisição de Goa* (Franziskaner im Dienst des Sanctum Officium) und SCHURHAMMER, *Franz Xaver II/1* (vgl. dort 826). Es sei auch gestattet, auf manche Stellen hinzuweisen, die wohl einer Korrektur bedürfen: zu S. 65: Jorge de S. Pedro war kaum Franziskaner, wie auch FÉLIX LOPES annimmt (*Trindade I*, 143<sup>b</sup>), und *Documenta Indica XII*, 962 nahelegen; S. 99—100: ein Lektor der Grammatik dürfte kaum ein Professor der Philosophie gewesen sein; auf S. 112 ist bei der Zahl 700 Kommunikanten wahrscheinlich eine Null zuviel; S. 154: A. Moniz Barreto regierte bis 1577 (*Documenta Indica X*, 728, 807); S. 189: Na. Sra. da Luz (Exspectatio partus) wurde am 18. Dezember gefeiert (SILVA REGO, *Documentação X*, 574); Gago hieß mit Taufnamen Baltasar, Berze Gaspar; auf S. 241 soll es natürlich *Monclaro* statt *Monalvo* heißen; Matias de Albuquerque war in den Jahren 1591—1597 Vizekönig (vgl. 256). Der auf S. 274 ungenannte Bischof war Mar Abraham, der vom nestorianischen Patriarchen nach Indien gesandt worden war (s. *Documenta Indica VIII*, 135). Mar Joseph fuhr 1563 nach Portugal und kam schon 1564 nach Indien zurück (*Documenta Indica VI*, 180, 228). Die zwei Dominikanerbischöfe von Cochín, Temudo und Távora, betrachteten die Thomaschristen als ihrem Orden anvertraut und waren deswegen das größte Hindernis für die Zulassung der Jesuiten i. J. 1577 (vgl. *Documenta Indica X*, 168, 267, 1049), während von den Franziskanern in jener Zeit überhaupt nicht die Rede ist. Man kann auch nicht gut sagen, daß die Thomaschristen ganz latinisiert wurden (284): die Synode von Diamper führte 1599 einen Mischritus ein, der weder ganz lateinisch noch ganz orientalisch war. Der Sitz des Bischofs Ros war zuerst Angameli, später Cranganore; er wurde nicht schon 1597, sondern erst 1599 designiert und 1601 konsekriert (S. 305<sup>123</sup>). — Im allgemeinen ist Vf. bestrebt, Legenden und Übertreibungen früherer Historiker auszumerzen, und zwar auf Grund historischer Quellen. Die Kontroversen betreffen gelegentlich das Verhältnis der Franziskaner zu den Weltpriestern und Jesuiten. In strittigen Fragen ist er geneigt, den Quellen seines Ordens zu folgen, aber ist auch ihnen gegenüber zurückhaltend und läßt andere Auffassungen zum Wort kommen, wie in der Frage des Königs von Tanur oder im Verhalten des Bischofs D. André de S. Maria. — Die Darstellung des Werkes ist freilich ziemlich mosaikartig und deshalb nicht gerade fließend. Das mag dem Umstand zu verdanken sein, daß die Angaben mühsam aus vielen Werken und Texten zusammengesucht werden mußten. Jedenfalls haben wir nun eine kritische Darstellung des Franziskanerordens in Indien unter dem portugiesischen Patronat, das uns die schwungvolle Entwicklung während des 16. und auch noch des 17. Jhs., dann das langsame Ermatten und Ein-

schrumpfen im 18. Jh. und schließlich den Untergang im 19. Jh. anhand bester Quellen vor Augen führt — ein Wirken, das nach jahrhundertelangem Einsatz keine Spuren zu hinterlassen schien und das heute doch weiterlebt.

Rom

J. Wicki SJ

#### RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Biezais, Haralds:** *Gott der Götter* (= Acta Academiae Aboensis, Ser. A Humaniora, Vol. 40, nr 2) 29 S.

BIEZAIS geht der Frage nach, von woher der Ausdruck ‚Gott der Götter‘ in die lettische Sprache eingedrungen oder ob er in ihr heimisch ist. Auf Grund sorgfältiger philologischer und historischer Analyse kommt er zu dem Ergebnis, daß der Ausdruck ‚nicht unter dem Einfluß der Bibelsprache bzw. unter dem Einfluß des Deutschen in die lettische Sprache eingedrungen ist‘, daß vielmehr ‚die erwähnte Konstruktion eine echte Erscheinung des Lettischen ist‘ (17). Es ist eine besondere Ausdrucksform als hymnische Wiederholung und/oder als Verstärkung. Sowohl Wiederholung als auch Verstärkung wollen ein tiefes Erlebnis deutlich machen, und da dieses am ehesten dem religiösen Bereich zugehört, findet sich der Genetiv von der Art ‚Gott der Götter‘ besonders in ihm: Buch der Bücher, Himmel der Himmel, Ewigkeit der Ewigkeiten, Gnade der Gnaden. Es ist also nicht verwunderlich, daß es diese Ausdrucksform in vielen Sprachen, auch modernen, gibt und daß er sich auch im vorliterarischen Sprachgut findet. Der Nachweis, den BIEZAIS erbringt, ist sorgfältig und erhellend. — Ein Druckfehler: S. 20 5 v o praktisch ] parataktisch.

Münster

Anton Antweiler

**Epalza, Miguel de:** *La Tuhfa*, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de ‘Abdallāh al-Tarýmān (fray Anselmo Turmeda). (= Atti della Accademia Nazionale dei Lincei) Roma 1971; 522 S.

Dieses Werk ist die erste textkritische Ausgabe des arabischen Buches *Tuhfa*. Zugleich enthält es eine spanische Übersetzung und eine umfangreiche Einleitung.

In der spanischen Einleitung beschreibt DE EPALZA SJ die Biographie des ANSELMO TURMEDA (11ff), dann den Übertritt dieses christlichen Mönches zum Islam (26ff), das Werk und seine Wirkungsgeschichte (43ff), die Bedeutung dieses Werkes für die Stadtgeschichte von Tunis (61ff) und schließlich seinen Stellenwert in der Geschichte der islamisch-christlichen Polemik, vor allem des islamischen Westens (66ff). Nach diesem Gesamtüberblick untersucht DE EPALZA in minutiöser Kleinarbeit, wie die *Tuhfa* den Islam (79ff) und das Christentum (85ff) sieht und aus welchen islamischen (92ff) und christlichen (119ff) Quellen ANSELMO TURMEDA seine Argumente schöpft. Literarkritische Ausführungen zu Stil (157ff), Authentizität (166ff) und Textüberlieferung (169ff) schließen die Einleitung ab.

Es folgt nun die Wiedergabe der *Tuhfa*. Nach ausführlichen autobiographischen Schilderungen (193ff) geht TURMEDA zum dogmatischen Teil seines Werkes (273ff) über. Bekanntem Schema folgend, beginnt er seine Anschuldigungen gegen das Christentum mit dem Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrif*). Die Evangelisten nämlich hätten mit Ausnahme von Johannes Jesus persönlich nicht gekannt, und deshalb könnten Mt, Mk und Lk nicht als authentische Zeugen gelten. Wie sehr die Evangelisten „lügen“ (*kadaba*), zeigt etwa Mt, wenn er sagt, Jesus blieb 3 Tage und 3 Nächte im Grab, so wie Jonas im Bauch des Fisches. Rechnet man hingegen die Zeit nach, so lag Jesus nur einen Tag und 2 Nächte im Grab (293f).

Besonders zentral behandelt TURMEDA das Problem der Inkarnation (299, 327, 335ff, 383ff) und Trinität (319ff, 369ff). Vor allem aber die Wunder Jesu scheinen dem ehemals christlichen Theologen als Beweise für Jesu Gottheit absolut unzureichend (343f, 437f). Immer wieder bedient sich dabei der Autor exakter Vergleiche der Synoptiker, die durchaus modern anmuten (273ff, 405ff, 431ff), so daß er etwa feststellt, daß Jo, der als einziger Jesus gekannt hatte, nichts von der Einsetzung der Eucharistie (451) berichtet. Dabei fällt auf, daß TURMEDA bei seiner Polemik gegen Taufe (311ff), Eucharistie (349ff) und Sündenvergebung (361ff) liturgiegeschichtlich höchst interessante Einzelheiten berichtet, zu denen DE EPALZA in Fußnoten zur sehr exakten Übersetzung zahlreiche Hinweise gibt. TURMEDA schließt seine *Tuhfa* mit Ausführungen über das Prophetentum Muḥammads (471ff) und dem berühmten Parakletenkapitel (481ff) ab, demzufolge die biblische Erwartung des Parakleten in der Person Muḥammads erfüllt wurde. Bekanntlich bestimmte dieses Parakletenthema die islamisch-christliche Argumentation durch die Jahrhunderte, sowohl vor wie auch nach TURMEDA.

M. DE EPALZA hat mit der Veröffentlichung und Übersetzung dieses Textes eine erstaunliche Leistung vollbracht. Dank der sehr korrekten Übersetzung ersetzt der spanische Text dem Nichtarabisten fast adäquat das Original. Die ausführliche Einleitung vermittelt dem Leser darüberhinaus eine umfassende Einführung in die islamisch-christliche Polemik, die den modernsten Stand der Forschung in selten harmonischer Weise zusammenfaßt und abrundet.

Freiburg/Br.

Peter Antes

#### VERSCHIEDENES

B. B. A. A. — *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, vol. XXXIII—XXXIV 1970—1971. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, Mexico (Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, Mexico 18, D. F., Mexico) 486 pp.

Der vorliegende Doppelband bietet in gewohnter Weise Informationen über Forschungen und Aktivitäten der verschiedenen nationalen und internationalen Institute, veröffentlicht einige Studien (85—221), Rezensionen (225—297), Nekrologe und bringt zum Schluß eine umfangreiche bibliographische Übersicht (33—486), die vortrefflich das Schrifttum über Lateinamerika zusammenstellt.

GI

**Ledergerber, Karl:** *Die Auferstehung des Eros. Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum (= Experiment Christentum, 11)* Verlag J. Pfeiffer/München 1971, 222 S.; DM 17,80

Das Buch ist ein leidenschaftliches Plädoyer für die befreiende wie humanisierende Kraft des Eros. Das geschieht in sehr prononciertem Frontstellung gegenüber der Verdächtigung des Erotischen in der Geschichte der christlichen Sexualmoral, sofern diese von sakralen Tabuvorstellungen überwiegend beherrscht war: Gemäß noch immer gegenwärtigen archaischen Denkvoraussetzungen stünde Sexualität unter den Vorzeichen von Herrschaft und Angst, bedingt wie begünstigt durch die typische Bewußtseinslage einer Erlösungsreligion. Demgegenüber müsse im Licht des Inkarnationsereignisses die kosmische Einheit von Religion und Eros zu einer christushaften Auferstehung gelangen, und zwar in bewußter Befreiung von dem im Grunde schizophrener Moralkodex einer Hierarchenkaste, die Sakralität und Profanität dauernd gegeneinander ausspielt und so den Menschen niemals zu naiver Freude am Sexuellen und seiner veredelnden Kraft

gelangen lasse. Der Autor hängt seine Thematik am Fall Galilei auf und zieht zugleich, zumindest in der Form kursorischer Überblicke, weite Bereiche der abendländischen Geistes- und Kulturgeschichte zu Hilfe, um seine These zu untermauern. Damit ist aber schon die fundamentale Schwäche des Buches angedeutet: Ungeachtet alles Bedenkenswerten und auch aller Einseitigkeiten in kirchlicher Verkündigung und Praxis, die keinesfalls geleugnet oder bagatellisiert werden sollten, leidet das Ganze an der völlig kritiklosen Handhabung vorgefertigter Denkschablonen, die ohne Unterschied über alle Wirklichkeit gestülpt werden. Das beginnt mit der Hinzuziehung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft, paradigmatisch vorexerziert im Herrschaftsanspruch kirchlicher Hierarchen gegenüber Galilei, wobei die geschichtliche Wahrheit vollkommen einseitig dargestellt wird, und setzt sich dann Seite für Seite fort. Angelesenes Wissen wird gleichsam amateurhaft herangezogen und ausgebreitet. Das wirkt besonders peinlich, wenn strikt theologische und exegetische Sachfragen zur Behandlung kommen (120—127). Das Buch ist angefüllt mit unangemessenen Verallgemeinerungen, Schiefheiten, Binsenweisheiten, die in unpräziser, geradezu schwammiger Terminologie vorgetragen werden, und dazu in einem pathetisch-messianischen Ton, der dem kritischen Leser, an den dieses Buch sich ja wendet, Befremden einflößen muß. Es verdient keine ernsthafte Auseinandersetzung.

Oeventrop

K. Demmer MSC

**Maiwald, Jürgen:** *Noch herrschen fetisch und phantom*, Entwicklungsdienst in Dahomey. (= Erlanger TB 12) Verlag der Ev.-luth. Mission/Erlangen 1971, 90 S.

Ein flüssig geschriebenes, kleines Büchlein, das in zwangloser Art über den Einsatz von Mitgliedern des „Deutschen Entwicklungsdienstes“ (DED) in Dahomey und Togo Rapport erstatten will. Der Reisebericht gibt bewundernd (hie und da diesen zweijährigen Einsatz „drüben“ leicht heroisierend) Aufschluß über die verschiedenen Projekte, die sehr fachtütchtig ausgeführt werden. Es wäre allerdings aufschlußreich zu wissen, wie z. B. das ländliche Entwicklungsprojekt in Toricada (32ff) nach Abzug der dreizehn Helfer weitergehen wird. — Jedenfalls zeigt dieses Büchlein überzeugend, wieviel der praktische und uneigennützigere Einsatz junger Fachkräfte zur Entwicklung beitragen kann. Eine Reihe passender Photos belegt ausdrucksvoll den Text.

Walpersdorf/N.O.

Jos. Brunner, W.V.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Univ.-Prof. Dr. URBAN RAPP OSB, 87 Würzburg, Salvatorstr. 7 · Rev. HUBERT BUCHER, P.O. Box 143, Klerksdorp, Tvl. (Südafrika) · Rev. FR. KNOBLOCH, Missão Salesiana, Rio Cauaboris, C.P. 427, Manaos/Amazonas (Brasilien) · Dr. P. JOSEF KUHLE SVD, 5205 St.-Augustin, Arnold-Janssen-Str. 30

Z 72/1715

hu



27. AUG. 1974

24. JULI 1978

13. 12. 78

15.50