

Der Missionsgedanke in seiner neuzeitlichen Entwicklung ¹.

Von Robert Streit O. M. I.

Eine Weltstunde hat durch den gegenwärtigen Weltkrieg zum Schlage ausgeholt. Ihre Bedeutung für die Zukunft können wir noch nicht ermessen, aber eines fühlen wir alle instinktiv: mit dieser Weltstunde geht eine Arbeitszeit zu Ende. Eine Arbeitszeit für jeden einzelnen und für die Völker in der Gesamtheit, eine Zeitepoche für die Weltgeschichte und für die Missionsgeschichte. Die Weltstunde wird zur Gottesstunde. Haben wir für Gottes Reich und der Seelen Heil so gearbeitet, wie es unsere Pflicht war? Die Entwicklung des heimatlichen Missionslebens in Deutschland, die Liebe und die Begeisterung unseres katholischen Volkes für die Heidenmissionen ist auf diese Frage eine trostreiche Antwort. Die Missionsbewegung, die 1909 auf dem Katholikentage zu Breslau einsetzte, ging mit festen, zielbewußten, großzügigen Schritten ihren Weg, und der erste missionswissenschaftliche Kursus in Köln, inmitten der rauhen Kriegszeit, war ein überaus tröstlicher Erfolg und eine köstliche Frucht dieser Bewegung. Das katholische Deutschland hat die gebotene Arbeitszeit erfaßt und nach Kräften benutzt. Dieses Bewußtsein wirkt beruhigend für die dunkle Zukunft. Wie immer sich auch die Lose gestalten mögen, wir werden unsere Missionspflicht erfüllen. Diese Weltstunde ist eine Gottesstunde, sagten wir. So war es stets in der Welt- und Missionsgeschichte. Unter Gewittern gedeiht die Saat. Die großen, elementaren Ereignisse auf der Weltbühne wurden noch immer durch Gottes gnädige Vorsehung eine Segensquelle für spätere Zeiten. Die erschütternden Befehnisse waren nur die schweren Gewichte, mit denen Gottes Hand den Zeiger auf der Weltuhr vorwärts bewegte. Ein Blick in die Vergangenheit, im Lichte des Missionsgedankens, ist überaus lehrreich und tröstlich. Wir wollen ihn versuchen. Allerdings kann er nur auf die großen, charakteristischen Grundlinien gehen, und er soll gewagt sein an der Hand des ersten Bandes der Bibliotheca Missionum, die, ein Friedenswerk, mitten in eine kriegsdurchtobte Gegenwart treten mußte.

¹ Wir erteilen hiernit unserm Missionsbibliographen das Wort an der Spitze des Jahrgangs, um an der Hand seiner eben erschienenen Missionsbibliographie die neuere Missionsliteratur in den Grundlinien ihrer Entwicklung zu schildern. Den letzten Teil über die neueste Zeit müssen wir wegen Raummangels auf ein späteres Heft verschieben. A. d. R.

I.

Eine tiefbewegte Epoche im Leben der Menschheit nahm mit dem **16. Jahrhundert** ihren Beginn. Vor den staunenden Augen des alten Europas entstieg aus den Fluten des westlichen Ozeans eine neue Welt. Die Entdeckung Amerikas wirkte auf die gesamte mittelländische Kulturwelt mit revolutionärer Gewalt. Die alte Anschauung vom Weltgebäude stürzte zusammen, die alten Fundamente des politischen und sozialen Lebens wurden erschüttert, Einrichtungen, die Jahrhunderte hindurch Handel und Wandel in den ausgefahrenen Wegen geleitet, gerieten ins Wanken, die neue Zeit brachte neue Probleme, neue Kämpfe, aber auch neues Leben und Streben. Es ist von großem Interesse, zu sehen, wie der Spanier und Portugiese, später der Franzose, Holländer und Engländer über den Ozean zieht mit seinen altgewohnten Anschauungen von Kirche und Staat, mit seinen eingerosteten Rechtsbegriffen von Hörigkeit und Leibeigenschaft, von landesherrlicher Vormundschaft in Kirche, Haus und Hof. Aber jenseits des Ozeans war alles anders geartet: das Volk, die Sitte, das Land; und wo ein gegenseitiger Austausch der geistigen und materiellen Güter hätte eintreten sollen, ein Gedanke, den der spanische Dominikaner Francisco de Vitoria als erster aussprach und mit dem er in einzig legaler Weise die europäische, christliche Kolonialpolitik begründete, trat brutaler Zwang und gewaltsames Aufdrängen. Die Vorbedingungen zu einem selbständigen Wachstum aus der Volksseele der neuentdeckten Länder heraus waren damit von vornherein abgeschnitten. Die Mission konnte daran zwar mildern, aber nichts ändern; sie hatte selbst darunter zu leiden.

Neue Probleme, Missionsprobleme, brachte zunächst die neue Zeit auch der Kirche. Wohl war zu wiederholten Malen der Lichtschein des Evangeliums in kräftigen Strahlen weit über den mittelländischen Kulturkreis hinausgedrungen, aber im großen und ganzen hatte das Missionsarbeitsfeld innerhalb dieses Kulturkreises gelegen, innerhalb eines in sich abgeschlossenen Weltbildes von einheitlicher Rasse, einheitlicher Kultur und einheitlicher Religion. Das neue Missionsproblem war komplizierter: Völker einer ganz anderen Rasse und ganz verschiedener Kulturkreise traten als Missionsobjekt der Kirche entgegen. Es lag in der Natur der Sache und Zeit, daß die missionsmethodische Frage die charakteristische Missionsfrage des 16. Jahrhunderts wurde.

Die Kirche erfaßte zunächst die Missionsaufgabe der neuen Zeit in ihrer ganzen Tragweite. Neue Länder und Völker bedeuteten für sie neue Missionsfelder, neue Missionsarbeit. Das ist der einleitende Gedanke der Bulle *Inter caetera* des Papstes Alexanders IV. Er beglückwünscht die katholischen Könige zur Befreiung Granadas vom Joche der Sarazenen und zur Aussendung des Christoph Kolumbus, um ferne Länder zu entdecken. Diese Entdeckungen seien gelungen, aber sie dürften keinen anderen Hauptzweck haben als die Verbreitung des heiligen Glaubens. Um diesen Hauptzweck zu sichern, trifft dann der Papst als oberster Schiedsrichter die bekannte Demarkation zwischen Spanien und Portugal, Bestimmungen, die wir in

unserer kriegserschütterten, innerlich und äußerlich zerrissenen Zeit voll und ganz würdigen lernen.

Der Missionsgedanke wurde der zeitgemäße Gedanke aller edlen, groß und christlich denkenden Geister. Er entzündete in der Heimatkirche neue Glaubenswärme und weltweites, katholisches Verständnis. Er erfasste die religiösen Orden der Kirche und wirkte regenerierend auf den Geist ihrer Mitglieder; er löste in ihnen Laten aus, die von echt christlichem Heldenmut und Opfersinn getragen waren. Er beseelte die Reyes Católicos und bildete sozusagen den eisernen Bestand ihrer Erlasse und Verordnungen. In großzügiger Weise wurde für die Bedürfnisse der Missionare und Missionsniederlassungen gesorgt¹. Spanien wurde der große Missionar des 16. Jahrhunderts.

Unter den Edelsten seiner Zeit ragt Christoph Kolumbus. Sein Entdeckungsgedanke war im letzten Grunde ein Missionsgedanke. Was die Portugiesen auf dem Wege nach Osten, das hat er auf der Fahrt nach Westen zu erreichen gesucht: die Umgehung der trotz aller Kreuzzüge undurchdringlichen Mauer, die der Islam um das christliche Europa aufgebaut hatte. Und als Kolumbus der Pfadfinder zur neuen Welt geworden war, als er so viele Völker in der Nacht des Heidentums sah, da vertiefte sich sein Missionsgedanke. Er schlug die Hl. Schrift, das Buch der Bücher, auf. In den Psalmen und bei den Propheten, die im gotterfüllten Geiste die Herrlichkeit des messianischen Reiches geschaut, sah er seine Zeit geschildert, und hier mag er Trost geschöpft haben ob der Verfolgungen und Ketten, die er tragen, ob der bitteren Erfahrungen, die er machen mußte. In einem neuen Lichte schaute er die göttliche Vorsehung und die Aufgabe, zu deren Lösung er berufen worden war. Aus seinem Schriftstudium erwuchs sein Missionstraktat, *Libro de las Profecias*. In ihm hat der große Entdecker mit liebevollem Fleiß alle Schrifttexte zusammengetragen, die nach seiner Auffassung auf die Bekehrung der Heiden Bezug nehmen, und in bedeutfamer Weise schließt er seine Schrift mit einem kleinen Gedicht auf den Wegebereiter Christi, den hl. Johannes den Täufer. Besser konnte Kolumbus die eigene Lebensaufgabe nicht charakterisieren. Das Werk wurde am 23. März 1502 beendet, und Kolumbus starb am 20. Mai 1506².

¹ Wir besitzen noch eine Anzahl von königlichen Verfügungen, die für Unterstützung, Reisegeld, Paramente und hl. Gefäße sorgen. Erwähnt sei hier nur die älteste Verfügung von Barcelona, 30. Juni 1493, die in rührender Weise für Fr. Boil Sorge trägt. Juan de Fonseca, der königliche Vertreter in Sevilla, soll alles Notwendige nehmen de cualesquier iglesias ó monasterios del Arzobispado de Sevilla, pagando su valor. Noch heute glänzen die Augen eines jeden treuen Spaniers, wenn man ihm von jener großen Zeit spricht. Vgl. auch Freitag S. V. D., Spanische Missionspolitik im Entdeckungszeltalter, 3M III, 2, 28.

² In diesem Kolumbus'schen Gedanken ist die Paraphrase zum 18. Psalm Coeli enarrant gloriam Dei in dem polyglotten Psalter von 1516 gehalten. Die Paraphrase D. bemerkt: Et in fines mundi verba eorum, saltem in temporibus nostris, quibus mirabili ausu Christophori Columbi Genuensis, alter pene orbis repertus est christianorumque cetui aggregatus. At vero quoniam Columbus frequenter prae-

Kolumbus steht aber in seiner Missionsliebe und Missionsbegeisterung nicht vereinzelt da. Der zeitgemäß gewordene Missionsgedanke fand in den weitesten Kreisen der literarisch gebildeten Welt Beachtung und Verständnis. So tritt er zu wiederholten Malen in den Schriften des Peter Martyr Anghiera in den Vordergrund, in der Berichterstattung der Kolonialbeamten nimmt er eine bevorzugte Stelle ein. Besonders aber bot der Missionsgedanke in seiner neuen Formulierung den theologischen Kreisen neue Anregung. Allerdings war es vor der Hand noch die abstrakte, scholastische Methode, mit der er aufgegriffen und behandelt wurde. Der Geist des Mittelalters hatte die neue Zeit noch nicht ganz erfasst, das neue Missionsproblem mußte sich erst durch die Erfahrungen auf dem praktischen Missionsfelde klären und entfalten. So schrieben der Dominikaner Isidorus de Jolanis (1516)¹, der Bischof von Turin Claudius Sessellus (1520), der Franziskaner Christophorus a S. Antonio (1524), Marquardus de Susannis (1558) und Johannes Fr. Lummius (1567). Schon tiefer in das Missionsproblem drangen der Franziskaner Antonius Cordobensis (1570), der Oratorianer Thomas Bozius (1591) und der Jesuit Antonius Possevinus (1594). Noch reger wurde die Anteilnahme der Theologie, als eine Reihe von Missionsfragen aus dem Missionsfelde zur Diskussion gestellt wurden, als Missionspraktiker selbst zur Feder griffen und besonders als gegen Ende des 16. Jahrhunderts die großen Missions-theoretiker auftraten.

Kräftig wurde das heimatische Missionsleben gefördert durch eine Reihe populär-wissenschaftlicher Schriften und Traktate. Vom arbeits-schweren Missionsfelde her richtete der große Franziskanerbischof von Mexiko Juan de Zumárraga seinen Missionsaufruf an die „universis et singulis Fratribus“ des Dominikaner- und Franziskanerordens (1533). Ganz in seinem Geiste spricht für die breite Öffentlichkeit der „Concionator Evangelicus“ des Humanisten Erasmus von Rotterdam (1535)². Einen eigenen Traktat zur Förderung des Missionsgedankens in der Heimat schrieben der deutsche Dominikaner Slotanus, *De Barbaris nationibus convertendis ad Christum Dialogus unus* (1560), der Karmelit Jerónimo Gracian de la Madre de Dios, *Estímulo de la Propagación de la Fe* (1586, 2. Auflage bereits 1593), und der Italiener Giovanni Botero, *Dell' Offitio del Cardenale* (1599). Seine *Relationi Universali* bietet in ihrer letzten Aus-

dicabat se a Deo electum ut per ipsum adimpleretur haec propheta, non alienum existimavi vitam ipsius hoc loco inserere. Etc. — Noch möge, ohne daß wir für die Authentizität eintreten wollen, das Missionsgebet des Kolumbus hier Platz finden, das er nach Clemente, *Tablas Cronologicas* (Valencia 1689) Dec. I. bei der Landung auf San Salvador gesprochen haben soll: „Domine Deus aeternus et omnipotens, sacro tuo verbo coelum et terram et mare creasti; benedicatur et glorificatur nomen tuum, laudetur tua majestas, quae dignata est per humilem servum tuum, ut ejus sacrum nomen agnoseatur et praedicetur in hac altera mundi parte!“

¹ Der Kürze halber geben wir nur die Jahreszahl der Herausgabe; vollständiger Titel, Druckort und Analyse sind in der *Bibliotheca Missionum* zu finden.

² Vgl. Schmidlin, Erasmus von Rotterdam über die Heidenmission, *3M* IV, 1/12.

gestaltung den ersten Versuch einer allgemeinen Missionskunde. Einen neuen Impuls erhielt das Missionsleben daheim und draußen durch die Gründung des Jesuitenordens. Die Jesuiten arbeiteten viel und schrieben noch mehr. Ihre allgemein gehaltenen *Annae Litterae*, die 1583 zum erstenmal erschienen, und die zahlreichen speziellen Berichte und Jahresbriefe trugen den Missionsgedanken in weite Kreise¹. Das Wehen eines neuen Geistes, der der Missionsgeist des 17. Jahrhunderts werden sollte, verrät die Schrift (1589) des Bischofs Jean Vendoville, die auch großen missionstheoretischen Wert hat.

Seinen offiziellen Ausdruck fand der Missionsgedanke in den Erlassen der Päpste, in den Missionschreiben der Ordensobern und in den Verordnungen der Missionsleiter. Bereits Alexander VI. stellte, wie wir gesehen, die Glaubensverbreitung als Hauptziel aller überseeischen Bestrebungen an die Spitze seines Schreibens an die katholischen Könige, wenn auch diese Bestrebungen von manchem rauhen Spanier sehr materiell und konkret aufgefaßt wurden. Von kulturgeschichtlicher Bedeutung ist die Bulle *Veritas ipsa* von Paul III. aus dem Jahre 1537. Sie erschien in der Bluthitze des Kampfes um die Freiheit der Indianer und proklamiert in feierlicher Weise gegenüber der Auffassung einseitiger, engherziger und selbstsüchtiger Kolonialbeamten die Menschenrechte der Indianer.

Wertvoll sodann für die Auffassung des Missionsgedankens sind die Missionschreiben der Ordensobern. Noch gar zu wenig ist diese Quelle für die Missionstheorie bekannt und berücksichtigt worden. Als die Kunde von den neuen Ländern im Osten und Westen der Weltmeere nach Europa drang, da erfaßte ein tiefer Missionsdrang die Söhne des hl. Dominikus und Franziskus. Der alte Ordensgeist erwachte. Die besten Kräfte stellten sich in den Missionsdienst. Fernández Cortez hatte in seiner vierten Relation um tüchtige Missionare gebeten, und Karl V. richtete seine Augen auf den Franziskanerorden. An der Spitze der ersten größern Missionsexpedition stand P. Martín de Valencia. Den ausreisenden Missionaren gab der neuerwählte Ordensgeneral Francisco de los Angeles Quiñones, in welchem ein warmes Missionsherz schlug, er hatte sich früher bereits selbst für die mexikanische Mission gemeldet, eine Missionsinstruktion mit auf den Weg. Sie ist, soweit uns bekannt, die erste dieser Art in der neuern Missionsgeschichte und datiert vom Jahre 1523. Sie zeigt die hohe Berufsauffassung der Franziskanermisionare, und ihr späteres Leben und Wirken bewies auch, wie ernst sie es damit nahmen. Interessant ist zugleich die Tatsache, daß im Anfang des 16. Jahrhunderts das 1385 verfaßte Werk des Bartholomäus de Pisis O. F. M. veröffentlicht wurde. In ihm hat der Verfasser ein besonderes Augenmerk auf die Missionsanschauung und die Missionsgedanken des hl. Franziskus gerichtet. Dasselbe Jahrhundert sah noch zwei andere Ausgaben dieses Werkes:

¹ Ihre *Advis und Avvisi*, *Lettere und Nouvelles*, *Relaciones* und *Sommaires* erschienen in bedeutender Auflage und in zahlreichen Übersetzungen. Die japanische Gesandtschaft, die 1585 die Jesuiten nach Rom führten, war für das heimatische Missionsleben ein Ereignis.

1513 und 1590. Das Werk ist gewiß nicht ohne Einfluß auf die Belegung des Missionsgedankens unter den Franziskanern geblieben.

Und wieder war es ein Franziskaner, ein deutscher Franziskanerprovinzial, Nikolaus Herborn mit Namen, der für seine auszufsendenden Missionare eine Instruktion, das *Epitome convertendi Gentes Indiarum*, schrieb (1532). Es sollte ein kleiner Wegweiser, ein Handbuch für den praktischen Missionsdienst sein und ist der erste Versuch einer Missionstheorie in der neuern Missionszeit. Nikolaus Herborn als Missionsmann ist einer Spezialstudie wert. Die missionsrechtlichen Grundlinien, auf denen sich die Missionsorganisation der Franziskaner aufbaute, sind niedergelegt in den *Estatutos Generales* von 1585. Für die Dominikaner schrieb ca. 1570 P. Juan Bautista de Jesús seine Instruktion. Wertvolle Missionsinstruktionen hinterließen auch die Jesuitengeneräle Cl. Aquaviva, Francisco de Borja, Ev. Mercurian und Joh. Lainez.

Eine dritte Quelle für die Auffassung des Missionsgedankens sind die Verordnungen der Missionsleiter auf dem praktischen Arbeitsfelde. So die Jesuiten José Acosta für Südamerika, Manoel de Nobrega für Brasilien (1557), Franciscus Xaverius für Indien (1542. 1546. 1548. 1549), M. Valignani für Japan, Antonio da Costa für Ostindien. Ein wertvolles Material enthalten auch die Berichte aus der Feder der Missionare selbst, der Beamten und Kolonisten, doch können wir sie hier nicht alle einzeln berücksichtigen; nur in großen Zügen wollen wir das Charakteristische hervorheben¹.

Das Missionsproblem des 16. Jahrhunderts hatte, wie bereits angedeutet, ein neues Missionsobjekt der Kirche vorgeführt. Bisher waren vorwiegend die Angehörigen der großen indo-germanischen Völkerfamilie, Völker der lateinischen, germanischen und slawischen Rasse das Missionsobjekt gewesen. Die Rassenveranlagung, die kulturellen und sozial-politischen Einrichtungen dieser Völker hatten bestimmend auf die Missionsmethode eingewirkt. Diese missionsmethodischen Anschauungen nahmen die Missionare auch jetzt mit hinaus auf die neuen überseeischen Missionsfelder. Bald mußte sich aber die Unzulänglichkeit dieser ältern Missionsmethode zeigen. Vor allen Dingen kam zunächst eine Frage von prinzipieller Bedeutung zum Austrag: die Frage über die rechtliche Stellung der Indianer.

Für immer wird es ein Ruhmesblatt in der Missionsgeschichte unserer Kirche und in der Ordensgeschichte des Dominikanerordens sein, für die Menschenrechte der Indianer eingetreten zu sein zu einer Zeit, in der man in Europa noch weit davon entfernt war, die Gleichheit der persönlichen Rechte anzuerkennen, geschweige denn einem Indianer oder einem Neger Gleichberechtigung mit dem Europäer. Das unselige Kommendenwesen mit seinen verschiedenen Schattierungen findet seine innere Begründung in den Rechtsbegriffen der alten Welt. Nicht immer sind die Bemühungen der Kirche und ihrer Missionare mit Erfolg gekrönt gewesen, vereinzelt Missionare und Missionsbischöfe arbeiteten diesen

¹ Wir verweisen auf die folgenden Bände der *Bibliotheca Missionum*.

Bemühungen sogar direkt entgegen, und anderer Ereignisse hat es bedurft, einer andern Sprache und anderer Mittel, wie drei Jahrhunderte später, um den berechtigten Forderungen Raum zu gewähren, aber die prinzipielle Fragestellung in dieser Zeit und die Kämpfe und Leiden ihrer Antragsteller darf nicht vergessen werden.

Schon vor Las Casas hatten die Dominikaner von Española den Kampf für die Freiheit der Indianer unternommen, und ihr Wortführer Antonio de Montesino hatte ihn bis vor den Kaiser getragen: aber Kopf, Herz und Hand des großen, langen Kampfes wurde der Lizentiat Bartolomé de Las Casas, späterer Dominikanermönch. Freunde und Feinde hat er bis in die neueste Zeit in reichlicher Anzahl gefunden, und wir behaupten nicht, daß er den Kampf immer mit glücklicher Hand geleitet hat. Las Casas war ein Feuerkopf, der mit seiner Sache durchging, ein Idealist, der die Verhältnisse nur in dem Lichte seiner Idee beurteilte und nur Schattenseiten kannte, wenn es galt, die Sache der Gegenpartei zu bekämpfen. Seinem guten Herzen zu Trotz konnte er maßlos herb und schroff werden. Bei aller Milde und Hingabe für die Indianer war er schonungs- und rücksichtslos für seine Widersacher. Doch mögen auch einzelne seiner Schilderungen zu grau in grau gemalt sein, das eine wird ihm zugestanden werden müssen, daß er in der prinzipiellen Behandlung der Indianerfrage das Richtige getroffen, daß seine Missionsauffassung, den Missionsgedanken frei von aller Politik zu halten, mehr und mehr die unsrige geworden und daß er über seine Zeit hinweg um Jahrhunderte den Philosophen des 18. Jahrhunderts vorausgeeilt ist. Überall, wo in späteren Zeiten von Freiheit die Rede war, wurde der Name des Dominikanermönches genannt und noch öfters Mißbrauch mit ihm getrieben. Seine allerdings minderwertige Schrift, die *Brevisima Relación*, wurde zu wiederholten Malen mit widerlichen Karikaturen verunziert, zu politischen Agitationszwecken gegen Spanien mißbraucht. So in den Niederlanden, so in Deutschland, so noch im Anfang des 19. Jahrhunderts in Mexiko.

Überaus zahlreich sind Las Casas' Schriften¹, und nicht minder zahlreich sind die Gegenschriften. Sie verdienen die volle Aufmerksamkeit des Missionshistorikers und Missionstheoretikers, da sich in ihnen die Zeitauffassung widerspiegelt und durch sie die Gestaltung des Missionsgedankens beeinflusst wurde. Ein großer Verlust für die Missionswissenschaft ist es, daß sein Werk *De unico vocationis modo* nicht erhalten blieb; nur einzelne Bruchteile sind bekannt². Mit dem Indianerprotektor in weißer Kutte gingen

¹ Wir verweisen auf den II. Band der *Bibliotheca Missionum*, wo wir Las Casas eingehender als Schriftsteller würdigen können als es im I. Band geschehen konnte, der nur die Schriften von allgemeiner prinzipieller Bedeutung bringt.

² Der Karmelit Antonius de la Ascención stützt sich in seiner *Relación breve* (México 1620) zu wiederholten Malen auf einen Traktat des Las Casas, den er betitelt: *De el modo que se ha de guardar en predicar el Santo Evangelio à los indios gentiles*. Der südamerikanische Bischof Peña de Montenegro zitiert in seinem *Itinerario* (Madrid 1668) öfters diesen Traktat. Im Jahre 1889 entdeckte der mexikanische Bibliograph Ramírez in der Bibliothek von Oaxaca eine Abschrift, doch fehlten die 4 ersten

Sebastian Ramírez de Fuenleal, Bischof von Santo Domingo (1532), der Dominikanerbischof Julian Garcés (1537), der Dominikanertheologe Melchior Canus und seine Ordensbrüder Domingo Soto, Miguel de Salamanca und später Juan Ramírez O. P. (1595). Gegner waren: Juan Quévedo, Bischof von Darien, vor allem Juan Gines Sepúlveda (1548), dann Bernardino de Arévalo O. F. M. (1557), Pedro Malferit und Francisco Vargas Mexía¹. Den maßlosen Übertreibungen des Las Casas tritt auch der Franziskaner Toribio de Benavente ó Motolina entgegen (1556). Eine mittlere Linie suchten die später folgenden Jesuiten. So Alonso Sanchez (1588)². Ihm traten die Dominikaner Juan Bolante und der Franziskaner Jerónimo de Burgos entgegen.

Vor allen Dingen mußten aber die methodischen Schwierigkeiten bei der praktischen Missionsarbeit sich zeigen; sie geben der Missionsgeschichte des 16. Jahrhunderts ihr Stigma. Die Fragen der Laufpraxis, die Ehefrage, die Spendung der Eucharistie, die Unterrichtsfrage, die Frage bezüglich der Übersetzung der Hl. Schrift in die Eingeborenenprache, das alles bildeten brennende Fragen im praktischen Missionsbetrieb. Von dem Missionsfelde wurden sie bald auf die Katheder der Universität von Salamanca und in die Ratssäle von Valladolid und Sevilla gebracht. Wir besitzen noch das Gutachten der Professoren von Salamanca über die Laufpraxis (1541). Im allgemeinen bildeten sich zwei Richtungen, die mildere vertreten von den Franziskanern Pedro de Cante (1552), Toribio de Benavente (1556), Jacobo Daciano und Juan de Tecto, sowie von den Augustinern Alonso de Vera Cruz, Pedro de Agurto und Nicolás Agreda; der Hauptvertreter der strengeren Richtung war der Bischof Vasco de Quiroga. Die meisten Kontroverspunkte wurden auf der Junta Eclesiástica von 1539 zu Mexiko geregelt³. Als Endergebnis dieser missionsmethodischen Streitfragen kann die Lehrordnung von 1570 angesehen werden und das liturgische Handbuch von Miguel de Zárate O. F. M. (1583). Damit war eine Frage zum Abschluß gekommen, die fast ein ganzes Jahrhundert in Anspruch genommen hatte.

Kapitel. Interessante Schlaglichter auf die Missionsanschauungen des Las Casas werfen die Informaciones der Stadt León de Nicaragua vom 23. März 1536. Hier soll Las Casas auf der Kanzel behauptet haben, die landesübliche Missionsmethode sei gegen Gottes und des Königs Gesetz.

¹ Später besonders Bernardo de Vargas Machuca (1612) und Juan Ruiz S. J. (1780).

² Auch José Acosta neigt zu dessen Ansicht, doch will er nur den politischen Schutz bei barbarischen Naturvölkern.

³ Schon in der ersten Junta von 1524 hatten diese Fragen zum Teil, besonders die Ehefrage der Indianer, auf dem Tagesprogramm gestanden, und auch später kam man auf einzelne Punkte zurück. Vgl. darüber den II. Bd. der Bibliotheca Missionum. Als Kuriosum zitieren wir das Schreiben des „escribano“ Jerónimo López vom 20. Oktober 1541 aus Mexiko. Er kritisiert die Missionsmethode der Franziskaner, die eifrig am Werke waren, in der von ihrem Bischof Juan de Zumárraga aufgestellten ersten Druckerei Katechismen und Übersetzungen der Hl. Schrift zu publizieren. Sein Grundsatz lautet: El indio por agora no tenía necesidad sino de saber el Pater noster, el Ave Maria, Credo y Salve, y Mandamientos, y no más.

Man war sich über das Problem klar geworden. Die Praxis mußte weitere Erfahrungen sammeln. Jedenfalls hatten die bisherigen guten und schlechten Erfahrungen bereits eine bedeutende Fülle von missionarischen Gesichtspunkten und Grundsätzen geliefert. Die Missionstheoretiker größern Stils konnten arbeiten.

Den Reigen eröffnet der Franziskaner Juan Focher durch sein *Itinerarium Catholicum* (1574)¹. Ihm schließt sich an mit seinem praktischen Handbuch, der *Rhetorica Christiana*, sein Ordensmitbruder Diego Valades (1579). Mit José Acosta S. J. haben wir einen Missionstheoretiker erster Größe erreicht. In seinem Werke *De Procuranda Salute Indorum* (1588) sammelt er die praktischen Missionserfahrungen seines Jahrhunderts, charakterisiert die Licht- und Schattenseiten und stellt die bewährten Grundsätze einer gesunden Missionsmethode zusammen. Ein Missionsbuch für den praktischen Betrieb schrieb der bekannte Dominikaner Luis de Granada (1588). Vom missionsergetischen Standpunkte beleuchtet Christophorus de Cabrera die missionsmethodische Frage des Jahrhunderts².

¹ Vgl. Streit, Focher, ein unbefannter Missionstheoretiker des 16. Jahrhunderts. *3M* III, 275/283. Die Sakramentenfrage nimmt bei ihm einen großen Raum ein. Vgl. auch Schmidlin, Katholische Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts, *3M* I, 213/227; Braam, Die Eigenschaften der Missionare nach den alten Missionstheoretikern *3M* II, 14/25.

² Sein Traktat ist noch unediert, und einige Nachrichten darüber möchten willkommen sein. Das Mf (50×51 cm mit 32 Bogen) ist betitelt: *De sollicitanda Infidelium Conversione iuxta illud Evangelicum Lucae XIV, Compelle intrare*, Christophori Cabrera, Presbyteri Theologi, Tractatus ad amicam quaerentem eiusdem Evangelici verbi expositionem ac sensum. Die Schrift ist am Schluß datiert: Romae ad S. Archangeli Michaelis in monte Vaticano aedem. Die festo conversionis sancti Pauli. Anno Domini M. D. LXXXII. Dagegen datiert die Praefatio aus dem Jahre 1577.

Der Verfasser teilt seinen Traktat in 18 Kapitel (eigentlich 19, da Kapitel 8 doppelt gezählt ist) und erörtert zunächst den Begriff und die Arten des Compelle intrare. Nach dem hl. Thomas sind die infideles compellendi vi coactiva rationis (cap. 1), dagegen die haeretici, schismatici, apostatae etc. compellendi sunt omni possibili coactione (c. 2). Das Aufaswort ist aber vorzugsweise von den Heiden zu verstehen; der servus missus ad eos (nicht aber potestate saeculari) ist der Glaubensbote (c. 3). Es gibt 3 Arten des Compelle: miraculorum operatione, assiditate et constantia praedicationis, integritate et sinceritate praedicatoris (c. 4). Eine 4. Art ist Gott eigen: per adversitates (c. 5). Ecclesia primo ac deinde omnis fidelis jus habet promulgandi Evangelium, sed non omnes auctoritatem habent praedicandi recte et canonice (c. 6). Si quis praedicationem vi impedit, potest eius violentia vi repulsari; Princeps christianus potest subditos infideles cogere ut egrediantur a territorio, ut audiant certis diebus et horis praedicationem (c. 7). Rechte des bekehrten Chemanes (c. 8^a). Die unabhängigen Heiden können nicht gezwungen werden, müssen aber die Glaubensboten frei predigen lassen, deshalb christlicher Staatschutz zulässig (c. 8^b). Über den Zwang, die Predigt anzuhören (c. 9). Das Privilegium Paulinum (c. 10). Gestattung der heidnischen Jeremonien (c. 11). Verfahren mit den Juden (c. 12). Die besten Arten des Compellendi sind: Beispiel des Missionars (c. 13), seine Wohltaten (c. 14) und seine Heiligkeit (c. 15). Zur Illustration erzählt der Verfasser hierauf (c. 16—18) einige ausführliche Beispiele aus dem Leben des Missionsbischofs von Mexcoacan, Vasco de Quiroga als Augenzeuge, da er selbst während 7 Jahren dessen Mitarbeiter gewesen war.

Die praktischen Missionserfahrungen hatten eine Reihe missionsethischer und missionsrechtlicher Fragen gezeitigt, die von den theologischen Fachleuten aufgegriffen wurden, besonders von den Moralisten und Kanonisten, die selbst im praktischen Missionsdienst gestanden hatten. So schenkte uns der Dominikaner Tomás de Mercado, der Moralprofessor in Mexiko gewesen, seine *Tratos y Contratos* (1569), der Viz. Fernando Zurita, „apud Occidentales Indos Evangelii Praedicator“ nennt er sich, sein *Enchiridion* (1586), Luis López O. P., gleichfalls Missionar in Mexiko, sein *Instructorium* (1589), während die Werke des Bartolomé Albornoz wahrscheinlich verloren gegangen sind. Im Jahre 1557 erschienen die Vorlesungen des Dominikanerkanonisten Francisco de Vitoria, dessen wir schon oben gedachten. Als erste missionsrechtliche Sammlung kann das *Compendium Indicum* (1580) angesprochen werden.

Speziell der Mohammedanermision waren die missionarischen Handbücher von Fernando de Loazes (1525), Fabiano Fioghi (1582), Pedro Guerra de Lorca (1586) und Martin Pérez de Ayala (1599) gewidmet. Auch die ärztliche Mission war nicht vernachlässigt worden. Schon die ersten Franziskanermönche widmeten der einheimischen Arzneikunde eine große Aufmerksamkeit. Besonders aber waren es praktische Ärzte, die in den Missionsdienst traten, welche auch wissenschaftlich diesen Zweig der Missionstätigkeit pflegten. So Gregorio López, dessen Werk erst 1672 erschien, der Dominikaner Francisco Ximénez, der uns das als klassisch gerühmte Buch des mexikanischen Arztes Francisco Hernández rettete (erschien 1615), der Jesuit Alonso López (1578) und der Augustiner Agustín Farfán (1579).

Durch den unermüdlischen Fleiß der Missionare war in ihren Berichten ein gewaltiges missionsgeschichtliches, missionsgeographisches und missionsstatistisches Material aufgespeichert worden. Seine Fülle ist staunenerregend¹. Doch vor der Hand blieb der weitaus größte Teil so gut wie unbekannt, nur wenig kam an die Öffentlichkeit und schleppte sich durch die Jahrhunderte. Erblickte doch erst im 19. Jahrhundert das umfassende Geschichtswerk des Las Casas, seine *Historia General* und seine *Apologética Historia* das Licht der Öffentlichkeit. Den ersten Versuch einer systematischen Darstellung der Missionsgeschichte machte 1572 Arnoldus Mermannius in seinem *Theatrum Conversionis Gentium*; natürlich nimmt die Darstellung der älteren Missionstätigkeit einen breiten Raum ein. Dagegen fand die Mission bereits in den welt-, kirchen- und ordensgeschichtlichen Werken eine reichliche Beachtung². Bereitwillige Aufnahme erhielten die Missionsberichte mit geographischen

¹ Näheren Aufschluß werden die folgenden Bände der *Bibliotheca Missionum* bringen.

² So in der *Weltchronik* des Amandus Zierixensis O. F. M. (1534), in der *Papstgeschichte* des Gonzalo de Mescas (1564), die verschiedene Fortsetzer hat und durch ihre zahlreichen Auflagen einen großen Einfluß auf das intellektuelle Leben der Zeitgenossen ausübte. 1575 publizierte der Augustiner Jerónimo Román seine *Republicas del Mundo*. Wertvoller ist *Historia Ecclesiastica* des Dominikaners Juan de Marieta (1596).

Spezielle ordensgeschichtliche Werke verdanken wir den Franziskanern Marcos de Lisboa (1557), einflußreich in seiner Zeit und wertvoll in seinen Fortsetzern, Petrus

und ethnographischen Nachrichten auch in den größeren Sammlungen von Reisebeschreibungen und Weltchroniken¹.

Fassen wir das Missionsbild des 16. Jahrhunderts zusammen! Zur Aufgabe steht ein neues Missionsproblem. Dem äußern Verlauf nach ist es räumlich betrachtet die Zeit der größten Missionsausdehnung. Vorwiegend ist die Missionstätigkeit eine Küstenlandmission. Die neuentdeckten Kontinente des nördlichen Heidentums werden mit breiten Lichtbändern des Evangeliums umsäumt. Das christliche Kreuz und Schwert halten denselben Schritt. Der praktische Missionsbetrieb, vor einer Riesenaufgabe mit komplizierten Einzelfragen gestellt, sucht nach den geeignetsten Mitteln und Methoden. Die missionsmethodische Frage steht im Vordergrund und charakterisiert das 16. Jahrhundert. Kräftig wirkt der Missionsgedanke zurück auf das religiöse Leben der Heimat. Ist er auch nicht das praktische Gemeingut der breiten Volksmasse wie in unserer Zeit, so beeinflusst er doch im großen Maße das Denken und Fühlen weiter Kreise. Der Theologe befaßt sich mit Missionsfragen und führt die Missionstätigkeit als Kennzeichen der wahren Kirche mit Vorliebe an. Moralisten und Kanonisten gewinnen neue Gesichtspunkte in der Debatte mit den Kolonialjuristen. Das persönliche Glaubensleben findet neue Quellen zur Glaubensbegeisterung. Die Wissenschaften, wie Geschichte und Geographie, empfangen wertvolle Bereicherungen. Auch Schattenseiten sind in dem Bilde vorhanden. Zu den markantesten gehört die Zerfahrenheit des Missionsbetriebes daheim und draußen. Abgesehen von den allgemeinen Direktiven, die Rom, Sevilla und Lissabon erteilten, folgte jeder Missionsorden der eigenen Initiative, die auf dem praktischen Missionsfelde den Keim zu Unverträglichkeiten legte. Diese wuchsen sich aus im 17. Jahrhundert zur Jurisdiktionsfrage. Organisation war die nächste Aufgabe der Zukunft. Die Lösung dieser Aufgabe gibt das Charakteristikum dem folgenden Jahrhundert.

II.

Das 17. Jahrhundert² ist das Jahrhundert der Organisation und Zentralisation, das Zeitalter der missionsrechtlichen Frage, des organisierenden und organisierten Missionsgedankens. Organisation und Zentralisation zunächst im heimatlichen Missionsleben. Durch die Bulle

Rodolphus (1586), der Hassische Franciscus Gonzaga (1587), der ihm folgende Deutsche Valentin Fricius (1588), Juan B. Moles (1592) und Luis de Rebolledo (1598). — Auf Dominikanerseite sind zu erwähnen: Juan de la Cruz (1567), Hernando del Castillo (1584), wertvoll in seinen Fortsetzungen, und Francisco Diago (1599). — Die Augustiner vertreten Jerónimo Román (1569) und Jos. Pamphilus (1581).

¹ So in der Grynaeus-Sammlung (1532), in Ramusio (1550), Eden (1577) und Hakluyt (1598), um nur die hauptsächlichsten zu nennen.

² Wir meinen damit natürlich nicht die Zahl von 1600 bis 1700, sondern die dadurch ungefähr markierte eigenartige Periode und Missionsströmung; die Grenzlinien sind schwer zu bestimmen und heben sich erst bei einer gewissen Zeithöhe ab. Die Werke des Acosta und Wendville atmen ganz den Geist des 17. Jahrhunderts, während andere Werke aus diesem Jahrhundert in ihrer Tendenz der alten Zeit angehören.

Inscrutabili gründete Papst Gregor XV. 1622 die Congregatio de Propaganda Fide als große Missionszentrale und oberste Missionsbehörde. Diese Gründung war von weittragendster Bedeutung in missionspraktischer, missionsmethodischer und missionsrechtlicher Beziehung. Für die Missionspraxis war sie das große, aufmerksame Auge und Herz der Kirche, das die Missionsarbeit prüfend und sorgend überschaute, neue Missionsgelegenheiten wahrnahm, für Kräfte und Mittel sorgte, die Eifrigen spornte, die Säumigen ermahnte. Für die Missionsmethode war sie die leitende Hand, in der die vielferschlungenen Fäden sich vereinigten und die von den Direktiven und Instruktionen ausgingen. Vergleichen können wir hierzu die Instruktionen an die ersten apostolischen Vikare (1659 und 1662), die *Instruktionen ad munera apostolica rite obeunda* (1669), die später unter dem bekannten Titel *Monita* das missionarische Handbuch der Propaganda geworden sind. Für das Missionsrecht war sie als oberste Missionsbehörde der höchste Gerichtshof und die erste Rechtsquelle. Sie wurde die Organisatorin der kirchlichen Hierarchie auf den Missionsfeldern. Wie einschneidend in die bisherigen Rechtsanschauungen wirkte die Aussendung der ersten apostolischen Vikare! Das alte, starre Episkopalsystem, das sich mehr hinderlich als förderlich für die Mission erwiesen hatte, wurde durchbrochen, durchbrochen auch das bisherige staatliche Patronatsystem zum Nutzen der Mission. Bereits 1642 erschien die erste Aktensammlung, die in den späteren *Collectanea* die bedeutendste Quelle für das Missionsrecht wurde. Ihr folgten 1676 die *Constitutiones Apostolicae*. Die Gründung der Propaganda war eine Tat von providentieller Bedeutung, eine Tat, die den Missionsgedanken reiner, klarer und segensreicher zum Ausdruck brachte, eine Tat endlich, die die allgemeine Bewunderung auch von Seiten der Gegner der katholischen Kirche hervorrief. Eng verknüpft mit der Propaganda war auch die Gründung des Propagandaarchivs, der Propagandadruckerei und vor allem eines Propagandakollegs. Mächtig wirkte letzteres auf die missionarische Ausbildung in den Orden. Schon 1622 forderte der Benediktinerabt Cajetan ein allgemeines Missionskolleg für den Orden. Ihm folgten die Karmeliter, Kapuziner und Franziskaner.

Die Propagandagründung wuchs heraus aus dem mächtigen Missionsimpuls, der sich zu Anfang des 17. Jahrhunderts kundgab, und sie selbst wirkte ihrerseits wieder zur Kräftigung dieser Missionsbewegung. Besondere Beachtung verdient die Missionsbewegung innerhalb des Karmeliterordens¹. Die hl. Theresia, diese gott- und missionsbegeisterte Jungfrau, hatte dem Karmeliterorden neues Leben eingehaucht. Ein solches Leben konnte nicht müßig sein. Schon 1586 hatte der Karmelit Gracian seinen *Estimulo* geschrieben, der bald seine 3., 4. und 5. Auflage erlebte (1604. 1609. 1616), dazu zwei italienische Übersetzungen (1610. 1620). Ihm folgte sein Ordensmitbruder

¹ Vgl. hierzu Kilger O. S. B., Eine alte Hochschule missionarischer Fachbildung, *3M V*, 207/224.

Johannes a Jesu Maria (1604. 1605. 1612). Ein dritter Karmelit wurde von noch größerer Bedeutung, Thomas a Jesu. 1610 erschien sein Stimulus Missionum, den er später weiter ausarbeitete zu seiner großen Missionstheorie und durch den er an die Seite eines Acosta trat. Als Ergebnis der Missionsorganisation der Karmeliter können ihre Konstitutionen von 1611 betrachtet werden, sowie ihre Instructiones von 1631, die in diesem Jahrhundert noch drei weitere Ausgaben erlebten (1634. 1686. 1693). Fördernd auf das heimatlische Missionsleben wirkten dann eine Reihe anderer populärer Schriften. Boteros Schrift erlebte schon 1602 eine 2. Auflage. Dann kam 1645 der spanische Augustiner Baltasar Campuzano Sotomaior mit seinem missionsexegetischen Traktat, um an die Missionspflicht zu erinnern. Ferner die Franzosen Antoine Bodeau (1658) und Hebert de Rocmont (1688). Mächtig fördernd wirkten auch die fortgesetzten *Annuae Littera* der Jesuiten und die periodisch erscheinenden *Relations* über Kanada, abgesehen von den übrigen zahlreichen Jesuitenberichten.

Organisation und Zentralisation auch auf dem praktischen Missionsfelde. Das 17. Jahrhundert ist die Zeit der Reduktionen. Die Entwicklung des heimatlischen Missionslebens wurde getragen durch die machtvolle Entwicklung der Missionsgebiete. Ihr organisatorischer Ausbau und Aufbau zeitigte eine Fülle wertvollen missionsmethodischen Materials. Zum Teil liegt es geborgen in den überaus zahlreichen Missionsberichten und speziellen missionsgeschichtlichen Werken, die wir hier übergehen müssen, zum andern Teil finden sich die missionsmethodischen Grundsätze in den Instruktionen der Ordens- und Missionsobern. Hier sind die Lebensadern, die den äußeren Missionserscheinungen zugrunde lagen; leider wurden sie in der geschichtlichen Darstellung nur allzu leicht übersehen, man begnügte sich mit dem äußern Knochengengerüste¹. Wir weisen hin auf die Instruktionen der Jesuitengeneräle Claudio Aquaviva (1603. 1604) und Mucio Vitelleschi (1637), der Missionsobern Diego de Torres Bollo (1608. 1610. 1611) und Tomás Donvidas (1689) für Paraguay, des Generals Fr. Piccolomini S. J. (1650) für Abessinien. Offiziellen Charakter für die Franziskaner hatten die *Praecepta ad Missionarios* in Marckant (1657). Die missionsmethodische Frage für die Regemission regelt die *Instrucción* des Bischofs Julian de Cortazar (1615) und jene des P. Diego Ruiz de Montoya S. J. (1614). Ebenso sind zu erwähnen die *Carta Pastoral* des Erzbischofs von Lima, Pedro de Villagomez und des Seb. Pérez de la Cerda (1679). Für die Missionsmethode in Vorder- und Hinterindien sind die Instruktionen der apostolischen Vikare von großer Bedeutung (1683). Die Ritenfrage in China, die eine Schriftenflut hervorrief, ist teils eine missionsmethodische, teils eine missionsrechtliche Frage, die im 18. Jahrhundert zur unfruchtbaren Missionspolemik ausartete.

So erfreulich nun auch der Aufschwung des Missionsgedankens daheim

¹ Eine Wendung zum Bessern bedeutet unstreitig das Werk von Pablo Hernández, *Organización Social de las Misiones Guaraníes* (Barcelona 1913) 2 voll.

und draußen sich gestaltete, so traten doch bald auf dem praktischen Arbeitsfelde Erscheinungen zutage, die weniger erfreulicher Natur waren. Wir meinen die missionsrechtliche Frage. Sie lag in der Entwicklung der Dinge. Bei Beginn jeglicher Missionstätigkeit herrscht die weitestgehende Bewegungsfreiheit, werden die weitestgehenden Vollmachten und Privilegien gegeben. Die Grenzen der Missionsgebiete sind weit abgesteckt, die kirchlichen Organisationen nur in ihren Grundlinien gezogen. Die Zeiten ändern, man rückt sich näher. Die Organisation wird straffer, das Recht der einzelnen abgegrenzter. Im engen Raum werden die Konflikte unvermeidlich, und solche Konflikte in missionsrechtlicher Beziehung hat das 17. Jahrhundert reichlich gesehen. Es ist das Jahrhundert der missionsrechtlichen Frage, des Kampfes zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt, zwischen dem Episkopat und den Missionskreisen, zwischen dem Welt- und dem Ordensklerus. So ziemlich jedes größere Missionsgebiet hat seinen Kampf gehabt. In Südamerika war es die Jurisdiktionsfrage zwischen dem Bischof Bernardino de Cardenas und den Jesuiten, in Mittelamerika die Approbationsfrage zwischen den Jesuiten und dem Bischof Juan Palafox y Mendoza, in Kanada die Frage der bischöflichen Kompetenz und der selbständigen Stellung der Jesuitenmissionare. Auf den Philippinen brannte die Frage des bischöflichen Visitationenrechtes, in Japan und China die Frage des Missionsmonopols, in Vorder- und Hinterindien die Frage des staatlichen Protektorates.

Denselben Charakter zeigt das Jahrhundert, wenn wir uns den missionstheoretischen Disziplinen zuwenden. Für den Aufschwung des Missionsgedankens in wissenschaftlicher Beziehung ist es zunächst kennzeichnend, daß die Missionstheoretiker der frühern Zeit nicht vergessen wurden. Schon 1616 erschien Herborn in zweiter Auflage und 1617 sogar in deutscher Übersetzung. Acosta erlebte 1670 seine dritte Auflage und zu wiederholten Malen wurde Luis de Granada gedruckt. Bezeichnend ist auch, daß man sich der trefflichen Missionsgedanken des Ramón Lull wieder erinnerte (1665). Den Reigen der neu hinzutretenden Missionstheoretiker in diesem Jahrhundert eröffnet 1613 der Karmelit Thomas a Jesu. Sein Werk *De Procuranda Salute omnium Gentium* atmet ganz den Geist seiner Zeit. Thomas a Jesu ist Theoretiker und Systematiker, im Gegensatz zu dem praktischen, grundsätzlichen Acosta. Eine Stimme aus dem praktischen Missionsfelde erhebt sich in dem Franziskaner Juan de Silva (1621). Aus der Praxis und für die Praxis schreibt auch Alonso de Sandoval S. J. (1627), der südamerikanische Bischof Alonso de la Peña Montenegro (1668) und der Trinitarier Juan de Almoguera (1671). Ihnen reiht sich an Manuel Sarmiento de Mendoza, Theologieprofessor von Salamanka. Eine besondere Stellung nehmen ein der apostolische Missionsvikar Phil. Rovenius (1624), der für den Weltklerus im Missionsbetrieb, und der kompilatorische Wilhelm Beyer (1669), der für den Episkopat in den Missionen eintritt. Als Missionstheoretiker sind noch zu nennen die Franziskaner Raymund Caron (1653) und der vorzügliche Dominikus de Gubernatis (1689), die Kapuziner Mathias

Ferrerius (1659), François de Tholouse und Mathias a Corona (1663. 1675)¹, ferner der Theologieprofessor Antonius Erington (1672).

Speziell als Missionsexegeten erwähnen wir den Mexikaner Juan Rodríguez de Leon und den Jesuiten Francisco Colín (1666). Für die Islammission erschien Fioghi 1611 in zweiter Ausgabe. Ein neues Handbuch schrieb der Jesuit Th. Gonzalez de Santalla (1687). Ganz Juristen in missionsrechtlicher Beziehung sind aber Angelus M. Berricelli (1656), die Augustiner Juan Zapata y Sandoval (1609) und Gaspar de Villaruel (1656), der Franziskaner Miguel Agia (1604), der Dominikaner Jerónimo Moreno (1637), der hervorragende Jesuit Diego de Avendaño (1668), die drei südamerikanischen Kanonisten Luis de Betancurt y Figueroa (1637), Cristóforo de Roa Albaracin (1654) und Francisco de la Fuente (1693). Als Zeichen der Zeit dienen die großen Kolonialrechtler Serafino de Freitas (1625), der klassische Juan de Solórzano Pereira (1627) und Pedro Frasso (1677)². Stark mit missionsrechtlichen Fragen durchsetzt sind auch die Missionsethiker dieses Jahrhunderts, der Franziskaner Juan Bautista (1600), M. Calderon (1601), der Karmelit Eliseo (1604), Juan Pérez Bocanegra (1631), der Jesuit Juan de Alloza (1665), dessen Werk in diesem Jahrhundert allein sechs Auflagen erlebte, der philippinische Dominikaner Juan de Paz (1680. 1688) und der mexikanische Liz. Diego J. R. Villavicencio (1692).

Von dieser kräftigen Entwicklung der Missionswissenschaft konnten auch die Zunfttheologen nicht unberührt bleiben. Susannis' Traktat erlebte seine 4. und 5. Auflage (1601. 1613). Dazu kommen Franciscus Collins (1622), Hermann Crombach S. J. (1654), François Bonal O. F. M. (1655), Thomas Hurtadus (1655) u. a. m.

Die ärztliche Mission erhielt ihre verdiente Aufmerksamkeit. Der Augustiner Jarfán erschien in 3. und 4. Auflage (1604. 1610). Ihm gesellte sich sein Ordensbruder Mercado bei, dessen Werk aber erst 1880 publiziert wurde. Die missionsärztlichen Handbücher von Gregorio López und dem Dominikaner Fr. Kiménez wurden durch Herausgabe vom Untergange gerettet. Eine bedeutende Anzahl von Missionsärzten war außerdem in den Jesuitenreduktionen tätig.

Auch die missionsgeschichtlichen Studien haben im 17. Jahrhundert namhafte Vertreter aufzuweisen. Mit einer allgemeinen Missionsgeschichte, die die neue Zeit umfaßte, trat als erster 1611 der Dominikaner Alonso Fernández hervor. Er schrieb weiter 1618 die Missionsgeschichte der Dominikaner. Ihm folgten der mindere Charles Chaulmer (1659) und der Jesuit Hazart (1667). Die spezielle Missionsgeschichte der Karmeliter schrieb Johannes a Jesu (1615), die der Franziskaner Marianus (1625), Paul Weerts (1648), Dominikus de Gubernatis (1689) und Jacinto de Deos (1690),

¹ Dem Kapuzinerorden verdanken wir noch eine Reihe missionarischer Handbücher für die Mission unter Andersgläubigen, die aber hier nicht in Betracht kommen.

² Im Jahre 1682 erschien nach 1½ Jahrhundertjähriger Arbeit die Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, die große spanische Rechtsammlung der Kolonialgesetzgebung.

die der Augustiner Andreas de S. Nicolao (1656), die der Kapuziner Mathias Ferrerius (1659) und Matéo de Anguiano (1685).

Als erfreuliche Tatsache ist ferner zu konstatieren, daß auch die systematische Missionsgeographie und Missionsstatistik in diesem Jahrhundert ihren Anfang nehmen. Bis Krose und R. Streit ist allerdings noch ein weiter Weg, aber die Bemühungen sind aner kennenswert. Bereits am Anfang des Jahrhunderts steht als erster der Kanonikus Miraeus (1610), der sein Werk wieder und wieder umarbeitete. Ihm gesellt sich im gleichen Jahre der Dominikaner Jaime Rebullosa bei, der sein Werk nach Botero bearbeitete. Speziell für die Franziskanermis sionen kommen in Betracht Didacus Lequille (1664) und die Tabula Geographica von 1680. Einen Augustineratlas publizierte 1659 Augustin Lubin. Nicht zu übersehen ist, daß bereits wertvolles statistisches und geographisches Kartenmaterial in einzelnen Spezialwerken geliefert wurde, das für eine historische Missionsgeographie große Dienste leisten wird.

Überaus zahlreich sind in diesem Jahrhundert die ordensgeschichtlichen Werke, die dem Missionsgedanken weitestgehende Berücksichtigung zuteil werden lassen. Es ist das Jahrhundert der großen Folio bände, das Jahrhundert des Bullarium Romanum, der Acta Sanctorum, der Collectio Maxima Conciliorum des Benediktiners Saenz de Aguirre, das Jahrhundert eines Wadding, Orlandini und Fontana¹.

So bietet das 17. Jahrhundert im Lichte der Missionsidee das Bild der äußersten Kraftentfaltung daheim und draußen, nach innen und außen, in der Organisation und Zentralisation, Kraftentfaltung in der reineren Auffassung des Missionsgedankens, in der klareren Darlegung seiner missionsrechtlichen Begriffe, in seiner tiefen und wissenschaftlichen Begründung. Doch ist nicht zu übersehen, daß das Jahrhundert durch Überhandnehmen

¹ Augustinergeschichte: Crusenius (1623), Antonius da Purificação (1642), Herrera (1644, 1652), Torelli (1659), Andrés de S. Nicolás (1664). — Dominikaner: Pio (1607), López (1615), Cabeça (1623), Malpaeus (1635), Fontana (1655, 1675), Marchese (1668), Année Dominicaine (1678). — Franziskaner: Barezzi (1608), Antonio Daça (1611), Salazar (1612), Juan de S. Maria (1615), Huelmo (1617), Wadding (1625), Rapine (1631), Arturus (1638), Miguel de la Purificación (1641), Reineccius (1649), Michael Angelus (1650), Juan de la Trinidad (1652), Manoel da Esperanza (1658), Andrés de Guadalupe (1662), Cornejo (1682), Torres (1683), Antonio de Truxillo (1693). — Jesuiten: Orlandini (1615) und Sacchini (1652), Tellez (1645), die Biographen Guerreiro (1642), Nieremberg (1643), Alegambe (1657) und Andrade (1666). Karmeliter: Francisco de S. Maria (1654), Philippus a S. Trinitate (1656, 1665), Melchior de S. Anna (1657) und Sidorus a S. Joseph (1668). — Die Kapuziner: Marcellinus de Pija (1676). — Ferner der Servite Giani (1618), der Hieronymit José de Siquença (1605), der Mercedarier Ramón (1618), der Trinitarier Altuna (1377), der Theatiner Silos (1650). — Von größeren Reisesammlungen seien erwähnt: Purchas (1613, 1625), Thevenot (1664) und Anzi (1691).

Diese allgemeine Strichzeichnung des literarischen Bildes erhält seine Ergänzung durch die speziellen missionsgeschichtlichen Werke über ein bestimmtes Missionsgebiet. Über diese vgl. die Americana, Asiatica, Africana und Oceanica der folgenden Bände der Bibliotheca Missionum.

der Streitfragen auf dem praktischen Arbeitsgebiete gefährliche Keime in sich trug, die, wenn sie zur Entwicklung gelangten, verhängnisvoll werden konnten. Und dies war der Fall. Die missionsrechtliche Frage des 17. Jahrhunderts artete im 18. Jahrhundert aus zur missionspolemischen.

III.

Ein großes, herrliches Missionserbe hinterließ die eben behandelte Epoche. Entschieden überwiegen die Lichtseiten in dem Zeitbilde, doch nicht auf ihnen baute die neue Zeit, das 18. Jahrhundert. Sein Geist der Kritik und Verneinung vergiftete das religiöse Volksleben. In England gewannen die Deisten, in Frankreich die Encyklopädisten, in Deutschland der Febronianismus und Rationalismus, in Österreich der Josephinismus die Oberhand. Und sie alle mit ihren vorgeblich menschheitsbeglückenden Ideen und Theorien haben dazu beigetragen, die einzig wahrhaft menschheitsbeglückende Kraft, das Missionswerk unserer Kirche, zu unterdrücken. Der Anfang des 18. Jahrhunderts ist der Anfang des Missionsverfalls, der winterlichen Sonnenwende. Die Tage werden kürzer, die Nächte länger.

Ein schreiender Mißton wurde zunächst aus den Missionsgebieten in das heimatliche Missionsleben getragen, als der ostasiatische Ritenstreit in der breiten Öffentlichkeit behandelt wurde. Eine Flut maßlos gehaltener Kampfschriften ging damals über Europa nieder. Und noch hatte sich diese Flut nicht verlaufen, als eine andere Schriftenflut stieg, die nicht minder vergiftend und tötend wirkte, die Hellschriften gegen den Jesuitenorden und dessen Missionstätigkeit. Seine große Machtstellung daheim und draußen, die allzu zahlreichen Reibungen dieses Ordens um diese Zeit und einige leidige Vorkommnisse, die hinzutraten, boten den Begnern willkommene Gelegenheit, gegen den Orden und bald gegen die ganze Kirche Sturm zu laufen. Durch die gewaltsame und ungerechte Vertreibung sämtlicher Jesuitenmissionare stand ein großer Teil der Missionen verwaist. Der Jahrhundertbrand der französischen Revolution und die ihm sich anschließende Säkularisation vernichteten vollends, was an Missionskräften und Missionsmitteln noch vorhanden war. Der Missionsgedanke schien ausgestorben. Die Missionen draußen standen auf Abbruch.

Doch wir eilten zu rasch. Noch bieten sich im Missionsbilde des 18. Jahrhunderts erfreuliche Züge. Mitten in der trübsten Zeit erhoben sich begeisterte Stimmen für den Missionsgedanken. In Mexiko schrieb 1706 der Jesuit Francisco Javier Lazcano sein *Exhortación evangélica* und der südamerikanische Franziskanerbischof Pedro González de Ugüeros 1791 seine *Clamores apostólicos*. Für das heimatliche Missionsleben in Spanien haben Bedeutung Francisco Marca O. F. M. (1764) und Juan Papió O. F. M. (1765). Charakteristisch für die allgemeine Entwicklung des heimatlichen Missionslebens in Frankreich und Deutschland war das Erscheinen der periodischen *Lettres Edifiantes* (1702) und deren deutsche, allerdings

ziemlich selbständige Bearbeitung in dem Weltbot des P. Jof. Stöcklein S. J. (1726). Ihr Einfluß muß ein großer gewesen sein, wie schon die zahlreichen Übersetzungen und mannigfachen Bearbeitungen zeigen. Durch sie tritt das heimatische Missionsleben bereits in einen scharfen Gegensatz zu früheren Zeiten. Waren es im 16. Jahrhundert die spanischen und portugiesischen Könige, im 17. Jahrhundert die Könige von Spanien, Portugal und Frankreich und andere hohe Gönner, welche finanziell das Missionswerk trugen¹, so wird im 18. Jahrhundert der Missionsgedanke schon Gemeingut einer breitem Masse, obschon es erst dem 19. Jahrhundert vorbehalten war, mit dem Scherflein der armen Witwe am Missionswerk zu arbeiten.

Der Missionsgeist des 17. Jahrhunderts übte noch Jahrzehnte lang seinen wohlthätigen Einfluß, erst allmählich werden seine Schwingen durch den herrschenden Zeitgeist gelähmt. Die Instruktionen der Ordens- und Missionsobern befassen sich daher auch vorzugsweise mit der Neubelebung des Missionsgedankens und mit der Neuregelung der Bestimmungen für die Missionsseminare. An der Schwelle des Jahrhunderts steht der Franziskaner José Ximénez Samaniego mit seiner Statutorum Generalium Compilatio (1704). Ihr verwandt ist die Collectio Statutorum der Franziskaner von 1778. Dem gleichen Zwecke dienen die Estatutos y Ordinationes de las Misiones des Kapuziners Isidoro Francisco de Bruselas (1740) und die Glossa Fundamentalis des P. Thomas Montalvo O. F. M. (1740). Der Papst Benedikt XIV. schärft 1742 durch seine Bulle Immensa Pastorum das Gewissen, und 1748 erläßt der Dominikanergeneral Ant. Bremond seinen Missionsaufruf. Die bewährten Iustrucciones der Propaganda erscheinen 1744 in neuer Auflage. In eindringlicher Sprache ist die Exhortación Pastoral (1786) des Generalkommissars für Indien Manuel M. Trujillo O. F. M. gehalten².

Ein Lichtblick in der Missionsgeschichte gegen Ende des 18. Jahrhunderts ist die alte Missionsliebe und Missionsbegeisterung des Franziskanerordens. Sie zeigt sich in Südamerika, in Texas, Neu-Mexiko, Arizona, Neu-Kalifornien usw. Wir sehen, wie man sich gleichsam verdoppelt und verdreifacht, um die entstandenen Lücken auszufüllen und neuen Missionsboden zu gewinnen. Besondere Beachtung verdient vom missionsmethodischen Standpunkte aus der südamerikanische Franziskaner Sobreviolo (1792)³.

Während im 17. Jahrhundert die theoretische Missionswissenschaft so zahlreiche Vertreter aufzuweisen hatte, finden sich im 18. Jahr-

¹ Noch wenig sind wir über die finanziellen Missionsleistungen dieser Jahrhunderte unterrichtet, besonders über das private Missionsalmoßen. Einige Fingerzeige für die Forschung geben die Widmungen der Werke von Missionaren.

² Noch vollständiger wird das Bild, wenn wir das zahlreiche, noch unveröffentlichte Material dieser Zeit heranziehen. Vgl. Appendix der Bibliotheca Missionum p. 554/557.

³ Zu besonderem Danke ist die Missionsgeschichte dem leider allzu unbekanntem mexikanischen Franziskaner Manuel de la Vega verpflichtet. Sein Sammeleifer schuf 32 Bände in Folio, die zum größten Teil noch unediert sind. Über ihn bei einer andern Gelegenheit.

hundert ihrer nur zwei, der Franziskaner Carolus Franciscus a Breno (1726) und der Dominikaner Thomas M. Mamachi in seinem kleinen Traktat *De ratione tradendae Philosophiae designatis orthodoxae Religionis Propagatoribus* (1743). Ein Zeichen der Zeit! Von den früheren Missionstheoretikern erlebte Rovenius seine 8. Auflage. Luis de Granada kam verschiedene Male zum Abdruck, aber nur durch die Ausgabe seiner übrigen geschätzten Werke. Acosta und Thomas a Jesu schienen vergessen. Erst unserer Zeit war es beschieden, sie aus dem Staub der Bibliotheken hervorzufinden. Dagegen wurde die Missionspastoral eifrig gepflegt. So von den Augustinern Manuel Pérez (1713), Tomás Ortiz (1731) und Casimiro Dias (1745), von dem südamerikanischen Viz. Miguel de Olabarrieta Medrano (1717), dem Dominikaner Manuel del Rio (1739) und dem mexikanischen Missionspriester Andrés M. Pérez de Velasco (1765. 1766). Peña Montenegro erlebte seine 3., 4. und 5. Auflage, Alloza seine 8. und 9., Juan de Paz seine 2. und Zárate seine 4. Auflage. Einen missionsethischen Traktat schrieb 1705 der Jesuit Benci. Das Missionsrecht fand zwei neue namhafte Vertreter in dem Jesuiten Pedro Murillo Belarde (1743. 1776) und in dem Franziskaner Pedro José Parras (1783). Neu aufgelegt wurden Moreno O. P. (1732) und Villarreal O. E. S. A. (1738). Als Quellen für das Missionsrecht sind zu erwähnen die *Constitutiones Apostolicae et Brevia ad usum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide* (1745) und die Bullarien der verschiedenen Orden¹. Als Kolonialjuristen von missionsrechtlicher Bedeutung treten neu hinzu Antonio José Alvarez de Abreu (1726)², A. J. Ribadeneyra y Barientos (1755) und A. X. Pérez y Lopez (1791). Frasso, Solórzano und Betancurt wurden neu herausgegeben. Auf die Orientmission ist zugeschnitten das *Manuale Missionarium Orientalium* (1726). Gonzalez de Santalla S. J. erlebte 1702 eine teilweise 2. Ausgabe. Die ärztliche Mission wird vertreten durch die drei Jesuiten Pablo Clain (1712), Juan de Esteyneffer, dessen klassisches Handbuch in diesem Jahrhundert allein fünf Auflagen erlebte, und Pedro Montenegro, ferner durch den Augustiner A. Cacho und Franziskaner J. Gimbert.

Die spezielle Missionsgeschichte weist einige namhafte Vertreter auf. Dagegen stockte das allgemeine missionsgeschichtliche Studium. Nur der Dominikaner Thomas M. Mamachi (1749) kommt in Betracht. Die Missionsgeschichte der Franziskaner schrieben Francisco Diaz (1700) und M. Kreßlinger (1732). Hervor ragt die umfassende Missionsgeschichte der Theatiner von Bartolomeo Ferro (1704). Auch Missionsgeographie und Missionsstatistik machten keine wesentlichen Fortschritte. Auf alten Bahnen wandeln Commanville (1700) und Baisette (1735). Missionsstatistische Be-

¹ Der Karmeliter (1715, 1768), der Dominikaner (1729), der Kapuziner (1740) und Franziskaner (1744, 1759), die *Bullarum Collectio* für Portugal (1707).

² Philipp V. verlieh ihm für sein Werk *Victima Real Legal* den Titel eines Marqués de la Regalia.

deutung hat der Jesuiten Catalogus Provinciarum (1718). Für die Missionsgeographie hat Wert die Chorographica Descriptio des Kapuziners Johannes a Cassinis (1712) und der Atlas Universel der Jesuiten (1762). Die Ordensgeschichtsschreibung ist gleichfalls im Geiste des vorigen Jahrhunderts gehalten, zum Teil eine Fortsetzung älterer Werke¹.

Der Abschied vom 18. Jahrhundert hinterläßt traurige Eindrücke. Wir sehen die Missionsfelder beleuchtet von der Blut der französischen Revolution. Aber der Missionsgedanke der katholischen Kirche war auch da unsterblich, unsterblich wie sie selbst. Und das ist das Tröstliche, Erhebende für unsere bedrängte Zeitlage.



Die neuen Missionsfakultäten der apostolischen Vikare².

Von D. Dr. jur. et phil. Joseph Löhr, z. Z. Militärpfarrer in Mex.

Mitten in dem großen Völkerringen, scheint es, hat die Propaganda unter Zustimmung des Papstes die lange geplante Reform der Missionsfakultäten vorgenommen, während die Missionen selbst durch den unseligen Krieg auf das empfindlichste geschädigt und durch den Mangel an apostolischen Arbeitern in ihrer aufstrebenden Entwicklung jäh gestört und in ihren Arbeiten und Erfolgen um Jahrzehnte zurückgeschleudert worden sind. Wenige Wochen, nachdem der Druck meines Buches über das „Missionsrecht“ zum Teil noch unter den schwierigsten Umständen im Felde beendet war, erhielt ich von jener Maßnahme durch Herrn Pater Prior Dominikus Enshoff O. S. B. in München Kenntnis³. Er hat mir in lebenswürdiger Weise die neuen Formulare der Fakultäten zugänglich gemacht, wie sie für das zur Mission der bayerischen Benediktiner von St. Ottilien gehörende apostolische Vikariat von Dareßsalam in Deutsch-Ostafrika bewilligt worden sind samt den von ihm jüngstens dazu für seine Ordensgenossen⁴ angefertigten wertvollen „Notae“. Mögen diese immerhin bloß 2¹/₂ Druckseiten umfassen, so stellen sie doch das Ergebnis einer mühevollen Arbeit dar, die es sich nicht verdrießen ließ, Wort für Wort die alten Vollmachten mit den neuen zu vergleichen und mit

¹ Immerhin ist die Darstellung der Missionstätigkeit ein mit Vorliebe behandelter Gegenstand. Auf die einzelnen Autoren können wir hier nicht eingehen. Zahlreich sind auch die Sammelwerke von Reiseberichten; die Missionare sind stark vertreten.

² Der Text der Fakultäten muß wegen Raummangels auf die nächste Nummer verschoben werden.

³ Auch J. Freisen, Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit (Leipzig 1916), hat noch keine Kenntnis von der Änderung des Fakultätenrechtes. Vgl. dort S. 37.

⁴ Facultates R. P. D. Ordinario Vicariatus Apostolicei Daressalamensis a Sanctissimo Domino Benedicto Div. Prov. PP. XV concessae. Typis Ottiliensibus 1915. (Ohne Verfasseramen, hier zitiert: Enshoff.)