

näher bestimmt, wenn das Schema De Ecclesia vom Konzil entschieden worden ist.

In jedem Falle geht es um die kirchliche Einheit aller Christen. Nur wirkliche, d. h. kirchliche Christen können die Einheit in ständiger Inspiration durch den Geist Christi fördern und in der Regel nur so, daß jeder in seiner „Kirche“, wie vollkommen oder unvollkommen sie sein mag, den Weg zur Einheit bahnt. Keine konfessionelle Selbstrechtfertigung, weder individuelle noch kollektive, und kein noch so bescheidener „Triumphalismus“ führen einen Schritt weiter. Deutlich hat es der Heilige Vater bekundet, daß einer dem anderen in brüderlicher Solidarität dienen und keiner aus dem Glauben einen Anlaß zur Polemik ziehen sollte. Die Einheit der Christen wirkt letztlich Gott, indem jeder Christ seine Aufgabe in der ganzen, ihm erschlossenen Wahrheit und mit ganzer Liebe als heilige Gewissenspflicht vollzieht.

Daß das Evangelium Christi unter den buddhistischen Völkern ungehindert verkündet werden kann. Missionsgebetsmeinung für Januar 1964

Es gilt in der modernen Missionswissenschaft als eine nicht länger mehr zu bestreitende Tatsache, daß das Werk der christlichen Glaubensverbreitung trotz immer wieder versuchter Anläufe während der letzten vier Jahrhunderte und einer beträchtlichen missionarischen Intensivierung während der letzten 50 Jahre die Herzen der asiatischen Völker nicht zu erreichen vermocht hat.

Ob es sich dabei um Muslimen, Hindus oder die Anhänger des Buddha handelt, die Begegnung mit den Gläubigen dieser drei Hochreligionen verlief bis heute für die Sendboten des Evangeliums wenig erfolgreich, vielfach fand sie noch nicht einmal statt.

Dieser Tatbestand hat seine Gründe, sowohl äußere als auch innere. So hart die äußeren auch sein mögen (Abgelegenheit der Missionsfelder, Schwierigkeit der Sprachen, Widerstand der einheimischen Führungsschicht), die inneren sind schwerwiegender. Ernst Benz hat sie in seinen „Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“ (Mainz/Wiesbaden 1960) aufgezeichnet. Das frühe Christentum stand genauso wie das Judentum gegenüber allen heidnischen Religionen in einer Abwehrstellung. Deren Götter wurden als Dämonen betrachtet. Andererseits sahen schon die griechischen Apologeten im Heidentum eine natürliche Gottesoffenbarung verwirklicht. Sie bezeichneten sie mit Logos spermatikos und praeparatio evangelica inter gentes (Klemens von Alexandrien, Strom. 6, 7). Ähnliches gilt auch für Augustin in seiner Auseinandersetzung mit Varro. Auch er greift auf eine natürliche Theologie zurück, die sich — wie Maurus Heinrichs OFM in seinem jüngst erschienenen Buch „Katholische Theologie und asiatisches Denken“ (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963, 270 S.) schreibt — „gegen die Mythen der Völker und die vom Staat protektionierten Religionen absetzt“ (Augustinus, De civitate Dei, 6, 4 ff., PL 40, 180 ff.). In den Retractationes (I, Kap. 13, 3) schreibt Augustinus: „Was jetzt die christliche Religion genannt wird, hat in alter Zeit immer bestanden und war vom Beginn des Menschengeschlechtes an, bis Christus im Fleisch erschien, niemals unbekannt. Von dieser Zeit an begann man die wahre Religion, die heute da ist, die christliche zu nennen.“ Wenn dieses richtungweisende Wort des großen Kirchenvaters auch nicht immer im Alltag der christlichen Mission beherzigt wurde, vergessen wurde es nicht. Immer fanden sich Heilige, Denker und

Missionare, die, durch die Zeitumstände veranlaßt, die Auseinandersetzung zwischen Christen und den nichtchristlichen Religionen neu zu umschreiben und zu vertiefen suchten, wobei sie auf die natürliche Theologie und die Lehre vom Logos spermatikos zurückgriffen. Beispiele dafür bieten der heilige Franz von Assisi (dessen Auseinandersetzung mit dem Islam von Thomas von Celano I, 55 ff. beschrieben ist), Nikolaus von Kues nach dem Fall Konstantinopels (1453), der die Verschiedenheit der Kulte und Religionen in ihrer Mannigfaltigkeit als von Gott gewollt und auf seine Herrlichkeit bezogen sieht (Nikolaus von Kues, „Über den Frieden im Glauben“, Leipzig 1943), und die in China wirkenden Jesuitenmissionare Robert de Nobile und Heinrich Roth.

Trotz solcher immer wieder festzustellenden Rückbesinnungen auf den Sinngehalt der großen nichtchristlichen Religionen blieb der Erfolg der christlichen Mission bei der Ausbreitung der christlichen Botschaft in den asiatischen Ländern gering. Und zwar — wie es scheint — vor allem deshalb, weil die „heidnische“ Religion zunächst von der christlichen Lehre her gesehen und an ihr gemessen wurde. Das war unausbleiblich und konnte sich auch so lange nicht ändern, als man von den fremden Religionen, ihrem Kern, ihrem Wesen nichts Genaueres wußte. Es bedurfte langer Vorarbeiten, um in etwa den Geist des Islams, des Hinduismus und Buddhismus zu begreifen. Diese Arbeit ist vornehmlich von der modernen Religionswissenschaft geleistet worden. Sosehr sie auch ein Kind der Aufklärung ist, soehr sie im einzelnen religiöse Phänomene wie geschichtliche betrachtet und behandelt hat und auch heute noch — wenigstens in Deutschland — betrachtet und behandelt (und ihnen auf diese Weise letztlich nicht gerecht werden kann), so sehr kommt ihr doch das Verdienst zu, die notwendigen Methoden zur Erforschung der fremden Religionen entwickelt und zumindest teilweise den Auswirkungen der dialektischen Theologie um Karl Barth, nach der alle Wahrheitswerte in den nichtchristlichen Religionen abzulehnen sind, entgegengewirkt zu haben. Auch das Verdienst, nach und nach erkannt zu haben, daß das Wesentliche, der Urgrund der asiatischen Hochreligionen nicht mit späteren Systematisierungen und fixierten Lehren verwechselt werden darf, kann der modernen Religionswissenschaft nicht abgesprochen werden. Das Problem, das sich der christlichen Theologie heute stellt, hat Heinrichs (a. a. O., 80 ff.) wie folgt umschrieben: „Wie kann der Absolutheitsanspruch des Christentums bei der ehrlichen Anerkennung des Wahrheitsgehaltes in den nichtchristlichen Religionen aufrechterhalten werden, wobei diesen zugleich eine Heilsbedeutung im Plane Gottes zuerkannt wird?“

Die drei Fahrzeuge des Buddhismus

Dies ist in der Tat die entscheidende Frage, will die christliche Mission in absehbarer Zeit wirksamer als bisher die Kirche in die Herzen der asiatischen Völker einpflanzen. Denn sie steht angesichts der Menschen im Osten vor drei Schwierigkeiten, von denen zwei vorreligiöser Natur sind: Sie begegnet Menschen, die nicht von der Ratio bestimmt werden, sondern vom Herzen. Diese Menschen greifen nicht die Welt an und auf, sondern sind in ihr geborgen und orientieren sich kontemplativ an ihr. Sie leben folglich aus einem Gestalts-, nicht Begriffsdenken, der Gestalt (forma) Christi, der Gestalt der Kirche wendet sich ihre Aufmerksamkeit zu, nicht dem Begriff der Kirche oder einer systematisierten Lehre. In der Form und im Ge-

formten suchen sie das Formlose zu erkennen, das heißt: nicht das Ungestaltete oder das Chaotische, sondern das Geheimnis. Und schließlich glaubt der Osten an den für ihn immer nur approximativen Charakter aller religiösen Wahrheit.

Das hier Gesagte gilt in ganz besonderer Weise für den Buddhismus. Er darf als die große Religion Asiens bezeichnet werden, ja die Religionswissenschaft und auch christliche Theologen sprechen ihm das entscheidende Kennzeichen für eine Weltreligion zu: weil er dem religiösen Verlangen nach Erlösung zu genügen versucht und auch heute noch tatsächlich genügt, obgleich er in seiner Frühzeit nichts über Seele und Gott aussagt. Die Zahl seiner Anhänger ist nicht bekannt, denn der Buddhismus als ganzer ist nicht organisiert. Die Schätzungen schwanken zwischen 120 und 500 Millionen. Die Mehrzahl der Religionswissenschaftler tendiert indessen stärker nach der oberen als nach der unteren Grenzzahl. Die Frage: Wer ist ein Buddhist? läßt sich deswegen so schwer beantworten, weil der Buddhismus im Laufe seiner zweieinhalbtausendjährigen Geschichte vielerlei Bündnisse mit anderen Religionen und ethischen Haltungen eingegangen ist. Die Bündnisfähigkeit, d. h. seine Offenheit etwa für die chinesische Lehre des Tao oder die des Konfutsse oder auch den japanischen Shinto-Kult, mit denen er sich relativ früh amalgamierte, war einerseits die Ursache, daß er sich über das mittlere, östliche und südliche Asien ausbreiten konnte, andererseits aber auch der Grund für seine Aufsplitterung in zahllose Sekten und Systeme, die teilweise einem tief entarteten Aberglauben frönten (Kiichi Numazawa über den japanischen Buddhismus in: König, Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1956, Sp. 139). Auch die heute noch vorhandenen drei Ausgestaltungen des Buddhismus in den Hinayana (Kleines Fahrzeug), Mahayana (Großes Fahrzeug) und Vajrayana (Diamantenes Fahrzeug) erklären sich zum großen Teil historisch-empirisch. Anton Antweiler hat die Entwicklung zum Hinayana-Buddhismus wie folgt beschrieben: „Dadurch, daß der Buddhismus sich so weit ausbreitete, auch unter staatlicher Förderung, wurde ein Zweifaches bewirkt: die Mönche schlossen sich enger zusammen und lebten in festen Klöstern. Das wieder bewirkte, daß sie die härtere Seite des Buddhismus, die des Entsagens, fortbildeten und stärker ausprägten. Das wiederum führte dazu, das Leben stärker zu reglementieren. Damit war die Gefahr der Veräußerlichung verbunden und die andere, dem einzelnen nicht mehr den Spielraum zu lassen, den er in der Frühzeit gehabt hatte“ (Staatslexikon, Freiburg 1958, Bd. II, 199).

Die Ausfaltung des Buddhismus in die drei „Fahrzeuge“ erfolgte bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Die Hauptländer des Hinayana-Buddhismus sind heute Thailand, Burma, Ceylon, Kambodscha und Laos (insgesamt 45 Millionen Anhänger); der Mahayana-Buddhismus ist verbreitet in China, Japan, Vietnam und Korea, der Vajrayana-Buddhismus hat, nachdem er sich in Indien bereits im Mittelalter immer mehr dem Hinduismus annäherte und schließlich im 13. Jahrhundert von den muslimischen Eroberern weggefegt wurde, sein letztes Reservat in Tibet, in der Mongolei, in Sikkim und Bhutan.

Die Länder des Hinayana

Wenn auch nach Zahl der Gläubigen der Hinayana-Buddhismus sich nicht mit den Ländern des Großen Fahrzeugs vergleichen läßt, so ist er es heute, der noch immer

die stärksten Impulse auf das persönliche Leben der Gläubigen auszustrahlen vermag, der die sozialen Ordnungen ganz durchtränkt, dessen politischer Einfluß unvergleichlich größer ist auf die Staatsführungen, als das in den zu weiten Teilen vom Kommunismus überschwemmten Regionen (China, Korea, Vietnam) oder in dem vom Materialismus unterspülten Japan der Fall sein kann. Die römische Zentrale des Gebetsapostolates schränkt daher auch folgerichtig die Missionsgebetsintention dieses Monats auf die buddhistischen Länder des Kleinen Fahrzeugs ein. Denn in diesen sieht sie in erster Linie die Freiheit des Evangeliums durch den Buddhismus bedroht (nicht etwa vom Kommunismus, wie in China, Nordkorea, Nordvietnam; in Japan, Südvietnam und Südkorea ist die Mission bisher nicht gefährdet).

Wie erklärt sich diese Befürchtung? Sieht man einmal von dem Sonderfall Ceylon ab, wo die Rechte der Christen, insbesondere der Katholiken, in den letzten vier Jahren immer stärker beschnitten wurden (in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift wird die Lage der Kirche auf Ceylon ausführlich dargestellt werden), so werden heute weder in Thailand noch in Kambodscha, noch in Laos, auch nicht im Burma des Generals Ne Win (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 456) die Christen verfolgt oder schwerwiegend in ihrer Apostolatstätigkeit gehindert. Theoretisch herrscht in den genannten Ländern absolute Toleranz, jeder kann die ihm gemäße Religion wählen und ausüben gemäß der Verfassung. In Thailand genießt der Missionsklerus sogar die gleichen Vergünstigungen wie die buddhistischen Bonzen, etwa beim Gebrauch der Verkehrsmittel. Trotzdem fühlt sich die Mission zunehmend eingeengt. Dafür gibt es zwei Gründe. Der erste wird deutlich, wenn man sich die Präsenz der Kirche in der buddhistischen Gesellschaft dieser Länder verdeutlicht. Laos zählte (1957) 1,6 Millionen Einwohner, von diesen waren ca. 80 % Buddhisten. Die Zahl der Katholiken betrug 15 000 (d. i. 1 %), sie gehörten in der Mehrzahl ethnischen Minderheiten an. In Kambodscha liegen die Verhältnisse ähnlich: von ca. 4 Millionen Einwohnern waren 47 500 Katholiken (= 1,18 %), auch diese waren zum größten Teil Zugewanderte; in Burma (20 Millionen Einwohner) beträgt der Anteil der Katholiken 0,85 %; in Thailand zählen von den 21 Millionen Landesbewohnern 95 % als Buddhisten, die Zahl der Katholiken betrug 1959 109 000 (das sind ca. 0,5 %), die in der Mehrzahl keine Thais, sondern Viets oder Chinesen sind. Ein Vergleich zwischen einheimischen Religionsdienern und Missionsklerus in Thailand ist aufschlußreich: Das Land zählte 1952 162 110 Bonzen und 68 322 Novizen, die katholische Mission (1957) 5 Bischöfe (davon drei Ausländer), 226 Priester (davon 91 Einheimische), 83 Brüder und 652 Schwestern (in der Mehrzahl einheimische). 19 150 Pagoden bestimmen das Bild der Städte und Dörfer in Thailand. Der Einfluß und Druck des buddhistischen Mönchtums auf Staat und Gesellschaft in allen diesen Ländern ist überaus groß; er bestimmt die Lebensbahn des einzelnen. Mit anderen Worten: die Mission lebt in einer hochgradigen Diaspora, sie erscheint den Einheimischen als Fremdkörper, sie hat sich bislang in keinem dieser Länder einwurzeln können.

Die Erneuerungsbewegung im modernen Buddhismus

Das war jedoch in den südasiatischen Ländern schon immer so und ist sicher einer der Hauptgründe für das faktische Scheitern der Mission in den vergangenen Jahr-

hundertern. Eingeengt existieren zu müssen bedeutet sicher zugleich in vielfacher Hinsicht gefährdet sein. Wir wissen um den lautlosen Abfall, die schwer nachprüfbar Verluste der Kirche auf Grund hochgradiger Diasporasituationen. Und doch kann in einer solchen Situation nicht ohne weiteres von einer Bedrohung der Kirche durch den Staat gesprochen werden, wie sie sich etwa in all den Ländern einstellt, in denen die Glaubensverkündigung der Kirche verboten ist, wo ihr Wirken ganz auf Kirche und Sakristei beschränkt wird, keine katholischen Schulen, Krankenhäuser oder ähnliche soziale Einrichtungen vom Staat geduldet werden. In diesem Sinn ist heute die Kirche allein auf Ceylon bedroht. In den anderen Ländern des Hinayana könnte sich freilich eine ähnliche Situation für die Kirche einstellen, dann nämlich, wenn ein gewisser angreiferischer militanter Buddhismus sich innerhalb der vielfältigen buddhistischen Gruppen durchsetzen würde und als Folge seiner strikt antiwestlichen Einstellung auch die christlichen Kirchen als Träger „westlichen Geistesgutes“ aus den genannten Ländern vertriebe.

Sosehr auch eine solche Einstellung das Wesen und die Aufgabe der Kirche verfehlte und mißdeutete, verständlich wäre eine solche Reaktion durchaus, wie Heinrichs (a. a. O., 247 f.) betont. Er schreibt: „Die Wiederverneuerung des Buddhismus hängt mit der Auflösung der Kolonialzeit zusammen, da die Völker sich seitdem auf ihre nationalen Traditionen besinnen. Das gilt um so mehr, als man weithin der Auffassung war, die Kolonialmächte hätten den Buddhismus durch die Einführung westlicher Erziehung bewußt zurückgedrängt.“ Dazu kam die weitverbreitete Überzeugung, „nur der Buddhismus könne eine wahre Befriedigung der Welt erreichen, da das Christentum militanten Charakter trage (siehe Kolonialismus, Kreuzzüge, Imperialismus, Epochen, die alle dem Christentum in die Schuhe geschoben werden, weil sie von christlichen Mächten getragen wurden)“. Der Ausgriff der westlichen Zivilisation auf die ganze Welt hat den Buddhismus alarmiert und herausgefordert. Das zeigen sowohl die großen internationalen Konferenzen (die erste in Ceylon 1950, die zweite 1952 in Tokio, die vierte 1956 in Katmandu) wie auch die Große Sechste Buddhistische Synode von 1954 bis 1956 in Rangoon, während der auch die dritte internationale Konferenz abgehalten wurde.

Der Buddhismus sieht sich gleichsam über Nacht in die Problematik der modernen Welt hineingerissen, in die Fragen der Demokratie, der Industrialisierung, der Verstärkung, der Technik und Naturwissenschaften, und reagiert darauf z. T. scharf und aggressiv. Er versucht den Spieß umzudrehen und der nichtbuddhistischen Welt die Heilslehren des Buddha zu bringen. Zu diesem Zwecke werden die großen buddhistischen Zentren ausgebaut, die Zahl der Mönchsschulen erweitert. „Praktisch haben heute alle bedeutenden buddhistischen Sekten ihre eigenen Hochschulen, die nicht nur der Ausbildung der buddhistischen Mönche dienen, sondern auch durch Laienkurse in die Öffentlichkeit hineinwirken“, schreibt Heinrichs (a. a. O., 248).

Trotzdem wissen die buddhistischen Führer natürlich, daß es auf die Dauer mit einer Abwehr der westlichen Zivilisation nicht getan ist. Die Staaten des Hinayana sind zur Entwicklung ihrer ärmlichen Volkswirtschaften auf Hilfe von auswärts angewiesen. Gleich nun, ob sie von den westlichen oder den kommunistischen Ländern gewährt wird, mit ihr dringt auf jeden Fall fremdes Gedankengut

in die buddhistischen Gesellschaften ein, das diese verändern und umprägen wird. Freilich nicht so, daß über den veränderten Phänotyp dieser Gesellschaften auch der Genotyp des Buddhismus verschwände. Dies betont Heinrichs ausdrücklich. Die Annahme, die man bei uns immer wieder hören kann, es sei nur eine Frage der Zeit, bis modernes westliches Denken, sei es nun liberal-aufklärerisch oder marxistisch-kommunistisch, den Buddhismus hinweggespült hätte, so daß es unsinnig wäre, sich mit seinem Gedankengut auseinanderzusetzen, stimmt sicher nicht. Sie unterschätzt die Lebenskraft einer mehr als zweitausend Jahre alten Religion, die die Lebensweise und Lebenssicht ungezählter Millionen Menschen entscheidend geprägt hat und prägen konnte, weil sie aus deren Welterfahrung herausgewachsen ist. Man kann sagen: niemand weiß, welchem sozialen Wandel das Leben der buddhistischen Völker in den nächsten hundert Jahren unterworfen sein wird, aber sicher werden sie auch dann noch aus östlichem, das heißt buddhistischem Geist leben, sofern sie nicht in die Würgarne des Kommunismus geraten. Dies ist freilich eine Gefahr, die riesengroß über all den Ländern Südasiens schwebt. Sie ist die eigentliche Bedrohung für die Verkündigung der Frohbotschaft, nicht aber der Buddhismus.

Die Universalität des Geistes

Die Behauptung ist heute nahezu ein Gemeinplatz geworden, daß Kapital und industrielle Wirtschaft labile, unterentwickelte Staatsgebilde allein nicht vor dem Kommunismus retten können. Was aber dann? Man antwortet darauf, Schule, Erziehung, die Know-how vermitteln, Demokratie, soziale Fürsorge, und zwischen den Partnern Fairneß und Toleranz. Das stimmt möglicherweise alles. Aber entscheidend ist es nicht. Was Asien erwartet, ist Verständnis für seine Welt. Wie soll ich tolerieren, was ich nicht kenne, was mich womöglich nicht interessiert? Ernst Benz (a. a. O., 8) berichtet über die intensiven Studien, die heute Burmesen, Thais, Laoten und Japaner betreiben, um die christliche Religion genauer kennenzulernen, und auch Heinrichs stellt fest, wie systematisch der Osten den Westen studiert. Vom Westen aus geschieht in dieser Hinsicht fast nichts. Benz konstatiert nüchtern: eine echte Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen, insbesondere dem Hinduismus und Buddhismus, habe noch kaum begonnen. Zum gleichen Ergebnis kommen Heinrich Dumoulin SJ, Tokio, und Joseph Neuner SJ, Poona (Indien). Nichts aber erwartet der asiatische Osten heute mehr von den Christen des Westens als dieses Sich-Öffnen für seine Welt. Das ist die aktuelle Aufgabe, der epochale Imperativ an alle, die mit Worten bekennen, daß Gott die *eine* Welt, die *eine* Menschheit erschaffen und daß Christus die *eine* Welt und die *eine* Menschheit erlöst hat. Dumoulin berichtet (in „Hochland“, Oktober 1963, 18) den Ausspruch eines nichtchristlichen japanischen Professors: „Die Universalität ist doch der Charme des Christentums. Im Geistigen muß es Universalität geben.“ Und er kommentiert diesen Satz auf Grund seines jahrzehntelangen Aufenthaltes in den östlichen Ländern: „Der universale Charakter des Christentums, seine wesenhafte Katholizität als Religion göttlicher Offenbarung ist das anziehendste Moment der christlichen Religion...“ Wie diese christliche Universalität für diejenigen, die nach ihr suchen, sinnfällig und einsichtbar gemacht werden kann, dafür hat der verstorbene Papst Johannes ein über-

zeugendes Beispiel gegeben. Am 18. November 1962 gewährte er dreißig japanischen Buddhisten eine Audienz in seiner Privatbibliothek. Der Wortlaut seiner Ansprache ist nie veröffentlicht worden. Der Führer der Gruppe, Zen-Abt Iwamoto, hat den Inhalt der Rede später P. Dumoulin erzählt (a. a. O., 20). Die japanischen Mönche hatten erwartet, der Papst werde ihnen entwickeln, daß die christliche Religion die höchste sei und von allen Menschen angenommen werden müsse. Kein Wort davon. Papst Johannes sagte statt dessen, „der Glaube an Gott und der Glaube an Buddha ruhen auf einem gemeinsamen Grund, und alle religiösen Menschen sollen im Guten zum Wohle der Menschheit zusammenwirken“.

Die Mission weiß, daß die Zeiten vorbei sind, in denen die bekehrten Völker ohne Rücksicht auf ihre kulturelle Welt „unterschiedslos in die vorherbestimmte europäische Struktur eingefügt wurden“ (Dumoulin). Heute sind vielerlei Rücksichten auf die empfindlichen und vielfach verletzten Seelen notwendig, nicht aus taktischen Gründen und aus Berechnung, sondern aus dem Wissen, daß die Einheitsstunde der Menschheit angebrochen ist, und diese Einheit gebietet, alle Wahrheitskörner (die logoi spermatikoi) freizulegen und auf sie die Antworten zu geben, die ihnen zur vollen Kraft verhelfen. Nicht allein der Buddhismus wird durch solche Offenheit von seiten der Christen bereichert, sondern auch die Kirche, die, solange sie in der Zeit steht, immer „auf dem Wege ist“. Denn auch ihr fließen auf diese Weise bisher nicht gehobene Schätze zu.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Die Adveniat-Aktion 1962 der deutschen Katholiken

Die Informationsstelle der Bischöflichen Kommission für Lateinamerika in Essen (Burgplatz 3) hat jetzt den Bericht über die Aktion Lateinamerika

1962 veröffentlicht. Danach wurden bei der Kollekte am 25. Dezember 1962 in den deutschen Diözesen insgesamt 27 225 250,68 DM gespendet. Dazu kommt von West-Berlin und an Sonderspenden noch ein Betrag in Höhe von 304 518,11 DM. Jeder Katholik hat im Durchschnitt 1,07 DM gespendet. Damit wurde das Ergebnis der Adveniat-Aktion 1961, das rund 23 Millionen DM betrug (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 67), übertroffen.

Von den einzelnen lateinamerikanischen Ländern lagen insgesamt 857 Anträge auf finanzielle Hilfe vor. Nur 680 konnten bewilligt werden, wofür ein Gesamtbetrag von 21 043 264,47 DM zur Verteilung kam. Die Aufschlüsselung nach Ländern zeigt die Tabelle rechts oben.

Zur Adveniat-Aktion 1962 hatten die deutschen Bischöfe außerdem zur Übernahme von Patenschaften für Priesterstudenten in Lateinamerika aufgerufen (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 138). Die für einen Monat notwendigen Kosten betragen dort im Durchschnitt 50,— DM, im Jahr also 600,— DM. Eine volle Patenschaft durch sechs Jahre hindurch erfordert demnach 3600,— DM. Die deutschen Katholiken zeichneten auf diesen Aufruf hin Patenschaften in der Höhe von 24 269 530,— DM und ermöglichen dadurch 6742 Priesterstudenten durch Vollpatenschaften das Studium. Jede der 21 deutschen Diözesen (ohne Berlin) hat dabei die Betreuung eines lateinamerikanischen Landes übernommen.

Land	gestellte Anträge	abgelehnte Anträge	bewilligte Anträge	ausgezahlte Beträge
Argentinien	118	29	89	1 642 500,—
Bolivien	23	3	20	468 000,—
Brasilien	421	73	348	9 511 664,47
Chile	41	7	34	1 059 000,—
Kolumbien	22	8	14	650 000,—
Costa Rica	5	—	5	235 000,—
Dominik. Republik	6	—	6	130 000,—
Ekuador	19	5	14	498 000,—
El Salvador	5	2	3	125 000,—
Guatemala	8	1	7	315 000,—
Haiti	5	1	4	55 000,—
Holl.-Guayana	2	1	1	20 000,—
Honduras	6	1	5	260 000,—
Jamaika	1	—	1	50 000,—
Karibische Föderation	1	—	1	20 000,—
Martinique	2	—	2	10 000,—
Mexiko	20	4	16	780 000,—
Nikaragua	5	3	2	80 000,—
Panama	4	—	4	140 000,—
Paraguay	18	3	15	542 000,—
Peru	41	9	32	1 086 000,—
Puerto Rico	5	1	4	225 000,—
Uruguay	27	5	22	534 000,—
Venezuela	9	2	7	275 000,—
Sonstige Anträge*	43	19	24	2 332 100,—
	857	177	680	21 043 264,47

* Darunter z. B. die Nationalseminare für Lateinamerika (in Verona, Löwen und Spanien) sowie das Laienapostolat (Legio Mariae)

Aus dem Vatikan

Die Ansprachen Papst Pauls VI. zum Missionssonntag Von den zahlreichen Ansprachen, die Papst Paul VI. seit Beginn des Konzils bei den verschiedensten Anlässen, vor Audienzteilnehmern und Konzilsvätern, so aus Anlaß verschiedener Seligsprechungen in St. Peter und außerhalb des Vatikans, z. B. an Allerseelen in San Lorenzo fuori le mura, hielt, sind die zum Missionssonntag ohne Zweifel die wichtigsten, weil der Papst darin klar die Missionsaufgabe der Gesamtkirche umschreibt und zugleich konkrete Bezüge zu der in der Konzilsaula ablaufenden Debatte sichtbar werden. Der Papst hat bei dieser Gelegenheit viermal gesprochen: am Samstag, dem 19. Oktober, zur Verabschiedung einer Gruppe von Afrikamissionaren, am Abend des gleichen Tages in einer Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt, am Sonntagvormittag, dem 20. Oktober, aus Anlaß der Weihe von 14 Bischöfen — die meisten von ihnen waren Missionsbischöfe —, und am Sonntagnachmittag bei einem Besuch im Propagandakolleg. Alle vier Ansprachen wurden im „Osservatore Romano“ (21./22. 10. 63) veröffentlicht.

Die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel

In der lateinischen Ansprache am Schluß der Weihezere-monie in St. Peter stellte der Papst zunächst die Stellung und Bedeutung des Bischofsamtes und dessen Weihecharakter deutlich heraus. Der Papst sagte einleitend: „Soeben haben Wir euch, ehrwürdige Brüder, Bischöfe der heiligen Kirche Gottes, rechtmäßig geweiht und euch vom Presbyterat zur höchsten Stufe der Hierarchie erhoben, in der die Fülle der Gewalten beschlossen liegt, jener Gewalten, von denen die einen auf die wirksame Heiligung der Seelen gerichtet sind und die anderen sich der Bestimmung nach (virtualiter) auf die Leitung des christlichen Volkes beziehen. Indem Wir die Weihe vollzogen, haben