

## Altchinas Gottesglaube.<sup>1</sup>

Von Prof. Dr. Seiz in München.

Die neubegründete Zeitschrift für Missionskunde hat sich als eine ihrer Hauptaufgaben die wissenschaftliche Erforschung der katholischen Missionsgeschichte erwählt, ein Ziel, welches nicht etwa rein theoretische, sondern zugleich höchst praktische Bedeutung besitzt. Dies gilt namentlich für solche Länder, deren Wahrzeichen geradezu das Festhalten am Althergebrachten ist, und deren Pietät gegen die Altvordern sich zu einem förmlichen Ahnenkult verdichtet hat. Kein anschaulicheres Beispiel könnte hierfür gewählt werden als jener Länderkolos im äußersten Ostasien, welcher der Mission ein Arbeitsfeld von unübersehbarer Ausdehnung zu eröffnen verspricht, das „Reich der Mitte“ mit seiner aus der engen Umzäunung der chinesischen Mauer immer mehr hinausstrebenden Bevölkerung. Wenn schon in der nordischen Mission Europas der das Nationalgefühl in den Dienst der Religion stellende Appell an die große katholische Vergangenheit, an die Zeiten eines heiligen Kanut und Olaf, sich als höchst fruchtbar erweist, wieviel mehr dürfte dann zu erwarten sein von einem Volke, das zäher als jedes andere die Sitten und die gesamte Kultur seiner Vorfahren bewahrt hat und nur durch Verflüchtigung ihres innersten Kernes und tiefsten Geistes jener Verflachung und Verknöcherung anheimgefallen ist, welche seine besten Kräfte lahm legt! Das beweglichere Nachbarvolk in Japan hat bereits den Stein ins Rollen gebracht durch Emanzipation vom Jopf der Erstarrung in überlebten Kulturformen; es nimmt das Beste von der fortgeschrittenen Technik europäischer Profankultur an und überlegt sich bereits ernstlich, ob nicht auch eine bessere Religion aus Europa zu holen sei als der zurückgebliebene einheimische Aberglaube eines naturalistischen Bözen- und fetischistisch-dämonistischen Geisterkultes, soweit überhaupt noch nicht jeder Sinn für Religion abgestumpft worden ist. Während jedoch Japan nach auswärts und vorwärts schauen muß, weil es keine für die Gegenwart wertvolle, einheimische religiöse Vergangenheit hat außer der durch den Fremdenhaß verpönten Ara der Einführung des Christentums durch einen hl. Franz Xaver, braucht China bloß in seine eigene Geschichte zurückzublicken, um zu der heute allein noch übrig gebliebenen Schale auch den Kern seiner und jeder Religion zurückzugewinnen: einen lebendigen Glauben an die göttliche Weltregierung, deren geistig-sittliche Ordnung nicht minder unerschütterlich feststeht wie die stets gleichmäßig sich vollziehende mechanische Naturordnung am Himmelsfirmament. Es braucht nur von den Anschauungen und Gebräuchen jüngerer Geschlechter zurückzukehren

<sup>1</sup> Gerne und dankbar nehmen wir diesen religionswissenschaftlichen Beitrag auf, weil er wertvolle sachmännische Winke und Aufschlüsse für eine irenische Missionsmethode unter Kulturvölkern enthält, zugleich das Urteil über den chinesischen Ritenstreit (ich erinnere an den Gottesnamen) zu erleichtern imstande ist. [Nun. d. Red.]

zu denen seiner Urahnen, um den erstorbenen Formen neues und doch uraltes Leben einzuhauchen.

In Japan hat ein hl. Franz Xaver erhebliche Schwierigkeiten bei der Einführung des Christentums gefunden durch das Bedenken: es ist besser, dem angestammten Glauben treu zu bleiben, um in alle Ewigkeit vereint zu bleiben mit den heimischen Ahnen im heimischen Himmel, von welchen die christliche Religion eine unerbittliche Trennung herbeiführen müßte, weil sie eine unübersteigliche Scheidewand aufrichtet zwischen ihren getauften Anhängern und den heidnisch verbliebenen, ungetauften Vorfahren. In China kann der Missionar einem solchem Einwand von vornherein die Spitze abbrechen durch die Erwägung: Chinas echte Söhne vereint im Gegenteil mit den verehrungswürdigsten Ahnen aus dem grauesten Altertum und mit den Bekennern der christlichen Religion zugleich das Bekenntnis der Himmelsgottheit, die wesentlich nichts anderes ist als die göttliche Vorsehung, welche hoherhaben über den Sternen waltet und die Geschicke der Welt und Menschheit lenkt. Dieser altchinesische Himmelskult berührt sich mit dem Fundament der christlichen Weltanschauung so innig und steht dem heidnischen Bözenkult noch so fern, daß man unwillkürlich an Tertullians<sup>1</sup> bekanntes Wort sich erinnert: „Die menschliche Seele ist von Haus aus christlich.“ Was aber an übernatürlichem Offenbarungsgehalt zu diesem „natürlichen Christentum“ der Urzeit des chinesischen Volkes bis zur Fülle der Zeiten, bis zur Erscheinung des göttlichen Welterlösers als zweiter, übernatürlicher Stammvater des Menschengeschlechtes, hinzugekommen ist, ist so wenig heterogen, vielmehr so homogen, daß es auch dem noch in urwüchsiger Kraft wirksamen Geist der Urahnen des chinesischen Volkes nicht widerstrebt hätte, wie den dieses gefunden, kernigen Geistes verlustig gegangenen, schwächlichen Epigonen, welche herabgesunken sind in die Leere eines öden Materialismus und den religiösen Glauben mit Aberglauben vertauschenden Formalismus. Nicht Abkehr, sondern Rückkehr zum lebenskräftigen Geist der Altvordern darf der christliche Missionar dem chinesischen Volke predigen, um in diesem durch Christus zur höchsten Vollendung gebrachten Geist das Geschlecht der Gegenwart zu erneuern und zu befruchten auf dem Gesamtgebiet eines vergeistigten, fortgeschrittenen Kulturlebens. Die Belege für diesen eminent-praktischen und höchst aktuellen kulturhistorischen Wert der Religionsforschung aus dem alten China sollen im folgenden erbracht werden.

Die Jesuitenmission in Schanghai kann sich rühmen, schon seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ihren redlichen Teil dazu beigetragen zu haben, das bisher so spröde Missionsfeld Chinas zu durchfurchen mit der fruchtbringenden Pflugschar wissenschaftlicher Erschließung der Quellen für die älteste einheimische Religionsgeschichte, mit welcher niemand eher als der Missionar vertraut sein muß, um die Eigenart des zu missionierenden Volkes kennen zu lernen und für seine erhabenen Zwecke nutzbar zu

<sup>1</sup> Apologeticum 17.

machen. P. Angelo Zottoli S. J. hat uns im III. Band seines *Cursus literaturae Sinicae* (Schanghai 1880) eine exakt wissenschaftliche Übersetzung der 5 kanonischen Bücher oder Kings der Chinesen beschert, welche der gleichzeitigen Übersetzung der „chinesischen Klassiker“ durch den Anglikaner James Legge sich würdig zur Seite stellt, ja diese mehr den Sinn umschreibende als buchstäblich genaue Wiedergabe des Urtextes noch übertrifft durch prägnante, eng an den Wortlaut sich anschließende Übersetzung. Vor diesen beiden verlässigen Ausgaben war man angewiesen auf Übersetzungen, welche von Fehlern geradezu wimmelten, und daher in die Unmöglichkeit versetzt, einen rechten Einblick zu gewinnen in den wahren Charakter der ältesten Religion Chinas, der uralten Reichsreligion. Dazu kam die heute noch fortwirkende Tendenz der dem evolutionistischen Schema ergebenden modernen Religionshistoriker, gerade die Spuren der ältesten monotheistischen Religionsauffassung systematisch zu verwischen, um nicht gestört zu werden in ihren von den niedrigsten zu immer höheren Religionsformen fortschreitenden Zirkeln. Nur wenige unbefangene Forscher machen hiervon eine rühmliche Ausnahme. Wir wollen bloß hervorheben den alten Joh. Heinr. Plath, dessen Abhandlungen über Religion und Kultus der alten Chinesen in der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften veröffentlicht worden, aber mangels der Möglichkeit einer exakten Wiedergabe des Urtextes formell veraltet sind, mögen auch ihre Resultate im großen und ganzen das Richtige treffen, ferner den reformierten Theologen Jul. Happel mit seiner kleinen Schrift über „Die altchinesische Reichsreligion“ (Leipzig 1882), den belgischen Orientalisten C. de Harlez mit seinen exakten Untersuchungen „Les religions de la Chine“ (Leipzig 1891), den vorurteilslosen konservativen Protestanten Konrad von Drelli, den Herausgeber einer „Allgemeinen Religionsgeschichte“ (Bonn 1899).

Die beiden Letztgenannten insbesondere konstatieren einmütig als Hauptresultat: „Je mehr man hinaufsteigt (nämlich ins Altertum), desto mehr dominiert der souveräne Himmels-gott“ oder Himmels-herr: Schangti, für welchen der abstrakte Name „Himmel“ in der nämlichen metaphorischen Bedeutung der über dem Himmel thronenden göttlichen Majestät angewendet wird wie bei uns, wenn wir z. B. sagen: Möge der Himmel es fügen! Der einzige sachliche Unterschied zwischen diesem Himmels-herrn und dem Himmel (Tien) besteht nach de Harlez<sup>1</sup> darin, daß das „Wort tien vorzugsweise angewendet wird, wenn es sich handelt um das Gesetz, um die unwandelbare Ordnung in der Natur, in erster Linie um die physische, sodann die moralische. Diese Ordnung offenbart sich nämlich am Himmel durch die regelmäßigen Erscheinungen der Sternenwelt, die Ordnung der Jahreszeiten und die Naturereignisse“. Dem notwendigen und ewigen „Prinzip der Regelmäßigkeit, der Dauerhaftigkeit“ haben die alten Chinesen in tien „gleichsam eine besondere Existenz zugeschrieben, — ähnlich dem römischen Fatum oder besser dem Varuna (= Himmels-gott) Indiens mit seinen unwandelbaren Befehlen. Im Gegen-

<sup>1</sup> Les religions de la Chine 42 sq., cf. 35/6. 47.

saß hierzu ist der Begriff Schangti entstanden aus der Notwendigkeit eines Urhebers und eines Herrn dieser Welt". Formell übertreibt de Harlez diesen Unterschied zu einem „wesentlichen“, indem er das Wesen der göttlichen Persönlichkeit in den von ihr ausgegagten anthropomorphen, d. i. menschähnlichen Prädikaten findet, welche doch bloß das äußere Gewand der Gottheit in ihrer volkstümlichen Veranschaulichung darstellen, während materiell, d. i. inhaltlich oder sachlich der Unterschied sich erschöpft in dem verschiedenartigen Gesichtswinkel, unter welchem man das nämliche Prinzip der Weltordnung das eine Mal ins Auge faßt vom Standpunkt einer unwandelbaren Norm, das andere Mal von dem ihres persönlichen Urhebers. Noch heutigentags trifft man verblaßte Spuren vom ursprünglich persönlichen Charakter der Himmels-gottheit in dem Brauche der Chinesen an, „daß sie dem ‚alten Mann Himmel‘ opfern, — in manchen Gegenden feiert man auch den Geburtstag“ desselben, doch vergebens fragt man nach seinem Ursprung und seiner Verwandtschaft; das Verständnis für seine innere Bedeutung ist längst verloren gegangen, nur die äußere Hülle der Überlieferung im Volksmund ist erhalten geblieben.<sup>1</sup> Daß hier eine dunkle Reminiscenz an den höchsten Himmelsherrn des grauen Altertums sich erhalten hat, liegt auf der Hand. „Nach dem Gebete, welches der Kaiser beim großen Himmelsopfer wenigstens noch unter der Ming-Dynastie (etwa 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Jahrtausend n. Chr.) darbrachte, dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, daß Schangti der verhallende Nachklang des einzigen Glaubens an ein höchstes Wesen, an einen Herrn des Himmels und der Erde ist; allein schon Confucius (im 6. Jahrhundert v. Chr.) gebraucht den Namen Schangti niemals aus sich selbst, sondern nur dann, wenn er Stellen älterer Schriften zitiert, in denen dieses Wort vorkommt, und wo er es deshalb nicht umgehen kann“<sup>2</sup>, weil er trotz aller Abneigung gegen den religiösen Kult, welche sein unserem Philosophen Kant an die Seite zu stellendes einseitiges Interesse für ethische Kultur oder religionslose Moral mit sich bringt, aus Pietät gegen die Vorzeit sich innerlich gedrängt fühlt, deren Sitten getreu zu überliefern, auch wenn sie mit religiösen Elementen vermischt sind, von welchen er wegen des mitunterlaufenden Uberglaubens radikal sich zu emanzipieren bestrebt ist.

Das systematische Vorurteil des Evolutionismus, welches die religionsgeschichtliche Entwicklung durchaus beginnen möchte mit möglichst niedrigstehenden Religionsformen, in China mit der animistischen Anbetung eines menschenähnlich vorgestellten Himmelsfetiſch und mit Ahnenvergötterung, verschuldet eine beschämende Verständnislosigkeit für die altchinesische religiöse Eigenart. Man klammert sich an den Buchstaben einer merkwürdigen Ausdrucksweise an, welche uns in den Annalen der 1122 v. Chr. zur Regierung gelangten Tschou-Dynastie entgegentritt: „Himmel und Erde sind die Eltern aller Wesen.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Arth. H. Smith-Dürbig, *Chinesische Charakterzüge*, Würzburg 1900, 192 ff.

<sup>2</sup> Ferd. Heigl, *Die Religion und Kultur Chinas*, Berlin 1900, 8. 9.

<sup>3</sup> Schükting (= Rationalgeschichtsbuch der Chinesen): Zottoli 407 = Legge 283; vgl. Schükting III 3, 6 (deutsche Übersetzung von Viktor von Strauß-Lorney, *Das kanonische Lieberbuch der Chinesen*, Heidelberg 1880).

Man überträgt hierauf gedankenlos das Schema von einem naturalistisch-polytheistischen Elternpaar, aus dessen Verbindung sämtliche Weltwesen erzeugt sein sollen, ohne jede Ahnung vom Geist des chinesischen Idioms, welches nicht an physische, geschlechtliche Hervorbringung, sondern an metaphysisch-moralische Erhaltung durch elterngleiche Fürsorge denken läßt. Das ist stringent zu beweisen aus der parallelen Wendung an der nämlichen und an vielen anderen Stellen, wonach der weise Fürst wegen seiner „wahrhaft durchdringenden Einsicht“, also in geistigem, nicht materiellem Sinn, „des Volkes Vater und Mutter“ heißt — der „Landesvater“ nach unseren Begriffen, dessen Urbild und Vorbild das Himmel und Erde, d. i. die obere und untere Hälfte des Weltalls durchwaltende Prinzip der göttlichen Weltordnung oder Vorsehung ist. Einem Volke, welchem wie keinem anderen die Pietät gegen die Eltern sozusagen im Blute steckt, liegt kaum ein Bild für die Fürsorge der Gottheit in den himmlischen und irdischen Regionen für alle Weltwesen, sowie ihres Stellvertreters, des Landesregenten, näher als liebevolle und treue Elternsorge. Die mythische Vorstellung von einem Götterpaar Himmel und Erde ist von vornherein ausgeschlossen dadurch, daß das Wort *heu*, welches Erde bedeutet, bei den Chinesen ursprünglich ebenso männlichen Geschlechtes war wie der Himmel.<sup>1</sup> Erst spätere philosophische Reflexionen im Zeitalter Kongtzes brachten die Phantasiespekulation auf, daß die ganze Schöpfung wohl von einem ihrem König, dem Menschen, analog geschlechtlich differenzierten Urprinzip, einem männlichen: *yang* und einem weiblichen: *yin* hervorgegangen sein müsse. Die Unterordnung der Erde unter den Himmel als solche beweist sowenig ein eheliches Verhältnis, wie die nämliche Unterordnung der Berge, Flüsse u. dgl. m. Nicht rohsinnliche, materialistische Vorstellungen beherrschen den Ideenkreis Altchinas, sondern vergeistigte, versittlichte. Nicht mythologische Genealogien findet man hier, sondern soziologische Zusammenhänge idealer, geistig-sittlicher Art. — Darnach ist die Ausdrucksweise im Zeremonienbuch *Liki*<sup>2</sup> zu verstehen: „Alle Dinge wurzeln im Himmel, der Mensch wurzelt in seinen Ahnen.“ Das Zeremonienbuch forscht nicht den Wurzeln der physischen, sondern der moralischen Weltordnung nach. Es will die Verhältnisse der irdischen Lebensordnung auf die der himmlischen und der gegenwärtigen auf die althergebrachten als ihre solideste Grundlage zurückführen. Der moderne Mensch soll wieder zurückgreifen auf die guten Sitten der Vorzeit, die Dinge hienieden sollen reguliert werden nach der unerschütterlich und unabänderlich festen Himmelsordnung; nach diesen gefunden Lebensnormen soll eine Reform der Sitten im öffentlichen und Privatleben und damit eine geistige Selbsterneuerung angebahnt werden. Dazu gibt es keinen anderen Weg als Herstellung einer völligen Harmonie zwischen der Ordnung in der oberen, himmlischen und in der unteren, irdischen Welt. Darin liegt ja nach chinesischem

<sup>1</sup> de Harlez, l. c. 66—67, cf. 14—15; vgl. Heinr. Plath, Die Religion und Kultur der alten Chinesen, 737—38. 765 ff.

<sup>2</sup> Plath 35.

Auffassung die Hauptaufgabe des Herrschers im „Reiche der Mitte“ als echter „Himmelssohn“, nicht in physischem, sondern in moralischem Sinn, und dazu hat der Himmel die günstigsten Vorbedingungen geschaffen. Er „bringt sämtliche Menschen hervor, ausgestattet mit einer guten Naturanlage, ausgestattet mit Sinn für Befehlichkeit“ und hat in erster Linie als solchen wahrhaftigen „Himmelssohn“ – wir würden sagen: der göttliche Schöpfer hat als sein geistiges Ebenbild – hervorgebracht den jeweiligen Landesherrscher, z. B. den Regenten der Tschou-Dynastie Tschongschanfu.<sup>1</sup>

Die chinesische Vorstellungswelt beherrscht der Grundgedanke: Der Kaiser ist als „Himmelssohn“ der förmliche Mandatar zur Vollstreckung der Himmelsordnung in seinem Herrscherbereich mit Unterstützung seiner Beamten. In diesem Sinne legt schon der vom Urkaiser Yao als Mitregent angenommene und nach dessen Tod selbst Kaiser gewordene Schün seinen obersten Verwaltungsorganen ans Herz: „Ihr müßt mir dazu helfen, das Amt des Himmels zu vollführen.“ Der Staatsrat Yi stellt ihm unter Anerkennung seines Himmelsmandates das ehrende Zeugnis aus, seine, des Kaisers Tüchtigkeit sei vollkommen, und der Reichsminister Yu läßt bereits die Rehrseite der Nichterfüllung gottverliebener Bestimmung hindurchblicken: „Einklang mit der Ordnung hat Segen, ein schlimmer Wandel dagegen Unheil im Gefolge.“<sup>2</sup> Dem tüchtigen Regenten wird nach seinem Tode noch beim Opfer für ihn die dankbare Anerkennung gezollt: „Der hohe Himmel hat das Amt bestimmt. . . Und König Tsching hat nicht gewagt zu ruhen, hat Tag und Nacht das Amt begründet tief und still.“ Unser „Königtum von Gottesgnaden“ könnte nicht besser ausgedrückt sein. Dasselbe ist jedoch nicht einseitig zugunsten persönlicher Herrschergelüste zu verstehen, sondern im sachlichen Allgemeininteresse mit einer gesunden demokratischen Mischung. „Des Himmels Gottheit (Coeli numen) steigt“ nach einer Ode aus dem 12. Jahrhundert v. Chr.<sup>3</sup> „herab, um Nachschau zu halten, und das unterworfenen Volk verdient, daß man sich nach ihm umschaut.“ Als oberster Grundsatz gilt von alters her: „Es besteht Harmonie zwischen der oberen und unteren Welt, wie muß sich der Herrscher auf Erden zusammenehmen!“<sup>4</sup> Die Warnung des tugendhaften Königs Wu aus der Dynastie, unter welcher Kongtse später das Licht der Welt erblickte, an seinen jüngeren Bruder: „Des Himmels Mandat ist nicht unwandelbar“<sup>5</sup> zieht sich bereits durch die ältesten kanonischen Bücher Chinas hindurch. Unser frommer Spruch: „Wo ich bin und was ich tu, schaut mir Gott, mein Vater zu“ klingt förmlich heraus aus dem Voratz des Königs Tsching von derselben

<sup>1</sup> Schüting: Z 279; vgl. Strauß 449.

<sup>2</sup> Schüfung: Z 339 = L 50; vgl. Z 345. 353. 369. 385 – 87 = L 64. 89. 163 ff. 203. 216. 223.

<sup>3</sup> Schüting IV 4, 10; Z 325 IV; vgl. Schüfung: Z 405 = L 291.

<sup>4</sup> Schüfung: Z 347 = L 73.

<sup>5</sup> Schüfung: Z 443 = L 397; vgl. Schüfung III 1, 1. 2; 2, 10; 3, 1. 3; 4, 10. II 4, 7.

Ischeu-Dynastie: „O ehrerbietig, ehrerbietig! Der Himmel ist ja offenbar, und leicht ist nicht sein Amt, fürwahr. O nimmer sage man, er sei hoch, hoch da droben! All unser Tun umschwebt er gar, nimmt überall uns täglich wahr.“<sup>1</sup>

Die kernige Urbevölkerung Chinas mit ihrem hohen, vom Herrscher mit dem Volk gemeinsam getragenen Verantwortlichkeitsgefühl war noch nicht soweit erschläfft, daß sie das Bedürfnis gefühlt hätte, die göttliche Weltregierung sich möglichst vom Leibe zu halten durch die deistische Vorstellung, die Gottheit habe sich von derselben zurückgezogen. Sie kannte noch keine Schwäche verratende Regierungsmüdigkeit des höchsten Herrn, sondern bloß Stärke offenbarende Langmut; dem Urenkel des Königs Tschentang z. B. „gab der Himmel fünf Jahre, indem er zuwartete, bis derselbe einen vollkommenen Herrscher des Volkes abgab.“<sup>2</sup> Sie kannte auch noch keinen quietistischen Fatalismus, welcher von persönlicher sittlicher Anstrengung dispensieren möchte im Hinblick auf ein die sittliche Tatkraft lähmendes, blindes Schicksalswalten. Auf den Vorhalt des Königs von Li: „Hat nicht mein Leben ein im Himmel festbestimmtes Geschick?“ erwidert sein trefflicher Minister Tschu freimütig: „Deine Verfehlungen fallen schwer genug auf die Wagschale im Himmel. Wirst du unter solchen Umständen ein Mandat vom Himmel erlangen können? Der bevorstehende Untergang der Yin-Dynastie zeigt, daß deine Handlungsweise nur dein Reich zugrunde richtet!“<sup>3</sup> Wie für den Regenten, so gilt dies auch für seine Untergebenen. Deshalb spricht der weise Tschu zum König Kaotjong: „Nicht der Himmel reißt den Lebensfaden des Menschen entzwei, sondern die Menschen kürzen ihr Leben mitten darinnen ab. Das Volk beschreitet vielfach nicht den Weg der Tugend . . . Und wenn der Himmel durch seine Kundgebungen seine Sitten bessern will, dann spricht es: Was geht das mich an?“<sup>4</sup> Das sittliche Verhalten der Menschen ist demnach maßgebend für die „Kundgebungen“, d. h. glücklichen oder unglücklichen Fügungen des Himmels, deren letztere sich vor allem äußern in Strafgerichten durch entfesselte Elemente der Natur, durch große Überschwemmungen oder Dürre und Mißwachs, gefährliche Seuchen u. dgl. Nach der Beobachtung der sittlichen Ordnung durch die Menschen richtet sich die Erhaltung des ungestörten Gleichgewichtes in der Naturordnung. Daraus wird klar ersichtlich, wie O. Pfeleiderer<sup>5</sup> die Verhältnisse geradezu auf den Kopf stellt mit seiner Behauptung: „Die Naturordnung gilt als Vorbild und Norm auch des sittlichen Handelns.“ Die Himmelsordnung rein physisch aufzufassen verbietet schon der Grundsatz der altchinesischen Reichsreligion: „Der Himmel ist von durchdringender Einsicht.“<sup>6</sup> Mit

<sup>1</sup> Schüling IV 3, 3.

<sup>2</sup> Schüling: Z 477 = L 500.

<sup>3</sup> Schüling: Z 403 = L 268 IV.

<sup>4</sup> Schüling: Z 403 = L 264 IV.

<sup>5</sup> Religion und Religionen, München 1906, 73.

<sup>6</sup> Coelum est penetrantis intelligentiae (Schüling: Z 399 = L 255); vgl. Schüling

diesem vergeistigten Wesen des Himmelsregimentes paart sich sein durchaus sittlicher, gerechter und heiliger, jede parteiische Willkür ausschließender Charakter: „Der Himmel irrt zu keiner Zeit. Wer mit der Tugend sich entzweit, der tut dem Volke großes Leid. — Der von sich Eingenommene führt seine Erniedrigung herbei, der Demütige empfängt Erhöhung<sup>1</sup>: solchermaßen ist des Himmels Wirken. — Der Himmel ist frei von privater Zuneigung. Die der Tugend Beflissenen liebt er allein. Es ist der höchste Herr. Wem hat er Haß je zugewandt?“<sup>2</sup>

Die Berechtigung, die Ausdrücke „Himmel“ und „Himmelsherr“ einander gleichzusetzen, ergibt sich unmittelbar aus dem Geist und Zusammenhang, indem beiden genau die nämlichen geistig-göttlichen Prädikate beigelegt werden in der ganzen Periode vor Kongfjes Verflachung der ältesten Reichsreligion. So wird auf den Himmel (Tien) wie auf dessen höchsten Herrn (Schangti) gleichmäßig bezogen der stellvertretende Dienst der Landesherrscher und ihrer Beamten<sup>3</sup> nach höherer Bestimmung von oben,<sup>4</sup> die Entziehung des Landesregiments zur Strafe,<sup>5</sup> die Unbeständigkeit des Segens wegen des Wechsels im freien sittlichen Verhalten,<sup>6</sup> das Ideal der Harmonie zwischen überirdischer und irdischer Weltregierung.<sup>7</sup> Diese Gleichstellung ist um so ernster zu nehmen, als dem „Himmelsherrn“ für sich allein keine wesentlich höheren Prädikate als dem „Himmel“ auch zugeteilt werden,<sup>8</sup> so daß nichts als eine rein formale Unterscheidung übrig bleibt.<sup>9</sup> Hinter dem christlichen Gottesbegriff steht der altchinesische freilich insofern noch zurück, als er nicht über die Analogie des höchsten irdischen Herrn, des Kaisers, hinauskommt zur Urselbständigkeit (aseitas) des in sich durchaus vollkommenen göttlichen Wesens, sondern bei einer unbestimmten, verschwommenen Auffassung des göttlichen Wesens als numen divinum im allgemeinen beharrt.

D. Pfeleiderer<sup>10</sup> stellt die konfuse Behauptung auf, in China sei „die höchste weltbeherrschende Macht der sichtbare Himmel (in Japan die leuchtende Sonne), der aber zugleich ein geistiges, mit Verstand und Willen handelndes Wesen, der obere Kaiser ist, der die Welt der Natur und der Menschen ordnet und beherrscht“. — Wie könnte der materielle Himmel mit einem durchaus heterogenen, höheren Geisteswesen zu einer Einheit verschmelzen? Denkbar wäre der beiderseitige Kult höchstens nacheinander, aber nie miteinander. Die evolutionistische Auffassung, ursprünglich sei der materielle

<sup>1</sup> Ein Seitenstück zum Magnificat!

<sup>2</sup> Schüfung III 3, 2. Schüfung: Z 345. 383 = L 65. 209. Schüfung II 4, 8.

<sup>3</sup> Schüfung: Z 407. 411. 495—97 = L 284—86. 295. 558—59.

<sup>4</sup> Schüfung: Z 349. 453 = L 79. 427—28. Schüfung III 1, 1.

<sup>5</sup> Schüfung: Z 373. 451—53. 461 ff. 475 = L 173 ff. 425—26. 454 ff. 495 ff.

<sup>6</sup> Schüfung: Z 379—81 = L 193 ff.; vgl. Schüfung II 4, 8. III 2, 10; 3, 1. 4.

<sup>7</sup> Schüfung: Z 469. 444 = L 477—78. 567. Schüfung III 1, 1. 2. IV 4, 4.

<sup>8</sup> Schüfung: Z 395. 397. 481 = L 245. 250. 511 ff.; vgl. Z 377. 507 = L 185.

592. Schüfung III 1, 7. IV 1, 9; 4, 9.

<sup>9</sup> Vgl. oben 125.

<sup>10</sup> Religion und Religionen 72.

Himmel als Fetisch angebetet worden, dann sei derselbe mit einem Geist ausgestattet und selbst zum Geist geworden, um schließlich zum Herrn des Himmels sich zu vollenden,<sup>1</sup> gewinnt allerdings einen Schein von Berechtigung, aber auch nicht mehr, durch die Tatsache, daß der Himmel häufig die Attribute des materiellen Himmelsfirmamentes erhält. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß der poetische Charakter einer solchen Ausdrucksweise schon dadurch zur Genüge hervortritt, daß sie sich auf das Nationalliederbuch beschränkt. Da jammert z. B. ein königlicher Bediensteter, welcher über der Begleitung seines Herrn auf die Jagd die Bestellung seiner Saaten versäumen muß: „Endloser, blauer Himmel du, wann wird die Ordnung wiederkehren?“ und die Totenklage über drei Heldenbrüder enthält den Refrain: „O Himmel, den so blau wir wissen, wach Edlen hast du uns entrissen!“<sup>2</sup> Hieße es einfach: Du lieber Himmel! oder um Himmels willen, so würde niemand über die auch uns geläufige Vertauschung von Gott mit Himmel sich weiter aufhalten. Die altchinesische Poesie fährt jedoch in der Ausmalung des gewählten Symbols konsequent fort. Ist einmal das sichtbare, materielle Himmelsfirmament an die Stelle des unsichtbar dahinterstehenden geistig-göttlichen Himmels Herrn getreten, dann macht sie sich auch keine Skrupeln daraus, die Prädikate „blau“ und „endlos“ hinzuzufügen, um das Bild des Himmelsfirmamentes durch Beifügung seiner hervorstechendsten Eigenschaften mit einem lebhafteren Kolorit auszugestalten. Der dichterische Effekt, welcher dadurch erreicht wird, besteht in einem äußerst wirksamen Kontrast zwischen dem heiteren, freundlichen Blau des sichtbaren Himmelsgewölbes und dem düstern, tragischen Geschick, welches die hinter und über dem Firmament thronende, unsichtbare göttliche Majestät verhängt, oder zwischen der gleich dem Himmelsfirmament scheinbar ins Endlose und und damit ins Ziel- und Regellose sich ausdehnenden Unordnung im irdischen Bereich und der auch über noch so lange währende Unordnungen Herr werdenden, unerschütterlich feststehenden Ordnung und ewigen Norm des Himmels Herrn oder der allwaltenden göttlichen Vorsehung.

Weder der Materialismus einer Anbetung des sichtbaren, blauen Himmelsgewölbes noch der Pantheismus einer Vergötterung des unendlichen Himmels- oder Weltenraumes ist in die sittlich-religiösen Reflexionen der altchinesischen Reichsreligion über die auch in schmerzlichen Heimsuchungen der Menschheit sich durchsetzende, unbeugsame Ordnung des verborgenen Ratsschlusses der himmlischen oder göttlichen Weltregierung hineinzutragen. Die Übertragung moderner metaphysischer Spekulationen und theoretischer Grübeleien in die praktische Volksreligion Altchinas mit ihrem hochstehenden, reinen Gottesbegriff des allbeherrschenden Himmelskaijers bedeutete einen Anachronismus. Sowenig wie an der menschlichen Persönlichkeit des „Himmelssohnes“ oder irdischen Beherrschers des Reiches der Mitte, ist an der

<sup>1</sup> Vgl. de Harlez, l. c. 42—43.

<sup>2</sup> Schüting I 10, 8; 11, 6; vgl. 6, 1.

göttlichen Persönlichkeit ihres Urbildes, des Himmelskaisers, zu zweifeln, auch wenn dieser Himmelsherr dem äußeren Buchstaben nach ganz herabgezogen zu werden scheint in die sinnenfällige Region des sichtbaren Himmelsgewölbes. Die beigelegten Prädikate verbürgen zur Genüge seinen geistig-göttlichen Charakter. Sehr instruktiv ist in dieser Hinsicht das poesievolle Klagegedicht über Verleumder<sup>1</sup>: „O weiter, hoher Himmel, voll Vaterhuld und Mutterhuld, — O Himmel, schrecklich in den Höhn! Ich, wahrlich, bin ohn' ein Vergeh'n. O Himmel, sonder Huld! Ich, wahrlich, bin ohn' eine Schuld.“ — Würde wohl dem hochragenden, in weite Ferne sich ausdehnenden Himmelsgewölbe der fromme Chinese moralische Eigenschaften wie Vater- und Mutterhuld oder elterngleiche Fürsorge<sup>2</sup> zutrauen, würde er vor diesem sich entsetzen und seine Unschuld beteuern, um nicht seinem Strafgericht anheimzufallen? Ist hier nicht offenbar die unnahbare göttliche Majestät, welche gleichwohl auf das Tun und Treiben der Menschheit ein wachsameres Auge hat, symbolisiert durch die äußere, sichtbare Hülle des fernab gelegenen Himmelsfirmamentes? Und hat nicht dieselbe Bedeutung die unmittelbar folgende poetische Anrufung des Himmels durch den Eunuchen Mengtse: „O blauer Himmel, blauer Himmel! Sieh hin auf jenen Stolzberückten, erbarme dich der Unterdrückten!“ nebst der Aufforderung an die von den Verleumdern Irreführten: „Greift die Verleumder anderer! Werft sie den Wölfen hin und Tigern! Wenn Wölfe und Tiger sie nicht morden, werft sie hinaus zum fernen Norden! Nimmt sie der Norden nicht dahin, so werft sie dem da droben hin!“, d. h. dem jenseits des blauen Himmelsgezeltetes wohnenden Himmelsvater und Rächer seiner unschuldig verfolgten Kinder auf Erden, deren Unterdrückung auch nach chinesischen Sittlichkeitsbegriffen förmlich zum Himmel schreit. Verkündigt doch schon der Schüking<sup>3</sup>: „Der Himmel hat Mitgefühl mit dem Volk; was das Volk will, das begünstigt sicher der Himmel.“

Wie wenig das chinesische Volk einer rohsinnlichen Vorstellung vom Himmelswirken zugänglich ist, bestätigt die ohne tieferes Eindringen in das heimische Sprachidiom kaum verständliche Stelle: „Des hohen Himmels Wirkungsweise ist ohn' Geruch und ohne Laut.“<sup>4</sup> Das bedeutet: Die Offenbarung der göttlichen Macht des höchsten Himmelsherrn vollzieht sich nicht sowohl auf drastische, sinnenfällige Weise, im Schwefelgeruch des Blitzes und Krachen des Donners, als vielmehr im höheren, geistigen Bereich, in der sittlichen Vergeltung von Gut und Böse: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Unmittelbar voraus geht nämlich die Erwägung: „Bevor Yin die Menge verloren hatte, hatte er es verstanden, dem höchsten Herrn anzuhängen“, d. h. das Gottesgericht der Entthronung der Yindynastie, welche durch ihre Tyrannei die Günst der öffentlichen Meinung, jener Volksstimme,

<sup>1</sup> Schüking II 5, 4. 6.

<sup>2</sup> Vgl. oben 127.

<sup>3</sup> Z 409 — L 288.

<sup>4</sup> Schüking III 1, 1; vgl. 3, 4.

welche zugleich Gottes Stimme ist, verloren hatte, ist erfolgt zur Strafe für ihren Abfall vom „höchsten Herrn“, der in diesem Zusammenhang mit dem „hohen Himmel“ abwechselnd genannt wird und daher identisch erscheint. Ähnlich bricht der Fürst von Sui unter dem gewalttätigen und ausschweifenden letzten König der Schangdynastie Li in die Klage aus: „Der Himmel sendet Tod und Wirren, vernichtet unser Königshaus, und auch zu gar nichts mehr imstande, gedenk' ich des gewölbten Blau's“.<sup>1</sup> Nimmt hiermit der patriotische Fürst etwa buchstäblich seine Zuflucht zum blauen Himmelsgewölbe? Durchaus nicht; denn in der ersten Strophe nennt er den nämlichen Himmel, an dessen Erbarmen er zu verzweifeln beginnt, *perspicax* = von durchdringendem Blick, — ein Prädikat, welches nur einem allwissenden, demnach persönlichen göttlichen Wesen zukommen kann. Den höchsten Grad von Lebendigkeit erreicht die Schilderung des materiellen Himmels im unmittelbar darauf folgenden<sup>2</sup> Klagelied Siuans über die Dürre: „Hoch schimmerte die Milchstraß' her und dreht' am Himmel sich mit Prangen. Ich schau empor zum hohen Himmel, hell schimmert seiner Sterne Licht. Ich schau empor zum hohen Himmel, ob seine Gnad' uns Trost verspricht.“ Wer hieraus den Gedanken entnehmen wollte, daß in den Sternen das Schicksal geschrieben stehe, den müßte zur Bestimmung bringen die Klage der 6. Strophe: „Der höchste Herr in Himmelshöh'n, er läßt mich nicht Beachtung finden.“ Der persönliche Charakter der Himmelsgottheit ist hier doppelt sichergestellt: durch den Begriff „*considerat*“ = er hat acht auf mich, welcher mindestens auf ein geistiges Wesen geht, und die ausdrückliche Benennung „*Magni coeli supernus Dominus*“: „Der höchste Herr des erhabenen Himmels“ bezeichnet unzweifelhaft die oberste Himmelsgottheit selbst. Nirgends in den heiligen Büchern der Chinesen findet sich auch nur eine einzige Stelle, aus der sich ein rein materieller Himmelskult nachweisen ließe.

Nirgends läßt sich so deutlich wie in China die allmähliche Verblässung der leider nur unvollkommen ausgeprägten monotheistischen Urreligion und ihre Überwucherung durch abergläubische Kulte verfolgen. Schon die mehr oder minder legendarischen Überlieferungen aus der Urzeit (angeblich 2800 v. Chr.) deuten auf einen ausschließlichen Schangtikult hin, gegen welchen die Magie nur vorübergehend aufzukommen vermochte.<sup>3</sup> Nach den ältesten Berichten der kanonischen Bücher erscheint jeder andere Kult der Verehrung des höchsten Himmelsherrn durchaus untergeordnet. In Verbindung mit dem Kult des Schangti begegnet uns überhaupt ursprünglich bloß der Ahnenkult, aber der Urahn selbst opfert dem Himmelsherrn. Zum Andenken an das Erntepfer, welches bereits der 2½ Jahrtausende v. Chr. geborene Heutsi, der „Saatenfürst“ oder Ackerbauminister der patriarchalischen Urzeit Schangti, dargebracht haben soll, wird alljährlich dieselbe Opferfeier von seinen Nachkommen pietätsvoll begangen. Davon erzählt uns das

<sup>1</sup> Schit'ing III 3, 4.

<sup>2</sup> III 3, 5.

<sup>3</sup> De Harlez 40.

Nationalliederbuch<sup>1</sup>, welches um so besser befähigt ist, die Überlieferungen aus dem grauesten Altertum zu bewahren, als es wegen seiner poetischen Form dem zumal in China vortrefflich geübten Gedächtnis leicht sich hat einprägen und nach der Verbrennung der kanonischen Bücher<sup>2</sup> wiederherstellen lassen. Obwohl nun gerade bei der Bedenkfeier des Ackerbaupatriarchen nichts näher gelegen wäre als Dankspenden an Himmel und Erde, Sonne, Gewässer, Regen und alle Naturgewalten bzw. deren Geister, von deren Günst der Ertrag des Ackerbaues abhängt, zu erwähnen, wird niemandem sonst das Opfer dargebracht als dem höchsten, persönlichen Himmelsgott Schangti. — Der Zusammenhang des Gestirnumlaufes mit dem für den Ackerbau so hochbedeutenden Wechsel der Jahreszeiten hätte wohl auch einen primitiven Gestirnkult nahegelegt. Was sich jedoch in den ältesten Reichsannalen findet<sup>3</sup>, ist nicht mehr als der Auftrag des ersten historischen Kaisers Yao an die Familien Hi und Ho, „ehrerbietig nachzuforschen nach dem erhabenen Himmel, Sonne, Mond, Sterne und Zeichen des Tierkreises zu beachten und darzustellen und so sorgfältig die bürgerliche Zeitrechnung zu überliefern“ — von einem Kult des Himmels, von einer Astralreligion, wie in Babylonien, keine Spur! Erst der Nachfolger (Schün) des Urkaisers Yao bringt dem Himmel ein Opfer dar, jedoch an zweiter Stelle, nach dem höchsten Herrn. Die unter der Handynastie im zweiten vorchristlichen Jahrhundert gemäß den Traditionen der Urzeit im Liki<sup>4</sup> festgesetzte Opfernorn erwähnt: „Kaiser Choen (Schün) trat in Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen (Numini) Hoangti und mit dem Himmel K'ou.“ Hoangti bedeutet wesentlich dasselbe wie Schangti, nämlich „höchster Souverän“. Die Namen für diesen und den Himmel wechseln unter den drei aufeinander folgenden Dynastien vor Kongtse (Hia, Yin und Tschou), aber gleichmäßig bestehen bleibt die Vorausstellung des Numen, der Gottheit, und Nachsetzung ihres Symbols, des Himmels. Demselben Liki entnimmt de Harlez die Angabe, „daß das Opfer Kiao, welches man heutzutage auf Tien oder den Himmel bezieht, ursprünglich dem Schangti dargebracht wurde“, und einem Kommentar hierzu die Bemerkung, daß die Opfergefäße, deren Wölbung den Himmel nachbilden soll, „dazu bestimmt sind, Schangti zu ehren“.

Die Reminiscenzen an die ursprüngliche Verehrung des allein wahren Gottes und Himmelsherrn wirken sogar noch nach in der Mahnung des materialistisch angehauchten Philosophen des 12. Jahrhunderts n. Chr. Tschuhi: „Legt ein geordnetes, ernstes, gesammeltes Benehmen an den Tag, wie in der Gegenwart Schangtis!“ Das hat nur Sinn für die außerordentliche Gegenwart des Himmelsherrn, nicht für die gewöhnliche, alltägliche des über die Erde sich wölbenden Himmels bzw. seines Geistes. Wenigstens in

<sup>1</sup> Schiting III 2, 1 Schl.

<sup>2</sup> Durch den Erbauer der chinesischen Mauer: Schihoangti aus der Tjindynastie, ein paar Jahrhunderte vor Christus.

<sup>3</sup> Schufing: Z 330. 333—35 = L 18. 33—35.

<sup>4</sup> Z 713; vgl. Drelli, Allgem. Religionsgeschichte 202.

das 8. oder 9. Jahrhundert v. Chr. führt de Harlez<sup>1</sup> noch zurück die Überlieferung des allein dem Schicksal der Verbrennung der kanonischen Bücher entgangenen Zauberbuches *Yiking*, daß „die weisen Alten ihre Opfer ans Feuer setzten, um sie dem Schangti anzubieten, daß die alten Könige . . . ihre Opfergaben darbrachten Schangti, ihm zugesehend ihre ersten Ahnen“, wobei de Harlez hinzufügt: „Darin bestand ihr ganzer Kult. Vom Himmel kein Wort.“ Ja schon aus dem 11. Jahrhundert v. Chr. lesen wir im *Schiking*<sup>2</sup> von einem Fürsten aus einer Nebenlinie des Hauses *Tschou*: Er bemüht sich, „das Opfer fehlerlos darzubringen dem höchsten Herrschenden, dem Herrn, und seinem hohen Ahnen *Heutji*“. Das Ahnenopfer spielt demnach bloß eine sekundäre Rolle; es ist in keinem Fall animistisch auszubedenken in dem Sinn, als ob aus Ahnenvergötterung erst die Anbetung der in den Himmel versetzten Stammesgottheit hervorgegangen wäre. Nicht einmal eine eigentliche Anbetung ist aus diesem Ahnenopfer zu entnehmen, sondern bloß jene Verehrungsform, wie sie der von Anfang an untergeordneten Stellung der Ahnen unter dem höchsten Himmelsherrn entspricht.<sup>3</sup> Das Opferwesen ist ja gerade nach dem pedantischen Zeremoniell am chinesischen Hofe mannigfach abgestuft, und wenn der Kaiser auch „dem Himmel und der Erde“, sowie noch niedriger stehenden Verehrungsweisen opfert, so gehört dies alles zum untergeordneten Zeremoniell (*minutiores ritus*). Das einzigartige Vorrecht des Kaisers aber, als „Himmelssohn“ dem höchsten Herrn unmittelbar ein Opfer darzubringen, faßt *Drelli*<sup>4</sup> bereits als Anzeichen der Verblässung des ursprünglichen Monotheismus zum Deismus auf: „Es entspricht dem . . . Zurücktreten der Gottheit aus dem täglichen Leben, daß nur der Oberherr des Reiches (kraft eines besonderen Privilegs auch der Fürst von *Su*) dem Herrn des Himmels opfern durfte — und zwar unter freiem Himmel, da der Gott des Himmels nicht in Tempeln verehrt wurde.“

Von da war nur noch ein kleiner Schritt zur Verdrängung des monotheistischen Gottheitskultes durch den deistischen Geisterkult. Noch der Begründer der *Tschoudynastie*: „*Wenwang* bringt das übliche große Opfer dar dem Schangti und ein anderes für die Bedürfnisse des Krieges, und das ist alles.“<sup>5</sup> Er „opfert dem Himmel“, das bedeutet nicht dem Geist des Himmels, wie dem in Anschluß hieran genannten Geist des Krieges, sondern nach althergebrachtem Brauche dem symbolisch mit „Himmel“ bezeichneten höchsten Himmelsherrn, weil derselbe König durch persönliche Offenbarung des „höchsten Herrn“ = Schangti zum Kriegszug aufgemuntert worden ist. Allein schon sein Sohn und Nachfolger *Wu* kündigte seine Strafexpedition gegen den unwürdigen Epigonen der Schangdynastie an „dem erhabenen

<sup>1</sup> 38 ff.

<sup>2</sup> IV 4, 4.

<sup>3</sup> Vgl. das Opfer des Urahren selbst oben 133.

<sup>4</sup> Allgem. Religionsgeschichte, ebd. 47.

<sup>5</sup> De Harlez 38; vgl. *Schiking* III 1, 7 nach *Zottoli*: *Facere coelo, facere Marti*. — Die Übersetzung von *Strauß* läßt uns hier um des Reimes willen im Stich.

Himmel und der Königin Erde, sowie den gewaltigen Bergen und Flüssen, welche er überschritt". In dieser Zusammenstellung erscheint der Himmel auf gleicher Stufe, nicht mehr mit dem höchsten Himmelsherrn, dem sich Wu nach einer ebenso mechanisch wie traditionell noch daneben gebrauchten Formel „ehrerbietig zur Verfügung stellt“, sondern mit den diesem untergeordneten Geistern, als „Geist des Himmels“, welcher zwar den irdischen Geistern übergeordnet bleibt, aber um so entschiedener unter das Niveau des absoluten, göttlichen Geistes herabsinkt. Mehr und mehr wachsen fortan die Geister der uralten Himmelsgottheit über den Kopf, psychologisch um so unvermeidlicher, je mehr ihnen mit dem deistischen Zurücktreten dieser praktisch das Weltregiment überlassen bleibt. Gleichzeitig greift der Aberglaube immer fester und weiter um sich. Als Reaktion hiergegen erklärt sich der leichte Rationalismus des Moralphilosophen Kongtse, welcher das Kind mit dem Bade ausschüttet und den religiösen mit dem Aberglauben zusammen dem chinesischen Volk aus dem Herzen reißen will, um auf reine Sitte und Sittlichkeit sich zurückzuziehen. Gleichzeitig mit ihm ergeht sich der tiefsinnige Laotse in so dunklen, mystischen Spekulationen einer idealistisch-pantheistischen Weltanschauung, ähnlich der indischen Brahman-Atman-Lehre, daß der nüchterne Sinn des praktischen Chinesentums sich dadurch mehr abgestoßen als angezogen fühlt. Weil er mit einer solchen ihm unverständlichen Religionsphilosophie nichts anzufangen weiß, verzerrt er sie in sinnlosen Aberglauben der taoistischen Sekte. Indes der jedem Menschen und Volk angeborene religiöse Naturtrieb läßt sich auf die Dauer nicht verleugnen. Nachdem ihm von den einheimischen Religionsphilosophen, dem religiös indifferenten, wenn nicht religionslosen Moralphilosophen Kongtse und dem überschwenglichen Mystiker Laotse keine entsprechende Nahrung dargeboten worden war, wandte er sich nach auswärts. So fand der Buddhismus ca. 65 n. Chr. Eingang in China, jedoch nicht in seiner ursprünglichen, religiös nihilistischen oder atheistischen Gestalt, sondern in seiner volkstümlichen Weiterbildung als universale Erlösungsreligion, welche nach den harten Kämpfen und Mühen des irdischen Daseins ewige Glückseligkeitswonne im Nirwana nach der so reich begabten, sinnlich ausschweifenden orientalischen Phantasie in Aussicht stellt, um den leichten Kaufpreis einiger äußerer Zeremonien und Opfer, deren realer Wert durch symbolische Darstellung der zu opfernden Gegenstände in Papierschnitzeln herabgemindert werden darf. Daneben lebt, hauptsächlich in den Kreisen der Gebildeten, die rein ethische Kultur Kongtse und deren Konsequenz, die Religionslosigkeit, fort. In sämtlichen Bevölkerungsschichten aber hat der praktische Materialismus eines rein weltlichen Erwerbssinnes den Boden vorbereitet für den ödesten theoretischen oder prinzipiellen Materialismus und den mit dem nackten Unglauben auf einem Holze wachsenden krassesten Aberglauben.

Unfähig, sich selbst aus der Lethargie religiöser Indolenz aufzuraffen, streckt der Genius der gelben Rasse im äußersten Ostasien, wie weiland jener des Mazedoniers im Westen dem Völkerapostel, flehend Europas Glaubens-

boten die Arme entgegen. An diesen ist es, die Zeichen der Zeit recht zu verstehen und die bisherige Zurückhaltung der Ostasiaten durch deren eigenstes Volkstum klug zu überwinden. Mögen unsere Missionare durch Erforschung der einheimischen Überlieferungen immer mehr das Dunkel lichten helfen, welches noch über der Urreligion des „Reiches der aufgehenden Sonne“ schwebt, und mögen sie das über die älteste Religion im „Reich der Mitte“ bereits verbreitete Licht tatkräftig sich zunutze machen, indem sie das chinesische Volk anspornen, auf seine große religiöse Vergangenheit sich zu befinnen und von ihr die so dringend gebotene Regeneration des in sich erstarrten Völkerkolosses zu erwarten, wohl beherzigend das Dichterwort:

„Was du ererbt von deinen Vätern,  
Erwirb es, um es zu besitzen!“



## Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts.

Von Prof. Dr. Martin Grabmann in Eichstätt.

Der Orden der Predigerbrüder ist aus dem Seeleneifer, aus der Missionsidee herausgeboren worden. Die Zeitgenossen rühmen am hl. Dominikus den Seeleneifer als charakteristische Eigenschaft.<sup>1</sup> Die Missionstätigkeit unter den Albigensern stand dem großen Heiligen als hehres Ziel vor der Seele, als er seinen Orden stiftete.

So haben denn auch von Anfang an die Söhne des hl. Dominikus Arbeiten des Seeleneifers sich gewidmet und namentlich mit opfervoller Hingabe an der Bekehrung der Albigenser gearbeitet.<sup>2</sup> Gar bald erschlossen sich ihnen neue Gebiete, die ihrem Sehnen, Seelen für Christus zu gewinnen oder zurückzugewinnen, reichlichen Stoff boten. Als Glaubensboten zogen sie nach Preußen, Polen und Litauen, nach Ungarn und Schlesien, bis nach der Tartarei. Ein hl. Hyacinth, ein seliger Ceslaus und Paul von Ungarn u. a. waren Heroen der Heidenmission.<sup>3</sup> Ein besonders treu gepflegtes und gehegtes Missionsgebiet der Predigerbrüder war die Bekehrung der Juden und Mohammedaner in Spanien und auch im Heiligen Lande. Es waren kaum ein paar Jahrzehnte seit Stiftung des Ordens verflossen, da waren Dominikanermissionäre bis an die Grenzen der damals bekannten Welt als Verkündiger des Evangeliums vorgedrungen. Schon 1252 konnte Innozenz IV an seine

<sup>1</sup> Vgl. Belegstellen bei Denifle, Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885) 183.

<sup>2</sup> C. Douais, L'Albigéisme et les frères prêcheurs à Narbonne, Paris 1895.

<sup>3</sup> Vgl. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche II<sup>2</sup> (Paderborn 1907) 153 ff.