



Ze 432 Marg

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Wissenschaft

Lehrstuhl für biblische
Forschungen

Lehrstuhl für biblische
Forschungen

Lehrstuhl für biblische
Forschungen

Lehrstuhl für biblische
Forschungen

Lehrstuhl für biblische
Forschungen

Lehrstuhl für biblische
Forschungen

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Viermonatsschrift des Instituts für missions-
wissenschaftliche Forschungen

In Verbindung mit folgenden ständigen Mitarbeitern:
Prof. Dr. Andres, Bonn; Dr. Andres O. M. I., Essen-
Borbeck; Dr. Anwander, Poecking Obb.; Prof. Dr.
Aufhauser, München; Dr. Biermann O. P., Walberberg;
Bosslet O. P., Würzburg; Dr. Didingen O. M. I., Rom; Dr.
Freitag S. V. D., Steyl; Prof. Dr. Gaß, Zagreb; Dr. Gren-
trup S. V. D., Berlin; Dr. Karrer, Luzern; Dr. Kilger
O. S. B., Uznach; Kramer C. S. Sp., Knechtsteden; Prof.
Dr. Kraus S. J., Tokyo; Dr. Maas O. F. M., Wiedenbrück;
Prof. Dr. Meinertz, Münster; Prof. Dr. Mulders, Nijme-
gen; Prof. Dr. Ohm O. S. B., Würzburg; Otto S. J.,
Bonn; Paas M. A., Linz; Prof. Dr. Pieper, Paderborn;
Dr. Rommerskirchen O. M. I., Rom; Prof. Dr. Rücker,
Münster; Dr. Schilling O. F. M., Rom; Prof. DDr. Sigmar,
Pittsburg; Prof. Dr. Schmidt S. V. D., Rom; Schüller,
Aachen; Tragella Miss. Ap., Genua; Dr. van den Boom
O. M. Cap., 's Hertogenbosch; Prof. Dr. Walk, Wien; Dr.
Werth, Rom P. S. M.; Prof. DDr. Wunderle, Würzburg

herausgegeben von

PROFESSOR DR. MAX BIERBAUM
UND PROFESSOR DR. J. P. STEFFES



ERSTER JAHRGANG 1938

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung · Münster in Westfalen

Ze 432-28.29
NAG

Z/16



97/540

Inhaltsangabe des 1. Bandes

	Seite
Zur Einführung. Von Alois Fürst zu Löwenstein	1
 Abhandlungen	
Andres, P. Dr. Paul. O. M. I., Die Betreuung der Neuchristen nach den Anweisungen des Missionsbischofs Durieu O. M. I.	203
Aufhauser, Prof. Dr. Joh., Die heutige religiöse Lage in Japan 170 und	253
Bierbaum Prof. Dr. Max, Die Gründung klösterlicher Genossen- schaften für Eingeborene	9
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Die Entwicklung der kath. Mission im Basutoland	133
Borgolte, P. Dr. Augustin O. F. M., Die Religion in der Krisis des neuen China	262
Freitag, P. Dr. Anton S. V. D., Aus dem heimatlichen Missions- leben	59
Freitag, P. Dr. Anton S. V. D., Die Negermission in den Ver- einigten Staaten	242
Hein, P. Alois P. S. M., Der Delegierte Vikar in den Missionen . . .	218
Heuvers, P. Hermann S. J., Die christliche Kunst in Japan . . .	3
Maas, P. Dr. Otto O. F. M., Der franziskanische Ordensnachwuchs in der chinesischen Mission	33
Meinertz, Prof. Dr. Max, Der lebendige Paulus	97
Otto, P. Josef Alb. S. J., Alte und neue Jesuitenmission in Ziffern	236
Rommerskirchen, P. Dr. Johannes O. M. I., Die Errichtung des Apostolischen Vikariats Ceylon	124
Schulemann, Prof. Dr. Günther, Das Problem der „Anpassung“ der christlichen Mission in buddhistischen Ländern	46
Sigmar, Prof. Dr. Julian, Religious Customs and their Bearing on the Maintenance and Growth of Religion	144 u. 230
Steffes, Prof. Dr. Joh. Peter, Gedanken über Wesen und Bedeu- tung der nichtchristlichen Religionen	22 u. 150
Wilbrand, Stud.-Rat Dr. Wilhelm, Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand	193
Winthuis, Univ.-Dozent Dr. J., Neueste ethnologische Forschun- gen und Heidenmission	158
 Rundschau	
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Die Annalen des Päpstlichen Museums für Missions- und Völkerkunde im Lateran	176
Bierbaum, Veränderungen in der Jurisdiktion der Kongregation für die Orientalische Kirche und der Propagandakongregation . .	177
Bierbaum, Visions d'espoir	271
Fröhlich, P. A. O. M. I., Missionsstation Andara im ehemaligen Deutsch-Südwestafrika	180
Gregor, P. Dr. O. M. Cap., Die Löwener Missiologische Woche (27.—30. Aug. 1938)	272

	Seite
Groesser, P. Dr. Max P. S. M., Das Jubiläum des Ludwig-Missionsvereins	274
Kraus, P. Prof. Dr. Joh. B. S. J., „Katorikku Daigiten“, die katholische Enzyklopädie für Japan	178
Schimlek, P. Fr. C. M. M., Volksgewohnheiten der Bantu in Südafrika	90

Buchbesprechungen

Bücher zur Beleuchtung der Missionsverhältnisse in Afrika (Bierbaum)	281
Religionswissenschaftliche Literaturhinweise (Steffes)	276
Bierbaum, Das Papsttum. Leben und Werk Pius' XI (Otto)	182
Bosslet, Katholische missionsärztliche Fürsorge (Bierbaum)	92
Die deutsche evangelische Heidenmission (Bierbaum)	287
Geyer, 50 Jahre auslanddeutsche Missionsarbeit (Bierbaum)	186
Grentrup, Volk und Volkstum im Lichte der Religion (Bierbaum)	186
Grützmacher, Primitive und fernöstliche Religionen. China und Japan (Steffes)	96
Gutmann, Die Stammeslehren der Dschagga (Hestermann)	188
Hughes, Pope Pius The Eleventh (Bierbaum)	181
Karrer, Die Religiöse in der Menschheit und das Christentum (Jüssen)	192
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1937 (Bierbaum)	93
Lanning, The Spanish Missions of Georgia (Maas)	285
Loenartz, La Société des Frères Pérégriants (Biermann)	187
Marie-André, Pie XI, Le Pape Missionnaire (Bierbaum)	181
Misiones católicas en Extremo Oriente (Maas)	284
Monumenta Nipponica, Bd. 1 Nr. 1 (Bierbaum)	184
Mülbe, Theologie und Religionsphilosophie (Steffes)	95
Mulders, Inleiding tot de Missiewetenschap (Freitag)	185
Ritter, Der Kampf um den Erdrum (Grentrup)	94
Rupčić, Entstehung der Franziskanerpfarren in Bosnien und der Herzegowina und ihre Entwicklung bis zum Jahre 1878 (Engberding)	286
Schmidt, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie (Hestermann)	191
Schulemann, Die Botschaft des Buddha (Steffes)	94
Simon, Die leuchtende Insel (Maas)	183
Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum IX. Bd. (Bierbaum)	183
Väth, Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus (Schulemann)	96
Witte, Offenbarung nur in der Bibel (Steffes)	192

Zur Einführung

Das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen hat in seinen Mitgliederversammlungen in Köln vom 6. Februar 1936 und vom 19. Juni 1937 beschlossen, eine neue periodische Veröffentlichung für die wissenschaftlichen Aufgaben des Instituts ins Leben zu rufen. Veranlaßt wurde die Neugründung durch die Tatsache, daß die sonst so verdienstvolle „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ wegen ihrer Entwicklung den Zielen des Instituts nicht mehr entsprach.

Das neue Organ wird an erster Stelle die Missionswissenschaft pflegen und zwar alle ihre Zweige, nämlich Missionskunde, Geschichte, grundlegende Theorie, Recht und Methodik. Dabei soll nicht nur der Missionstheoretiker, sondern auch der Missionar aus der Praxis zu Worte kommen, damit Lehre und Anwendung sich geistig durchdringen, ergänzen und anregen. Entsprechend seinem wissenschaftlichen Charakter wird es den Missionen und Missionsgenossenschaften unparteiisch dienen und sich bemühen, in rein sachlicher Darstellung über die vergangene und gegenwärtige Missionsarbeit zu unterrichten. Wenn bei solcher Haltung des Organs der Leser über die intellektuelle Belehrung hinaus auch nach der Seite des Gemütes und Willens angeregt und zu praktischer Missionshilfe geführt wird, so ordnet sich dieses Nebenziel ganz in den Aufgabenkreis der neuen Veröffentlichung ein. Aus ihrem Studium soll jeder etwas von der Sorge und geistigen Unruhe wegen der Zukunft des Gottesreiches auf Erden erleben, die im Rundschreiben *Rerum Ecclesiae* unseres Missionspapstes so ergreifend zum Ausdruck kommt.

Das Organ erhält dadurch eine besondere Note, daß jede Nummer Beiträge aus dem Gebiete der allgemeinen Religionswissenschaft bringen wird. Wenn es das Endziel aller missionarischen Arbeit ist, unter den Bekennern nichtchristlicher Religionen das Reich Gottes auszubreiten, so ist klar, daß eine notwendige Voraussetzung für den Missionar darin bestehen muß, sich eine gründliche Kenntnis und ein tiefes inneres Verständnis der Religion anzueignen, unter deren Anhängern er wirken soll. Er muß vertraut sein mit den Ideen und Glaubens-

vorstellungen der fremden Religionen, mit ihrem Kultus, den seelischen und soziologischen Kräften, die sie tragen, samt den menschlichen und kulturellen Wirkungen, die von ihnen ausgehen. Da das Unternehmen der Mission dienen will, kann die allgemeine Religionswissenschaft nur so weit berücksichtigt werden, als sie mit der Missionsarbeit in organischer Verbindung steht. Es können somit alle Aufsätze aufgenommen werden, die sich mit der Geschichte, der Psychologie, der Soziologie, den Ideen, Riten und Kulturwirkungen einer noch heute lebendigen nichtchristlichen Religion befassen; ferner Beiträge, die wissenschaftlich irgendein allgemeines religiöses Problem, das auch für die Mission wichtig ist, so behandeln, daß die Darlegungen dem Missionar dienliche Anregungen vermitteln können.

Das Institut ist sich bewußt, daß die Gründung der Viermonatsschrift ein Wagnis bedeutet. Aber die Aufgaben der Mission sind so dringend und vielseitig geworden, daß wir trotz aller Bedenken im Vertrauen auf Gottes Hilfe und auf das Verständnis und die Mitarbeit der zuständigen Kreise das Wagnis auf uns nehmen. Unser Ziel ist, in rein sachlich-positiver Aufbauarbeit den Missionaren auf den harten Feldern ihrer Tätigkeit Hilfsdienste zu leisten.

Kleinheubach, den 25. Dezember 1937.

Alois Fürst zu Löwenstein,
Vorsitzender des Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen.

Die Christliche Kunst in Japan

Von Hermann Heuvers S. J., Rektor der Jochi-Universität in Tokyo

Es ist auffallend, daß die Katholische Kirche und die Japanische Kunst sich so spät zueinander gefunden haben. Denn die Kirche hat von Anfang an die Künste zu sich gerufen, und welche Kunst mag edler dem Religiösen Ausdruck geben als die japanische.

Die Schwierigkeiten der Annäherung lagen bei den Christen und den Künstlern. Die Christen nahmen mit der Lehre die christlichen Bilder, Statuen und Kirchen europäischer Art herüber und betrachten dies als einzigen Ausdruck christlichen Wesens. Besonders die zuckersüßen Heiligenbilder fanden Anklang, denn die japanischen Christen stehen diesen Machwerken sogenannter Kunst noch hilfloser gegenüber als ihre Glaubensbrüder in Europa. Die Künstler aber fühlten sich ganz in die buddhistische Überlieferung eingetaucht und kannten vorerst nur das Katechismuschristentum, für sie eine abseits bestehende Welt, in die das Herz noch nicht bis zum Wurzelgrund gedrungen war. Es kommt hinzu, daß der Weg zur Meisterschaft in der japanischen Kunst mühsam und sehr weit ist, die wohl starke Überlieferung, aber weniger kühne Eroberungen begünstigt.

So kam es, daß bis vor zehn Jahren nur dann und wann ein Gemälde christlichen Inhalts nach Ueno auf die Ausstellung gelangte, meist von nichtchristlichen Künstlern. Die christlichen Künstler aber schlossen sich verschiedenen Gruppen an, je nach Neigung und Kunstrichtung. Da tauchte der Gedanke auf, diese Künstler in einen losen Bund zu sammeln und sie zu Versuchen mit christlichen Gegenständen zu ermutigen. Nach stiller Vorarbeit konnten sie im Frühjahr 1932 die erste Ausstellung wagen. Sie wurde in den Räumen der Jochi-Universität veranstaltet. Seither haben sie noch dreimal in Tokyo ausgestellt. 1937 wurde die Weltausstellung von Paris beschickt, und für 1940 hoffen sie etwas Tüchtiges für die Vatikanische Ausstellung in Rom zu leisten.

Ganz von selbst ergab es sich, daß geeignete Bilder durch Farbdruck vervielfältigt als Heiligenbilder oder Weihnachtskarten in den Handel gebracht wurden. Besondere Verdienste hierum

erwarb sich P. Konst. Guddorf S. V. D., Albertus-Magnus-Haus Tokyo.

Im Ausland wünscht man von uns schnelleren Marsch und vor allem nur Rein-Japanisches. Die Japaner aber greifen nach ausländischen Dingen. Den Christen kommen Darstellungen biblischer Personen in japanischer Gewandung und mit japanischen Gesichtszügen als unwahr vor, bei Kirchenbauten verwerfen sie die Nachahmung buddhistischer Tempel, und in beiden Dingen haben sie recht. Zum Glück gibt es bessere Ansatzpunkte im Bereiche der japanischen Kunst, z. B. für den Kirchenbau das japanische herrschaftliche Haus. Hier hat der Architekt Svagr angesetzt und schon recht zufriedenstellende Arbeiten geschaffen. Viel Dank für verständnisvolle Förderung solcher Bauten gebührt dem ehemaligen Erzbischof Chambon von Tokyo und Bischof Castanier von Osaka. Der glücklichste Gedanke Svagrs ist die Übernahme und weitere Ausgestaltung des Tokonoma für den Raum des christlichen Altares. Das Tokonoma ist ursprünglich der Ehrenplatz für den Gast im japanischen Haus. Christus, unser Gast: — welch schönere Gabe könnte das japanische Haus der christlichen Kunst schenken als eben das Tokonoma!

Aber auch andere köstliche Gaben bringt Japan der christlichen Kunst: die Harmonie des Weltgefühls, die Tiefe der Seele, das Ahnen des Geheimnisses, die Ehrfurcht vor den Dingen, vor allem die Gelassenheit des Herzens. Betrachtet man Werke der japanischen Kunst, was immer ihr Gegenstand ist, und wendet dann den Blick auf die religiöse Kunst Europas, so wird man nur in den Katakomben, im Mittelalter hie und da und bei den frühen Meistern Italiens eine ähnliche Seelenhaltung finden. Mit Mißbehagen sieht man den krampfhaften Versuchen heutiger Künstler zu, die keine Welttiefe mehr kennen, die im Grunde der Seele ohne Stille sind. Das japanische Volk lebt noch in einer mystischen Welt, und unter seinen Künstlern die der Überlieferung. Sie arbeiten aus Versenkung und Kontemplation. Eine Probe hierfür bot der Martyrerrfilm: Nichtchristliche Spieler lebten sich in die katholische Welt so vollkommen ein, wie es in Europa etwa nur unter beschaulichen Mönchen die ganz Stillen vermöchten. Tiefe der Seele, Ehrfurcht und Gelassenheit — wann werden die Künstler Europas wieder aus diesem Seelengrunde schaffen?

Um den Lesern in Europa einen unmittelbaren Einblick in das Keimen und Wachsen der Christlichen Kunst in Japan zu geben, mögen die bedeutenderen Künstler selber über sich berichten.

Lukas Hasegawa

(Hasegawa ist der bedeutendste katholische Künstler Japans)

Ich wurde am 9. Juli 1897 zu Kugenuma (eine Bahnstunde von Tokyo) geboren. Mein Vater war Maler. 1905 schickte er mich auf die Mittelschule Gyosei, Morgenstern, zu Tokyo. 1914 nahm ich Unterricht in der Religion bei P. Humbert-Claude und wurde von ihm am 23. Dezember getauft. 1916 kam ich auf die Kunstakademie von Ueno. Zum Abschluß meiner Ausbildung schuf ich „Nagasaruru kyoto“, „Die verbannten Glaubensbrüder“. Es gefiel und wurde vom Unterrichtsministerium erworben. Das war 1921.

Im gleichen Jahre fuhr ich auf Regierungskosten nach Frankreich und trat dort 1922 in das Atelier des Meisters Charles Guerin ein. Ich stellte 1922 im Salon des Indépendants und im Salon d'Automne aus, 1923 im Salon National des Beaux Arts und wieder im Salon d'Automne. Dies letzte Bild wurde vom Staat erworben. Auch 1924 stellte ich im Salon d'Automne aus, das Gemälde wurde ins Musée Lille geschickt.

1924—1927 kopierte ich im Auftrage der Japanischen Regierung buddhistische Kunstwerke im Louvre, im Britischen Museum, in Guimet, in Ferkerkund u. a. O. 1923 reiste ich zum ersten Male nach Italien, 1925 nach Italien und Spanien, 1927 nach Belgien, Holland, Deutschland und Österreich. 1925 künstlerische Vorführung vor dem König der Belgier und der Königin. 1926 Wahl zum Mitglied des Salon d'Automne, Eintritt in das Atelier Boudein, Studium der Freskomalerei.

Im Jahre 1927 kehrte ich nach Japan zurück und stellte verschiedene Fresken aus, malte auch Fresken für das Kirchlein zu Kitami bei Tokyo. Mein Gemälde Kirishitan Mandara (Ausschnitt davon im Neuen Herder unter Christliche Kunst bei fremden Völkern) wurde von den japanischen Katholiken dem Papst geschenkt.

1930 reiste ich wieder nach Italien, um eine Ausstellung japanischer Gemälde zu betreuen. Nach der Heimkehr im Jahre 1931 wurde die Katholische Künstlergruppe begründet.

Ich verliere den Mut im Kampfe um die Christliche Kunst nicht und feuere die jungen katholischen Künstler an, sich für sie in unserem Vaterlande einzusetzen, damit Gott auch durch uns Künstler verherrlicht werde.

Franz von Assisi Seikyo Okayama

(Seikyo Okayama entstammt einer alten Shintopriesterfamilie)

Kunst ist die Blüte des Menschenlebens. Soll ich sie die Frucht der göttlichen Gnade nennen? Wenn der Künstler zum Bewußtsein seiner Sendung erwacht, wird er den Pinsel doppelt behutsam führen. Er wird in allem nur seine eigene Seele darstellen. Sollte da sein Werk, solchem Geiste entsprungen, nicht edel und rein sein? Wir katholische Künstler, von Gott genährt und gehegt, schenken Ihm unsere Werke, sind sie auch armselig genug. Wir Künstler fühlen es, wie sich der Schöpfer müht, auch in ein nutzloses Insekt oder in eine Unkrautblume noch Schönheit zu gießen. Ich glaube, daß wir mit unseren Werken wenigstens soviel an Schönheit fangen.

Bericht über mein Leben und Schaffen.

1904 in Hiroshima, der Hauptstadt an der Mitlandsee, geboren, verlor ich den Vater früh und wurde von der Mutter erzogen. Als ich einst an einem hellen Frühlingstag zum Grabe meines Vaters auf den Bergfriedhof pilgerte, erschreckte mich plötzlich der Gedanke, daß irgendein unsichtbares Wesen unser Leben beherrsche.

Meine künstlerische Ausbildung erhielt ich auf der Kunstakademie von Kyoto, der alten Hauptstadt des klassischen Japan. Während der Studienzeit fielen mir die Berichte über die japanischen Märtyrer in die Hände; ich las sie mit wachsender Ergriffenheit. Als ich nach Abschluß meiner Studien eine Anstellung an einer Mädchenschule auf Kyushyu erhielt, war ich glücklich, ihren Spuren nachzufolgen. Dabei lernte ich das Christentum kennen und wurde schließlich katholisch. Da begann ich die Bilder der 26 Märtyrer zu malen, die ich in zehnjähriger Arbeit fertigstellte. Papst Pius XI. gestattete mir, sie dem Vatikan zu schenken.

Darauf malte ich für einen Schrein im Lande Yamato das Bild des ersten Kaisers, Jinmu Tenno, und für Ise das Bild der kaiserlichen Urahnin Amaterasu. Das Militärmuseum von Tokyo übernahm die „Drei Bomber von Shanghai“.

Maria Teresia Kimiko Koseki

Ich bin von Sendai, der stillen Hauptstadt Nordostjapans. Mein Vater war Offizier, starb aber schon, als ich erst elf Jahre alt war. Meine Mutter, feingebildet und gütigen Herzens gegen die Armen, war eine hervorragende Frau. Zwei ältere Brüder und ich wuchsen unter ihrer Hand auf. Da Vermögen vorhanden war, kannte ich zu Lebzeiten der Mutter keine Not.

Von Kindheit an war mein Sinn der Kunst zugewandt. Nach Vollendung der Mädchenmittelschule siedelte ich mit Mutter nach Tokyo über und besuchte dort vier Jahre die Kunstakademie. Ich wagte nicht zu denken, daß ich für Kunst besonders begabt sei. Mein Ziel war, Zeichenlehrerin zu werden. Doch erhielt mein Gemälde, das ich zum Abschluß der Studien gemalt hatte, den ersten Preis, worüber sich meine Mutter ungemein freute. Aber nach kurzem erkrankte sie und starb.

Die warmen Sonnentage waren nun für mich vorüber. Ich fand mich plötzlich auf die rauen Wogen geworfen. Da wurde es mir ernst mit meiner Kunst. Ich schloß mich dem berühmten Meister K. Kawasaki als Schülerin an. Dieser Meister achtete die Eigenart seiner Schüler und drängte sie zur freien Entfaltung ihrer Kräfte. So malten wir unter seiner Leitung, wie es uns am besten lag. Ich hatte die Liebe zu meiner nördlichen Heimat im Herzen, die Landschaften rings um meine Heimatstadt, die Volksgestalten, einfache, ehrliche Landbewohner inmitten der kraftvollen Natur im kalten langen Winter. Besondere Freunde wurden mir die arglosen Kinder, die diese Landschaft belebten. So fanden meine Bilder Gefallen. Fünfmal kam ich auf die Kaiserliche Ausstellung von Ueno. Das erstemal wußte ich mich vor Freude nicht zu lassen. Wie weh tat es mir, daß Mutter es nicht mehr erlebte.

Katholisch wurde ich 1923, als ich Schülerin an der Akademie war. Eine Freundin zeigte mir damals in meiner Herzensnot den Weg, denn mein ältester Bruder hatte seine Frau verloren, und die Kinder blieben ohne Mutter zurück. Ich fühlte die Leere des Lebens, ich sehnte mich nach Religion, und meine Freundin zeigte mir den geraden Weg.

Erst seit Bestehen der katholischen Künstlergruppe habe ich mich der religiösen Kunst zugewandt. Zwei meiner Bilder haben in Japan und auch im Ausland gute Aufnahme gefunden. Das eine ist „Meine Freundin auf dem Krankenbett“, das andere „Bethlehem in Nordjapan“, das Christkind in einem Korb, wie ihn die Leute jener Gegend statt der Wiege brauchen.

In meiner Seele glüht die Hoffnung, daß ich Gott mit meinen Farben loben darf. Für alles Gute, was Er mir seit der Taufe geschenkt hat, möchte ich Ihm mit meiner Kunst danken. Immer denke ich an die christliche Kunst in meinem Vaterlande und wie schwach ich bin, sie zur Blüte zu bringen: Ich will mein Innenleben vertiefen, ich fühle die Notwendigkeit, mit Gott vereint zu leben.

Augustinus Keiji Kondo

Ich rühme mich, zu Osaka, der Handels- und Industriemetropole meines Vaterlandes, geboren zu sein, und zwar am 27. Oktober 1904. Bald nach meiner Geburt führte der Dienst meinen Vater auf die ferne Insel Formosa, und so nahm die Mutter mich mit drei Geschwistern in ihre Heimatstadt Tokushima auf der Insel Shikoku. Dort wuchs ich auf. Mit neun Jahren verlor ich meine Mutter und mit elf den Vater. Da war es trostlos zu Hause. Mein älterer Bruder lernte bei dem Dominikanerpater Alvarez Englisch. P. Alvarez nahm sich unser an, bei ihm hörte ich zum erstenmal von der katholischen Religion. Als ich auf die Mittelschule kam, wurde ich Christ.

Im Weltkriege kamen deutsche Kriegsgefangene von Tsingtau nach Tokushima. Es wurden auch einige bei der katholischen Kirche untergebracht. Unter diesen war ein katholischer Maler, der sich bald daranmachte, die Kirche auszumalen. Das blieb mir im Gedächtnis, ich wollte auch Künstler werden. Es gelang. Ich fand in Tokyo bei einer Witwe Unterkunft und konnte mich ein Jahr lang auf das Eintrittsexamen an der Kunstakademie vorbereiten. Ich bestand es glänzend. Auf der Akademie wandte ich mich der westlichen Kunst zu. Nach Abschluß der Studien diente ich erst ein Jahr bei der Garde. Dann hoffte ich auf eine Studienfahrt nach Spanien, was aber wegen der Revolution unmöglich wurde. Jetzt bin ich als Zeichenlehrer an der Seijogakko (einer der fortschrittlichsten Schulen Japans) tätig. Für die ersten vier Ausstellungen der Katholischen Künstlergruppe habe ich mich besonders eingesetzt.

Manche drängen uns Künstler: Schafft eine christliche Kunst, die aus dem Boden Japans wächst. Ich stimme gewiß nicht dagegen, doch meine ich, so schnell und wie auf Wunsch und Befehl geht das nicht. Denn der Boden ist dazu noch nicht bereitet. Aber wir Künstler von der Katholischen Künstlergruppe haben uns darangemacht, den Boden umzubrechen. Nun heißt es, den Samen streuen. Aber wir können nicht untätig warten, bis er aufgeht und wächst. Wir wollen unterdessen den Zusammenhang mit der christlichen Kunstüberlieferung Europas pflegen. Die Form muß vom Westen kommen, aber herrlich wird die japanische Seele sie durchschimmern. Der Weg ist weit, aber wir gehen ihn voll Hoffnung.

Heinrich Matsujiro Sasaki

Ich wurde zu Hamamatsu, einer Stadt an der Strecke Nagoya-Tokyo, im Jahre 1897 geboren. Meine Familie gehörte zum

Tokugawaklan. Wir wurden zur Zeit meines Großvaters katholisch, der jüngere Bruder meines Vaters ist Priester geworden. 1917 kam ich auf die Kunstakademie von Ueno und entschied mich für Ölmalerei. 1931 war ich so glücklich, mit einem Gemälde auf die Kaiserliche Ausstellung zu kommen. Während und nach meiner Ausbildung arbeitete ich für das Kaiserliche Theater. Aber das Erdbeben von 1923 zwang mich, in die Heimat zurückzukehren. Ich verspürte nachher wenig Lust mehr nach der Hauptstadt.

Mein einziger Wunsch ist, mit meiner Kunst der Kirche zu dienen, meine größte Sehnsucht, die christliche Kunst zur Blüte zu bringen. Ich bitte Gott, daß er mich viel zu seinem Ruhme schaffen läßt.

Die Gründung klösterlicher Genossenschaften für Eingeborene

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

Seit der Veröffentlichung des Kirchlichen Gesetzbuches im Jahre 1917 hat die Propaganda viele Bestimmungen herausgegeben, von denen aber nur wenige das geltende Recht abändern oder ergänzen; die meisten Normen sind Ausführungsbestimmungen zum geltenden Recht¹, wie die neue Instruktion der Propaganda vom 19. März 1937. Sie regelt die Gründung klösterlicher Genossenschaften für Eingeborene unter dem Titel „De congregationibus religiosis indigenis condendis“². Es ist nicht die erste Anweisung der obersten Missionsbehörde über diesen Gegenstand; sie hat z. B. im Jahre 1869 den Apostolischen Vikaren Indiens die Gründung einer Diözesankongregation mit einfachen Gelübden für den eingeborenen Klerus empfohlen, dasselbe den Apostolischen Vikaren Chinas im Jahre 1883 und letzteren auch die Aufnahme von Eingeborenen in die bestehenden Orden nahegelegt, falls sie

¹ Vgl. M. Bierbaum, Die Entwicklung des Missionsrechts seit der Kodifikation im Jahre 1917, in: *Analecta Gregoriana*. Vol. IX. *Miscellanea Vermeersch*, Rom 1935, Bd. 1, S. 257—278. Ferner die Instruktion der Propaganda vom 11. Febr. 1936 über die Säuglings- und Mutterpflege durch Schwesterngenossenschaften in den Missionen, dazu der Kommentar von V. Bartocetti in: *Apollinaris*, Rom 1936, Nr. 3. S. 359—361; die Instruktion der Propaganda vom 26. Mai 1936 über die Liebe der Katholiken in Japan gegen das Vaterland, dazu der Kommentar von V. Bartocetti in: *Apollinaris* 1937, Nr. 1, S. 14—22.

² *Acta Apostolicae Sedis*, Rom 1937, S. 275—278.

Beruf dafür haben und die Entwicklung des Weltklerus dadurch nicht geschädigt wird³.

Die neue Instruktion wurde durch die Tatsache veranlaßt, daß besonders infolge der Mahnung Pius' XI. im Missionsrundsreiben „*Rerum Ecclesiae gestarum*“ vom Jahre 1926 das Ordensleben unter den Eingeborenen sich immer stärker und vielseitiger entwickelt hat, vor allem unter den Frauen in Indien und Indochina, dann auch in China und in Afrika⁴. Der Mangel an fremdem Missionspersonal und die Fülle neuer Aufgaben drängten dazu, die Hilfe eingeborener Ordensleute in seelsorglichen, karitativen und kulturellen Angelegenheiten immer stärker in Anspruch zu nehmen. Aber auch beschauliche Orden wollte man den jungen Missionskirchen nicht vorenthalten, damit der tiefste und letzte Sinn des Klosterlebens dort verwirklicht werde und sichtbar bleibe. Kulturleistungen können auch von nichtchristlichen Kreisen vollzogen werden. Aber zum Wesen des Christentums und der Kirche gehört es, daß die restlose Hingabe an Christus vorbildlich und stellvertretend gelebt wird. „Es muß Menschen und übernatürliche Familien geben, die das Ungeteiltsein und die Ausschließlichkeit für Christus zum einzigen Lebenssinn

³ „Postquam Vicarii Apostolici clero indigenae saeculari efformando operam dederint, utillissimum opus aggredierentur, si ex ipso clero indigena aliquam congregationem veluti dioecesanam cum votis simplicibus instituere satagerent. Id enim Sacra haec Congregatio Vicariis quoque Apostolicis Indiarum iam anno 1869 pro illius regionis indole suadere contendit . . . Optandum etiam est ut si qui ex indigenis certam vocationem ad regulares Ordines in missionibus existentes ostendat, ii, sine detrimento tamen cleri saecularis, in eosdem admittantur.“ Instruktion der Propaganda v. 18 Okt. 1883.

⁴ Guida delle Missioni Cattoliche, Rom 1935, S. 88—89; dort Angaben über Brüder-Kongregationen S. 401—411. Vgl. auch J. M. Chabot, Une Congregation indigène: Les Ancelles Papoues ou Servantes de Notre-Seigneur, in: Les Missions Catholiques 1934, S. 526—529, 542—543; U. Devesvovi, Origine e vicende della Congregazione delle Suore Terziarie Indigene di Hankow, in: Apostolato Franciscano in Cina 1934, S. 14—19; Thomas Lyell, Japanese Trappist, The Month 1934, S. 426—432; Soeurs indigènes et missionnaires, Grands Laes 1935/36, Nr. 3, 1935, S. 131—190; Marie-Germaine S. Bleue de Chastres, Religieuses Indigènes de Gabon. Les Petites Soeurs de Sainte Marie, in: Xaveriana Nr. 155, Nov. 1936, Louvain; J. Soler, La obra de las Oblatas Indigenas de Maria Inmaculada en el Vicariato Apostolico de Fernando Poo, in: El Misionero 1936, S. 40—42; Werden und Wachsen der Genossenschaft der einheimischen Brüder von Ruanda, der Josephiten, in: Afrikabote 1936, S. 19—22. Ferner zahlreiche Artikel und Angaben in der Zeitschrift für Missionswissenschaft, vgl. 4. Heft 1935, Generalregister unter Brüder, Schwester, Orden.

machen, und das um so mehr, je ausschließlicher die Sinnhaftigkeit des Diesseits gepredigt wird“⁵.

Zur Einführung in die neue Instruktion werden im folgenden zunächst einige Ansichten und Erfahrungen aus der Missionspraxis mitgeteilt; man wird daraus erkennen, daß bezüglich des Ordenslebens der Eingeborenen noch manche Fragen geklärt werden müssen, daß Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen und die Praxis je nach den örtlichen Verhältnissen verschieden ist. Im zweiten Teil wird die Instruktion mitgeteilt und erläutert.

1. Erfahrungen mit Ordensberufen der Eingeborenen. — Es gibt verschiedene Wege, auf denen die zum klösterlichen Leben berufenen Eingeborenen zum Ziele kommen können.

In vielen Missionsgebieten hat man Eingeborene in die bestehenden alten Orden, Kongregationen und Gesellschaften des Auslandes aufgenommen. Das ist, wenigstens äußerlich betrachtet, der einfachste Weg, weil die Kandidaten sich in eine schon feststehende und bewährte Regel einfügen müssen. Neben dem moralischen Rückhalt wird auch eine gewisse materielle Sicherung geboten. Es dient auch dem Ansehen der alten Genossenschaften, die dadurch ihre Lebenskraft und Anziehung von neuem beweisen und auf diese Art sich weiter ausbreiten. Es wird auch ein Zuviel an verschiedenartigen Orden vermieden. Im letzten Jahrzehnt haben besonders beschauliche Orden europäischer Herkunft in den Missionen zahlreiche Niederlassungen gegründet und bei sich Eingeborene aufgenommen, vor allem in Indien und Ostasien; in manchen Klöstern überwiegen nach *Le Bulletin des Missions* (Dez. 1935, I Nr. 6, Dez. 1936, XV Suppl. 2) die Eingeborenen an Zahl, z. B. bei den Karmelitinnen in Saigon und in der Trappistenabtei Notre Dame du Phare auf Hokkaido in Japan. Ein anderer Weg zum Ordensstande, besonders für Mädchen, ist die Gründung von Genossenschaften mit eigenen Regeln für Eingeborene, aber mit Angliederung an europäische Institute und unter ständiger Abhängigkeit von europäischen Oberen. Auf der Konferenz der Missionsordinarien Südafrikas in Kimberley 1924 wurde in diesem Sinne empfohlen, eingeborene Schwesterngenossenschaften den bestehenden Kongregationen anzugliedern mit entsprechenden Änderungen; es wird aber in dem Bericht nicht gesagt, wie diese Angliederung rechtlich und praktisch geschieht. Man hat auch das mittelalterliche Institut der Oblaten in einigen Missionen wieder aufleben lassen; die Eingeborenen

⁵ Dr. L. Augsten, *Der Einzelne, die Familie, das Volk und die Ordnungen der Kirche*, Dülmen 1937, S. 75—76.

werden als Oblaten einer europäischen Genossenschaft angegliedert mit der Möglichkeit, in diese nach einigen Jahren einzutreten.

Pius XI. hält diese Lösungen nicht für ein Unrecht unter der Voraussetzung, daß die Eingeborenen selbst es wünschen und tauglich sind, den Geist der alten Genossenschaften in sich aufzunehmen. Aber der Papst hält neue, eigene Genossenschaften für Eingeborene für nützlicher, weil sie der Veranlagung und den Neigungen des betreffenden Volkes und der Eigenart der örtlichen Verhältnisse besser entsprechen. Deshalb seine Mahnung an die Missionsordinarien in dem erwähnten Missionsrundschreiben: „Möchte in diesem Punkte von den gerade auf eurem Acker arbeitenden Missionaren und Ordensschwestern niemanden die an sich sonst durchaus gute und rechte Liebe zur eigenen Genossenschaft über Gebühr so weit mit sich fortreißen, daß eine großzügigere Auffassung der Sachlage ihm unmöglich wird.“ Dieser Standpunkt wurde z. B. vom Apostolischen Vikar Classe auf der ersten Plenarkonferenz der Missionsordinarien von Belgisch-Kongo und Ruanda-Urundi in Leopoldville 1932⁶ nachdrücklich vertreten. Wir wünschen autonome eingeborene Kongregationen, sagte der Referent, die ihr eigenes Leben führen, aber nicht einfache Gehilfen, die an die europäischen Genossenschaften angegliedert, ihnen unterworfen und praktisch Ordensleute zweiten Ranges sind. Diese Autonomie muß auch nach außen hin deutlich hervortreten, nämlich durch eigene Konventsgebäude, die von denen der europäischen Missionare räumlich getrennt sind, und durch eigenen Grund und Boden und nach Möglichkeit durch eingeborene Oberen. Denn ein Zusammenleben mit den europäischen Missionaren oder auch mit den eingeborenen Weltgeistlichen hat sich nicht gut bewährt; es wird dadurch die äußere Entwicklung und auch das eigentliche Ordensleben behindert und bei der eingeborenen Bevölkerung der Eindruck erweckt, daß ihre Landsleute im Ordensstande nur für die Bedienung der anderen Missionare bestimmt sind. Aus Gründen der Selbständigkeit und eines guten Einvernehmens sollen die eingeborenen Brüder und Schwestern zu dem europäischen und eingeborenen Klerus nur solche Beziehungen unterhalten, die durch ihre religiöse Betreuung und die Missionsarbeiten bedingt sind. Aus praktischen Rücksichten hält der Apostolische Vikar und zwar für das dortige Gebiet den Eintritt von Eingeborenen in die europäischen Genossenschaften weder für die Entwicklung des Vikariats noch für die eingeborenen Ordenspersonen selbst für vorteilhaft.

⁶ Première Conférence Plénière des Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi, Léopoldville 1932, S. 96—123.

Denn es kann bei politischen Verwicklungen der Fall eintreten, daß die fremden Orden ausgewiesen werden. Ferner stehen die zu den fremden Genossenschaften gehörenden Eingeborenen nicht so völlig zur Verfügung des Missionsordinarius, sie kosten im allgemeinen ebensoviel wie das europäische Personal, sie nehmen dessen Gewohnheiten und Bedürfnisse an und werden dadurch leichter zu Stolz und Empfindlichkeit verleitet, sie entfernen sich auch durch ihre ganze Lebensweise geistig von ihren Landsleuten. „Dans l'intérêt de nos églises, nous croyons qu'il serait préférable de ne pas favoriser l'entrée des indigènes dans les Congrégations européennes. Nos petites congrégations naissantes restent notre espoir, même et surtout pour l'avenir.“

Bei der Gründung einheimischer Genossenschaften ist die Ausbildung der Brüder in gewissem Sinne schwieriger als die des eingeborenen Klerus, wie Mgr. Classe hervorhebt. Denn für die Ausbildung des Klerus sind die Methoden im wesentlichen durch das kirchliche Recht schon festgelegt. Die Erziehung eingeborener Brüder ist noch in der Periode der Versuche. Dazu kommt, daß besonders der Gehorsam gegen andere Eingeborene, vor allem gegen solche eines fremden Stammes, auf manche Schwierigkeiten stößt. „Ce dernier point est extrêmement important, parce que nous voulons établir de vraies communautés indigènes, distinctes et indépendantes des communautés religieuses européennes.“ Auch muß berücksichtigt werden, daß der Eingeborene durch den Eintritt in den Priesterstand gesellschaftlich gewinnt, während in der Brüdergenossenschaft alles mehr oder weniger auf Selbstverleugnung eingestellt ist. Um die eingeborenen Brüder zum Gehorsam gegen ihre Brüder-Vorsteher zu erziehen, hat man in Ruanda die Brüder zunächst unter die Leitung eines Missionars gestellt und ihm einen eingeborenen Bruder als Assistenten beigegeben, der die gewöhnlichen Erlaubnisse erteilen kann. Nach sechs Monaten tritt ein anderer Bruder an die Stelle des Assistenten und später wird ein eigentlicher Vorsteher aus den Eingeborenen ernannt.

Bezüglich einheimischer Schwesterngenossenschaften macht eine Ordensfrau während der 12. Missiologischen Woche von Löwen⁷ auf verschiedene Schwierigkeiten aufmerksam. Es gibt Hindernisse für die Wahl des Ordensberufes von außen her, indem die Umgebung das Mädchen aus materiellen Gründen oder aus mangelndem Verständnis für das Ideal vom Eintritt in eine

⁷ L'Idéal chrétien de la Virginité et la Société africaine indigène, par une Soeur Blanche, in: Mariage et famille aux Missions. Compte rendu de la douzième semaine de Missiologie de Louvain, Löwen 1934, S. 237—244.

Genossenschaft zurückhält, nicht selten mit Gewalt. Eine besondere Schwierigkeit entsteht in Afrika aus der Sitte der sog. Brautgabe, die der Bräutigam den Eltern der Braut übergeben muß und die durch den Eintritt eines Mädchens in das Kloster den Eltern verlorengelt. Es gibt auch Hindernisse, die im Beruf und in seinen hohen Anforderungen liegen. Besonders wird der Mangel an Beständigkeit bei den Negern beklagt. „Des années de préparation sérieuse, de progrès qui inspiraient confiance, et puis, brusquement, un revirement complet. Parfois même, le cas s'est présenté, la vraie défection.“ Als wichtigstes Mittel wird die Schaffung eines echt christlichen Milieus empfohlen, wo auch die Jungfräulichkeit geschätzt wird, ferner als zwei allgemeine Mittel die Verehrung der hl. Eucharistie und der hl. Jungfrau. Bei der Aussprache über dieses Referat wurde auch der Fall erwähnt, daß Mädchen weder heiraten noch in ein Kloster treten wollen. Als Lösung wurde die Gründung von Beguinagen, wie sie noch in Belgien bestehen, vorgeschlagen.

Der Apostolische Präfekt Ludwig Keiling C. S. Sp. von Kubango-Angola berichtete vor kurzem anschaulich über seine Erfahrungen mit klösterlichen Neugründungen⁸. Bis 1929 wollte das Werk der einheimischen Brüder nicht hochkommen. Dann wurde es dem kleinen Seminar in Galangue angeschlossen mit sechs Postulanten. Was vorauszusehen war, traf ein: die unter den Seminaristen lebenden Postulanten merkten den Unterschied zwischen sich und jenen, versagten und suchten wieder die Freiheit der Wildnis zu gewinnen. Einige Jahre später machte das Werk gute Fortschritte unter dem Namen „Kleine Brüder des hl. Petrus Claver“. Aber die rechtliche Lage ist noch nicht geklärt; wir möchten diese einheimischen Mitarbeiter unserer Genossenschaft angliedern. Für Mädchen wurde eine Genossenschaft unter dem Titel „Kleine Schwestern der hl. Theresia vom Kinde Jesus“ gegründet; sie werden den Karmelitinnen von Lisieux angegliedert. Über die Lebensweise berichtet der Apostolische Präfekt, daß das Brüder- und Schwestern-Noviziat noch keine festgelegte Form, keine endgültige Regel hat, sondern vorläufig die allgemeinen Grundsätze des Ordenslebens unter Anpassung an die afrikanischen Verhältnisse befolgt. Zwei Jahre tragen die Postulanten ihre gewöhnlichen Kleider. Sie befolgen die Tagesordnung der Novizen, sind aber bei gewissen religiösen Übungen von ihnen getrennt. Nach dieser Probezeit werden sie Novizen mit einem zweijährigen Noviziat und unter Anlegung des Ordenskleides und Annahme

⁸ Eingeborenen-Ordensberufe in Kubango-Angola. Echo aus den Missionen, Knechtsteden 1937, S. 260 ff.

eines Ordensnamens. Der Schlafrum ist gemeinsam; jeder hat ein hölzernes Bettgestell, ein Kopfkissen aus Maisblättern und eine Decke, an Kleidern zwei Soutanen. Die Nahrung ist die der Eingeborenen; nur an Sonn- und Feiertagen gibt es Reis mit getrocknetem Fisch oder Fleisch. Sechs Stunden täglich sind der Handarbeit gewidmet, wobei das Stillschweigen beobachtet wird. Nach den beiden Hauptmahlzeiten ist je eine Stunde Erholung, die mit einer Besuchung des Allerheiligsten beginnt. „Die Zeit der Entspannung ist besonders dem Schwarzen willkommen, dem das Bedürfnis, viel und laut zu reden, angeboren ist.“ An Sonn- und Feiertagen ist ein dreistündiger gemeinsamer Spaziergang. Nach dem zweijährigen Noviziat bereiten sich die Kandidaten durch dreitägige Exerzitien auf die Profeß vor.

Während das kirchliche Gesetzbuch zur Vorbereitung auf den Ordensstand das Postulat und Noviziat festgesetzt hat, wurde in einigen Missionen, besonders bei primitiven Völkern, noch eine weitere Vorbereitungszeit eingeführt, und zwar sowohl für Brüder als auch für Schwestern⁹. Die Teilnehmer an dieser Vorbereitung heißen Aspiranten und müssen zwei bis drei Jahre auf einer Missionsstation unentgeltlich Dienste tun, erhalten religiöse Unterweisungen und verrichten einige besondere religiöse Übungen, alles mit Maß und ohne erniedrigende Arbeiten. Das regelmäßige Tagewerk dieser Aspiranten, die als Knaben mindestens 15 Jahre, als Mädchen 13 Jahre alt sein müssen, hat sich als eine wirksame Erprobung des Willens erwiesen; manche, die keinen ernsten Beruf haben, sind gerade durch die Regelmäßigkeit der Beschäftigung bald abgeschreckt worden.

Die Frage, ob der Eintritt von eingeborenen Seminaristen und Priestern in europäische Genossenschaften gefördert werden soll oder nicht, wird recht verschieden beantwortet. Bei der Lösung dieser Frage spielen natürlich die örtlichen Verhältnisse eine wichtige Rolle, auch die Einstellung der Missionsbehörden und praktischen Missionare zur Notwendigkeit eines einheimischen Weltklerus. Als Beispiel für die früher bei vielen vorherrschende Ansicht sei die Stellungnahme des Oblatenbischofs Semeria auf Ceylon aus dem Jahre 1859 mitgeteilt. Semeria wünschte dringend, daß die Weltpriester in die Genossenschaft der Oblaten aufgenommen würden und begründete diese Haltung folgendermaßen: „1. Sie werden bessere Priester sein. 2. Sie werden eine größere Sicherheit für ihre Beharrlichkeit geben. 3. Sie werden uneigennütziger bei der Ausübung ihres Berufes

⁹ Mgr. L. Classe auf der ersten Plenarkonferenz der Ordinarien von Belgisch-Kongo 1932, S. 103—106.



sein, da sie weder für ihre alten Tage noch für ihre Verwandten zu sorgen haben. 4. Es wird mehr Einigkeit und brüderlicher Geist sowohl mit ihrem Bischof, ihrem kirchlichen und Ordensoberen, als auch mit den europäischen Missionaren und untereinander herrschen, da sie sich dann als wahre Brüder betrachten. 5. Zahlreicher geworden werden sie nicht daran denken, unter sich gleichsam einen getrennten und feindseligen Körper zu bilden, was leicht zu befürchten wäre, wenn sie Weltpriester würden. In der Tat können sie früher oder später die europäischen Missionare nur als Eindringlinge betrachten, sich gegen ihre Autorität erheben, das Volk für sich gewinnen und in ein neues Schisma ziehen. 6. Sie werden beim Volke mehr geachtet sein, das augenblicklich die Priester seiner Farbe und Rasse nicht liebt. Folglich wird ihr Ministerium fruchtbarer sein sowohl wegen ihrer Verbindung mit den Europäern als auch wegen ihrer Uneigennützigkeit und ihres Eifers. 7. Sie können zahlreicher sein, weil sie sich nur mit dem unbedingt Notwendigen begnügen, während sie als Weltpriester ihr besonderes Pekulium haben wollen. Was für 15—20 Oblaten reicht, würde kaum für 10 Weltpriester genügen“¹⁰.

Diese Bevorzugung des klösterlichen Lebens hatte zum Teil ihren Grund in den Schwierigkeiten, die Semeria im Vikariat mit den europäischen und auch mit den einheimischen Weltpriestern gehabt hat. Daß sein Urteil zeitgeschichtlich bedingt und nicht allgemein gültig ist, beweisen die Gründe, die von anderer Seite für die Notwendigkeit und Nützlichkeit des Weltklerus in den Missionen vorgebracht werden. In der erwähnten Instruktion der Propaganda vom Jahre 1883 wird betont, daß durch den Eintritt von Eingeborenen in die bestehenden Genossenschaften der Weltklerus keinen Schaden erleiden soll, weder quantitativ noch qualitativ. Auf der Konferenz von Léopoldville 1932¹¹ wurde der Eintritt eingeborener Seminaristen und Priester in europäische Kongregationen besprochen und mit guten Gründen vor Übertreibungen gewarnt. Wenn man eine Zuwanderung zu diesen Genossenschaften gestatten und dazu ermutigen würde, könnte das schädliche Folgen haben. Unter der Voraussetzung, daß die besseren Elemente unter den Eingeborenen in diese Genossenschaften eintreten, würde für den eingeborenen Weltklerus nur mittelmäßiges Personal übrigbleiben, was der normalen Entwicklung einer bodenständigen Volkskirche schadet. Es könnte sich

¹⁰ J. Rommerskirchen, Die Oblatenmissionen auf der Insel Ceylon im 19. Jahrhundert (1847—1893), Hünfeld 1931, S. 93—94.

¹¹ A. a. O. S. 39.

ferner bei den Eingeborenen die Anschauung bilden, daß die Elite für die europäischen Orden bestimmt sei, die anderen für den Weltklerus. Auch die eingeborene Bevölkerung, die ihre eigenen Priester wünscht, würde diese dem Europäismus dienende Bewegung ungern sehen; der katholische Charakter des Missionswerkes würde darunter leiden.

Aus diesen wenigen Beispielen ergibt sich, daß der Ordensberuf der Eingeborenen und seine Verwirklichung recht verschiedenen Auffassungen begegnet. Man steht auch heute noch bei den Versuchen, und bei der Verschiedenheit des Missionsobjekts ist es auch nicht zulässig, bewährte Methoden eines bestimmten Missionsgebietes einfach auf andere zu übertragen. Die Propaganda hält es aber jetzt für möglich und nützlich, den Missionsordinarien wenigstens einige wegweisende Normen zu geben, damit sie bei der Neugründung einheimischer Genossenschaften einen „sicheren Weg“ gehen.

2. Die Instruktion. — Die aufgestellten Regeln lehnen sich formell und inhaltlich an die Vorschriften der Religiosenkongregation an, die von ihr am 6. März 1921 und am 30. November 1922 erlassen wurden¹². Zunächst muß bei einer geplanten Gründung geprüft werden, ob sie notwendig und zweckmäßig ist, d. h. ob der von ihr angestrebte Zweck schon von bestehenden Genossenschaften erreicht wird; in einem solchen Falle soll die Gründung unterbleiben. Jedoch scheint die Römische Kurie bezüglich der Zweckbestimmung nicht eng zu sein, denn in den genannten Normen der Religiosenkongregation vom Jahre 1921 wird ausdrücklich bemerkt: Genossenschaften, die keinen bestimmten und ihnen eigentümlichen Zweck verfolgen, sondern alle möglichen, ganz verschiedenartigen Werke der Frömmigkeit und des Wohltuns ausüben wollen, können in der Regel nicht auf Approbation rechnen, ausgenommen solche in den Missionsländern (Kap. 2 n. 13). Wenn aber ein Ordensinstitut für Eingeborene wirklich notwendig ist, soll es nach dem Muster einer schon bewährten Genossenschaft eingerichtet werden.

Die ratio legis für eine gewisse Anpassung an bestehende Regeln finden wir bei J. Plissart¹³ ausgesprochen, der z. B. die Benediktinerregel für einen gangbaren Weg zur Einführung des

¹² Normae secundum quas Sacra Congregatio de Religiosis in novis Religiosis Congregationibus approbandis procedere solet (Acta Apost. Sedis 1921, S. 312—319) und Decretum circa Congregationes Religiosas aut Pias Societates iuris dioecesani (Acta Apost. Sed. 1922, S. 644—646).

¹³ Quelques questions à propos de l'établissement de la vie monastique au Cameroun, in: Le Bulletin des Missions, Contemplation et Apostolat, t. 1 Nr. 5, 1935, S. 170 ff.

Mönchtums unter den Eingeborenen hält: „Car s'il peut paraître expédient de ne pas s'embarasser des formes que la vie monastique a revêtues chez nous, il serait regrettable d'abandonner une tradition religieuse ancienne et qui a fait ses preuves. On ne s'improvise pas fondateur d'Ordre. La vie monastique notamment, c'est-à-dire la recherche de Dieu collective et sans spécialisation en vue d'un but extérieur, est un édifice délicat dont la base veut être établie dans un parfait équilibre de sagesse naturelle et surnaturelle, de sens social et ecclésiastique. Le moindre défaut au fondement, amplifié par le facteur des années, peut provoquer la ruine ou dessécher la sève dans le tronc . . .“

Der Name kann genommen werden von den Attributen Gottes oder den Geheimnissen des Glaubens, von den Festen des Herrn oder der hl. Jungfrau, von den Heiligen oder von den besonderen Zwecken des Instituts. Es darf aber nicht der Name einer schon bestehenden Genossenschaft übernommen werden, was schon durch den Kanon 492 § 3 des CJC verboten ist; jedoch darf der Name dann übernommen werden, wenn ihm etwas hinzugefügt wird, so daß man die neue Genossenschaft von der alten unterscheiden kann. Auch soll der Name nicht zu künstlich sein und nicht an Frömmigkeitsformen erinnern, die nicht vom Hl. Stuhl approbiert sind. Als Beispiele für Ordensregel, Zweck und Namen nenne ich die indische „Kongregation der Rosenkranz-Brüder“ auf der Insel Ceylon, die nach der Regel der Trappisten leben, die chinesische „Kongregation der Jünger des Herrn“ mit eingeborenen Priestern und Brüdern, deren erster Zweck die Selbstheiligung ist, der zweite und spezielle die Ausbreitung des Glaubens in China; ferner die chinesische „Kongregation der Schwestern des kostbaren Blutes unseres Herrn Jesu Christi“, deren Hauptzweck die Selbstheiligung durch Beobachtung der Gelübde und der Konstitutionen ist, der Sonderzweck die Heiligung des Nächsten durch Missionswerke wie Katechismusunterricht, Schultätigkeit, caritative Hilfe usw., und die „Kongregation der eingeborenen Augustinerinnen-Katechistinnen“ in der Präfektur Kweitehfu mit ähnlichen Aufgaben¹⁴.

¹⁴ Vgl. Moines indigènes aux Indes, in: Le Bulletin des Missions, Contemplation et Apostolat, t. 1 Nr. 5, 1935, S. 161 ff. — Congregatio Discipulorum, in: Collectanea Commissionis Synodalis, Peiping 1930, S. 615 ff. und Constitutiones ad usum Congregationis Indigenae Sororum Pretiosissimi Sanguinis Domini Nostri Jesu Christi in Vicariatu Apostolico Hongkong, in: Coll. Com. Synod., Peiping 1931, S. 25 ff. und 107 ff. In den Konstitutionen der Augustinerinnen-Katechistinnen wird als Hauptzweck die Heiligung der Mitglieder angegeben, als eigentümlicher zweiter Zweck die „sanctificatio proximi per opera Missionis i. e. catechismi, scholarum, S. infantiae, hospita-

Bei der Gründung von neuen Schwesterngenossenschaften für Eingeborene sollen wenigstens zwei Schwestern aus einem schon bestehenden Institut zur Verfügung stehen, die das Amt der Generaloberin und Novizenmeisterin vorläufig übernehmen können. Auch muß für den materiellen Unterhalt Vorsorge getroffen werden.

Vor der eigentlichen Gründung soll der Ordinarius die Erlaubnis der Propagandakongregation einholen und ihr dabei über das Motiv der Gründung, über Titel, Ordenskleidung, Aufgaben und Existenzmittel berichten. Nach gegebener Erlaubnis kann der Ordinarius die Genossenschaft gründen und zwar zunächst nach der Verfassung einer Diözesankongregation (*congregatio iuris dioecesani*); die Errichtung geschieht durch ein formelles, schriftliches Dekret, von dem je ein Exemplar im Archiv der neuen Kongregation und des Ordinariats aufbewahrt wird; ein Exemplar muß an die Propaganda geschickt werden. Nach dem geltenden Recht des kirchlichen Gesetzbuches ist eine solche Genossenschaft sowohl als Gesamtverband als auch in ihren Teilen als Provinz und *domus* eine juristische Person¹⁵ und untersteht ganz der Jurisdiktion des Ordinarius (can. 492 § 2).

Die Konstitutionen der Eingeborenen-Kongregation werden in lateinischer und in der Volkssprache abgefaßt und müssen der Propaganda zur Prüfung unterbreitet werden: sie enthalten alles das, was sich auf die Natur, Mitglieder, Gelübde, Lebensweise und Leitung bezieht. Bei der Abfassung der Konstitution, die mit fortlaufenden Zahlen in Teile, Kapitel und Artikel eingeteilt wird, muß alles Unsachliche vermieden werden, z. B. Vorrede, historische Angaben, Ermahnungen, Schriftstellen und andere Texte, rituelle Vorschriften, aszetische Ausführungen, gemeinrechtliche Bestimmungen. Nicht in die Konstitution, sondern in das Direktorium gehören die Horaria, Übungen der Frömmigkeit und ähnliches.

Bei guter Entwicklung der Kongregation und nach ihrer Ausbreitung in anderen Missionsbezirken kann der Ordinarius ihre Erhebung zu einer Kongregation des päpstlichen Rechts bei der Propaganda beantragen unter Mitteilung der notwendigen Zeugnisse. Diese Erhebung geschieht in der Regel zunächst durch

lium, aliarumque quae Ordinarius determinare potest, sub eiusdem directione“ (cap. 1). Vgl. *Constitutiones ad usum Congregationis Indigenae Catechistarum Augustiniensium a Christo Rege in Praefectura Apostolica de Kweitehfu, Zikawei-Shanghai* 1935.

¹⁵ J. Lammeyer, *Die juristischen Personen der kath. Kirche*, Paderborn 1929, S. 178 ff.; vgl. auch G. Vromant, *Jus missionariorum. De Personis*, Löwen 1935, S. 354 ff.

die Ausstellung des sog. Belobigungsdekrets (*decretum laudis*); es ist das gleichsam der erste Akt, durch den der Hl. Stuhl Hand auf die Genossenschaft legt. Wenn nach der Erlangung dieses Dekrets die Genossenschaft eine genügende Zeitlang Beweise ihrer Lebensfähigkeit und guten Führung gegeben hat, kann die päpstliche Approbation (*decretum approbationis*) erteilt werden. Nur in Ausnahmefällen, nämlich bei besonders guter Entwicklung, wird die Approbation ohne vorheriges Belobigungsdekret erteilt. Die Genossenschaft, die eine solche des „päpstlichen Rechts“ geworden ist, bleibt zwar der Jurisdiktion des Ordinarius unterworfen, jedoch ist in diesem Falle seine Vollmacht beschränkter als über diözesanrechtliche Kongregationen (can. 618 § 2 CJC).

Durch die Aufstellung dieser Regeln hat die Propaganda nicht nur den Ordinarien die Gründung einheimischer Genossenschaften erleichtert; es wird dadurch auch schädliche Konkurrenz ferngehalten und eine gewisse Einheitlichkeit nach der formal-juridischen Seite ermöglicht. Die Ordinarien behalten auch fernerhin die Aufgabe, die in der Instruktion nicht genannt, aber vorausgesetzt wird, die Regeln und die ganze Lebensweise der eingeborenen Ordenspersonen den natürlichen Verhältnissen des betreffenden Gebietes und dem Volkstum anzupassen. In diesem Zusammenhang sei an die Weisung des Apostolischen Delegaten Marella in Tokyo erinnert, der in seinem Rundschreiben vom 8. Dezember 1935 an die Oberen der Ordensgenossenschaften in Japan betont: „Es muß eine Gefahr mit der größten Sorgfalt vermieden werden, wenn wir die vollkommene Anpassung unserer Werke an das Land, wo sie bestehen, wünschen, nämlich Gebräuche zu erhalten, die in der Zeit und an dem Orte ihrer Entstehung rechtmäßig sein können, aber hier keine Existenzberechtigung haben. Um einige Beispiele anzuführen, so war es bei der Gründung neuer Häuser in Japan durch die verschiedenen Ordensgenossenschaften natürlich, die Gebräuche dieser neuen Kommunitäten, die damals fast ganz aus Fremden bestanden, denen der europäischen Mutterhäuser nachzubilden. Aber dieser Zustand sollte nicht verewigt werden und nicht in Schablone ausarten, seitdem die Zahl der männlichen und weiblichen japanischen Ordenspersonen eine gewisse Bedeutung erlangt hat. Man muß sich um die Anpassung an die rechtmäßigen Sitten des Landes bemühen, z. B. in der Ernährung, Hygiene, Kleidung und auch in der Sprache, die nicht immer eine fremde bleiben darf, auch dann nicht, wenn es sich um Gebete handelt, mit Ausnahme der liturgischen Sprache.“ Der Delegat wünscht ferner Anpassung im Gesang, in der Kunst und in der Verehrung der japanischen

Heiligen¹⁶. Wenn diese Weisung zunächst für die fremden Missionare gilt, dann sicher auch für Genossenschaften der Eingeborenen, die durch den Eintritt in den Ordensstand ihrem Volke nicht entfremdet werden dürfen.

Besonders scheint man sich in der Ordenstracht immer noch zu eng an europäische Vorbilder zu halten, am zähesten bei den Schwesterngenossenschaften. J. Thaurén¹⁷ betont, daß schon rein äußerlich die volle Übernahme europäischer Gewänder, die oft nur geschichtlich berechtigt ist, „abstoßend“ wirkt. „Aber es gibt nur wenige einheimische Schwesternkongregationen, die wirklich auch in ihrem Äußern zu Hause sind.“ A. Vāth¹⁸ verlangt bei Übernahme europäischer Kleider gewisse Änderungen, damit sie sich in das Volksbild einfügen, wie es z. B. bei den Trappisten von Annam geschieht, die ein kürzeres Gewand aus Baumwolle tragen. Andererseits muß sich das Ordenskleid deutlich vom heidnischen Brauchtum unterscheiden; deshalb dürfte das indische Sannyasigewand oder die Tracht und Tonsur der chinesischen Bonzen und Lamas nicht zulässig sein.

Ohne Zweifel werden die eingeborenen Ordensleute um so freudiger und leichter ihren Beruf ausüben und um so schneller Zugang zu ihren Volksgenossen finden, je weniger sie äußerlich durch Europäismus auffallen und je mehr sie das katholische Ordensideal in vernünftiger Anpassung an ihr Volk verkörpern. Bei den altchristlichen Schriftstellern begegnen wir öfter der Feststellung, daß die Christen trotz aller Gegensätze zum Heidentum äußerlich nicht auffallen wollen und sich möglichst dem Volksleben einfügen. Augustinus gibt in seiner berühmten Regel für Klosterfrauen (n. 10) den Rat: „Eure Kleidung habe nichts Auffallendes an sich; denn ihr sollt nicht durch eure Kleider, sondern durch euer Verhalten zu gefallen streben“.

¹⁶ Abgedruckt in: *Il pensiero missionario*, Rom 1936, S. 4—14.

¹⁷ Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat, Münster 1927, S. 100.

¹⁸ Das Bild der Weltkirche, Hannover 1932, S. 191.

Gedanken über Wesen und Bedeutung der nichtchristlichen Religionen

I.

Zum Problem der Naturreligion

Von Prof. Dr. Johann Peter Steffes

Eine Religionswissenschaft, die in Erforschung der religiösen Phänomene auch der Mission dienen will, steht von vornherein, ausgesprochen oder unausgesprochen, vor der entscheidenden und grundsätzlichen Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der nichtchristlichen Religionen. Ihre Bejahung des christlichen Missionsgedankens schließt indirekt nicht nur das Bekenntnis zum Christentum in sich, sondern auch das Urteil, daß das Christentum allen anderen Religionen überlegen sei, ja innerhalb des Katholizismus und der evangelischen Bekenntnis-kirche zugleich auch die Überzeugung, daß das Christentum als „Gnade und Wahrheit“¹ die schlechthin absolute Form der Religion darstelle, die dazu berufen sei, auf dem ganzen Erdkreise Verbreitung und Anerkennung zu finden. Welche Bewertung aber ergibt sich dann für die übrigen Religionen?

Zunächst sei die Frage erhoben, wie überhaupt eine derartige Beurteilung im Rahmen wissenschaftlicher Verantwortung ermöglicht werden kann. Ein Zweifaches wird dabei vorausgesetzt: einmal, daß sich eine christliche Glaubensüberzeugung gebildet hat, zweitens, daß eine entsprechende Kenntnis fremder Religionen gewonnen wurde. Ersteres ist ein Vorgang, der wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs ausschließt und jedenfalls nicht dauernd in einem tatsächlichen Gegensatz dazu stehen darf, aber auch nicht durch sie, sondern in letzter Instanz durch ein geheimnisvolles, mystisches Geschehen zustande kommt, ein Geschehen, in dem die Begnadung von Gott her mit der persönlichen Entscheidung zusammen wächst zur christlichen Glaubensüberzeugung. Das Weitere, die Kenntnis der übrigen Religionen, ist nur durch eine wissenschaftliche Erforschung ihrer Quellen, Inhalte und Funktionen sowie eine im Anschluß an sie sich vollziehende seelisch-religiöse Einfühlung zu gewinnen.

Aber — so spitzt sich jetzt die Frage zu — läßt sich überhaupt noch eine objektive rein sachliche Erkenntnis nichtchristlicher Religionen und ein verstehendes Nacherleben und Nachempfinden ermöglichen, wenn man sich bereits in einem be-

¹ Joh. I, 14

stimmten Glauben verpflichtet weiß und von dieser einmal definitiv getroffenen Glaubensentscheidung aus alle anderen Religionen irgendwie als religiöse Irrung ablehnen muß? Verschließt dieses negative Urteil, mit dem die Erforschung fremden Seelenlebens angetreten wird, nicht von vornherein alle Zugänge zu wahrem Verstehen und sachlich gerechtem Urteil über fremdartiges religiöses Seelenleben?

Es ist natürlich eine innere Haltung seitens des Gläubigen denkbar, welche die eben charakterisierten Hemmungen mit sich bringt. Aber diese Haltung ergibt sich nicht notwendig aus dem Wesen des christlichen Glaubens; ja man wird sagen müssen, daß bei erleuchtetem christlichen Glauben die besagten Schwierigkeiten überhaupt nicht zu bestehen brauchen; mehr noch, daß das christliche Glaubensleben eine Reihe günstiger Voraussetzungen zu echtem Verstehen auch fremder Religiosität schafft.

Zwei Umstände vor allem bringt das christliche Glaubensleben mit sich, die dem katholischen Religionsforscher sehr förderlich sein können: Zunächst ist da einmal hinzuweisen auf den Reichtum und die Mannigfaltigkeit religiöser Gedanken, Motive, Vorstellungen, Erlebnisse, Symbole usw., die die katholische Kirche ihren Bekennern darbietet. Es gibt gewiß keine echte religiöse Kategorie und bedeutsame Formgestaltung, die hier nicht irgendwie anzutreffen und in Wirkung wäre. Inneres und Äußeres, Autorität und Freiheit, Jenseitiges und Diesseitiges, Kosmisches und Geschichtliches, Göttliches und Menschliches, Mystisches und Prophetisches, Aktivität und Passivität, Sinnlichkeit, Verstand, Gefühl, Wille und Glaube werden hier unter Leitung der Übernatur zu einer organischen Einheit zusammengeführt. Wenn man im Anklang an das Wort des Nikolaus von Cues von der *Coincidentia oppositorum* den Katholizismus charakterisiert hat als *Complexio oppositorum*², so ist bei dieser Charakterisierung durchaus richtig gesehen, daß der Katholizismus schlechthin Fülle ist und Motive zusammenfaßt, die sonst nur getrennt in die Erscheinung treten. Wie der Cusaner mit dem besagten Ausdruck das Absolute kennzeichnen wollte als den Brennpunkt, in dem alle gebrochenen und gegensätzlichen Strahlen der Endlichkeit in eine letzte Einheit eingehen, so wird auf Grund obiger Charakterisierung der Katholizismus gedeutet als die Universalität religiöser Kräfte und Tendenzen. Indes erhebt sich hier sofort die Gefahr eines Mißverständnisses. Viele sind der Meinung, daß diese verschiedenartigen Kräfte und Tendenzen

² A. v. Harnack, *Wesen des Christentums*, 53. Tausend, Leipzig 1906, S. 162.

nicht wesensmäßig, organisch, durch sich selbst, eine innere Einheit bilden, sondern nur autoritär zusammengehalten werden durch die Institution einer lehrenden Machtkirche. Irrig ist bei dieser Auslegung, daß sie behauptet — oder doch den Eindruck erwecken mag —, die Vielfalt der religiösen Motive existiere hier in einer rein mechanischen Einheit, die lediglich synkretistisch durch fortwährende Anschwemmung bzw. Einverleibung heterogener Elemente sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet habe. Es ist völlig verkannt und übersehen, daß, wenn der unsagbare, geheimnisvolle — unendliche — absolute Gott sich in der endlichen Zeitlichkeit offenbart und zu erkennen gibt, um die gesamte Welt zu erlösen, daß dann selbst das ganze Universum noch unzulänglich ist, seiner Offenbarung als der Kundgabe eines unendlichen Gottes ein adäquates Medium darzubieten, und daß die Spannungsfülle katholischer Religiosität organisch — wenn auch nicht ohne ständige Anregung und Einwirkung von außen — herauswächst aus dem einen und einheitlichen Grundquell göttlicher Offenbarung, die dem Leben und dem Sein erst letzten Sinn und Erfüllung gibt.

Dieser Reichtum der Motive ermöglicht dem katholischen Forscher das einführende Verstehen in alle religiösen Vorgänge in besonderer Weise.

Dazu tritt ein weiteres Moment. Auch dem christlichen Gelehrten gilt das biblische Verbot: „Richtet nicht . . .“³ und „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“⁴. Dieses Gebot der einführenden und mitfühlenden Liebe verlangt auch vom gläubigen Forscher liebevolles Verstehen unter Vermeidung harter, selbstgerechter Urteile. Solche Liebe des Wohlwollens aber, die in jedem Menschen ein Geschöpf Gottes und einen Berufenen für das Himmelreich erblickt, ist gewiß geeignet, eine Seelenverfassung im Forscher zu begründen, die dem religiösen Verständnis fremden Seelenlebens geöffnet ist.

Die vom Glauben aus gegebene Unmöglichkeit, in den nichtchristlichen Religionen die religiöse Wahrheit schlechthin zu sehen oder sie als dem Christentum gleichwertig und gleichberechtigt zu betrachten, bedeutet also keine grundsätzliche Behinderung, ihre Tatsächlichkeit unvoreingenommen zu durchforschen und die wirklich vorhandenen Werte schlechthin anzuerkennen. Den letzten Maßstab dafür wird dem Forscher freilich das Christentum liefern, doch nicht etwa in dem Sinn, als seien die nichtchristlichen Phänomene einfach äußerlich an diesem zu

³ Matth. 7, 1.

⁴ Matth. 22, 37 f.; Mark. 12, 29 f.; Lukas 10, 26 f.

messen und darnach zu beurteilen, sondern vielmehr so, daß eine echte innere, nur sachlich geleitete Auseinandersetzung Platz greift, die auch dem christlichen Wissenschaftler Anlaß werden kann, christliche Ideen und Kräfte in einem neuen Lichte zu sehen.

1.

Welcher Wert und welche Bedeutung wird nun vom christlichen Standorte aus den nichtchristlichen Religionen grundsätzlich zuzuweisen sein? Die nächstliegende, den gewöhnlichen Anschauungen am meisten entsprechende Antwort würde wohl auf den grundlegenden Unterschied: „übernatürlich — natürlich“ hinweisen mit der Erklärung, daß das Christentum als *übernatürlich*, die übrigen Religionen dagegen als *rein natürlich* anzusprechen wären. Damit wird aber eigentlich nur ganz allgemein zum Ausdruck gebracht, daß das Christentum einem besonderen unmittelbaren göttlichen Eingriff sein Entstehen verdankt, die übrigen Religionen dagegen nicht. Diese Klassifizierung enthält indes eine deutliche Bewertung bloß in dem negativen Sinne, daß den nichtchristlichen Religionen der übernatürliche Charakter im eigentlichen Sinne abgesprochen wird. Keineswegs aber ist damit schon eine eindeutige und erschöpfende Umschreibung und Beurteilung überhaupt gegeben. Die Bezeichnung „natürlich“ ist nämlich belastet mit der ganzen Vieldeutigkeit, die dem Worte und Begriff „Natur“ überhaupt zukommt. Hinsichtlich der Natur ist indes zu sagen, daß sie in Wesen, Wert, Bedeutung, Funktion usw. sowohl für die Philosophie wie für die Theologie ein Gegenstand dauernder Diskussion und ständig neuer Formulierung ist. Hier soll hauptsächlich auf die Vieldeutigkeit des Begriffes „Natur“ und „natürlich“ nur kurz hingewiesen werden mit der Zwecksetzung, die Eigenart der nichtchristlichen Religionen im Hinblick auf das übernatürliche Christentum näher zu umschreiben.

Das Wort „Natur“ fand stets vor allem Anwendung zur Bezeichnung der Wesensart alles Existierenden und Denkbaren; so bestimmt, konnte das Prädikat „Natur“ oder „natürlich“ auch von der Gottheit ausgesagt werden. Trotz des Gegensatzes des göttlichen Seinsbereiches zum rein „natürlichen“ redet die Theologie von der Natur Gottes und des Göttlichen.

Bei dieser allgemeinsten und weitesten Bestimmung blieb der Unterschied zwischen den Wesenheiten und Wirklichkeiten unberücksichtigt. Daneben engte sich der Begriff ein zur Bezeichnung des Ganzen der erfahrungsmäßigen Wirk-

lichkeit nach Ursprung, Wesen und Wirkung, ferner zur Charakterisierung jedes empirischen Einzelwesens nach Substanz, Erscheinung und Leistung, des weiteren zur Abgrenzung der ungeistigen Wirklichkeit von der geistbegabten.

In ähnlicher Weise unterliegt auch die Bestimmung „natürlich“ mannigfacher Auslegung. Sie bezeichnet generell alles, was zur Natur in der oben umschriebenen Bedeutung, insonderheit, was in Ursprung, Wirkung, Erscheinung usw. einem sinnlich erfahrbaren Ding (oder Wesen) zugehört. In diesem letzteren Sinne — und das ist wohl der in unserem Zusammenhang gemeinte, wenn die Rede ist von übernatürlicher und natürlicher Religion — würden natürliche Religionen solche sein, die nichts enthielten, was nicht ganz aus erfahrbaren endlichen Existenzen ableitbar wäre. Ihr Ursprung wäre lediglich auf menschliche Kräfte und Anlagen zurückzuführen; man hätte ihn zu suchen in den menschlichen Seelenkräften: in der Phantasie, dem Gefühl, dem Willen, dem Verstande und könnte ihn etwa so deuten, daß der Mensch sich mit den Ungeklärtheiten und Schwierigkeiten des Lebens, die er wissenschaftlich oder praktisch nicht zu meistern vermag, dadurch abzufinden sucht, daß er sich eine religiöse Ideen- und Kraftwelt schafft, zu der er in den Bedrängnissen seines Lebens seine Zuflucht nimmt, weil er irgendwie Hilfe von dort erwartet. Das wäre eine Religionsdeutung im Geiste Feuerbachscher Anthropologie⁵, welche Gott nur als das künstlich vergrößerte Gegenbild des Menschen zu fassen vermag, oder im Sinne des Psychologismus⁶ und Biologismus⁷, denen zufolge Religion nur irgendeine vitale Äußerung der Seele oder des Lebenstriebes ist, oder es wäre eine Interpretation im Stile der Philosophie: „Als ob“. Bei einer solchen Naturreligion verbleibt auch die religiöse Inhaltlichkeit ganz im Rahmen irdischen Wesens, wenngleich die Dinge der empirischen Erde an Größenordnung übertreffend. Die Gottesvorstellungen enthalten nur vergrößerte irdische Mächte; die seelischen Akte des Religiösen sowie der Dienst an der Gottheit sind bloß Variationen irdischer Vorgänge; Jenseitsbilder geben lediglich Vergrößerungen erdhafter Erlebnisse. Infolgedessen überschreitet auch die Gesamtwirkung der Religion nach dieser Auffassung an keinem Punkte die Grenzlinie rein menschlich-irdischen Geschehens. In dieser

⁵ L. Feuerbach, Das Wesen der Religion. Dreißig Vorlesungen, Leipzig 1923, S. 19 ff., 57 ff., 269 ff. u. a.

⁶ J. P. Steffes, Religionsphilosophie, München 1925, S. 91 ff.; W. Gruenh, Religionspsychologie, Breslau 1926, S. 67 ff.

⁷ H. Leisegang, Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert, Breslau 1928, S. 99 ff.; J. P. Steffes, Religionsphilosophie, S. 109 ff.

Sicht wären die Religionen nicht so sehr im Hinblick auf ihre Gehalte, als vielmehr ausschließlich unter Berücksichtigung ihrer seelischen Wirkungen zu beurteilen. Denn der Inhalt kommt für eine solche Betrachtungsweise unter dem Blickpunkte der Wahrheit überhaupt nicht in Frage, da er ja eine fingierte Welt spiegelt. Psychisch werden die Religionen bei derartigen Voraussetzungen mit Rücksicht auf ihre Wirkung negativ bewertet, wenn nur das von der konkreten nächsten Wirklichkeit abziehende asketische bzw. irrationale Moment berücksichtigt wird; eine positive Wendung nimmt die Beurteilung, wenn das Augenmerk wesentlich den Motiven zugelenkt wird, von denen der Mensch Schutz, Ansporn und Förderung empfängt oder doch zu empfangen glaubt.

Zu besonderer Bedeutung und verhältnismäßig weitreichender Wirkung gelangte die Theorie von der Naturreligion in der Gestalt, die sie im Geiste der Aufklärung empfing⁸. Ihr zufolge kann das wahre Wesen der Religion bloß aus rein rationalen Elementen bestehen. Ihr Ursprung wurde lediglich in die Verstandeserkenntnis gelegt. Nur deutliche, verständliche, allen einsichtige Ideen sollten die Religion im letzten Wesen konstituieren. Der Ausgangspunkt der Religion bleibt also völlig menschlich, irdischer Art. Darin stimmt dieser Typus der Naturreligion mit dem vorhin beschriebenen überein. Aber er unterscheidet sich von ihm unter zwei Gesichtspunkten: einmal wird hier die Wahrheitsfrage der Religion gestellt und bejaht: Religion ist eine Vernunftkenntnis und eine Vernunftwahrheit; zum zweiten erscheinen die religiösen Inhalte, wenigstens teilweise und auf den ersten Blick als nicht rein endlich-irdischer Art. Diese Gehalte lassen sich auf drei Grundideen zurückführen: Glaube an den persönlichen, überweltlichen Gott, Verpflichtung zum Guten und jenseitige Vergeltung⁹. Dabei wird mit dem Gottesgedanken und der Jenseitsvorstellung die rein irdische Linie allerdings scheinbar verlassen. Aber alle Motive geben sich als reine Verstandesbegriffe, lediglich von einer rationalistischen Weltbetrachtung aus gebildet. Sie sollen nur den Weltlauf in Anfang und Ende begrifflich einsichtig machen. Alles wahrhaft Übermensch-

⁸ N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*. Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. von der religionswiss. Gesellschaft in Stockholm, Stockholm u. Leipzig, I. Jahrg. 1913/14, Heft 1, S. 33 ff.

⁹ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl., Tübingen 1912, S. 406 ff.; R. Falckenberg, *Geschichte der Philosophie*, 7. Aufl., Leipzig 1913, S. 167 ff., 269 ff.

liche, wesenhaft Transzendente, Geheimnisvolle ist aus ihnen entfernt, bzw. tritt stark zurück.

Dieser rationale Gehalt wird von den radikalen Vertretern der Aufklärung, wie sie uns vor allem in England, Holland und Deutschland entgegentreten, als das Wesen jeder Religion betrachtet, auch der geschichtlichen Religion. Was sich darüber hinaus in ihnen findet in Dogmen, Symbolen, liturgischen Diensten usw. wird als Abirrung gewertet oder als Hülle, in der jene vorgenannten rationalen Ideen bildhaft enthalten sind und so lange verborgen bleiben, bis die Menschen reif sind, die wahre Wirklichkeit zu sehen. Das Christentum wurde dabei vielfach als die Religion hingestellt, in der das Rationale den bis dahin höchsten und reinsten Ausdruck gefunden habe, obschon er auch hier noch mannigfach irrational verdeckt sei. Ebenso wie bei dem erst besprochenen religiösen Typ bleibt auch hier alles der Natur verhaftet.

Ähnlich verhält es sich mit einem dritten Typus der Naturreligion, der innerhalb des deutschen Idealismus und der Romantik mannigfache Ausprägung fand. Zwei Grundgedanken sind dabei für unsere Betrachtung entscheidend: einmal wird die Gottheit als werdend und sich erst zu ihrem Vollsein entwickelnd gedacht; zweitens wird diese Entwicklung so vorgestellt, daß die Menschen und ihre Geschichte als notwendige Durchgangsstufen dieses Vergottungsprozesses erscheinen und also mit in den Vergottungsprozeß irgendwie hineingezogen werden. Dabei blieb die Möglichkeit, die Gottwerdung hauptsächlich im rein Geistig-Ideellen, wie Hegel, oder mehr im Sittlichen wie Fichte, endlich mehr im Geschichtlich-Kulturellen, Ästhetischen wie Schelling u. a. zu sehen. Bei näherer Präzisierung ließ sich der Staat, die Wirtschaft, die Kunst, eine bestimmte Kultur, die Nation, Mensch und Menschlichkeit (in Form des Humanismus) als das betrachten, an dem sich die Gottheit in ihrer letzten Höhe verwirklichen und vollenden könnte. Auch hier vertrat man teilweise die Meinung, daß diese Formulierung erst den wahren Gehalt des Christentums bloßlege, zu dem die übrigen geschichtlichen Religionen Vorstufen darstellten, wie man es ja auch im Hinblick auf die Naturreligion der Aufklärung vielfach geglaubt hatte¹⁰. Während man bei einer derartigen Gedankenentwicklung zwar den flachen Rationalismus der Aufklärung überwand, indem

¹⁰ In Ergänzung zu diesen Gedanken sei hingewiesen auf gewisse Richtungen im indischen Hinduismus, denen zufolge alle Religionen mehr oder minder gleichwertige Wege darstellen, um der einen alles umspannenden

die Wurzeln und das Wesen der Religion nicht nur im Verstande, sondern wie beim ersten Typ auch wieder in andern Seelenkräften gesucht wurden, und teilweise auch eine tiefere Metaphysik und ein stärkerer Solidarismus angestrebt wurde, so muß doch gesagt werden, daß trotz allen metaphysischen Bemühens dennoch die rein kosmische Linie nicht durchbrochen ist. Man bleibt dem Irdischen immer irgendwie verhaftet. Das Göttliche erscheint der Säkularisierung verfallen.

Zur abschließenden Charakterisierung dieser drei Typen ist zu sagen, daß die Religionspsychologie¹¹ in sorgfältiger empirischer Analyse gezeigt hat, daß die Religion weder im Verstande, noch in irgendeiner anderen Seelenfähigkeit ihren ausschließlichen Ursprung und Sitz hat, ferner kann, wie sich noch weiter unten zeigen wird, die Religionsphänomenologie¹² nachdrücklichst verdeutlichen, daß alle die genannten Typen entscheidende Faktoren der Religion völlig übersehen. Damit erleidet der Begriff Naturreligion und der Versuch, die historischen außerchristlichen Religionen damit zu deuten, eine starke Erschütterung, so sehr man im übrigen zum Verständnis vieler religiöser Phänomene daraus lernen mag.

2.

Um so erstaunlicher mag es sein, daß das katholische Christentum eine Naturreligion sowie eine *theologia naturalis* anzuerkennen kein Bedenken trägt. Für die Begründung einer solchen Anschauung war von entscheidender Bedeutung vor allem die Tatsache, daß Psalmen und Weisheitsbücher des Alten Testaments und im Neuen Testament die gewaltige Autorität des Paulus im Römerbrief¹³ und in seiner Areopagrede¹⁴ einen doppelten Weg von der Natur aus zur Erkenntnis Gottes verkünden: auf Grund der Schöpfung, die auf den Schöpfer hinweist, und auf Grund des Gewissens, das von dem höchsten Gesetzgeber und Richter Kunde gibt¹⁵.

oder hinter allem stehenden Gottheit teilhaft zu werden. Romain Rolland, *Das Leben des Ramakrishna*, Erlenbach-Zürich 1929, S. 65 ff., 221 ff.; ders., *Das Leben des Vivekananda*, Erlenbach-Zürich 1930, S. 9 ff., 29 ff., 96 ff.

¹¹ K. Gírgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Leipzig 1921, S. 383 ff., 511 ff., 566 ff.

¹² J. P. Steffes, *Religionsphilosophie*, S. 67 ff.; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, I. Bd., Leipzig 1921, S. 521 ff.

¹³ 1, 19 ff.; 2, 14 ff.

¹⁴ Act. 14, 17; 17, 22 ff.

¹⁵ N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, S. 2 f.

Des weiteren sei darauf hingewiesen, daß die junge Kirche nicht zögerte, zum Aufbau ihres Dogmas, ihrer Ethik, ihrer Liturgie, ihres Rechtes und ihrer Kunst Mittel und Bausteine zu benutzen, die ihr von der antiken Kultur und Religion dargeboten wurden. Wenn die Kirche auch durchgreifende Wandlungen an diesem Material vornahm, ehe sie dasselbe sich ganz zu eigen machte, so liegt doch in der Verwendung überhaupt schon die Anerkennung eines gewissen natürlichen religiösen Wahrheitswertes der kulturellen Umwelt. Besonders kommt dies in der Arbeit der Apologeten und der alexandrinischen Theologen zum Ausdruck. Erstere betonen mit allem Nachdruck die rationalen Momente im Christentum und befassen sich daher besonders mit kosmologischen und ethischen Fragen¹⁶. Namentlich war es Justin, der in seinen beiden Apologien den folgenschweren Satz vertritt, im Christentum sei die Fülle des Logos erschienen. Lichtstrahlen von ihm aber seien durch die ganze Welt verstreut und leuchteten auch in den Philosophien und heidnischen Religionen auf. Vor allem gilt ihm Sokrates als ein Träger des Logos bei den Griechen, während bei den Barbaren der Logos selbst in Jesus Christus erschien¹⁷. Jeder redet Wahres, gemäß dem Anteil, den er am Logos hat¹⁸. In Brechungen war also die religiöse Wahrheit den Menschen stets zugänglich und sichtbar. Einer ähnlichen Anschauung verleiht Tertullian Ausdruck, wenn er die Seele als von Haus aus christlich bezeichnet¹⁹. Nicht unberührt von stoischem Gedankengut spricht er mit Minucius Felix, Cyprian, Arnobius, Laktanz u. a. von einer religiösen und sittlichen Erkenntnis, die allen Menschen gemeinsam sei, und bezüglich deren es einen consensus universalis gäbe²⁰. In Übereinstimmung damit sehen die Alexandriner, namentlich Clemens von Alexandrien, in der griechischen Philosophie den großen Wegebereiter auf Christus hin, in dem die Fülle der wahren Weisheit und Philosophie erst offenkundig wurde²¹. Nach ihm ist von Grundlegung der Welt an ein Testament auf uns ge-

¹⁶ A. v. Harnack, Dogmengeschichte, 5. Aufl., Tübingen 1914, S. 105 ff.

¹⁷ Apol. I, 46; 5, 4. — Apol. II, 7, 3; 10, 5. Über die große Wertschätzung des Sokrates in der alten griechischen Kirche, der, wenn auch in gebührendem Abstände, mit Christus zusammengestellt wurde; vgl. A. v. Harnack, Reden und Aufsätze, I. Bd., 2. Aufl., Gießen 1906, S. 29 ff.

¹⁸ Apol. I, 46, 2; Apol. II, 13, 4.

¹⁹ Tert. Apolog. c. XVII, De anima, c. II.

²⁰ Pinard de Boullaye, L'étude comparée des religions, tom. I, Paris 1925, p. 65 ff. Vgl. auch Epiphanius in der Einleitung seines Panarions (Migne, P. Gr. t. XLI, 833).

²¹ Stromata I u. II passim, bes. I 5, 28 ff., auch IV 22, 136.

kommen, das je nach Zeiten und Geschlechtern verschieden angesehen wird²². Der andere große Alexandriner Origenes war so tief beeindruckt vom religiösen Wahrheitswert der griechischen Philosophie, daß er ihr beim Aufbau seiner christlichen Theologie stärksten Einfluß einräumte²³. Damit berühren wir die für die Kirche und die Theologie so entscheidende Tatsache, daß sie — es wurde oben bereits in einem anderen Zusammenhang angedeutet — zum systematischen Ausbau und zur gedanklichen Durchdringung des Glaubensgutes in weitem Ausmaße platonisch-neuplatonisches, stoisches und aristotelisches Gedankengut verwendete. Vor allem Aristoteles gewann eine unvergleichliche Autorität, nachdem durch die Berührung mit orientalischer Kultur seine Philosophie im Westen tiefer und allseitiger erschlossen wurde, und der Aquinate sie mit einer genialischen Kunst der Interpretation zur natürlichen Grundlage der Theologie gemacht hatte. Zwei Gruppen von Wahrheiten, die als Grundlage, philosophische Unterbauung und Voraussetzungen des geoffenbarten Christentums zu betrachten wären, schienen durch die aristotelische Philosophie definitiv als rationale Erkenntnisse gesichert: Einmal wurde die Existenz des persönlichen Gottes, des Schöpfers und Gesetzgebers, als natürliche Gewißheit durch die bekannten Gottesbeweise gestützt; dann wurde eine natürliche Sitten- und Tugendlehre umschrieben, die in religiöser Beziehung zu dem natürlich erkannten Gotte steht. Somit gibt es nach Thomas eine natürliche Gotteserkenntnis, eine *theologia naturalis*, und einen natürlichen Gottesdienst²⁴. Neben dieser kritisch besonnenen Form, antike Weisheit dem Christentum zu assimilieren, gab es viel weiter gehende Arten der Anpassung, so wenn z. B. Abälard sich auf Dichter, Philosophen und Sibyllen der Antike beruft, wenn Virgil und Seneca von vielen fast wie Kirchenväter geachtet, wenn Sibyllen und Hermes Trismegistos als Vorboten Christi betrachtet werden. Vor allem ging in dieser Beziehung die Renaissance sehr weit, indem sie in Kunst, Philosophie und Lebensstil die Antike als unmittelbare Vorstufe des Christentums feierte, ja in gewissem Betrachte als diesem ebenbürtig gegenüberstellte, teilweise ohne sich dabei eines inneren Bruches mit

²² Stromata VI 13.

²³ Vgl. namentlich sein Hauptwerk: *Περὶ Ἀρχῶν*. G. Rauschen-B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1931, S. 120 ff.

²⁴ C. Werner, Der hl. Thomas von Aquin, 3 Bde. Neuausgabe. Regensburg 1889, Bd. I S. IX, Bd. II S. 318 ff., Bd. III S. 654 ff. Th. Ohm O. S. B., Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur. Nach dem hl. Thomas von Aquin (Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte), Münster i. W. 1927, S. 35 ff., 101 ff., woselbst auch die einschlägigen Quellen zu finden sind.

dem Christentum bewußt zu werden²⁵. Auch die Romantik sah häufig zwischen Antike und Kirche, zwischen nichtchristlicher und christlicher Religion engste Beziehungen.

Wenn nun auch diese sehr weitgehenden Verschmelzungen als rein zeitbedingte Erscheinungen von der Kirche auf die Dauer überwunden wurden, so blieb doch die Lehre des Aquinaten von der natürlichen Religion und Theologie innerhalb der katholischen Scholastik bestimmend bis auf den heutigen Tag, wobei es freilich an Kritik und anderer Denkweise nicht gänzlich gebrach.

Immerhin ist von dieser im Rahmen der Kirche anerkannten Naturreligion und *theologia naturalis* zu sagen, daß sie stets nur als eine unzulängliche Stufe der Religion gewürdigt wurde, welche überdies immer der Gefahr der Verkümmern und Entartung ausgesetzt sei und darum der Hilfe, der Überhöhung und Ergänzung durch die positive Offenbarung wesensmäßig dringend bedürfe; ferner, daß die Wurzeln und Grundlagen dieser Religion auf eine Fügung des Schöpfergottes zurückgeführt wurden; endlich, daß man in der Naturreligion und ihrer Entfaltung eine besondere fürsorgliche Leitung Gottes zur Vorbereitung auf die Offenbarung erblickte²⁶. Dadurch aber erfuhr der Begriff der Naturreligion in dem oben beschriebenen Sinne innerhalb der Kirche eine sehr einschneidende Einschränkung.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die *theologia naturalis* bzw. die oben entwickelten Gesichtspunkte der Naturreligion einen geeigneten Schlüssel bieten zum Verständnis der geschichtlich lebendigen außerchristlichen Religionen. Darüber wird in Fortsetzung dieser Ausführungen ein weiterer Aufsatz in dem nächsten Heft handeln.

²⁵ Vgl. dazu N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, S. 21 ff.

²⁶ Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 ff.; Act. 14, 15 ff.; 17, 22 ff. Im Anschluß daran lehren gleicherweise Dogmatik und Katechismus, daß Gott auch die Heiden auf den kommenden Erlöser vorbereitete. Bei dieser Vorbereitung spielte doch offenbar die Religion der Heiden eine besondere Rolle, weil ja gerade sie das Bewußtsein der Bedürftigkeit nach göttlicher Hilfe wach hielt. Th. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur*, S. 130 ff., 138 ff., 170 ff., 181 ff., 200 ff.

Der franziskanische Ordensnachwuchs in der chinesischen Mission

Von P. Dr. Otto Maas O.F.M. in Wiedenbrück

Die Franziskaner, denen bekanntlich in der ersten Zeit des Ordens Tausende zuströmten, dachten in der Mission niemals zuerst daran, ihr eigenes Haus zu vergrößern, sondern nur, dem Herrn ein Haus zu bauen. Ihre Mitarbeiter aus den Missionsländern waren zuerst immer nur Mitarbeiter bei der großen Ernte; sie für den Orden zu gewinnen, das kam immer erst in zweiter Linie in Betracht. Eine Untersuchung über die Frage des Ordensnachwuchses in den Franziskanermissionen hat zwei Hauptmissionsfelder zu berücksichtigen: Asien und Amerika. In Asien wiederum in besonderer Weise China und Japan; daneben ein paar kleinere Versuche. Fassen wir hier die chinesische Mission ins Auge.

Alle Jahrhunderte, in denen Franziskaner in China gewirkt haben, bieten Stoff für die Frage, die hier untersucht werden soll: das 13. und 14. Jahrhundert oder die Zeit der Mongolenfahrten; das ausgehende 16. Jahrhundert oder die gescheiterten ersten Missionsversuche der spanischen Franziskaner von den Philippinen; das 17., 18. und 19. Jahrhundert (1633—1842) — die Zeit der Grundlegung und des überaus mühevollen Aufbaues in der Neuzeit, und endlich die verheißungsvolle neueste Epoche seit dem Eingreifen der Westmächte (England und Frankreich) in die chinesische Politik um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Man kann noch weiter gehen in der Aufteilung und die allerneueste Zeit unter dem Missionspapst Pius XI. als besonderen Abschnitt nehmen, denn das Tempo und die Methoden weichen in dieser Zeit wie in der ganzen Missionskirche so auch bei den Franziskanern in China wesentlich von allem ab, was voraufgegangen ist.

Im Vordergrund der mittelalterlichen China-mission, die etwa zwei bis drei Menschenalter umfaßt, steht Pekings erster Bischof und Erzbischof Johannes von Monte Corvino. Er hatte keinen großen Mitarbeiterstab, sondern stand sogar viele Jahre lang vollständig allein auf dem weiten Missionsfelde. Was tat er, der von der christlichen Heimat völlig abgeschnitten war, aber anderseits auch der Gunst des Kaisers und vieler Heiden sich erfreute, was tat er, um sich Hilfe aus der Mission zu verschaffen? In seinem Briefe vom 8. Januar 1305 macht er die Mitteilung, daß er dem vom Nestorianismus bekehrten

Vasallenkönig Georg, der der Dynastie des Priesterkönigs Johannes entstammte und als Mensch die besten Vorbedingungen erfüllte, die niederen Weihen erteilt habe. Ferner, daß er vierzig Knaben in der lateinischen Sprache unterweise, damit sie mit ihm feierlichen Gottesdienst, einschließlich Chorgebet, halten¹. Der König starb leider schon bald. Was ist aus den Knaben geworden? Ist einer von ihnen zum Priester- oder, was hier zunächst interessiert, zum Ordensstand gelangt? Hat einer von ihnen das Kleid des hl. Franziskus erhalten? Die wenigen Quellen, die auf uns gekommen sind, berichten nichts darüber. Es können nur Vermutungen ausgesprochen und aus anderen Zeugnissen der Zeit Schlüsse gezogen werden, die natürlich absolute Sicherheit nicht bieten.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß viele Kirchen und Klöster des Westens, ja auch der Mission, aus den Sängern und Meßknaben ihren Nachwuchs zogen. Nichts liegt näher als das. Deshalb ist es auch heute noch vielfach so, und deshalb darf man auch den Gedanken nicht von der Hand weisen, daß auch Monte Corvino seine kleinen Helfer mit zunehmendem Alter immer enger an sich gekettet und, soweit sie willens und tauglich waren, dem Stande zugeführt habe, dem er selber angehörte. Fand sich doch auch unter den Fakultäten, mit denen ihn der Papst bei seiner Ausreise in die Mission ausgestattet hatte, diese, „die für den Glauben Gewonnenen in den geistlichen Stand aufzunehmen und sie zu Akolythen zu weihen“². Wenn er von dieser Vollmacht bei dem erwähnten König von Tendek Gebrauch machte, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß er sie auch sonst angewandt hat. Er tat damit auch nichts Neues. Alle Missionare des Orients, Franziskaner und Dominikaner, zogen mit ähnlichen Vollmachten aus, und diese Vollmachten wären nicht immer wieder erneuert worden, wenn kein Gebrauch von ihnen gemacht worden wäre³.

¹ Vgl. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, III (1919) 88/9; Van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* I, 333 ff.; *Acta O. F. M.* 1928, 177 ff.; Altaner in: *ZM* 1928, 202/3; Lemmens in: *Antonianum* (Rom, Colleg. S. Anton.) 1928, 87/8; ders., *Gesch. der Franziskanermissionen* (Münster 1929) 85 ff.; Maas, *Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China* 9 ff.; Kilian Menz *O. F. M.* in: *Catalogus Fratrum Minorum Sinensium ac Domuum Regularium* (Tsinanfu-China 1935) VI—IX.

² „Ipsos aggregatos (ad fidem) insignire caractere clericali et ipsos ad acolytatus ordinem promovere.“ *Bullarium Franciscanum* I, 360.

³ Für die Vollmachten vgl. *Bull. Franc.* I ad annum 1245 (S. 360), II ad ann. 1258 (S. 285) u. IV ad ann. 1291 (S. 278).

So heißt es in einem Briefe, den Franziskanermissionare von der Insel Krim an die römischen Vorgesetzten und kirchlichen Behörden sandten: „Täglich predigen die Unsrigen mehrere Male, auch durch Dolmetscher, die sie immer bei sich haben“; und an einer andern Stelle desselben Briefes: „Täglich taufen und firmen wir viele, und mit den erhaltenen Almosen kaufen wir junge Menschen los, die zum Kauf angeboten werden, und wir geben ihnen Unterricht sowohl in der Religion wie auch in andern Fächern und machen die Jungmänner zu Klerikern, von denen einige wie Brüder sind und vorzügliche Missionare, weil sie die Sprache kennen und auch uns darin unterweisen“⁴.

Der Ausdruck: „wie Brüder“ (*modo fratres*) scheint zwar bezüglich der Aufnahme in den Orden das Gegenteil zu beweisen, da sie ja nur wie Brüder und nicht als Brüder erscheinen (Brüder hier keinesfalls in dem Sinne von Laienbrüdern, sondern, wie in jener Zeit üblich, für Mitglieder des Ordens ohne Unterschied). So viel geht indes aus der Stelle hervor, daß die Orientmissionare junge Leute um sich sammelten, sie in den christlichen Wahrheiten und im heiligen Dienste unterwiesen und sie als Dolmetscher und Gehilfen in der Mission gebrauchten. Dafür, daß sie einige von diesen in den Orden aufnahmen, dafür spricht — im fernen Mongolenreiche, auf das es hier ankommt (die obigen Stellen beziehen sich z. T. auf den nahen Orient) — hauptsächlich die Tatsache, daß für die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (1320—34) fünf Franziskanerklöster aktenmäßig erwiesen sind: zwei in Kambalek oder Peking, zwei in Zaitun, dem

⁴ „Cotidie pluries predicando, eciam per semper promptos interpretes ex latino“ . . . „Cotidie multos baptizamus atque confirmamus ac de elemosinis datis pueros emimus venales sexus vtriusque, et in fide ac literis leniter instruimus, et masculos clericos facimus, quorum aliqui sunt modo fratres et optimi conuersores, ut pote linguam scientes et nos illam addiscentes.“ Archivum Francisc. Historicum XVI (1923) 109. Ähnliches wird im Jahre 1364 berichtet: Kaufleute aus dem Abendlande unterstützten die Missionare mit Geld und auf andere Weise und führten ihnen Knaben zu, die die Missionare unterrichteten und in ihren Dienst stellten: „Mercatores adducunt secum de diversis terris et locis iuvenes pueros, linguis diversis eruditos, quos tradunt Ordinibus . . . Et illos pueros tunc Fratres docent latinam, et exponunt eis libros in quibus habentur omnes confusiones iudeorum et hereticorum et eorum opiniones et errores; et hos libros et espositiones discunt ipsi pueri corderinus sicut nostri scolares discunt in scolis regulas vel Donatum, ac alia Privilegia. Et hunc modum Fratres Minores et alii Mendicantes in partibus illis quamplurimos egregios doctores habent, ipsi Imperatori (vorer ist die Rede vom Magnus Canis Tartarorum) et aliis regibus et populo dilectos.“ Golubovich, a. a. O. II (1913) 153. Vgl. auch Altaner, a. a. O.

heutigen Tsiüentschow an der Küste Fukiens, und eins in der Stadt Yangtschow in der Provinz Kiangsu⁵.

Diese Klöster waren in der angegebenen Zeit zu einer „Vikarie“ zusammengeschlossen und standen unter einem eigenen Vikar, der seinerseits direkt dem Ordensgeneral unterstand. In den folgenden Jahrzehnten wurden sie noch um vier weitere vermehrt und im Jahre 1384 zu drei Kustodien vereinigt, wie aus alten Listen hervorgeht⁶. Im Jahre 1390 waren sie freilich auf drei gesunken. Man könnte nun vielleicht einwenden, die Bewohner der chinesischen Klöster seien Europäer gewesen. Denn im Jahre 1370 sandte Papst Urban V. den zum Erzbischof von Peking ernannten Franziskaner Wilhelm du Prat mit einer großen Schar von Mitbrüdern (60) nach China. Diese Möglichkeit ist natürlich nicht ganz ausgeschlossen; aber Wahrscheinlichkeit besteht nicht. Zunächst hat man von diesen Franziskanern nie wieder etwas gehört. Wahrscheinlich haben sie China niemals erreicht, und falls sie doch dahin gelangt wären, ist kaum anzunehmen, daß sie bei der fremdenfeindlichen Einstellung der neuen Dynastie die Klöster beziehen konnten.

So bleibt die Frage ungelöst, in welcher Weise die Klöster besetzt waren. Daß Franziskaner darin lebten und wirkten, wurde in Rom mit Bestimmtheit angenommen, denn der von Urban V. ernannte Erzbischof Wilhelm du Prat hatte u. a. die Vollmacht erhalten, einen neuen Vikar der Vikarie Cathai oder China zu ernennen, falls der Posten unbesetzt sei.

Die Klöster, von denen hier die Rede ist, lagen außer in der Hauptstadt Peking in den Provinzen Fukien und Kiangsu. Zwischen diesen beiden liegt die Provinz Tschekiang (Ningpo). Für diese Provinz wollen nun die dort wirkenden französischen

⁵ Vgl. Menz, a. a. O. VII; Lemmens in: *Antonianum* 87; Maas, Die Wiedereröffnung 12; *Sinica Franciscana* I, p. LXXVI ff. Vgl. hierzu auch die „Domus Dei“ oder „Casa de Dios“ der Dominikaner in Tongking (allerdings einige Jahrhunderte später). Die Missionare sammelten Knaben um sich und nahmen sie in ihr Haus auf und bildeten mit ihnen und den übrigen Hausgenossen eine große Familie, führten zusammen eine Art monastisches Leben. Die Knaben wurden zum Ministrantendienste herangezogen und die Tauglichen auch weiter unterrichtet und mit der Zeit dem Orden und dem geistlichen Stande zugeführt. S. darüber u. a. Buenaventura Paredes, *Los Dominicos en el Extremo Oriente* (Festschrift, ohne Ort, Madrid?, Manila?, 1916) S. 125; und: P. Fr. Marco Gispert O.P., *Brevis Synopsis vitae omnium servorum Dei tum ex Ordine Praedicatorum tum saecularium ab anno 1856 ad annum 1862 in odium fidei, ut fertur, in Tunquino interemptorum . . .*, Romae 1934, S. VI.

⁶ Holzapfel, *Handbuch der Gesch. des Franziskanerordens (Manuale Historiae O. F. M.)*, deutsche Ausg. S. 163, lat. 144.

Lazaristen ebenfalls eine franziskanische Vergangenheit und franziskanisches Erbgut festgestellt haben. Der unlängst verstorbene Generalobere des Pariser Seminars, Msgr. de Guébriant, der im Jahre 1920 ganz China im Auftrage des Heiligen Stuhles visitierte, hat diese Auffassung an Ort und Stelle vernommen und für wichtig genug gehalten, um sie in einer großen Missionsrede über die eingeborenen Genossenschaften im fernen Orient auf dem ersten französischen Missionskongreß zu Lisieux, Ende September 1929, ausführlich und nachdrücklich zu vertreten. Er sagt, die Missionare dieser Provinz seien der festen Überzeugung, daß die meisten der großen Bonzenklöster, die sich in der Stadt Hangtschow befinden, auf eine franziskanische Gründung zurückgingen. Denn die Anlage und Einrichtung der Klöster habe die größte Ähnlichkeit mit denen der Franziskaner. Auch in der Lebensweise dieser Mönche sei eine überraschende Ähnlichkeit mit der franziskanischen festzustellen, und ihre Bibliothek hielten sie sorgfältig vor den Fremden verschlossen aus Furcht, sie möchten dort die Bücher entdecken und reklamieren, die aus alter christlicher Zeit stammen.

Es dürfte nicht ganz leicht sein, diese Auffassung überzeugend nachzuweisen. Der schon zitierte Chinamissionar und Historiker P. Kilian Menz O.F.M. weist sie zurück. Indes beweisen seine Gegengründe nicht mehr als die Gründe der ansässigen und ortskundigen Lazaristen, die jedenfalls objektiv genug erscheinen, um die These zu vertreten und sie, wie der erwähnte päpstliche Visitator, mit Nachdruck verteidigen⁷.

So bleibt die Unsicherheit in dieser Frage bestehen: für die erste Phase der franziskanischen Chinamission läßt sich über die Frage des Nachwuchses nur das eine feststellen, daß Klöster vorhanden waren; wer sie bewohnte, ist ungewiß. Der Dynastiewechsel vom Jahre 1368 hat die Entwicklung bestimmt nicht begünstigt. Daß die Klöster den Wechsel eine Zeitlang überdauert haben, ist vielleicht sogar ein Beweis dafür, daß Einheimische darin wohnten, denn die fremdenfeindliche Gesinnung der neuen Mingdynastie wird durchweg betont⁸.

An der Schwelle der Neuzeit — in den Jahren 1579 bis 1587 — machten spanische Franziskaner von den Philippinen aus vergebliche Versuche, über Kanton in China einzudringen, um dort das Evangelium zu verkünden. Ihre Bemühungen scheiterten

⁷ Les Missions catholiques 1929, 579/80; Catalogus Fratrum Min. Sinensium VIII/IX. Dazu Apostolicum (Tsinaifu) 1933, 194/5.

⁸ Vgl. auch Maas, Die Wiedereröffnung 21 und Lemmens, Gesch. der Franziskanermissionen 90.

an dem Widerstande der chinesischen Behörden und der Portugiesen von Makao⁹. Aus der Stadt Kanton vertrieben, gründeten sie in Makao, vor den Toren Chinas, ein Kloster, um von hier aus jederzeit leicht ins Reich der Mitte vorstoßen zu können. In dieses Kloster nahmen sie auch Einheimische auf. Der Obere P. Lucarelli, ein Italiener, sammelte nach der gewaltsamen Entfernung des spanischen Obern P. Alfaro durch die Portugiesen etwa 20 Knaben um sich, Chinesen, Japaner und Siamesen, unterrichtete sie in der christlichen Religion und suchte durch den Umgang mit ihnen die chinesische Sprache zu erlernen. Dabei blieb er jedoch nicht stehen. Er leitete die junge Schar auch an, selber an anderen zu Aposteln zu werden und ihnen die christlichen Wahrheiten zu verkünden. So war er im Grunde, wenn auch nicht in aller Form, Leiter eines kleinen Missionsseminars und einer Katechistenschule. Daß das Unternehmen keinen Bestand hatte und nicht weiter ausgebaut werden konnte, war, wie schon gesagt, die Schuld der Portugiesen, die in Makao herrschten und jede Art von spanischer Konkurrenz im fernen Osten schon im Keime erstickten¹⁰.

Ein halbes Jahrhundert später — 1633 — suchten die spanischen Franziskaner abermals von den Philippinen aus in China festen Fuß zu fassen. Diesmal über Formosa und Fukien und mit mehr Erfolg. Der erste von ihnen war der aus dem Ritenstreit bekannte P. Antonio Caballero oder de Santa Maria¹¹. Er war ein Mann, der vor keiner Schwierigkeit zurückschreckte. Unter der Anleitung des Dominikaners Morales, der die in Manila wohnenden Chinesen betreut hatte, machte er auf Formosa und später in Fukien seine ersten Sprachstudien. Im Ritenstreit verfocht er den Standpunkt, den sich die römische Kurie später zu eigen machte. In 14jähriger Tätigkeit konnte er in Tsinanfu, der Hauptstadt von Schantung, 5000 Chinesen in die Kirche aufnehmen, dazu weitere 2000 in der Umgebung dieser Stadt.

Auch P. Antonio de Santa Maria stand, wie sein großer Vorgänger aus dem Franziskanerorden, Monte Corvino, die meiste

⁹ Vgl. Lemmens, *Gesch. der Franziskanermissionen* 123 ff. und Maas, *Die Wiedereröffnung* 23 ff.

¹⁰ Maas, a. a. O. 30 und 32.

¹¹ Ebda III. Kapitel; Lemmens, a. a. O. 125 ff.; ZM 1932, 1—3; Maas, „Aus allen Zonen“ 22. Bändchen: Pater Antonius Caballero, der Begründer der neuzeitlichen Franziskanermission in China, Werl 1934; Maas, *Cartas de China* (Sevilla 1917) 6—125; Van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* II, 317—606.

Zeit allein auf dem chinesischen Missionsfelde. Es hätte nahegelegen, sich nach Mitarbeitern im Lande umzusehen. Aber wer seine Lage kennt und seine Briefe gelesen hat¹², weiß, daß eine Möglichkeit dafür nicht bestand. Daß es keine prinzipielle Ablehnung oder Interesselosigkeit war, wenn er in dieser Hinsicht nichts unternommen hat, geht aus seinem Verhalten gegen den späteren Bischof Lo oder López hervor, der sein Schüler war und dem er gern zum Ordens- und Priesterstande verholfen hätte. Er schickte ihn zu diesem Zwecke nach Manila, wo er in den Orden aufgenommen werden und seine theologische Ausbildung erhalten sollte. Allein seine Obern auf den Philippinen zeigten keine Neigung, den jungen Chinesen aufzunehmen. Die Dominikaner hingegen wagten es und hatten die Genugtuung, den ersten chinesischen Priester und Bischof in ihren Reihen zu haben, der der Mission wertvolle Dienste geleistet hat. Er starb im Jahre 1691 als Bischof von Nanking¹³.

Die spanischen Franziskaner, die das Werk des P. Antonio bis zur Wende des 18. Jahrhunderts fortsetzten¹⁴, sind weder dieser Frage noch der des einheimischen Klerus überhaupt nähergetreten. Sie bezogen ihren Nachwuchs von den Philippinen, wo sie seit 1580 ein Noviziat des Ordens in Manila (seit 1591 in San Francisco del Monte) für Auswärtige und Einheimische hatten. Im Reiche der Mitte fanden sie kaum Gelegenheit, dieser an und für sich so wichtigen Frage ihre Aufmerksamkeit zu schenken, da auf der einen Seite die ständigen Verfolgungen die Möglichkeit einer Ordensniederlassung ausschlossen und auf der andern Seite das wenige Personal, das zur Verfügung stand, in der eigentlichen Missionsarbeit und der Pastoration der vorhandenen Christen völlig aufging. Man hoffte von einem Jahr zum andern auf ruhigere Tage, und damit verging die Zeit, bis die Spanier überhaupt nicht mehr in der Lage waren, das Missionswerk in China fortzusetzen¹⁵.

Im Gegensatz zu den spanischen Franziskanern haben sich die Italiener, die seit dem Jahre 1684 in der chinesischen Mission wirken¹⁶, wenigstens um die Schaffung eines Weltpriesterstandes aus einheimischen Kräften bemüht. Freilich war es auch ihnen wegen der andauernden Verfolgungen nicht mög-

¹² Veröffentlicht in: Maas, *Cartas de China und Sinica Franciscana*, a. a. O.

¹³ S. über ihn D'Elia, *Catholic native Episcopacy in China*, Siccawei 1927.

¹⁴ Vgl. ZM 1932, 4 ff. u. 227 ff.

¹⁵ Ebda 1933, 203/4.

¹⁶ Ebda 1932, 9 ff. u. 231 ff. sowie 1933, 202 ff.

lich, Studienhäuser in der Mission zu errichten noch auch bei dem drückenden Kräftermangel Patres für den Unterricht freizumachen. Deshalb sandten sie hoffnungsvolle chinesische Jungmänner in die italienische Heimat, wo sie im Kolleg der heiligen Familie zu Neapel ihre Ausbildung erhielten¹⁷. Von den 105 Chinesen, die in dieses Kolleg geschickt wurden, kamen 52 aus den Franziskanermissionen der Provinzen Schansi, Schensi und Hukuang (Hupeh-Hunan). Die Zahl jener, die aus diesem Kolleg in die Franziskanermissionen eintraten, war sogar noch größer als die von diesen ausgesandten; sie betrug 61, und zwar 17 im 18. und 44 im 19. Jahrhundert. Dazu kamen noch andere Einheimische, die in anderen Kollegien, z. B. Roms, ihren Unterricht und ihre religiöse Erziehung erhalten hatten¹⁸. Bezüglich des Ordensnachwuchses ist freilich auch für die italienischen Franziskaner das Ergebnis ebenso negativ wie für die spanischen. Man sieht, die Missionare haben keine Hauspolitik, sondern Reichsgottespolitik betrieben. Sie haben ihre eigenen Kräfte im Dienste der Mission verzehrt und an Hilfskräften aus der Mission herangezogen, was sich ihnen bot und so wie es sich ihnen bei der Notlage der Zeit darbot¹⁹.

¹⁷ Ebda 1932, 244. Das Kolleg stand unter der Leitung des italienischen Priesters Matthäus Ripa, der von 1707 bis 1723 Missionar in China war. Er starb 1746.

¹⁸ Vgl. Lemmens in: *Antonianum* 1928, 89.

¹⁹ Die Jesuiten, die vor ihrer Aufhebung den Franziskanern in China an Kräften weit überlegen waren, trugen sich in dieser Zeit in bezug auf einheimischen Klerus und Nachwuchs mit großen Plänen, die aber zu kühn waren, um verwirklicht werden zu können. Um schneller zum Ziele zu gelangen, glaubten sie die Verhältnisse der Urkirche auf die chinesische Mission übertragen zu sollen. Wie die alte Kirche einen Augustinus und Ambrosius aus dem Laienstande nahm und ihnen die Weihen, selbst die bischöfliche, erteilte, so glaubten auch die Jesuiten in China aus der Klasse der Gebildeten schon reife und in der chinesischen Wissenschaft bewanderte Männer für das Priestertum heranziehen zu können. Dem Mangel der Kenntnis des Lateinischen, das die Chinesen nur schwer lernen, glaubten sie mit der chinesischen Liturgie abhelfen zu können. Unter dem Einfluß des Kardinals Bellarmin wurde das entsprechende Gesuch im Jahre 1615 in Rom genehmigt. Aber es verging ein halbes Jahrhundert, bis in der Sache etwas unternommen wurde. Als man dann im Jahre 1661 Ernst machen wollte, wurde in Rom die nochmals nachgesuchte Genehmigung verweigert. Man fürchtete an der Kurie offenbar die Gefahr eines Schismas, eine Furcht, die zweifelsohne durch die Haltung der Jesuiten in der Ritenfrage genährt wurde. Vgl. Huonder, *Der einheimische Klerus in den Heidenländern* (Freiburg 1909) 157—175. — Unterdessen richteten die Jesuiten ihr Augenmerk auf den Ordensnachwuchs. Im Jahre 1616 finden wir unter den 20 Mitgliedern der chinesischen Vizeprovinz 7 Chinesen, freilich bloß Laienbrüder. „Unter der

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts brach für die chinesische Mission eine neue Ära an. Durch den Frieden von Nanking (1842) und die Verträge von Tientsin (1858) und Peking (1860) wurde China gezwungen, dem Evangelium die Tore zu öffnen²⁰. Von den Franziskanern waren um diese Zeit nur noch die Italiener in der Mission. Es zeugt sicher nicht von Engherzigkeit, wenn sie nicht zuerst an die Ausbreitung ihres Ordens, sondern an die schnelle Ausbreitung des Evangeliums durch einheimische Kräfte überhaupt dachten. Und so war es denn des Bischofs Moccagatta, der seit 1848 Apost. Vikar von Schantung war, „erste Sorge, sich Mitarbeiter aus dem Missionslande heranzubilden und ein Priesterseminar ins Leben zu rufen, dessen Leitung er selbst in die Hand nahm“²¹, nachdem schon vor ihm der Apost. Vikar Salvetti 1810 in dem Orte Sinlitsun (in Schansi)²² und Rizzolati nach 1838 in der Stadt Wutschang (Hupeh)²³ ein kleines Seminar eröffnet hatten. Über die Geschichte dieses Priesterseminars hat Bischof Adalbert Schmücker in der Zeitschrift des Vikariates Tsinanfu „Communicationes“ geschrieben²⁴.

Uns interessiert hier, was in der Zeit nach der Abschließung der Verträge und der Türöffnung in China für den franziskanischen Nachwuchs geschehen ist. Der erste Chinese, der in der Neuzeit in den Franziskanerorden aufgenommen wurde, scheint ein gewisser P. Johannes Joseph Tscheng gewesen zu sein. Er wurde in den 80er Jahren nach Italien in die Ordensprovinz des hl. Bonaventura in Tuszien geschickt und empfing dort im Mai 1892 die Priesterweihe. In seine chinesische Heimat zurückgekehrt, wirkte er segensreich und starb im Rufe der Heiligkeit am 28. Dezember 1914²⁵. Er blieb nicht allein. Eine Reihe junger Chinesen folgte ihm und machte in den beiden tuszischen Ordensprovinzen vom hl. Bonaventura und von den hl. Wundmalen Noviziat und theologische Studien. Die Ordensschematismen von 1903 und 1909 weisen für das Apost. Vikariat

chinesischen Jugend waren damals“, wie P. Huonder sich ausdrückt, „Priester- und Ordensberufe begreiflicherweise selten, und nur wenige hielten aus.“ Unter den 456 Jesuiten (Patres und Brüder), die zwischen 1580 und 1780 in China wirkten, waren 81 Chinesen und ein Tongkinese, darunter 48 Priester. Huonder, a. a. O. 176.

²⁰ Vgl. ZM 1933, 202.

²¹ Ebda 206.

²² Lemmens in: *Antonianum* 1928, 89.

²³ Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis* (Wuchang 1929) 121.

²⁴ Tsinanfu 1932, Januarheft 4—6 und April 2—4.

²⁵ *Antonianum*, a. a. O. 90.

Nord-Schensi sechs chinesische Patres auf, die alle ihr Probejahr und ihre Studien in der Provinz vom hl. Bonaventura absolviert haben, und für das Vikariat Nordwest-Hupeh drei, die sich in der Provinz von den hl. Wundmalen auf den Ordens- und Priesterstand vorbereiteten. Unter den drei zuletzt Genannten befindet sich auch der spätere Bischof und Apost. Präfekt von Putschi, Odorich Tscheng²⁶.

Es konnte natürlich kein Dauerzustand sein und war tatsächlich nur ein Notbehelf, was heute noch aus besonderen Gründen ausnahmsweise geschieht, nämlich junge Chinesen zur Vorbereitung und Ausbildung nach Italien zu schicken. Immerhin haben sich die auf diese Weise Vorgebildeten in der Mission bewährt. Die Entwicklung drängte indes dazu, in der Mission selbst Noviziats- und Studienhäuser aufzumachen. Und so bemühte sich denn Bischof Gregor Grassi von Nord-Schansi (Tayuanfu), von Rom die Erlaubnis zur Gründung eines Noviziatsklosters in der Mission zu erhalten. Sie wurde am 20. August 1893 von Leo XIII. gegeben, und noch im selben Jahre kam die Gründung zustande in dem Orte Tung eul kow oder Tung erh kow. Es war — wenigstens in der Neuzeit — der erste eigentliche Franziskanerkonvent mit Noviziat. Der Anfang war verheißungsvoll: die ersten sechs Novizen kamen alle zur Profession, unter ihnen der nachmalige Bischof und Apost. Vikar von Fenyang, Aloisius Tschen oder Tscheng²⁷. Wegen des Boxeraufstandes mußte das Noviziat im Jahre 1900 geschlossen werden, und es dauerte bis zum Jahre 1924, bis es von neuem eröffnet werden konnte²⁸.

Mit der Wiedereröffnung dieses Noviziatshauses im Jahre 1924 — zwei Jahre vor der berühmten Bischofsweihe in Rom, bei der sich die beiden erwähnten chinesischen Franziskaner befanden — beginnt die neueste Entwicklungsphase in der Schaffung eines einheimischen Franziskanernachwuchses in China. Es ist das Werk unserer Tage, das durch die Mahnrufe des Missionspapstes einen gewaltigen Antrieb erhalten hat. Die

²⁶ Vgl. besonders Schematismus (Assisi) 1909, 1150 u. 1155. Zum Ganzen: Antonianum I. c. 90. Über Bischof Tscheng ZM 1924, 243 und La Consacrazione di sei Vescovi Cinesi, Rom 1926.

²⁷ Die Namen finden sich nicht ganz übereinstimmend. Er ist zu unterscheiden von dem vorgenannten Bischof Oderich Tscheng, der seine Ausbildung in Italien erhielt und sich ebenfalls unter den von Pius XI. geweihten Bischöfen befand. Vgl. auch ZM 1933, 218/9 und Antonianum I. c. sowie Schematismus des Ordens von 1909, 1151; ferner La Consacrazione.

²⁸ Vgl. ZM a. a. O., wo sich noch weitere Einzelheiten finden.

Klostergründungen, hauptsächlich Noviziats- und Studienhäuser, sind sich in den letzten Jahren in fast allen Franziskanermissionen Chinas Schlag auf Schlag und Jahr für Jahr gefolgt. Um nur einige Namen und Zahlen zu nennen: Hungkialow in Nord-Schantung (Vik. Tsinanfu) im Jahre 1926, bald nach der Gründung des Regionalseminars an demselben Orte (1925), für Studierende der Philosophie und Theologie, nachdem schon vorher in der Stadt Tayanfu (im gleichen Vikariat und nicht zu verwechseln mit Tayuanfu in Schansi) ein Kloster gegründet war²⁹. Pets(i)uen im Apost. Vikariat Hankow (Ost-Hupeh) mit Noviziat, gegründet 1928³⁰. Kiaokow bei Hankow, Klerikat, gegr. 1930³¹. Im selben Jahre Tschayuenkow in Nordwest-Hupeh (Laohokow), Konvent mit kleinem Seminar³². 1931 und 1932 je ein Haus bei den Spaniern in Yenanfu (Nord-Schensi)³³. Ebenfalls im Jahre 1931 im Vikariat Sianfu (Schensi)³⁴. 1932 bei den Holländern in Luanfu (Schansi)³⁵ und bei den Italienern in Tayuanfu (ebenfalls Schansi)³⁶. Endlich 1936 ein Studienhaus in Peking (für neu angekommene Missionare sämtlicher Franziskaner in China zum vollkommenen Erlernen der chinesischen Sprache)³⁷ und 1937 ein Kloster im Blutvikariat der belgischen Franziskaner in Itschang (Südwest-Hupeh)³⁸. Die letzte amtliche Aufstellung nennt 14 Klöster, darunter 3 Noviziatsklöster; an Aspiranten: 2 Novizen (ausnahmsweise eine kleine Zahl), 8 Studierende der Philosophie und 20 der Theologie, zusammen 30 Ordenskleriker chinesischer Herkunft. An eingeborenen Patres werden 53 aufgeführt, an Laienbrüdern 10. An entsprechenden Anstalten, in denen sowohl die angehenden Franziskaner wie auch die Weltpriester ihre Ausbildung erhalten, nennt die Statistik: 6 große (meist Regional-)Seminare mit 130 Seminaristen und 20 kleine oder Knaben-Seminare mit 660 Zöglingen. 20 Schüler besuchen das seraphische Kolleg³⁹.

²⁹ Communicationes (Tsinanfu) 1926, 62. Zuerst in einem Flügel der bischöflichen Residenz; 1932 durch einen eigenen Neubau ersetzt. Vgl. Acta O. F. M. (Quaracchi) 1932, 188 und Vita seraphica (Werl) 1932, 357. — Das Kloster in Tayanfu wurde aber bald zugunsten einer Neugründung in Hungkialou aufgegeben (Commun. I. c.).

³⁰ Apostolicum (Tsinanfu) 1932, 425.

³¹ Acta O. F. M. 1930, 252.

³² Ebda 1931, 56.

³³ Acta 1932, 59 und Apostolicum 1932, 425.

³⁴ Acta 1932, 59.

³⁵ Ebda 1933, 110.

³⁶ Ebda 1932, 188.

³⁷ Ebda 1936, 329.

³⁸ Apostolicum 1937, 232.

³⁹ Acta 1937, 46. Nachdem dieser Artikel bereits gesetzt war, erhielten wir vom Delegatus Generalis des Ordens in China, P. Alfons Schnusenberg,

Die belgische Zeitschrift „Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé“⁴⁰ bringt eine bemerkenswerte Übersicht über das Verhältnis der einheimischen und auswärtigen Missionskräfte (Weltpriester, Patres, Kleriker und Laienbrüder) bei den verschiedenen Missionsgesellschaften, die aber nicht genau ist. Danach haben

die Jesuiten	neben 509 auswärtigen Kräften	156 einheimische,
„ Franziskaner	„ 512 „ „	115 „
„ Lazaristen	„ 236 „ „	194 „
„ Steyler	„ 253 „ „	20 „
das Pariser Seminar	„ 336 „ „	? „
die Scheutvelder	„ 256 „ „	2 „
„ Trappisten	„ 19 „ „	102 „

Die Zusammenstellung ist, wie gesagt, nicht fehlerfrei; für die Franziskaner stimmt sie jedenfalls nicht. Auswärtige Patres sind nach der neuesten Aufstellung der Acta Ordinis Fratrum Minorum⁴¹ nur 439 vorhanden; dazu kommen 45 auswärtige Laienbrüder; ergibt eine Gesamtzahl von 484 auswärtigen Franziskanern. Diese Zahl bleibt also um 28 hinter der der Statistik zurück. Hingegen ist die der einheimischen Kräfte in Wirklichkeit doppelt so groß als die in der obigen Statistik angegebene. Sie

folgende Aufstellung über die jetzt vorhandenen 21 Franziskanerklöster in China zugesickt: In der Provinz Hupeh: Vikariat Hankow: 1. Hankow-Kiaokow (Collegium Immaculatae Conceptionis, Sitz des Generaldelegaten und Studienhaus für die Kleriker der Philosophie und Theologie des Ordens); 2. Pechuan (Noviziatskloster); 3. Hankow-Shuichang (Sitz des Ordensobern von Hankow). Vikariat Wuchang: 1. Safang (Residenz des Ordensobern von Wuchang); 2. Hwangshihkang. Vikariat Laohokow: 1. Fangcheng (Sitz des Ordensobern); 2. Chayuankow. Vikariat Ichang: Tantseshan. — In der Provinz Hunan: Vikariat Hengchow: Hwangshawan. — In der Provinz Schantung: Vikariat Tsinanfu: 1. Tsinanfu-Hungkialou (Sitz des Superior regularis von Tsinanfu und Studienhaus für die Theologen und Philosophie-studierenden des Ordens); 2. Hanchuang; 3. Wangkiachuang. Vikariat Tsingtau: Kloster St. Bonaventura in Tsingtau. — In der Provinz Szechuan: Vikariat Tayuanfu: Hsiachuang (Studienhaus für Philosophie und Theologie). Apost. Präfektur Yutse: Tung erh kow (Noviziatskloster). Vikariat Luanfu: Kaokiachuang (Sitz des Ordensobern). — In der Provinz Schensi: Apost. Präfektur Sanyuan: Tung yuan fang (Sitz des Ordensobern von Sanyuan). Apost. Präfektur Fengsiang: Kloster Tung chih huei. Apost. Präfektur Chowchih: Pei shih tsun. Vikariat Yenanfu: Kaoyu. — Außerdem noch im Vikariat Peking: Studienhaus ad Sanctum Antonium in der Stadt Peking zur Einführung der jungen Missionare in die chinesische Sprache, Sitten und Gebräuche des Landes.

⁴⁰ Brüssel 1937, 61.

⁴¹ 1937, 46.

beträgt nämlich 144 von den Patres ausgebildete Weltpriester des III. Ordens, 53 einheimische Patres, 30 einheimische Kleriker und 10 aus dem Lande stammende Laienbrüder, zusammen 237 einheimische Kräfte, davon 93 einheimische Franziskaner.

Im Verlaufe der letzten Jahre wurden von den Franziskanern sechs Gebiete an den einheimischen Klerus abgetreten, ein weiteres an einheimische Mitbrüder, nämlich die Apost. Präfektur Putschi im Jahre 1926 von Italienern in Ost-Hupeh (Hankow) an den einheimischen Weltklerus (erster Apost. Präfekt Bischof Odorich Tscheng, einer von den sechs vom Papste geweihten); sodann das Apost. Vikariat Fen yang 1926 von Italienern in Schansi (Tayuanfu), ebenfalls an den chinesischen Weltklerus, obgleich auch hier der erste Oberhirte ein Franziskaner war, nämlich der schon mehrfach erwähnte Aloisius Tscheng, der wie sein Namensvetter zu den sechs in Rom geweihten Bischöfen gehört. Des weiteren an den chinesischen Weltklerus die folgenden vier Gebiete, die zunächst zu Apost. Präfekturen erhoben wurden: Lintsing von den deutschen Franziskanern in Nord-Schantung (Tsinanfu) im Jahre 1931; Hungtung von den Holländern in Süd-Schansi (Luanfu) im Jahre 1932; Tschoh tschih von Italienern in Schensi (Sianfu) ebenfalls im Jahre 1932, und endlich Siang yang im Jahre 1936 von Italienern in Nordwest-Hupeh (Laohokow). Das Gebiet, das chinesischen Franziskanern anvertraut wurde, ist Fengsiang in der Provinz Schensi. Italienische Franziskaner traten es im Jahre 1932 an ihre Mitbrüder im Reiche der Mitte ab⁴².

So ergibt sich die erfreuliche Tatsache, daß es in den 27 Missionsgebieten, die den Franziskanern heute in China anvertraut sind, nicht nur in der Frage des einheimischen Klerus, sondern auch in bezug auf den Ordensnachwuchs entsprechend den römischen Weisungen mächtig vorangeht und daß heute unter günstigeren Umständen vieles nachgeholt wird, was bei den Schwierigkeiten der vergangenen Jahrhunderte nicht zu erreichen war.

⁴² Vgl. u. a. Acta O.F.M. 1932, 311/2; Apostolicum 1936, 32; ZM 1934, 232, 237/9 u. 243; Jahresbericht der Franziskanermissionen (Werl) 1931; Annuaire des Missions catholiques de Chine 1937 (Shanghai) 16 ff.; La Consacrazione di sei Vescovi Cinesi, Rom 1926.

Das Problem der „Anpassung“ der christlichen Mission in buddhistischen Ländern

Von Prof. Dr. Günther Schulemann

Mit seiner Rede auf dem Areopag zu Athen ist der Völkerapostel für die ganze weitere Mission der Kirche wegweisend geworden. Er benützt darin weitgehend die Methode der „Anpassung“. Abgesehen von einigen Apologeten der ersten Jahrhunderte finden wir zu allen Zeiten große Kirchenväter des Morgen- und Abendlandes, Ordensstifter, Kanonisten, Scholastiker, Mystiker, Schriftsteller, Organisatoren und Missionare bemüht, durch Verwertung überkommener Bildungsschätze und durch „Anpassung“ an die Vorstellungswelt und die Gebräuche eines zu bekehrenden Volkes der Ausbreitung des Evangeliums zu dienen. Der Zweck, der Wahrheit zu dienen, sie zu verteidigen, ihr den Weg zu bereiten, war der primäre. Der Vorwurf, daß solche Männer mehr aus Freude am Neuen und Fremden zur Anpassung und zur Verwertung eben dieses Neuen übergegangen seien, wird verhältnismäßig selten erhoben und dann auch meist (wie z. B. bei der Verwertung des Aristotelismus durch die Hochscholastiker) schon nach kurzer Zeit stillschweigend begraben. Die Kirche hat sich bei der Durchdringung des Abendlandes stets wachstums- und anpassungsfähig gezeigt.

Eines der vordringlichsten christlichen Probleme der Gegenwart ist die Missionierung und Bekehrung der östlichen Völker. Ostasien im weitesten Sinne ist unleugbar bei der weiteren Entwicklung der Menschheitsgeschichte von überragender Bedeutung. In den Ländern China und Japan haben oder hatten wir neben dem eigentlichen religiösen Leben ausgebildete Staatskulte. In China war es früher der mit dem Kaisertum und der gesamten Verwaltung des Landes und der Ausbildung seiner Beamten aufs engste verbundene Konfuzianismus, eine nüchterne Moralphilosophie, die aber ein allgemein menschliches Bildungs- und Gesittungsideal und einen gesunden Familiensinn einschließlich genau geregelter Ahnenverehrung mit berücksichtigte¹. Dieser Lehre, die in der Praxis auch gewisse feierliche Staatsopfer des Kaisers und seiner Stellvertreter einschloß, machten die großen Jesuitenmissionare vom 16. bis 18.

¹ Vgl. R. Wilhelm, K'ungtse und der Konfuzianismus, Berlin-Leipzig (Hg. Göschen) 1928; ders., Kungtse, Stuttgart 1925; Fr. H. Biallas, Konfuzius und sein Kult, Peking 1928; Th. Devaranne, Konfuzius in aller Welt, Leipzig 1929. Über die soziale Ordnung des alten China: G. Simon, La Cité Chinoise. Paradies der Arbeit. Deutsch von P. Garin, Diessen vor München 1920.

Jahrhundert weitgehend Konzessionen². Der daraufhin entbrannte Ritenstreit wurde von Rom aus gegen eine zu weitgehende Anpassung entschieden, was heute nach dem Sturz des alten Systems in China deutlich eine providentielle Bedeutung gewinnt. Der japanische Staatskult wird in Verquickung mit dem einheimischen Schintoismus gepflegt³. Er schließt eine gewisse Vergöttlichung des Kaiserhauses, gemeinsame Verehrung des Kaisers, gemeinsame Feiern und Feiertage und das Hochhalten einer mehr diesseitigen Rittermoral ein. Den schintoistischen Staatskultriten gegenüber hat sich Rom in neuester Zeit sehr entgegenkommend gezeigt. Es wird christlichen Japanern, zumal Beamten, ohne weiteres die Teilnahme an dahingehörigen Feiern und Zeremonien gestattet, da sie als etwas rein Bürgerliches aufzufassen seien. In der Tat liegt ja auch der religiöse Schwerpunkt zumal in Japan heutzutage wieder beim Buddhismus, zu dem sich bei den letzten Volkszählungen über zwei Drittel und mehr als doppelt soviel wie zum Schinto bekannten.

Damit treten wir vor das Problem: Wie steht es mit einer „Anpassung“ der christlichen Mission an Gedankenwelt, Gebräuche, Kunst usw. des buddhistischen Asien? Diese Frage soll uns im folgenden beschäftigen. Als bald aber erhebt sich unabweisbar die Feststellung: Dieses Problem läßt sich überhaupt nicht einheitlich und summarisch anfassen und abtun. So fest der Buddhismus manche Grund Lehren, literarische Überlieferungen und Ordensgebräuche in allen Ländern, in die er vordrang, gehalten hat, so mannigfach differenzierte er sich nach den Seiten der philosophischen Deutungen, der Mythenbildung, der äußeren, künstlerischen Erscheinungsformen und der Volksfrömmigkeit. Die Möglichkeit einer „Anpassung“ grundsätzlich abzulehnen, indem man etwa einen philologisch herauskonstruierten Urbuddhismus als dem Christentum völlig wesensfremd feststellt, wäre ebenso falsch, wie sich auf Grund der unleugbar vorhandenen, verwandten Seelenhaltung irgendeiner spätbuddhistischen Schule übertriebenem Optimismus hinzugeben.

Zu dieser Komplizierung des Problems tritt aber dann noch die jeweils verschiedene Färbung nach dem Ort und den Gewohnheiten, denen sich ein draußen wirkender Missionar gegenüber sieht. Und die können in ein und demselben Lande sehr mannigfach sein. Es gibt in allen Ländern wohl meist

² A. Huonder, Der chinesische Ritenstreit, Aachen 1921.

³ Vgl. den Artikel „Schintoismus“ im neuesten „Lexikon für Theologie und Kirche“ nebst Anhang und aller neueren Literatur.

tolerante, vielfach indifferente und sehr selten fanatische buddhistische Mönche und dementsprechend auch buddhistische Laiengemeinden. Im allgemeinen ist die Haltung der Laien sehr vom Vorbild und moralischen Niveau der dort lebenden buddhistischen „Geistlichen“ abhängig. Ein weitgehendes Auseinanderklaffen, ja Sich-Entfernen von Kloster- und Laien-Buddhismus ist fast nur in China zu konstatieren. Es fragt sich nun: Was empfiehlt sich für unsere Missionare diesen Möglichkeiten gegenüber? Überall eine grundsätzliche ablehnende Haltung? Ein Eingehen auf die an dem betreffenden Orte gelehrtete Richtung des Buddhismus seinem religiösen und philosophischen, also weltanschaulichen Gehalte nach? Ein Fühlungnehmen mit buddhistischen „Geistlichen“ auf Grund unleugbar vorhandener gemeinsamer asketischer Ideale? Ein Anpassen an gewisse Gebräuche und Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit, wenn man dieselbe wirklich lebendig findet? Offenbar hängt da sehr viel von den örtlichen Verhältnissen ab, und es wäre Anmaßung, lange an Ort und Stelle wirkenden Missionaren, die überhaupt kaum ein regeres religiöses Leben feststellen können, irgendwelche theoretischen Fingerzeige zu geben. Aber abgesehen von den Fällen, wo, wie es in Tibet, aber auch in Japan vorkommen kann, buddhistische Mönche direkt gegen das Christentum agitieren, und also Anknüpfung sich von selbst verbietet, wird doch vielleicht mancher Glaubensbote sich im Stillen gestehen müssen, daß er vor seinem Hinausgehen nicht viel von den Wesenszügen des Buddhismus und nun gar von Einzelheiten wußte und an Ort und Stelle auch nicht viel dazulernte. Leben nicht auch wir in Europa mit Andersgläubigen dicht zusammen, die keine Ahnung davon haben, was wir glauben, wie unsere Kirche gegliedert ist, die nichts merken, wenn da und dort Missionspredigten oder Exerzitien tief in das seelische Leben von Gemeinden oder Einzelnen eingreifen? Das bloße Dabeiwohnen vermag also offenbar nur sehr wenig Einblicke und Kenntnisse zu vermitteln. Ebenso ist es, um ein anderes Beispiel anzuführen, natürlich ganz verkehrt, alle Buddhisten als „Götzendienen“ und den Buddha als ihr „Idol“ zu bezeichnen und dann dementsprechend vorzugehen. Man erinnere sich nur, welchen Mißdeutungen unsere Wallfahrten, Gnadenorte, Gnadenbilder, Reliquienausstellungen, Auflegungen, Huldigungszereimonien, wie Küsse, Kniebeugungen usw. ausgesetzt sind. Man kann nie die reine Theorie und wirklich tiefe Deutung, die den weitaus meisten Gläubigen geläufig sind, mit einer nach dem Augenschein willkürlich erklärten Praxis vergleichen. Da können nur Fehlschlüsse und magere Erfolge das Ergebnis sein.

Das letzte Beispiel aber ist auch wieder lehrreich, weil es in der Tat keine einheitliche Deutung bezüglich Bilderkult im Buddhismus gibt. In vielen Ländern sind Buddhasstatuen nur Erinnerungsdenkmäler oder Betrachtungsmittel. In anderen gibt es förmliche Bilderverehrung, Zeremonien der Bildbelebung durch „Öffnen der Augen“ oder Füllen des Inneren mit magischen Formeln, Steinen, Weihrauch. Manche auffallenden Figuren wieder, wie z. B. Tempelwächter an den Eingängen haben überhaupt mehr dekorative oder symbolische Bedeutung oder dienen wie sehr vieles beim Zeremoniell zur Abwehr feindlicher Dämonen. Diese Vorstellungen aber sind für den wirklich unterrichteten Buddhisten nur von peripherer Bedeutung. Ebenso ist überall der eigentliche Buddhismus von ankristallisierten Volkskulten und Gebräuchen zu unterscheiden, die ähnlich wie russische Ostermahlzeiten, deutscher Weihnachtsbaum, romanischer Karneval, die auch nicht direkt zum Christentum gehören, doch sehr in die Augen fallen.

Soviel über die notwendige Vorsicht in betreff summarischer Urteile! Und nun zum einzelnen, d. h. den hauptsächlichsten Schattierungen des Buddhismus und ihren wesentlichen Lehren und Gebräuchen, insoweit sie „Anpassung“ gestatten. Dem ursprünglichen Buddhismus wohl am nächsten steht der sog. südliche oder Pâli-Buddhismus, der heutzutage auf Ceylon, in Birma, Siam und Kambodscha herrscht und sich auf den umfangreichen, dreiteiligen Pâli-Kanon stützt, der im Jahre 45 v. Chr. auf Ceylon auf Palmblättern erstmalig schriftlich fixiert wurde⁴. Dem Pâli-Buddhismus ist Buddha Śâkyamuni oder Gotama Buddhô (550—480 v. Chr.) wohl der „Erleuchtete, Erwachte“ aber doch der indische Fürstensohn, der die Lehre enthüllte, nicht ein Gott oder göttliches Wesen. Im Gegenteil: Persönliche, ja höchste Götter bekleiden nach dieser Lehre ihren hohen Posten in der Welt nur für gewisse, riesige Weltzeitalter und huldigen daher dem Buddha, der die Welt überwunden hat. Alles dreht sich im Pâli-Buddhismus um die sog. vier Wahrheiten, daß alles Leben leidvoll, vergänglich, ohne Wesenskern sei, daß das Haften und Dürsten nach Dasein in uferloser Verkettung von Schuld und Sühne das Leben in endlosen Wiedergeburten im

⁴ Ich verweise hier auf meine neueste Publikation G. Schulemann, Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes, Freiburg 1937, worin das vierte Kapitel die Lehren des „Kleinen Fahrzeuges“, wie der Pâli-buddhismus auch genannt wird, behandelt. Zum ursprünglichen Buddhismus vgl. auch H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart-Berlin 1923.

Kreislauf erhalte, daß es gelte, diesen Durst zu überwinden und daß der Weg der Weisheit, Moralität und Betrachtung zu dem Ziele der Befreiung und abgeklärten Ruhe, dem Erlöschen alles Wahnes und Leidens (nibbānam = nirvāna) führe. Die noch heute nach den alten Vorschriften lebenden Mönche gelten als die eigentlichen Beobachter des „Pfades“. Die Laienanhänger „nehmen ihre Zuflucht“ zu den „drei Kleinodien“: Buddha, Lehre und Mönchsgemeinde, und beobachten sonst einige allgemeine Moralvorschriften. Buddha wird sitzend, stehend oder liegend in den Tempeln dargestellt, auch seine Reliquien werden verehrt. Außer ihm erblickt man noch Gruppen von 2, 16, ja 500 Schülern, bisweilen auch Bildwerke des weißen Buddhas der Zukunft, des Metteya, des „Liebevollen“. Bilder von Göttern, Genien, Dämonen und Dämonenbezwingern umgeben mehr zur Dekoration die Buddhabilder. Das gewöhnliche Volk fürchtet vielfach böse Geister, Krankheitsteufel, Hexereien. Zur Abwehr werden von Laien primitive Teufelstänze aufgeführt. Die buddhistischen Mönche aber bemüht man in solchen Fällen, indem man sie um umfängliche Rezitationen des hl. Wortes bittet. In Birma sind die buddhistischen Bettelmönche zugleich auch Volksschullehrer, und dort wie auch in Siam und Kambodscha geht fast die gesamte männliche Jugend wenigstens zeitweilig in die Klöster, um nach den Gelübden eingezogen zu leben. In Siam ist zudem noch immer die staatliche Subvention des buddhistischen Bettelordens eine bedeutende.

Was nun die Haltung des christlichen Missionars dieser süd-buddhistischen Weltanschauung gegenüber betrifft, so wird er ohne weiteres auch von den Feststellungen: „Alles ist Eitelkeit. Die Welt liegt in Wehen. Der Menschen Sinnen und Streben ist böse von Jugend auf. Was der Mensch säet, das wird er ernten!“ ausgehen. Dann aber wird er sagen: Die ungeordnete Selbstliebe, das Haften am Ich ist ein Ausfluß der allen Menschen anhängenden Erbsünde. Daß es mit allen Menschen im Argen liegt, wissen wir. Aber ob wir in einer früheren Geburt selbst etwas verschuldet haben, wissen wir ganz und gar nicht. Wohl aber bezeugt uns unser Bewußtsein durch den Ernst der Wahl zwischen dem „Bösen“ der Ichsucht, Verblendung, Wollust, Habsucht, des Zornes, Hochmutes und dem „Guten“ der Nächstenliebe, des Mitleides, der Geistesklarheit, Reinheit, geistigen Armut, Sanftmut, Demut, daß es sich schon in diesem Leben um die letzte und endgültige Entscheidung handele. Die Frucht der Hinwendung zum Guten des „guten Pfades“, des „geistigen Wandels“, so wird der Missionar gern anknüpfen, ist Geistesfreiheit, Frieden, Ruhe, Seligkeit,

Wahnerlöschen. Die Frucht des verkehrten Weges des Fleisches aber ist Verderben und Höllenqual. Wenn das verkehrte, betörte, weltverstrickte Leben Eitelkeit und Nichtigkeit ist, dann ist das rechte, weise, geistbefreite Leben der Zugang zum wahrhaft Seienden. Hier kann auf jene Stelle im Pāli-Kanon⁵ verwiesen werden, wo der Buddha selbst sagt: „Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeboresenes, Nichtentstandenes, Nichtgewordenes. Gäbe es dies nicht, dann würdet ihr kein Ende des Leidens finden. Kein Entrinnen würde möglich sein aus der Welt des Geborenen, Entstandenen, Gewordenen.“ Das durch sich selbst Seiende aber nennen wir Gott, der da gesagt hat: „Ich bin, der ich bin!“ Da wir aber zu schwach sind, uns selbst zu befreien und zu Gott zu gelangen — wird der christliche Glaubensbote hinzufügen —, so hat sich Gott der Menschen erbarmt und den Erlöser gesandt: Jesus Christus, den weißen Heiland des Mitleids. Hat nicht Śākyamuni einmal gesagt, daß seine Lehre nur etwa 500 Jahre Bestand haben würde?⁶ Hat er nicht auf einen kommenden Heiland der Liebe (den Bôdhisatva oder zukünftigen Buddha Metteya) verwiesen, der tausendmal mehr Anhänger als er selbst finden werde?⁷ Was der Buddha nur negativ formuliert, das wendet das Christentum ins Positive. Zwischen den Spruchversammlungen des Pāli-Kanons, z. B. dem berühmten Dhammapadam⁸, und vielen Aussprüchen des Neuen Testaments, z. B. den Seligpreisungen der Bergpredigt, aber auch vielen Formulierungen von Asketen und Mystikern des Christentums finden sich mancherlei Parallelen. In den Paulusbrieffen werden die Wege des Fleisches und des Geistes ausführlich einander gegenübergestellt. In Röm. VIII mit dem Hinweis, daß die ganze Schöpfung in Wehen liege und die Herrlichkeit der Kinder Gottes erharre, bekommt die buddhistische Neigung, auch die Tiere nicht zu vergessen, ihre durchaus berechtigte christliche Ausdeutung. Jak. III, 6 ist vom *τροχὸς τῆς γενέσεως* wörtl. = Sskrt. Bhāvacakra „Rad des Werdens, Weltgetriebe“ die Rede. Wie man sieht, gibt es also Anknüpfungsmöglichkeiten in Fülle schon im Hinblick auf den als rein atheistisch und dem Christentum diametral entgegengesetzt verschrienen südlichen Buddhismus.

Eine ganz andere, weitaus religiösere Ausprägung hat der spätere Buddhismus in den nördlichen Gebieten ge-

⁵ Im Pāli-Kanon: Udāna VIII, 3; Itivuttaka 43.

⁶ Dasselbst: Cullavagga X, 1, 6.

⁷ Dasselbst: Cakkavattisuttanta 10.

⁸ Verschiedentlich ins Deutsche übersetzt, so von Th. Schultze, L. von Schroeder, A. Franke.

funden. Dieser Sanskrit-Buddhismus bezeichnet sich selbst als Mahâyâna, „große Überfahrt“ im Gegensatz zur „kleinen“ des südlichen Buddhismus⁹. Er geht zurück auf große Philosophen, Asketen und Mystiker, die seit Beginn unserer Zeitrechnung jahrhundertlang vorzugsweise im Norden Vorderindiens wirkten, wo seitdem freilich die Buddhalehre völlig verschwunden und erloschen ist. Durch den wiedererstarkenden Brahmanismus, ebenso auch den Islam aus ihrem Heimatlande verdrängt, hat sie sich in den späteren Entwicklungsformen nach anderen nördlichen Gebieten verbreitet, erst nach Nepâl, Baktrien, Turkestan, dann aber auch nach China und überhaupt Ostasien und noch später in das benachbarte, gebirgsumkränzte Hochland von Tibet.

Es erscheint unerläßlich, daß christliche Missionare in nordbuddhistischen Ländern wenigstens etwas von einem der Hauptbegründer der „großen Überfahrt“ wissen, nämlich dem wohl im 2. nachchristlichen Jahrhundert lebenden Nâgârdschuna. Dieser trägt zunächst eine sehr negativ anmutende Philosophie vor. Die absolute Wahrheit, die der Weise intuitiv erfaßt, ist wortlos, unaussprechlich, ist die Leerheit. Die höchste Weisheit ist ein Jenseits der höchsten Erkenntnis. Wer sie besitzt, ist über alle Kategorien und relativen Ichbegrenzungen hinaus, aber auch in seiner Betrachtung, Tatkraft, Hingabe, Sittlichkeit zum Jenseits gelangt. Die absolute Wahrheit wird notgedrungen in alltägliche Sätze und Formulierungen gefaßt, aber sie ist an sich der Inbegriff von Behauptung, Verneinung, Behauptung des Zusammenbestehens und Nichtzusammenbestehens von beiden, was in den „Lehrbüchern des mittleren Weges“ an allen Kategorien, Begriffen und Lehrmeinungen durchgeführt wird. Das so reichlich negativ anmutende Ergebnis schlägt aber dann ins Positive um. Die absolute Wahrheit ist der ewig gegenwärtige Geistzustand oder die Sphäre (kāya) der Lehre; als solche mit Buddha identisch. Buddha wird zum absoluten Geist, der in drei Aspekten als Lehre, Seligkeit und jeweilige Erscheinungsform sich manifestiert. Buddha ist schließlich Vater der Welt. Alle Wesen sind seine Kinder, die er liebevoll an sich ziehen will. Śākyamuni-Buddha ist menschlich gesprochen eine Erscheinungsform, seinem Buddhageist oder Logos nach dagegen mit dem Absoluten identisch. Dies Absolute, das „So-sein schlechthin“, wird als Buddha des großen Lichtes, des grenzenlosen Lichtes, des ewigen Lebens usw. bezeichnet.

⁹ Über die „große Überfahrt“ handelt das fünfte Kapitel meines schon erwähnten Buches „Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes“ mit fast erschöpfender Literaturangabe.

Schließlich kommt die noch spätere Spekulation mancher Schulen zur Annahme eines Urbuddha (Âdibuddha), der in ewiger Beschauung Buddhas/einer reinen Ideenwelt, erlösungsbereite Weisheitswesen und irdische Abbilder aus sich entläßt. Alle Wesen, die aus Mitleid mit den Irrenden und Leidenden auf die Ruhe eigener Buddhaschaft verzichten und in schrankenloser Opferbereitschaft und Tatkraft Mühen und Leiden für andere auf sich nehmen, werden in der „großen Überfahrt“ als Weisheitswesen (Bôdhisatvas) bezeichnet und gepriesen. Zum großen Teil handelt es sich bei solchen Personifizierungen um rein mythische Gebilde und Spekulationen. So aber erklärt es sich, daß zunächst unter dem Einfluß griechischer Kunst in Nordwestindien, Baktrien, Turkestan, aber auch bis nach Java hin (Borobudur) in den buddhistischen Tempeln nunmehr eine Fülle von Buddhagottheiten erscheinen, die den Reichtum des innergöttlichen Lebens der absoluten Wahrheit zu symbolisieren haben. Und so ist es dann auch in China, Annam, Korea, Japan und im gesamten Gebiet des Lamaismus geblieben. Die weitaus meisten Kolossalstatuen stellen nicht den historischen Buddha Śâkyamuni, sondern den Buddha des reinen Lichtes, des unermesslichen Lichtes, des ewigen Lebens, oder auch den Buddha der Zukunft dar, oft auf Sockeln oder vor Hintergründen, die mit Hunderten und Tausenden kleiner Buddhasatuen geschmückt sind, um die Einheit in aller Vielheit anzudeuten.

Zur Vereinigung mit der höchsten Wahrheit bemühten sich andere indische Schulhäupter durch Konzentration und Übung vorzudringen. Die alte Yoga-Praxis wurde neu belebt und übernommen. Man unterschied Geisteskräfte und -stufen, weitere und direktere Pfade, mystische Kräfte und asketische Übungen, um sich in ihren Besitz zu setzen. Zu den umfänglichen erkenntnistheoretischen traten mystisch-asketische Untersuchungen und Stufenwegbeschreibungen. Mit solchen Übungen verband sich dann allmählich die Neigung zur Zauberei, zur Beschwörung, zur Zitierung von Hilfsgeistern, zur Besiegung von Dämonen und Dämonenbezwingern. So kam es, daß das ganze brahmanische Pantheon mit der buddhistischen Mythologie der „großen Überfahrt“ verquickt wurde. Der tibetische Lamaismus, der die hauptsächliche Erbschaft der letzten und entartetsten Zauberschulen (Tantra) übernahm, hat darum in seinen Tempeln ein für den Ungeschulten geradezu sinnverwirrendes Pantheon.

Was bietet nun dieser spätere Buddhismus, dessen Kanon auch ins Chinesische und Tibetische übersetzt wurde und in diesen Sprachen erhalten ist, während vom ursprünglich in

Sanskrit abgefaßten Kanon nur noch, freilich beträchtliche, Teile übrig sind, der christlichen Mission für etwaige Anknüpfungsmöglichkeiten? Auf den ersten Blick scheint da wenig Gemeinsames. Aber bei näherem Kennenlernen ergeben sich überraschende Parallelen¹⁰. Einmal erinnert schon Nâgârjuna an den christlichen Mystiker, der gewöhnlich als Pseudo-Dionysius Areopagita bezeichnet wird. Die ganze Lehre von der „negativen Theologie“, von der All- und Nichtnamigkeit Gottes, die Lehre von den Sphären, vom „Jenseits der Erkenntnis“ ist hier wie dort ausgebildet. In der Literatur, welche die gesamte christliche asketisch-mystische Tradition begleitet, gibt es unzählige Parallelen zur nordbuddhistischen Terminologie und Überlieferung. Die Stufenwege der Seele (Johannes Climacus, Hugo und Richard von St. Viktor, S. Bernhard, S. Bonaventura, Dionysius Carthusianus, S. Theresa von Jesu, S. Johannes v. Kreuz) werden sehr oft ähnlich beschrieben wie von den Mahâyâna-Lehren (Śântideva, Asanga, Atiśa, bTsong-Kha-pa). Die „dunkle Nacht der Seele“, das „Entwerden“, das „Seelenfünkeln“, die Feststellung, daß kein Bild vom Absoluten künde, daß man sich aller Bilder entschlagen müsse (Tauler, Suso, Eckhardt), daß Gott da seine Gnade reichlich gebe, wo er „leere Gefäße“ finde (Tauler, Thomas a Kempis, Ruysbrock), die Seelenburg, die Stufen und Grade der Beschauung, die Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, das alles ist auch in nordbuddhistischen Werken behandelt. Sprüche des Angelus Silesius von der Armut und Einfachheit Gottes gehören auch in diesen Zusammenhang. Überraschend sind auch Ähnlichkeiten in den Legenden, so zwischen S. Franziskus von Assisi und dem Lama-Einsiedler Mi-la-ras-pa, der fast gleichzeitig lebte. Eine spätere Gelehrtenarbeit wird da viele Bände füllen können. Da hier historische Abhängigkeiten in keiner Weise konstruiert werden können, ergibt sich ganz zwanglos der Schluß, daß hier doch eine innere Verwandtschaft vorliegen muß. Dadurch aber wieder sieht sich der Missionar zur Anknüpfung gedrängt.

Im Mahâyâna ist nicht alles wie im südlichen Buddhismus auf Selbsterlösung abgestimmt. Die „große Überfahrt“ kennt die Begriffe der Gnade, der Hilfsbereitschaft von oben, des Wertes des gläubigen Vertrauens. Manche Schulen, wohl schon in Indien, vor allem aber in China und Japan, die „Schulen vom reinen Lande“ (Tsching-tu-tsung, Jōdō-shū,

¹⁰ Vgl. G. Schulemann, Botschaft des Buddha Kap. 11: „Mahâyâna-Buddhismus und Christentum“, wo sich auch sonstige Literatur verzeichnet findet.

Shin-shû)¹¹ lassen alles in der Lehre gipfeln, daß man sein ganzes Vertrauen auf die vom „Buddha des unendlichen Lichtes“ (Sanskrit Amitâbha, chines. O-mi-to-fo, japan. Amida Butsu) gelobte Hilfsbereitschaft setzen müsse. Ihn müsse man nur immer vertrauensvoll anrufen, so werde man Hilfe und Erlösung erlangen und für immer ins westliche Paradies eingehen. Andere Richtungen verehren als Urbuddha den Lichtbuddha Vairocana; noch populärer aber ist der Beschauungs-(Shyâni-)Bôdhisatva Avalokiteśvara (der „herabsehende Herr“, tibet. sPyan-ras-gzigs, chines. Kwan-yin, japan. Kwannon), der sich für die Lamaisten im Priesterkönig, dem Dalaimama oder „Weltmeerpriester“ inkarniert, und in China und Japan als „Herrin oder Göttin und Mutter der Barmherzigkeit“ weiblich erscheint, oft mehrarmig, ja tausendarmig dargestellt, um die unbegrenzte Hilfsbereitschaft zu symbolisieren. Im Lamaismus hat dieser Bôdhisatva als Begleiterinnen die „weiße und grüne Târâ“ jungfräuliches und mütterliches Prinzip. Den frommen Gläubigen sind solche Gestalten vertraut und nahe, der gelehrte Mönch dagegen ist von der Unwirklichkeit aller Vielheit und der Gewißheit der Einheit des Urgrundes, des Urbuddha durchdrungen. Der christliche Missionar wird an beides anknüpfen, an die Unerläßlichkeit, daß nur ein höchster Gott hinter und über allem stehen kann, aber er wird auch auf das Mystische und Unbestimmte verweisen, wie und wo denn solche reinen Abstraktionen und Gebilde der Spekulation und Mythenbildung wie jene Beschauung Buddhas und Bôdhisatvas, ein zuverlässig bezeugtes, die ganze Welt erlösendes Gelübde abgelegt haben könnten. Das sei freilich ehrfürchtig anzusehender Ausdruck der Sehnsucht. Es gebe nur einen Erlöser, den Bôdhisatva von Anbeginn, Jesus Christus. Alles andere seien nur Hinweise auf ihn und seine hilfsbereite Mutter und Mittlerin Maria, die Königin der Barmherzigkeit, Jungfrau und Mutter zugleich. So wie möglicherweise der Einfluß nestorianischer Missionare und das Vorbild der Gottesmutter die Gestalt des Avalokiteśvara weiblich umgestaltet hatten, so ist auch kein Zufall, daß seit den Jesuitenmissionaren viele chinesische Muttergottesfiguren (besonders Blanc-de-Chine-Porzellan) Züge der Kiran-yiu tragen und umgekehrt. Heutzutage fertigen auch viele christliche chinesische Maler Muttergottesbilder in solcher Annäherung an. Es wird für die noch immer zu Hunderttausenden wallfahrenden Chinesen stets eine willkommene Botschaft sein, daß sie als Christen nicht

¹¹ Vgl. H. Hackemann, Laienbuddhismus in China, Gotha und Leipzig 1924; H. Haas, Amida Buddha, unsere Zuflucht, Leipzig 1910.

aufzuhören brauchen, zu einer Mutter der Barmherzigkeit ihre Zuflucht zu nehmen¹².

Sowohl in China wie in Japan gibt es weiter verschiedene Schulen, die sich auf eine Hauptschrift des Mahâyâna, die „Lehrabhandlung vom Sotos des guten Gesetzes“ (Saddharma-Pundarika-Sûtra) vorzüglich stützen (T'ien-t'ai-tsung, Tendai-shû, Nichiren-shû). Diese Schrift gibt die Lehren des Mahâyâna z. T. in der Form sehr schöner Gleichnisse. Auch dieser Haltung gegenüber wird die christliche Mission geltend machen, daß der „hilfreiche, liebevolle Vater der Welt“ wohl manche Botschaft und Verheißung ausgesandt haben mag, daß aber die „Kindschaft des Vaters“ eben nur als Geschenk von dem Gottessohn, der zugleich Mensch wurde, erworben werden kann. Daß aber die Wahrheit des Logos überall leuchte, sei zuzugeben¹³.

Mehr der strengen Betrachtung der wortlosen Wahrheit im Sinne Nâgârjunas wenden sich die Beschauungssekten in China und Japan zu (Tschian-tsung und Zen)¹⁴. In ihrer strafferen Konzentration sind sie, zumal in China, weniger populär. In Japan wirken sie seit langem sehr nachhaltig durch förmliche Exerzitienkurse, die sie zumal auch gebildeten Laien, oft auch Offizieren und Aristokraten geben, um sie zu völliger Uner-schrockenheit, Geistesfreiheit und Todesverachtung zu erziehen. Die Vertreter der Zen, aber auch der Nichiren- und Shin-shû in Japan pflegen auf ihren Hochschulen bisweisen sehr gründliches Studium abendländischer Philosophen. Vielfach sind die Idealisten wie Kant, Fichte, auch Hegel und Schopenhauer angesehen, da einige Mahâyâna-Lehrer wie Vasubandhu, Candrakîrti, Dharmakîrti u. a. bereits idealistische Erkenntnistheorie vortragen. Eine Berücksichtigung solcher philosophischen Fragen kann also unter Umständen für den Missionar wichtig werden.

Dem chinesischen Buddhismus verwandt ist der Buddhismus in Korea und Annam, wo auch ebenso wie in Japan der chinesische Kanon (San-tsang) maßgebend ist. Ganz anders dagegen ist der sehr viel straffer und hierarchischer gegliederte Lamaismus, der von Tibet ausging und sich seit dem 13. Jahrhundert über weite Gebiete Innerasiens, zumal die

¹² Vgl. R. Karutz, Maria im Fernen Osten, das Problem der Kuan-yiu, München-Planegg 1925.

¹³ Vgl. dazu G. Schulemann, Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes Kap. 6—9.

¹⁴ J. Ohasama, Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, hrsg. von A. Faust, Gotha und Stuttgart 1925.

Mongolei und Transbaikalien ausbreitete¹⁵. Die älteren, sog. Rotmützensekten, die fast völlig der Zauberei ergeben waren, wurden seit dem 15. Jahrhundert mehr und mehr von der reformierten Tugendsekte (el Ge-lugs-pa), den sog. Gelbmützen überflügelt, welche die eigentümliche Einrichtung der immer als Kinder wieder installierten sog. inkarnierten Oberpriester (ungenau bisweilen nach chinesischem Vorgang als „lebende Buddhas“ bezeichnet) getroffen haben. Unter den gebildeten Lamas gibt es sehr aufgeschlossene, verbindliche Geister von einer edlen Toleranz, wie jener Großlama zu Peking, der kriegsgefangenen Kosaken im 18. Jahrhundert eine Nikolaus-Kapelle erbauen ließ, wie mancher souveräne Lama Innertibets, von dem nachdenkliche Aussprüche berichtet werden. In solchen Kreisen wird ernsthaft diskutiert, daß Jesus Christus ein wahrhaft erschienener Bôdhisatra höchsten Ranges sei. Aber freilich diese Weitherzigkeit birgt auch eine Gefahr. Der Lamaismus neigt überhaupt dazu, alles Wunderbare aufzulösen. Wer nur die verborgenen Fäden findet, die alles mit allem in der Welt verbinden, der kann auch alles herbeiführen. Man hält in Tibet in einer Mischung von Leichtgläubigkeit und ironisierender Skepsis alles für möglich, selbst das Erstaunlichste, aber nichts für eigentlich wunderbar und übernatürlich. Selbst die so sorgsam in seinem riesigen Pantheon aufgebaute Welt von übermenschlichen Kräften und Mächten, gilt dem aufgeklärten Lamaisten für eine Schöpfung und ein Trugbild des Geistes, dessen Urgrund darum höchste Bewunderung und Pflege verdient und dem absoluten Geiste anzunähern ist. Bei Untersuchungen über Wege zu diesem Ziele haben manche Lamagelehrten die psychologischen Anregungen von Indien her und die Yoga-Praxis geschickt ausgebaut und vertieft. Eine ungeheure Kluft trennt solche Welten gelehrter Lamas von der völlig ins Mechanische abgleitenden, aber doch von echter innerer religiöser Sehnsucht getragenen Religionsübung des lamaistischen Laien und Durchschnittsmenschen. In Tibet selbst wird nur von einigen Grenzstationen aus die Mission fortgeführt, die schon manchen Blutzügen namentlich im chinesischtibetischen Grenzgebiet gestellt hat. So sehr man über gewisse äußere Ähnlichkeiten zwischen katholischem und lamaistischem Kultus sich auch schon ergangen hat, gerade auf diesem Gebiete ist anscheinend noch wenig an Anknüpfung versucht worden. Kein Wunder; denn der Umweg, um zum Wesentlichen

¹⁵ Vgl. G. Schulemann, Die Geschichte der Dalailamas, Heidelberg 1911 und die neuere Literatur zum Lamaismus in den Anmerkungen zum 9. Kapitel der „Botschaft des Buddha“.

zu gelangen, würde bei dieser stark veräußerlichten Religiosität des Lamaismus nur noch weiter. Jedoch in den chinesisch-mongolischen Grenzgebieten unter den gleichfalls sehr religiösen Mongolen sind von unseren Missionaren unter den Lamaisten schon sehr schöne Erfolge erzielt worden. Weiter nördlich ist der verheerende Einfluß des Bolschewismus in den letzten Jahren immer stärker geworden. Auf einem antibolschewistischen Religionskongreß in Charbin im letzten Jahre fühlten sich die Lamas im Eintreten für Religion und Gottesglauben mit den christlichen Missionaren solidarisch.

Bei der Angleichung des christlichen Gottesbegriffes an die buddhistischen Vorstellungen vom Absoluten, vom Urbuddha, wie sie sich in allen nordbuddhistischen Ländern empfiehlt, machen die Definitionen wie *ens absolutum*, *ens a se*, *actus purus*, *spiritus*, *Logos* weniger Schwierigkeiten. Selbst *trinitas* und *trikāya* gestatten weitgehend Annäherungen¹⁶. Hingegen wird jeder Missionar den Begriff der Persönlichkeit Gottes, um Verschwommenheiten vorzubeugen, stets aufs neue scharf hervorzuheben haben. Die ersten Jesuitenmissionare in Japan versuchten erst die Gleichsetzung Gott = Dainichi (Urbuddha Vairocana); kamen aber dann davon ab. Jedoch ist vielleicht ein taktischer Grund damals stärker gewesen als ein dogmatischer. Die Identifizierung mit einem bestimmten Dhyāni-Buddha (etwa Amitābha, Amitāyus, Vairocana) empfiehlt sich wegen der Sektenverschiedenheiten und möglichen Mißverständnisse weniger als die mit dem Urbuddha (Ādibuddha) oder dem „absoluten Sein“ (Bhūtatathāta, japanisch Shinnyo) schlechthin, wobei, wie erwähnt, schärfere Klärung im Hinblick auf die Persönlichkeit Gottes unerlässlich ist. In dieser Hinsicht freilich allzu krasse Anthropomorphismen zu vermeiden, legen allein ja schon die Definitionen des Vaticanums nahe. Zur Begründung der Persönlichkeit Gottes wären folgende Argumente anzuführen: Dem Absoluten, *actus purus*, ist die Immaterialität, Geistigkeit, Erkennen und Wollen eigen. Der Schöpfer kann nicht von den Geschöpfen übertroffen werden, zumal die Abstufung der Vollkommenheiten auf ihn als das Allervollkommenste hinweist. Schließlich ist alles Geschaffene bis ins letzte hinein einmalig und individuell. Mithin muß auch dem Schöpfer die höchste Individualität eignen.

Alle bisher angeführten „Anpassungsmöglichkeiten“ an buddhistische Vorstellungen haben wohl da und dort immer noch

¹⁶ Vgl. dazu auch O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, 3. Aufl., Freiburg 1937: A I u. III, Die Gottesidee und das Gebet im Buddhismus.

ihre schon angedeuteten, besonderen, örtlichen Schwierigkeiten und Bedenken. Sie mögen als „unvorgreifliche Gedanken“ diskutiert werden. Aber in einem Punkte ist m. E. ein Schwanken zwischen Anpassung oder nicht kein Problem mehr. Das ist die weitgehende Verwertung des äußeren, künstlerischen Rahmens für das Christentum. In China ist man in Missionskreisen da schon sehr verständig gewesen, so wie jenes Bild der Himmelsmutter als Königin von China in der Gewandung einer Kaiserin bis zur Verwertung des Zeichens „schau“ (glückliches, langes Leben) herab dafür als typisch gelten mag. In den meisten buddhistischen Ländern sind die Tempel oft noch im Verfallszustande wahre Kunstwerke, die christlichen Kirchen bisweilen leider reich an Geschmacklosigkeit. Ein Volk wie die Japaner wacht trotz vieler Modernisierungen mit Argusaugen über die Reinheit seiner künstlerischen Tradition. Man kann einem Volke das, was es da an Schätzen besitzt, ohne Schaden für die eigene Sache, deren Wesenskern ihm doch als die Wahrheit auch zugänglich sein muß, nicht verleiden oder verkümmern wollen. Das gilt in unserem Falle nicht nur gerade von der Architektur, Malerei und Skulptur, sondern auch von Innendekoration, Kunstgewerbe bis zu Gewändern und Handschriften herab, bis zum Hüten von Bewegungs- und Umgangsformen des Zeremoniells, ebenso von dem ganzen großen Reichtum dieser Länder und Völker, den der Buddhismus zumeist hervorgebracht hat, und der es ebenso wert ist, übernommen oder gehütet zu werden, wie die Basiliken des alten Rom ihre Auferstehung feierten und die alten Götterbilder ihre Zufluchtsstätten fanden.

Aus dem heimatlichen Missionsleben

Von Anton Freitag S. V. D., Steyl

I. Zentrales und Allgemeines

Das Berichtsjahr* 1936/37 zeigt den Missionspapst Pius XI. auf ganzer Höhe seiner nun schon drei Lustren ausfüllenden Initiativen und starken Förderungen des Missionswerkes. Nur die wichtigsten und einschneidendsten persönlichen Missionseingriffe des Papstes heben wir aus der großen Zahl von Ansprachen, Anregungen und Missionskundgebungen hervor. Als solche sind zu nennen die herrliche Allokution an die beinahe 3000 Priester des 2. Internationalen Missionskongresses der Unio Cleri pro missionibus im November 1936¹; und nach den Tagungen der Römischen Zentralräte Ende April 1937²; ferner seine Betonung der Verbundenheit von Presse und Missionsapostolat bei

* Abschluß dieses Berichtes 30. September 1937.

¹ Vgl. *Le Miss. Catt.* 1936, 357 und *Annuario Miss. Italiano* 1937, Nr. 190.

² *Fidesmitteilungen* v. 8. 5. 1937 Nr. 576.

Eröffnung der Presseausstellung³, die in der katholischen Welt weite Wellen schlagende Übergabe des Papstkelches am Christi-Himmelfahrtstage 1937 an den Bischof des Nordpols⁴ und die Radioansprache des Papstes an den Internationalen Kongreß von Manila im Februar 1937⁵; vielleicht das wertvollste Dokument des Jahres: die Antikommunistenzyklika vom 19. 3. 1937⁶; die in ihrer Tragweite und günstigen Auswirkung für die gesamte fernöstliche Mission so bedeutungsvollen zwei Dokumente über gewisse Kultformen und zivile Bräuche in Mandschukuo und Japan⁷; die gleich nach Schluß der Presseausstellung vom Papst geplante und im September 1937 angeordnete Ausstellung der Eingeborenenkunst in den Missionsländern in den bisherigen Räumen der Presseausstellung für 1940⁸; ebenso die Verpflichtung sämtlicher Benediktineräbte nach ihrem Generalkapitel auf die Orientmissionen auch des Fernen Ostens nach dem Gutscheinen des Papstes im Oktober 1937⁹ und endlich die Ehrung des Missionswerkes durch Verlesung des Dekretes über die heroischen Tugenden der ehrwürdigen Dienerin Gottes Pauline Jaricot in Castel Gandolfo im Mai und die Entsendung Sr. Em. Kardinals Pacelli als Legaten zur Einweihung des Heiligtums der kleinen Heiligen von Lisieux¹⁰, welcher Pius XI. nach der Rosenkranzenzyklika vom September 1937 seine Wiedergenesung vor allem verdankt¹¹.

Die große Regsamkeit der Römischen Zentralbehörde für die Missionen leuchtet besonders aus der Neugliederung, dem Ausbau und der Versorgung des Missionsfeldes hervor. Vom November 1935 bis Juli 1937 wurden neu errichtet: 1 selbständige Mission, 26 Apostolische Präfecturen, 5 Vikariate und 1 Diözese; aus früheren Missionen und Präfecturen im Rang erhöht und errichtet: 1 Diözese, 2 Präfecturen und 8 Vikariate; umbetitelt bzw. andern Orden anvertraut: 1 Mission, 4 Präfecturen und 5 Vikariate. Von den Neuerrichtungen entfallen auf Ostasien 1 Diözese, 2 Vikariate und 14 Präfecturen; auf Afrika 1 Mission, 11 Präfecturen und 1 Vikariat; auf die Inseln im Osten und der Südsee 1 Präfectur und 2 Vikariate; von den Rangerhöhungen kommen auf Asien 4 Vikariate, 2 Präfecturen und 1 Diözese, auf Afrika 4 Vikariate¹². Die Missionshierarchie unter eingeborenen Oberhirten weist folgendes Bild auf: China 25 Territorien mit 1850 chinesischen Priestern; Japan 2

³ Le Miss. Catt. 36, 172.

⁴ Vgl. Fidesmitteilung v. 19. Juni Nr. 582; daraus die Anspielung Mgr. Costantini in seinem Appell für den Missionssonntag; s. w. u.

⁵ Vgl. MC 37, 346.

⁶ Vgl. die Sondernummer der Kath. Miss., Juliheft 1937.

⁷ Vgl. Kath. Miss. 1936, 206 ff. J. M. Wiget S. J., Zur Anpassungsfrage im Fernen Osten und S. 247 f. Zur Anpassung in Japan; Osserv. Rom. 2. 7. 1936 und MC 36, 490. 314 ss.

⁸ S. w. u. über die Kunstaussstellung.

⁹ Nach La Croix vom 14. Okt. 1937.

¹⁰ La Croix und Osserv. Rom. aus der ersten Julihälfte.

¹¹ Encyclica Ingravescens malis vom 29. Sept. 1937 in Osserv. Rom. 30. Sept. Nr. 228. Zum Ganzen Abbé Stiénon, Ephémérides missionnaires du règne de S. S. Pie XI., discours, lettres, allocutions . . . , Namur 1937.

¹² Nach Osserv. Romano jeweils und Fidesmitteilungen. Die genauen Namenangaben müssen den Rundschau der Missionsfelder vorbehalten werden. Die wichtigste Neuordnung betrifft aber Abessinien; vgl. dafür Osserv. Rom. vom 7. Juli 1937.

mit 100 einheimischen Priestern; Indien 6 mit 100, Korea 1 mit 100 und Afrika ohne bisher eigene Gebiete aber 300 Negerpriester. Insgesamt 5500 einheimische Priester, ebenso viele Seminaristen der Philosophie und Theologie und 15 000 kleine Seminaristen¹³.

Die mit unheimlicher, schrecklicher Wirklichkeit immer mehr in die Nähe rückende Weltgefahr des Bolschewismus, wodurch nicht bloß die Heimataktion, sondern die Missionen selbst in ihrem Bestande bedroht werden, hat der Kirche einen gewaltigen geistigen Abwehrkampf aufgedrungen, der unter der Führung Pius' XI. selbst in zahllosen Ansprachen und zuletzt in der dokumentarischen Enzyklika vom 19. März 1937, zunächst in der päpstlichen Presse (*Osservatore Romano*) seit Jahren mit Zähigkeit und Sicherheit geführt wird, aber auch von der großen Missionspresse der einzelnen Länder: Frankreich, Holland, Deutschland usw. aufgenommen ist und in den Missionen, z. B. China, Brasilien, von den Apostolischen Delegaten und Bischöfen mit vereinten Kräften ausgefochten wird¹⁴.

Missionssonntag, Krankenopfertag, Presseausstellung und Kunstaussstellung

Der allgemeine Missionssonntag ist in den zehn Jahren seines Bestehens von Jahr zu Jahr an Ausdehnung und Bedeutung wie in seinen Leistungen gewachsen und jetzt wirklich ins liturgische Kirchenjahr eingebürgert. Das schönste Hirtenschreiben schrieb in diesem Jahre wohl der greise Bischof von Trient Endrici dazu. Das Einkommen des Missionssonntages hat verschiedentlich die Mitgliederbeiträge des Werkes der Glaubensverbreitung überschritten¹. Noch schneller hat sich in vielen Ländern der Krankenopfertag seit etwa 1931 eingebürgert; in Italien nahmen 1936 in 280 Diözesen 300 000 Kranke rührenden Anteil daran; auf dem Wege zu seiner allgemeinen Feier am Pfingstsonntag ist man auch in Deutschland, Holland, Belgien usw., wie die Propagandaschriften und Werbebildchen in fast allen Sprachen zeigen. Selbst in China ist der Tag durch die Anweisungen des Apostolischen Delegaten im letzten Jahre mit Hilfe der Missionare, Ordensleute, Institute usw. überall verbreitet worden².

¹³ Rede Costantini nach La Croix vom 23. Okt. 1937 Nr. 10 778; vgl. w. u. beim Petruswerk.

¹⁴ Vgl. die Enzyklika selbst; *Osserv. Romano* seit Jahren täglich; die deutschen Kath. Miss., Juliheft 1937 u. öfter; *De Kath. Miss.* (holl.) 37, 81; P. Schindler S. V. D., Die Weltgefahr des Bolschewismus, Steyl 1936.

¹ S. den Aufruf von Mgr. Costantini in *Le Miss. Catt.* 36, 305 s.; in *Steyl. M. B.* 36/37, 75 f.; die Radiorede des Kardinalpräfekten in *MC* 36, 384; vgl. den Aufruf von Aachen in *Weltmission* Okt. 1936 und Dezember. Den Aufruf von Costantini für 1937 *Le Miss. Catt.* 37, 278; dazu *Osserv. Rom.* vom 29. 9. und *La Croix* 18. 9. 1937; das Trienter Hirtenschreiben nach Fidesmitteilung in Nr. 595 vom 18. Sept. und danach in *Osserv. Rom.* vom 22. Sept. Nr. 221; auch in andern Missionszeitschriften wie *MC*, *Echo a. d. Miss.* usw.

² Vgl. den Allgemeinbericht in *Osserv. Rom.* 14. 5. 1936 Nr. 111: *La sofferenza al servizio delle missioni*; Krankenopfertag in *KM* 36, 101; *De Ziekendag voor de Missien in Kerk en Missien* 37 II 36 ss.; Extranummern der *Weltmission* 1936; Flugschriften des Johannesbundes von Leutersdorf; das tschechoslowakische Schriftchen „Der Kranke als Missionshelfer“, Warnsdorf; *Die Kranken im Dienst der Heidenmission*, Mühlhausen; *Den herrlichen Appell Mgr. Zanins (China) zu Pfingsten 1937* s. in *Osserv. Rom.* 4. 6. 1937 u. a. m.

Ein Hauptziel für die Internationale Katholische Presseausstellung in Rom von Mai 1936 bis Mai 1937 war nach den Absichten Pius XI., die Durchschlagskraft der katholischen Welpresse für die Missionen darzutun. 45 europäisch-amerikanische und 53 asiatische, afrikanische und ozeanische Regionen waren daran beteiligt und für die Missionen direkt 14 Sektionen reserviert³. Einen großen Tag hatte die Agentia Fides am 9. Mai 1937, dem ersten vollen Dezennium ihrer Aktion. Sie konnte dabei auf 447 offizielle Reporter in den Missionen, 436 wöchentliche Bezieher von der Römischen Zentrale in französischer, deutscher, englischer und spanischer Sprache hinweisen, sowie auf 2000 Bezieher in 40 Sprachen von den Landeszentralen aus. Sehr verschieden ist die Berücksichtigung der Nachrichten in den verschiedenen Ländern, am besten in Italien, Frankreich, Holland. Seit 1936 hat sich die Presseagentur eine Statistische Zentrale und seit 1937 auch eine Bildzentrale für Photos angelegt⁴. Die eindrucksvolle Feier für die Missionspresse fand aber am 20. Mai 1937 in der Ausstellung statt mit drei großen Reden: von Mgr. Costantini über diskrete und lautere Berichterstattung, von Dellepiane (Delegat von Belg.-Kongo) über die allgemeine Bedeutung der Missionspresse, von Mgr. Forrero über die orientalisch-kirchenpresse und drei weiteren Erörterungen 1. über die Agentia Fides, 2. über die Missionsbibliographie von P. Dindinger O.M.I. und 3. über die Priestermissionszeitschrift *Il Pensiero* zur Vollendung seines ersten Dezenniums⁵. Das Schlußwort hatte Kardinal Fumasoni-Biondi mit dem Segensgruß des Papstes.

Kaum hatten sich die Tore der Römischen Presseausstellung geschlossen, da verordnete Pius XI. zuerst durch Pressestimmen, dann durch ein Apostolisches Sendschreiben an den Kardinalpräfekten der Propaganda Fumasoni-Biondi, daß dieselben Räume einer 1940 zu eröffnenden Weltausstellung der Eingeborenenkunst aller Missionsvölker einschließlich des Orientes dienen sollen, indem er davon ähnlich wie von der Missionsweltausstellung 1925 für die Missionstätigkeit und Missionswissenschaft eine reiche Befruchtung erwartet. Wie sehr der Missionspapst damit einem starken Zeitbedürfnis entgegenkommt, das im Rahmen der Akkommodation seine ganz brennende Aktualität hat, zeigt die ungemein rege Behandlung des Themas der Kunst in den Missionsländern in der gesamten in- und ausländischen Missionspresse⁶.

³ Osserv. Rom. 23. Mai 1937 Nr. 119; *El Siglo de las Misiones* 36, 221.

⁴ Ebendort; *De Kath. Missiën* 1936, 126; *Fidesmitt.* 20. 5. 1937 Nr. 578.

⁵ S. den Allgemeinbericht der Tagung in *Fidesmitt.* vom 22. Mai 1937 Nr. 578; dazu Osserv. Rom. vom 22. Mai Nr. 118 mit den Reden Costantinis, Dellepianes und Forreros. Über *Pensiero Missionario* bes. 24. Mai Nr. 120 und die *Bibliografia Missionaria* von Dindinger-Streit O.M.I. ebendort 26. Mai Nr. 121. Die Rede Costantinis auch in KM 37, 215 f.

⁶ Die *Epistula Apostolica* in Osserv. Rom. 24. Sept. 1937 Nr. 223; nach *Fidesmitt.* vom 25. Sept. Nr. 596; die Ankündigung bereits Osserv. Rom. 27. 6. 1937 Nr. 148 und die Erläuterungen zur *Epistula* ebendort 4. 10. 1937 Nr. 232; danach die übrige Missionspresse. Über die Aktualität vgl. die zahlreichen Abhandlungen des Aachener Museumskonservators S. Schüller in den *Kath. Missionen* 1935, 1936 u. 1937; A. Brou S. J., *Missions et architecture* in den *Etudes Missionnaires* (Supplément a la Revue d'Hist. des Missions Nr. 2) Nov. 1936; Aufhauser über Kunst in den Missionsländern in der *Christl. Kunst*; A. Willot S. J., *Art et action missionnaire* in der belg. *Revue Missionnaire* 1937, 195 ss.; dazu über Eingeborenenkunst auf der Pariser Weltausstellung in MC 37, 202—204 u. a. m. J. Schmidlin in ZM 1937 III 157 ff.

Aus dem Missionsleben der Orden und Gesellschaften

Eine annähernd richtige Berechnung der Missionsarmee von heute zählt 6404 eingeborene und 12686 weiße Missionspriester, 2333 eingeborene und 4089 weiße Brüder, 18 145 eingeborene und 32 410 weiße Schwestern, d. s. 26 882 einheimisches und 49 396 weißes, zusammen 76 278 Hauptmissionspersonal. Rechnet man die Katecheten und Lehrer hinzu, so ergibt das eine Missionsarmee von 212 782¹. Nur ein geringer Prozentsatz entfällt davon auf den Benediktinerorden; aber seine ursprüngliche Missionsverfassung feiert z. Zt. eine große Auferstehung in dem Otilianischen Zweige sowie in der Hinrichtung des ganzen Ordens auf den Orient, Rußland und auch den Fernen Orient, wofür der Papst in seiner Allokution die 105 Äbte vom Generalkapitel anfangs Oktober 1937 verpflichtete, sowie in einzelnen herrlichen Missionsunternehmungen in allen Weltteilen². Den größten Anteil haben die Franziskaner am Missionswerke mit 4021 Missionaren, von denen rund 3500 Priestermissionare sind und über 2000 in den Propagandabezirken arbeiten. 23 212 Erwachsene und 221 212 Kinder empfangen durch sie 1936 die hl. Taufe, während 326 614 Kinder in ihren 6198 Schulen unterrichtet wurden und nahezu 4 Millionen Kranke in ihrer Pflege waren³: Nach den Söhnen des hl. Franziskus sind die Jesuiten mit 1990 Priestern, 841 Scholastikern und 653 Brüdern in den Missionsgebieten der größte Orden. Nicht weniger als $\frac{1}{2}$ der ungläubigen Menschheit: 200 000 000 sind ihrer Sorge anvertraut, worunter nahezu 3 Millionen Getaufte sind und eine halbe Million Schüler in ihren 12 274 Schulen Unterricht empfangen. 1936 betrug der Zustrom neuer Missionare nicht weniger als 149⁴. Auch die Kapuziner stellen eine große Armee für die Missionen bereit — 1936 waren es 935 Priester, 175 Kleriker und 350 Brüder, zusammen 1460 gegenüber 3484 Jesuiten. Ihre Christenzahl beträgt etwas über 2 Millionen, die ihrer Heidenwelt 113 Millionen, ihrer (1936) Getauften 24 568 Erwachsene und 83 891 Kinder⁵. Der Dominikanerorden weist nach seiner neuesten Zahlenübersicht von 3179 Priestern und 7048 Mitgliedern insgesamt 636 in den Missionen auf, nämlich 347 in den Heiden-, 43 in den Orientmissionen und 250 in priesterarmen Gebieten Amerikas⁶. Auf herrliche Missionskontribute sieht die Gesellschaft der Missionare vom Hl. Geist (Spiritaner), die von ihren 3292 Mitgliedern 1506 Priester und 860 Brüder zählt, davon 936 Patres und 304 Brüder in den Missionen, zusammen 1240 Missionare⁷. Die Maristen waren bei ihrem Hundertjahrjubiläum 1936 von 915 Priestern und 143 Brüdern mit 202 Priestern

¹ Vgl. Weltmission 1936 Oktoberheft.

² Über das Generalkapitel vgl. La Croix 14. Okt. 1937 Nr. 14, 670; Bulletin des Missions; auch die Bestrebungen von St. Amand und St. Andrés-Bruges gehören hierher.

³ Vgl. 31. Jahresbericht der Franziskanermissionen, Werl 1937, nach Acta Ordinis Fratrum Minorum 1937 III.

⁴ Le Missioni della Co. d. G. 1937 Agosto; MC 36, 336; Mitteilung der Red. der Kath. Miss. 22. Okt. 1937.

⁵ Statistica generalis Missionum Ordinis FF. Min. Capuccinorum juxta acta anni 1936, Romae 1937.

⁶ Briefliche Mitteilung von P. Dr. Benno Bierman O. Pr., Walberberg, 14. Okt. 1937.

⁷ Statistik in Echo a. d. Miss. 37, 115 und Mitteilung von der Schriftleitung P. Büffel 20. Okt. 1937.

und 22 Brüdern auf dem Missionsfelde vertreten⁸. Mit einzigartigen Leistungen steht immer noch das Pariser Missionsseminar da, dessen neueste Übersicht (1937) in 38 Gebieten 46 Bischöfe, 1008 weiße und 1546 einheimische Priester für 1785858 Getaufte zählt⁹. Auch die Weißen Väter stehen in vorderster Reihe der Missionsarmee mit 767 europäischen und 134 eingeborenen Priestern und 233 Brüdern. Ihre Christenzahl stieg 1936 um 152795 auf 1244176 Getaufte mit 213911 Taufen im Berichtsjahr¹⁰. Das Lyoner Missionsseminar gibt für 1937 719 Priestermissionare und 94 Brüder an, davon 483 zusammen in den Missionen mit 415000 Getauften¹¹. Eine wunderbare Entwicklung hat der Orden der Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau in seinen gut 100 Jahren genommen. Er zählt bereits 5277 Mitglieder, davon 2418 Patres und 1064 Brüder. Die Hälfte der Patres und $\frac{3}{4}$ der Brüder sind in den Missionen des Ordens, die übrigen in den Vereinigten Staaten und Europa tätig¹². 969 Missionare, nämlich 381 Priester, 320 Kleriker und 268 Brüder, waren die Salesianer Don Boscos stark bei ihrer letzten Zählung Ende 1934 in vier Weltteilen mit 275910 Getauften und 23 Millionen Heiden¹³. Die Steyler Missionsgesellschaft hatte anfangs 1937 1540 Priester und 1708 Brüder und von diesen 580 Priester und 209 Brüder in den Heidenmissionen, 397 Priester und 136 Brüder in den amerikanischen Missionen¹⁴.

Päpstliche Missionswerke

1. *Unio Cleri pro missionibus*. Nach dem in großer Einmütigkeit der Nationen unter Teilnahme von 9 Kardinälen, einigen hundert Bischöfen, 800 Priestern und 2000 Seminaristen vom 11.—13. November 1936 in Rom abgehaltenen zweiten Internationalen Kongreß des Priestermissionsbundes sind gemäß den dort gefaßten Beschlüssen und besonders den Anregungen von P. Manna (Mailand) sowohl neue Statuten für den Priesterbund selbst wie auch grundlegende Neueinrichtungen für die Zusammenarbeit mit den Päpstlichen Hilfswerken von der Kongregation der Glaubensverbreitung getroffen worden, die der gesamten heimatlichen Missionsaktion neue hoffnungsvolle Ausblicke geben. Zunächst ist das von P. Manna vorgeschlagene und vielseitig gewünschte „Römische Internationale Generalsekretariat der *Unio Cleri P. M.*“ mit P. Manna als erstem Generalsekretär errichtet worden. Ihm gehören unter dem Vorsitz des Propagandasekretärs die Nationaldirektoren der Päpstlichen Missionswerke an. Aufgabe des Generalsekretärs im besonderen ist es, die Stoßkraft der nationalen und diözesanen Missionswerke zu fördern und einheitlich zu gestalten. Für eine innigere Zusammenarbeit aller Missionswerke sind eigene Bestimmungen getroffen und ein höchster Missionsrat, bestehend aus

⁸ J. Boenisch, Ein Meilenstein, Hannover 1936; Kreuz u. Caritas 37, 85 f.; Ph. Gobillet S. M., Le Centenaire des débuts des Missions Maristes en Océanie. Rev. d'Hist. des Missions 36, 161—186.

⁹ Annales de la Société des Missions Etrangères 37, 72 ss.

¹⁰ Afrikabote 1937 Märzheft.

¹¹ Echo des Missions africaines de Lyon 37, 5 ss.

¹² Monatsblätter der Oblaten d. Unbefl. Jungfrau 1936 und 37, 222. Zugschrift von P. Provinzial Fromm O. M. I. 25. Juni 1937.

¹³ Bolletino Salesiano 35, 154.

¹⁴ Steyler Miss.-Bote 37, 220.

den Generalsekretären der Unio Cleri und der Missionswerke sowie je eines entsprechenden Ratsmitgliedes ist unter der Führung des Kardinalpräfekten der Propaganda gebildet worden. Eine dritte wesentliche Umordnung erstreckt sich auf die besonderen Statuten der Unio Cleri pro missionibus. Paragraph 4 fügt als zweites Ziel für die Unio hinzu die Wiedervereinigung der im Glauben getrennten Christen, da die Spaltung der Christenheit eins der größten Hindernisse für die Glaubensverbreitung ist und selbst das heimatliche Missionswesen bedroht. Unter den Mitteln für die Tätigkeit der Unionsmitglieder wird als letztes genannt: die Förderung alles dessen, was die Einigung erleichtern kann, sei es öffentliche oder private Unternehmung, was immer entsprechend den örtlichen Verhältnissen der erleuchtete Eifer eingibt.

Über den Kongreß selbst vgl. J. Schmidlin, Internationaler Missionskongreß des Priestermissionsbundes in Rom (Nov. 1936) in ZM 1937, 35 ff. und die eingehenden Berichte in KM 1937, 16 ff., wo der Verfasser B. A. gegenüber anderen Darlegungen (vgl. Schmidlins genannten Aufsatz) eine Lanze für die Priorität der deutschen und holländischen Priester-Missionsvereinigungen vor der italienischen bricht; über die Neuordnung bes. zu vgl. *Il Pensiero Missionario* 1937, 97—152 *L'Unione Missionaria del Clero e i nuovi orizzonti aperti alla cooperazione Missionaria*; daselbst auch die Statuten. Vgl. auch Kerken in Missie 1937, 81—87 u. a. Die Kongreßakten sind erschienen als „*Sacerdozio Missionario, Atti del II. Congresso Intern. dell'Unione del Clero, Roma 1937.*“

2. Werk der Glaubensverbreitung. Die diesjährige (1937) Tagung des Römischen Generalrats und der Nationalräte fand wieder im Propagandapalast statt und zwar vom 27.—29. April. Kardinal Fumasoni-Biondi unterstrich in seiner Begrüßung die eminente Missionsbedeutung der Gegenwart und gab seiner Freude über ein leichtes Ansteigen der Einnahmen Ausdruck. Mgr. Costantini konstatierte als Präsident des Werkes näherhin, daß 36 Nationalräte einen wirklichen Fortschritt zu verzeichnen hatten gegenüber dem Vorjahr. Lyon und New York marschieren mit 900 000 Fr. bzw. 36 000 Dollars mehr an der Spitze. 12 Länder haben aber auch einen Rückschritt zu buchen; von 10 fehlte noch der Bericht. Der Jahresfortschritt betrug 2 volle Millionen Lire; wenn man die augenblickliche Währung rechnete, sogar 15 Millionen. Besondere Anerkennung fand die rege Mitarbeit der deutschen Katholiken. Die Tagung stand im Zeichen des laufenden Seligsprechungsprozesses der Gründerin des großen Werkes der Glaubensverbreitung Pauline Jaricot, zu deren 75. Todestag eine schöne Gedenkfeier im Angelikum stattfand, wobei Mgr. Costantini die Weiherede hielt. Die angekündigte Biographie der Dienerin Gottes ist inzwischen bereits erschienen. 651 Missionen empfangen heute den Segen ihres Werkes. Von 1923—1936 wandte es den Missionen 631 Millionen Lire zu. In diesem Jahre (1937) werden nicht weniger als 58 800 000 Lire an sie verteilt. In den Beschlüssen wird wieder dringend auf die Beibehaltung des ursprünglichen Zehnersystems hingewiesen, der Missionstag und der Krankenopfertag eingeschärft und eine besondere Feier für die Gründerin P. Jaricot empfohlen.

Vgl. hierzu Fidesmitteilung v. 8. Mai 1937 Nr. 576; *Missions Cath.* 37, 268 *Assemblée annuelle du Conseil Supérieur Général des Oeuvres Pontificales Missionnaires*; KM 1937, 173. David Lathoud, Marie-Pauline Jaricot. 1. *Le secret des origines de la Prop. de la Foi.* 2. *Victime pour la France et la classe ouvrière, Paris 1937.*

3. Werk des hl. Petrus für den einheimischen Klerus. Den Sitzungen des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung schlossen sich am 30. April diejenigen des Werkes des hl. Petrus an. Kardinal Fumasoni-Biondi betonte in seiner Begrüßungsansprache die Notwendigkeit eines arteigenen Klerus für die Missionsländer und unterstrich gleichzeitig die gediegene wissenschaftliche und asketische Bildung. Generalsekretär Mgr. Signora berichtete von der Einführung des Hilfswerkes in 24 Ländern, von der letztjährigen Einnahmensteigerung um 2 Millionen Lire und wies zunächst auf 111 Forderungen aus den Missionen um Unterstützung von Seminarbauten hin (85 Kleinen und 26 Großen), von denen aber nur das Regionalseminar von Kirin mit 200 000, das Regionalseminar von Peramiho mit 50 000, das von Bezwada mit 45 000 und das von Skandinavien mit 5000 Lire = 300 000 L. bedacht werden konnten. Erforderlich wären 22 Millionen L. gewesen. Die für 1937 eingegangenen 12 476 451 Lire Einnahmen mußten noch durch Abzug der Freiplätzekapitalien und Amortisation der holländischen Anleihe auf 6 597 199 Lire verkürzt werden, so daß von der erforderlichen Summe für die Unterhaltung der Seminaristen selbst nur rund ein Drittel (statt 18 Millionen) verteilt werden konnte. Dabei ist die Zahl der Seminaristen trotz des starken Drängens zur Einschränkung auf der vorjährigen Generalratssitzung von 11 353 kleinen und 2 222 großen Seminaristen 1935 auf 11 611 und 2580 im Jahre 1936 gestiegen. Zwecks intensiverer Werbearbeit wurde deshalb die Ernennung von eigenen Nationaldirektoren beschlossen sowie ein inzwischen in Südamerika durchgeführter Propagandafeldzug für das Liebeswerk. Auch soll das Fest Petri Stuhlfeier am 18. Januar überall als besonderes Patronatsfest begangen werden. Kern der Werbeaktion sollen vermehrte private Mitgliedschaft, Kollektivpatenschaften und die nationale Fürsorge für die jeder Nation anvertrauten einheimischen Seminare, das sind 33 für Deutschland, 56 für Belgien, 59 für Holland, 92 für Italien und 103 für Frankreich usw. sein. An Einnahmen verzeichnet das Petruswerk 1922 erst 2 034 741 Lire, 1929 bereits 11 000 000 und von 1929—1935 einschließlich 69 000 000, wovon 65 983 000 zur Verteilung kamen: 51 491 000 für die Seminaristen und 14 492 000 für den Bau von Seminarien. Letztere verschlangen von 1919—1935 ganze 33 824 000 Lire. Der große Segen des Werkes offenbart sich deutlich in den 5384 eingeborenen Priestern, die 1936 gezählt wurden; davon waren allerdings 2172 in Indien, 1247 in Indochina und nur 275 in Afrika. Das Jahr 1936 wies allein 267 Weißen einheimischer Priester auf.

Vgl. zur Zentralratssitzung den Fidesbericht Nr. 576 vom 8. Mai; ferner MC 1937, 268 *Assemblée annuelle* . . .; KM 1937, 173; bez. der *Séminare* Le MC 1937, 27 *Gli urgenti bisogni e le scarse possibilità della Pontificia Opera di S. Pietro Apostolo*; für die finanzielle Entwicklung MC 1937, 34 ss. Lambert Gianitelli, *La floraison du clergé indigène et l'œuvre de Saint-Pierre-Apôtre* nach *Illustrazione Vaticana*, Nov. 1936.

4. Das Werk der heiligen Kindheit. Unter dem Vorsitz des Generaldirektors Mr. Mério hielt der Zentralrat des Päpstlichen Werkes der hl. Kindheit am 8. und 9. Juni 1937 seine Jahresversammlung in Paris ab, an der die Vertreter Englands, Frankreichs, Österreichs, Belgiens, der Vereinigten Staaten, Hollands, Italiens und Polens teilnahmen, während Deutschland, Tschechoslowakei, Spanien, Irland u. a. ihr Fernbleiben entschuldigt hatten. Auch die Missionsprokuratoren der großen Missionsorden und Gesellschaften waren vertreten. Der Rechen-

schaftsbericht ergab, daß mit einem Mehr von 2 580 077,04 Fr. für 1937 die Gesamteinnahmen von 26 031 139,96 Fr. im Jahre 1935/36 auf 28 611 217 Fr. im Jahre 1936/37 gestiegen sind. Nach Abzug von 5 664 348,60 Fr. für die ordentlichen und außerordentlichen Ausgaben (Annalen usw.) sowie Hinterlegung von 1 705 517,48 Fr. für den Reservefonds, 1 200 000 für Bankprovisionen und 7 402 057,09 Fr. des blockierten Geldes in einzelnen Ländern, verbleiben für die eigentliche Verteilung an die Missionen nur 12 639 293,83 Fr., immerhin noch 538 016,85 Fr. mehr als im Vorjahre, wo 12 101 276,98 Fr. zur Verteilung gelangten. Bruttoeinnahmen lieferte Europa 17 163 824,27, Asien 88 639,80, Afrika 123 366,67, Nordamerika 3 483 977,05, Südamerika 104 609,84 und Ozeanien 217 550,15 Fr., zusammen 21 181 967,78 Fr., wozu noch 994 788,39 Fr. verschiedene Einnahmen, 1 200 000 Fr. Bankguthaben, 1 705 517,48 Fr. Reservefonds und 3 528 943,35 Fr. blockierte Fonds von 1931—1934 kommen. Von den einzelnen Ländern brachten auf: Deutschland an der Spitze 5 740 705, die Vereinigten Staaten 2 810 800, Frankreich 4 581 812, Belgien 1 565 158,10, Holland 1 444 094,10, Italien 1 723 426,90, Irland 491 535,50, die Schweiz 453 523, England 296 800, Insel Malta 128 934,60, Tschechoslowakei 110 515, Kanada 639 184,34, ganz Südamerika nur 104 609,84, davon in Brasilien 150, Argentinien 31 954, Kolumbien 534, Uruguay 31 500 Fr. usw.

Vgl. Osserv. Rom. 16. Juni 1937 Nr. 138 und Fidesmitteilung vom 26. 6. 1937 Nr. 583; für den Rechenschaftsbericht besonders das Augustheft der franz. Annales de l'Oeuvre Pontificale de la Sainte Enfance Bd. 88 Nr. 535.

5. Andere Päpstliche und allgemeine Missionshilfswerke. Das einzige weltweite ausschließliche Frauenmissionswerk „die Missionsvereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen“, das seit dem 18. März 1934 sich der Auszeichnung eines Päpstlichen Missionswerkes erfreut, breitet sich auch nach dem Tode der am 9. Dezember 1935 verewigten Gründerin Katharine Schynse unter ihrer Nachfolgerin in der Generalleitung Frau Baronin Gebstattel weiter aus. Außer dem deutschen Mutterzweig bestehen jetzt Zweige in Österreich, im Freistaat Danzig, in der Schweiz, in den Vereinigten Staaten (Milwaukee), in Belgien, Eupen-Malmedy und in Brasilien. Die Generalleitung befindet sich in Rom. Der deutsche Hauptzweig hat zur Zeit 78 306 zahlende Mitglieder außerhalb der Klöster. 41 Missionsprokuren und die Diaspora sämtlicher deutschen Diözesen wurden 1935 und 1936 mit zum Teil sehr wertvollen Paramenten und Kirchengegenständen bedacht, z. B. 35 Kelchen, 8 Monstranzen, 15 Ziborien, 523 Kaseln, 473 Alben usw. Der schweizerische Zweig weist rund 2800 Mitglieder auf, ebenfalls Ordensleute, Mütter- und Jungfrauenvereine nicht gerechnet. 15 verschiedene Missionen und Schwesterngesellschaften waren die glücklichen Empfänger ihrer handgefertigten Paramente, Missionskleidchen usw. Bereits zum 17. Mal fand für den nordamerikanischen Zweig am 6. September 1937 die Jahresversammlung statt, wobei sich ergab, daß 64 238 Dollars bzw. Paramentenwerte für die Missionen in aller Welt als Frucht der Jahresarbeit verteilt werden konnten, wovon auf Milwaukee allein 11 443,93 Bar-einnahmen fallen. — Eine stille, tatkräftige, aber in keinem Gesamtbericht zu übersehende Arbeit leistet die Petrus-Claver-Solidität.

Vgl. Stimmen aus den Missionen 1936 Heft 1/2 Gedenkblatt an Fr. Kath. Schynse. Für diesen Bericht lagen eigene Mitteilungen der Generalleiterin

Fr. v. Gebstadel vom 22. 8. 1937 und der Schweizer Zentrale in Chur vom 24. 9. 1937 (von Fr. Dr. Steinhauser) vor. Dazu die Mitteilungen von Kanzler Höfliger im Schweizer Missionsjahrbuch 1937, 175 f. und für Amerika The Mission Message Oktober 1937 (Official Report). — Für die Petrus-Cl.-Sodalität war auch bei der Zentrale keine Mitteilung zu erhalten; die Schriften „Echo“ usw. geben keine Berichte mehr; die kurzen Angaben im Schweizer Missionsjahrbuch und anderswo sind belanglos; vgl. z. B. daselbst 1936, 112; 1937, 162.

Das Allgemeine Missions-Hilfswerk abschließend, weist eine Übersicht des Propagandasekretärs Mgr. Costantini vom November 1936 aus, daß im Mai 1936 an die Missionen verteilt wurden: 40 Millionen vom Verein der Glaubensverbreitung, 6 Millionen vom Petrus-Hilfswerk und 12 Millionen von der hl. Kindheit, zusammen 58 Millionen, während im Jahre 1930 der Verein der Glaubensverbreitung allein 67 Millionen Lire verteilte. Eine neue Anziehung soll ihm durch die Römische Verfügung zuteil werden, wonach alle Missionsoberen jährlich wenigstens eine heilige Messe für die lebenden und verstorbenen Mitglieder des Vereins aufopfern. Das Petrus-Hilfswerk bringt sogar seit dem 1. August 1937 täglich ein Meßopfer in Lisieux für seine Mitglieder dar. Endlich ist der Priestermissionsvereinigung durch ein Rundschreiben des Kardinalpräfekten der Propaganda an sämtliche Bischöfe des Erdkreises ein mächtiger Impuls zu tatkräftiger Propaganda gegeben.

Vgl. hierzu die Annales de la Propagation de la Foi Nov. 1936 (obige Angaben stützen sich auf die holländischen Annalen 36, 163 s.). Die Verordnung an die Missionsordinarien s. in Fidesmitteil. vom 12. 12. 1936 Nr. 555; über Lisieux Fidesmitteil. 1937 vom 21. Aug. Nr. 591 und Osserv. Rom. Nr. 197.

Missionsärztliche Bewegung

Die missionsärztliche Idee schreitet auf der ganzen Linie der katholischen Missionsaktion voran. Von weittragendster Bedeutung ist die mit Guttheißung Pius' XI. am 11. Februar 1936 erlassene Instruktion betreffend „Beistand für Mutter und Kind“. Angesichts der großen Kindersterblichkeit in den Tropenländern und mangels einer hinreichenden bodenständigen hygienischen Fürsorge sollen in den missionierenden Orden und weiblichen Genossenschaften spezielle Sektionen für diese wichtige Aufgabe ausgebildet werden und auch eigene neue Institute hierfür erstehen. Die Ausbildung des Personals soll an den öffentlichen Kliniken und Universitäten geschehen, aber vor den ewigen Geländen innerhalb der Orden¹. Über die „schrecken-erregenden Tropenkrankheiten“ und die Notwendigkeit einer stärkeren missionsärztlichen Fürsorge sprach in der Serie der Römischen Propagandavorträge Prof. Dr. G. Franchini vom tropenhygienischen Institut der Universität Modena². Auch aus den Missionsländern selbst mehren sich die Rufe nach fachmäßiger Lösung der brennenden Frage missionsärztlicher Fürsorge. In greller Beleuchtung der chinesischen Verhältnisse fordert der Apostolische Delegat Mgr. Zanin in einem Sonderschreiben zur sofortigen Inangriffnahme ärztlicher Praxis in allen

¹ Zum ganzen Abschnitt vgl. meine ausführliche Behandlung in ZM 1935, 248 ff.; Fidesnachricht in Le Miss. Catt. 36, 108; dazu s. Würzburger Jahrbuch (= WJ) 1936, 109 f.

² Il Pensiero Missionario Dez. 1936 und WJ 37, 176.

Missionen auch ohne vorhandenes Hospital auf³. Die Katholische Universität Peking konnte ihr microbiologisches Institut zum Segen vieler Missionare und Chinesen weiter ausbauen und wichtige Schritte für die Angliederung einer medizinischen Fakultät vorantun⁴. An der Aurora zu Zikawei bildete sich in feierlicher Eröffnungssitzung eine „St. Lukasgesellschaft“ mit der besonderen Zielsetzung chinesischer katholischer Ärzte, das missionsärztliche Problem verbunden mit den katholischen Moralgrundsätzen zu lösen⁵. Ähnlich wurde einmütig auf einer Konferenz mehrerer Missionsobern Belgisch Kongo die Notwendigkeit der ärztlichen Mission herausgestellt⁶. Und noch mehr als auf dem II. Internationalen Kongreß katholischer Krankenpflege zu Rom 1935 kam auf dem vom 14.—19. Juli 1937 in London unter dem Vorsitz von Kardinal Erzbischof Hinsley stattgehabten III. Kongreß gleicher Art das missionsärztliche Thema zur Geltung. Von vier Hauptberichten bildete es mit zwei Hauptreferaten von P. Charles S. J. (Rom) und Mère Keine (Asien) das zweite und einen Teil des vierten, das über die „Mutterschaft“ handelte, wobei Schw. Francis die Tätigkeit der Missionsschwester als Hebamme beleuchtete. Auch in dem Begrüßungsschreiben der Staatssekretarie (Mgr. Pizzardo) und in der Teilnahme von nahezu 800 Delegierten aus 20 Ländern, darunter allen großen Missionsgebieten, erhielt die missionsärztliche Fürsorge ihr starkes Gepräge⁷.

Ein ganz hervorragender Faktor in der missionsärztlichen Fürsorge und Bewegung scheint der Malteser-Ritterorden werden zu wollen. Im Anschluß an das Heilige Jahr der Erlösung 1933 kehrte er nicht ohne die Initiative Pius' XI. zu seiner ursprünglichen Idee eines Hospitaliterordens zurück. Wenigstens bildete sich in seinem Schoße eine starke Missionsvereinigung, die anfangs Juni 1937 ihre erste allgemeine Plenarversammlung auf dem Aventin abhielt und Mitglieder und Delegierte aus allen Ländern zählte. Großmeister Prinz Chigi umriß in großen Zügen den Werdegang und die Ziele der Vereinigung; Prinz Ruffo erstattete Bericht über die bisherigen Leistungen, u. a. die Errichtung des Hospitals zu Tantur bei Bethlehem, über die missionarische Schule für Chirurgie und Medizin am Römischen Hospital St. Jakob, ferner über die Hilfe der armenischen Flüchtlinge und verschiedener Missionen im Orient, in Afrika, Asien usw. Im besonderen erwähnt wurde das Leprosenheim zu Nyenga in Uganda. Mgr. Biasiotti sprach über die Beziehungen des Ordens zum Werk des hl. Petrus, das ihm 26 Seminaristenstiftungen verdankt. Die Römische missionsärztliche Schule weist durchweg 80 Missionare und Schwestern auf. Unter den dortigen Professoren figuriert auch der berühmte italienische Forscher für Tropenkrankheiten Aldo Castellani, Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften mit einem Kursus für Tropenhygiene und Pathologie. Unter den weiteren Referenten war als Ordensvisitator Mgr. Pisani, der deutschschlesische Graf Twickel und der österreichische Graf Wilczek,

³ Nach MC 37, 173: Lettres de S. Exc. Mgr. Zanin sur les œuvres médicales en Chine.

⁴ Vgl. Catalogue of The Cath. University of Peking 1936—37, Peiping 1937, 93 ss. Microbiological Laboratory.

⁵ Vgl. The Médical Missionary 1937, 92.

⁶ WJ 1937, 174.

⁷ Nach La Croix vom 30. Juli 1937 Le III^e Congrès international des infirmières catholiques.

der mitteilte, daß für die österreichischen Ordensmitglieder die Zugehörigkeit zur Missionsvereinigung verpflichtend sei. Gleichsam das Programm und den idealen Ton der bedeutsamen Versammlung bildete das Handschreiben von Staatssekretär Pacelli mit den besonderen Segensgrüßen Pius' XI.⁸

Das immer noch einzige Institut, das direkt der Heranbildung von Missionsärzten dient, „Das Missionsärztliche Institut von Würzburg“, trauert mit der gesamten internationalen missionsärztlichen Bewegung, wie die unübersehbaren Nachrufe der In- und Auslandspresse dartun, um den verdienten Gründer Mgr. Dr. Chr. E. Becker S.D.S.⁹. Zu Beginn des Berichtsjahres standen 24 Institutsmitglieder: 15 Ärzte, 6 Ärztinnen und 3 geprüfte Pflegerinnen an der Missionsfront; für 2 Zurückkehrende reisten inzwischen 3 neue ab. 2 Ärztinnen warten noch der Legitimation für Indien. 8 Studentinnen und 16 Studenten erhielten Herbst 1936 Aufnahme ins Institut. Der von 43 Missionaren und Schwestern 1936 belegte medizinische Kursus hielt erstmalig auch photo- und kinotechnische Vorlesungen unter Hinzuziehung fachmännischer Kräfte der Agfa aus Berlin¹⁰. — Eine andere Form der Lösung des missionsärztlichen Problems ist das der Einstellung ausgebildeter Brüder, z. B. der Barmherzigen Brüder (von Trier) in der Steyler Kansumission von Lanchow und der deutschen Jesuitenmission von Hiroshima in Japan.

Zielbewußt und von Erfolg reich gekrönt geht die nordamerikanische missionsärztliche Fürsorge innerhalb der 1925 von Dr. Anna Dengel gegründeten Ordensgenossenschaft von Ärztinnen und Pflegerinnen für die Missionen ihren Weg. Die Zahl der Professoren beträgt bereits 55. Am 11. Februar und 15. August erhielten 9 Postulantinnen das Ordensgewand, während 3 Neuprofessen aus dem Noviziat hervorgingen. Dem Mutterhaus Washington, wo auch die höheren Studien an der Universität betrieben werden, ist schon seit Jahren in einer Vorstadt von London (Osterley) ein Probationshaus für englische und holländische Postulantinnen angegliedert. Eben ist man dabei, in Holland selbst, woher bereits eine Reihe von Berufen stammt, ein solches erstes Prüfungsheim und Sammelhaus zu gewinnen. Diesem Zwecke diente die Ferienreise der holländischen Sr. Eleonore und ihrer Begleiterin Sr. Leonie und ihr Werben auf den Sommertagungen der Missionsvereine und in den höheren Schulen sowie die Radiorede von Sr. Eleonore über die „Mutterschaft und Kinderwohlfahrt in den Missionen“ d. J. Zahlreiche Missionsklubs und -zirkel sowie die kluge Führung des Holy Crossfathers A. Mathis sind für die junge und in Rawalpindi und Dacca in Indien schon tatkräftig wirkende Genossenschaft ein sicherer und starker Rückhalt¹¹. In Holland besteht bereits

⁸ Vgl. P. C. F. Corti, Miss. apost. di Milano, Lezioni medico-chirurgiche per missionari in Osserv. Rom. 18. 6. 1937 Nr. 140; über den Junikonvent ebd. 3. 6. Nr. 125 La Riunione del Consiglio Generale dell'Associazione Missionaria del S. M. O. die Malta; ferner Jos. Drehmanns C. Ss. R., Medische Missieactie in De Maasbode 18. 7. 1937.

⁹ Vgl. den Nachruf im WJ 1937.

¹⁰ Vgl. hierüber den Bericht von P. Bosslet O. Pr., des Nachfolgers Dr. Beckers, im WJ 1937, 24 ff. und pers. Mitteilungen vom 19. 7. 1937.

¹¹ Nach persönl. Informationen bei Sr. Eleonore in Nijmegen beim Missionskongreß und aus The Medical Missionary 1937, dem Organ der

seit dem ersten Interakademialen Missionskursus zu Steyl (1920) ein „Missionsärztliches Komitee zu Rotterdam unter Leitung von Prof. Groenen und hauptsächlich aus Studenten als Mitgliedern. Nach dem Erscheinen eines Handbuches richtet sich das nächste Ziel auf die Schaffung eines Missionsärztlichen Museums. Zum erstenmal 1921 und regelmäßig jährlich seit 1927 finden Sechswochenkurse für angehende Missionare statt, die von 20 Professoren und Ärzten geleitet werden und durchschnittlich 30–40 Teilnehmer zählen. Die Organisation ist wesentlich Hilfsdienst, wie schon die Einrichtung eines Untersuchungsbüros für krankes Missionspersonal und eines Adviesbüros für missionsärztliche Beratung jeder Art, einer Sammelstelle medizinischer Hilfsmittel usw. beweist. Bezeichnend ist es, daß auch die diesjährige interakademiale Missionstagung der Studenten sich mit dem missionsärztlichen Problem eingehend befaßte¹². In der belgischen Aide Médicale aux Missions ist ein Prüfungsausschuß gebildet worden, durch den möglichst alle ausreisenden Missionare eine besondere medizinische Prüfung ablegen, bis jetzt nicht weniger als 450. Zahlreiche junge Doktoren konnten zur baldigen Entsendung nach Belgisch-Kongo in die Listen eingetragen werden¹³. Der seit 1932 nach belgischem Vorbild arbeitende französische Studentenmissionsbund sandte 1936 seine ersten zwei Ärzte nach Kamerun, wo sie in Efok, 50 km von Jaunde entfernt, ein Hospital leiten und mit den Missionsschwestern vom Hl. Geist unter 100 000 Negeren ihr Arbeitsfeld haben, sowie ein Krankenhaus in Omwan, 30 km von Jaunde, wo Kreuzschwestern aus Straßburg die Pflege übernommen haben¹⁴. Auch die Schweiz hat seit 1936 ihre ersten zwei Missionsärztinnen in Südafrika stehen. Der 1934 revidierte Verein für katholische missionsärztliche Fürsorge hat 1935 mit einem kleinen, aber gediegenen Jahresheft „Missionsärztliche Caritas“ begonnen¹⁵. In Italien werde, so meint ein Mailänder Missionar im Römischen Beobachter, zwar nicht so viel von missionsärztlicher Fürsorge gesprochen, aber schließlich gebe man in allen (?) Missionsseminarien dem ausreisenden Personal theoretische und praktische Unterweisungen und in Spitälern praktische Anleitungen; dann redet er aber doch auch Fachärzten in den Missionsländern das Wort¹⁶. Endlich finden, wie in Rom, auch am Institut Catholique in Paris, zu Lille, in Rotterdam, in Würzburg, in Freiburg, in Washington usw. so auch in Dublin (Irland) besondere missionsärztliche Kurse statt. Ja an der dortigen Universität ist nunmehr ein zweijähriger Spezialkursus für die Behandlung aller Tropenkrankheiten speziell für Missionspersonal eingerichtet worden¹⁷.

Gesellschaft. Außer deutschen Schwestern hat die Gesellschaft auch in H. Goertz (Krefeld) seit Jahresfrist einen deutschen Spiritual. DKM 62, 36 f.

¹² Vgl. Pius Almanak 1937, 537; Medisch Missië-Maandblad und De Tijd 16. 8. 1937 über den Tilburger Interakademialen Kursus.

¹³ Nach The Medical Missionary 1937, 140 und WJ 37, 177.

¹⁴ Nach Echo a. d. M. 1937, 117 f. Der Bund gab jüngst aus: P. Rolland, Guide Pharmaceutique à l'usage des Missions, Paris 1936; über den Kursus in Lille 1937 s. Osserv. Rom. 7. 7. 1937 und MC vom 16. Sept.; vgl. J. Havet, L'Avenir médicale des missions catholiques, in Bull. des Missions 37, 129 ss.

¹⁵ Erscheint in Einsiedeln. Vgl. Schweiz. Miss.-Jahrb. 1937, 163.

¹⁶ Osserv. Rom. 18. 6. 1937.

¹⁷ Ebd. 31. 7. 1937 Corsi de medicina a Dublino.

Miva

Auf ein zehnjähriges Bestehen konnte die Missionsverkehrs-Arbeitsgemeinschaft (= Miva) am 22. März 1937 zurückblicken. Vor allem durch die rastlose Werbetätigkeit ihres Gründers, des Fliegerpaters Paul Schulte O.M.I., in vielen Hunderten von Predigten und Vorträgen vor beinahe der ganzen katholischen Welt und durch die mit römischer Gutheißung zustande gekommene Angliederung an das große Päpstliche Missionswerk der Glaubensverbreitung, konnte die Miva bereits außerordentlich großen Segen namentlich in sonst schwer zugänglichen Missionsgebieten stiften. Dank seiner weiten Verzweigung und ständig steigenden Mitgliederzahl lieferte der deutsche Hauptzweig der Miva in seinem ersten Dezennium: 7 Flugzeuge, 53 Personenautos, 15 Lastwagen, 35 Motorräder, 24 Räder meist mit Hilfsmotor, 13 Motorboote usw., wozu noch mancherlei Ausgaben für Passagen, Personal usw. kommen. Schon früh kam es in der Schweiz zu einer Miva-Landeszentrale, die besonders den vielen Schweizer Missionaren auf dem Missionsfelde zu Hilfe eilen will und in den Benediktinern von Einsiedeln ihre Vorkämpfer hat. Sie stellte im genannten Zeitraum 1 Flugzeug, 7 Automobile, 10 Motorräder und 34 Fahrräder für das Missionswerk. Im französisch sprechenden Teil der Schweiz ist Genf ein Brennpunkt der Mivaaktion mit Vikar Gandolfi an der Spitze. In Holland befindet sich die Miva trotz fast zehnjährigen Bestehens noch in den Kinderschuhen, erhielt aber durch die Begegnung des Fliegerpaters mit dem Surinamer Missionsbischof van Rosmaelen einen stärkeren Auftrieb unter dem Namen Mivervo = Missiä-Verkeersmiddelen-Overneeming. Unabhängig davon, aber für den von der Miva eingerichteten Flugdienst in der Steyler Neuguineamission bestimmt, bestand vor kurzem der Steyler Bruder Syrus in Utrecht sein Pilotenexamen. Regem Interesse begegnet die Miva auch in den Missionskreisen Österreichs, Ungarns, der Tschechoslowakei, Polens und Südslawiens sowie in Belgien, Luxemburg und Frankreich. Zu einer neuesten festen Basis kam es mit Rücksicht auf die Anlage einer Kette von Funkstationen in der großen Hudsonbaymission der Oblaten als Vorbedingung für ein ersprießliches Missionsflugwesen in jenen unwirtlichen Gegenden in Kanada. Se. Eminenz Kardinal Villeneuve, Erzbischof von Quebec, übernahm persönlich das Protektorat über die kanadische Miva, während Pater Schulte der Anteil der Propaganda in Kanada und den Vereinigten Staaten obliegt, um die enormen Geldmittel für ein so kostspieliges Unternehmen aufzubringen. Bei einer solchen Propagandafahrt konnte Pater Schulte am 10. Mai 1937 den Opfern der „Hindenburg“-Katastrophe die offizielle Trauerrede in New York halten.

Vgl. hierzu die Flugschrift „10 Jahre Miva“, Aachen 1937; den 24. und 25. Mivabrief vom April und Juli 1937; Missionsjahrbuch d. Schweiz 1937, 171 ff.; Fidesmitt. vom 2. Okt. 1937 Nr. 597 (Br. Syrus); Kath. Miss. 1937, 71 über die kanadische Miva nach Petites Annales der Oblaten 1936, 279 s.

II. Vom deutschen Missionsleben

Die „Superiorenvereinigung“ = SV der deutschen Missionsorden und -gesellschaften tagte 1936 am 18. und 19. Mai im Augustinushaus in Essen-Borbeck. Es waren 38 Provinzen und Abteien vertreten. Außer dem Tätigkeitsbericht wurde ein Referat von

P. Bosslet O. Pr. über das Missionsärztliche Institut zu Würzburg entgegengenommen, das von den Orden seine jährliche tatkräftigste Unterstützung erhält. Durch die Mitgliederversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen veranlaßt, beschloß die SP, einer womöglichen neuen missionswissenschaftlichen Zeitschrift ausschließliche Unterstützung zuzuwenden. Weitere Fragen der Behandlung berührten das Sammelwesen der älteren Orden, Fragen über Arbeits- und Wehrdienst und aktuelle Schulfragen. Die Generalversammlung derselben SV am 3.—5. Mai 1937 war von 36 Provinzen und Abteien vertreten. Entsprechend dem vorjährigen Entschluß erklärte die Generalversammlung einstimmig, die inzwischen vom Institut für missionswissenschaftliche Forschungen beschlossene neue Zeitschrift: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft ausschließlich zu unterstützen. In der erweiterten Sitzung unter Teilnahme des hochw. Herrn Bischofs von Berlin Konrad Preysing sprach P. Bosslet O. Pr. als Nachfolger Mgr. Beckers über das Würzburger Missionsärztliche Institut. Die Obern sagen ihm die übliche Unterstützung zu und überlassen es dem Direktor, fünf Mitglieder von Orden und Gesellschaften der SV, die in der Nähe von Würzburg wohnen, zu Mitgliederversammlungen des KMI einzuladen; offiziell nimmt die SV nicht daran teil¹.

Eine auf Grund der offiziellen Jahresberichte der Missionsobern berechnete genaue Statistik ergibt für die deutsch-schweizerischen Missionen im Jahre 1936 folgende Zahlen von Getauften und Missionspriestern und -brüdern. Insgesamt 59 Gebiete, 976 654 Getaufte, 1398 Priester und 986 Brüder. Hiervon entfallen auf die²:

	Getaufte Priest. Brüd.					Getaufte Priest. Brüd.			
Steyler	391 641	436	173	Hiltruper		54 572	75	53	
Franziskaner	88 983	145	49	Oblaten		25 062	85	95	
Ottilianer	122 169	143	191	Mariannhiller		88 669	114	185	
Kapuziner	102 628	125	90	Jesuiten		32 473	61	29	
Spiritaner	9 142	40	13	Maristen		18 903	20	5(?)	
Bethlehem	19 181	35	—	Sittarder		3 890	19	6	
Pallottiner	7 859	39	39	Weißer Väter		19 646	23	16	
Dominikaner	2630	15	2	Salvatorianer		1 618	6	2	
Miss.-Söhne	2000	21	25	Obl. v. hl. Franz v. Sal.		4 491	19	6	

Ein sehr reges Missionsleben entfalten die Franziskanerprovinzen für ihre überseeischen Missionen, wie die zahlreichen Veranstaltungen nach dem „Antoniusboten“ und den vortrefflichen Jahresberichten dartun. Die bayerische Provinz allein entsandte 1936 je 6 Patres und Brüder, 1937 4 Patres und 5 Brüder. Durch die Anlehnung an den Hauptorden empfangen auch die Thuner und Salzkottener Franziskanerinnen und besonders die Münsterschen Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis, die innerhalb von 25 Jahren 26 Missionsniederlassungen gründen konnten, ihre starken Impulse³. Die St.-Benediktus-Missionsgesellschaft von St. Ottilien gehört infolge ihrer tatkräftigen und ruhmvollen Pflege der Missionstradition heute schon zu den herrlichsten Zweigen des Benediktiner-

¹ Berichte vom Vorsitzenden der SV P. Provinzial O. M. I., Juni 1937.

² S. Steyler Miss.-Bote 1938 April die von mir dort aufgestellte Statistik.

³ Vgl. die beiden letzten Jahresberichte 30. und 31. Jahrg., Werl 1936 und 1937.

ordens überhaupt. 1937 zogen nicht weniger als 16 Neumissionare auf das ottilianische große Missionsfeld, während in den heimatlichen Instituten trotz der Zeiten Ungunst eine Schülerzahl von 440, in St. Ottilien (173), St. Ludwig (123), Schweiklberg (101) und Königsmünster (43), genannt wird. Münsterschwarzach führte seine neue Abteikirche glücklich zu Ende. Der um Kloster und Kirche hochverdiente Abt Plazidus Vogel gab seinen Abtstab in die Hand des Nachfolger P. Burkard. Erzabt Chrysostomus visitierte die afrikanischen Ordensmissionen⁴. Am ersten Hundertmeilenstein des Maristenordens werden für die deutsche Provinz 42 Patres, 36 Brüder und 24 Kleriker gezählt, woraus verständlich wird, daß jährlich nur der eine oder andere Pater und Bruder nach Ozeanien abwandern kann⁵. Die Weißen Väter hatten im März 1937 eine herrliche Entsendungsfeier von 8 neuen Tukumissionaren⁶. Die kleine Salesianerprovinz von Overbach gab ihr Missionsfeld Groß-Namaqualand an die süddeutsche und österreichische ab und sendet ihre noch wenigen Missionare in verschiedene südafrikanische Missionen⁷. Für die Dominikaner-Missionsaktion dürfte nach der Rückkehr des deutschen Provinzialvisitors P. Siemers gewiß eine stärkere Aktion zu erhoffen sein. Frische Missionsaktion beherrscht die Provinz der Missionare vom hl. Herzen (Hiltrup), die auch die ihr angegliederten Hiltruper Missionsschwestern ergriffen hat. Letztere zählen in der norddeutschen Provinz bereits 40, in der rheinischen 20 und in der nordamerikanischen Provinz 26 Niederlassungen. Sie haben 1935 ihre Missionstätigkeit auch auf Windhuk ausgedehnt und zählen z. Zt. 1600 Schwestern⁸. In der Provinz der Missionare vom Hl. Geist, die 1937 143 Patres, 120 Fratres, 240 Brüder und 32 Klerikernovizen zählt, sind 73 Patres im Ausland tätig, 64 in den überseeischen Missionen (Amerika einschl.)⁹. Die Pallottiner von Limburg schlossen ihr Jubiläum ab (1935) mit der Weihe des ersten Apostolischen Vikars für Kimberley (Australien), der Einstellung von 1 Missionsarzt und 2 Ärztinnen dort und in Südafrika, mit einem Ausbau ihrer jungen Ableger in der Tschechoslowakei, durch guten Fortgang in der Schweiz und England und mit der Sendung von 6 Fratres in die chilenische Ordensmission von Temuco¹⁰. 17 neue Patres konnte Bischof Antonius von Limburg am 3. März 1936 weihen. Die Mariannhiller suchen ihre heimatliche Missionsbasis von Würzburg aus sowohl in der Schweiz, wo Altdorf neu erstanden ist, als in Holland von St. Paul aus zu verbreitern¹¹. Die Steyler Missionsgesellschaft rüstet sich zur Hundertjahrfeier ihres Gründers Arnold Janßen, dessen Seligsprechungsprozeß bereits die erste Phase der Information glücklich durchlaufen hat. Innerhalb 1936/37 erhielt die Gesellschaft nicht weniger als 2 neue Bischöfe und 3 Apostolische Präfekten durch Abzweigung und Rangserhöhung ihrer Gebiete. Im Jahre 1936 betrug die Zahl ihrer ausgesandten Missionare von Steyl aus 73, der Schwestern rund 60; im Jahre 1937 64 Patres, 11 Brüder und 50 Schwestern, deren Kreuzfeier Bischof

⁴ Nach Missionsbl. von St. Ottilien 1936, 164 und 37, 145. 150.

⁵ J. Boesch, Ein Meilenstein, Meppen 1936.

⁶ Nach Afrikabote 37, 172.

⁷ Brief aus Overbach vom 20. 8. 1937.

⁸ Eingehender Bericht aus Hiltrup vom 20. 9. 1937.

⁹ Brief aus Knechtsteden vom 20. 10. 1937.

¹⁰ Stern d. Heiden 1936, 85.

¹¹ Vergißmeinnicht 37, 16 f.

Diepen von s'Hertogenbosch und Erzbischof Caspar Klein von Paderborn vornahmen. Seit 1879—1937 gingen von Steyl aus 1750 Patres und Brüder und 1250 Schwestern. Die starke Zunahme und Verbreitung der Steyler Schwestern machte im Frühjahr 1937 die Verlegung ihres Generalates nach Rom notwendig¹². Schließlich erwähnen wir noch den schweren Verlust zweier hervorragender deutscher Missionspioniere: des P. Alfons V äth S. J., einer Zierde des Kollegs vom hl. Franz Xaver von Bombay bis 1916 und seit Kriegsende Vorkämpfers der heimatlichen Missionsaktion, sowie des P. Hoffmann S. J., seit 1910 die Seele und der Führer der Jesuitenhochschule zu Tokyo¹³.

Aus den Jahresberichten der Päpstlichen Missionsvereine geht hervor, daß die deutschen Zweige eher zu- als abgenommen haben; der Mitgliederstand hat sich sogar wesentlich gehoben. Die gesammelten Gelder konnten restlos ihrer Bestimmung zugeführt werden, wenigstens insoweit, daß ein Teil der Bargelder mit Erlaubnis der Devisenstellen in bar, das übrige in Form von Waren an die Missionen oder durch Lieferung von deutschen Waren an die Vatikanische Stadt gegen Auszahlung der Kaufsumme an die deutschen Missionen und Bezahlung der deutschen Firmen durch die Aachener Missionszentrale, oder durch Einlösung der Fahrpreise usw. der deutschen Missionare von den Vereinen aus und durch Ausrüstung der Missionare mit Meßkoffern usw. geleistet wurde. Hierdurch konnte Missionen und deutscher Wirtschaft gleichzeitig geholfen werden¹⁴. Große Missionstage veranstalteten die genannten Vereine um Christi Himmelfahrt 1936 in Stuttgart mit einem allgemeinen Missionssonntag, bei dem vier Pontifikalämter stattfanden und in 20 Kirchen von den Missionen gepredigt wurde. Abends fanden große kirchliche Feiern und eine besondere Feier für die Jugend statt, die durch den Missionskreuzzug vertreten war, während die Kinder eine nachmittägige große Huldigung an die Missionen hatten¹⁵. 1937 hören wir weiter nichts von einer Generalversammlung und den üblichen Veranstaltungen. Um so großzügiger entfaltete sich die diesjährige (1937) Tagung der Katholischen Auslandsdeutschen Mission in Dortmund 26.—29. August, woran sieben Bischöfe und viele kirchliche, zivile und staatliche Vertreter sich beteiligten. Abgesehen davon, daß vielfach dieselben Priester sowohl der Mission wie dem Auslandsdeutschtum dienen, kam der Anteil der päpstlichen Missionswerke direkt in verschiedenen Referaten zum Ausdruck¹⁶. Wie die enge Verbindung von Mission und Seelsorge für die Auslandsdeutschen, so

¹² Steyler Missionsbote Okt. 1936 und 1937. Eigenbericht. Für die Missionsschwestern s. die Missionsgrüße bes. Juli/August 1937.

¹³ Nach den Nachrufen im Osserv. Rom. 24. 5. 1937 (Väth) und 14. 7. 1937 (Hoffmann).

¹⁴ Vgl. Weltmission 1936, 78 ff.: Geht die Arbeit unserer Missionare dem deutschen Volk verloren? Ebd. 1936, 94 f.: Kommt das Geld, das ich spende, überhaupt in die Mission? Ebd. Dezemberheft 1936: Rückblick: Was haben wir erreicht? — Dazu das Jahrbuch „Priester und Mission“ 1936, 188 ff. Nettoertrag 1935/36 des Vereins der Glaubensverbreitung 800 000 RM, das Petruswerk 80 000 RM, Ludwigsmissionsverein 350 000 RM und das Kindheitswerk 1936/37 5 740 705 Fr., 1935/36 4 307 415,52 Fr. Vgl. Annales de la Ste. Enfance 37, Juniheft.

¹⁵ Weltmission 1936 (Juli) 108 f.; P. Büffel C. S. Sp. in Echo a. d. Missionen 36, 214 ff.

¹⁶ Nach dem Programm und mündlichen sowie Zeitungsberichten.

wirkt auch die Einstellung der Missionskreise auf eigene Kolonien sich wohlthuend aus¹⁷. — Beinahe volle zehn Jahre besteht als moderne Form des Laienapostolats in den Missionsländern der sog. Werkbund, ins Leben gerufen und zielbewußt gefördert von P. Dr. Sonnenschein C. S. Sp., der zwecks tieferer Studien von 1933 bis Juni 1936 selbst in Afrika weilte und in der Iringakolonie (Ostafrika) Doa auf gesundem Hochplateau mitten zwischen deutschen Formen für die siedelungslustigen Mitglieder des Werkbundes erwarb, um sie nach gründlicher Einführung in afrikanische Landbauverhältnisse bestimmten Missionen als Kernglieder von Missionsgemeinden zuzuführen. In Deutschland dient die Kreuzlandschule bei M.-Gladbach der Erprobung und ersten kolonialen Siedelungsarbeit. Es wären dem wackeren Organisator P. Sonnenschein einige tüchtige Helfer für die schöne Idee zu wünschen und großzügige Ausführung des Problems in vielen Gebieten¹⁸.

Aus der Reihe der Missionsvereine und -werke hebt sich insbesondere der Priestermissionsbund heraus, der jedoch ein sehr stilles Dasein zu führen scheint. Wir erfahren aus dem neuesten umfangreichen Jahrbuch „Priester und Mission“, daß am 31. Oktober 1936 14 887 Weltpriester = 77,35 Proz. und 2653 Ordenspriester = 82,59 Proz. erfaßt sind, am meisten im Hundertsatz in Paderborn¹⁹. Schwierig gestaltet sich auch die Arbeit des „Katholischen Akademischen Missionsbundes“. Nach der Generalversammlung in Würzburg 1935 fanden 1936 und 1937 Schulungstage statt, zunächst in Borken, zuletzt in Meschede, wo der Pallottinerpater Fröhling über afrikanische Probleme sprach und mit Lichtbildern diente, während P. Wiedemann M. S. C. über sein Forschungsthema, die Sachsenbekehrung sich äußerte. Die Leitung lag in den Händen des neuen Generalsekretärs Kaplan Ulms. Reges Vereinsleben herrscht in den geistlichen Instituten, weniger in den Zirkeln der andern Fakultäten, obwohl Münster, Breslau usw. noch ihre großen Versammlungen hatten und Münster auch seine wiederholten Feiertage, Einkehrtage und religiösen Veranstaltungen überhaupt abhielt²⁰. An den Bund angeschlossen sind z. Zt. 18 Vereine mit zum Teil zahlreichen Förderern, was die Ausgabe eines stattlichen Bundesorgans, die „Akademischen Missionsblätter“, in moderner Fassung gestattet.

Da sachlich das „Institut für Missionswissenschaft“ später bei der Sonderabhandlung über die Lage der Missionswissenschaft allgemein zu berücksichtigen ist, bleibt hier nur zu erwähnen übrig, daß die diesjährige Kölner Generalversammlung am 19. Juni den Vorsitzenden Fürst Alois zu Löwenstein wiederwählte und zu den bereits im Januar beschlossenen Richtlinien einer neuen missionswissenschaftlichen Zeitschrift eindeutig Stellung nahm; ferner den Kassenbestand von 4212,87 RM am 31. Dezember 1936 feststellte sowie einen kleinen Gewinn an zahlenden Mitgliedern im Jahre 1936²¹.

¹⁷ Vgl. meinen Artikel im Jahresbericht 1936/37 der Steyler Missionsschule St. Michael S. 50—54: Die deutsche Kolonialfrage vom Standpunkt der Missionstätigkeit aus gesehen.

¹⁸ Vgl. den Aufruf von P. Sonnenschein C. S. Sp. in „Die Getreuen“ 1937, Juli; auch den Aufsatz in den KM 37, Oktoberheft. Dazu persönl. Mitteilungen.

¹⁹ Pr. u. M. 1936, 188 f.

²⁰ Nach dem Bundesorgan „Akademische Missionsblätter“ und Zuschrift.

²¹ Bericht über die Mitgliederversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster 1937.

III. Aus andern Ländern

Holland

Zwei Jahrzehnte überaus fruchtbarer heimatlicher Missionsaktion liegen zwischen dem Nijmeger Katholikentag 1917 und der XV. Missionswoche von Löwen, die 1937 zum erstenmal außerhalb Löwens, und zwar in Nijmegen abgehalten wurde. Nicht zuletzt gebührt das Verdienst um den Ehrevorrang der holländischen Katholiken im Missionswerke dem holländischen Propagandakardinal s. A. van Rossum, an dessen Grabe der Sekretär seines Nachfolgers Kardinal Fumasoni-Biondi, Mgr. Costantini, gelegentlich seiner Nordlandreise am 26. August 1936 kniete, um zugleich den Missionsorganisationen Hollands insgesamt den Dank der höchsten Missionsbehörde der Kirche auszudrücken¹. Wiederholt bis in die letzten Monate hob auch der Hl. Vater die Verdienste der holländischen Katholiken für die Missionen hervor. U. a. sagte er zu holländischen Pilgern: „Nie können wir den besonders edelmütigen Beitrag vergessen, den das katholische Holland besonders dem Werk der Glaubensverbreitung schenkt, diesem kostbarsten und wunderbarsten Werk...“² Im Organ des niederländischen Priestermissionsbundes und des Glaubenswerkes wird festgestellt: 1. eine Zunahme des Missionspersonals von 3159 im Jahre 1927 auf 5169 im Jahre 1935, woraus sich ergibt, daß jeder 600. Holländer in der Mission ist; 2. daß kein Nachlassen in den Veranstaltungen von Missionsfesten und -wochen usw., wohl aber eine tiefere Arbeit dabei zu ersehen ist; 3. der Priestermissionsbund stieg in dem genannten Zeitraum von 4256 im Jahre 1917 auf 6762 anfangs 1937³; 4. eine große Blüte der päpstlichen Missionswerke und abschließend die Zufriedenheit in Rom⁴, wovon wir uns selbst persönlich auch in den verschiedensten Teilen Hollands überzeugen konnten. Namentlich verdient die Feier des Missionssonntags und des Krankenopfertags und ihre Vorbereitung durch den Kath. Radio Omrop sowie die katholische Zeitschriften- und Tagespresse rühmendste Erwähnung. Vom päpstlichen Organ Osservatore Romano und der französischen La Croix abgesehen, dürfte die Presse keines Landes so ausgiebig und intensiv über alle Missionswerke und -fragen berichten wie z. B. De Tijd und De Maasbode. Mit Mgr. A. Hermus ist eine seit 30 Jahren mit dem gesamten Werden und Wachsen der holländischen Missionsaktion verwachsene und bis zu seinem goldenen Priesterjubiläum anfangs 1937 führende Persönlichkeit zurückgetreten⁵. Die drei großen Missionswerke verzeichnen 1936/37 folgende Einnahmen:

1. Verein der Glaubensverbreitung	Netto 327 965,23,	Brutto 340 672,05
2. Das Liebeswerk des hl. Petrus	„ 119 486,19,	„ 144 326,48
3. Das Werk der hl. Kindheit	„ 145 363,81,	„ 153 000,84

Das ergibt eine Gesamtsumme von 592 815,23 Fl. Netto und 637 999,37 Gulden Brutto und eine Ausgabensumme von 45 184,14 Gulden⁶. Der

¹ Het Missiëwerk = HMW 36, 47 f.

² Weltmission 36, 116 f.; Steyler Missionsbote 36, 276.

³ HMW 37, 176.

⁴ Annalen van de Voortplanting des Geloofs 36 April; HMW 36, 47—53.

⁵ HMW 37, 193 f.; Annalen v. d. Voortplanting 37, 67 und 73, wo das Dankschreiben vom Propagandapräfekten sich findet.

⁶ HMW 37, 244 und die 32. Flugschrift van het Pauselijk Liefdewerk van den hl. Petrus Mei 1937.

Rückgang mit 9000 Gulden für das Glaubenswerk und 10 000 Gulden für das Petruswerk sind in Anbetracht der Zeitumstände geringfügig.

Die Kollekten des Missionssonntags gingen von 65 696 Gulden im Jahre 1935 auf 55 601 Gulden 1936 zurück⁷. Die größte allgemeine Missionsveranstaltung 1937 war unstreitig die von sämtlichen Diözesanbischöfen in der Himmelfahrtsoktav vorgeschriebene Gebets- und Opferwoche für die niederländischen Kolonialmissionen mit einer Einnahme von 90 000 Gulden. Die vom gesamten inländischen und Kolonialepiskopat durch Hirtenschreiben und von der Tages- und Zeitschriftenpresse gut vorbereitete Woche soll eine dauernde Einrichtung werden⁸. Größere und in der Presse bekannt gewordene Missionswerbewochen und -feste fanden statt 1936 in Utrecht, Amersfort, Teteringen, Ginneken (im Mai), Maastricht, Dongen, Roozendaal, Breda, Leiden, Tilburg; 1937 in Zundert, Roozendaal, Breda, Huybergen, Bergenop-Zoom, Volendam, Hilversum usw.⁹. Die Diözese Roermond übernahm in Übereinstimmung mit Pius XI. und der Propagandakongregation am Pfingsten 1936 die Adoption des deutschen Vikariats Tsingtao, was zu erhebenden Missionskundgebungen besonders auch in Steyl unter Anwesenheit des Bischofs Mgr. Lemmens und des eifrigen Diözesandirektors der Missionswerke Prof. Dr. Féron unter großer Teilnahme besonders der Lehrerwelt führte¹⁰. Schwer drücken die Zeitverhältnisse auf das 1917 auf dem Katholikentag in Nijmegen in die Erscheinung getretene Indische Missiëvereinigung, was sich in der Verringerung der Mitglieder und der Jahreserträge, z. B. von 3826 Gulden 1935 auf 3740 Gulden im Jahre 1936 zeigt¹¹. Ein Gegenstand seiner Tätigkeit ist der Kampf um Beseitigung des für die Missionen unerträglichen § 177 (früher 123). Auf den Vorstoß in der ersten Kammer konnte Ministerpräsident Colijn nur antworten, daß ein solches Überbleibsel einer überlebten Kolonialgesetzgebung von 1854 zwar nicht mehr in den Staatsbereich gehöre, daß aber für die Beseitigung zur Zeit keine Mehrheit zu finden und daß die augenblickliche Handhabe in den Kolonien zu praktischen Klagen nicht viel Anlaß böte¹². Umstritten ist das Missionsradio bzw. seine „Phohi-Sendungen“. Infolge der großen Unkosten und wegen des Mangels an geeigneten Empfangsapparaten gerade auf den entlegenen Stationen ist die Sympathie der Missionare jedenfalls nicht stark gewachsen, obwohl die Sendung von Missionsnachrichten durch den K. R. O. nur zu begrüßen ist¹³. Fast sang- und klanglos sind die großen Gedenktage eines Erasmus von Rotterdam und Jost van den Vondel für das Missionswerk vorübergegangen¹⁴.

⁷ Nach Annalen 37, 2 f.

⁸ De Kath. Missiën 37, 133 und Koloniale Missiëtdischrift 37, 155 f. und 169 (Einkommen).

⁹ S. die fortlaufenden Berichte in HMW 1936 und 1937.

¹⁰ HMW 36, 112 f. und Steyler Missionsbote 36/37, 36 f.

¹¹ Kol. M.-Teidschr. 37, 1 ss.; 1936, 119 s. 165—168 und 174.

¹² Ebd. 37, 150—152.

¹³ Vgl. Weltmission 36, 123 und persönliche Information.

¹⁴ G. Goyau, Erasme de Rotterdam et l'Idée de mission, Garde (Roermond) 1936 Oktoberheft u. a. O.; De Kath. Missien 37, 166 über J. v. d. Vondel en de missien.

Großem Eifer für die Missionen begegnet man in den Studentenkreisen sowohl in den Seminarien¹⁵ wie bei den weltlichen Studenten. So hielt der Katholische Limburgische Studentenbund seine diesjährige Jahresversammlung über das Missionsthema in Brunssum¹⁶, während für die weibliche studierende Jugend u. a. in Steyl und Valkenburg große Missionstage im Beisein des hochwürdigsten Herrn Bischofs Lemmens stattfanden¹⁷. Die diesjährige interakademiale Tagung der Hochschulstudenten-Missionsklubs bei Father Dr. Ahaus (Mill-Hiller) in Tilburg behandelte in drei Tagesprogrammen die ärztliche Mission (vgl. die allgemeinen Ausführungen im 1. Teil), Kommunismus und Mission und Missionsbewegung und Katholische Aktion¹⁸. Von einer neuen Missionsaktion der Studenten ist im In- und Ausland geschrieben worden bezüglich des R. K. Adviesburos voor Landbouwkundige Missieactie, das von den katholischen Studenten an der Hochschule für Landbau in Wageningen ins Leben gerufen wurde und darauf abzielt, in jeder Hinsicht den Missionen und Missionaren für Plantagen und Kulturen in den Missionsländern theoretische und praktische Dienste zu leisten. Zur Zeit genießen ein Steyler und ein Kapuzinerpater an der genannten Hochschule ihre Ausbildung¹⁹. Eine Art Lehrerinnen-Missionsverein kam in Breda zustande, der monatliche Versammlungen und Befruchtung des Missionsgedankens in der Schuljugend vorsieht²⁰.

Als neu zum Missionsfelde hinausgezogene Orden und Gesellschaften sind zu nennen: die holländischen Missionare von Scheut-Sparrendaal in die für sie 1937 errichtete Ap. Präfektur Makasser im Süden von Celebes²¹, die bereits in den nordischen und vorderen Orientmissionen tätigen Konventualen für Java²², die Laienapostel „Kreuzfahrer vom hl. Johannes“ von P. Van Ginneken S. J.²³; ferner die Schwestern von der Göttlichen Vorsehung von Steyl 1934 für Java, von Mühlhausen-Tegelen für Java und die Klarissen für Borneo²⁴. Das um die Missionen sehr verdiente Udener Kruizherrenkolleg feierte sein goldenes Jubiläum²⁵, das Steyler Missionshaus St. Willibrordus-Uden 1935 und das Steyler Missionsschwesterkloster daselbst das silberne Jubiläum²⁶; ebenfalls das goldene Jubiläum konnten begehen die Tilburger Fratres, das 75jährige die Schulbrüder von Oudenbosch und das 100jährige die

¹⁵ HMW 37, 178. 243.

¹⁶ Garde 1. J. 8. Afl. 120.

¹⁷ Venl. Courant Nr. 196 vom 21. Aug. 1937 Missiedag voor Meisjes studenten van Noord-Limburg; Garde Sept. 1937.

¹⁸ De Tijd 10. 9. 1937 Studentendagen te Tilburg.

¹⁹ De Kath. Miss. 36, 79 En nieuwe Missieactie in wording; P. Dr. Greg. van Breda O. M. Cap. Landwirtschaft und Heidenbekehrung in Kath. Miss. 1935, 8—11. Vgl. Pius Almanak 1937, 538 f. über die Aufgaben. — HMW 1937, 168 berichtet noch speziell über den Amsterdamsche Studenten-Missieclub von einer Werbung von Büchern und Schriften für die Missionare.

²⁰ Vgl. St. Franciscus Missieclub voor Onderwijzeressen in Annalen tot Voortplanting 36, 7.

²¹ Kol. M.-Tijdschr. 37, 156 und Ann. van Sparrendaal 1937, 41 ff. Dazu Kol. M.-Tijdschr. 37, 243 f.

²² Kol. M.-Tijdschr. 37, 245 f.; ebd. 36, 91. 96.

²³ Kol. M.-Tijdschr. 36, 246 f.

²⁴ Kruis Triomph 36, 33 ff.

²⁵ Vgl. die Jubiläumsnummer der Kath. Missien 1936 Oktober und für die Schwestern ebd. 62. Jahrg., 181.

Barmherzigen Schwestern von Schijndel und von Maastricht²⁶. Mit dem silbernen Jubiläum des Mill-Hill Missionshauses von Tilburg fiel im Sommer d. J. das 25jährige Bischofsjubiläum des früheren Generalobern von Mill-Hill Mgr. Biermans zusammen²⁷.

Als besonders bedeutsames Ereignis bleibt noch die XV. Löwener Missionswoche in Nijmegen vom 26.—29. August 1937 zu erwähnen. Sie vollzog sich unter Teilnahme von rund 200—300 Teilnehmern, meist holländischen Missionaren und Ordensleuten, einigen ausländischen Interessenten und Laiengästen, darunter auch protestantischen Missionaren von Niederländisch-Ostindien sowie unter dem Ehrenvorsitz einiger Bischöfe und Prälaten im üblichen Löwener Stil. Als Sitz des Missionsprofessors der Katholischen Universität war Nijmegen für die Tagung besonders geeignet und wurde gewählt gemäß dem Beschluß der Löwener Woche 1936, abwechselnd in Löwen und einer Auslandsstadt zu tagen. Das Thema bildete der „Religionsunterricht in den Missionsgebieten“. Die Qualität der Referate war sehr verschieden; sie ergaben durch die Behandlung nach den verschiedensten Orden, Völkern, Ländern und Methoden ein höchst interesseweckendes Bild. Wir heben mehr beispielsweise und wegen des Allgemeininteresses heraus die Referate von Prof. Dr. Mulders über Heidentum und Religionsunterricht, Prof. P. Pacianus Teepe O.F.M. über die Apologie in den Missionen, P. Dr. Gregorius von Breda O.M.Cap. über Sprachenkunde und katechetische Probleme, P. B. Sondaal S.J. über den Religionsunterricht auf Mitteljava, P. N. van der Windt S.V.D. auf Flores und P. J. v. Overmeeren S.J. über die Gebildeten in Japan und die dortige Mission. Ohne die üblichen lauten und glanzvollen Beimischungen mußte in Nijmegen das Thema allein die Teilnehmer fesseln. Und das tat es²⁸.

Belgien

Das große Missionsergebnis Belgiens im Jahre 1936, das die Augen der ganzen Welt auf sich lenkte, war die Überführung der sterblichen Überreste des Aussätzigenapostels P. Damian Deveuster C.Ss.C. von Molokai (Südsee) in die St. Josephskirche zu Löwen. Sie geschah auf Veranlassung König Leopolds III. auf einem amerikanischen Kriegs- und von San Francisco ab auf einem belgischen Schulschiff unter höchsten militärischen Ehren und Anteilnahme des Königs, der Regierung und des ganzen belgischen Volkes¹. Das Werk der Glaubensverbreitung weist einen kleinen Rückgang der Einkünfte für 1937 auf, während Hl. Kindheit und Petruswerk noch etwas gestiegen sind. Rechnet man zu den 5542549 Fr. des V.Gl.V., zu den 2104332 Fr. des Opus S. Petri und den 2138194 Fr. der Hl. Kindheit noch die 151799 Fr. des Priestermissionsbundes, so ergeben sich rund 10 Millionen Fr. Jahreseinnahmen der Päpstlichen Werke 1936/37 in

²⁶ Ebd. 1936, 145 ss.; für die Tilburger Fratres ebd. 37, 193; für die Maastrichter Schwestern ebd. 37, 126 und für die Schwestern vom Kostb. Blut zum 50jährigen Jubiläum ebd. 1936, 28.

²⁷ Vgl. Mill-Hill Sept. 1937, 90 ff. Zilveren Jubileum van het St. Josephs Studiehuis te Tilburg und De Tijd vom 9. Sept. 1937 über Mgr. Biermans.

²⁸ Nach eigener Anschauung und den Berichten in Maasbode und De Tijd vom 28.—31. August 1937.

¹ Vgl. bes. die Originalberichte in den Annales des Ss. Cœurs 1935—36 und MC 36, 277 ss. Le retour triomphale du corps du P. Damian.

Belgien². Die *Unio Cleri pro missionibus* hat von 9157 Weltgeistlichen 8293 als Mitglieder erfasst, wozu noch 817 Ordenspriester und 655 Seminaristen kommen. Von den 10150 Beziehern der beiden Bundesorgane halten 5350 das französische *Bulletin de l'Union du Clergé*, 4800 das vlämische Organ *Kerk en Missië*. 111 Missionszeitschriften des kleinen Landes verteilen sich mit 6 auf die Päpstlichen Missionswerke, mit 15 auf andere Vereine, mit 52 auf Priesterkongregationen, mit 8 auf Brüder- und 30 auf Schwesterngenossenschaften³. Der Krankentopfertag für die Missionen wurde zu Pfingsten 1936 erstmalig offiziell gehalten unter Teilnahme von 36 000 Kranken in 165 Krankenhäusern, während 421 Anstalten auf Anfragen keine Antwort gaben. Auch auf dem VI. belgischen Katholikentag zu Mecheln weihte Mgr. Tranoy in der Sektion „Religiöses Leben“ dem Missionswerke eine große Rede⁴. Als letzte große Missionsfestwochen werden die von Namur im August und zu Kortrijk im September genannt. Namentlich letztere wird gerühmt als vorbildlich durch seine Vorbereitung, Schlagkraft und Organisation für die weitere vlämische Umgebung⁵. Das Verdienst um die rege Teilnahme der Vlamen am Missionswerke kommt dem seit 1920 um die Missionsaktion bemühten P. Lamertyn C. Ss. R. und den von ihm gegründeten „Missiegebietjes“ d. i. Missionsbienen zu, einer Organisation, die in jeder Pfarrei selbstlos für alle wirklichen Missionsaufgaben und Werke, Orden und Vereine sich einsetzt und mit dem Organ „Missiegebietjes“ allen zu dienen sucht⁶. Man kann die ganz China übertreffende Fruchtbarkeit der geschlossenen belgischen Kongomission verstehen, wenn man sich diese tatkräftige heimatliche Missionsaktion vor Augen hält und bedenkt, daß hier allein an belgischem Personal 951 Priester, 506 Brüder und 1216 Schwestern wirken, neben dem nicht geringen einheimischen Hilfspersonal⁷.

Als neue Missionstruppen rückten 1936 Norbertinerinnen nach Buta⁸, Assumptionistinnen nach Beni, Dominikanerinnen von Dinant nach Japan und kurz vorher die Franziskanerinnen van het Rijk von Scailmont nach Oberkongo⁹. Die bedeutendste Missionsgesellschaft Belgiens bleibt nach wie vor die von Scheut, aus welcher bereits 264 Priester für China, 235 für Belgisch-Kongo und 78 für die Philippinen und Makassar nebst 125 Brudermissionaren hervorgegangen sind, zusammen 703 Mitglieder¹⁰. Jährlich ziehen gegen 30—40, d. h. fast

² Nach *Kerk en Missië* 1937, 38 ss.

³ Ebd. S. 91.

⁴ Ebd. 1936, 25 ss. 37. 85. 143.

⁵ Ebd. S. 90—94.

⁶ Ebd. S. 136; *Missionarissen van het Kortrijksche*, Kortr. 1937; Osserv. Rom. 28. 8. 1937 Nr. 198.

⁷ Vgl. „De Ijverige Missiegebietjes“ 1936 Juli/Augustnummer; dazu *De Standard* vom 21. 5. 1936 „Iets over de ijverige Missiegebietjes in Vlanderen“.

⁸ Statistik in *Kerk en Missië* 1937, 108 ss.

⁹ Ebd. 1936, 85.

¹⁰ Ebd. S. 37. Außerdem ist als neue männliche Missionsgemeinschaft zu nennen die Abtei der Regulierten Chorherren vom Lateran zu Bonhay, die den Süden von Stanley Falls übernommen haben und schon dorthin abgereist sind. Ebd. S. 64.

¹¹ Nach persönlicher Information in Scheut selbst. Vgl. die neueste Werbeschrift: Scheut, de Missiecongregatie van het Onbevekt Hart van Maria, Scheut 1937.

seine sämtlichen Neugeweihten in 11 Gebiete aus. Als Zeichen wachsender Verbundenheit der Katholiken des Mutterlandes mit seiner großen Kolonie kann man die nach holländischem Muster vollzogene Errichtung eines Kolonialbüros zwecks allseitiger Information betrachten ¹².

England, Schottland, Irland

Besondere Hoffnungen für die Weltmission knüpfen sich wegen der Größe des britischen Kolonialbesitzes an das Aufblühen der heimatlichen Missionswerke und -bewegung in den britischen Reichsgebieten. Für England selbst bucht das Werk der Glaubensverbreitung für 1936/37: 24 469 Pfund, was eine starke Zunahme gegen früher ist; das Opus S. Petri weist allerdings nur 377 Pfund und die Hl. Kindheit 296 800 Fr. gegen 357 335 Fr. im Jahre zuvor auf ¹. Zwei große Missionsveranstaltungen sind für den diesjährigen Missionssonntag vorgesehen, von denen die erste in Manchester die Wanderausstellung des Werkes der Glaubensverbreitung vorführen und durch eine Reihe von Predigten, Konferenzen und unterhaltenden Darbietungen namentlich mit Hilfe des Jesuitenkollegs umrahmen wird, während die zweite in der Hauptstadt London durch Vorführungen des Missionslebens durch den Gralsbund, mit Filmen und Reigen nach Art der Ceylonesen aufwarten und neben der kirchlichen Feier in der Westminsterkathedrale stehen soll ². Als ein Kuriosum mag die Vereinigung der beiden Organe der Glaubensverbreitung (Annals of the Propagation of Faith) und der Mill Hiller St.-Josephs-Missionsgesellschaft (St. Joseph's Missionary Advocate) in ein einziges mit beiden Titeln erscheinen; in Wirklichkeit ist so namentlich nach Neuordnung der Pfarrorganisationen der Missionsarbeit eine straffe Zentralisation und starke Propaganda ermöglicht worden, die sich bereits in den vermehrten Einnahmen bekundet. Das Jahr 1937 brachte den Mill Hillern 26 Neupriester und England die größte Zahl von Neugeweihten eines Jahres seit der Reformation. Die Steyler Missionare vom Göttlichen Wort veröffentlichten seit Januar 1937 eine neue Missions-Monatsschrift „The Word“ von Hadzor aus, wo auf dem Juvenat bereits Noviziat und Philosophicum aufgebaut sind. Ein neues Missionshaus gründeten in Birmingham die Priester vom hl. Herzen ³. Zu der noch in ihren Anfängen steckenden Missionsliga der Jugend (The Students Missionary League) gab im Jahre 1932 die päpstliche Missionsintention des Gebetsapostolates „Missionsbewegung der Jugend“ im Jesuitenkolleg zu Heythrop Veranlassung, dem 1933 Leeds folgte. Die Liga hat erst 400 Mitglieder und nur ein kleines Organ in Maschinenschrift ⁴. Ein neues Missionshaus eröffneten die Mill Hiller zu Lochwinnoch in Schottland im Herbst 1936 mit 20 Studenten ⁵.

Auf ein bereits schön entfaltetes Missionswesen sieht das katholische Irland. Im Jahre 1935 entsandte Irland 176 Patres, Brüder und

¹² Kerk en Missië 37, 152 Katholiek Secretariaat voor Koloniale.

¹ Vgl. Annals of Prop. of Faith and Advocate of the St. Josephs Missionary Society Juli 1937, 11. 24; Annales de la Ste Enfance 37, 204.

² Annals Okt. 1937, 1 s.

³ Vgl. die genannten Annals, The Word und Het Rijk van het hl. Hart (holl.) 36, 327 ss.

⁴ Vgl. Garde 37 Nr. 8 und Pro apostolis 1936 Nr. 149.

⁵ St. Jos. Miss.-Advocate, Sumer 1936, 404 „Mill Hill in Scotland“.

Schwestern, von denen allerdings 49 Altmissionare waren⁶. Im Jahre 1936 waren es 174: 80 Priester, 12 Brüder und 82 Schwestern. Davon waren 28 Schwestern von Loretto von Rathfarnham, 25 Priester aus dem Seminar für auswärtige Missionen zu Cork, 21 Kolumbanmissionare, 14 Spiritaner, 10 christliche Schulbrüder und 13 Franziskaner-Missionarinnen von Dundalk usw.⁷. Die Missionare vom Heiligen Geist eröffneten in Kimage-Manor ein neues großes Scholastikat, bei dessen Einweihung der Nuntius, sämtliche irischen Orden und die höchsten Stadt- und Regierungsbehörden teilnahmen⁸. Obwohl erst im Kriege mit der Aussendung von Missionaren begonnen, versieht die irische Ordensprovinz bereits 6 große afrikanische Missionsfelder mit 140 Priestern und 32 Brüdern. Auch die Lyoner Missionare zählen von 400 Missionaren schon über 100 Iren und zahlreiche Schwestern sowie fünf Missionsgebiete an der Guineaküste und in Nigerien. Das Columbanseminar entstand erst im Weltkrieg und hat heute schon von 176 Priestern 100 in den Missionen, zählt 150 Philosophen und Theologen zum Teil in Australien und Amerika und hat sich 1922 eine eigene Schwesterngenossenschaft angegliedert. Die irischen Jesuiten finden wir hauptsächlich in Hongkong im Schulwesen (Regionalseminar) tätig seit 1926. Außerdem entsendet das St.-Patrick-Missionsseminar, das viele Schüler hat, seine Missionare und Schwestern nach China. Von den Oblaten sind etwa 100 in Kanada tätig bzw. auf Ceylon und in Afrika; 150 irische Schulbrüder wirken in Indien, Lazaristen in Peking, Kapuziner der irischen Provinz haben die neue Apostolische Präfektur Victoria Falls übernommen; Dominikanerinnen wirken zahlreich in Südafrika, Schwestern von Cluny in Fernasien; die Mill Hiller haben eine schöne Studienanstalt in Freshford und die Salesianer Don Boscos ein Missionsseminar mit 150 Alumnen. Auch die Pallottiner und Missionare vom hl. Herzen von Issoudun beziehen für ihre britischen Kolonialmissionen manche Berufe aus Irland und bauen ihre irischen Provinzen entsprechend aus⁹. Aus der großen Zahl der Missionsveranstaltungen heben wir nur die im September in Cork eröffnete große Missionsausstellung hervor, die der Dubliner von 1934 würdig an die Seite tritt und besonders der Weckung von Berufen dienen soll¹⁰.

Frankreich

Im blühenden Missionsleben Frankreichs nehmen Pariser und Lyoner Missionare, Spiritaner und Weiße Väter immer noch den Vorrang ein. Erstere verzeichnen am 1. März 1937 in Paris 55 Aspiranten, in Bivières 51, in Militärdiensten 30 usw., zusammen 142 Große Seminaristen, im Kleinen Seminar zu Beaupréau 42 Studenten; ferner 46

⁶ Le Miss. Catt. 36, 109 und MC 36, 174.

⁷ MC 1937, 75.

⁸ Echo a. d. Miss. 37, 115.

⁹ Zum Ganzen vgl. A. Gliozzo S. J., L'Irlanda e le Missioni in Missioni della Co. 1935, 105 ss.; dazu für Lyon Echo des Missions africaines de Lyon, für Columbanseminar The Far East, für die Jesuiten Missioni della Co. (diversim), für die Pallottiner Stern der Heiden 1935, 133, für die Mill-Hiller St. Josephs Advocate 1936 (Spring).

¹⁰ Vgl. The Medical Missionary 1937, 118 s.; Osserv. Rom. 6. Sept. 1937 Nr. 208.

Bischöfe, 1008 Priester nebst 1546 eingeborenen in 38 Missionen mit 1728159 Getauften und einem Jahreszuwachs von 57699, ein Resultat wie seit langem nicht mehr¹. Die 100 Prozent missionarisch eingestellten *Lyoner* zählten anfangs des Jahres 813 Priester, von denen die Statistik vom 31. Juli 1936 483 in den Missionen verzeichnet, 756 Schwestern, 94 Brüder und 415753 Getaufte in ihren 15 Missionen². Für den 1933 verstorbenen Generalsuperior Chabert wurde auf dem Generalkapitel im Juli 1937 der Irländer P. Slattery gewählt³, während die Weißen Väter 1936 in Mgr. Birraux den dritten General seit Lavigerie erhielten⁴. Einen neuen Auftrieb erhält das französische Missionswerk durch die Beatifikationsprozesse der am 27. Mai in Castel Gandolfo von Pius XI. bereits zur „Ehrwürdigen“ Dienerin Gottes erklärten Stifterin der St.-Josephs-Schwestern von Cluny, Anna-Maria Javouhey⁵, des am 23. Februar begonnenen Römischen Prozesses des Bischofs der Eismissionen Mgr. Vitale Grandin O.M.I.⁶, und namentlich der Gründerin des Vereins der Glaubensverbreitung Pauline Jaricot, der zu Ehren bereits viele diesjährige Feiern in Rom und Frankreich abgehalten wurden⁷. Typisch für den stark missionarisch ausgeprägten Charakter des französischen Katholizismus ist die Einfügung des Missionswesens in die allgemeine Schau katholischen Christentums im päpstlichen Pavillon der Pariser Weltausstellung, die denn auch ein Anziehungspunkt für viele Besucher war und besonders als Umrahmung verschiedener Kongresse diente⁸. Von den Jahresveranstaltungen verdient an erster Stelle Erwähnung der 4. Nationalkongreß der Priestermissionsvereine vom 27.—29. Juli. Eröffnung und Schlußsegnen wurden durch Kardinal Verdier in der Kapelle des päpstlichen Ausstellungspavillons (Paris) gehalten. Aus der Reihe der großen Vorträge heben wir wegen ihrer Tiefgründigkeit und allgemeinen Bedeutung besonders hervor die von Erzbischof Lamy von Sens über Leib-Christi-Lehre und Völkereinigung, von P. Bernard S.J. (Tientsin) über den einheimischen Missionsklerus, M. Boisard von S. Sulpice über den französischen Kolonialklerus und Kolonialprobleme, M. Chappoulie über den apologetischen Sinn des Missionswerkes, Mgr. Lavarenne über Pauline Jaricot und von Boucher, Beupin u. a. über Organisations- und Gegenwartsfragen der Mission. Am 28. Juli fand unter dem Ehrenvorsitz des Kolonialministers die Festversammlung statt, bei der Louis Gillet seinen großen Vortrag über Christliches Glaubensleben und Eingeborenenkunst hielt, den der Konservator am Aachener Missionsmuseum S. Schüller mit Lichtbildern ergänzte. Die Besucherzahl betrug durchschnittlich 700 Priester und Seminaristen⁹. Eine Note besonderer Aus-

¹ Vgl. *Annales des Miss. Etrangères* 1937, 46 und 91. Geweiht wurden 1937 nur 16 Priester, ausgesandt 19. Ebd. S. 238 s.

² Nach *Echo des Missions africaines de Lyon* 1937, 6.

³ Ebd. S. 238 s.

⁴ *Le Miss. Catt.* 36, 157.

⁵ Nach MC 37, 402.

⁶ *Le Miss. Catt.* 37, 104 (Beatif. v. Mgr. Grandin).

⁷ Biographie von D. Lathoud A.A., Marie-Pauline Jaricot, 2 Bde., Paris 1937. Vgl. MC 37, 28.

⁸ Nach KM 1937 Oktoberheft.

⁹ Über den Kongreß berichtete vor allem *La Croix* eingehend 28. 7. bis 3. 8. und *Osserv. Rom.* am 4. 8. 1938, im Überblick *Fidesmitt.* vom 28. 8. und zusammenfassend MC 1937, 427.

zeichnung sollte offenbar auch der offizielle Besuch des Sekretärs der Propaganda Mgr. Costantini auf der Ausstellung und namentlich bei den Zentralen der französischen Missionswerke sowie in Lisieux, im neuen Heiligtum der kleinen hl. Theresia als Patronin des Missionswesens sein¹⁰.

Die großen Vereine buchen an Einkommen für 1935/36: 1. Glaubenswerk 11 742 500,95 Fr., 2. Petruswerk 3 827 654,52 Fr. und 3. Kindheitsverein 4 799 034,44 Fr. d. s. 20 369 189,91 Fr.¹¹. Von den allgemeineren Veranstaltungen hebt sich heraus das Diözesanmissionsfest von Lyon mit Ausstellung und Pauline-Jaricot-Feier vom 17. Mai bis 7. Juni 1936 und das goldene Jubiläum der Negermartyrer von Uganda in Notre Dame von Paris, woran die Kardinäle Verdier und Hlond und der Generalobere der Weißen Väter teilnahmen und der Dominikanergeneral Gillet die Festpredigt hielt¹². Sehr starken Missionseinschlag wies auch die Soziale Woche von Versailles Ende Juli 1936 auf mit Referaten von P. Charles S.J. über Fernasien, Prof. Massigon über islamitische Mission, P. Bonsirven S.J. über die Judenfrage und P. Mazé W.V. über die zivilisatorische Aufgabe der Kirche. Der Präsident Duthoit (Lille) kehrte die Caritas als versöhnendes Band im Konflikt der Nationen hervor, ein Thema, das von Prof. Solages (Tolosa) und Maritain (Institut Catholique Paris) noch eingehend behandelt wurde¹³. Eine echt kirchliche und zugleich kernige Missionseinstellung bekundet die Ligue missionnaire des étudiants de France (Studentenmissionsliga), die mit Gebetsgeist, Caritas und Missionstudium direkt missionarische Erziehung der Jugend anstrebt und in ihrer Zeitschrift und den bestehenden sieben Zirkeln bewußt diesen Geist pflegt. 1936 veranstaltete der Bund nicht weniger als fünf größere Tagungen an den Universitäten Lille, Straßburg, Marseille, Montpellier und Rennes¹⁴. Es war natürlich, daß auch der 16. Kongreß der Pax Romana, der vom 28. Juli bis 2. August 1937 in Paris tagte, schon wegen seines Arbeitsprogramms, der beruflichen Einstellung so vieler arbeitslosen Akademiker in der Welt, sich mit ihrer Verwendung in den Missionsländern befaßte, wie auch Kardinal Verdier in seiner Inauguralrede zum Kongreß hervorhob und von P. Dubois weiter ausgeführt wurde¹⁵. Z. Zt. ist Pax Romana überhaupt damit beschäftigt, sich in den Missionsländern fest zu organisieren, wie es z. B. schon in der Catholic Students Society auf Ceylon und in der St.-Bellarmins-Gesellschaft in Niederländisch-Indien geschehen ist. Kleine Gruppen bestehen auch schon in Peking, Schanghai, Tokio, Trichinopoly, Palästina, Irak usw.¹⁶.

Ungarn, Tschechoslowakei und Polen

Aus Ungarn berichtet ein Schreiben vom 2. September 1937, daß im Jahre 1936 das Werk der Glaubensverbreitung 51 490 P., das der hl. Kindheit 6631 (nach den französischen Annalen 22 542

¹⁰ Vgl. La Croix 10. Okt. und folgende Tage.

¹¹ S. die Berichte in MC 36, 323 ss. 335 und Annales de la Ste. Enfance 1937, 202.

¹² Für Lyon vgl. MC 36, 290 und für das Ugandajubiläum MC 36, 388.

¹³ Zusammenfassende Berichte in MC 36, 460 und Le Miss. Catt. 36, 252 f.

¹⁴ Nach KM 37, 123 und Osserv. Rom. vom 25. 2. 1937.

¹⁵ Berichte aus La Croix vom 9., 28., 30. und 31. Juli.

¹⁶ MC 37, 126. Privatmitteilungen.

Lire) P., das Werk des hl. Petrus 10704 P. und die Unio Cleri 9965 P. aufgebracht habe. In den eigentlichen Heidenmissionen sind 76 Missionare und 61 Schwestern ungarischer Nationalität, 2 Ärzte und 1 Ärztin. Die von ungarischen Jesuiten versehene Mission Taming in China ist 1935 zur Apostolischen Präfektur erhoben worden und hat in P. Nikolaus Szarvas S.J. ihren ersten Präfekten erhalten. Namentlich aus der ungarischen Franziskanerprovinz Capistrana finden sich noch manche Missionare in China. 1937 gingen 3 Salesianer nach Japan; dem Servitenpater Ladislaus Orban für Afrika (Swasiland) hielt Dompropst Krywaldt bei der feierlichen Entsendung in Budapest die Abschiedsrede. Missionsausstellungen fanden 1937 statt in Szeged, Pécs (Fünfkirchen) und zweimal in Budapest. Ein Missionsinstitut im strengsten Sinne besitzt Ungarn in dem Steyler Missionshaus zu Kőszeg (Güns). Nicht weniger als 29 eingeborene Seminaristen werden durch das ungarische Petruswerk erzogen. Für den Internationalen Eucharistischen Kongreß im Mai 1938 sind Missionstagungen und Andachten in allen Kirchen der Hauptstadt und eine besondere Missionstagung vorgesehen¹. Einen Vorkämpfer heimatlicher, besonders auch der wissenschaftlichen Missionsaktion verlor Ungarn in Mgr. Alois Wolkenberg im Jahre 1935¹.

Die Tschechoslowakei hat in Mgr. Arnoz R.M.M., Apostol. Vikar von Bulawayo in Südafrika, seinen ersten Missionsbischof erhalten; seine Weihe am 30. Mai durch den Leitmeritzer Heimatbischof Dr. A. Weber in Bodenbach und die katholische Presse zu dem Ereignis wirkte wie ein freudig aufweckender Missionsalarmruf im Lande². Gleichzeitig erinnert sich die böhmische Missionsaktion ihres schon seit zehn und mehr Jahren in der Apostolischen Präfektur Niigata als Präfekten und seit 1908 als Missionar tätigen Landsmannes Mgr. Ceska S.V.D. Nationalpräsident der Päpstlichen Missionswerke Kanonikus Zischek führt in einer Fidesmitteilung eine Liste von 310 tschechischen Missionspriestern an, darunter 62 Kapuziner, 43 Redemptoristen, 40 Salesianer, 27 Prämonstratenser, 20 Dominikaner und 118 von andern Orden, z. B. Steyler, Oblaten³. Lebhafter Missionseifer herrscht in den studentischen Missionsvereinigungen, deren Zentrum das Erzbischöfliche Gymnasium zu Prag und der dortige Stammzirkel der „Studentské misijni Sdruzeni“ = Missionsvereinigung der Studenten ist. Ein kleines Organ „Jitro“ = Morgen und ein kleines Missionsmuseum zu Wandervorstellungen hält die Gruppen bei einander⁴. Auch andere Organe bringen regelmäßig ihre Nachrichten.

Polen ist schon lange zu regem Missionseifer erwacht, und wie die Tschechoslowakei in Velehrad (Mähren) ein Zentrum für die Unionsmission nach der Ukraine, Galizien usw. hat, so hat Polen besonders in

¹ Vgl. Osserv. Rom. 31. 5. 1937 Nr. 125. Obiger Bericht fußt auf Mitteilungen von Dompropst Dr. Krywaldt-Budapest vom 2. 9. 1937. Hierzu und die wissenschaftliche Missionsbewegung in Ungarn später in dem missionswissenschaftlichen Gesamtbericht.

² Nach Fidesmitteilung vom 22. Mai 1937 Nr. 576 und Osserv. Rom. 26. 5. 1937; ferner ebd. 5. 6. 1937 Nr. 154 I *promettenti auspici di una Prefettura apostolica* (Niigata).

³ Mitteilungen Zischeks in der Schöneren Zukunft 10. 2. 1936 nach Fidesmitteilung 14. 3. 1936 Nr. 516.

⁴ Zuschrift der Prager Zentrale an die holländische Zeitschrift „Garde“, Aflevering 8, 124 f.

Pinsk ein Unionszentrum nach den nördlicheren Ostkirchen. An beiden Mittelpunkten finden regelmäßige größere und ganz große Konferenzen für diese Aufgaben statt. Für die Heidenmission meldet Polen ein neues selbständiges Arbeitsfeld der polnischen Dominikanerprovinz in Ist-Szechwan am Jangtse, wohin Herbst 1937 die ersten Missionare abreisen sollten. Das Provinzialat erließ bei dieser Gelegenheit einen Aufruf an die Provinz zu besonderer Missionsarbeit⁵.

Schweiz

Die meist selbstverständliche Einberechnung des Schweizer Missionswesens entweder in die deutsche oder romanische Missionsaktion läßt trotz des seit vier Jahren vom Schweizer Katholischen Akademischen Missionsbund herausgegebenen und vorzüglich redigierten Jahrbuches noch kein vollkommenes klares Bild über die wirklichen Gesamtleistungen der Schweiz gewinnen. Die *Unio Cleri pro missionibus* weist 1936 keine besonderen Versammlungen auf und zählt ihre Mitglieder sehr verschieden nach Diözesen. Das Werk der Glaubensverbreitung weist 1936 nahezu 27 000 Fr. weniger auf als im Vorjahr und bucht 192 616,37 Fr.; der Kindheitsverein zählte mit ebenfalls 20 000 Fr. Minus 95 985,27 Fr. und das Petruswerk 90 511,75 Fr. mit einem kleinen Anwachs von 511 Fr. Das ergibt eine Gesamtsumme von 379 113 Fr. gegenüber 425 231 Fr. im Jahre 1935. Unter andern Missionshilfswerken sehen wir vornehmlich die Petrus-Claver-Sodalität und den Frauen- und Jungfrauenmissionsverein, die Schweizer Miva und Missionsärztliche Fürsorge sowie die Ordensorganisationen älteren Stils, die z. B. den Kapuzinern, Benediktinern, Dominikanern usw. als Stützpunkte ihrer missionarischen Unternehmungen dienen. Von den einen wie von den andern ist eine Übersicht kaum zu gewinnen. Darlegungen wie die von P. Laurentius Kilger (Ottilianer) über St. Ottilien und die Schweiz im Missionsjahrbuch von 1934 zeigen deutlich, wie sehr gerade die Schweiz in Notzeiten für viele Missionen anderer Nationalität persönliche und materielle Hilfsquellen geboten hat und immer wieder bietet, mag es aus begreiflichen Gründen selten öffentlich ins Licht gestellt werden. Eine außerordentlich rührige Tätigkeit entfaltet seit seinem Bestehen 1919 und namentlich gegenwärtig wieder der SKAMB = Schweizer Katholische Akademische Missionsbund von seiner Leitung in Freiburg aus. 23 Sektionen sind ihm angeschlossen, von denen 11 eigene Statuten und ein straff organisiertes Missionswesen aufweisen, wie die Fragebogen und Antworten des Vorortes Freiburg im Missionsjahrbuch 1937 S. 180 ff. deutlich aufweisen. Der Rückhalt, den der Verein allerdings an der katholischen Universität Freiburg und seinen Koryphäen von Anfang an gefunden hat und ebenso die tatkräftige Unterstützung der Filialen an den geistlichen Leitern in den Instituten wirkt sich dabei vorteilhaft aus. Die älteste ordensgemäße Missionsvertretung der Schweiz haben die Mariannhiller Missionare, die jetzt in Altdorf daheim sind und die Apostolische Präfektur Umtata in Südafrika neustens als eigenes Missionsgebiet der Schweizer Mariannhiller zugewiesen bekommen haben. Zwar kein eigenes Missionsgebiet, aber doch nahezu zwei Dutzend Missionspriester aus der Schweiz, 14 Fratres und 36 Semi-

⁵ Nach Der Apostel 1937, 254 f. Neue Dominikanermission. Ein eingehender Bericht über Polen aus dem Steyler Missionsseminar in Gorna Grupa kam für diese Rundschau leider zu spät.

naristen und 112 Aspiranten zählen die Missionare vom Hl. Geist in ihrem Juvenat zu Bouveret (Valais). Die Weißen Väter haben auf dem letztjährigen Generalkapitel der Schweiz eine eigene Ordensprovinz zugewiesen erhalten und zählen in ihren zwei Instituten 80 Studenten und 15 Philosophen. Auch die deutsche Jesuitenmission von Puna zählt unter ihren 40 Mitgliedern jetzt wieder von 23 Patres 7 Schweizer neben 2 Klerikern und 4 Brüdern und scheint wieder ganz Schweizer Kolorit anzunehmen. Die Engelberger Benediktiner leiten seit 1932 das Große und Kleine Seminar der Kamerunmissionen und sind eben daran, auf eigener Station ihr Priorat mit großen Volksschulen und Pflanzungen zum eigenen Unterhalt einzurichten. Die Mönche vom St. Bernhard konnten 1936 ihren tibetanischen Ordensgenossen neue Hilfskräfte senden und zur Gründung von Latsa mit Hospiz und Missionstätigkeit für die Umgebung schreiten. In der neuen Präfektur Sikkim an den Toren von Tibet sind seit 1934 mit jährlicher Verstärkung ihrer Kräfte die Chanoniker von Saint Maurice tätig. Die Bethlehemiten von Immensee konnten allein 1936 ganze 11 Neumissionare auf ihr blutgetränktes Missionsfeld Tsitsikar in Mandschukuo senden. Die Diözese Port Viktoria auf den Seychellen wird hauptsächlich von französischen Kapuzinern der Schweiz geleitet, dagegen Daressalam von Kapuzinern der deutschen Schweiz. Eine besonders ruhmreiche Mission ist das Abteigebiet von Peramiho der schweizerischen Benediktiner von St. Ottilien. Die hauptsächlichsten Schwesterngenossenschaften für die Missionen sind die Menzinger Lehrschwestern mit 111 Schweizerinnen auf dem Missionsfeld, die Ingenbohrer Kreuzschwestern, die Schwestern von Baldeg mit 55 Schwestern in Daressalam, die noch junge Gemeinschaft der Luzerner St.-Annen-Schwestern für Indien, die Ilanzer Dominikanerinnen, die Franziskaner-Missionsschwestern von Pasto (Kolumbien), die von 1891—1935 allein 221 Schweizerinnen entsandten, die Schwestern vom Hl. Kreuz-Cham für Mandschukuo, die Ursulinen von Brieg für Südafrika, die Franziskanerinnen Mariens mit z. Zt. 23 Schweizerinnen und die Tutzinger Benediktinerinnen, die 18 Schwestern aus der Schweiz zählen. Aus anderen Organen und Ordensleitungen erfahren wir aber noch von manchen hier nicht genannten Einzelberufen, z. B. bei den Salesianern und Steylern, die zum Teil größere Anstalten daselbst haben und in nicht geringer Weise an der heimatlichen Missionsaktion beteiligt sind.

Vgl. Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1934, 1935 usw. Persönliche Informationen und die Organe der genannten Ordensgemeinschaften z. B. Bollettino Salesiano, Vergrößernicht, Steyler Missionsbote usw.

Italien

Wie kein anderes Land empfängt Italien schon wegen der geographischen, sprachlichen und nationalen Verbundenheit mit der höchsten kirchlichen Missionszentrale und den in Rom verankerten Vereinszentralen, Ordensgeneralaten usw. und aus den regelmäßig wiederkehrenden internationalen Tagungen, päpstlichen Audienzen und bedeutenden Missionsereignissen am Stammsitze der Christenheit eine ständige und nachhaltige Befruchtung seines heimatlichen Missionswesens. Nichtsdestoweniger ist sowohl die Teilnahme der Orden und Gesellschaften wie auch des Volkes am Missionswerke noch weit von einer Höchstleistung entfernt. Das italienische Missionspersonal betrug am

30. Juni 1936 mit dem Zuwachs von 265 Priestern und 653 Schwestern auf dem Missionsfelde: 2040 Priester, 5134 Schwestern und 984 Brüder. Die meisten Priestermissionare stellen die Franziskaner mit 500, dann die Mailänder mit 278, die Salesianer Don Boscos mit 230, die Veroneser mit 130, die Consolatamissionare mit 125, die Jesuiten mit 121, die Kapuziner mit 109. Alle übrigen bleiben unter 100¹. Die Einnahmen der drei Päpstlichen Missionswerke beliefen sich 1935/36 auf insgesamt 7803 241,21 Lire, wovon 5207 981 auf die Glaubensverbreitung, 1329 980,10 auf das Petruswerk und 1265 280 auf das Kindheitswerk kamen. Eine kleine Zunahme ist für 1936/37 zu verzeichnen, nämlich für die Glaubensverbreitung auf 5497 113,29 L. Aus neuen Mitgliederbeiträgen beträgt der Zuwachs aber nur 13 657 L. Für das Werk der hl. Kindheit werden 1936/37 1343 690,50 L. gebucht mit einer erfreulichen Mehreinnahme an Mitgliederbeiträgen von 119 875 L.² Eine rühmensewerte Propaganda und Aufklärungsarbeit leistet die italienische *Unio Cleri pro missionibus*, wie die Übersicht über die große Zahl von Internationalen (2), Nationalen (1), Regional- und Diözesankongressen so wie besonders 13 Studienwochen bis 1936 zeigt, denen sich würdig als 14. die Missionsstudienwoche der italienischen Studenten-Missionsliga vom 5.—10. September 1936 und die Internationale Klerustagung vom November 1936 in Rom anschließen. Die genannte Studenten-Studienwoche fand im Jesuitenkolleg von Mondragone bei Rom statt und reihte sich würdig ihren Vorgängern von 1930 und 1933 sowie der regionalen Studienwoche zu Brescia 1935 an. Hatte die erste als Thema „Die Stunde der Weltmission“, die zweite „Afrika“, so kam 1936 das „Indische Missionsproblem“ zur Behandlung. Zwei bekehrte Bramahnen und Koryphäen von der Gregoriana gaben dem Kongreß, der von 150 Studenten der italienischen Hochschulen besucht war, das besondere Gepräge. Die Missionsliga zählt bereits 5000 Studierende und verfügt über ein eigenes Organ „Lega Missionaria Studenti“³. Eine weitere allgemeine Missionsstudienwoche, an der sämtliche italienische Diözesandirektoren der Päpstlichen Missionswerke teilnahmen, fand Ende September 1937 zu Nicastro statt, die 14. Missionsstudienwoche der *Unio Cleri* mit der Behandlung von Organisationsfragen im Mittelpunkt (geführt von den Nationaldirektoren) und zwei großen Themen von Mgr. Ciarappa über „Katholische Kirche — Missionskirche“ und von P. Tidei M. S. C. mit Lichtbildern: „Italienisch-Ostafrika, missionarisch gesehen“⁴. Eine vorbildliche Behandlung erhielt die katholische Weltmission auf der Diözesansynode von Spezia, in deren jetzt veröffentlichten Akten im 2. Buch sämtliche Missionsfragen der Reihe nach behandelt werden⁵. Ebenso muß hier das Hirtenschreiben des Trienter Ordinarius zum diesjährigen Missions-

¹ Vgl. *Annuario Missionario Italiano* 1937; *Unione Miss. del Clero in Italia* 145—148.

² Ebd. S. 107—116. Dazu für 1937 *Le Miss. Catt.* 37, 136 (VGLV) und *Annales de la Ste. Enfance* 37 (Juni) und *Osserv. Rom.* 7. 7. 1937 Nr. 155 *La Pontificia Opera della Santa Infancia in Italia*.

³ Nach *Le Miss. Catt.* 36, 307 ss. La III. settimana nazionale di studio della *Lega Missionaria Studenti* von P. Felice Ricci S. J.

⁴ XIV. settimana italiana di studimissionari. *Osserv. Rom.* 27. Sept. 1937 Nr. 226.

⁵ Vgl. *Fidesmitteil.* vom 9. Okt. 1937 Nr. 598.

sonntag als geradezu klassisch erwähnt werden⁶. In würdiger Weise war die katholische Mission auch auf der Ausstellung des Buches der Faschistenära in Rom 1936 vertreten und ein ganzer Saal ihr eingeräumt, wobei die alte wie die neuere Mission Massajas und Combonis usw. berücksichtigt waren⁷. An der ersten italienischen Ausstellung der Technik in Rom 1936 beteiligten sich enthusiastisch namentlich die Turiner Salesianer mit ihren 48 Missionen und 1518 Instituten in der ganzen Welt⁸. — Von den missionierenden Orden und Gesellschaften sehen wir die Mailänder am regsten am Werke. 1937 wurden 17 Neupriester geweiht, ihre Studienanstalten weisen viele Berufe auf. Das Jubelinstitut Monza zählt 400 Studenten und hielt im September bei seinem silbernen Jubiläum einen imposanten Kongreß der „Mailänder Missionsfreunde“ mit 3000 Teilnehmern ab, der durch gottesdienstliche Übungen mit belehrenden Vorträgen und unterhaltenden Darbietungen glücklich gemischt war⁹. Aus dem neu angegliederten weiblichen Zweige des Mailänder Missionswerkes „Sancta Maria Consolatrice“ sind im Mai die ersten 6 Schwestern schon nach Honan abgereist¹⁰. Vom Rosminikolleg in Rom wird berichtet, daß es im Mai als Missionskolleg kanonisch errichtet wurde¹¹, in den Organen der Jesuiten, Kapuziner, Consolata, Franziskaner usw. von sich steigern den jährlichen Aussendungen.

Rundschau

Volksgewohnheiten der Bantu in Südafrika

Von P. Fr. Schimlek C. M. M., Mariannhill

Wenn der junge Missionar nach Südafrika kommt, bringt er oft optimistische Ansichten über die Mission unter den Eingeborenen mit. Aber bald erkennt er auf Grund von Erfahrungen, daß die Eingeborenen neben guten Eigenschaften und Sitten auch solche haben, die der Missionierung hinderlich sind. Er wird dann auch aus der Geschichte des Volkes herausfinden, daß manche seiner seltsamen Lebensgewohnheiten nicht urtümliches Gut der Bantu sind, sondern die Erbschaft von Stämmen, die schon vor dem Erscheinen der Bantu hier sich aufhielten. Es sind die Buschmänner und Hottentotten, die einmal mächtig und zahlreich waren und heute vielleicht dem Untergang entgegengehen.

Eine von den Buschmännern übernommene Eigenart ist die Struktur ihrer Sprache, nämlich the clicking sounds, der Gebrauch von Klicklauten bei der Aussprache¹. Schon alte Erforscher des Landes haben

⁶ Vgl. Osserv. Rom. 22. Sept. 1937 Nr. 221 Una pastorale dell' Arcivescovo die Trento in preparazione alla giornata missionaria.

⁷ Nach Tragellas Mitteil. in Le Miss. Catt. 36, 204—211.

⁸ Nach Bollettino Salesiano 37, 27 s.

⁹ Le Miss. Catt. 1937 vom 1. Okt.

¹⁰ Le Miss. Catt. 37, 282.

¹¹ Fidesmitteil. vom 12. 6. 1937 Nr. 581.

¹ Vgl. hierzu Prof. Dr. Hans Meyer, Das Deutsche Kolonialreich. Eine Länderkunde der deutschen Schutzgebiete. 2. Bd. Leipzig und Wien 1910, S. 210/11, wo die vier Schnalzer der Hottentotten geschildert werden, die körperlich und auch sprachlich mit den Buschmännern verwandt sind.

beobachtet, daß die ursprünglichen Bewohner Südafrikas „wie die Truthähne“ klickten. Die Bantus haben einige von diesen Lauten geerbt, was die Erlernung ihrer Sprache sehr erschwert. Die Missionare müssen deshalb viel Zeit darauf verwenden, um sich in der Aussprache zu üben, besonders in der Aussprache des c und qu und x. Manche lernen das nie.

Ein anderes Erbe, aber mit viel unheilvollere Auswirkung ist das Rauchen von wildem Hanf. Nach alten Berichten war es bei den Hottentotten üblich, wilden Hanf zu dörren und ihn dann aus Hornpfeifen zu rauchen. Eines Tages ging ich mit Zöglingen der Lehrerschule von Maria-Zell in die freie Natur, um Pflanzenstudien zu machen. Bei der Hütte einer heidnischen Familie sahen wir eine buschige Pflanze mit holzigen Stengeln. Ich veranlaßte die Schüler, einige Zweige für unsere Sammlung zu pflücken. Zu meiner Überraschung weigerten sie sich und erklärten, daß der Eigentümer der Hütte darüber unwillig sein würde, weil das Gewächs zum Rauchen bestimmt sei. Die Sulu nennen es Insangu, aber der allgemein übliche Name ist Dagga. Es ist eine Spezies der Cannabis Indica und wächst hier wild. Der harzige Saft übt einschläfernde, schmerzstillende Wirkungen aus und ist gefährlich für die Gesundheit bei regelmäßigem Gebrauch.

In verschiedenen südafrikanischen Territorien der Eingeborenen sind viele Männer Dagga-Raucher, besonders wenn sie auf den Farmen und in den Städten arbeiten, wo die Eintönigkeit der Arbeit und das Fehlen familiärer Annehmlichkeiten die Eingeborenen zu diesem Gift hintreiben. Denn nach dem Genuß treten Traumzustände ein, bei denen der Raucher seine Heimat wiedersieht und an ihren urtümlichen Freuden teilnimmt. Die Nachgiebigkeit gegen diesen Genuß schwächt die Willenskraft immer mehr, so daß man auf die Dauer den Lockungen nicht widerstehen kann. Enthaltbarkeit davon wird zu einer unerträglichen Qual. „Die Polizei mag kommen und mich verhaften“, sagte ein Dagga-Raucher zu einem Missionar; „aber ich kann nur sagen, daß ich nach meiner Freilassung wieder rauchen werde“. Wie bei anderen Giften degeneriert das Opfer bald auch in sittlicher Hinsicht, wird unzuverlässig und lügenhaft, streitsüchtig wegen erhöhter Reizbarkeit und gewalttätig. Das Ende kann Wahnsinn sein. Wegen dieser Folgen ist der Anbau, Handel und unterschiedslose Gebrauch von Dagga gesetzlich verboten und mit Geldstrafen oder Gefängnis belegt. Die unheilvolle Wirkung nervöser Reizbarkeit ist öfter bei größeren Unruhen mit Totschlag zutage getreten.

Die Stellung der Mission zu diesem Übel ist eine ähnliche wie zum Opium in Indien und China². Ein Tauffbewerber, der gewohnheitsmäßiger Dagga-Raucher ist, hat sein Recht auf den Empfang der Taufe verloren. Das ist hart, aber es handelt sich um eine Unsitte, die den Menschen unter das Tier erniedrigen kann. Und die Kirche als die weise Erzieherin der Völker hat sicher ein Recht dazu, außergewöhnliche Mittel anzuwenden, um die menschliche Würde zu schützen. Ihr Kampf gegen dieses Laster gehört zu den vielseitigen Aufgaben, die beim Aufbau eines gesunden Volkstums als der natürlichen Grundlage der werdenden Kirche in Südafrika gelöst werden müssen.

² Vgl. das erste Konzil von China 1924, das ganz allgemein den Gläubigen den Anbau, Handel und Gebrauch des Opiums verbietet und nähere Anweisungen kasuistischer Art dazu gibt (n. 431—437).

Buchbesprechungen

K. M. Bosslet O.P., *Katholische missionsärztliche Fürsorge*. 14. Jahresbericht 1937, Selbstverlag des Missionsärztlichen Instituts Würzburg, 1937. 208 S.

Das Missionsärztliche Institut hat durch den Tod seines Gründers, Prof. Dr. Chr. Ed. Becker S.D.S. am Osterdienstag 1937 einen schweren Verlust erlitten. Deshalb beginnt der Jahresbericht pietätvoll mit einem Nachruf für den Verstorbenen von Prof. Dr. G. Wunderle, der das Leben und Werk, vor allem auch die edle Persönlichkeit des erfolgreichen Förderers der Weltmission uns menschlich nahe bringt. „Die Männlichkeit, die unter feinen, manchmal fast weichen Formen, aber immer deutlich hervortrat, paarte sich in seinem Wesen mit einer seltenen Klugheit. Er duckte sich vor niemandem und diente auch niemals. Nichts konnte ihn von seiner kirchlichen Treue und von seiner vaterländischen Haltung abbringen . . . Das Werk seines Lebens war das Missionsärztliche Institut in Würzburg. Wenn er je einmal von dem Werden dieser einzigartigen Anstalt erzählte, so fühlte man genau, daß er hinter seinem Werke stand und es mit allen Fasern gegen wesentliche Umdeutung und Umbildung zu schützen bereit war“ (S. 8 und 11). — In dem nun folgenden Bericht über das Institut hören wir nochmals von seinem Begründer, von seinen letzten Lebenstagen, von Tod und Trauerfeierlichkeiten. In dem Artikel „Gelebte Liebe“ von Privatdozent Dr. C. Zawisch in Wien über den Beruf des Missionsarztes steht ein Satz, der mit wenigen Worten die tiefste Bedeutung von Prof. Becker kennzeichnet: „Eine Organisation zu schaffen, verstehen viele. Sie mit einem heiligen Geiste zu erfüllen aber ist Begnadung“ (S. 30). — Es folgen Berichte über das Wirken der Missionsärzte, ein Schreiben des Apost. Delegaten Zanin von Peiping über missionsärztliche Fürsorge in China, Artikel über medizinischen Geisterglauben bei den Mapuche von Prof. Dr. J. Stelzenberger, über Heilkunde und Medizinmannwesen bei Indianern Südamerikas von Prof. Dr. M. Gusinde, über Beten der Schwarzen von Dr. M. Küsters, über Aufgaben und Probleme der ärztlichen Seelsorgehilfe von Dr. A. Niedermeyer, über die Ritterorden von Prof. Dr. Becker, Mitteilungen über das missionsärztliche Weltapostolat, die missionsärztliche Bewegung in Europa und Amerika und die protestantische ärztliche Mission. Gute Abbildungen aus den Missionen und vor allem über den verstorbenen Begründer des Instituts sind eine wertvolle Beigabe. Aus dieser Inhaltsangabe ergibt sich, daß der Jahresbericht ein großes, eindrucksvolles und auch begeisterndes Bild vom Wesen und Wirken der missionsärztlichen Fürsorge dem Leser vermittelt. Die Tradition ist würdig weitergeführt. Wir erfahren aber auch, was besonders wertvoll ist, daß die missionsärztliche Fürsorge immer noch in der Periode der Versuche und des Lernens steht und mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat. „Es ist doch wirklich schade“, schreibt Dr. Kevekordes mit Rücksicht auf den frühzeitigen Abgang eines Missionsarztes in Südafrika, „daß gerade die erfahrenen Ärzte immer wieder vorzeitig weggehen und so nicht durchhalten. Man sollte doch endlich einmal den einzelnen Gründen genauer nachgehen, um sich ein objektiveres Urteil im einzelnen Falle bilden zu können. Dann kann man auch eher entsprechende Abwehrmaßnahmen ergreifen und gegebenenfalls frühzeitige Abhilfe schaffen“ (S. 50). Der ehemalige Missionsarzt Dr. Drexler betont, daß alles darauf ankomme, daß die Missionare in dem Missionsarzt einen wirklichen Missionsfaktor sehen. „Ich möchte fast sagen, daß alles davon abhängt. Sollte er (der Missionsarzt) gar zu der Einsicht kommen, daß auf die materielle Seite seiner Betätigung das Hauptgewicht gelegt wird, so wäre dies für beide Teile verhängnisvoll. Nur in der Erfüllung seiner Missionsaufgabe wird der richtig eingestellte Missionsarzt sein Glück finden und weder der Mission noch dem Institut eine Enttäuschung bereiten. Möchte diese Erkenntnis doch überall Eingang finden“ (S. 33). B.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz. Annuaire missionnaire catholique de la Suisse. 4. Jahrg. 1937. Herausgegeben vom Akadem. Missionsbund, Universität Freiburg. Selbstverlag. Druckerei des Verlages O. Walter, Olten. VIII u. 224 S. Preis 2 Franken.

Der Missionsbund will auch mit seinem Jahrbuch unter den Akademikern, von denen noch zu viele abseits stehen, für die Mission werben. Die Gründe für das Desinteressesment liegen nach Ansicht des Redaktors A. Lenz allerdings nicht allein bei den Akademikern. „Unkluge Propagandamethoden, einseitig materiell eingestellte Missionstätigkeit können einem Gebildeten wenig Sympathie zu freudiger Mitarbeit abringen. Eine Schuld mag auch die Überproduktion von gutgemeinten, aber geistig und technisch nicht immer hochstehenden Missionsheftchen und Traktätchen treffen“ (S. 3—4). Deshalb tritt das dreisprachige Jahrbuch (deutsch, französisch, italienisch) in vornehmer Ausstattung mit gutem Druck und schönem Bildmaterial, vor allem auch mit gediegenem und vielseitigem Inhalt an die Öffentlichkeit. Es bringt zunächst Artikel grundlegender, allgemeiner Art: „Der Hl. Geist das innerste Leben der Missionen“ von Kanonikus Dr. G. Rohner; „Droit indigène et Mission“ von P. Pierre Charles S. J.; „Akademiker haben Verpflichtungen“ von Dr. P. Reinert; „Le missioni e il laicato cattolico“ von Ch. M. Bini; „Die Missionsabteilung der Vatikanischen Presse-Ausstellung“ von D. Planzer O. P. — Der größte Teil des Buches ist der Darstellung der schweizerischen Missionsarbeit gewidmet und zwar zunächst auf dem Missionsfeld (S. 38—135), dann in der Heimat (S. 136—204). Zum Schluß folgt eine Missionsbibliographie der katholischen Schweiz für die Zeit von März 1936/37 von Prof. Dr. J. Beckmann (S. 205—214).

Die zahlreichen und vielseitigen Beispiele aus dem Missionsapostolat der Schweizer sind wohl geeignet, das Missionsinteresse in akademischen Kreisen zu wecken und vorhandenes zu verstärken. Aber auch die Missionswissenschaft mit ihren verschiedenen Zweigen findet in dem Jahrbuch brauchbares Material sowohl für geschichtliche Studien als auch für Missionsmethodik und Missionskunde. Der Artikel über Rechtsvorstellungen und Rechtsnormen bei den Eingeborenen betritt ein Gebiet, das bisher noch zu wenig von katholischer Seite bearbeitet ist. Es handelt sich hier auch um das wichtige Problem der Anpassung in den Missionen. „Les missionnaires eux-mêmes sont rarement des docteurs en droit; ils n'ont pas les moyens ni le temps de se livrer à des études comparées, ils sont sur place, et leurs observations peuvent être utilisées par nos juristes. Et le travail que ceux-ci fourniront dans ce domaine encore peu encombré sera du même coup très éclairant pour la science juridique et très utile pour l'activité missionnaire et l'extension de la Sainte Eglise . . . Il ne faut pas détruire le système juridique des peuples que nous voulons convertir; il faut l'achever, le faire aboutir à terme unique, à l'oméga de toute réalité“ (S. 24). — In dem Bericht über das Werk St. Justinus für Studenten aus den Missionsländern wird kurz erwähnt, daß mit ihm ein Seminar verbunden ist, dem 1936 je zwei Chinesen und Hindus und zwei Europäer angehörten. Einer der europäischen Seminaristen wird durch das Entgegenkommen des Freiburger Diözesanbischofs in die Freiburger Diözese inkardiniert, damit er sich der Missionstätigkeit widme. Infolgedessen kann auch der Diözesanklerus, wenn auch in beschränktem Umfang, sich missionarisch stärker betätigen. Es ist erwünscht, daß die rechtlichen und tatsächlichen Umstände dieses Vorganges im nächsten Jahrbuch näher dargelegt werden. Deshalb sei auf den Artikel von Mons. Costantini, *I preti ausiliari delle missioni indigene*, in *Il Pensiero Missionario*, Rom 1933, fasc. 4, S. 368 ff., verwiesen.

M. Bierbaum.

Paul Ritter, Der Kampf um den Erdräum. Philipp Reclam jun., Leipzig 1936. 2. Aufl. 348 S. mit 44 Abbildungen. Geb. RM 7,50; br. RM 6.

Zu den wichtigen Aufgaben des Deutschen Reiches gehört die Lösung der Kolonialfrage. Sie ist eine Frage des natürlichen Rechts, denn es ist nicht einzusehen, warum die übrigen Mächte Kolonien im Überfluß besitzen, während Deutschland sich mit dem Nichts zufrieden geben soll. Nicht minder ist es eine Frage der Ehre, nachdem der Gewaltfriede von Versailles die Wegnahme der deutschen Kolonien mit dem Vorwurf der „Unfähigkeit“ und „Unwürdigkeit“ verknüpft hat. Das geschichtliche und moralische Recht Deutschlands auf seine Kolonien zu verfechten, bildet den Kern des vorliegenden Werkes, das der Verfasser auf Grund umfassender Kenntnis und im flotten Stil des Journalisten aufgebaut hat.

R. schildert die Kolonialgeschichte von ältester Zeit bis in die Gegenwart, zeigt Leistungen und Mängel der kolonisierenden Völker und verbreitet sich eingehend über Erwerb und Schicksal der deutschen Kolonien. Weil die christliche Mission einen Großteil der Kulturarbeit in den Kolonien leistet, hat R. auch ihr sein Augenmerk zugewandt, länger der evangelischen Mission, kürzer der katholischen. Die Fülle des sonstigen Stoffes verhinderte offenbar eine ausführlichere Darstellung des deutschen Missionswerkes. Neben dem von R. Gebotenen kann z. B. darauf hingewiesen werden, daß das deutsche Kolonialrecht dem Wirken der christlichen Missionare ein solches Maß freier Entfaltung gewährleistete, das nirgends größer, in den meisten anderen Kolonien vielmehr kleiner war. Dies gilt besonders von der Freiheit, Missionsschulen zu gründen und zu leiten. Darum blühte das Erziehungswerk der christlichen Mission zugunsten der Eingeborenen in den deutschen Kolonien von Jahr zu Jahr herrlicher empor.

Die deutschen Missionare werden mit Genugtuung feststellen, daß der Verfasser ihre kulturellen Leistungen gern anerkennt. Minder befriedigt es, daß R. das missionarische Arbeiten anderer Völker im allgemeinen (wenn auch nicht immer) mit großer Zurückhaltung beurteilt. Am rechten Platz ein freundliches Wort für sie, hätte das Ansehen des Buches in den Augen der Fernstehenden gehoben. Es wäre billig gewesen, z. B. gegenüber den Schattenseiten in der spanischen Kolonisation Amerikas die Lichter der katholischen Missionsarbeit und der durchgehends idealen missionspolitischen Gesetzgebung Spaniens kräftiger aufzusetzen. Der von D. Schäfer übernommene Satz: „Spanien konnte die Neue Welt wohl mit Rittern und Mönchen beglücken, nicht aber mit Bürgern und Bauern“ (S. 90), klingt für die meisten Leser ziemlich sarkastisch; man vergißt aber, daß es Parallelen gibt, die man gewiß anders beurteilt. In katholischen Kreisen wird es unangenehm berühren, folgenden Satz lesen zu müssen: „Ignatz von Loyola, Machiavelli, Richelieu, Mazarin, Clemenceau, Poincaré und wie die Dämonen unheilvoller Ränkepolitik alle heißen mögen . . .“ (S. 346). Sollte nicht, abgesehen von allem Religiösen, das Werk des heiligen Ignatius in den Augen der Deutschen dadurch gedelt sein, daß eine Elite deutscher Männer, unter denen sich z. B. Athanasius Kircher, Friedrich von Spee, Jakob Balde, Franz Ehrle usw. finden, sich ihm angeschlossen hat? Th. Grentrup.

G. Schulemann, Die Botschaft des Buddha. Vom Lotos des guten Gesetzes.

Mit einer Karte. Freiburg i. Br. 1937. 8°, VI u. 196 S. Brosch. RM 4,60; geb. RM 5,80.

Der mit buddhistischer Literatur nicht vertraute Leser wird vielleicht zunächst aus dem Untertitel dieser Schrift die Vermutung schöpfen, es handele sich dabei um eine engere Spezialuntersuchung. In Wirklichkeit aber erschließen sich vor seinem geistigen Auge die weitesten religions- und kulturgeschichtlichen sowie philosophischen Perspektiven. Das Sutra vom Lotos des guten Gesetzes (*Saddharma-Pundarika-Sūtra*) gehört dem *Mahāyāna-buddhismus* an und stellt einen geistigen Gipfelpunkt desselben dar. Seine Grundtendenz zielt dahin, Buddhas letzte und tiefste Weisheit zu enthüllen, nämlich die Verkündigung, daß alles aus dem Buddhageiste stammt und in

Erkenntnis der ewigen absoluten Wahrheit zu ihm zurückkehren soll. Durch diese Lehre werden alle andern buddhistischen Erkenntnisse, Weisheiten und Strebungen zu relativen Vorstufen, so auch das Nirvana als Endpunkt alles Büßens und Sehnsens. Die ideelle, auf guter Quellenkenntnis beruhende Interpretation dieser in buddhistischen Kreisen so überaus hochgeschätzten Schrift gibt dem Verf. Veranlassung zu geistesgeschichtlichen Exkursen über die religiöse Entwicklung Indiens, über seine geistigen Ausstrahlungen — nicht zuletzt mittels des genannten Sutras — auf die gesamte Welt des Ostens, besonders Japans, Chinas, Tibets usw., um dann in zwei Höhepunkten der Darstellung den Kerngehalt des Sutras einerseits mit dem Weltbild der modernen westlichen Naturwissenschaft, anderseits mit dem katholischen Christentum zu vergleichen. Zur Erledigung der ersten Frage entwirft der Verf. mit großer Sachkenntnis in grundsätzlichen Zügen das Weltbild der neueren Naturwissenschaft bzw. Naturphilosophie und kommt bei der Vergleichung zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß in Hinsicht der Weltentstehung, der Weltschichtung, des Weltverlaufes das Sutra Anschauungen vorträgt, die, wenn auch mit ganz anderen Methoden gewonnen, denen der abendländischen jüngsten Wissenschaft sehr ähnlich sind. Nicht minder überraschend dürfte für manchen Leser der Ertrag aus der Gegenüberstellung vom Lotos des guten Gesetzes mit dem Christentum sein. Verf. findet Verwandtschaften in der Lehre von Gott, von der Welt, dem Menschen, von der Sünde, der Erlösung, dem Jenseits, den Forderungen der Sittlichkeit und reuiger Buße, nicht zu reden von den Anklängen in Anbetracht liturgischer, asketischer und künstlerischer Gestaltung. Dabei versäumt der Verf. nicht, auf die Unterschiede gegenüber dem Christentum aufmerksam zu machen und dessen Sonderstellung gebührend herauszustellen. Bei seiner weiten Problemspannung und seinem großen Apparat von Literaturnachweisen ist das vorliegende Buch Sch.s das specimen einer erstaunlichen Erudition, das bei aller Stoff- und Gedankenfülle überall sich in gefälliger Sprache darbietet, ja bisweilen zu poetischer Schönheit sich erhebt, und das im nachdenklichen Leser eine Fülle ernster Erwägungen anregt. So sehr das Buch jedem Gebildeten Wertvolles zu geben hat, so gehört es doch vor allem in die Hände des Missionars und aller derer, denen die *Una Sancta* und die Einheit des Geistes am Herzen liegt.

J. P. Steffes.

H. Mülbe, *Theologie und Religionsphilosophie*. K. Triltsch, Würzburg 1934. 48 S.

Der Verf. untersucht von den Voraussetzungen der dialektischen Theologie aus, besonders an Hand der einschlägigen Ausführungen von K. Barth und E. Brunner, die Möglichkeit einer autonomen Religionsphilosophie und kommt zu deren grundsätzlicher Verneinung. Nur als negative Wegebereitung kann evtl. die kritische Philosophie, besonders von der Sicht Brunners aus, ein gewisses Recht beanspruchen, insofern die zerstörende Wirkung ihres Zerkensens die absolute Nichtigkeit der Kreatur sichtbar macht und so alle irdische Selbstbehauptung zerstört. — Es ist gewiß nützlich und gut, mit aller Schärfe immer wieder deutlich zu machen, daß Philosophie nie Theologie im christlichen Sinne, und daß Theologie nie Philosophie werden darf und kann. Gleichwohl kann man der Religionsphilosophie einen sehr wertvollen Arbeitsbereich zuerkennen. Und dies nicht nur in rein kritischer Hinsicht. Einmal kann sie als Phänomenologie d. h. als Wesensbeschreibung (auch unter Voraussetzung der Offenbarung) nach verschiedenen Seiten hin wertvolle Dienste leisten. Dann vermag sie auch erkenntnistheoretisch und ethisch gewisse dem Glauben günstige Vorbedingungen zu schaffen, bzw. entsprechende Hemmnisse zu beseitigen; endlich bereitet und verfeinert sie gewisse geistige Denkkategorien, deren sich der Theologe wenn auch nicht als adäquater Hilfsmittel — solcher ermangelt er überhaupt — bedienen muß, wenn er sich den Glaubensgehalt zu geordnetem Bewußtsein und zu einem möglichen Verständnis innerhalb der Welt bringen will. Es wäre gewiß nicht uninteressant zu untersuchen, wieviel Religionsphilosophie, besonders letzterer Art, in den Werken der dialektischen Theologen anzutreffen ist. J. P. Steffes.

R. H. Grützmaker, *Primitive und fernöstliche Religionen. China und Japan* (Religionsgeschichtliche Charakterkunde, Heft 1). Allgemeinverständlich dargestellt. A. Deichert, Leipzig 1937. 89, 49 S. Brosch. RM 1,50.

Verf. beginnt in vorliegendem Hefte mit der Darstellung einer Religionsgeschichte, die er Charakterkunde nennt und die in fünf Lieferungen erscheinen wird, von denen jede auch einzeln bezogen werden kann. Das Anliegen dieser Veröffentlichung zielt dahin, Grundkräfte und Grundrichtung jeder Religion sichtbar zu machen, unter Verzicht auf die Beschreibung ihrer Lebensgeschichte und Schicksale, wie auf eine Würdigung und Vergleichung und ohne nähere Literaturangaben. Als entscheidende Tendenzen in der primitiven Welt kommen zur Sprache Managlaube, Fetischismus, Totemismus, Animismus, Urheberglaube, Tabuscheu. Verf. findet darin die Grundformen jedweder göttlichen Wesenheit: Macht, Geist, Heiligkeit. Für China verweilt die Darstellung bei Konfuzianismus und Taoismus. Ist ersterer besonders bedeutsam in Hinsicht des Verhältnisses von Himmel und Erde, Religion und Natur, Religion und sozialer Ordnung, so letzterer als wesentliche Ergänzung für Menschen mit metaphysisch-mystischem Streben. In Japan fesselt das Interesse die religiöse Bewertung von Vaterland, Nation und Kaiserreich sowie der Mythos, der sie ideell unterbaut und trägt. Ungewollt stellen sich Erwägungen ein, die bald hier bald dort verwandte Richtungen in der Gegenwart, wenn auch in anderer Konkretisierung, vorfinden. J. P. Steffes.

Alfons Vöth S. J., *Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabandhav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum*. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin und Bonn 1928. 80, 238 S. Brosch. RM 1,60; geb. RM 2,00.

Der uns vor kurzem entrissene Verf. dieses Buches hat sich mit dieser Arbeit ein sehr großes Verdienst erworben; denn in der Form der Biographie eines der interessantesten Inder unserer Zeit werden auch die meisten sachlichen Probleme der „Anpassung“ der christlichen Mission in Indien, hauptsächlich dem Brahmanismus, dessen spätere Erscheinungsform ja auch als Hinduismus bezeichnet wird, gegenüber in vorbildlicher und richtunggebender Weise erörtert. Die beiden ersten und das zehnte Kapitel bieten uns die selbständigen, historischen und systematischen Darlegungen des Verf. über den Hinduismus im allgemeinen und die Schwierigkeiten und Möglichkeiten der christlichen Mission im besonderen. Wir werden hier an das klassische Buch desselben Autors „Die Inder (Freiburg 1934) erinnert; so klar, sachlich, gründlich und auf engem Raume vieles bietend sind seine Ausführungen. Die mittleren Kapitel 3—9 enthalten die Lebensbeschreibung des später Brahmabandhav genannten Inders Banerji (1861—1907), der, erfüllt von hoher Begabung und von glühendem Temperament, den Weg über den Protestantismus zur katholischen Kirche fand, kühn und opferfreudig weitausholende Pläne zur Bekehrung Indiens durch weitgehende Anpassung entwarf, sich durch Organisationen, Anknüpfungen von Beziehungen, Reisen, literarische und rednerische Betätigung hervor tat, aber durch Mangel an Verständnis und Förderung und allzu rückhaltloses Eingehen auf nationale Wünsche und Nöte seines Volkes allmählich etwas abrückte und ein tragisches Ende fand. Wie alle sachlichen, literarischen, weltanschaulichen Probleme der Anpassung in diesem Lebenslauf und in seiner Darstellung zu Worte kommen, das muß man selbst lesen. Die Fülle ist zu groß und stellt ein heiliges Vermächtnis an unsere Mission in Indien dar. Insbesondere wird man die vielen liebevollen und versöhnlichen Worte von P. Vöth, der immer gerecht abwägt, nicht ohne Rührung lesen und nicht ohne tiefstes Bedauern, daß unserer Mission mit ihm ein Mann entrissen wurde, der aufgeschlossen und eifrig die beiden gleich unerläßlichen Vorbedingungen alles Wirkens auf seinem Felde: Korrektheit und Liebe in vorbildlicher Weise verband. G. Sch u l e m a n n.

Der lebendige Paulus

Von Prof. Dr. Max Meinertz, Münster i. W.

Das unerreichte und unerschöpfliche Vorbild des Missionars ist der Apostel Paulus. Wir sind in der glücklichen Lage, von ihm mehr zu wissen als von irgendeinem andern Großen der christlichen Urzeit. Denn wir besitzen eine erhebliche Anzahl von Briefen, die aus seiner Wirksamkeit heraus geschrieben sind und das geistige Bild dieses überragenden Mannes erkennen lassen, sowie jenes Buch, das von einem begeisterten Mitarbeiter herrührt, und wenn es auch „Apostelgeschichte“ genannt wird, so doch am ausgiebigsten vom Wirken gerade des erfolgreichsten Apostels berichtet.

Natürlich ist Paulus nicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Missionars zu betrachten. Wenn er sich auch selbst unter übernatürlichem Zwange stehend (1 Kor 9, 16), „auserwählt für das Evangelium“ (Röm 1, 1), gewußt hat, so ist doch sein geistiges Werk, seine Entfaltung des christlichen Gedankens und Lebens, seine Christusbegeisterung für die ganze Christenheit und jeden einzelnen Christen auch außerhalb des eigentlichen Missionsbereiches von unermäßigem Wert. Vieles von diesem paulinischen Gut ist ja von jeher gewissermaßen als Erbmasse in den Strom des christlichen Lebens eingegangen und wirkt so, vielfach unbewußt und unerkant, kraft seines inneren Gehaltes einfach weiter. Aber es ist doch gewiß providentiell, daß wir im Kanon des Buches der Bücher die Möglichkeit haben, unmittelbar aus der Quelle zu schöpfen und uns so durch den klaren und erfrischenden Trank des Urchristentums selbst stärken zu lassen.

Aber freilich: Hier gilt zunächst einmal das Wort, das Lessing einst über Klopstock gesprochen hat und das man (mit Vertauschung des Namens) auf Paulus beziehen kann:

Wer wird nicht einen Paulus loben,
Doch wird ihn jeder lesen? — Nein.
Wir wollen weniger erhoben
Und fleißiger gelesen sein.

Dazu kommt die Tatsache, daß zur Pauluslektüre eine gewisse Schulung gehört, und daß so mancher moderne Leser die Bemerkung des zweiten Petrusbriefes bestätigen wird, der „liebe

Bruder Paulus“ habe zwar nach der „ihm verliehenen Weisheit“ geschrieben, aber manches sei in seinen Briefen doch „schwer verständlich“ (2 Petr 3, 15 f.). Auch der theologisch gebildete Leser kann diese Erfahrung machen. Er kennt wohl aus der Dogmatik eine große Zahl von Paulusworten, die zum Teil geradezu „geflügelte Worte“ geworden sind, er kann sie auch mit mehr oder weniger Verständnis in ihrer dogmatischen Tragweite abschätzen und in das dogmatische oder ethische Lehrgebäude der Kirche einordnen: aber es fehlt ihm oft der Zusammenhang, in dem das betreffende Wort geschrieben worden ist, und damit ist es für ihn aus dem ursprünglichen, natürlichen, geschichtlich bedingten Lebensstrom herausgenommen. Zu voller Wirksamkeit, die vor allem auch das innerste und tiefste Wesen des christlichen Lesers berührt, kommt erst der lebendige Paulus, der im Leser so oder wenigstens annähernd so ersteht, wie er einstmals auf seine ursprünglichen Leser gewirkt hat.

Darum ist jede Arbeit dankbar zu begrüßen, die aus umfassender Kenntnis heraus das Wesen und Wirken des Apostels in das flutende Leben hineinstellt. Mit Meisterhand ist das von einem äußerst sympathischen protestantischen Theologen geschehen, von Adolf Deißmann, dessen „Paulus“ vor zwei Jahren auf ein fünfundzwanzigjähriges Bestehen zurückblicken konnte (1911 erschienen, in zweiter, neubearbeiteter Auflage 1925). Und da Deißmann vor nicht langer Zeit unerwartet aus dem Leben geschieden ist, sein Lebenswerk somit endgültig einen Abschluß gefunden hat, ist es nicht ohne Interesse, sich die Bedeutung (und auch die Grenzen) seines „Paulus“ noch einmal zu vergegenwärtigen. Ich habe es bereits vor 25 Jahren, bald nach dem Erscheinen der ersten Auflage, in der Zeitschrift für Missionswissenschaft (II [1912] 246—256) ausführlich getan. So hat es für mich einen besondern Reiz, jetzt nach erneuter Lektüre (und zwar der zweiten Auflage) vom Standpunkte vertiefter Erkenntnis aus, nochmals zu diesem bedeutungsvollen, immer noch wertvollen und anregenden Buche Stellung zu nehmen.

Ein wesentliches Charakteristikum des Buches besteht darin, daß es nicht nur am Schreibtisch entstanden ist, daß ihm vielmehr Studienreisen auf dem anatolischen Wirkungsfeld des Apostels vorangingen, die um so fruchtbarer waren, als Deißmann tief in die Umwelt eingedrungen war, in der Paulus sich bewegte, daß er namentlich die unliterarischen Quellen dieser Umwelt mit feinstem Nachempfindungsvermögen zu interpretieren wußte. An sich besteht bei dieser Betonung der Umwelt die Gefahr, daß die große Persönlichkeit in sie zu stark eingeebnet wird und das

Einmalige, Schöpferische, die Verhältnisse Meisternde an ihr zurücktritt. Hier und dort ist Deißmann dieser Gefahr wohl auch unterlegen; aber im wesentlichen hat er sie gebannt und tatsächlich erreicht, daß das Bild des Apostels besonders plastisch und lebendig hervortritt. Des weiteren betont er mit Recht, daß ein Mann wie Paulus nur von seiner Christusbegeisterung und Christusfrömmigkeit aus verstanden werden kann, daß aber ohne ein praktisches Hineinleben und Nachfühlen leicht ein Zerrbild herauskommt. Wenn je, so wird man in unsern Tagen den Satz verstehen, der einmal (S. 248) folgendermaßen formuliert ist: „Die Studierstube als solche erzielt, wenn sie ohne Verbindung mit dem Heiligtum bleibt, nur ein anatomisches Verständnis (oftmals, daß Gott erbarme, nur ein pathologisch-anatomisches Verständnis)“. Eine religiös-christliche Persönlichkeit gewaltigen Ausmaßes ist eben nur bei einer gewissen Kongenialität — nicht in dem Sinn, daß die Größe des Genius erreicht sein müsse, sondern daß die Richtung, die Form und Farbe der Frömmigkeit praktisch mitgelebt und nachempfunden sei — zu verstehen und zu werten. Noch schlimmer freilich ist, wenn außer diesen Voraussetzungen sogar die Studierstube nicht einmal vorhanden ist und dann doch versucht wird, ein Bild des Apostels zu zeichnen. Das Ergebnis kann nur eine noch schlimmere Karikatur sein.

Die Christusmystik ist der Leitstern, unter den das gesamte Leben und Wirken des Apostels gestellt ist. Wohl niemand hat diesen mystischen Grundzug des paulinischen Wesens so stark betont wie Deißmann. Es ist daher begreiflich, daß hier die Kritik einsetzte und daß für viele Kritiker eine starke Korrektur notwendig erschien. Ganz wesentlich hängt das damit zusammen, daß über den Begriff der Mystik ein förmlicher Wirrwarr der Anschauungen herrscht und daß aus diesem Grunde die Diskussion oftmals unfruchtbar und ein vages Aneinandervorbeireden bleibt. Wenn man den Begriff der hellenistischen pantheistischen Naturmystik zugrunde legt, wenn man die ekstatische Einigung mit der Gottheit zum Wesen der Mystik rechnet und Mystik mit Magie gleichsetzt oder wenigstens in engsten Zusammenhang bringt, dann wird man zu einem ganz andern Urteil kommen, als wenn man an Persönlichkeitsmystik denkt und eine akzidentell-physische unmittelbare Verbindung mit Christus und durch Christus mit dem persönlichen Gott annimmt. Deißmann selbst hat in der zweiten Auflage zur Klärung beigetragen, indem er zwischen agierender und reagierender Mystik unterscheidet, andre haben die Eschatologie in den Vordergrund gestellt (namentlich Albert Schweitzer), wieder andre wollen sich mit einer reinen

„Glaubensmystik“ — die übrigens kaum noch den Namen Mystik verdient — begnügen. Von katholischer Seite hat namentlich Alfred Wikenhauser Inhalt und Umfang des echten Wesens der paulinischen Mystik sorgfältig dargestellt. Vgl. seine beiden Schriften: Die Christusmystik des hl. Paulus, in: Biblische Zeitfragen 12, 8—10, Münster 1928, und: Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937.

Es ist ein wirkliches Verdienst Deißmanns, der Christusmystik des Apostels den ihr zukommenden entscheidenden Wert gesichert und sie gegen pseudomystische Erscheinungen abgegrenzt zu haben. Man spürt durch das ganze Buch hindurch, wie erfrischend und lebensprühend dadurch das ganze Wesen und Wirken des Apostels wird. Aber freilich, hier zeigt sich gerade auch das Verhängnis einer übertriebenen Einseitigkeit. Deißmann hat sich für die mystische Christusfrömmigkeit des Apostels so begeistert, daß ihm die bekenntnismäßige Grundlage und dogmatische Bestimmtheit ganz in den Hintergrund tritt, ja daß er sie ignoriert oder sogar harte, ablehnende Worte für sie findet. Im wesentlichen richtig ist am Anfang der Darstellung (S. 4) das Gesamturteil: „Paulus ist seinem Wesen nach in erster Linie ein Heros der Frömmigkeit. Das Theologische ist das Sekundäre. Das Naive ist bei ihm stärker als das Reflektierte, das Mystische stärker als das Dogmatische; Christus bedeutet ihm mehr als die Christologie, Gott mehr als die Lehre von Gott. Er ist weit mehr Beter und Zeuge, Bekenner und Prophet, als gelehrter Exeget und grübelnder Scholastiker.“ In diesen Antithesen kommt die Wahrheit zutreffend zum Ausdruck, daß das Leben wichtiger als die Lehre ist, und daß Paulus wirklich mehr ein begeisterter Christusapostel als ein systematisch-theologischer Denker war. Übertrieben klingt es aber schon, wenn später (S. 64) so formuliert wird: „Er ist eine mystisch-prophetische Natur, und gegenüber diesem Zuge verschwindet das Theologische fast ganz“. Nein, das Theologische verschwindet durchaus nicht fast ganz, sondern es ist für den Apostel der feste Unterbau, an dem er immer gearbeitet hat und der ihm die Grundlage für seine Christusfrömmigkeit bildete. Wenn es nun aber gar am Schlusse (S. 197) heißt, daß die Christusmystik — D. braucht jetzt den Ausdruck „Christ-Innigkeit“ — „vor der Verhärtung und Verstockung durch die dogmatische Spekulation“ bewahrt habe, so setzt das doch eine solche Entartung dogmatischen Denkens voraus, die man freilich nicht bei Paulus suchen darf, die aber mit echter dogmatischer Betrachtung nichts zu tun hat.

Eine Warnung liegt allerdings auch in solch einseitigen Urteilen, nämlich die, sich vor rein abstrakten theologischen Spekulationen zu hüten und sich nicht mit dogmatischen Formeln zu begnügen. Die Lebenswerte des Dogmas, von denen ja Gott Dank immer mehr die Rede ist, müssen wirklich, und zwar durchaus im Geiste des ganzen Paulus, sehr stark betont werden. Das Dogma ist ja schließlich seines Lebenswertes wegen überhaupt da, aber der Lebenswert kann leicht verflüchtigt oder ganz verfälscht werden, wenn die dogmatische Voraussetzung fehlt. So wird es in der Tat auch von Paulus gehalten, bei Deißmann kommt diese Seite aber zu kurz. Paulus weist z. B. eine ganz bestimmte Sakramentsdogmatik auf, und es ist unpaulinisch zu bestreiten, daß das Sakrament der Taufe den Zugang zu Christus vermittele. Der Glaube ist gewiß die Voraussetzung, er bezieht sich auch auf das Sakrament und ist von ihm gar nicht zu trennen, aber die eigentliche Eingliederung in den mystischen Leib Christi erfolgt durch das — natürlich nicht magisch verstandene — Sakrament. Und der Glaube selbst in seinem Vollsinn — vgl. das dogmatische, auf Gal 5, 6 passende Wort von der *fides caritate formata* — hat zweifellos seine mystische Salbung; aber es ist wieder ganz unpaulinisch, ihn in der mystischen Sphäre aufgehen zu lassen und etwa zu behaupten, er sei „nicht die Vorbedingung der Rechtfertigung, er ist das Erlebnis der Rechtfertigung“ (S. 132). Inzwischen hat der protestantische Theologe E. Wißmann (Das Verhältnis von *Πίστις* und Christusfrömmigkeit bei Paulus, Göttingen 1926) sogar versucht, den paulinischen Glaubensbegriff ganz auf das Bekenntnismäßige einzuschränken, was von einem andern, von W. Mundle (Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig 1932) auf das rechte Maß zurückgeführt und umsichtig erläutert worden ist. Jedenfalls kennt Paulus den ganz klaren Begriff des Glaubens an Christus (nicht nur den Glauben in der mystischen Verbindung mit ihm), und man darf Röm 10, 9 wirklich einen *locus classicus* nennen, „wo wir den Glauben an Christus bereits in bekenntnismäßiger Ausprägung finden“ (Bousset).

Aber gerade der „christologische Grübler“ mißfällt Deißmann sehr, und wenn er einmal (S. 108) Paulus auch mit Recht einen „christologischen Denker“ nennt, anderseits ebenso durchaus zutreffend davor warnt, christozentrisch mit christologisch zu verwechseln, so bildet er doch wieder die gefährliche Antithese: Lebensvoll empfundene Christugemeinschaft — Versteinerung zu einer Doktrin über Christus. Die Doktrin über Christus ist vielmehr deutlich sichtbar vorhanden, jedoch auch hier natürlich als Grundlage für die lebendige Christugemeinschaft. An dem be-

rühmten Christushymnus Phil 2, 6 ff. kann man sich das klar machen. Paulus will hier sicherlich keine christologische Belehrung bieten und dogmatische Spekulationen anstellen; die Worte sind wirklich poetisch-hymnisch formuliert und zielen durchaus auf die praktische Auswertung durch die Leser ab. Trotzdem ist es zum mindesten mißverständlich, mit Dibelius, einem Schüler von Deißmann, zu sagen (Handbuch zum NT³ 11 [1937] 80), „daß nicht eine strenge dogmatische Interpretation dem Texte gerecht wird, sondern nur eine solche, die der hymnischen Art der Aussagen Genüge tut“. Denn das christologische Denken steht hinter der Philipperstelle, und Paulus bildet den Hymnus aus einem ganz klaren dogmatischen Christusverständnis heraus. Und zwar sieht er in Christus den gleichwesentlichen Gottessohn, der zur Erlösung Mensch geworden ist. Man führt auch einen ganz fremden Gedanken in die paulinische Christologie ein, wenn man aus den hymnischen Worten herausliest (S. 149), daß der Präexistente „statt eine Stufe höher zu steigen“ (!), eine Stufe tiefer, auf die Erde hinabgestiegen sei. Dibelius, der zwar eine eindeutige Erklärung ablehnt, übersetzt jedenfalls viel sachgemäßer: „Er lebte ein göttliches Dasein — aber nicht auf die Würde bedacht, — die Hoheit göttlichen Wesens, — gab er Würde und Hoheit preis — ein armes Dasein zu tauschen“ usw.

Christus befindet sich für Paulus in „pneumatischer“ Gestalt, wenn auch nicht eine volle Gleichheit zwischen Pneuma und Christus besteht. Von besonderer Wichtigkeit ist aber die Tatsache, daß die Identität mit dem irdischen, gekreuzigten Christus gewahrt und betont wird. Dabei erklärt D. einmal (S. 114) ganz zutreffend: „Die mystische Gemeinschaft mit dem Pneuma-Christus macht dem Apostel alles das, was wir den ‚historischen‘ Christus nennen, alles das, was auf Golgotha kulminierend, dem Apostel als Jesus-Überlieferung vertraut geworden war, zur Gegenwart“. Wenn man diesen Gedanken weiterdenkt und sich gegen gesunde dogmatische Spekulation nicht sperrt, dann liegt hier eine glänzende Bestätigung des katholischen Meßopfers vor. Die Mystik der Messe hat wirklich ein Recht, sich auf Paulus zu berufen; in ihr lebt die paulinische Christusbildung am lebendigsten im Volke weiter.

Man kann wiederholt bei Deißmann die Verbindung mit katholischer Christusfrömmigkeit herstellen. Ich möchte fast so sagen: Was an positiven Werten in der mystischen Gesamtaufassung des Apostels bei ihm vorhanden ist, das wirkt ganz lebendig und kann stark für das Glaubensleben ausgenutzt werden. Die volle Kraft erhält es freilich erst dann, wenn man die wirk-

liche paulinische Glaubensgrundlage hinzunimmt und von ihr aus den vielfach psychologisierenden Urteilen ihren objektiven Wert zurückgibt.

Für den Missionar ist naturgemäß die sehr fein abgetönte Skizze über Paulus als Apostel lehrreich, und zwar gerade auf dem Hintergrunde einer Schilderung der Welt, in der dieser einzigartige Mann wirkte. Im ganzen und im einzelnen findet man hier wie überhaupt im ganzen Buche eine Fülle von überraschenden Lichtern, die auch unscheinbare Dinge zum Leben erwecken kann. Freilich liest Deißmann bei aller Interpretationskunst aus manchen Andeutungen doch zuviel heraus. So wird heute wohl niemand mehr Röm 7, 9 ff. als den „Sündenfall“ in der Kindheit des Apostels bezeichnen. Aber man beachte doch einmal die geistvolle Erläuterung der an sich harmlosen und doch so interessanten Zeile, die der Schreiber des Römerbriefes Tertius in den Zusammenhang des großen Schreibens einschieben durfte: „Ich grüße euch, ich, Tertius, der ich den Brief geschrieben habe, im Herrn“ (Röm 16, 22). Deißmann erläutert das mit folgenden Worten (S. 194): „Man nenne es eine Formel, die der Schüler nachgesprochen habe, — ich möchte den Beitrag, den Tertius, ohne daß er es träumen konnte, zum Neuen Testament gespendet hat, doch höher einschätzen. Ich sehe hinter dieser Zeile etwas wie einen Abdruck der schöpferischen Psyche des Großen in der durch diesen Großen erweckten Psyche des geringen Bruders. Tertius steht vor uns als der Typus jener Menschen, die durch den Missionar Paulus aus der dumpfen Massenexistenz emporgerückt wurden zu dem am Kreuz Erhöhten, in die Sphäre der neuschaffenden Gnade, in die heiligende Gemeinschaft mit Jesus Christus dem Herrn.“

Von tiefem Verständnis zeugt die Charakteristik der einzelnen Paulusbriefe, in deren Beurteilung Deißmann sehr konservativ ist; ja er spricht sarkastisch davon, daß die Paulusbriefe im neunzehnten Jahrhundert unschuldig ein gut Teil der Martyrien des historischen Paulus hätten durchmachen müssen (S. 12). Nur bei den Pastoralbriefen rechnet er mit der Möglichkeit einer nachpaulinischen Ergänzung, wenn er auch seine noch nicht abgeschlossene Ansicht betont. Hier ist es übrigens beachtenswert, daß später ein Schüler von Deißmann, Wilhelm Michaelis, die kritischen Bedenken gegen die Pastoralbriefe scharfsinnig beseitigt hat (Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe, Gütersloh 1930; vgl. auch Gösta Thörnell, Pastoralbrevens Äkthet, Göteborg 1931). Aber wieder ist es bezeichnend, daß D. für den kleinsten der paulinischen Briefe, den Philemonbrief, besonders feine Worte zu finden weiß. Mit Recht sagt er, daß dieser unscheinbare Brief

mehr als lange Untersuchungen das Geheimnis der Wirkung des apostolischen Missionars lehre: „es ist jene suggestive Kraft seiner ganz gläubigen und ganz brüderlichen Persönlichkeit, welche die Menschen an ihn gefesselt hat“ (S. 193). Ich bin solchen Gedanken in meiner Rektoratsrede weiter nachgegangen: Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus (Düsseldorf 1921).

Die nochmalige Beschäftigung mit dem Paulusbuch von Deißmann ist mir eine Erfrischung gewesen sowie eine wehmütige Erinnerung im Hinblick auf den Tod des Siebzigjährigen. Es ist heute vielleicht auch nicht überflüssig hervorzuheben, daß Deißmann es als die weltgeschichtliche Tat des Apostels bezeichnet, daß er die christliche Frömmigkeit unlösbar mit der Person Jesu Christi verbunden habe (S. 198). Deißmann faßt dieses Urteil natürlich nicht einseitig auf, als wenn es vor Paulus diese Verbindung noch nicht gegeben habe; er denkt vielmehr an das Wirkungsvolle und Lebendige durch die tiefe Christumystik. Das geistvolle Schlußwort des Buches (S. 199) lautet: „Das Christus-Christentum des Paulus ist also kein Bruch mit dem Evangelium Jesu und auch keine Verfälschung des Evangeliums Jesu. Es bedeutet die Sicherung des evangelischen Gotteserlebnisses des Einen für die Vielen durch die Verankerung dieser Vielen in der Seele des Einen“. Dieser Satz hat dann eine noch tiefere Bedeutung, wenn man ihn auf die oben geschilderte biblisch-theologische feste Grundlage stellt und zu dem Gotteserlebnis des Einen sein übermenschliches, göttliches Sein hinzufügt. Erfreulich ist, daß unlängst von katholischer Seite — nach dem die wissenschaftliche Arbeit in etwa zusammenfassenden Paulus von Karl Pieper (Neutest. Abhandlungen 12, 1—2, 2. Aufl., Münster 1929) — ein abgerundetes Paulusbild für weitere Kreise gezeichnet worden ist, das, auf solider wissenschaftlicher Grundlage beruhend, den Apostel kraftvoll und lebendig erscheinen läßt. Es ist der Paulus von Josef Holzner (Freiburg 1937).

Fray Gregorio Lopez

Der erste chinesische Dominikaner und erste chinesische Bischof (1616—1691)

Von P. Dr. B. Biermann O. P.

Gregor Lopez ist in Deutschland bisher fast unbekannt geblieben. Abgesehen von einem Artikel im Rosenkranzkalender 1923 S. 80—86, der einen Artikel von P. Severiano Alonso in *Misiones Dominicanas I*, Madrid 1918 P. 292—302 inhaltlich wiedergibt, ist über ihn keine Arbeit in deutscher Sprache veröffentlicht worden. P. Huonder SJ. hat ihn in seinem Buche: *Der eingeborene Klerus in den Heidenländern*, Freiburg 1909 ganz kurz erwähnt (S. 178 und 261) mit manchen falschen Angaben, J. Schmidlin nur in einer Anmerkung (*Katholische Missionsgeschichte*, Steyl 1924, S. 391, mit einem Hinweis auf Henricon), A. Jann O. M. Cap., *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan*, Paderborn 1915 (S. 222), weiß fast nichts von ihm. Reiches Material findet sich in meinem Buche über die Anfänge der neueren Dominikanermission in China, Münster 1927 (s. Index). Zu der bei R. Streit, *Bibliotheca Missionum V*, Aachen 1929, S. 879 erwähnten Literatur nenne ich noch die *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas II* (von Baltasar de Santa Cruz), Zaragoza 1693 (s. Index) und III (von Vicente de Salazar), Manila 1742, p. 588—600; Tournon O. P., *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de St. Dominique V*, Paris 1748, p. 587—599; *Année Dominicaine* (Février), Lyon 1884, p. 817—824; Jos. de Moidrey S. J., *La Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon*, Chang-Hai 1914 (Var. Sin. 38), p. 22—24; Pascal M. D'Elia, S. J., *Catholic native Episcopacy in China*, Shanghai-Sicawei, 1927, besonders 30—35; dann zwei Artikel im *Petit Messenger de Ningpo* (die, wie mir gesagt wurde, von dem früheren Ap. Vikar Mgr. Paul M. Reynaud C. M. stammen), Ningpo 1924, „A propos du Concil Général de Chine“ p. 43—55 und „Mgr. Grégoire Lopez“ p. 57—71; ein weiterer Artikel im 1. Heft des folg. Jahres, p. 13—23 (Brief Gregors an die S. C., Hangchow 28. 8. 1690, französisch), schließlich ein Artikel von Antonio González O. P. in *Ciencia Tomista* p. 54, Salamanca 1934, p. 303—325.

Für diese Arbeit konnte ich außer der gedruckten Literatur benutzen Vittorio Ricci O. P., *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* (1667), das im Archiv von Santo Domingo zu Manila aufbewahrt wird und von dem mir eine Kopie auf 500 Schreibmaschinen-seiten von P. Hilarius Albers O. P. freundlichst besorgt wurde; dann die im Indias-Archiv zu Sevilla (*Filipinas* 305) erhaltenen Originalbriefe und die Kopien seiner Korrespondenz mit mehreren Jesuiten aus dem alten Jesuitenarchiv in Makao, die in der Bibliothek von Ajuda-Lissabon aufbewahrt werden (*Jesuitas na Asia*). Wünschenswert wäre die Durchsicht der gesamten Korrespondenz mit der Propaganda gewesen, aber jedenfalls sind die Materialien des Propaganda-Archivs verwertet bei Tommaso Gentili O. P., *Memorie di un Missionario dominicano nella Cina*, 3 Bde., Rom 1887 und in den Artikeln des *Pet. Mess. de Ningpo*; zwei Stücke konnte ich auch benutzen aus Kopien der *Collectio Rerum Lusitanarum* in der Ajuda-Bibliothek. Von Bedeutung sind auch die Publikationen der Franziskanerbriefe: P. Otto Maas O. F. M., *Cartas de China*, 213 de, Sevilla 1917, und A. van den Wyngaert O. F. M., *Sinica Franciscana II—III*, Quaracchi 1932—36.

Es sprechen ernste Gründe für die Annahme, daß bereits im Mittelalter die Franziskanermissionare sich um die Ausbildung eines eingeborenen Klerus in China bemüht haben¹. Aber wir haben aus der alten Zeit kein einziges Zeugnis über die Weihe eines chinesischen Priesters oder gar eines chinesischen Bischofs.

In der neuzeitlichen Mission fand die Aufnahme der Chinesen in den Priester- und Ordensstand zunächst jedenfalls große Schwierigkeiten. Wohl nahm bereits Matteo Ricci im Jahre 1590 die beiden Chinesen Francisco Martínez und Sebastian Fernández in den Orden auf, und man zählte 1608 neben den 13 europäischen Priestern 4 chinesische Brüder². Wohl plante man, diese Brüder auch soweit möglich zum Priestertum zu führen, wohl empfing Martínez die niederen Weihen, bevor er im Jahre 1606 sein Leben im Dienste der Mission dahingab, aber von diesen ersten chinesischen Jesuiten wie von ihren zahlreichen Nachfolgern gelangte bis 1688 niemand zum Priestertum. Nur wurde im Collegium Urbanum in Rom bereits 1664 ein Chinese, Emmanuel Sequeira, zum Priester geweiht, der 1671 nach China zurückkehrte und dort bald gestorben ist³.

Auch bei den Dominikanern und Franziskanern, die seit 1632/33 in China wirkten⁴, bestanden bezgl. der Weihe von Chinesen große Schwierigkeiten. Sie wurden nur in einem Falle überwunden durch den Lebenslauf eines jungen Chinesen, der seine Eignung zum Priestertum klar erwies. Es war dies Lo Wen-T'sao⁵ aus dem Dorfe der Familie Lo oder Lo-Kia-Hsiang in der Präfektur Fuan, wo man bis vor kurzem noch sein Geburtshaus zeigte und sein Gedächtnis bewahrt⁶. Dort war er im Jahre 1617 geboren als Sohn heidnischer Bauern⁷. Schon hatte ihm der

¹ P. D'Elia 17.

² L. c. 19.

³ Huonder 176 und Louis Pfister S. J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine* (Var. Sin. 59—60) Shanghai 1932—34, Nr. 141 p. 381. Domingo Fernández Navarrete, *Tratados Históricos políticos étnicos y religiosos de la Monarquía de China II* (Madrid 1679).

⁴ Über die Anfänge der Dominikaner- und Franziskanermission in China vgl. B. Biermann, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Münster 1927, und Otto Maas O. F. M., *Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit*, Münster 1926.

⁵ Die chinesischen Zeichen bei L. Gaillard S. J., *Nanking Port ouvert* (Var. S. 18), Shanghai 1901, p. 261. Der kleine oder familiäre Name war Ngo-tsoen, im Dialekt A-chai, woher auch die Benennung A-Lo kommt. Aus Gregorio machte man: Ngie-ngo-leoc (Biermann, *Anfänge*, S. 43).

⁶ Vgl. *Misiones Dominicanas* I c. p. 292 mit Abbildung des Geburtshauses S. 296; vgl. auch Gentili I, p. 383.

⁷ Oft wurde behauptet, Gregorio habe eine portugiesische Mutter gehabt; so Huonder 178. Davon kann gar nicht die Rede sein (vgl. D'Elia, p. 30).

Vater die Braut bestimmt, als er den im Jahre 1633 in China angekommenen ersten Franziskanermissionar P. Antonius de S. Maria kennen und wie einen Vater lieben lernte. Als Bischof hat er ihm später als „seinem geistlichen Vater“ einen noch erhaltenen Grabstein gesetzt⁸. Er wurde im Jahre 1634 getauft, verließ seine Familie und stellte sich als Diener und Katechist ganz in den Dienst der Mission⁹. Er begleitete dann im Jahre 1637, nachdem P. Antonius bereits im Jahre 1636 die Mission verlassen hatte, die beiden Franziskanermissionare P. Francisco de la Madre de Dios und Gaspar Alenda auf ihrer Reise nach Peking, als sie unklugerweise dort gegen einen Missionsgegner vorgehen wollten. Um sich der unbequemen Gäste zu erwehren, haben christliche Mandarine die Franziskaner und ihre beiden Diener zum Scheine gerichtet und von ihren Bütteln nach Fukien zurückbringen lassen¹⁰. Mit Ketten beladen, geprügelt und in den Kerker geworfen, hatte Gregor zum ersten Male die ganze Last des Evangeliums zu tragen¹¹.

Nach einer kurzen Zeit friedlicher Entwicklung waren schwere Stürme über die Mission gekommen. Bereits Weihnachten 1634 war durch die Unklugheit eines Christen in Fuan eine schwere Unruhe gegen die Mission ausgebrochen, bei der die dortige Kirche zerstört wurde. Aber schlimmer war die Verfolgung, die auf die Rückkehr der Franziskaner nach Fukien im Dezember 1637 folgte. Fast sämtliche Dominikaner und Franziskaner wurden ausgewiesen, soweit sie nicht nach Formosa entflohen. Auch bei dieser Gelegenheit hat Gregor die Franziskaner begleitet, ob diejenigen, welche über Formosa nach Manila fuhren, oder die anderen, die nach Makao ausgewiesen wurden, steht

Ricci schreibt: China de nacion y honra de ella (III, p. 6). Daß er keiner Literatenfamilie entstammte, sagt der Jesuit Francisco de Mesina in seinem Brief vom 15. Mai 1676 (Jes. na Asia 49-V-16 f. 142). Gregor hat gewiß erst als Katechist die chinesische Schrift erlernt, ebenso die Mandarinsprache, die er neben seinem Dialekt beherrschte. Als Geburtsjahr gibt Mis. Dom. 292 das 39. Jahr Wanlis an, das mit dem Jahre 1611 zusammenfällt (Wanli regierte von 1573—1620). Jedenfalls erklärt Leonissa, Gregor sei bei seinem Tode 75 Jahre alt gewesen (s. unten).

⁸ M. da Civezza, Storia universale delle Missioni Francescane VII, 3, Firenze 1894, p. 77—80.

⁹ Sinica Franciscana II, p. 392; Maas, Cartas I, p. 26. Bei der Taufe wurde der Name Lo in López umgewandelt.

¹⁰ Die Tatsachen stehen trotz anderslautender Erklärungen fest durch den Brief des Vizeprovinzials Furtado S. J. vom 18. 8. 1637 in Jesuitas na Asia 49-V-12 182 ss. (vgl. ZM 24, 1934, S. 185). Die Berichte der Franziskaner bei Maas, Wiedereröffnung 64—66, Sin. Franc. II, 252—54.

¹¹ Ricci III, 7; Navarrete Controversias, in der Abschrift des Generalarchivs i. P. in Rom I, p. 183.

nicht fest. Jedenfalls erzählt P. Antonius, Gregor habe ihn nach Makao begleitet, als er von Manila dorthin fuhr — das war im Mai 1640 — und sei dann von dort mit ihm nach Manila zurückgekehrt¹². P. Antonius hatte in Manila die Frage der chinesischen Riten vorlegen wollen. Als dann der Dominikaner P. Juan B. de Morales, über Makao ausgewiesen, 1640 nach Manila zurückkehrte, entschloß man sich, ihn mit P. Antonius nach Rom zu entsenden. Aber P. Antonius blieb in Makao zurück, bis er dort von den Portugiesen ausgewiesen wurde, mit einer Anzahl spanischer Klarissen nach Kotschinchina flüchtete und am 20. Mai 1645 wieder in Manila ankam¹³. Auf dieser Reise blieb Gregor sein Begleiter. In Manila begann Gregor seine europäische Ausbildung. P. Antonius schreibt von ihm: „Zuerst wohnte er dort (in Manila) in unserem Konvent, wo er schreiben lernte und das Lateinstudium begann. Dann sorgte ich dafür, daß man ihn in das Kolleg des hl. Thomas¹⁴ aufnahm, wo er die „artes“ studierte¹⁵. Dieses Studium dauerte kaum länger als ein Jahr, da er bereits im Jahre 1646 von dem Dominikanerprovinzial P. Domingo González beauftragt wurde, den Dominikanermissionaren 500 Pesos nach China hinüberzubringen und dann ein Schiff zu kaufen, mit dem er Missionare von Manila nach China bringen sollte. Vielleicht ist er dann nach Ausführung seines Auftrags nach Manila zurückgekehrt und hat dort seine Studien noch weiter fortgesetzt. Er berichtet später selbst, daß er sechs- oder siebenmal Missionare nach China geführt habe¹⁶. Jedenfalls schloß er sein Studium in Manila mit Krone und Grad ab, und der Provinzial der Dominikaner versprach die Aufnahme in den Orden¹⁷. In China aber zeichnete sich Gregor in dieser Zeit wieder durch seine rastlose Tätigkeit im Dienste der Mission aus. Seiner Tatkraft war es besonders zu danken, daß in Tingtou eine schöne Kirche gebaut werden konnte. Ricci schildert uns seine aufopferungsvolle Tätigkeit¹⁸.

¹² Sin. Franc. II, p. 392 (Br. vom 20. 11. 1649). ¹³ Maas, Wiedereröffnung 136 s.

¹⁴ Das Kolleg des hl. Thomas war die 1611 gegründete Studienanstalt der Dominikaner, die bereits im Jahre 1619 Universitätsrechte erhielt. Damals verfügte sie über 19 Stiftungen für interne Studenten, die den ersten Familien der Stadt entstammten. Über die Universität vgl. Iuan Sanchez y García O. P. *Históricol Documentary Synopsis of the University of Santo Tomas*, Manila 1929.

¹⁵ Gregor gehörte nicht zu den „Collegiales“, sondern wurde gehalten als „capista o fámulo“, folgte also wohl den Vorlesungen und hatte dabei einige Arbeiten zu verrichten (vgl. *Historia* III, p. 590).

¹⁶ Brief an den König vom 4. 6. 1683 (Fil. 305).

¹⁷ Sin. Franc. II, p. 383 (Br. von P. Antonius 30. 10. 1649).

¹⁸ Ricci (III, p. 7): „Welche Reisen hat Gregor nicht unternommen, um dem Orden zu dienen, zu Wasser und zu Lande; welche Mühen hat er nicht

So verstehen wir es, daß sowohl die Dominikaner- wie die Franziskanermissionare sich um die Aufnahme Gregors bemühten. Nach den Mitteilungen des P. Antonius wäre er lieber Franziskaner als Dominikaner geworden. Gregor, so schrieb Antonius an seinen Provinzial, habe ihm in Manila oft gesagt und sage es noch jetzt, daß er mehr zum Franziskanerorden neige als zu irgendeinem anderen. Man kann das verstehen, da er P. Antonius als seinen geistlichen Vater verehrte und ihm so lange eng verbunden war. P. Antonius empfahl ihn seinen Oberen in dringenden Worten, indem er seine persönlichen Eigenschaften lobte.

„Er ist verständig, hat die besten Naturanlagen, ist tugendhaft und, daß er zum Religiosen paßt, beweist, daß er heute Hand und Fuß ist für die Dominikanerpatres, indem sie ihm in diesem Hafen (Anhai) all ihren Besitz und ihr Silber anvertraut haben, damit er es hinüberbringe. Er erwartet, um mir zu folgen, nur ein Wort und die Zusicherung Eurer Liebe, daß Ihr ihm unser Kleid gebt, wenn er dorthin kommt. Eure Liebe möge ihn um der Liebe Gottes willen aufnehmen; möge mein Rat nur dieses Mal etwas gelten für Eure Liebe . . . Und wenn es Eurer Liebe scheint, daß sein Wissen nicht genügt, so werde ich mit ihm wiederholen, was er studiert hat, bevor er zurückkehrt. Und wenn es Eurer Liebe gefällt, daß wir ihn hier einkleiden, so daß er hier sein Noviziat durchmacht und wir ihn zur Profeß zulassen, damit er dann dorthin kommt zur Weihe, möge Eure Liebe entscheiden nach Wunsch, und es wird so geschehen. Und wenn Ihr nicht zustimmt wie ich bitte: fiat voluntas Dei!“¹⁹

Alle Bitten P. Antonius' waren vergebens. Anscheinend waren Vorurteil und Widerstand gegen die Aufnahme eines Eingeborenen zu groß. Die Dominikaner zeigten sich weitherziger; am 1. Januar 1650 wurde Gregor von P. Johann B. de Morales in China in den Orden aufgenommen, dem er fortan mit ganzer Seele angehörte trotz mancher Schwierigkeiten. Übrigens bestanden auch bei den Dominikanern starke Strömungen gegen die Aufnahme von eingeborenen Chinesen, und beim nächsten Generalkapitel (Rom 1656) erreichten die Gegner ein allgemeines Verbot der Aufnahme von Chinesen²⁰. Domingo Fernandez Navarrete schrieb in dem

getragen? Einmal gefangen, dann entblößt, dann beschimpft und das alles in unentwegtem seelischen Gleichmut!“

¹⁹ Sin. Franc. 383 s.

²⁰ Monum. Ord. Praed. Historica XII, Rom 1902, p. 440, ordin. pro Prov. SS. Rosarii no. 3. Der frühere Provinzial P. Domingo González († 5. 11. 1647), der Gregor schon vorher die Aufnahme versprochen hatte, behandelt in der Historia Aduartes Bd. I (die er nach dessen Tod herausgab) die Gründung einer Missionskongregation für die chinesische Mission durch P. Diego Collado. Dieser wollte auf Formosa ein Seminar für Chinesen gründen. Dazu bemerkt er: „cosa indigna de pensarse, pero assi lo traia en su misma patente, por haver el informado el Rmo. contra todos quantos buenos espiritus ha avido en las Indias y contra todo lo que ha mostrado la exeriencia, desde que hay en ellas Religiones“ (p. 723 s.).

2. Bande seiner *Tratados* eine Abhandlung über die Frage, ob es angehe, Chinesen zu Priestern zu weihen für den Fortschritt der Mission, die er im bejahenden Sinne beantwortet²¹.

Gregor machte sein Noviziat in China durch, wo er am 7. März 1651 zur feierlichen Profeß zugelassen wurde. Er begab sich dann nach Manila, wo er den theologischen Studien oblag und aus der Hand des Erzbischofs D. Miguel Poblete die hl. Weihen empfang: am 29. Mai 1654 die Tonsur und die niederen Weihen, am 30. desselben Monats die Subdiakonatsweihe, am 30. Juni die Diakonats- und am 7. Juli die Priesterweihe²². Unter großer Anteilnahme der zahlreichen chinesischen Bevölkerung von Manila feierte er sein erstes hl. Meßopfer. Die Studien wird er noch bis zu seiner Abreise nach China fortgesetzt haben, die im Juli 1655 erfolgte. Wiederum mußte er eine Anzahl von Missionaren, die Patres Vittorio Ricci, Domingo Coronado, Diego Rodriguez und Raymund del Valle nach China hinüberführen. Ricci hat die Fahrt beschrieben; sie ging ohne Wissen des Philippinengouverneurs vor sich. Gregor schiffte sich offen auf einem chinesischen Schiffe ein, da er als Chineser ihm nicht unterstand. Die anderen wurden nachher von einem kleinen Schiff her übernommen, und glücklich landeten die Reisenden in Amoy, wo Ricci blieb, während Gregor die anderen Patres weiter nach Fuan führte.

Ricci schildert seine Tätigkeit: „Nachdem er das Kleid empfangen hatte, war sein Benehmen und seine Tugend musterhaft, indem er das Leben der anderen Religiösen und Diener Gottes in diesem Reiche teilte. Als er aber zum Priester geweiht worden, war es unglaublich, welchen Nutzen er durch seinen Dienst brachte, weil er als Eingeborener des Landes viel tiefer als die Europäer die Tiefe der Gewissen, wie die Riten, das Benehmen und die Gebräuche verstand. Dieser Religiöse kam also, ob er auch der letzte der Patres war, als der Führer für sie alle, als Landes- und Wegeskundiger“²³. Wo immer gefährliche Aufgaben vorkamen, die die damaligen Kriegszeiten mit sich brachten, da mußte er vorangehen, weil er als Eingeborener am wenigsten gefährdet war, und er ging voran trotz aller Gefahren²⁴. Besonderen Vorteil brachte er den Missionaren für ihre sprachliche Ausbildung²⁵.

²¹ Im MS des Generalarchivs in Rom I, 845ss.

²² Die Daten bei (Hilario Ocio O. P.), *Compendio de la Reseña biográfica de los Religiosos de la Prov. del Smo. Rosario, Manila 1895, Apendice p. [30]*. Das von Navarrete gegebene Datum 1656 ist falsch.

²³ Ricci III, p. 7s.

²⁴ Während der Kämpfe zwischen den Tataren und dem chinesischen Seeräuber Koxinga trug er die Silberbarren der Mission durch die feindlichen Reihen, sammelte Gelder und wirkte für den Loskauf der Gefangenen und gewann so großes Ansehen, daß er bei einer Gelegenheit 50 Heiden taufen konnte. Er nahm sich der Pestkranken an und heilte einmal einen Besessenen (Ricci III, p. 33 und Gentili I, p. 387 s.).

²⁵ Salazar, p. 592.

Nach den Kapitelsakten blieb Gregor immer der Station Fuan zugewiesen, zu der seine Heimat Lo-Kia gehörte²⁶. Aber zu verschiedenen Malen wird seine Anwesenheit und Tätigkeit in anderen Stationen erwähnt, besonders in Ch'üanchow, wo ihm 1664 bei dem Fortgang Riccis wegen der Verfolgung die Kirche anvertraut wurde. Anfang 1665 ging er nach Manila, um den Provinz-Oberen Nachricht zu bringen von der Bedrängnis der Mission und Geld für die Mission zu holen. Von dem neuen Provinzial P. Juan de los Angeles, der früher selbst bis 1642 auf Formosa Missionar gewesen war, wurde er sehr freundlich aufgenommen und kehrte Ende des Jahres mit einer reichen Unterstützung und tröstlichen Briefen für die Missionare nach China zurück²⁷. Anfang 1666 rief ihn Ricci zu sich nach Foochow und übertrug ihm die Sorge nicht nur für die Mission der Dominikaner, sondern für die gesamte chinesische Mission, die in der Verfolgung von den Missionaren nun fast völlig verlassen war, während er selber sich am 10. Januar 1666 unter dem Schutz der Holländer nach Formosa begab²⁸.

Gregor begab sich daraufhin nach Kanton, wo der größte Teil der Missionare in der Jesuitenresidenz gefangen gehalten wurde. Dort erhielt er den Auftrag und die notwendigen Mittel, in ganz China die christlichen Gemeinden zu visitieren. So durchzog er in einem Zeitraum von 2 Jahren 9 Provinzen, taufte dabei insgesamt 2000 Personen. Er setzte dann auf einer 7 Meilen entfernten Insel die Visitation fort, wo er wiederum 556 Personen taufte²⁹. Außerdem taufte er in Foochow 1666 100 Heiden. Die 9 Provinzen waren gewiß die 6 Küstenprovinzen von Quangtung bis Tschili etwa mit den Binnenprovinzen Kiangsi, Anhwei und Honan; die Insel, die nicht bestimmt werden kann, ist vielleicht Hainan. Nachdem der Friede in die chinesische Mission wieder eingezogen war, arbeitete Gregor weiter mit seinen Mitbrüdern in der Provinz Fukien. Der Franziskaner Fray Pedro de la Peñuela traf ihn 1676 in Ch'üanchow und 1680 in Loyuen hien³⁰.

²⁶ Acta Cap. Provincialium I, Manila 1874. Die Assignment auf bestimmte Bezirke beginnt 1659 (p. 272).

²⁷ Ricci III, p. 145. Gregor hatte die Nachricht vom Tode des P. Morales überbracht und brachte dann Ricci die Ernennung zum Missionsoberen mit.

²⁸ L. c. 156 s. Dort auch die Abschiedsworte Riccis: „Auf deinen Schultern bleibt jetzt die ganze Last aller Christgläubigen. Denn als Eingeborener dieses Reiches hast du überall freien Zugang und kannst ohne große Schwierigkeit die trostlose Herde besuchen. Schau auf die Würde, zu der dich der Herr erhoben hat. Denn dir allein vertraut die Kirche die ganze Hoffnung dieser zahlreichen Christenheit . . . Alle diese mit Christi Blut erlösten Seelen übergebe ich dir; führe sie also, mein Bruder und Vater, auf dem rechten Weg! . . .“

²⁹ Biermann, S. 131 f.

³⁰ Maas, Cartas II, p. 29 s. und 35.

In diese Zeit nach der Verfolgung brachte seine Bischofs-ernennung eine große Änderung. Im Jahre 1670 war einer von den in Kanton gefangengehaltenen Missionaren P. Domingo Fernández Navarrete aus der Gefangenschaft entwichen, um in Rom die Auffassung der Dominikaner über die Riten zu vertreten, nachdem schon vorher einer der gefangenen Jesuiten-missionare nach Rom geschickt worden war³¹. Navarrete traf auf der Insel Madagaskar den Apostolischen Vikar Mgr. François Pallu, den Hauptbegründer der Missions Etrangères von Paris, den er über die Lage in China unterrichtete. Die Apostolischen Vikare sollten es nach ihrer Instruktion von 1659 als ihre Hauptaufgabe betrachten, junge Eingeborene zu unterrichten, damit sie zum Priestertum und selbst zur bischöflichen Würde erhoben würden³². Als nun Pallu, der als Apostolischer Administrator die gesamte chinesische Mission verwalten sollte, von den guten Anlagen und vorzüglichen Leistungen Gregors hörte und von der Verfolgung, die es den Europäern unmöglich machte, nach China hineinzukommen, empfahl er Navarrete, Gregor in Rom als Apostolischen Vikar und Bischof für China vorzuschlagen; er schrieb selbst in diesem Sinne an die Propaganda³³. Nach den Angaben Navarretes schildert er die segensreiche Tätigkeit³⁴ und die günstigen Aussichten für seine Bischofsweihe. Die Dominikaner wie die Jesuiten in Peking unterstützten ihn. Obgleich er aber sagt: hunc igitur propono Eminentis Vestris tamquam ad munus illud expeditissimum, schlägt er doch noch eine Prüfung vor: er will ihn nach Siam rufen, um dort die Chinesenmission zu organisieren, und kann ihm dann aus eigener Erfahrung die Weihe geben oder nicht. Bis ins einzelne werden dann in 9 Punkten Vorschläge ausgearbeitet, wie der neue Bischof mit Vollmachten und Einkünften auszustatten sei, damit er unabhängig seines Amtes walten könne³⁵.

Da die Vorschläge von Navarrete und dem Ordensvikar Passerini unterstützt werden, wurde Gregor am 4. Januar 1674 durch das Breve „Super Cathedram“ zum Episcopus Basilitanus i. p.^{35a}

³¹ Biermann, a. a. O. Die dort zitierte Eingabe Navarretes für Gregor mit der Empfehlung des Ordensvikars Passerini ist noch einmal abgedruckt in Ciencia Tomista 1934, p. 313—315. ³² Vgl. Huonder, S 260.

³³ Brief aus Port Dauphin vom 1. 8. 1671 in Lettres de Mgr. Pallu, annotées par Adrien Launay S. M. E. (Angoulême 1904), II, p. 33—36.

³⁴ Diese Angaben sind, wie gesagt, nicht ganz zuverlässig. Gregor wird hier als Oberer der Dominikanermissionare bezeichnet, was sonst in keiner Weise bezeugt ist; doch ist es möglich, daß Ricci ihm bei seiner Abreise 1666 auch die Sorge für seine Mitbrüder übertragen hat. ³⁵ L. c. p. 43—45.

^{35a} Basilitanus, eigentlich Basilinopolitanus von Basilinopolis in Bithynien, heute Pazar-Köy (RHM 1935, 447).

und zum Apostolischen Vikar von Nanking ernannt mit der Administration der nördlichen Provinzen Chinas (Peking, Schantung, Schansi, Schensi, Honan und Korea) und mit der Vollmacht, in Verbindung mit den anderen Apostolischen Vikaren eine Neueinteilung der chinesischen Mission vorzunehmen³⁶. Der Papst schickte dem Neuernannten Ring und Pektoreale, die er selbst geweiht hatte³⁷.

Die Bischofsernennung kam erst zwei Jahre später nach China und den Philippinen; ihren Eindruck bei manchen Kreisen gibt uns der Brief des Jesuiten Franz Mesina aus Manila wieder, der sich im Gewissen verpflichtet fühlte, bei seinem Ordensgeneral gegen die Ernennung zu protestieren, weil sie den Priesterstand und die bischöfliche Würde der Verachtung aussetze³⁸. Wann Gregor die Ernennung erhalten hat, wissen wir nicht. Am 30. Mai übersandten ihm die Bischöfe Petrus de la Mothe Lambert und Ludwig Laneau — Pallu wurde in Manila gefangen gehalten — ein Patent, nach dem er bereits vor der Weihe alle Vollmachten für die Leitung der Mission erhielt³⁹. Gregor aber antwortete den beiden Bischöfen, er könne unter keinen Umständen sich zum Bischof weihen lassen, indem er sich mit seiner Unfähigkeit und der Haltung der Portugiesen entschuldigte, die erklärten, sie seien Patrone des ganzen Orients, und es könne dort kein Bischof ohne ihre Mitwirkung und Zustimmung eingesetzt werden⁴⁰. Da aber die Bischöfe zu gleicher Zeit die Propaganda baten, ihm die Annahme zur Pflicht machen und ihm das Gebot durch Vermittlung seines Ordensgenerals zu senden, so befahl ihm Papst Innozenz XI. durch das Breve „Cum nos te nuper“ vom 12. Oktober 1679 die Annahme und ließ ihm dies durch den Ordensgeneral Monroy mitteilen; der General befahl der Provinz der Dominikaner auf den Philippinen, ihm einen gelehrten Berater zur Seite zu stellen⁴¹. Als Gregor im Dezember 1681 den Befehl erhielt und von seinen Mitbrüdern ermuntert wurde⁴², nahm er die Ernennung an. Zunächst wollte er nach Siam fahren, um sich von den Apostoli-

³⁶ In der Sitzung vom 2. 10. 1673 stimmte die S. C. einmütig für die Erhebung. Der Text aus den Acta: Pet. Mess., p. 48. Das Breve ist abgedruckt bei Vinc. Fontana O. P., *Monvmenta Dominicana, Romae 1675*, p. 697—699.

³⁷ Salazar ,p. 596.

³⁸ Br. vom 16. Juni 1676 in Jes. na Asia 49-V-16, f. 122 r—v.

³⁹ L. c. 49-V-17, f. 582 s.

⁴⁰ Pet. Mess., p. 49 nach den Acta S. C. vom August 1679.

⁴¹ *Reseña biográfica de los Religiosos de la Prov. del Smo. Ros.*, Manila 1891, I, p. 435. Pet. Mess., p. 50.

⁴² Eine dringende Empfehlung von Fr. Juan de S. Tomas vom 15. 1. 1682 in Jes. na Asia 49-V-20, f. 370 ss.

schen Vikaren weihen zu lassen; da dies aber unmöglich war, reiste er mit dem Provinzvikar P. Petrus de Alarcon nach Manila, wo er Anfang Mai 1683 eintraf.

Nun begann für Gregor die schwerste Zeit seines Lebens. Zunächst verweigerte ihm die Audienz von Manila die Erlaubnis zur Weihe, da seine Bullen nicht angekommen waren und er nur die Testimoniales vorlegen konnte⁴³. Aber das war nicht das Einzige und nicht das Schlimmste: Die Dominikaner wollten ihm gleichfalls die Weihe nicht gestatten. Der Provinzial P. Antonius Calderon hielt ihn in Manila fest und verbot ihm unter Androhung der Ausstoßung aus dem Orden, nach China zurückzukehren. Anscheinend wollte man ihn nach Cayagan schicken, von wo aus ihm die Rückkehr unmöglich gewesen wäre. Der Grund aber war die Haltung Gregors in der Ritenfrage. Wenn Navarrete hiervon gehört hätte, so würde er ihn nie in Rom empfohlen haben. Ich kann hier auf die Frage der chinesischen Riten nicht näher eingehen. Gregor hatte diesbezüglich zunächst keine besondere Ansicht vertreten, da er keine eigenen Studien gemacht hatte. Aber die Frage war nach den beiden Entscheidungen von 1645 und 1656 wieder besonders aktuell geworden, als 1669 P. Johannes Polanco in Rom die Erklärung erhielt, beide Entscheidungen beständen zu Recht, soweit die Anfragen den Tatsachen entsprächen. Bei einem Besuche in Manila — vielleicht im Jahre 1665 — hatte man Gregor aufgetragen, die Fragen zu studieren, und er tat dies, indem er in echt chinesischer Art einen Mittelweg zwischen den beiden Ansichten suchte, aber in wesentlichen Punkten sich für die Ansicht der Jesuiten entschied. Am 12. Januar 1681 unterzeichnete er seinen chinesischen Traktat über die Riten, der 1686 von Leonissa ins Lateinische übertragen wurde⁴⁴. Zu diesen Schwierigkeiten kam die Besorgnis wegen der Ansprüche der spanischen Regierung, die den Dominikanern trotz ihres Widerstandes gegen die Weihe Verrat an den königlichen Rechten vorwarf⁴⁵. So verstehen wir es, daß die Dominikaner zunächst versuchten, die Weihen zu verhindern, aber auch, daß Gregor in dem bitteren Gewissenskonflikt sich der Gewalt des Provinzials entzog. Er entwich zu dem Auditor D. Diego Calderon, der ihn zunächst im Augustinerkloster (nicht bei den Franziskanern) unterbrachte⁴⁶. Von dort fuhr er mit Unterstützung der Jesuiten⁴⁷

⁴³ Brief Gregors vom 4. 6. 1683

⁴⁴ Streit V, S. 895 f.; Biermann, S. 132 f., bes. Anm. 70.

⁴⁵ Ciencia Tomista, p. 320 ohne Nachweis.

⁴⁶ Br. von B. Marron O. P. an P. de Alcalá aus Manila vom 2. 10. 1684 in Reseña II, p. 345; Br. Gregor vom 11. 6. 1684.

⁴⁷ Dankesbrief an P. Filippucci S. J. vom 23. 9. 1684.

im Sommer 1684 nach China, wo er sich von Mgr. Pallu die Weihen erteilen lassen wollte. Aber er kam zu spät und traf den Apostolischen Vikar in Moyang am 31. Oktober 1684 auf der Totenbahre⁴⁸.

Bald darauf erhielt er von dem Nachfolger Mgr. Pallus, dem Franziskaner Bernardin della Chiesa, der gerade in Kanton angekommen war, die Einladung, zu ihm zu kommen; er empfing von ihm am 8. April 1685 in Kanton die Konsekration. Mgr. Chiesa gab ihm als Berater den Franziskaner Johannes Franz Nicolai de Leonissa, der mit ihm nach China gekommen war⁴⁹.

Aus dieser Zeit von 1682–1684 ist eine Anzahl von Briefen erhalten, die ich hier aufzählen möchte, soweit sie mir bekannt geworden sind. Die nicht als veröffentlicht angegebenen Briefe befinden sich im Indiasarchiv Filipinas 305, wo nicht anders angegeben.

1. Zwei Briefe vom 25. und 26. Mai 1682.
2. 11. 11. 1682 an Philipp Couplet S. J. in *Apologia pro decreto Alexandri VII. et praxi Jesuitarum*, Lovanii 1700, II, p. 1–4 (Streit, V. S. 879). G. berichtet über seine Ernennung und seine Pläne, wie über die Lage in der Dominikanermision.
3. 3. 3. 1683 an die S. C. de Propaganda Fide im Prop. Arch., Inf. lib. 118, fol. 356 nach Streit I. c.
4. 4. 6. 1683 an den König, dem er seine Schwierigkeiten mit der Audienz auseinandersetzt und sein Leben im Dienste der Mission und des Königs schildert, sowie den Brief an den Papst vorlegt.
5. 4. 6. 1683 an den Papst, dem er dankt für die Berufung im Namen des chinesischen Reiches und der chinesischen Christen.
6. 14. 6. 1683 an den König, den er um ein Gehalt bittet und dem er einen zweiten Brief an den Papst vorlegt.
7. 14. 6. 1683 an den Papst, dem er die Patronatsschwierigkeiten zwischen Spaniern und Portugiesen unterbreitet und Maßnahmen zur Abhilfe vorschlägt.
8. 20. 6. 1683 an den König, dem er noch einmal von den Patronatsschwierigkeiten spricht und den sonstigen politischen Schwierigkeiten der Mission.
9. 20. 9. 1683 an die Dominikaner in Fukien, ob sie das Vorgehen des Vizeprovinzials gegen ihn billigen. Der Brief ist eingeschlossen in einen Brief des P. Miguel Rubio O.E.S.A., der ihn an die Ordensoberen schickt zur Weiterleitung an den Hl. Stuhl.
10. 23. 10. 1683 an die S. C. de P. F. Inf. lib. 118, f. 346 (Streit I. c.)
11. 15. 5. 1684 an den Ordensgeneral in *Apologia etc.* p. 5s. Er rechtfertigt sich wegen seines Traktates über die chinesischen Riten.

⁴⁸ Biermann, S. 143.

⁴⁹ Er beschreibt seine Konsekration in mehreren Briefen an den Papst und die S. C. D'Elia erwähnt einen Brief an den Papst vom 2. 10. 1685 aus Hangchow (p. 32 Anm. 2). Vgl. auch den Bericht von Chiesa 9. 4. 1685 und ausführlicher Agustin de San Pascual O.F.M. (12. 12. 1685) in Sin. Franc. III, 583 s.



12. 23. 5. 1684 an den Papst Klage über seine Behandlung; seine Flucht. *Apologia* etc. p. 7 s.
13. 11. 6. 1584 an die S. C. de P. F., vor der er sich noch einmal rechtfertigt, insbesondere wegen seines Traktates über die Riten. *Apologia* etc. p. 9—16.
14. 12. 6. 1684 an den König, den er um Unterstützung bittet.
15. 23. 9. 1684 an P. Filippucci S. J., dem er dankt für die Unterstützung bei der Heimkehr aus Manila. *Jes. na Asia*, 49—V—19, f. 495r—v.

Zu der Darstellung Gregors ist hinzuzuziehen die Darstellung des Sekretärs des damaligen Provinzials der Dominikaner, P. Christóbal Pedroche O. P. in der *Reseña biográfica* von H. Ocio O. P. II, p. 94 s.

P. Huonder schreibt über die bischöfliche Tätigkeit Gregors: „An die Seite des frommen Greises wurde als Generalvikar der Franziskaner P. Johannes Franz von Leonissa gestellt, der tatsächlich die Verwaltung führte. Bischof Lopez starb fromm, wie er gelebt, 1692 zu Nanking“⁵⁰. Diese Darstellung trifft durchaus nicht zu. Gregor war nicht der Mann, der sich in den Lehnstuhl setzte, um seine alten Tage in Ruhe zu verbringen. Und Leonissa war ein Neuling, den er selber in das Missionsleben einführen mußte. Er begann mit weitreichenden Plänen. Öfter spricht er von seinen Bemühungen um die Lösung der Ritenfrage, die wie ein schwerer Alp die Mission bedrückte. Schon 1682 schrieb er, er wolle die tüchtigsten Männer der verschiedenen Richtungen zur Darlegung ihrer Ansichten auffordern, eine Versammlung berufen und an die S. C. und den Hl. Stuhl berichten⁵¹. Später hören wir davon allerdings nicht mehr. Am 15. Dezember 1584 schreibt er an die S. C. nach dem Tode Mgr. Pallus, er habe gehört, daß Mgr. della Chiesa in Kanton angekommen sei mit dem Apostolischen Breve über seine Konsekration. Das Breve sei vom spanischen Nuntius expediert worden und so scheine es vielen gelehrten Männern zu genügen, obgleich die Bullen noch nicht angekommen seien. Deshalb will er sich konsekrieren lassen, wenn es Chiesa gut scheint; denn wenn er geweiht werden und arbeiten soll, dann ist es Zeit, da er schon alt ist, *licet per Dei gratiam sanitare valeam, quam libenter pro Dei obsequio impendam*⁵².

Dementsprechend hat es Gregor mit seiner Aufgabe wohl ernst genommen. Welches war diese Aufgabe? Die Organisation der Kirche Chinas war in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts recht verwirrt. Bis 1659 unterstand die Mission rechtlich

⁵⁰ Huonder, S. 178. Ähnliches hoffte jedenfalls auch Ag. de S. Pascual: Gregor werde als Chinese nicht regieren können und tue alles, was ihm sein Provikar sage. L. c. p. 598.

⁵¹ *Apologia*, p. 1—4.

⁵² In *Collectio Rerum Lusitanarum*, t. 47, f. 53 ss.

dem portugiesischen Bischof von Makao. 1632 waren die spanischen Dominikaner und Franziskaner gekommen, die von den Portugiesen vielfach als Eindringlinge betrachtet wurden, so daß die Päpste seit 1651 die untragbar gewordene Jurisdiktion der Portugiesen und Spanier zu brechen suchten, zuerst durch die Ernennung eines Patriarchen mit 2—3 Erzbischöfen und 12 Bischöfen; aber dieser Plan scheiterte⁵³. Dann 1658 durch die Errichtung von Apostolischen Vikariaten. Die französischen Apostolischen Vikare von Kotschinchina, Tonking und Nanking sollten je ein Drittel der chinesischen Provinzen verwalten, aber bis 1684 gelang es keinem derselben, in China einzudringen. 1680 war dann die Einteilung revidiert worden, so daß Pallu Apost. Vikar von Fukien und Administrator der südlichen Hälfte Chinas sein sollte mit der Oberaufsicht über ganz China. Gregor Lopez aber sollte als Apost. Vikar von Nanking die nördlichen Provinzen übernehmen. Zu seinem Bezirke gehörten nach der Ernennungsbulle vom 4. Januar 1674 Tschili, Schansi, Schantung, Honan, Schensi und Korea. Später wird außerdem immer noch die Tatarei genannt. Mgr. Chiesa kam zunächst mit dem Titel eines Apost. Vikars von Nanking für den Fall des Ausscheidens von Gregor Lopez⁵⁴, aber erhielt dann zunächst durch Pallu einen Teil der südlichen Provinzen⁵⁵. Er ist mit Gregor immer in enger Verbindung geblieben, ging zunächst mit ihm nach Nanking und ließ sich nach Gregors Tode 1692 dort nieder. In Fukien-Tschekiang verblieb Mgr. Maigrot, den Mgr. Pallu mit seiner Nachfolge betraut hatte⁵⁶.

Gregor nahm also seinen Sitz in Nanking, das eine der ältesten Missionen der Jesuiten war und wohnte 1685 und 1686 in ihrer Residenz⁵⁷. Infolgedessen wurden die engen Beziehungen, die er bisher schon zu den Jesuiten gepflegt, noch mehr verstärkt; er ging bei ihnen aus und ein, vielleicht gab er auch, mehr als gut war, ihren Ansichten und Anträgen nach⁵⁸. Die Entwicklung

⁵³ ZM II, Münster 1912, S. 207 f.

⁵⁴ Lettres de Mgr. Pallu II, p. 166: Br. vom 20. 9. 1684.

⁵⁵ L. Lemmens O. F. M., Gesch. der Franziskanermissionen, Münster 1929, S. 132; Fr. Varo, Br. vom 3. 1. 1685 in Reseña II, p. 301.

⁵⁶ Zu der Gesamtentwicklung vgl. außer Jann. Moidrey sowie Maas, Cartas II, p. 199—203. Weiter Sin. Franc. II, p. 598; nach Ag. de S. Pascual (2. 2. 1686) wurde Maigrot von Chiesa und Lopez die Anerkennung der beanspruchten Administration verweigert.

⁵⁷ L. Gaillard S. J., Nankin Port Ouvert, Chang-Hai 1901, p. 271 ss.; Pfister, p. 318.

⁵⁸ Man kann ihm nicht vorwerfen, daß er einfach in allem den Jesuiten gefolgt sei. Am 15. 5. 1685 nimmt er eine Approbation für P. Filippucci S. J. zurück: Jes. na Asia 49-V-19, f. 711 s.

der chinesischen Mission hatte zu scharfen Gegensätzen geführt. Einmal bzgl. der Riten, von denen bereits die Rede war. Dann bzgl. der bischöflichen Jurisdiktion. Mgr. Pallu verlangte überall in der schroffsten Form die Durchführung der römischen Bestimmungen, insbesondere die Leistung des Eides. Nur wenige von den Ordensleuten fanden sich dazu bereit, die übrigen wurden suspendiert und standen im Begriff, eher die Mission zu verlassen, als nachzugeben. Mgr. della Chiesa war dagegen zum Nachgeben gegenüber seinen Mitbrüdern bereit; als Gregor von ihm geweiht worden war, hat er auch den strengen Standpunkt, den er nach einer Besprechung mit Mgr. Maigrot in einem Briefe an die Propaganda⁵⁹ eingenommen hatte, wieder aufgegeben⁶⁰, wie er auch vorher schon einmal zum Nachgeben geraten hatte. Am 11. 8. 1689 verlangte er dann auf Anweisung der Propaganda hin wiederum von den Franziskanern die Unterwerfung, nahm aber die Forderung zurück, als diese sich weigerten und schrieb abermals nach Rom⁶¹. Auf Anweisung von dort her leisteten die Jesuiten zur Freude Lopez' den Eid, nur die französischen Jesuiten wurden von ihm dispensiert, weil sie in erster Linie als Mathematiker und nicht als Missionare an den Hof kamen⁶². So verstehen wir, daß die S. C. zu der Ansicht kam, der Bischof ändere sehr leicht seine Ansicht⁶³, und wir können es nur billigen, wenn Mgr. Reynaud schreibt: „Mehr als einmal kommt es ihm vor, daß er dem Hl. Stuhl unter der Form einer Bitte unbefangenen Vorschläge macht, bzgl. der Disziplin nachzugeben, z. B. wenn er in bezug auf den Eid bittet . . . oder den Rat gibt, weniger herrisch und mehr willfährig zu sein gegen seine armen Landsleute, die die Konzessionen lieben und die Erleichterungen und die allzu schroffen Maßnahmen nicht verstehen, die das Gewissen belasten und mehr Unheil als Gutes stiften . . . ein System der Kombination und des freundschaftlichen Ausgleichs, der den Chinesen liegt, aber gefährlich ist für Dogma und Moral“⁶⁴. Wir müssen anderseits Gregor zugute halten, daß er mitten im Kampfe stand unter Schwierigkeiten, denen auch die Europäer allesamt bei vielleicht bestem Willen nicht gewachsen waren. Wie kann man da von ihm verlangen, zumal wenn man seine geringe wissenschaftliche Vorbildung in Betracht zieht, daß er als einziger und als einziger

⁵⁹ Br. vom 15. 12. 1684.

⁶⁰ Br. von Petrus de Piñuela O.F.M. vom 1. 4. 1686 bei Maas, Cartas II, p. 52. ⁶¹ Die Korrespondenz s. Sin. Franc. III, p. 768—772.

⁶² Br. Gregors an Thomas Pereyra S. J. vom 29. 2. 1688 in Jes. na Asia 49-V-20, f. 221 v—22 v.

⁶³ So das Memoriale aus den Propagandaakten über die damaligen Zustände in Coll. Rer. Lusitaniae, t. 36, f. 400 s. ⁶⁴ Pet. Mess., p. 52 Anm. 1.

Chinesen unter Europäern diese Probleme gemeistert hätte? Wir sehen aber, daß er an allen Problemen ernststen Anteil nahm und zu ihrer Lösung als praktischer Seelsorger beizutragen suchte.

So war es auch bzgl. der Frage des eingeborenen Klerus. Diese Angelegenheit mußte ihm als Chinesen besonders am Herzen liegen. Schon in seinem Dankesbrief an den Papst für seine Ernennung wies er darauf hin. Aber auch da ging er mit großer Vorsicht vor und folgte wohl den Ratschlägen der Jesuiten. Am 1. August 1688 erteilte er drei chinesischen Jesuiten Liu, U und Wan, mit den europäischen Namen Blasius Verbiest, Simon Xaver Acunha und Paul Bañes, die hl. Priesterweihe. Alle drei waren schon älter (59, 57 und 53 Jahre alt), da man es für zu gefährlich hielt, junge Leute zu weihen, die gewöhnlich nicht aushalten und zumal in den Gefahren des Fleisches nicht bestehen. Deshalb hatten sie auch die lateinische Sprache nur lesen gelernt, ohne sie zu verstehen, woraufhin sie auf Grund eines Privilegs der Jesuiten geweiht werden konnten^{64a}. Um die Schwierigkeit der Ausbildung noch weiter zu beheben, machte Gregor zusammen mit Mgr. della Chiesa eine Eingabe bei der Propaganda, um den alten Wunsch der Jesuiten zu erfüllen, nämlich die chinesische Liturgie einführen zu dürfen, aber dafür erhielt er in der Sitzung vom 28. Mai 1686 eine scharfe Abweisung⁶⁵. Im übrigen sehen wir Gregor tätig in der Verwaltung und Administration seines Bezirkes. Am 16. 5. 1685 war er noch in Fochau bei Kanton⁶⁶, 1686 in Wu-sih und Tsung-ming, 1687 in Nanking, dann in Schantung⁶⁷, meistens jedenfalls in Nanking, von wo die meisten Briefe datiert sind. Anfang 1689 machte er sich auf zur Reise nach Schanghai⁶⁸, 1690 war er noch einmal in Hangchow und starb 1691 in Nanking.

^{64a} Über die drei vgl. Pfister I n. 162, 156 und 146 (p. 402 s., 395 s., 388 s.). Gregor spricht über die Weihe 28. 8. 1690 (Pet. Mess. 1925, p. 170). Nach. Ag. de S. Pascual (Bibl. Vitt.-Emman, Fondo Gesuit., 1254—3383) hat Gregor bei der Weihe gesagt: „Qui êtes-vous pour avoir obtenu l'honneur du sacerdoce et moi-même, qui suis je pour être évêque? Parce que nous sommes chinois et chrétiens dans notre pays nous avons obtenu cette faveur de devenir Prêtres et serviteurs de Dieu, nous, qui, si nous avions été en Europe . . . eussent à peine jugés dignes, vous et moi, d'être gardés pour faire l'office de portier“ (Pet. Mess. 1925 p. 24).

⁶⁵ L. c. p. 52—54, sowie auch den Brief von Lopez an die Propaganda vom 28. 8. 1690 in Pet. Mess. 1925, p. 13 ss. Dann auch Pfister, p. 388, 396, 402, sowie Huonder, S. 158—178. Im Jahre 1690 wurde in Nanking ein 23jähriger chinesischer Jesuit geweiht, wahrscheinlich ebenfalls von Gregor (D'Elia, p. 34 s.).

⁶⁶ Br. Gregors in Jes. na Asia 49-V-19, f. 711 s.

⁶⁷ Moidrey, p. 23.

⁶⁸ Br. Leonissas an Thomas vom 23. 2. 1689 in Jes. na Asia, l. c. f. 365 v.

Von seinem Verhältnis zum Dominikanerorden erfahren wir in den Berichten gar nichts mehr, so daß man schon vermutet hat, mit dem Bruch in Manila sei er aus dem Orden ausgeschieden⁶⁹. Aber das ist falsch. Der Provinzial hat seine Drohung, ihn auszustoßen, nicht ausgeführt; er war gewiß auch nicht berechtigt dazu. Sein Begleiter (und in den späteren Jahren Generalvikar) Leonissa hat in dem Bericht, den er nach Gregors Tode an die Propaganda geschickt hat, gerade seiner Liebe zu seinem Orden ein Denkmal gesetzt: „Er hatte, so schreibt er, eine überragende Verehrung für die hl. Familie, der er sich geweiht hatte — ich meine damit den Orden des hl. Dominikus. Er beobachtete treu seine Regeln. Unbekümmert um den äußeren Prunk, den die Chinesen sonst mit großen Kosten für ihr Leichenbegängnis aufwenden, war seine letzte Mahnung, man möchte seinen Leichnam bekleiden mit dem Kleid seines Ordens, das er aus grobem Stoff für diesen Zweck hatte bereiten lassen“⁷⁰.

Aus seiner Korrespondenz geht aber außerdem hervor, daß die Trennung von seinem Orden wenigstens in den letzten Jahren nicht mehr bestand. Denn er war der Mittelsmann, durch den seine Mitbrüder den Jesuiten am Hofe ihre Sorgen und Bitten unterbreiteten, und dem es eine Freude war, die erlangten Vollmachten und Briefe der Behörden an seine Mitbrüder weiterzuleiten. So schickt ihm der Jesuit Thomas Pereyra am 17. April 1690 Briefe für die Beamten von Lanki und Loyuen, die Gregor P. Petrus von Alcalá und P. Salvador de S. Tomas zusenden soll. Gregor dankt am 30. Mai 1690 in den herzlichsten Worten und schickt zugleich einen Dankesbrief von Alcalá vom 15. Januar 1690⁷¹. Ein anderes Mal meldet Thomas Pereyra am 10. Juli 1690 Gregor, er habe die Briefe für P. Maginus Ventallol erhalten, und Gregor dankt ihm für seine Bemühungen⁷². In gleicher Weise scheint Mgr. della Chiesa ebenso wie Leonissa Vermittler für die Franziskaner gewesen zu sein; so können wir feststellen, daß die beiden Apostolischen Vikare in ihrer Art viel getan haben, um die bestehenden Gegensätze zu überbrücken und ein brüderliches Verhältnis herbeizuführen oder zu fördern.

Als Mgr. Pallu in Fukien bei den Dominikanern weilte, hat er gewiß von ihnen auch über die Bedenken gehört, die gegen Gregor bestanden, wenngleich man dort seit Jahren ohne Nachricht von den Philippinen war. Daraufhin hat er in seinem Briefe vom 20. September 1684 der Propaganda empfohlen, ihm in der Person des P. Franz Varo O.P. einen Koadjutor zu geben, indem er diesen mit den höchsten Lobeserhebungen überhäuft⁷³. Tatsächlich wurde Varo auf diese Empfehlung hin am 27. Januar 1687 zum Bischof und Apostolischen Vikar ernannt, aber nicht zum Koadjutor Gregors⁷⁴, was jedenfalls für das Vertrauen spricht, das man diesem entgegenbrachte. Dieses Vertrauen zeigt

⁶⁹ Moidrey, p. 23.

⁷⁰ Pet. Mess., p. 64—69 nach den Prop.-Akten.

⁷¹ Jes. na Asia, l. c. 604 s., 614 s.

⁷² L. c. 598r s.

⁷³ Pallu in Lettres II, p. 163 ss.

⁷⁴ Das Dekret der S. C. in Reseña I, p. 470. Am 20. 5. 1686 hatte die S. C. ihn zum Koadjutor machen wollen (Pet. Mess., p. 60 s.), aber die Ernennung erfolgte offenbar nicht.

sich auch darin, daß die Propaganda ihm am 29. März 1688 die Vollmacht erteilte, selbst seinen Nachfolger zu bestimmen und ihm bis auf weiteres die Vollmachten des Apostolischen Vikars zu übertragen, soweit sie nicht die bischöfliche Weihe erforderten⁷⁵. Daraufhin ernannte er am 30. Juli 1690 in Hangchow seinen bisherigen Gefährten und Generalvikar Leonissa, indem er ihm alle seine Vollmachten übertrug⁷⁶. Interessant ist die Begründung, die er der Propaganda für diese Wahl gibt. Er hebt darin hervor, daß Leonissa ein Italiener sei. „Das ist nach meiner Ansicht ein großer Vorteil für diejenigen, die diese Mission zu leiten haben, damit sie den Frieden bewahren und in engerer Abhängigkeit von der S. C. bleiben, was viel schwieriger sein würde, wenn er einer anderen Nation angehören würde. Denn bis jetzt habe ich beobachtet, daß jede von diesen für sich selber kämpft, jede Wasser zu ihrer Mühle trägt. Daher kommen so viele Unruhen und Bitterkeiten“⁷⁷. Durch eigene Erfahrung war er zu derselben Erkenntnis gelangt, die wohl auch die Jesuiten wie die Dominikaner veranlaßt hatte, Italiener bei der Gründung der chinesischen Mission vorzuschicken.

Eine weitere Ehrung war die Ernennung zum Bischof bei der Umwandlung des Apostolischen Vikariates Nanking in ein Bistum am 10. April 1690, wenngleich er von dieser Ernennung gewiß keine Kunde mehr erhalten hat⁷⁸.

Die Leiden und Schwierigkeiten eines mehr als 50jährigen Missionslebens hatten den lebensvollen und tatkräftigen Mann von ehemals gebeugt und geschwächt. Im November 1687 wurde er von einer „nicht leichten“ Krankheit heimgesucht, die ihn monatelang gefangen hielt⁷⁹. Wenn er noch im Sommer 1690 die Reise nach Hangchow und zurück nach Nanking machen konnte, dann schreibt er doch bei der Ernennung Leonissas zu seinem Nachfolger: *sana mente ac sensibus integris, licet infirma valetudine utentes*. Und so ging er seinem seligen Ende entgegen, das P. Leonissa so schildert:

„Er starb in Nanking am 27. Februar dieses Jahres (1691) gegen 4 Uhr nachmittags. Wenn man nur sein Alter bedenkt — er war 75 Jahre alt — und die Art, wie er starb, geschmückt mit allen Tugenden, die

⁷⁵ L. c. p. 64.

⁷⁶ Das Schriftstück (in *Jes. na Asia*, I. c. 672v s.) ist unterzeichnet von Prosper Intorcetta S. J., dem zeitigen Oberen von Hangchow, von Claudius Visselou S. J. und Leonissa selber.

⁷⁷ *Pet. Mess.*, p. 61 s.

⁷⁸ Moidrey S. J., *Hierarchie catholique en Chine etc.*, Changhai 1914, p. 21.

⁷⁹ Br. Gregors vom 29. 2. 1688 in *Jes. na Asia*, I. c. 222r.

den Tod eines Christen kostbar machen, dann war er reif für den Himmel. Aber wenn man die gegenwärtige Lage der Dinge in Betracht zieht, und die Trauer, die er zurückläßt, dann kam sein Tod zu früh. In der Stadt Kiang erkrankte er gegen Ende Oktober des vorigen Jahres infolge der Arbeiten in der Ausübung des hl. Dienstes, die über seine Kräfte gingen. Trotz der Mahnungen und sogar der dringenden Bitten seiner Umgebung, die ihn zurückhalten wollte, begab er sich auf den Weg, wie er schon lange vorgehabt, und weil es um die Ehre Gottes ging, wie er allen Grund hatte zu glauben. Er war noch nicht acht Tage in Nanking, als die Krankheit schlimmer wurde . . . Da er sah, daß sein Ende nahte, wollte er rechtzeitig seine Angelegenheiten in Ordnung bringen. Am 19. Dezember legte er eine Generalbeichte ab. Er empfing die hl. Wegzehr, nachdem er nach dem Ritus das Glaubensbekenntnis erneuert und alle diejenigen, die er etwa beleidigt, um Verzeihung gebeten hatte. Dann ermahnte er alle Umstehenden zur treuen Befolgung des Gesetzes Gottes, was er tat mit tiefem Ausdruck der Frömmigkeit. Dann erwartete er den Tod nicht nur mit Ruhe, sondern mit Freuden . . . Endlich überkam ihn ein heftiges Fieber, ein Schwächeanfall, und sanft, wie in einem Lächeln, gab er den Geist auf.“

P. Leonissa erhebt dann den Charakter und die Tugenden des Verstorbenen, seinen lebendigen Geist, sein reifes Urteil, seine weitschauende Klugheit, seine Furchtlosigkeit, seinen Glauben, seine Nächstenliebe⁸⁰.

P. Leonissa ist nicht der einzige, der mit so glänzenden Lobsprüchen den ersten chinesischen Bischof überhäuft hat. Gleiches Lob spendet ihm Mgr. della Chiesa. Er erklärt: „Unmöglich ist es, in wenigen Worten die großen Mühsale zu beschreiben, die er getragen, die unermesslichen Dienste, die er der Mission geleistet und die Liebe, die er seinem hl. Predigerorden bewahrt hat. Er war ein Prälat von solcher Tugend, daß man kaum in Jahrhunderten einen gleichen finden kann . . .“⁸¹.

Die Anteilnahme am Tode Gregors war allgemein. Die Franziskaner in Kanton hielten ihm feierliche Exequien und der Provinzialvikar P. Jaime Tarin ließ alle Patres 12 Messen für ihn lesen, wie für einen der ihrigen im Gedenken an P. Antonius de S. Maria, dessen Sohn er sich nannte⁸². Seine Mitbrüder aber widmeten ihm einen ehrenden Nachruf in dem nächsten Provinzialkapitel Manila 1692, in dem es heißt: *huic Provinciae professione, zelo et instituto . . . diu tenax usque ad mortem adhaesit . . . Hujus viri praeclara gesta, amplioris calami digna, Divinae Providentiae relinquimus*⁸³. Und der Jesuit Louis Le Comte schreibt über ihn: *Il mourut plein de ces bienheureux jours, que Dieu accorde en ce monde à ses Saints. Il fit à sa mort eclater cette foy vive dont il avoit esté animé durant sa vie, et ses derniers momens où il parut penetré des plus tendres sentimens de l'esperance chrétienne, luy semblerent en avant goust du Paradis. Toute l'amertume fut pour*

⁸⁰ P. Fontenay S. J. schreibt 15. 2. 1703, daß dieser Brief zunächst als Rundschreiben in ganz China verbreitet wurde und rühmt dabei Gregor, den er selber gut gekannt hat (*Lettres édifiantes et curieuses* 27, Paris 1832, p. 129 s.).

⁸¹ Civezza, l. c. p. 73 s.

⁸² Maas, *Cartas* II, p. 103 s.

⁸³ *Acta Cap. Prov.* I, p. 492 s.

les Missionnaires dont il estoit tendrement aimé et pour les Chrétiens qui perdont en sa personne le premier Evesque que la Chine eust encore donné au Christianisme. Comme sa memoire est surtout en benediction, on l'a fait peindre en divers endroits . . .⁸⁴.

Nach diesen Lobeserhebungen müssen wir gewiß feststellen, daß Fray Gregorio Lopez dem priesterlichen und bischöflichen Amte als erster geweihter Chinese Ehre gemacht hat. Aber es ergibt sich die Frage: Weshalb hat man damals die Probe nicht wiederholt, wenn sie so gut gelungen war? Weshalb mußte die chinesische Kirche fast 250 Jahre noch warten, bis ihr die nächsten chinesischen Bischöfe gegeben wurden? Weshalb ist Gregor selbst so überaus vorsichtig vorgegangen? Wenn Gregor sich bewährt hat, so liegt der Grund gewiß zum großen Teil in der besonderen göttlichen Vorsehung, die über seinem Leben waltete, so daß er in steter, engster Lebensgemeinschaft mit hervorragend frommen Priestern durch das Leben geschult wurde. Eine solche Schulung vermag man nicht in gleicher Weise allen zu sichern.

In Nanking geriet dann Gregor stark unter den Einfluß der Jesuiten. Das äußerte sich einmal in der Vorsicht, mit der Gregor selbst nach ihrem Vorbild die Frage des eingeborenen Klerus behandelte. Auf der anderen Seite aber sah man in dieser Abhängigkeit einen großen Mangel, da sie auch für die Haltung Gregors in der Ritenfrage maßgebend wurde. Ganz sicher mußte es gerade für einen Eingeborenen schwer sein, sich gegen die Erlaubtheit der Riten zu entscheiden, solange die Jesuiten sie für erlaubt erklärten. Das war aber nach der festen Überzeugung vieler und zumal der maßgebenden römischen Kreise eine Gefahr für den Glauben und die Einheit der Kirche. So können wir die Haltung Roms wie der Missionare verstehen. Dazu kam, daß Gregor kein Literat war. Im alten System Chinas aber galt nur der Literat. Deshalb hören wir auch bei dem zweimaligen Besuch des Kaisers in Nanking, bei dem die gelehrten Jesuiten stundenlang seine Gesellschaft genossen, nichts von Gregor. Es war aber schlechthin unmöglich, junge Chinesen zugleich als Literaten und als Priester auszubilden. So mußte für die Pflege des eingeborenen Klerus, aber ganz besonders für den Ausbau der eingeborenen Hierarchie erst eine neue Zeit heraufziehen. Die Gegensätze innerhalb der Missionare mußten schwinden und die Vorrechte der Literatenkaste mußten fallen. Dann aber war es Zeit. Und so dürfen wir uns über die Energie freuen, mit der heute unter der Regierung Pius' XI. die Frage ihrer Lösung entgegengeführt wird.

⁸⁴ Nouveaux mémoires sur l'état de la Chine, Paris³ 1697, II, p. 207 s.

Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Ceylon

Von P. Joh. Rommerskirchen O. M. I., Rom

Papst Gregor XVI., der vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl 1831 Präfekt der Propagandakongregation gewesen war und einen tiefen Einblick in die traurige Lage der katholischen Missionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts gewonnen hatte, war aufs eifrigste bestrebt, die Missionen neu zu ordnen¹. Aus Indien zumal trafen Berichte ein, die den beklagenswerten Zustand der dortigen Verhältnisse, besonders in den portugiesischen Patronatsdiözesen Cochin, Cranganor und Meliapor, die schon seit Jahren verwaist waren², offen darlegten. Am 24. September 1830 hatte der Obere der Malabarmission der Auswärtigen Missionen von Paris, Mgr. Hébert in Pondichéry, die trostlose Lage der Christengemeinden von Trichinopoly, Madura, Fischerküste, Tinnevely und Marava eingehend der Propaganda geschildert. Der Erzbischof von Goa, D. Fr. Manuel de S. Galdino, an den sich Mgr. Hébert zuerst gewandt hatte, war trotz seines Eifers und guten Willens nicht in der Lage, dem Übel abzuhelpen und gute europäische Missionare in diese Gegenden zu senden. „Rom allein ist in der Lage, die tiefe Lethargie des Königs von Portugal bezüglich der Missionen aufzurütteln“, so hatte der Erzbischof dem Obern von Pondichéry am 21. Juli 1830 geantwortet³.

Rom griff ein. In der Partikularkongregation der Propaganda vom 4. Juli 1831 wurde beschlossen, dem Nuntius in Lissabon naheulegen, bei der portugiesischen Regierung vorstellig zu werden. Unter Darlegung der traurigen Verhältnisse und der schweren Schäden, die durch das Verhalten untauglicher Priester dem christlichen Volke zugefügt würden, solle er die Notwendigkeit der Entsendung europäischer Missionare zeigen; die Propaganda hoffe, die Jesuiten oder Augustiner bestimmen zu können, die Leitung der südindischen Christengemeinden zu übernehmen.

¹ Über Gregor XVI. als Missionspapst vgl. Schmidlin in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 1931, S. 209—228.

² Cochin seit 1822, Cranganor seit 1823, Meliapor seit 1827, letztere Diözese faktisch jedoch seit 1800, da die beiden nach 1800 ernannten Bischöfe niemals ihre Diözese betraten. Vgl. Almeida, *Historia da Igreja em Portugal* Tomo IV, Parte IV, p. 385, 395, 439.

³ Launay, *Histoire des Missions de l'Inde I*, p. 419—430. — Archiv der Propaganda: Sacra Congr. Part. della Cina Anno 1831, 4 Luglio, p. 27.

wenn diese von Goa abgetrennt und zu einem eigenen Apostolischen Vikariate vereinigt würden⁴.

Ein weiterer Schritt in dieser Frage geschah am 7. Februar 1832. Der Präfekt der Propaganda, Kardinal Pedicini, richtete eine Denkschrift an den Gesandten Portugals beim Heiligen Stuhl, Marques de Lavradio⁵, in welcher er die Lage der Missionen in den südindischen Patronatsdiözesen ausführlich darlegte und die Notwendigkeit einer Neuordnung forderte. „Am vorteilhaftesten und nützlichsten wäre es, wenn S. M. der König von Portugal sobald als möglich die Kirche von Goa mit einem neuen Erzbischof versehe — Goa war seit dem 15. Juli 1831, dem Tode Manuels de S. Galdino, vakant —, dem Heiligen Stuhl und der Hl. Kongregation der Propaganda jedoch anheimstelle, die nötigen Vorkehrungen für die Kirchen von Cranganor, Cochin und Meliapor zu treffen“⁶. Eine Antwort auf dieses Memoria erfolgte nicht. Zudem veränderte sich die kirchliche Lage Portugals wesentlich. Am 8. Juli 1832 landete D. Pedro, der Kaiser von Brasilien, mit seinen Truppen in Portugal. Es gelang ihm, D. Miguel zu besiegen und seiner Rechte auf den portugiesischen Thron zu berauben. Mit D. Pedro aber und seiner Tochter Donna Maria da Gloria kam an Stelle des streng monarchisch und kirchlich gesinnten D. Miguel die liberale und freimaurerische Partei ans Ruder, die sofort antikirchliche Gesetze erließ, die von D. Miguel ernannten Bischöfe nicht anerkannte, die Orden und Kongregationen auflöste und mit der Verweisung des Päpstlichen Pronuntius, Kardinals Giustiniani, aus dem Lande im Juli 1833 die Beziehungen mit dem Apostolischen Stuhle abbrach⁷.

Bei dieser Lage der Dinge war es unmöglich, auf dem Verhandlungswege mit der portugiesischen Regierung eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Indien zu erreichen. So nahmen denn Papst und Propaganda die Neuregelung selbsttätig in die Hand. Mit der Errichtung der Apostolischen Vikariate Madras, Calcutta, Ceylon, Coromandalküste und Madura wurden die Diözesen Cochin, Cranganor und Meliapor größtenteils aufgeteilt. Durch das Breve „Multa praeclare“ vom 24. April 1838 wurde die Jurisdiktion der Bischöfe provisorisch suspendiert und

⁴ Archiv der Propaganda: S. Congr. Part. della Cina Anno 1831, 4 Luglio, p. 27. — Scritture originali delle Congr. Part. 1822/1833, f. 768 v.

⁵ D. Antonio de Almeida Portugal, Marques de Lavradio, war seit dem 3. September 1829 außerordentlicher Gesandter des Königs D. Miguel von Portugal in Rom; cf. Almeida Tom. IV, P. II, p. 291.

⁶ Archiv der Propaganda: Lettere e Decreti a. 1832 vol. 313, ff. 133 v—134.

⁷ Almeida Tom. IV, P. II, p. 306, 389—390. — Schmidlin, Papstgeschichte der Neuesten Zeit I, S. 623—627.

der verbliebene Rest der Territorien auf die Apostolischen Vikariate verteilt⁸.

Die Insel Ceylon hatte zur Diözese Cochin gehört. Auf Bitten des Apostolischen Vikars von Westengland, Mgr. Baines, hatte zu Beginn des Jahres 1832 der Gouverneur von Ceylon, Robert William Horton, beim Obern der Mission in Ceylon, dem goanesischen Oratorianer Francisco Xavier, Erkundigungen über den Stand der katholischen Kirche auf der Insel eingezogen. Der Bericht des P. Xavier vom 13. Januar 1832 wurde am 1. Februar 1832 Mgr. Baines zugesandt, der ihn der Propaganda übermittelte⁹. Ich gebe hier den Bericht im Auszug wieder, da er einen guten Einblick in die Missionsverhältnisse der Insel gewährt und als Grundlage diente für die Verhandlungen an der Propaganda¹⁰.

Die Fragen des Gouverneurs an den Obern der Oratorianer lauteten: 1. Von wem erhalten die römisch-katholischen Missionare in Ceylon ihren Auftrag, ihre Vollmachten? 2. Welche Ausbildung erhalten sie? 3. Wie viele befinden sich auf der Insel? 4. Wie hoch beläuft sich der Betrag ihrer Einkünfte und Auslagen? 5. Welches ist die Zahl der Katholiken und ihrer Kirchen?

In seiner Antwort kam P. Francisco Xavier zunächst auf die Gründung der Oratorianermission durch P. Joseph Vaz 1687 und die Übertragung der Ceylonmission an die Kongregation der Oratorianer unter der Jurisdiktion des Bischofs von Cochin durch Papst Clemens XI. zu sprechen.

„Von dieser Zeit an bis heute“, so fährt er fort, „versorgt die erwähnte Kongregation kraft der ihr gewährten Vollmachten die Mission mit den Priestern, deren sie zu ihrer Stütze bedarf. Ihre Zahl beträgt augenblicklich 14, nicht gerechnet einen, der im vergangenen Jahre starb, und zwei andere, die in ihre Heimat zurückkehrten. Da diese Zahl nicht genügt, habe ich mich an den Prälaten gewandt, der an der Spitze unserer Kongregation steht, um eine weitere Verstärkung zu erhalten, die hoffentlich in diesem Jahre abgesandt wird¹¹.

Was die Zahl der Christen und Kirchen auf dieser Insel betrifft, so geht sie klar hervor aus den Berichten, die ich beilege¹², und die

⁸ Jus Pont. de Propaganda Fide P. I, Vol. V, p. 195. — Über das darauf folgende Schisma in Indien vgl. besonders: Bussière, Histoire du Schisme Portugais dans les Indes, Paris 1854. Puccinelli, Lo Scisma Indo-Portoghese, Roma 1853. Hull, Bombay Mission History and The Padroado Question Vol. I, Bombay 1927.

⁹ Archiv der Propaganda: Acta a. 1834, vol. 197, f. 201.

¹⁰ L. c. f. 201—202 v.

¹¹ Eine Verstärkung scheint eingetroffen zu sein, da für 1833 die Zahl der Missionare mit 16 angegeben wird; cf. D'Sa, History of the Catholic Church in India Vol. II, p. 102.

¹² Von der Originalstatistik, die 11 Seiten umfaßte, wird in der Kopie nur die erste Seite wiedergegeben (Archiv der Propaganda: Scrittura Rif. nelle Congr. Gener. a. 1834, vol. 949, f. 422 v), dann eine zusammenfassende

ich jedes Jahr der Regierung unterbreiten muß. Ich darf jedoch dazu bemerken, daß jeder Missionar in dem ihm anvertrauten Distrikt mehrere Kapellen hat, die den Namen Kirchen tragen, die aber sehr klein und mit Stroh oder Gras bedeckt sind wegen der Armut der Bevölkerung. Für Wohnung des Missionars ist kaum gesorgt¹³. Trotz der Unbequemlichkeit, die daraus entsteht, begeben sich die Missionare einmal im Jahre in diese Kapellen, um den Christen Unterricht zu erteilen und die Sakramente zu spenden.

Was die wissenschaftlichen Kenntnisse und die Ausbildung der Missionare angeht, so lasse ich Ew. Exzellenz wissen, daß die Missionare in Goa in königlichen Akademien oder Seminarien wie auch in unserm Konvent in der lateinischen Sprache, in Philosophie, Dogmatik und Moralthologie unterrichtet werden, wie es für unser Ministerium als notwendig erachtet wird. Nach bestandnem Examen werden sie sowohl von den Obern unserer Kongregation als auch vom Erzbischof von Goa approbiert. Von einer Versammlung unserer Kongregation werden die Missionare für Ceylon ausgewählt und abgesandt, nachdem ihre Wahl zuvor vom Erzbischof gutgeheißen und vom Bischof von Cochin angenommen worden ist.

Bezüglich der Einkünfte und Auslagen der Missionare muß ich zu meinem Bedauern Ew. Exzellenz mitteilen, daß unsere Einkünfte sehr gering sind; denn wir haben kein festes Einkommen, weder von der Regierung noch von den Christen, noch auch besitzen wir Felder oder Weiden. Unsere Einkünfte bestehen nur aus den freiwilligen Abgaben der Gläubigen in den Kirchen . . .“ Nach den nun folgenden Darlegungen des P. Xavier übersteigen die Einkünfte im Jahre nicht 600—700 Pfund Sterling, bleiben sogar in unfruchtbaren Jahren unter 400, weshalb die Missionare in großer Armut und Sparsamkeit leben müssen.

Bezüglich der Jurisdiktionsfrage erklärt er sodann, „daß alle Missionare die gleiche Jurisdiktion haben, die sie bei Gelegenheit ihrer Weihe und Approbation vom Bischof erhalten. Autorität über alle hat nur der Obere oder Generalvikar dieser Mission, die ihm übertragen wird vom Bischof von Cochin, Fr. Tomas de Noronha¹⁴, der augenblicklich abwesend ist, und Mons. Fr. Manuel de Joaquim Neves¹⁵ oder dessen Stellvertreter“.

Statistik (l. c. f. 423) für die 11 Pfarreien oder Pfarrbezirke, auf welche die 14 Missionare verteilt waren, deren Endergebnis folgendes ist: 313 Kirchen, von denen aber nur 25 mehr als 1000 Besucher fassen, 36 500 bis 1000, 173 100 bis 500, 79 unter 100; ferner 61 774 regelmäßige Kirchenbesucher, 63 Schulen, die von den Missionaren oder Christen unterhalten werden. Aus der Zahl von 61 774 Kirchenbesuchern wird auf eine Zahl von ca. 185 000 Katholiken geschlossen, was mir zu hoch gegriffen scheint.

¹³ Offenbar mußte der Missionar in der Kapelle selbst wohnen.

¹⁴ Fr. Tomas de Noronha e Brito, O. P., 1816 zum Bischof von Cochin ernannt, 1819 bestätigt, 1821 geweiht, war schon 1822 aus politischen Gründen nach Portugal zurückgekehrt; 1823 zum Bischof von Pernambuco präsentiert, 1828 bestätigt, wobei er auf Cochín verzichtete, hatte er sich schon im folgenden Jahre mit der brasilianischen Regierung verfeindet und zog sich unter Verzicht auf Pernambuco zurück, starb 1847. So nach Almeida, Tom. IV, P. IV, p. 385.

¹⁵ Fr. Manuel de S. Joaquim Neves war „Governatore Ecclesiastico“, d. h. Bistumsverweser.

Gouverneur Horton von Ceylon hatte, wie schon gesagt, diesen Bericht an Mgr. Baines gesandt mit dem Bemerken, daß er einen Schritt der englischen Katholiken bei der Regierung um finanzielle Unterstützung der katholischen Missionare in Ceylon befürworten würde¹⁶. Mgr. Baines hinwiederum hatte den Bericht der Propaganda unterbreitet.

Auf der Generalversammlung der Kardinäle der Propaganda am 24. November 1834, die sich mit der Lage der katholischen Mission auf der Insel Ceylon befaßte, gab Kardinal Luigi Lambruschini als Ponens einen kurzen Rückblick über die Geschichte der Mission. Er wies hin auf das Wachsen der Katholikenzahl seit Verkündigung der Religionsfreiheit durch die Engländer und auf das eifrige Wirken der Oratorianer, deren Zahl jedoch für die große Mission zu gering sei. Dazu komme die Vakanz der Bischofsstühle von Goa und Cochin, unter deren Jurisdiktion Ceylon bisher gestanden habe, seit 32 Jahren sei kein Bischof mehr auf der Insel gewesen. Andererseits seien die Verhältnisse auf der Insel so gefestigt, daß die Residenz eines Apostolischen Vikars, der mit der bischöflichen Würde ausgezeichnet, erforderlich sei. Bezüglich der Wahl eines Apostolischen Vikars verdiene die Kongregation der Oratorianer, welcher die Aufrechterhaltung und der Fortschritt der katholischen Religion auf der Insel zu verdanken sei, Berücksichtigung. Noch 1827 habe die Propaganda dem Superior der Mission viele Fakultäten verliehen, u. a. die Vollmacht, die Firmung zu erteilen. Doch sei es vielleicht gut, zuvor einen Apostolischen Visitator nach Ceylon zu entsenden, wofür sich am besten der Obere der Auswärtigen Missionen in Pondichéry, Mgr. Louis Hébert, oder sein Koadjutor, Mgr. Bonnand, eigne¹⁷.

Auf diese Darlegungen hin beschloß die Generalkongregation der Propaganda, den Hl. Vater zu bitten, die Insel Ceylon zu einem Apostolischen Vikariat mit dem Sitz des Vikars in Colombo zu erheben und den Superior der Oratorianer, Francisco Xavier, zum Apostolischen Vikar zu ernennen¹⁸. Papst Gregor XVI. bestätigte den Beschluß der Propaganda am 30. November 1834. In der gleichen Audienz am 30. November 1834 wurden vom Sekretär der Propaganda, Mgr. Angelo Mai, weitere Vollmachten und die Fakultäten der Formula prima für den Superior der Oratorianermission erbeten und vom Hl. Vater gewährt¹⁹. Durch

¹⁶ Archiv der Propaganda: Acta a. 1834 vol. 197, f. 201.

¹⁷ L. c. ff. 196—198 v.

¹⁸ L. c. f. 199.

¹⁹ Archiv der Propaganda: Lettere e Decreti a. 1834 vol. 315, ff. 623—624.

das Breve „Ex munere pastoralis“ vom 3. Dezember 1834 wurde Ceylon zum Apostolischen Vikariate erhoben, am gleichen Tage Francisco Xavier durch die Breven „Pastorale Officium“ und „Apostolatus Officium“ zum Apostolischen Vikar von Ceylon und zum Titularbischof von Thaumacus ernannt²⁰.

Einige Tage später, am 13. und 20. Dezember, teilte die Propaganda sowohl Francisco Xavier als auch dem Kapitelsvikar von Goa und dem Bistumsverweser von Cochín die Erhebung Ceylons zum Apostolischen Vikariat, die Ernennung Xaviers zum Apostolischen Vikar und das Erlöschen der Jurisdiktion Cochíns über Ceylon mit²¹. Die betreffenden Breven wie auch die verliehenen Fakultäten wurden durch Vermittlung von Lord Clifford, dem Vorsitzenden des Aufsichtsrates für die Angelegenheiten Indiens in England, dem Superior der Oratorianermission in Ceylon übersandt²². Lord Clifford teilte auch dem Gouverneur Horton am 8. Juni 1835 die durch Rom getroffene Neuordnung auf der Insel mit²³.

Erst am 1. Januar 1836 gelangten die betreffenden Breven in die Hand des Superiors der Oratorianermission von Ceylon. Superior war P. Vicente do Rosario. P. Francisco Xavier war schon am 11. Januar 1834, mithin schon vor seiner Ernennung zum Apostolischen Vikar, gestorben. P. Vicente do Rosario teilte Lord Clifford am 20. Januar 1836 und der Propaganda am 30. Januar 1836 den Tod des P. Francisco Xavier mit und sandte alle Breven

²⁰ Archiv der Propaganda: Scritture Rif. nelle Congr. Gener. a. 1836 vol. 951, ff. 457. 458. 459, wo sich die Originaldekrete befinden. „Ex munere pastoralis“ cf. auch Jus Pont. de Propaganda Fide P. I, Vol. V, p. 119—120.

²¹ Archiv der Propaganda: Lettere e Decreti a. 1834 vol. 197, ff. 665—666 v, 671—672 v. — Acta a. 1836 vol. 199, ff. 281—282.

²² Das erhellt ganz klar aus dem Briefe des P. Vicente do Rosario an Lord Clifford vom 22. Januar 1836 (Archiv der Propaganda: Scritture Rif. nelle Congr. Gener. a. 1836 vol. 951, f. 451), worin er schreibt: „My Lord, on the first inst. I had the honour of acknowledging the receipt of your Lords letter of the 8th Jan. 1834 (sic! muß wohl heißen 1835 oder sogar 8. Juni 1835, von welchem Datum der Brief Cliffords an Gouverneur Horton ist) with Bulls and Privileges by which His Holiness has been pleased to confer the high Dignity of Vicar Apostolic of Episcopal Order on the Rev. Francisco Xavier my brother missionary . . .“ Woher der „L'Ami de la Religion“ in Nr. 2709 vom 20. September 1836 die Nachricht von der Übersendung der Breven an den P. Saint-Léger S. J., den Apostolischen Vikar von Calcutta, hat, geht nicht aus der Nachricht selbst hervor; in den Akten der Propaganda konnte ich diesbezüglich nichts entdecken. Vom „L'Ami de la Religion“ hat wohl auch der Artikel „Un Centenaire“ in: Chine, Ceylan, Madagascar Février 1937, p. 28 diese Nachricht übernommen.

²³ Bei Hull Bombay Mission History vol. II, p. 257—258 nach Amorin Pessoa Obras Part. III, p. 66—68.

nach Rom zurück²⁴. In dem Briefe an die Propaganda²⁵ legte sodann P. Rosario die Gründe dar, die es seiner Ansicht nach nicht tunlich erscheinen ließen, Ceylon zum Vikariate zu erheben und der Jurisdiktion Goas und Cochins zu entziehen. Diese Gründe sind: Armut der Christen, die weder zum standesmäßigen Unterhalt eines Bischofs noch zum Unterhalt eines Seminars für die Heranbildung des Klerus das Notwendige aufbringen könnten, Nichteignung der Ceylonesen zum Priesterstand wegen ihrer Hinnegung zur Ehe und wegen des Kastenwesens²⁶, Auflösung des Oratoriums von Goa durch die Regierung 1835, wodurch die Versorgung der Mission mit den notwendigen Kräften aus Goa unmöglich gemacht würde, falls Ceylon von Cochin und Goa losgetrennt würde. Am 11. Oktober 1836 antwortete die Propaganda auf den Brief des P. Vicente do Rosario, sprach ihr Beileid aus zum Tode des P. Francisco Xavier, übersandte die schon 1827 dem Superior der Oratorianermission gewährten Fakultäten und verwies für die Neuordnung auf der Insel auf eine neue Entscheidung der Propaganda²⁷.

Diese wurde in der Generalkongregation vom 22. November 1836 getroffen. Wiederum war es Kardinal Luigi Lambruschini, der die Gründe, die P. Vicente do Rosario gegen die Errichtung eines Vikariates vorgebracht hatte, widerlegte. Dieselben Gründe, aus denen 1834 die Propaganda die Anwesenheit eines Bischofs auf der Insel für gut erachtete, seien auch heute noch maßgebend, ja noch triftiger, da die Anzahl der Katholiken wachse und eine so große Bevölkerung nach 34 Jahren einen Bischof zu sehen verlange. Zum Unterhalt eines Apostolischen Vikars seien keine Fonds notwendig, die Propaganda, die mit ihren Hilfsmitteln für den Unterhalt Apostolischer Vikare in andern Gegenden, die nicht die Bedeutung von Ceylon hätten, Sorge, werde diesen gewiß nicht dem neuen Apostolischen Vikar verweigern. Zudem könne auch

²⁴ Der Text des Briefes sowohl an Lord Clifford als auch an die Propaganda mit den zurückgesandten Originalbrevon vom Dezember 1834 befinden sich im Propagandaarchiv: Scritture Rifer. nelle Congr. Gen. a. 1836 vol. 951.

²⁵ Archiv der Propaganda: Acta a. 1836 vol. 199, ff. 282 v—283.

²⁶ Die nachfolgende Geschichte, die Heranbildung eines guten einheimischen Klerus, besonders durch die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria — 1936 befanden sich in den beiden Oblatendiözesen Colombo und Jaffna 143 eingeborene Priester neben 99 europäischen — hat die Eignung der Ceylonesen zum Priesterstand erwiesen. Diese Anschauung des P. Vicente do Rosario, die wohl allgemein bei den Oratorianern von Goa herrschte, zeigt aber auch den Grund an, weshalb die Oratorianer keinen Versuch zur Heranbildung eines einheimischen Klerus in Ceylon machten.

²⁷ Archiv der Propaganda: Acta a. 1836 vol. 199, f. 283 v.

leicht, besonders durch Vermittlung von Sir Johnston²⁸, eine Subvention von der englischen Regierung erlangt werden, die ja auch eine jährliche Unterstützung den Apostolischen Vikaren von Bombay und Verapoly gewähre. Das Kastenwesen existiere in ganz Indien, das sei aber kein Grund gewesen, um z. B. das Vikariat von Verapoly aufzuheben, wo gerade in den letzten Jahren eine schwere Unordnung entstanden sei auf Grund der Weihe eines Angehörigen niederer Kaste. Bei weiterer Ausbreitung der Religion auf der Insel Ceylon sei es doch nicht unwahrscheinlich, daß auch vornehmere Familien sich bekehren und aus ihnen Kandidaten für den Priesterberuf hervorgehen würden. Zuletzt bestehe die Hoffnung, daß die Auflösung des Oratoriums von Goa rückgängig gemacht würde, zudem könne die Propaganda wie in andere Gegenden so auch nach Ceylon die notwendigen Missionare senden²⁹.

Der Beschluß der Generalkongregation lautete daraufhin, daß die Errichtung des Apostolischen Vikariates Ceylon aufrechterhalten und P. Vicente do Rosario zum Apostolischen Vikar ernannt werden sollte, was wiederum vom Hl. Vater bestätigt wurde³⁰. Am 23. Dezember 1836 wurde ein neues Breve mit demselben Anfang: „*Ex munere pastoralis*“ ausgefertigt, das die Errichtung des Apostolischen Vikariates Ceylon mit fast gleichem Wortlaut erneuerte, diesmal aber auch im Breve selbst ausdrücklich die Jurisdiktion des Bischofs von Cochin und jedes andern Ordinarius aufhob³¹. Mit gleichem Datum wurde durch das Breve „*Cum ad religionis bonum*“ P. Vicente do Rosario zum Apostolischen Vikar von Ceylon und zum Titularbischof von Thaumacus ernannt. Die Absendung der Breven verzögerte sich jedoch. Erst am 10. März 1837 wurden dem Kapitelsvikar von Goa, Paulo Antonio Dias, die Neuordnungen in Indien und die Loslösung der Vikariate von der Jurisdiktion Goas mitgeteilt³². Am 28. März

²⁸ Sir Alexander Johnston war Mitglied des Privatrates des Königs und Präsident der Korrespondenzkommission der Asiatischen Gesellschaft. Als Oberster Richter von Ceylon hatte er während seines langjährigen Aufenthaltes daselbst der katholischen Mission Wohlwollen und Unterstützung gewährt und sich auch für die Ernennung eines Apostolischen Vikars ausgesprochen. Cf. Brief Johnstons an Lord Clifford vom 25. August 1834 im Archiv der Propaganda: *Scritture Rif. nelle Congr. Gener. a. 1834 vol. 949, f. 415*. Vgl. Brief des P. Vicente do Rosario an Sir Johnston vom 22. Januar 1836, worin P. Vicente seinen Dank ausspricht, im Propagandaarchiv: *Acta a. 1836 vol. 199, f. 283*.

²⁹ Archiv der Propaganda: *Acta a. 1836 vol. 199, ff. 273—276*.

³⁰ L. c. *Lettere e Decreti a. 1836 vol. 317, ff. 945 v—946 v*.

³¹ *Jus Pont. de Propaganda Fide P. I, vol. V, p. 168*.

³² *Acta Gregorii Papae XVI vol. II, p. 195—196*.

benachrichtigte die Propaganda Vicente do Rosario von seiner Ernennung zum Apostolischen Vikar³³. Die Absendung der Breven mit einem neuen Brief der Propaganda erfolgte erst am 29. Juli 1837³⁴. Sie dürften zu Anfang des Jahres 1838 in Ceylon eingetroffen sein³⁵.

Was daraufhin in Ceylon geschah, die Opposition, die sich gegen Vicente do Rosario erhob, wird verschieden dargestellt³⁶. Eine volle Klarheit darüber wird wohl erst zu erreichen sein, wenn für die folgenden Jahre die Archive der Propaganda geöffnet werden und eine genaue Nachprüfung an Hand der Berichte möglich wird.

³³ Archiv der Propaganda: Lettere e Decreti 1837 vol. 318, ff. 248 v—250 v.

³⁴ L. c. ff. 628 v—629 v. Wenn es in einem Briefe des Gouverneurs von Ceylon vom 12. Januar 1837, zitiert bei Hull, Bombay Mission History vol. I, p. 258 heißt: „That he had a conversation with the Reverend Father Vicente do Rosario, the Portuguese Vicar General in the Island of Ceylon, and a native of Goa. The latter had told him that he had no information about the nomination, nor had the intention of nominating him a Bishop come to his knowledge; but that he, the Vicar General, had addressed letters to Lord Clifford and the Holy See through the same Governor.“, so kann es sich bei P. Vicente do Rosario doch nur um Nichtkenntnis von seiner eigenen, inzwischen ja schon erfolgten Ernennung handeln, von der Ernennung des P. Francisco Xavier und der Errichtung des Apostolischen Vikariates hatte er Kenntnis, wie aus den obigen Darlegungen klar hervorgeht und wie es im Briefe selbst wenigstens angedeutet ist, da P. Rosario von seinen Schreiben nach Rom und an Lord Clifford spricht. Der Schluß, den der Verfasser des Artikels „Un Centenaire“ in: *Chine, Ceylan, Madagascar Février 1937*, p. 28 aus diesem Briefe des Gouverneurs zieht: „Nouvelle surprise, le P. Rosairo (sic!) ne savait rien des changements décidés par Rome“ geht darum zu weit.

³⁵ Nach dem Artikel: „Un Centenaire“ am 14. Januar 1838.

³⁶ So z. B. im Bericht des Apostolischen Vikars von Verapoly in: „*Annales de la Propagation de la Foi*“ XI (Lyon 1838/39), p. 601 und bei Launay, *Histoire des Missions de l'Inde* vol. II, p. 29, wonach ich in meinem Buche: *Die Oblatenmissionen in Ceylon* S. 16 kurz die Lage zu schildern versucht habe.

Die Entwicklung der katholischen Mission im Basutoland

Nach persönlichen Erlebnissen

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

Südafrika gehört zu jenen Missionsgebieten, wo die katholischen Glaubensboten mit vielseitigen, großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Naturkatastrophen wie Dürren und Heuschreckenplagen, der tiefe Stand der Zivilisation bei vielen Eingeborenen, die große Zahl der Mischlinge, die wirtschaftlich, sozial und politisch gedrückte Stellung der Schwarzen, der zeitliche Vorsprung und die ungewöhnlich große Zahl christlicher Sekten, das mangelnde Verständnis vieler Weißen für die Aufgaben der Mission, hier und da Behinderung der Missionsarbeit durch weltliche Behörden, — das sind seit Jahrzehnten einige der Haupthindernisse für eine erfolgreiche und schnelle Ausbreitung der Kirche im Süden des schwarzen Erdteils. Es gibt dort Vikariate und Präfecturen, die noch nicht 10 000 Katholiken zählen, wobei allerdings zu beachten ist, daß einige Gebiete dünn bevölkert sind. Jedoch ist im 20. Jahrhundert fast überall neues Leben erwacht. Von den 22 kirchlichen Sprengeln, die zur Apost. Delegatur Südafrikas gehören, sind 13, also mehr als die Hälfte, deutschen Genossenschaften durch den Hl. Stuhl anvertraut. Unter allen Missionssprengeln Südafrikas steht das Apostolische Vikariat Basutoland, dessen Mission im Jahre 1937 das 75 jährige Bestehen feiern konnte, durch die Zahl der katholischen Christen und gute Missionsaussichten an der Spitze. Mit Recht heißt es in einer Monographie über dieses Missionsgebiet: *Contrée pauvre des biens de la terre, mais si riche d'espérances apostoliques*¹. Aber es war ein Aussäen in Tränen, unter Mißerfolgen und mit geduldigem Warten, bis der gegenwärtige Erfolg erreicht wurde. Andere haben gesäet, andere geerntet!

¹ J. Rommerskirchen, *Missionsbilder aus dem Basutoland*, Fulda 1927; J. Bonhomme, *Noir or. Le Basutoland. Mission noire moisson d'or*, Montreal 1934; F. Laydevant, *Les débuts de la Mission du Basutoland*, in: *Revue d'Histoire des Missions*, 1936, S. 514—528; Die Kathol. Missionen, Düsseldorf 1937, S. 263—267; L. Sormany, *How the faith came to South Africa*, in: *The Southern Cross*, Kapstadt 1937, Nr. 889; 75 years progress in Basutoland, in: *The Southern Cross*, 1937, Nr. 891; *The Catholic Church in South Africa*, London 1937, Catholic Truth Society, S. 26—27; J. Colgan and C. M. J. Rowntree, *South African National Centenary Eucharistic Congress*, Cape Town 1937, S. 43—47.

Das Basutoland, das ich im August 1936 auf einem mehrtägigen Ritt unter Führung des Apostolischen Vikars Bonhomme besucht habe, grenzt im Norden und Westen an den Oranjerestaat, im Osten an Natal und im Süden an die Kapprovinz; es ist zum großen Teil gebirgig, hat einen Flächeninhalt von 30 340 qkm, der ungefähr der Größe Belgiens entspricht, und etwa 560 000 Bewohner. Das Land steht seit 1868 unter britischem Schutz; nach vorübergehendem Anschluß an die Kapkolonie seit 1871 wurde es 1884 wieder abgetrennt und steht seitdem unmittelbar unter der britischen Krone. Weiße dürfen dort in der Regel nicht siedeln, so daß es sich hier um ein sog. Eingeborenenreservat handelt. Das Gebiet wird von einem britischen Residenten verwaltet, dem eingeborene Häuptlinge in den einzelnen Distrikten unter Führung eines Oberhäuptling zur Seite stehen. Es gibt ein Parlament mit 100 Mitgliedern, von denen 95 von den Häuptlingen und 5 von der britischen Regierung ernannt werden; es hat aber nur beratende Stimme und wird von dem Resident Commissioner geleitet. Die Bevölkerung besteht aus Bauern und Hirten. Die Haupterzeugnisse des Landes sind Wolle, Mohair, Weizen, Mais, Kaffernkorn, Rinder, Schafe und Pferde. Die Hauptstadt ist Maseru, die an der nordwestlichen Grenze liegt². Die Zukunft des Basutolandes (wie auch der beiden anderen englischen Protektorate Betschuana- und Swasiland) wird von dem Plan der südafrikanischen Regierung stark beeinflußt werden, es in die Union einzuverleiben. Viele Eingeborene sind gegen diesen Plan, denn sie fürchten, bei seiner Verwirklichung ihre früheren Rechte zu verlieren und unter die Eingeborenenengesetze der südafrikanischen Union zu kommen, die zum großen Teil aus dem Geiste der „Separation“ und „Repression“ und „Colour Bar“ geboren sind; in diesem Sinne protestierte der bekannte eingeborene Professor D. D. T. Jabavu in der „Presidential Address to the All African Convention“, Lovedale 1937. Ob die Einverleibung sich für die Missionierung günstig auswirken wird, muß vorläufig bezweifelt werden.

Der Anfang und die Entwicklung der kath. Mission in diesem abgelegenen rauhen Gebirgslande ist mit folgenden Ereignissen, Daten und Zahlen kurz gezeichnet: 1861 Besuch des Bischofs Allard O. M. I. von Natal mit P. Gérard O. M. I. beim Oberhäuptling Moschesch; 1862 Errichtung der ersten Missionsstation „Dorf der Mutter Jesu“ nicht weit von Maseru, die später Roma genannt wurde; nach zwanzigjähriger Missionsarbeit der Oblaten ein Bestand von 800 eingeborenen Katholiken, im Jahre 1893 fast 4000 Katholiken; 1894 Erhebung des Gebietes zur

² O. Martens u. Dr. O. Karstedt, Afrika. Ein Handbuch für Wirtschaft und Reise, Berlin 1936, 1. Bd., 3. Aufl., S. 309—311.

Apost. Präfektur und 1909 zum Apost. Vikariat mit Jules Cénez als erstem Apost. Vikar; 1912 Aufnahme des Nathanael Griffith in die kath. Kirche, der 1913 nach dem Tode seines Bruders dessen Amt als Oberhäuptling erhielt; 29. Mai 1914 Tod des P. Gérard, des eigentlichen Apostels der Basutomission.

Im Jahre 1914 ist die Zahl der Gläubigen auf 15 000 gestiegen und seitdem wird die Ernte immer reicher, — der Anfang einer wirklichen Volksbekehrung und dadurch Annäherung an das soziale Missionsziel. Seit 1930 ist das Missionsgebiet der Oblaten-Provinz von Ostkanada anvertraut; in demselben Jahre wurde nach der Demission von Bischof Cénez P. Gérard Martin aus Kanada zum Apost. Administrator ernannt, ihm folgte 1933 als Apost. Vikar Joseph Bonhomme aus Kanada. Unter seiner tatkräftigen Führung ist die Zahl der Gläubigen und Einrichtungen weiter gestiegen. Das Catholic Directory of South Africa 1938 enthält folgende Statistik für das Basutoland: 125 000 katholische Eingeborene, 30 europäische und 12 farbige Katholiken, 20 000 Katechumenen, 72 Priester, 60 Brüder, 130 weiße und 106 eingeborene Schwestern, 540 Katechisten, 266 Kirchen für Eingeborene, 30 Konvente, 302 Schulen für Eingeborene mit 31 200 Schulkindern, 4 Hospitäler. Somit ist jetzt etwa der vierte Teil der Bevölkerung für den katholischen Glauben gewonnen.

Neben den Oblaten-Missionaren, denen dieser Erfolg zu verdanken ist, wirken im Basutoland als Weiße seit 1908 Maristenbrüder, die in Roma, dem Mittelpunkt des Vikariats, eine blühende Schule haben, wo Lehrer, Handwerker und auch Zöglinge für das kleine Seminar vorbereitet werden. Ferner helfen im Schulwesen, in der Krankenpflege und in der Hauswirtschaft mehrere Schwesterngenossenschaften mit: die Schwestern von der hl. Familie von Bordeaux aus dem Zweige der Soeurs de l'Espérance seit 1865, die Kreuzschwestern von Menzingen seit 1908, die Schwestern der hl. Namen Jesus und Maria von Montreal seit 1931, die Grauen Kreuzschwestern von Ottawa seit 1931, die Schwestern vom Guten Hirten aus Quebec.

Was die Eingeborenen betrifft, so gibt es hier, wie überall, hemmende und fördernde Umstände für die Entwicklung der Mission. Nachteilig sind die alteingewurzelten heidnischen Gewohnheiten, wie Aberglauben, Trunksucht, Beschneidungsfeiern, Vielweiberei. Dann die Werbung der großen Industrieunternehmen aus den benachbarten Provinzen unter den jungen Männern, die zwar in den Minen und Fabriken Geld verdienen, aber auch mit allen Schattenseiten europäischer Zivilisation in Berührung kommen und so ihrer heimischen Stammesart entfremdet werden. Nach den Angaben von Martens-Karstedt begeben sich jährlich 90—100 000 Eingeborene aus dem Basutoland in die Fremde, um auf Farmen, in den Minen und in Haushaltungen zu arbeiten. Eine solche Reise nach den Minen ist für den Neger zunächst

ein interessantes Abenteuer, bei dem man viel Neues erleben kann. Aber bald wird die neue Beschäftigung eine Last. Man ist durch den Vertrag für bestimmte Zeit gebunden, darf als Minenarbeiter nur selten den Arbeitsplatz verlassen, kommt mit unzufriedenen, schlechten Elementen der schwarzen Rasse zusammen. „Und nur zu leicht entsteht unter der zufällig zusammengewürfelten Menge ein Band der Gemeinschaft, weil alle Genossen des gleichen Elends sind. Es bedarf nur eines Führers, um die Masse in Bewegung zu bringen. Hier ist es, wo die naive Anhänglichkeit des Schwarzen an den Weißen und sein Vertrauen verloren geht. Der Arbeiter wird immer, berechtigt oder nicht, Grund zu Klagen gegen seinen Arbeitgeber haben. Wenn dann jemand da ist, der diese Beschwerden verständlich und in eindrucksvoller Form zum Ausdruck bringt, so wird sich der Widerstand gegen den weißen Unterdrücker bald Luft verschaffen. Politische Führer und Agitatoren, die immer in erster Linie Arbeitermassen hinter sich haben, sind für das südafrikanische Eingeborenleben charakteristisch“³. Kein Wunder, wenn von diesen Auswanderern manche krank an Leib und Seele, verbittert und entwurzelt in die Heimat ihrer Berge zurückkehren und dort ein Element der Unruhe für die Mission bilden. — Dazu kommt, daß auch in dem abgelegenen Reservat des Basutolandes die Zerrissenheit der Christenheit durch das Dasein und die Propaganda christlicher Sekten deutlich wird.

Andererseits gibt es in den äußeren Lebensbedingungen und auch in der Veranlagung der Eingeborenen manche Lichtseiten, z. B. die Abgeschlossenheit des Landes gegenüber dem Zustrom der Weißen, die einfache ländliche Lebensweise und die überlieferte Stammessitte, über die die Häuptlinge wachen, ein gewisses Schulmonopol der Mission, das Fehlen der Farbigen, der sog. Coloureds, die in anderen Gebieten Südafrikas eine besondere Art der Missionierung erfordern. Der Grund und Boden gehört der Nation und bleibt unveräußerlich. Die Häuptlinge überweisen den Eingeborenen das Land, das sie bearbeiten müssen. Durch dieses System bleibt der Eingeborene enger mit seiner Heimat verwachsen als der Neger in den Großstädten der Union, wo er in armseligen Locations vor den Toren der Stadt gegen Miete wohnt. Jedoch ist dieser Vorteil nicht allgemein, denn viele Bewohner haben nicht genügend große Strecken Landes für ihre Herden, so daß auch hier wie in den meisten anderen Gebieten Südafrikas die Bodenfrage ein Hauptproblem ist. Seiner geistigen

³ D. Westermann, *Der Afrikaner heute und morgen*, Berlin-Essen-Leipzig 1937.

Veranlagung nach gilt der Bewohner des Basutolandes als intelligent und tapfer. Ein charakteristisches Merkmal ist seine große Geduld, die manchmal an Fatalismus grenzt, aber bei den mühsamen Lebensbedingungen ein Vorteil sein kann. Die Zeit gilt nichts, ist aber oft das Heilmittel für alles, wenn man Geduld hat. — In den vielen Sagen und Gebräuchen des Volkes, besonders in der Ahnenverehrung, haben die Missionare Spuren des Glaubens an eine höchste Gottheit, an die Unsterblichkeit der Seele und an ein zukünftiges Leben festgestellt⁴. Bei der Familiengründung spielt hier, wie bei vielen Negerstämmen, die Brautgabe⁵ eine wichtige Rolle. Der Bräutigam muß den Eltern seiner Braut diese Gabe liefern, bei den Basutos in der Regel 20 Stück Rindvieh, 10 Ziegen und 1 Pferd. Die Ansichten der Missionare in Afrika über den Wert dieser Sitte gehen auseinander. Sie wurde ursprünglich vielleicht als eine Entschädigung der Eltern für die Erziehung und Abgabe ihrer Tochter aufgefaßt. Jedenfalls besteht die Gefahr, daß die Frau durch diesen Brauch einem materiellen Wert gleichgestellt und dadurch in ihrer Würde herabgesetzt wird. Andererseits ist die Brautgabe in den Augen der Eingeborenen ein Mittel zur Festigung der Ehe. Deshalb kann sie, wenn sie den freien Ehekonsens der Frau in keiner Weise behindert und nur als eine auf alter Sitte beruhende Formalität gilt, geduldet werden.

Das Bekehrungswerk beginnt mit dem Katechumenat. Es dauert in der Basutomission in der Regel wenigstens zwei Jahre. Die Erfahrung hat gezeigt, daß je besser die Katechumenen unterrichtet sind, um so seltener der spätere Rückfall ins Heidentum ist. Die Aufnahme in das Katechumenat besteht in einer kurzen Feierlichkeit in der Kirche, bei der der Missionar dem Kandidaten die Hände auflegt und ihm eine Medaille der Unbefleckten Jungfrau um den Hals legt. Die nächste Vorbereitung auf die Taufe ist eine dreitägige Retraite. Mit der Tauffeier sind oft auch weltliche Festlichkeiten verbunden. Es hat sich z. B. die Sitte eingebürgert, daß die Familie des Täuflings einen Hammel für das Fest stellt; ein Viertel davon kommt dem Missionar zu, der davon für sich und seine Armen verwendet.

⁴ F. Laydevant, *Le culte des mânes au Basutoland*, in: *Les Missions Catholiques*, Lyon-Paris, 1937, S. 509—512.

⁵ Vgl. D. Westermann a. a. O., S. 143—145, 153 ff.; *Première Conférence Plénière des Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi*, Léopoldville 1932, S. 173—177. Für Ostafrika vgl. O. Fischer, *Ehebräuche ostafrikanischer Völker*, in: *Neue allgemeine Missionszeitschrift*, Gütersloh 1932, S. 159 ff. u. 195 ff.

Ein wichtiges Mittel zur Ausbreitung der Kirche ist die Gewinnung der Häuptlinge, denn dadurch wird ein soziales Missionsziel, die Christianisierung des ganzen Volkes, wesentlich näher gerückt. In seinem Missionsrundsreiben *Rerum Ecclesiae* mahnt Pius XI.: „Wir geben zu, daß die niedriger gestellten Kreise des Landes, Leute aus dem Volke, das Wort Gottes und seine Herolde leichter aufnehmen. Wir geben zu, daß Jesus Christus von sich bezeugte: ‚Der Geist des Herrn . . . sandte mich, den Armen die Frohbotschaft zu bringen‘. Wir müssen trotzdem auch das Wort Pauli vor Augen halten: ‚Gebildeten und Ungebildeten bin ich Schuldner‘. Und wenn man einmal die höheren Stände für die Religion Christi gewonnen hat, treten die einfacheren Leute aus dem Volke leicht in deren Fußstapfen; so lehrt uns Praxis und Erfahrung.“ Diese Mahnung des Missionspapstes wird im Basutoland beachtet. Man hält gute Beziehungen zu den führenden Kreisen, auch zu den noch ungetauften Häuptlingen. Zunächst ein Beispiel aus persönlicher Erfahrung. Nach einem siebenstündigen Ritt mit Bischof Bonhomme von Roma aus kam ich an einem Samstagabend zu der hoch in den Bergen gelegenen einsamen Missionsstation Masupha, wo ein eifriger Missionar ganz allein in einer armseligen Negerhütte lebt, die ihm als Kirche, Wohn- und Schlafräum dient. Er hatte aber dem Herrn ein großes, aus soliden Quadersteinen hergestelltes Gotteshaus errichtet, das zwar noch ohne Dach und Fenster war, aber wegen der steigenden Zahl der Gläubigen am folgenden Sonntagmorgen benediziert werden sollte. „*In simplicitate cordis sui laetus obtulit universa haec.*“ Am Morgen erschienen aus den umliegenden Tälern und Höhen mehrere hundert Gläubige, mit ihnen auch der Häuptling des Bezirkes, der noch nicht getauft war, aber auf die Dauer den katholischen Glauben annehmen will. Er kam mit dem Auto vorgefahren, trug elegante englische Kleidung und brachte als Festgeschenk sechs lange Brote und einen Truthan mit; außerdem schenkte er zwei Rinder. Bei der Bischofsmesse kniete er mit vorbildlicher Andacht auf einem besonderen Platz im Chor der Kirche; nach der Feier besprach er mit dem Bischof die Gründung eines Hospitals in dieser Gegend. Nebenbei erwähnt sei, daß während der hl. Messe das ganze Volk mehrstimmige Lieder sang und 182 Eingeborene zur hl. Kommunion gingen, obwohl es schon 11 Uhr geworden war, — darunter viele Mütter mit ihrem Kind auf dem Rücken, die einen langen Fußweg zurückgelegt hatten. Nach dem Gottesdienst sammelte der Bischof selbst mit seinem Biret unter den Eingeborenen für das neue

Gotteshaus und erhielt eine stattliche Zahl von Kupfer- und Silbermünzen von den nicht gerade wohlhabenden Schwarzen.

Im Sommer 1937 wurde auf der Missionsstation Hermitage der Häuptling Theke Makhaelo Leretholi in die katholische Kirche aufgenommen; er ist 35 Jahre alt und ein Neffe des Nathanael Griffith, des Oberhäuptling der Basuto⁶. Nach der Taufe wurden noch 304 Erwachsene in die Kirche aufgenommen und am folgenden Tage empfingen 428 Gläubige das hl. Sakrament der Firmung, bei der der neugetaufte Chief und seine Frau das Amt der Firmpaten übernahmen. „Thus the Chief, the civil father of his people, became their spiritual father as well, linking them closer together still.“ Bei der Verabschiedung des Bischofs Bonhomme übergab ihm der Häuptling ein Pferd als Geschenk mit Rücksicht auf die weiten Wege; hatte doch der Bischof für diese Feier einen Ritt von 150 englischen Meilen gemacht. Dann wandte sich Theke an seine versammelten Untergebenen und sagte zu ihnen: „Ihr seid gekommen, um heute an meiner Freude teilzunehmen. Aber ihr müßt auch Gott danken, der mich als eines seiner Kinder erwählt hat. Dank auch unserem teuren Bischof, der die schlechten Gebirgswege überwunden hat und gekommen ist, um mich zu einem Christen zu machen. Wenn ihr wirklich gute Untertanen sein wollt, so verlaßt euer heidnisches Leben, eure Irrtümer und vereinigt euch mit mir, indem ihr Gott, der uns geschaffen und erlöst hat, liebt, dient und anbetet.“ Im Jahre 1936 fand ein dreitägiger Exerzitienkursus für die katholischen Häuptlinge des Basutolandes statt mit 15 Teilnehmern, unter denen auch der Sohn des Oberhäuptlings Griffith war⁷. Die segensreiche Mitarbeit der Eingeborenen an der Ausbreitung des Glaubens wurde bei der glanzvollen 75jährigen Jubiläumsfeier der Basutomission im Oktober 1937 auch vom Hl. Stuhl äußerlich anerkannt. Der Oberhäuptling Nathanael Griffith empfing aus der Hand des Apostolischen Delegaten von Südafrika die Abzeichen eines Comendatours des Silvesterordens und mehrere andere Eingeborene erhielten das päpstliche Ehrenzeichen Pro Ecclesia et Pontifice. Der Oberhäuptling konnte bei der Feier mit Recht sagen: „Der Funke, der vor 75 Jahren auf das Land unserer Väter fiel, ist jetzt ein Brand geworden, der unser ganzes Vaterland erfaßt. Dafür sei Dank dem Himmel, den Missionaren, dem Stellvertreter Christi“⁸.

⁶ The Southern Cross, Kapstadt 1937, Nr. 869.

⁷ Monatsblätter der Oblaten der Unbefl. Jungfrau Maria, Hünfeld 1937, S. 64.

⁸ The Southern Cross, Kapstadt 1937, Nr. 888.

Eine andere Sorge der Basutomission ist die Weckung von Priester- und Ordensberufen unter den Eingeborenen. In Roma konnte ich das neugebaute, gut eingerichtete St.-Augustinus-Seminar besichtigen; es besteht aus mehreren Gebäuden für die Zöglinge des Gymnasiums und für die Studenten der Philosophie und Theologie. Erst seit 1926 hat man mit der Gründung eines Seminars begonnen. Bis dahin fehlten genügende Lehrkräfte und die finanziellen Mittel; auch die Zahl der Eingeborenen, die Beruf zum Priestertum hatten, war noch klein. J.-André Blais⁹ erwähnt Schwierigkeiten, mit denen das Seminar, das als intervikarisches auch fremde Kandidaten aufnimmt, anfangs zu kämpfen hatte. Von außen her erhob sich die öffentliche Meinung, die in Südafrika den Standpunkt vertritt, bei der Erziehung müsse sich alles nach den amtlichen Schulprogrammen und bei höherer Bildung nach denen der Universitäten richten. Eine Forderung, die vorläufig bei den einfachen Landesverhältnissen in einem Seminar nicht ganz erfüllt werden kann, die aber auf die Eingeborenen nicht ohne Eindruck blieb, so daß manche Eltern ihre Kinder zurückhielten. Diese öffentliche Meinung fand anfangs auch ihren Niederschlag unter manchen Zöglingen des Seminars. Die Oberen mußten sich mit Unzufriedenen auseinandersetzen, die mit Vorwürfen kamen, man wolle sie täuschen, sie zu Dienern der europäischen Missionare erziehen und nur „prêtres inférieurs“ heranbilden . . . Aber mit der milden Methode eines Don Bosco überwand man nach und nach diese Schwierigkeit. Die Seminaristen begannen zu begreifen, daß die Missionare mehr für sie taten als jene, die Unzufriedenheit unter sie säten. Die Voraussetzung, das Seminar würde nach einigen Jahren wieder eingehen, bestätigte sich nicht.

Die Seminargebäude liegen etwa fünf Minuten entfernt von der Hauptstation Roma zum Tale hin mit Aussicht auf die herrliche Gebirgslandschaft, sind weiträumig und von großen Plätzen umgeben. Manches europäische Seminar könnte diese Bildungsstätte des eingeborenen Klerus um ihre schöne Lage beneiden. Es studierten dort i. J. 1937 gegen 80 Zöglinge, von denen 9 zum Großen Seminar gehörten. Neben den humanistischen Studien wird auch die Landessprache, das Sesuto, und das Englische und Musik gepflegt. Ein eingeborener Priester gehört zum Lehrkörper — „ce fut un coup mortel pour la calomnie“.

⁹ La transformation d'un esprit. Le Séminaire du Basutoland, S. A., in: Les Missions Catholiques, 1936, S. 327—330; ferner: H. Thommerel, Premiers prêtres et religieux basutos, ebenda 1934, S. 493—497.

Am 8. Dezember 1931 wurde Raphael Mohasi als der erste Eingeborene zum Priester geweiht, am 28. Juni 1934 Emmanuel 'Mabathoana. Bei der offiziellen feierlichen Einweihung des Seminars am 14. Dezember 1930 durch den Apostolischen Delegaten verlas der Vertreter des Oberhäuptlings eine Rede, in der er unter anderem sagte:

„Für uns wird dieser Tag wahrlich ein wichtiges Datum unserer Geschichte bedeuten. Siebzig Jahre sind vergangen, seitdem unser Chief Moshesh dem Pater Gérard den Platz überwies, wo wir heute versammelt sind. Gott der Herr hat die Arbeit unserer Missionare gesegnet, denn viele Basutos sind bis jetzt katholisch geworden. Aber heute hat der Herr uns auf besondere Weise heimgesucht, denn er hat unter unseren Söhnen diejenigen ausgewählt, die seine Diener und Priester werden sollen. Glückliche Eltern, die ihr Kind Gott, dem Herrn, geschenkt haben, denn sie werden eine kostbare Krone im Himmel empfangen. Glückliche der Jüngling, der auserwählt wurde von Jesus, um sein Gesandter auf Erden zu sein. Es gibt keinen schöneren Beruf als den des Priesters, der den Menschen die Pforte zum Himmel öffnet . . .“

Weil die Regierung und christliche Sekten in letzter Zeit sich stärker um die Bildung der Eingeborenen bemühen, berief die katholische Mission Ende Juni 1937 einen Kongreß nach Roma zur Beratung von Schulfragen. Die Regierung hatte in den letzten Jahren vier Mittelschulen eingerichtet und will 1939 ein großes Kolleg für die klassischen Studien eröffnen. Deshalb beschloß der Kongreß die schnelle Ausbildung von eingeborenen Lehrern, die Förderung von Handwerker- und Gewerbeschulen und die Gründung eines Kollegs für Mittelschüler.

Ein Missionsmittel, das infolge des steigenden Bildungshungers auch bei primitiveren Völkern heute besonders wichtig ist, ist die Presse und Literatur. „Wo eine Mission vom Anfang ihrer Tätigkeit an Nachdruck auf den Unterricht in der Eingeborenensprache gelegt und dafür die nötigen Lehrmittel geschaffen hat, wie es bei fast allen deutschen Missionen der Fall ist, da haben die Eingeborenen ihre Muttersprache achten gelernt. Es ist ihnen natürlich, sie zu lesen und zu schreiben und ihre eigene Volkskunde wie auch europäisches Wissen in ihr dargestellt zu sehen. Die Aufgabe, für das heimische Volksgut Verständnis zu wecken und eine Eingeborenenliteratur herzustellen, kann nicht den Eingeborenen überlassen werden. Sie sind wie gebannt von allem Fremden und sind darüber zu leicht bereit, das Eigene wegzuerwerfen, das Gute mit dem Schlechten“¹⁰.

Der Apostolische Delegat Dellepiane von Belgisch-Kongo und Ruanda-Urundi stellte als Kenner afrikanischer Verhältnisse in einer Ansprache auf der Vatikanischen Presse-Ausstellung am 20. Mai 1937

¹⁰ D. Westermann a. a. O., S. 275.

folgende drei Forderungen auf: 1. Die Missionspresse muß in der Landessprache geschrieben werden, und zwar in der Sprache der Eingeborenen, nicht in einer europäischen, die zwar auch von vielen Schwarzen verstanden wird, aber nicht von den Massen des Volkes. Diese Forderung gilt auch bei Eingeborenen-Sprachen, bei denen noch manche christliche und kulturelle und technische Begriffe fehlen oder die überhaupt noch auf einer primitiven Stufe stehen; 2. die Missionspresse muß in der Ausdrucksweise der Eingeborenen abgefaßt werden, d. h. so wie sie denken, fühlen und sich ausdrücken; 3. die Missionspresse muß nach Möglichkeit von den Eingeborenen selbst mit Stoff beliefert werden, natürlich unter Leitung der Missionare und nach Anlernung der Eingeborenen in der Kunst der literarischen Darstellung; denn der Beweis ist erbracht, daß auch die Neger fähig zu literarischen Erzeugnissen sind¹¹.

Die Oblaten-Missionare haben diese Aufgaben erkannt und deshalb vor einigen Jahren eine Druckerei in Mazenod bei Roma gegründet, wo Schulbücher, religiöse Schriften und eine Zeitung in der Landessprache hergestellt werden. Die zweimal monatlich erscheinende Zeitung wurde 1932 gegründet und trägt den Titel *Moeletsi oa Basotho* (Ratgeber der Basuto), bringt auch Bilder und ist gut ausgestattet. Ferner wird für die Zöglinge des Lehrerseminars die kleine Zeitschrift „Roma Boys' Monthly“ herausgegeben. Da die englische Sprache für den wirtschaftlichen Fortschritt der Bevölkerung von Wichtigkeit ist, wird in den Missionschulen auch diese Sprache gelehrt und nimmt einen großen Zeitraum im Unterricht ein.

Ein anderes Missionsmittel ist die Fürsorge für die Kranken oder die missionsärztliche Hilfe. Die wenigen Hospitäler, die von der Regierung eingerichtet sind, genügen in keiner Weise. Die Armut vieler Basutos, die zum Teil auf die Kopfsteuer zurückzuführen ist, bringt viel körperliches Elend mit sich. Eine der ersten Unternehmungen des neuen Apostolischen Vikars Bonhomme war die Gründung von mehreren Hospitälern, bei denen in Zukunft auch einige Missionsärzte angestellt werden sollen. Der Bischof hat sich deshalb nach Kanada um Hilfe gewandt und mit Erfolg. Zwei französisch-kanadische Ärzte haben sich für die Basutomission zur Verfügung gestellt und sind im Herbst 1936 dorthin abgereist. In dem Aussätzigenheim bei Loretto, das unter der Kontrolle der Regierung steht und interkonfessionell ist, sorgen die Missionare für die religiösen Bedürfnisse der katholischen Kranken.

In dem Buch „Afrika unter dem Joch der Weißen“ von George Padmore, das aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt ist (Erlenbach, Zürich-Leipzig 1936), erhebt der Verfasser, ein

¹¹ Bulletin des Missions, Abbaye de St. André 1937, Nr. 2, S. 86—92.

Afrikaner, schwere Anklagen gegen die Kolonialmethoden der Weißen und im besonderen gegen die Engländer. Dabei kommen auch die Missionare zur Sprache. Neben anerkennenden Worten hören wir auch viele Vorwürfe: „Wir können nicht umhin, die Kirche als eine Institution zu bezeichnen, die sich ausgesprochen mit dem abendländischen Imperialismus gegen die farbigen Rassen identifiziert hat“ (S. 445). Ferner behauptet der Verfasser (S. 415), die meisten christlichen Afrikaner hätten die Religion des weißen Mannes nur aus wirtschaftlich-sozialen Nützlichkeitsrücksichten angenommen oder weil eine christliche Tradition von den Vorfahren her bei ihnen noch fortlebt. „Die jungen Afrikaner sind zu mißtrauisch gegen die weißen Missionare, um viel Vertrauen zum Christentum zu haben.“ In dem Abschnitt über das Basutoland (S. 157 ff.) hören wir keine Anklagen gegen die Mission, aber auch kein Lob. Wer persönlich auf anstrengenden Reisen die Pionierarbeit der katholischen Glaubensboten unter den Basutos gesehen hat oder wer die in diesem Artikel angeführten Beispiele auf sich wirken läßt, wird wohl nicht auf den Gedanken kommen, daß die Missionare „getarnte Agenten der Imperialisten“ sind.

Manches steht noch in den Anfängen der Missionsentwicklung und die Zahl der Arbeiter in diesem Weinberg des Herrn ist immer noch viel zu klein im Verhältnis zu den Aufgaben. Es scheint schon seit einigen Jahren jene kritische Lage eingetreten zu sein, in die jede erfolgreiche Mission gerät: Eingeborene Priester hätten die ordentliche Seelsorge auf den Hauptstationen übernehmen müssen, damit die fremden Missionare von der täglichen Kleinarbeit des Pfarrlebens entlastet und für die eigentlichen missionarischen Aufgaben frei werden. Der Apostolische Vikar Cénez klagte schon im Jahre 1925 in einem Bericht über die Basutomission wegen dieses Zustandes: Der seelsorgliche Dienst unter den Gläubigen nehme die ganze Zeit der Missionare in Anspruch, so daß sie nicht mehr das Wort Gottes unter die Heiden tragen könnten. — Hier wird an einem praktischen Beispiel wieder die Notwendigkeit des eingeborenen Klerus deutlich. Der weitere Vormarsch der Glaubensboten wird durch ihre eigenen Erfolge aufgehalten! Aber der Vormarsch, die extensive Methode mit Gründung neuer Posten ist für die Ausbreitung des Glaubens notwendig und liegt auch im Interesse des Missionsberufes. Unter dem Einfluß einer „*psicologia sedentaria*“, die nach A. Perbal O. M. I.¹² bei dem Pfarrer-Missionar leicht entstehen kann, leidet

¹² Il punto nevralgico nella questione del clero indigeno, in: Il Pensiero Missionario, Rom 1935, S. 244. Ähnlich das Schreiben der Propaganda an die Oberen der in den Missionen tätigen Genossenschaften vom 20. Mai 1923:

der Apostelgeist, der zu neuen Eroberungen drängt. „Chi vuole il fine, vuole i mezzi: torna dunque facile concludere che, per giungere a quest' occupazione estensiva, occorre aumentare gli effettivi e creare il clero indigeno.“ Aber trotz Mängel an Personal und Mitteln haben die früher und jetzt ansässigen Missionare doch viel zur religiösen und kulturellen Hebung des Volkes beigetragen. Zerstreut über ein Land ohne Eisenbahnen, weit voneinander entfernt, fast immer auf Ritt, erfüllen diese „Chevaliers du Christ“, wie man sie genannt hat, eine große Sendung und zwar unter einem Volke, das wegen seiner körperlichen Tüchtigkeit und Intelligenz zu großen Hoffnungen berechtigt. Pius XI. sagte vor einigen Jahren dem Leiter des Priestermissionsbundes von Frankreich: „Ich habe Dokumente, aus denen hervorgeht, daß unter allen Missionen der Welt eine der interessantesten die Mission im Basutoland ist. Dort gibt es ein Volk, das große Fortschritte macht und gleichzeitig den Weg der Geistigkeit einschlägt und zwar so, daß man es für berufen halten kann, eine große Rolle unter den afrikanischen Völkern zu spielen.“

Religious Customs and their Bearing on the Maintenance and Growth of Religion¹

Von Prof. DDr. Julian Sigmar, South Bend, Indiana

Since Sumner's work on „Folkways“ the sociologists make certain distinctions among the forces which produce group conformity. They say that a large part of our social heritage consists of traditional attitudes and manners which are centuries old. These are called *Folkways*. Apart from them are social habits to which are attached ethical and legal values; they go under the caption of *Mores*, because they intend to rule the ethical habits of the members of the community. Society is likely to wink at

„Nisi tempestive Clero indigenae excolendo provideatur, istud accidet ut Missionarius, cuius est paganus Evangelium praedicare, in communitate quadam christiana sedem fingens, ceteros infideles fere derelinquat, magnumque conversionis opus catechistis concredat. At Clerus indigena potest debetque, saltem initio, optimo auxilio esse Missionario; qui inde magis expeditus unice vel fere unice se dedicare poterit altissimae vocationi, convertendis scilicet infidelibus.“

¹ Der Verf. der vorliegenden Studie, Universitätsprofessor für allgemeine Religionswissenschaft in den Vereinigten Staaten, untersucht in seinem Aufsatz die große Bedeutung des religiösen Brauchtums für die lebendige Religion an Hand religionsgeschichtlicher Beobachtungen und Vergleiche. Er bemüht sich zunächst, die kaum übersehbare Fülle religiöser

a violation of folkways, but if an individual tries to disregard the mores, he is considered as dangerous to the public.

Folkways and mores are creating a third form of habits which Sumner called „Institutions“. They are habits grounded in the social structure which furnishes the means of putting them into action. Here is an example: Lynching would be reckoned among the mores, while the Court procedure, say, in trying a murderer, or, the educational system of the United States, is considered an institution. To call, however, as some sociologists do, family, government, religion, an institution, is not seemly; they rather belong into the category of groups and communities.

It would be quite appropriate to apply Sumner's terminology to religious forces which operate upon the individual; but for logical reasons I prefer to group them under the genus „customs“, and I shall try to classify them into four species. To avoid misunderstanding I state that by religious customs I mean all religious practices which govern the priests' and people's conduct, behavior, and habits of worship and of reverence towards God.

I. Classification

In our daily life we practise many customs which have a religious origin, while others, seemingly, are indifferent. Buddha, for example, did not introduce, or suggest, any customs expressing religious ideas, because the philosophy of early Buddhism is godless, while the opposite attitude is upheld in Mohammedanism: The social rules of the Koran obviously try to materialize Allah's reign on earth. Similarly, the early Christian Church did her best to accustom the newly converted nations to habits which point heavenwards and intend to conform our earthly existence to one hereafter. The nearly sacerdotal character of the Roman Emperor is an unmistakable

Übungen durch eine sachliche Klassifizierung zu ordnen, indem er sie nach vier Gesichtspunkten in Kreise aufgliedert. Er unterscheidet Bräuche, welche durch Ritual und Gesetz der Religionsgemeinde allgemein vorgeschrieben sind; solche, die nur von lokaler und partikularer Bedeutung sind; ferner religiöse Übungen, die die profanen Akte des täglichen Lebens sakralisieren und der religiösen Seele ihren Ursprung verdanken; endlich die religiösen Betätigungen schlechthin, insofern sie „Brauch“ geworden sind. Mit Nachdruck wird der Einfluß betont, der vom Brauchtum auf den religiösen Menschen übergreift in Hinsicht der Lebenskraft und Wirkung der Religion. Auch dem Verständnis fremder Religiosität erschließt das Brauchtum wertvolle Wege. So erhellt seine Bedeutung auch für den Seelsorger und Missionar. Näheres eindrucksvolles Belegmaterial sowie praktische Hinweise bringt ein weiterer Beitrag des gleichen Verf. im nächsten Heft. (Die Schriftl.)

witness to this intention. However it experienced a complete change during the reformation, when people were told to regard religion an entirely spiritual and exclusively personal affair, to be eliminated from civic life. Now that put people in a perplexing position. How can a thoroughly religious person feel comfortable in an environment, where any expression of religious ideas is considered out of place? Naturally, people were looking for a substitute of God to serve it with all devotion. Since the reformers had banished God from the markets and streets into the seclusion of private chambers, people devoted their life to commercial success and to the promotion of public welfare. New customs developed, seemingly indifferent to religion; effectively, they diverted the human mind from divine ideas and, eventually, became a serious impediment to a religious worldview. The Christian representation of God was replaced by the „golden calf“. This bogus god originated the unattractive customs of our present-day epoch. We cannot regard them, therefore, as utterly irreligious.

I propose to divide religious customs into four species:

1. Class: Ceremonial customs, enjoined upon both priests and faithful by the ritual and Church laws for the celebration of the divine service, the administration of sacraments, sacramentals, benedictions, novenas, pilgrimages. We find them also among pagans and Jews. Hereto belong the rites observed in slaughtering and preparing the sacrificial animal, rules for the sacrifice itself, the participation in the sacrificial meal. If we decide to apply Sumner's terminology we can call them „institutions“, because they are strictly prescribed and upheld by the full authority of the religious cult.

2. Class: The Catholic Church has another species of rites which can be considered independently from the 1. class, because their application is left to the discretion of local authorities, and they are used, moreover, outside of the church edifice. To these customs belong blessings and certain processions, e. g., blessings of horses on St. George's day, of the fields on St. Mark's day, of pilgrims, of houses, and of food. Their observation is not indispensable, and they have ethical values, wherever practised. They may be called „mores“.

Pagans, non-Catholics, Greek orthodox Christians, however, seem not to know any distinction between „mores“ and „institutions“. Whatever customs they have, such are obligatory as to time and procedure. I would mention as examples: The hand washing of the Jews, when participating in a funeral; eating of

Mazza bread at the Pasha time; their ancient pilgrimages to the holy city, the observation of the feast of tabernacles. The eastern Indians have their pilgrimages to Calcutta and Bangkok, bathing in the Ganges river, funerals by combustion on stakes. Of the American Indians I mention only two examples: In spring and fall, when sickness is considered most common, the Iroquois used to put on ugly masks and to go through all the houses of the community shaking their turtle-shell rattles to frighten away the invading spirits of sickness. The Huron tribe observed strictly another custom, expressing their respect for the dead. About every twelve years, there was a great feast of the dead. The bodies of all who had passed away during that period were carried by their families, often many miles, to a common burial pit, lined with furs and other costly offerings, and buried there with great solemnity.

As it was said before, it is very difficult to classify pagan customs. What at first sight seems to be a folkway, turns out to be an institution. A dependable reason of classification is the presence of the medicine man performing the rite. But full certainty could be achieved probably only during a period of decline, when certain customs are dropped sooner than others, the presumption being that those dropped first are but optional folkways, while those tenaciously preserved are institutions.

3. Class: In the Catholic Church, however, folkways are easy to distinguish from higher class customs. They are remote from ritual directions, their origin being the Christian soul. They impart a sacred purport even to trivial activities, as eating, working, housing, common events of family life. Strong faith strives, very naturally, to be a „living faith“, as St. Paul says (Rom. I, 17, and Hebrew X, 38) and originates sacred habits of daily life. Hereto belongs the use of holy water, when leaving the house, blessing of the bread before cutting it; prayers uniting all members of the family in the morning and at night, as well as prayers before the meals. Sacred customs are connected with birth, baptism, marriage, and death. In some countries (Belgium) the churchgoers wear particular garbs, distinguishing them as to sex, matrimonial state, and age. Even the way priests are dressing in different countries, and conversing with people, is dictated more by folkways than by canon law. Among more outstanding folkways may be mentioned the mountain fires on St. John the Baptist's day and around the Yule tide. I think that the use of a ritual language is based also more on custom and tradition than

on law. The veneration and protection of guests seems to be of religious origin, as is the selection of hill tops and mountain peaks for divine service. Most of the folkways are handed down to following generations in poetic and musical form, thus enhancing their impressiveness.

4. Class: In a larger sense all religious activities are ruled by custom, as far as the layman's viewpoint is concerned. The time, length, selection of religious services is closely watched by the people, and any decisive innovation, still more any abolition, is resented. They object even to the removal of a picture, its esthetic worthlessness notwithstanding. People are greatly puzzled, when one pastor observes May- and October devotions, while another absolves himself from it; when one church has the Corpus Christi procession, the Asperges, the Holy Week devotions, and another gets along without it; if the priests differ in the application of Canon Law, what really happens. The results are disastrous, because the crowd naturally favors rebellion, and they begin to doubt not only liturgical rules, but the priest's word in general.

II. Effectiveness, stability, and necessity of customs

Ceremonies and religious customs speak an eloquent language to us. They are the objectivated intellect, because, although impersonal, they arouse our thinking and compel us to follow their guidance, or to reject it. They lend world to the supernatural, and symbolize in a very suggestive way events going on in a supernatural world with which we are in permanent relation. To the simple minded they substitute for books and instruction, but to the cultured mind they offer an unexhaustible treasure of stimulating meditations. As history teaches they are inspiring esthetic productiveness, calling for embellishments by poetry, music, and dramatic impersonation.

As to their stability, it is obvious that the ceremonial customs, practised during the divine service and protected by the church edifice, have the best chances of persistence. Some priests believe that they suffice for the preservation of a truly Christian life, which is fundamentally wrong as will be shown. Extramural customs, mores, mentioned in class 2, do not enjoy so much appreciation as the ceremonies of class 1. They are regarded, sometimes, as „non-essential“ and likely to be dropped for any plausible reason. As to the folkways, it must be stated that they do not enjoy, of late, the patronage of the clergy as they have enjoyed that of the missionaries in earlier centuries, when Christian folkways were encouraged, because they brought home the

meaning of the dogmas to the human mind. Fortunately, customs are not exclusively dependent on the patronage of the clergy. Large groups have found them beneficial, and they maintain for them a continued appreciation, especially in a settled country, even if their day of value has passed. Religious folkways are, sometimes, an expression of the general outlook of an epoch, as it was during the romantic period which was very fond of symbolism, while the enlightenment period was particularly adverse to religious customs, because of its antagonism against anything irrational. Moreover, at that time, many folkways had become void of their original meaning, a worthless mechanism, conducive rather to superstition than to edification. They are manifestations of the objectivated intellect only as long as their meaning is not detached, lost, from them, else they become useless ruins.

It is this writer's opinion that all classes of religious customs are equally important for the preservation of a living religion, that they are so necessary to religion as the branches, leaves, and blossoms are integral parts of a normal plant. It is true, that religion is a matter of man's intellect. But does that mean that we can convert the world simply by appealing to reason in correct, logical argumentation? Christ, when teaching, adhered to the religious notions of the Jews; he minutely observed Jewish customs, and so did the apostles, always taking pains to instill into them the lofty doctrine of the redemption. That was both very wisely and carefully done, and the missionaries have followed their example. They can tell us about the almost invincible resistance of primitives whose religion is deeply interwoven with habits of daily life and civic events. The worship of ancestors, and the rites observed in the cult of animism and fetishism have proved to be nearly unsurmountable obstacles to Christian preachers. In the following the power of religious customs is to be elucidated by the example of the Amish sect living in the United States.

„Wenn die Rettung der Seelen und die Ausbreitung der Wohltaten der Erlösung ein Werk ist, an dem alle Priester der Welt teilnehmen, so bestimmt man nicht das unterscheidende Merkmal der Missionstätigkeit mit der Behauptung, daß sie ein für die Rettung der Ungläubigen unternommenes Werk sei . . . Es ist das eigene und wesentliche Ziel der Mission, eine sichtbare, hierarchische und organisierte Kirche vorzubereiten. Diese andere Aufgabe hat S. H. Pius XI. in seinem unvergänglichen Rundschreiben *Rerum Ecclesiae* formuliert: *Quorsum, quaesumus, sacrae Missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituat ac stabiliatur?*“ (Albert Perbal O. M. I., *Premières leçons de théologie missionnaire*, Paris 1937, S. 61 u. 98—99.)

Gedanken über Wesen und Bedeutung der nichtchristlichen Religionen

II.

Die nichtchristlichen Religionen reine Naturreligionen?

Von Prof. D.Dr. Johann Peter Steffes

1.

Die nachfolgenden Ausführungen setzen beim Leser die Kenntnis der Gedanken voraus, die der Verfasser unter der gleichen Überschrift in Heft 1 entwickelte. Sie drängen zu der wichtigen Frage: Haben wir vom kirchlichen Standorte aus in den nichtchristlichen Religionen in etwa irgendwelche Formen einer reinen Naturreligion zu sehen? Wie wir Heft 1 S. 30 betonten, waren Apologeten wie Justin, Tertullian, Cyprian u. a. bereit, anzuerkennen, daß es von Natur aus allgemeine Erkenntnisse der Seele gäbe, die auch den Heiden erschlossen seien, und zu denen die Erkenntnis Gottes gehöre. So wie diese Theologen aber in Kampf und Auseinandersetzung mit dem Heidentum den Blick auf die konkreten außerchristlichen Religionen mit ihrer Liturgie, ihren Darbietungen, Ansprüchen und Ähnlichkeiten mit dem Christentum lenkten, schien ihnen die oben angeführte, von ihnen selbst gegebene Lösung nicht ausreichend. Sie konnten das um so weniger, je mehr von den Gegnern des Christentums dessen Vorrang bestritten und geltend gemacht wurde, daß auch andere Religionen sich großer, sittlicher, asketischer und wundertätiger Männer erfreuten²⁷, ferner, daß die weisen Lehren, auf die das Christentum sich für seine Sonderstellung berufe, auch den nichtchristlichen Religionen und Philosophien nicht fremd seien²⁸, wohingegen die Religion der Offenbarung wie etwa das Alte Testament mancherlei Mängel und Bedenklichkeiten aufweise. Sollte so von den Gegnern des Christentums dieses auf das Niveau anderer Religionen herabgedrückt werden, so ergab sich für seine Verteidiger die Aufgabe, den Unterschied zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen schärfer herauszuarbeiten. Sie tun dies nun nicht so, daß sie etwa die nichtchristlichen Religionen als rein natürliche Gebilde erklärten, denen sie das Christentum als übernatürlich begründet entgegenstellen. Sie greifen vielmehr zu andern Mitteln, die zum Teil heute noch

²⁷ Vgl. den Sophisten Philostratus in seiner Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana.

²⁸ So besonders im 2. nachchristl. Jahrh. Celsus in seinem *Ἀληθὴς Λόγος*.

bedeutsam, zum mindesten stets lehrreich für uns sind. Sie erklären nämlich die fremden Religionen, ihre Lehren und Einrichtungen irgendwie als Stiftung böser Mächte, der Dämonen, bzw. abgefallener Engel. Diese Anschauung hat die Geister lange beherrscht. Wir begegnen später (vgl. etwa Eusebius, Laktanz, Augustinus) der Meinung, die bösen Geister hätten den Polytheismus begründet²⁹. Oder man vertritt die Anschauung, daß sich die Ähnlichkeiten zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen bzw. Philosophien daraus erklärten, daß letztere Plagiat am Christentum geübt hätten. Sowenig wir uns heute diese Auffassungen im einzelnen zu eigen machen können, so sehr zeigen sie, daß die Apologeten in den Konkurrenzreligionen nicht etwa nur reine Naturprodukte sahen, sondern positive Setzungen, deren letzter Ursprung höherer Art war. Psychologisch sehr wertvoll war der Hinweis, der sich namentlich bei Irenäus findet³⁰, daß der Mensch in einer Entwicklung stehe, und daß Gott sich mit seiner Offenbarung dem allmählich reifenden Geiste anpasse, und dem kindhaften Menschen an Verständnis und Auffassungsfähigkeit nicht zumute, was erst ein reiferer Geist zu tragen vermöchte³¹. Somit ergab sich ein religiöser Fortschritt der Menschheit, bedingt durch zwei Tatsachen: einmal durch das allmähliche Reifen des menschlichen Geistes, zum andern infolge des ständigen Eingreifens Gottes. Und gerade dies begründet dann die grundsätzliche Überlegenheit des Christentums, daß Gott hier die Fülle seiner Weisheit sichtbar gemacht hat. Nach Justin ist das Christentum durch folgende Momente allen anderen Religionen überlegen: es verfügt unbeschadet der Erkenntnis der Philosophien und Religionen über eine größere Weisheit und besitzt seine Wahrheiten in einer großen geschlossenen logischen Ordnung, während dies sonstwo nicht zuträfe³². Sehr wesentlich und zugleich von neuzeitlicher Gültigkeit ist, was Origenes gegen Celsus hervorhebt, daß nämlich die Religionen zu beurteilen seien nicht nach äußeren Ähnlichkeiten, sondern nach dem inneren Sinn ihrer Ideen und Funktionen, den sie im Gesamtzusammenhange besitzen sowie nach der Kraft ihrer Wirkung³³. Und dabei erweist sich nach ihm im Christentum eine geschlossene Einheitlichkeit der Erscheinung und Wirkung, die sich so in den Religionen des Heidentums nicht findet³⁴.

²⁹ Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* I, p. 83.

³⁰ Adv. haer. I, IV c. 38, 392 f.

³¹ Vgl. bes. das A. T.

³² Apol. I, 20.

³³ C. Cels. I, 7 c. 63, P. Gr. t. XI 1125 ff.; I, 5 c. 44, P. Gr. t. XI 1249.

³⁴ C. Cels. I, 5 c. 27, P. Gr. t. XI 1221; I, 5 c. 35, P. Gr. t. XI 1233 ff.

Die Gedanken des Origenes finden weitere Vertiefung und Begründung namentlich bei Eusebius, Laktanz und Augustin u. a. So sehr hier von allen Vertretern der Kirche das Christentum über die andern Religionen erhoben wird, so scheinen sie doch auch insgesamt irgendeinen Restbestand anzuerkennen, der den fremden Religionen mit dem Christentum gemeinsam ist und nicht überall einfach aus der Natur abzuleiten ist.

Ein weiteres Moment ist von Wichtigkeit. Solange eine Religion bloß auf ein Volk, ein Land, einen Staat beschränkt bleibt, mag sie für die geographisch und politisch begrenzte Anhängerschar von größter Bedeutung sein; für die außerhalb dieses Bereiches stehenden Menschen dürfte sie mehr oder minder belanglos sein. Anders gestalten sich die Dinge, wenn die lokalen Kulte und Religionen zu universalen sich entwickeln und sich allen Menschen als heilbringend darbieten. Ein besonderes Beispiel dafür liefert der spätere Neuplatonismus, die Gnosis in mehreren Ausstrahlungen, wie überhaupt die bedeutenderen Religionsformen am Ausgang der Antike, um von den späteren großen Religionsbildungen zu schweigen. Diese Umformung vollzog sich vor allem durch synkretistische Vermischung der verschiedensten Elemente. Dabei spielten zwei Methoden eine besondere Rolle: die Allegorie und die Toleranz. Erstere suchte durch mehr oder minder gewaltsame Umdeutungen in allen religiösen Lehren und Funktionen gewisse gleiche Grundwahrheiten herauszufinden, letztere übte eine große Nachsicht gegen alles, was sich solcher Zusammenschweißung widersetzte. Demgegenüber betonten die genannten Theologen, besonders im Hinblick auf die verschiedenartige und widerspruchsvolle Ausdeutung der Allegorie³⁵, den durchaus positiven Charakter der christlichen Religion. Als wirkliche historische Geschehnisse, als konkrete Wirklichkeiten und Wahrheiten dulden die christlichen Inhalte keine Umdeutung, keine abstrahierende Abschwächung, keine Vermischung und Vermengung mit heterogenen Elementen, sondern behaupten sich unerbittlich in ihrer eigenen Form und Gestalt³⁶. Den religiösen Tatsachen muß (wie schon Origenes betonte) der richtige Sinn gegeben werden³⁷.

Damit aber werden die heidnischen Religionen keineswegs einfach als Naturreligionen charakterisiert. Denn einmal beruhen sie nach Ansicht der angeführten Theologen auf einer Aus- und Umdeutung von Symbolen, die, weil sie eine Umdeutung verlangen, nicht ohne weiteres rational eindeutig sind. Die religiösen Grundwahrheiten aber, auf die man mit Hilfe der Allegorie und Toleranz alle Religion zurückführen will, scheinen allerdings einen rein rationalen Urbestand vorauszusetzen, zu dessen Erklärung die Vertreter der Kirche auf die gleiche gemeinsame Natur der Menschen hinweisen. Indes fügen sie hinzu, daß diese Gleichheit begründet sei in der Verwandtschaft und Wesensähnlichkeit mit

³⁵ Laktanz, *Institutiones divinae* 1, I c. XI, P. L. t. VI 179; Augustin, *De civ. Dei* I, XVIII c. 12, P. L. t. XLI 569.

³⁶ Eusebius, *Praep. Evang.* 1, II c. 6, P. Gr. t. XXI 141; Augustin, *De cons. evang.* 1, I c. 23 u. 31, P. L. t. XXXIV 1036.

³⁷ Augustin, *Contra Faust.* 1, XX c. 21, P. L. t. XL II 386; *De civ. Dei* 1, VII c. 27, P. L. t. XLI 267.

Gott³⁸. Ja es wird die Meinung geäußert, daß von Anbeginn an die Fülle der religiösen Erkenntnisse den Menschen zu Gebote gestanden hätte, freilich nicht auf Grund eigenen Erwerbs, sondern infolge von gnadenhafter Mitteilung. Nach Augustin ist der Name „Christliche Religion“ neu, die Sache aber ist so alt wie die Welt³⁹. (Auch die Wunder usw., auf welche die Heiden sich berufen, werden von den Vertretern der Kirche nicht geleugnet; diese wiesen vielmehr darauf hin, daß die in Rede stehenden Wunder anderer Religionen dazu dienen müßten, einander widersprechende Meinungen zu stützen, und daß sie nicht imstande wären, eine Reform der Sitten herbeizuführen⁴⁰.)

Dabei erheben sich aber sofort zwei schwerwiegende Fragen: Warum war denn bei solcher Sachlage die Erscheinung Christi noch vonnöten, und warum trat er erst so spät in die Geschichte ein und wurde so wenigen Menschen bekannt? Auf die erste Frage lautet die Antwort der frühchristlichen Theologen: das Menschengeschlecht sei durch den Sündenfall nach dem glänzenden Beginn immer mehr dem Irrtum und der Verfinsterung verfallen und habe sich selbst nicht mehr zu erheben vermocht — ein Beweis, daß nicht bloß rein natürliche Kräfte am Anfange standen. Da die Menschheit sich aber als unfähig erwies, die ihr vermittelten Wahrheiten zu bewahren, oder die nunmehr zerstreuten und zersplitterten und entstellten Wahrheiten zu einer großen geschlossenen Einheit zusammenzufassen, so war das Erscheinen eines göttlichen Offenbarers und Erlösers notwendig geworden⁴¹. Sein spätes Eintreten in die Geschichte erfolgte unter dem Gesichtspunkte, daß die Menschen für die letzte Darbietung des Göttlichen erst reifen sollten durch die Erfahrungen des Lebens und der Sünde⁴².

Von hier aus nun erscheinen die nichtchristlichen Religionen als Gebilde, in denen noch Urwahrheiten enthalten sind, die Gott dem Menschen im Urbeginn verliehen hatte; sie sollen dazu dienen, den Reifungsprozeß der Menschen sowohl positiv infolge ihres Wahrheitsgehaltes, wie negativ infolge der durch die Dämonen beigemischten Irrungen für die letzte Gotteserschließung zu befördern.

Die Grundsätze der frühchristlichen Theologen in Hinsicht des Verfalls der Menschheit nach ihrem gottnahen Beginne, die Anpassung Gottes an die Menschheit, der Einfluß der bösen Mächte behalten auch das Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart innerhalb der Kirche ihre Geltung. Indessen ist noch einiger fruchtbarer Gesichtspunkte besonders zu gedenken. Der arabische Rationalismus⁴³ — bis zu einem gewissen Grade trifft das auch auf den jüdischen Rationalismus zu — namentlich unter der Führung von Averrhoes glaubte nur von einer bildlich-metaphorischen Erkenntnis des Göttlichen sprechen zu können, die sich lediglich durch ihre praktische Wirkung rechtfertige. Und so kam er zu einer völligen Relativierung aller Religionen, deren wirk-

³⁸ Laktanz, *Inst. div.* 1, VII c. 9, P. L. t. VI 765 ff.; Augustin, *Conf.* 1, I, 1, XIII c. 8.

³⁹ Augustin, *Retract.* 1, I c. XIII n. 3, P. L. t. XXXII 603.

⁴⁰ Augustin, *Conf.* 1, VII c. 20, P. L. t. XXXII 746 ff.; *De civ. Dei* 1, X c. XXIX n. 2; 1, XIV c. XIII n. 1, P. L. t. XLI 308 ff., 421.

⁴¹ Laktanz, *Inst. div.* 1, VII c. VII, P. L. t. VI 758 ff.

⁴² Eusebius, *Demonstr. evang.* 1, VIII proem., P. Gr. t. XXII 569 ff.; Gregor v. Nazianz, *Orat.* XXXI c. 25 ff., P. Gr. t. XXXVI 160 f.

⁴³ Pinard de la Boullaye, a. a. O. I S. 101 ff.

licher objektiver Wahrheitsgehalt mit den Erkenntnissen der Philosophie übereinstimmen müsse⁴⁴. Dieser Rationalisierung und Relativierung der Religion tritt vor allem der Aquinate⁴⁵ entgegen, indem er den objektiven Wahrheitsgehalt der religiösen, besonders der biblischen Aussagen über Gott zu retten und damit den Unterschied richtiger und falscher Religionen aufrecht zu erhalten sucht. Er erreicht dies durch Betonung und Umschreibung der analogen Erkenntnis, die trotz alles Relativen und Bildhaften in der Formulierung dennoch die objektive göttliche Wirklichkeit irgendwie auszudrücken vermag. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die Religionen nach ihrem Wahrheitswerte zu bemessen und abzustufen. Den nichtchristlichen Religionen kann dabei die Bedeutung von abgestufter relativer Gotteserkenntnis zugemessen werden.

Von besonderem Belange ist die Stellungnahme, die der Kardinal Nikolaus von Cues, der in gewissem Betrachte die Neuzeit inauguriert, einnimmt. Aus seinem konkordistischen Denken, demzufolge alles in eine letzte Einheit einmünden muß, ergibt sich die Folgerung, daß alle Religionsformen, zu Ende gedacht, zur Absolutheit des Christentums führen müßten⁴⁶, m. a. W., daß Gott in allen Religionen, wenn auch mit unzulänglichen Namen, angebetet wird.

Alle diese Auffassungen sehen in den nichtchristlichen Religionen — wenn auch in verschiedener Blickrichtung und Formulierung — Stufen der religiösen Teilwahrheit, hinter denen eine auch die Einzelwege lenkende universale Wahrheit steht⁴⁷.

Dieser Anschauung stehen nahe Deutungen aus dem Kreise kirchlicher Romantiker, die etwa mit Chateaubriands *Génie du Christianisme* in den Riten und Mythen der außerchristlichen religiösen Welt Andeutungen, Hinweise, Symbole, Vorbilder der christlichen Kirche, ihrer Dogmen und Geheimnisse sehen⁴⁸; oder mit J. Görres einen Nachhall der ewigen Urweisheit vernehmen⁴⁹.

Aus jüngster Zeit ist von erheblichem Gewicht das Urteil des wirklichkeitsnahen und so realistisch denkenden großen Kardinals J. H. Newman⁵⁰, der in einer Abhandlung über die „Naturreligion“ von der außerchristlichen, sog. natürlichen Religion sagt, insoweit sie echte Religion enthalte, gehe sie auf Offenbarung zurück. Sie beruhe weder auf einer Schlußfolgerung der Vernunft, noch auf der Vereinbarung von Menschen, sondern sei irgendwie aus Tradition und Vermittlung von oben herzuleiten. Die Berufung aller lebendigen Religionen auf göttliche Urheber, Wunder, Zeichen usw. zeige sowohl, wie gemäß die

⁴⁴ *Destructio destructionis*, 1527, disp. XI—XIV, Opera 1553; P. Mandonnet O. P., *Siger de Brabant et L'Averroisme latin au 13^{me} siècle*, Fribourg 1889, p. 171 ff.

⁴⁵ *Contra Gent.* 1, I c. XXX sq.; S. th. I qu. XIII; *Quaestiones disputatae*, *De veritate* qu. II a 1, 3, 11; *De potentia* qu. VII a 3 sq.

⁴⁶ Vgl. *De Beryllo u. Concordantia Catholica*, beide in deutscher Übersetzung im Erscheinen begriffen, Nicolai de Cusa, *opera omnia*, hrsg. von E. Hoffmann im Auftrage der Heidelberger Akademie, F. Meiner, Leipzig.

⁴⁷ *Pinard de la Boullaye*, a. a. O. I S. 112 f.

⁴⁸ V. de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, 1836, *passim*.

⁴⁹ J. v. Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 1810, *passim*.

⁵⁰ *Grammar of Assent*, New impression 1906, p. 391 ff. Vgl. dazu auch die deutsche Übersetzung von Th. Haecker (*Philosophie des Glaubens*, München 1921), S. 343, 346, 350.

Offenbarung dem Geiste ist, als auch deute sie hin auf große Urerinnerungen⁵¹.

In scharfem Gegensatz zu solcher Betrachtungsweise neigen die Reformatoren dazu, alle religiösen Wahrheitsmomente außerhalb des Christentums zu leugnen und alle anderen Religionen als Produkte einer durch und durch verderbten Natur zu betrachten. Indem Luther jede Gotteserkenntnis auf unmittelbare, wahre Offenbarung Gottes, wie sie nur in der Bibel vorliegt, zurückführte und der Vernunft des Menschen dabei keinen Anteil beließ, blieb auch für die außerchristlichen Religionen nur übrig, lediglich Gebilde des Irrtums und der Sünde zu sein. Während sich diese Auffassungen in der orthodoxen Nachfolgerschaft Luthers erhielten, haben Rationalismus und Humanismus auch in der evangelischen Kirche das rein übernatürliche und exklusive Moment der Offenbarung teilweise zurücktreten lassen bis zur vollen Relativierung selbst des Christentums und seiner Aushöhlung zu einer natürlichen Kulturreligion. Heute sehen wir indes in der protestantischen Kirche neben dem exklusiven, supranaturalistischen Denken der dialektischen Theologie, vor dem alles Natürliche mit dem Brandmal des Sündigen behaftet ist⁵², ein sehr ernstes Bestreben, auch die natürliche Ordnung sowohl für die Gotteserkenntnis wie für den sittlichen und liturgischen Dienst als belangvoll zu betrachten, wodurch auch die Natur wieder in den religiösen Bereich mithineinbezogen wird, freilich nur weil und insofern der offenbarende Gott dahinter steht. Diese Wendung drängt notwendig auch zu einer neuen Stellungnahme gegenüber den nichtchristlichen Religionen.

Gegenüber der kirchlichen Auffassung steht ein weitreichendes, religionswissenschaftliches Bemühen der modernen Welt, den übernatürlichen Offenbarungscharakter überhaupt auszuschalten, und alle Religionen als rein naturhafte Gebilde zu erweisen.

2.

Welche Ergebnisse lassen sich aus unseren Überlegungen folgern? Versucht man, die außerchristlichen Religionen als rein naturhafte oder natürliche Produkte zu betrachten, so ergeben sich in Hinsicht ihrer Entstehung und ihres Gehaltes folgende Möglichkeiten: Man könnte es unternehmen, sie rein rational zu deuten. Aber schon eine oberflächliche Kenntnisnahme von dem Material der Religionsgeschichte bringt uns zum Bewußtsein, daß die rein rationalen Elemente zumeist nur einen sehr geringen Bestandteil im Aufbau der Religionen ausmachen. Überdies würde aus reinen Verstandeserwägungen wohl nur eine philosophisch-kühle religiöse Haltung einzelner Intellektueller verständlich werden; wie aber können lebendige Volksreligionen mit

⁵¹ Vgl. auch N. Söderblom, *Natürliche Religion und allgemeine Religionsgeschichte*, S. 63 ff.

⁵² J. Witte, *Die Christusbotschaft und die Religionen*, Göttingen 1936; Ders., *Offenbarung nur in der Bibel*, Göttingen 1937, S. 14 ff.; vgl. auch S. 9 u. 30 ff.

ihrer Fülle von Erlebnissen, Lehren, Forderungen und Riten, wie sie die Geschichte zeigt, aus ihnen abgeleitet werden. In den praktischen Religionen der Wirklichkeit ist das rationale Element nicht so sehr originär, als es vielmehr um bereits vorhandene religiöse Grundphänomene kreist. Vieles ließe sich indes in den Religionen — es können hier nur kurze Hinweise gebracht werden, nähere Darlegungen mögen späteren Aufsätzen vorbehalten bleiben — auf Erlebnis, Gemütsregung, Wunsch, Furcht usw., also auf die irrationalen Kräfte der Seele zurückführen oder auch durch Hinweis auf Umwelt, Klima, äußere Geschehnisse, völkische und rassische Eigenart erklären. Aber keineswegs alles. Drei Tatsachen widersetzen sich u. E. einer solchen Ausdeutung. Einmal das Faktum, daß die Menschen überall und allezeit, trotz aller Enttäuschungen, die sie an ihren Kulte und Göttern erlebten, und trotz häufiger Entartung nie davon abließen, irgendwie an eine überirdische göttliche Welt zu glauben und eine Verbindung mit ihr zu suchen, wobei bisweilen eine erstaunliche Höhe des religiösen und sittlichen Bewußtseins erreicht wurde. Wenn in der Neuzeit unter der Auswirkung des Rationalismus und Technizismus religionslose Menschengruppen sich zu mehrern scheinen, so ist es dabei von größtem Interesse, zu sehen, wie sie sich mit kümmerlichen Surrogaten gleichwohl einen Ersatz für echte Religion zu schaffen suchen. Man darf das wohl so erklären, daß die Menschheit irgendwie immer von einer jenseitigen göttlichen Wirklichkeit berührt wird, für die sie sich ohne besondere Offenbarung je und je einen verschiedenen Ausdruck, oder im Falle der Flucht und Ablehnung einen künstlichen Ersatz schafft. Für diese Deutung spricht auch das zweite von uns als naturhaft unerklärlich bezeichnete Faktum, nämlich die Tatsache, daß alle Religionen irgendwie die Unerbittlichkeit der göttlichen Forderung bzw. die Unnahbarkeit der göttlichen Präsenz und Wirkung anerkennen und sie in heiliger Scheu, ehrfürchtiger Distanz und in peinlich genau beobachtetem Ritual bezeugen. In die gleiche Richtung weist drittens die Tatsache, daß wir in allen lebendigen Religionen das Bewußtsein von der Notwendigkeit von Buße und Sühne finden. Dies setzt voraus, daß Leben und Welt als irgendwie gestört, als unter der Sünde stehend und daher göttlicher Hilfe bedürftig empfunden werden. In Gebet und Opfer vor allem kommt solches Empfinden zum Ausdruck. Von hier aus wird des weiteren verständlich, daß wir bei allen bedeutenderen Religionen ein gewisses gleiches Grundschema antreffen, das folgende wesentlichen Motive aufweist: 1. Bereich des Göttlichen, Bereich der Welt, Bereich des

Widergöttlichen; 2. das Ringen des Menschen um göttlichen Schutz gegen die widergöttlichen Mächte in Gebet, Opfer und rituellen Leistungen verschiedenster Art; 3. irgendwelche Hoffnung auf Erlösung, Sieg des Göttlichen, Errettung des Menschen.

Behält man diese Feststellungen im Auge, so kann man gewissermaßen alle außerchristlichen Religionen in der Sonderart ihrer Erscheinung, soweit nicht seelenlose Mischungen, Entlehnungen, Imitationen und Korruptionen vorliegen, betrachten als die Antwort, die ein Stamm, ein Volk, eine Rasse aus der eigenen Lebenssituation heraus gibt auf die Begegnung mit dem Heiligen und Absoluten, wie sie ihnen in ihrer inneren und äußeren Lebenslage widerfuhr⁵³. Dabei ist keineswegs ausgeschlossen, daß Gott den Willigen mit seiner Gnade auch zu tieferen Erkenntnissen und Symbolen führt.

Jedenfalls ergeben sich unter den vorgeführten Gesichtspunkten für den Missionar wertvollste Einsichten und Anknüpfungspunkte: einmal in Hinsicht der Tatsache, daß auch in den außerchristlichen Religionen um die Existenz, Heiligkeit, Unnahbarkeit und Forderung des Göttlichen gewußt wird⁵⁴; dann in bezug auf die besondere Art, in der es empfunden wird. Es ist doch nicht zu verkennen, daß die Religionsgeschichte, trotz der vielen menschlichen Verirrungen, von denen sie auch zu berichten hat, in ihrer Ganzheit ein überwältigendes Dokument darstellt für das allgemeine menschliche Bewußtsein von der göttlichen Wirklichkeit und Verpflichtung und zugleich einen Eindruck vermittelt von dem Reichtum und der Vielfalt der Formen, mit denen die Menschen erlebnishaft, gedanklich, kultisch, sittlich dies zum Ausdruck bringen. Welch wertvolle Erkenntnisse mag hier ein Missionar und Seelsorger gewinnen⁵⁵! Die eigene Weise, wie ein Mensch auf Gottes Wirklichkeit und Wirken reagiert, hängt u. a. auch mit ab von der Sonderart seines Wesens und seiner Lebenssituation. Denn das Übernatürliche schwebt ja nicht im leeren Raum, sondern geht als Form- und Wirkprinzip irgendwie in die Natur ein, setzt diese also voraus. Vermag nun ein Missionar in der Fremdreigion, zu der er kommt, zu erlauschen, wo deren

⁵³ Vgl. hier auch Rosenkranz, Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte?, Leipzig 1936; C. Clemen, Die göttliche Offenbarung nach dem Zeugnis der Religionsgeschichte (Zschr. f. Th. u. K., 1936, Heft 4, S. 333 ff.), auf deren Ausführungen in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden kann.

⁵⁴ O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit, 3. Aufl., Freiburg 1936, vgl. passim, bes. aber S. 203 ff.

⁵⁵ J. P. Steffes, Seelsorge und Religionswissenschaft, in: Theologie der Zeit, Wien 1937, Folge 1, S. 1 ff.

lauterste Kräfte sich äußern, so wird er zugleich erfühlen, wo die Natur dieser Menschen und in welcher Art sie dem Göttlichen erschlossen, bzw. tiefer erschließbar ist. So gibt die verstehende, liebevolle Versenkung in das fremde religiöse Leben dem Missionar den Schlüssel zur Seele in die Hand und einen fruchtbaren Ausgangspunkt für seine Arbeit⁵⁶.

Neueste ethnologische Forschungen und Heidenmission

Von Univ.-Dozent Dr. J. Winthuis, Moosberg (Obb.)

Nach den eingehenden wissenschaftlichen Erörterungen der letzten Jahrzehnte über die verschiedenen Missionierungsmethoden bei den Heidenvölkern in Büchern und Zeitschriften des In- und Auslandes ist man auf katholischer wie protestantischer Seite immer mehr zu der Erkenntnis gelangt, daß das Christianisierungswerk unter keinen Widrigkeiten so sehr gelitten hat, wie unter dem Nichtverständnis der Geisteswelt dieser Völker und der schon daraus mit Notwendigkeit sich ergebenden mangelhaften Akkommodation an das Missionsobjekt. Dieses Nichtverständnis hat vornehmlich darin seinen Grund, daß man allgemein die zur Erkenntnis der fremden geistigen Kulturen unbedingt notwendigen Voraussetzungen, wie Erforschung des fremden Denkens, Ergründung des ureigentlichen Sinnes der so bedeutsamen Bildersprachen, sowie der geheimnisvollen Esoterik der meist uralten Mythen und Kulte fast gänzlich außer acht ließ und deshalb auch nicht zum ureigentlichen Kern und Wesen der fremden Religionen vordringen konnte. Wie soll man sonst erklären, daß Missionare der gleichen Missionsgebiete die widersprechendsten Angaben über die Religion ihrer Hörer machten¹, ja, daß es nicht wenige Glaubens-

⁵⁶ Vgl. dazu auch K. Beth, *Christentum und natürliche Religionen*, in: *Ztschr. für Religionspsychologie*, 10. Jahrg., 1937, Heft 1, S. 1 ff. u. K. Leese, *Natürliche Religion u. christlicher Glaube*, Berlin 1936, ein Buch, über das noch zu reden sein wird.

¹ In seinem dreibändigen Werk „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins“ (Freiburg 1914) hat der Jesuitenpater V. Cathrein wiederholt auf diese Widersprüche hingewiesen. Während einige Missionare glauben, diese Völker hätten eine Religion, behaupten andere von ihnen genau das Gegenteil — ein Widerspruch, dem man indes nicht nur in den Mitteilungen von Missionaren begegnet, sondern auch in denen anderer Feldforscher (siehe dazu mein Buch „Mythos und Kult der Steinzeit“, Vorwort S. VII—XI sowie S. 268 ff.). So berichten Spencer und Gillen, daß von zentralaustralischen Stämmen ein Wesen namens „Wollunqua“ als Schöpfer verehrt wird, dieses aber im Grunde nichts anderes sei als eine Riesenschlange (a. a. O. S. VIII—IX). Ferner stellen sie einerseits in Abrede, daß diese Stämme eine Religion haben, andererseits aber müssen sie zugeben, daß deren Leben ein ergreifender Dienst am Heiligen ist und vom Jenseits- und Unsterblichkeitsglauben erfüllt. Wie erklären sich diese Widersprüche? Hauptsächlich aus der falschen Einstellung zum Forschungsobjekt und der daraus sich ergebenden falschen Forschungsmethode. Muß aber diese sich schon für Völkerkunde und Religionswissenschaft verhängnisvoll auswirken, wieviel mehr noch für die Heidenmission! Ihr begegnen wir aber immer wieder und zwar nicht nur in den Missions-

boten, wie auch sonstige Feldforscher gibt, die von dem andersgearteten Denken der Natur- und alten Kulturvölker keine Ahnung haben, obschon es ja ganz unmöglich ist — nochmals sei es betont —, die Vorstellungswelt dieser uns geistig meist so fernstehenden Völker ohne Zugrundelegung ihres Denkens zu verstehen². Zu ihrer Entschuldigung sei gleich hier bemerkt, daß dem Abendländer, besonders dem philosophisch geschulten, das Eindringen in das irrational-magische Denken dieser Völker deshalb so schwer gelingt, weil er überhaupt nicht daran denkt, daß die Voraussetzung dafür die Ausschaltung des europäischen Denkens ist. Solange der Kulturmensch den Naturmenschen mit der europäischen Brille anschaut, wird er nie hinter dessen Geheimnisse kommen.

In seiner Besprechung meiner Schriften³ hat der Religionswissenschaftler Dr. Anwander auf die diesbezüglichen von mir darin betonten Schwierigkeiten hingewiesen, die das esoterische Verständnis der Geisteskulturen primitiver Völker dem abendländischen Denken bereitet: „Selbst jahrzehntelanger Aufenthalt bei einem Stamm, selbst die gute Kenntnis seiner Sprache, ja selbst die Zulassung zu seinen Einweihungsfeierlichkeiten und die Aufnahme in seinen Kultverband verhindert nicht, daß sich der Forscher und Missionar schwer über den wahren Sinn der Riten und Mythen täuscht.“

Daß der „Europäismus“ die Hauptschuld daran trägt⁴, dafür nur ein Beispiel unter vielen: der deutsche Missionar C. Strehlow hat über zwei Dezennien unter zentralaustralischen Stämmen (den Dieri, Aranda und Loritja) zugebracht. Im täglichen Umgang mit ihnen hatte er sich die gründliche Kenntnis ihrer Sprachen angeeignet, sowie in heißem Bemühen ihre alten Überlieferungen (Mythen und Kultgesänge) in den Ursprachen aufgezeichnet und sie in die deutsche Sprache übersetzt. Dennoch hat er — das ist ihm an vielen Stellen in meinen Büchern, vor allem im „Mythos und Kult der Steinzeit“, nachgewiesen worden — ihre Geisteswelt nicht verstanden, ja den wahren Sinn keiner einzigen ihrer Mythen, keines einzigen ihrer Kultgesänge erfaßt⁵.

Wie ihm, ist es manchen Missionaren und Feldforschern ergangen. Man hätte ja sonst längst hinter die Geheimnisse der fremden Völker kommen müssen. Trotz aller angestellten Untersuchungen von seiten vieler Missionare und Gelehrten blieben sie dennoch verborgen.

und sonstigen Feldforscherberichten, sondern auch in Kursen und Vorträgen über völkerkundliche und religionswissenschaftliche Fragen, ganz besonders aber in den Werken jener Ethnologen, die nie in persönlichen Kontakt mit den fremden Völkern gekommen sind. Sie brauchen sich deshalb auch nicht zu wundern, daß sie mit ihren Forschungen, die der methodischen Grundlage entbehren, zu keinen schlüssigen Ergebnissen gelangen konnten.

² Der Beweis dafür findet sich in meinen Schriften „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt“, Leipzig 1930; „Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker“, Leipzig 1931; „Mythos und Kult der Steinzeit“, Stuttgart 1936.

³ Im Eichstätter Klerusblatt vom 2. Dezember 1936.

⁴ Diese Erkenntnis bricht sich in den Fachkreisen immer mehr Bahn. So schrieb mir ein Sumerist: „Ihr Buch ‚Mythos und Kult der Steinzeit‘ ist eine Tat, für die ich Ihnen, als Sumerist, der vielfach vor ähnlichen Problemen steht wie Sie in Melanesien und Australien, nur wärmsten Dank sagen kann. Was Sie über ‚Europäismus als Fehlerquelle‘ sagen, gehört der Assyriologie ins Stammbuch geschrieben.“ Vgl. dazu mein Buch „Mythos und Kult der Steinzeit“, 1. Kap., § 6, S. 18: „Der Europäismus als Fehlerquelle“.

⁵ Siehe dazu vor allem die S. 29 ff. a. a. O.

Schuld daran trug und trägt auch heute noch an erster Stelle die völlige Unkenntnis der Bildersprachen jener Völker. So ahnte Strehlow nicht einmal, daß die von ihm aufgezeichneten und ins Deutsche übersetzten Mythen und Kultgesänge der Zentralaustralier nicht in der gewöhnlichen Umgangssprache abgefaßt sind, sondern in der Bildersprache; ja er wußte überhaupt nicht, daß die Zentralaustralier Bildersprachen haben, sonst hätte er wenigstens einmal davon Erwähnung getan, was aber nicht der Fall ist. Schon aus dem Grunde mußte ihm der wahre, innere Sinn ihrer Geistesschöpfungen verschlossen bleiben⁶.

1.

Bildersprache

Damit berühren wir ein für Völkerkunde und Heidenmission gleich außerordentlich wichtiges Thema, das um so wichtiger ist, als es bisher, trotz seiner hohen Bedeutung, von den Missionaren sowohl wie von den anderen Feldforschern gänzlich unbeachtet gelassen wurde. Ist doch von den Bildersprachen der Naturvölker bis auf den heutigen Tag fast nichts bekannt geworden. M. W. ist in keiner einzigen ethnologischen Zeitschrift des In- und Auslandes Ausführlicheres darüber zu finden⁷. Das ist um so merkwürdiger, als meist nur die richtige Deutung der Bildersprachen der Naturvölker uns das Verständnis ihrer Mythos- und Kultgeheimnisse, Zaubereien und Tanzgesänge, Kunst und Gottesidee, kurz ihrer Religion überhaupt erschließen kann.

Man dürfte fragen, wie ich auf ihre Bedeutung gekommen bin. Ich erkannte sie zunächst im täglichen Verkehr mit den Eingeborenen: jedesmal, wenn sie irgendetwas von Belang zu sagen hatten, bedienten

⁶ Strehlow wußte nicht einmal, daß der zentralaustralische Mythos, gleich dem vieler anderen Völker, eine Verherrlichung des Schöpfers ist. Deshalb gab er an: „Altjiras (des höchsten Wesens) Herrschaftsgebiet erstreckt sich . . . nur über den Himmel; die Menschen hat er weder erschaffen, noch bekümmert ihn das Ergehen derselben . . . Die Aranda (Zentralaustralier) haben weder Furcht vor Altjira, noch Liebe zu ihm.“ — Dazu bemerkte ich in meinem Buch „Mythos und Kult der Steinzeit“ (S. 113): „Strehlow hat demnach nichts von der großen Ehrfurcht gewußt, die diese Primitiven dem höchsten Wesen gegenüber hegen, obschon sie diese . . . bei so vielen Gelegenheiten, vor allem bei den Kultfeiern, immer wieder an den Tag legen. Er hat nichts gewußt von der heißen Sehnsucht nach dem Urwesen, die diese Naturkinder erfüllt. Er hat nichts davon gehant, wie gut, wie liebenswürdig und begehrenswert ihnen dieses erhabene Wesen erscheint, welche Liebe zu ihm sie erfüllt. Seine Angabe von der Gleichgültigkeit des Aranda in bezug auf den Schöpfer könnte deshalb nicht irriger sein, schon sie allein verrät, daß ihm die ganze religiöse Seelenhaltung des Aranda fremd geblieben ist.“ — Strehlows Angabe, daß nach dem Glauben des Aranda Altjira „die Menschen nicht erschaffen habe“, ist deshalb unfaßlich, weil er an anderer Stelle angibt, daß Altjira die „ratapa“ d. i. die menschlichen „Lebenskeime“ erschaffen habe, und daß nach den Aranda der „ratapa“ sogar ein „vollkommen ausgebildetes Kind“ ist („Mythos und Kult der Steinzeit“ S. 95).

⁷ Das ist um so verwunderlicher, als ich in meiner Arbeit über die „Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel“ im *Anthropos* Bd. IV (1909) auf die Bedeutsamkeit der Kenntnis der Bildersprache für den Missionar hingewiesen habe.

sie sich metaphorischer Ausdrücke; sodann ging sie mir auf bei der Ausarbeitung meiner Predigten und Katechesen in der melanesischen Gunantuna-Sprache, wobei den mir helfenden Eingeborenen die bildlichen Ausdrücke in reichster Fülle zuströmten; zum vollen Bewußtsein aber kam sie mir erst bei den öffentlichen Reden, welche die Eingeborenen namentlich bei ihren gerichtlichen Versammlungen hielten, vor allem bei der Rede eines einheimischen Richters gegen einen der Blutschande angeklagten Eingeborenen. Diese ganze Rede bewegte sich in Ausdrücken, unter denen der Europäer sich gar nichts vorstellen kann. Schon die kurzen Selbstverteidigungsworte des Angeklagten zu Beginn der Gerichtssitzung:

„Ich bin ein großer Baum,

ich verstehe es, den Fisch auszunehmen“,

sind für uns gänzlich unverständlich. Wer von uns würde darunter den Sinn vermuten: „Ich bin ein weithin bekannter und weiser Mann, m. a. W. ihr kennt mich doch und wißt doch, daß es mir ferne liegt, ein Verbrechen zu begehen, wie das, dessen ihr mich beschuldigt“?

Ebenso unverständlich ist für uns die an diese Worte anknüpfende Rede des eingeborenen Richters: „Auch wir haben gesagt, daß du ein großer Baum seiest; du hast auch das Gift von dem großen Fisch entfernt. Aber der große Fisch hatte kleine Fische geschluckt, und diese kleinen Fische hatten ebenfalls von dem Gift geschossen, und dieses Gift hast du nicht entfernt. Und daran bist du zu Schaden gekommen. Wir, wir behandeln gut unsere Mäuse, du hingegen behandelst nicht gut deine Mäuse. Wäre es nur eine Ratte gewesen, so aber war es eine Maus . . .“ usw.

Welcher Europäer würde unter diesen sonderbaren Worten folgenden Sinn vermuten: „Wir wissen, daß du (der Angeklagte) ein großer Baum, d. h. ein weithin bekannter Mann bist; und äußerlich schienst du auch ein weiser, d. i. rechtschaffener Mann zu sein (du hast das Gift aus dem großen Fisch herausgenommen). Aber das Gift von den kleinen Fischen, die der große Fisch geschluckt hatte, hast du nicht entfernt, d. h. du bist einer geheimen bösen Neigung, die tief in dir schlummerte (der Neigung zu einer Blutsverwandten, die niemand bei dir vermutete), zum Opfer gefallen. Wir, wir behandeln gut unsere Verwandten (Mäuse), du aber behandelst nicht gut deine Verwandten. Wäre es nur eine Nichtverwandte (Ratte) gewesen, so aber war es eine Verwandte (Maus)“^s.

Mit der gleichen affektiven Spontaneität entnahm der eingeborene Richter dem Tier- und Pflanzenreich seiner Umgebung eine ganze Reihe weiterer bildlicher Ausdrücke, die dem Europäer ebenso unverständlich sind, von den ihm zuhörenden Eingeborenen jedoch ihrem wahren Sinn nach sofort erfaßt wurden. Bemerkenswert dabei war, wie er in echt rhetorischer Art die ihm bei seiner Stegreifrede zuströmenden packenden Bilder nach allen Seiten drehte und wendete, um sie recht zur Geltung zu bringen.

Genau so wie mit dieser Eingeborenen-Rede verhält es sich vielfach mit ihren Zaubersprüchen, Kult- und Tanzgesängen, sowie vor allem mit ihren Mythen. Auch diese Erzeugnisse ihres Geistes sind meist in der gleichen, für uns unverständlichen Bilder- bzw. Geheimsprache abgefaßt. Wie nun die wortwörtliche Abfassung der obigen Eingeborenen-Rede einen total falschen Sinn ergibt, ebenso verhält es sich vielfach mit den

^s Zum Ganzen siehe die Rede im Anthropos a. a. O.

meist uralten Mythos- und sonstigen Texten. Dafür nur ein Beleg: Nach der Totensage der Zentralaustralier kommt der Geist des Verstorbenen im Jenseits zur „Toteninsel“, „itjarilkna ala“ genannt. Dort erblickt er „ilumba“, d. i. Totenbäume, die er von allen Seiten betrachtet, sowie Bäume mit glockenförmigen Samenkapseln, ferner Cormorane und Wassersäbler, Bandikuts und andere Tiere usw. usw.

Fürwahr, eine merkwürdige Totensage! Versteht man es jedoch, sie mit den Augen des Primitiven zu lesen, wird ihr Sinn sofort verständlich. Dann bedeuten diese Sätze nichts anderes als: Der Geist des Verstorbenen kommt zu Gott und wird nicht müde, ihn von allen Seiten zu betrachten. Das ist der klare, eindeutige, mit allen übrigen Mythen in vollem Einklang stehende Sinn der oben genannten Bäume und Tiere. All diese Namen sind, ebenso wie der der Toteninsel „itjarilkna“, sämtlich Bildwörter für Gott; auch „ala“ bedeutet nicht nur „Land“, sondern auch „die beiden“, nämlich Gott und Göttin, das Vater-Mutter-Wesen der Urzeit⁹.

Wer hat bisher diesen tiefen Sinn vermutet, der übrigens mit dem ganzen sonstigen Mythos- und Kultgehalt — nochmals sei es betont — vollkommen übereinstimmt, dessen Richtigkeit schon deshalb nicht bezweifelt werden kann? Niemand, auch Strehlow nicht!

Ebenso wie die Totensage sind alle anderen australischen Mythen, sowie die Mythen vieler anderen Völker bildlich zu verstehen.

Wie hat man sie aber bisher aufgefaßt? Nicht bildlich, sondern wortwörtlich! Wer kann sich da noch wundern, daß grundfalsche Ergebnisse, ja nicht selten Sinnlosigkeiten das notwendige Resultat sein mußten?

„Der Mythos muß . . . durch Deutung erst gewonnen werden!“

Dieses Wort des großen Mythenforschers Bachofen kann nicht genug unterstrichen werden. Bildwörter dürfen nicht wörtlich aufgefaßt werden. Das ist eine Binsenwahrheit. Aber darum haben sich bei der Untersuchung australischer Religionsformen sogar namhafte Gelehrte nicht gekümmert, und zwar schon deshalb nicht, weil sie überhaupt nicht einmal ahnten, daß es Bildwörter waren. Sie dachten nicht daran, daß „das ganze Wörterbuch der (frühzeitlichen) Religion aus Metaphern zusammengesetzt ist, nur daß wir längst verlernt haben, sie als solche zu empfinden“ (M. Müller).

Es kann daher nicht wundernehmen, wenn wir der gleichen Metaphernsprache in den Religionen der Frühzeit überhaupt begegnen. So konnte die gleiche Symbolik bei unseren Vorfahren, den Germanen, in ihren Felszeichnungen nachgewiesen werden. Eine die Mythen der Indianer Nordwestamerikas betreffende Parallele führte zu den gleichen Ergebnissen¹⁰. Daß dieselbe Symbolik sogar auch den altchinesischen Religionsurkunden zugrundeliegt, bekundete ein Sinologe (Univ.-Prof.) durch die briefliche Mitteilung, meine Mythos-Deutung erkläre sogar vieles in der altchinesischen Religion; und in bezug auf den Zweigeschlechterwesen-Glauben fügte er hinzu: „... gerade im Taoismus kommen wir, wie mir scheint, den von Ihnen gemachten Feststellungen

⁹ Vgl. das Kap. „Tod und Jenseits“ in „Mythos und Kult der Steinzeit“ S. 237 ff.

¹⁰ Siehe dazu a. a. O. Vorwort S. XIV ff.

auf chinesischem Gebiet am nächsten. Das Tao der Taoisten scheint mir in der Tat dem von Ihnen für Australien und Melanesien festgestellten Zweigeschlechterwesen weitgehend zu entsprechen . . .¹¹.

In nicht geringerem Maße als die Unkenntnis der Bildersprache hat die Nichtberücksichtigung bzw. Unkenntnis des eigengearteten primitiven Denkens die Missionstätigkeit unter den Heidenvölkern erschwert.

2.

Primitives Denken

„Aber das gibt es ja gar nicht“, höre ich so manchen Missionar ausrufen, „die Primitiven denken genau so logisch wie wir!“ — Daß sie logisch denken, soll keineswegs bestritten werden. Aber ihrem Denken liegt eine ganz andere Vorstellungswelt und Naturanschauung zugrunde. Und das ist es wiederum, was man bisher nicht oder doch kaum beachtet hat. Das ist der Grund, weshalb das primitive Denken von dem unsrigen — das möge ein für allemal festgehalten werden — zwar nicht generisch, wohl aber spezifisch *toto coelo* verschieden ist. Es ist aber deshalb nicht a-logisch, auch nicht prä-logisch, wie man gemeint hat, wohl aber anders — logisch als unser Denken, d. h. auf ganz anderen Anschauungen von Gott und Welt begründet. Dieses Anders-Geartetsein hat seinen Hauptgrund darin, daß für den naiven Naturmenschen, infolge seiner Unkenntnis der Dinge, bei deren Beurteilung nicht so sehr dieses innere Wesen in Betracht kommt, als vielmehr das, was in die Augen fällt, die äußere Erscheinung, die Form. Er ist ja fast aller naturwissenschaftlichen Kenntnisse bar. Darum schreibt er vieles, besonders solches, was auf ihn Eindruck macht, falschen, erdichteten Ursachen zu und nicht den wahren. Weil er ferner, infolge seines ungeschulten Denkens, wie das Kind das Ratiocinium meist ausschaltet, sich dafür aber um so mehr seiner alles überwuchernden Phantasie und seinem ungehemmten Gefühlsleben überläßt, untersucht er nicht den Kern der Dinge, sondern nimmt ungeprüft alles hin, m. a. W. er differenziert und analysiert nicht, sondern bleibt wie das Kind am Äußerem haften. So kommt es, daß für ihn die Form das Entscheidende, das in unserem Denken tote Abbild für ihn kein bloßes Abbild ist, sondern etwas Lebendiges, Persönliches. Unterstützt wird er in dieser Anschauung durch sein animistisches, d. i. alles beseelende Denken. So kommt es, daß, was für den Europäer nur Symbol, nur Zeichen, für ihn realste Wirklichkeit ist. Ja, die Bedeutung der Form geht bei ihm so weit, daß für ihn gerade darin das Wesen der Dinge liegt. Daran muß der Kulturmensch unbedingt festhalten, wenn er die Gedankenwelt des Kulturarmen erfassen will. Er darf sich dabei nicht im geringsten durch sein europäisches, geschultes, philosophisches Denken irremachen und von der Einstellung auf die primitive Mentalität beeinflussen und abbringen lassen¹².

¹¹ A. a. O. S. 4.

¹² Daß das primitive Denken besteht, also nicht einfach abgeleugnet werden kann, wie Missionare es getan haben, zeigt folgende bemerkenswerte Stelle über „Wirklichkeit und Abbild“ in W. Verkades Buch „Der Antrieb ins Vollkommene“ (Freiburg i. B. 1931). Dort heißt es (S. 266): „Sehr zufrieden mit dem, was der (von Verkade befragte) Philosoph gesagt, suchte ich noch mehr aus ihm herauszubringen und behauptete im Anschluß an das, was ich

Solange man mit der Grundeinstellung des modernen, d. i. allzu nüchternen, allzu kritischen Kulturmenschen die Vorstellungswelt der Naturvölker erschließen will, wird man vor verschlossenen Türen stehen bleiben. All die mit dieser grundfalschen Einstellung angestellten Untersuchungen haben keinen oder nur wenig Wert, mögen sie auch Bände füllen, ja es besteht dabei die Gefahr, daß die Forschung eher von der Wahrheit weg-, als zu ihr hinführt, und dadurch dem Heidenlehrer seine Aufgabe eher erschwert als erleichtert wird. So nachteilig wirkt sich die falsche Forschungsmethode für das Missionswesen aus. Sie ist schuld daran, daß der Missionar nicht nur die Geisteswelt, namentlich die Religion seiner Hörer nie verstehen lernt, er dringt auch nicht in ihre Psyche und ihren Sprachgeist ein und ist deshalb kaum imstande, sie in den oft abstrakten und schwer verständlichen Wahrheiten des Christentums in einer ihnen angepaßten Weise zu unterrichten. Die Schwierigkeit der Heidenunterweisung ist nach meinen eigenen Erfahrungen so groß, daß es nicht geringer Mühe bedarf, dem Primitiven auch nur die notwendigsten Heilswahrheiten beizubringen. Zum Belege dafür nur folgendes: Ich hatte 10—15jährige Gunantuna-Kinder bereits viele Monate unterrichtet und war nun, zumal das Christentum in der dortigen Gegend schon länger Fuß gefaßt hatte, der Meinung, daß sie danach wenigstens das Wesentliche vom Christentum erfaßt hätten. Durch die Beantwortung einer Frage, die ich eines Tages im Unterricht an sie stellte, und die nicht im Katechismus stand, wurde ich eines anderen belehrt. Die Frage lautete: „Weshalb wollt ihr getauft werden?“ Der zuerst Gefragte wollte getauft werden, um ein Lendentuch, der zweite, um ein Oberkleid zu erhalten; der dritte, der sicher meinte, das Richtige zu treffen, antwortete, er wolle getauft werden, um einen Rosenkranz zu bekommen usw.; keiner beantwortete die Frage auch nur entfernt richtig. Auch sonst machte ich immer wieder die Erfahrung, vor allem bei den älteren Eingeborenen, daß ihnen das Verständnis der Quintessenz der christlichen Lehre ungemein schwer wurde. Nun wird aber zum gültigen Taufempfang von den Erwachsenen wenigstens das Verständnis der Lehre vom Dasein Gottes, dem gerechten Vergelter, und von der Erlösung gefordert, sonst fehlt die für den Erwachsenen zur gültigen Taufe unbedingt notwendige Intention. Daß sie bei der

bei Maspero und Spielberg gelesen hatte: Die alten Ägypter hätten eine ganz andere Vorstellung gehabt von Wirklichkeit und Abbild als wir. Für sie stände das Abbild in wesentlicher Beziehung zum Original; es teile dessen Leben und bleibe auch nach dem Tode Träger des Lebens. Diese Auffassung hätte die ägyptischen Bildner veranlaßt, auf die Unverwüstlichkeit ihrer Werke großes Gewicht zu legen, sie aus dem dauerhaftesten Stoff zu fertigen, das Flachrelief der Malerei vorzuziehen usw. Hierauf erwiderte der Philosoph, meine Auffassung ginge noch nicht weit genug. Für Völker in einer vorwiegend mythischen Existenz, und zu denen hätten die Ägypter des alten Reiches sicher gehört, bestehe überhaupt kein Unterschied zwischen Sein und Schein, Traum und Wirklichkeit, Abbild und Abgebildetem. Sobald eine Darstellung einem Gegenstand gleichsieht, heißt es ohne weiteres: Die Darstellung ist das selbst, dem sie gleichsieht. Es mache sich hier eine Vorstellung der Wirklichkeit geltend, in der die für uns geläufigen Unterschiede noch gar nicht hervortreten.“ — „Die Darstellung ist das selbst, dem sie gleichsieht.“ Besser hätte der vom Malermönch Verkade befragte Philosoph dieses eigenartige Denken der Ägypter des alten Reiches nicht charakterisieren können. Ganz dasselbe Denken finden wir heute noch bei den Primitivvölkern.

Unwissenheit der alten Heiden leicht fehlen kann, welcher erfahrene Missionar von sittlich oft ungemein tiefstehenden Primitiven möchte daran zweifeln? Die Möglichkeit von solchen ungültigen Sakramentenspendungen liegt ja auch schon deshalb nahe, weil der Unterricht im Geiste der primitiven Sprache, vor allem die Abfassung des Katechismus in einer dem Primitiven verständlichen Weise außerordentlichen Schwierigkeiten begegnet. Ich erinnere dafür nur an so manche abstrakte Ausdrücke und Begriffe der katholischen Glaubenslehre und die Schwierigkeit der Übersetzung unserer mündlichen kirchlichen Gebete in die primitive Sprache. Der der primitiven Denk- und Sprachweise Unkundige wird allerdings keine besondere Schwierigkeit darin erblicken, und zwar deshalb, weil er ohne Bedenken die lateinischen Fremdwörter in großer Zahl verwendet und Wort für Wort aus der Kultursprache übersetzt, wobei ihm vielleicht nicht einmal die Ahnung kommt, wie mangelhaft und unverständlich eine solche, mit Fremdwörtern gespickte wortwörtliche Übersetzung notwendigerweise sein muß. Zur Erhärtung dieser Tatsache sei auf das Referat über die Heidenpredigt im Düsseldorfer Missionskurs (1919) hingewiesen, wo Referent merkwürdige Dinge über solche Übersetzungen berichtete.

Wie viele Missionare mögen kaum ahnen, daß zur Lösung solch schwieriger Probleme, wie Heidenpredigt und -katechese, Abfassung des Katechismus in der fremden Missionssprache, Übersetzung der Gebete usw. es einer gänzlichen Umstellung von seiten des abendländischen Heidenlehrers bedarf und der vollkommenen Einstellung auf Denken, Sprache und Geisteswelt seiner Hörer! Diese Um- und Einstellung ist aber für den Kulturmenschen um so schwieriger, je logischer sein Denken. Daß es demnach dem philosophisch geschulten Missionar noch ganz besonders schwer fallen muß, sein Denken gegen das des Primitiven auszuwechseln, ist einleuchtend. Andererseits aber dürfte seine Geistesbildung ihm deshalb zum Vorteil gereichen, weil er sich dadurch um so leichter in die fremden Gedankengänge hineinfinden kann, wenn er nur einmal ihre Eigenart erfaßt hat. Zur Erreichung dieses für ihn so bedeutsamen Zieles sollte er keine Mühe scheuen, denn nur auf Grund des primitiven Denkens wird er die Vorstellungswelt seiner Hörer verstehen lernen.

Gewiß, die Aneignung dieses Denkens ist durchaus nicht leicht; sie dürfte jedoch heute leichter sein wie ehemals, nachdem es mir, nach dem Urteil von Fachgelehrten, vergönnt war, den Schlüssel zum Verständnis dieses Denkens und der Bildersprachen der Primitiven sowie ihrer Geisteswelt überhaupt zu finden¹³. Wenn es mir im Anschluß daran möglich war, die von der Kultur der Gunantuna grundverschiedene zentralaustralische Kultur zu deuten, dann dürfte es für die Missionare an Ort und Stelle um so leichter sein, mit Hilfe der in meinen Schriften erklärten Vorstellungswelt der Primitiven, ihrerseits Denkweise, Psyche und Sprache ihrer Hörer verstehen zu lernen und deren Geisteswelt zu erklären.

Um sie dazu noch besser zu befähigen, sei im folgenden ein kurzer Einblick in das Wesen der Religion der Australier gegeben:

Gott ist das „vollkommene“, aus Mann und Weib bestehende schöpferische Urwesen.

¹³ Siehe dazu die allgemeinen „Deutungsregeln“ in meinem Buch „Mythos und Kult der Steinzeit“ S. 164 ff.

Diesem vollkommenen Wesen war der erste Mensch als Mann-Weib ähnlich¹⁴.

Durch Ungehorsam gegen Gott, nämlich durch den Verrat des Kultgeheimnisses, lud er schwere Schuld auf sich, der die göttliche Strafe auf dem Fuße folgte.

Die Strafe bestand darin, daß der „vollkommene“, d. i. zweigeschlechtliche erste Mensch „unvollkommen“, d. h. in zwei Hälften, Mann und Weib, gespalten wurde und damit das Anrecht auf seine himmlische Heimat verlor.

Gott erbarmte sich des Menschen, und zwar dadurch, daß er ihn im Zweigeschlechterwesen-Kult unterrichtete, wodurch der Mensch die (doppelgeschlechtliche) „Vollkommenheit“ und damit die „Gott-ähnlichkeit“ wiedererlangen sollte (was, primitivem Denken nach, durch das ganze Kultritual, Initiationszeremonien, körperliche Deformationen, Bemalungen, Zeichnungen usw. bewirkt wird).

Durch den Kult erhält der Mensch das Anrecht auf den Himmel wieder, wo er als unsterbliches „vollkommenes“ Wesen ewig weiterlebt¹⁵.

Mythos und Kult sind ein einziger Lobpreis auf die Allmacht des Schöpfers.

¹⁴ Es ist auffallend, bei wie vielen alten Völkern wir dem Mythos von einem doppelgeschlechtlichen ersten Menschen begegnen (siehe dazu meine Schrift „Mythos und Religionswissenschaft — P. W. Schmidt's Methodologisches untersucht auf Wurzelkrankheit“ S. 88 ff. und die dort angeführte Literatur).

¹⁵ Bei dieser Anschauung, an der die Eingeborenen selbstverständlich mit allen Fasern ihres Wesens hängen, ist es nur allzu begreiflich, wie ungemein schwer es ist, sie zur Preisgabe der ihnen so überaus teuren von den Vätern seit der Urzeit ererbten Kultbräuche zu bewegen. Wie soll der Missionar, der vom ureigentlichen Sinn dieser Bräuche keine Ahnung hat, imstande sein, sie dazu zu bewegen? Ist es verwunderlich, wenn ihm das selbst nach jahrzehntelanger angestrengtester Missionsarbeit keineswegs gelingt? Ist es erstaunlich, daß all seinen Bemühungen gegenüber seine Hörer unentwegt an den Bräuchen ihrer Vorfahren festhalten, ja daß sie sich nicht scheuen, ihm trotzig zu entgegnen: „Wir wollen von dem Neuen, Fremden, das du uns bringst, nichts wissen, wir bleiben dem Glauben unserer Väter treu“.

Ein lehrreiches Beispiel dieser Art findet sich in dem jüngst erschienenen Artikel eines Missionars der Gunantuna auf Neupommern (Liebfrauen-Kalender, Salzburg 1938), worin berichtet wird, daß es ungemein schwer sei, die Gunantuna von dem Tubuan-Geheimbund abzubringen, wobei „Ungebundenheit und Unzucht die Regel“ waren, und die Tatsache, daß „während dieser Zeit [nämlich der Tubuan-Feierlichkeiten] die Leute und die Kinder arg verwildern und auch Ehebrüche häufiger als gewöhnlich vorkommen, noch heute den Tubuan zu einer großen Besorgnis für den Missionar“ gestaltet. — Diese Worte, sowie alles übrige, was Pater Nollen — das ist der Name des Artikelschreibers — über den Tubuan berichtet, zeigen klar, daß der Tubuan-Kult wegen seiner ganz und gar unsittlichen Tendenzen mit dem Christentum absolut unvereinbar ist, wie ich das auch in meinen Schriften wiederholt hervorgehoben habe. Der Gunantuna-Missionar sollte sich deshalb darüber klar sein, daß jedes Mitglied eines solchen unzüchtigen Geheimbundes nicht in den Schoß der Kirche durch die Taufe aufgenommen werden darf und jedem bereits getauften jüngeren Eingeborenen die Aufnahme in den Tubuan-Bund aus obigem Grunde unbedingt zu verbieten ist; daß also dieses Verbot sich nicht nur auf die „Kreuzritter“ erstrecken soll, von denen P. Nollen angibt, daß keiner von ihnen Mitglied des Tubuan sein durfte, sondern auf alle Katholiken, da der Tubuan gleichbedeutend ist mit Heidentum.

Das ist der Kern der Religion der Australier. Sicher werden sich, wenn auch nicht alle, so doch manche dieser religiösen Anschauungen bei vielen anderen Primitivvölkern und wohl auch bei manchen alten Kulturvölkern wiederfinden. Dem Zweigeschlechterwesen-Gedanken begegnen wir ja in allen Weltteilen und bei den ältesten Völkern¹⁶.

Mit diesen Zentralgedanken, sowie mit meinen Angaben über Bildersprachen, Denken und Psyche der Primitiven ist den Missionaren der Naturvölker¹⁷ der Schlüssel zu ihren eigenen ethnologischen Forschungen

Im Anschluß daran sei mir zur Steuer der Wahrheit, von der Gott, der Herr, selbst sagt, sie „mache frei“, gestattet, folgendes anzufügen: Die Missionsstation Paratava, auf der P. Nollen missionierte, besteht bereits ca. 40 Jahre. Die meisten Eingeborenen dort sind seit langer Zeit getauft, aber auch heute noch muß P. Nollen von ihnen (a. a. O.) berichten: „Viele ältere Leute sahen es mit scheelen Augen an, daß die jungen, die sich dem eucharistischen Kreuzzug anschlossen, mit dem Tubuan völlig brachen . . . Ein katholischer Häuptling drohte ihnen sogar Strafen an.“ Soweit P. Nollen. Sein Bericht zeigt klar, daß ein Großteil jener „katholischen Eingeborenen“ dem durch und durch heidnischen Tubuan-Brauch noch immer ganz ergeben ist und daher dem Christentum innerlich fremd gegenüberstehen muß. — Woher diese Erscheinung? Wie erklärt sich die betrübliche Tatsache, daß die dortigen Eingeborenen, trotz ihrer langjährigen Zugehörigkeit zur Kirche, im Grunde doch noch heidnisch sind? Den Hauptgrund dafür gibt P. Nollen, wenn auch sehr zurückhaltend, mit dem Worten an: „ . . . es ist so schwer, hinter die Wahrheit [des Tubuan-Geheimnisses] zu kommen; denn kein Kanake wird jemals das Geheimnis verraten, weil er weiß, daß er dann aus dem Weg geräumt wird.“

Damit ein Missionar seine Hörer erfolgreich von der Verwerflichkeit heidnischer Bräuche — besonders, wenn sie so tief in der Volksseele wurzeln wie der Tubuan und so gefährlich sind wie er — überzeugen kann, muß er sie in ihrer innersten Bedeutung genau kennen. Wie aber erklärt es sich, daß diese Bräuche im allgemeinen und der Tubuan im besonderen vielfach so verkannt und mißdeutet werden? Doch offenbar, weil man es häufig genug versäumt, die besondere Eigenart primitiven Denkens genügend zu berücksichtigen. In bezug auf den Geheimbund des Tubuan liegen nun aber bereits so viele Mitteilungen von seiten alter erfahrener Gunantuna-Missionare vor, daß vor allem dank diesen Mitteilungen das Tubuan-Geheimnis genügend gelüftet ist. Man sehe sich nur einmal den Index meiner Schriften „Das Zweigeschlechterwesen“, „Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker“, sowie meine Schrift: „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen“ an, da wird man alles finden, was man zur Belehrung seiner Hörer über den Tubuan-Geheimbund und dessen Verwerflichkeit benötigt, im besonderen, daß nach den Angaben der Gunantuna-Missionare Meier und Kleintitschen der Tubuan-Kult vor allem ein Ahnenkult ist, und daß es sich dabei um doppelgeschlechtliche Geister handelt, in die die Tubuan-Mitglieder verwandelt werden sollen, um als ebensolche doppelgeschlechtliche Wesen im Jenseits weiter zu leben. Darin besteht ja das eigentliche Geheimnis des Tubuan, wie auch des Ingiet, wofür vor allem in meiner „Einleitung . . .“ auf den S. 155 ff., 244 ff. und 311 ff. mehrere durchschlagende Belege zu finden sind, u. a. der von Kleintitschen: „Der Tubuan hat vorn ein männliches und hinten ein weibliches Gesicht.“

¹⁶ Siehe dazu meine Schrift „Mythos und Religionswissenschaft“ S. 88 ff.

¹⁷ Dabei ist nicht zu übersehen, daß wir einem dem der Primitiv-Völker ähnlichen Symbolismus und einem fast gleichen primitiven Denken auch bei alten Kulturvölkern begegnen. Deshalb erklärte ein Fachmann in bezug auf meine Forschungen: „Die gewonnenen Ergebnisse besitzen eine weit über ihren lokalen Bereich hinausragende Bedeutung. Geben sie doch den Schlüssel

in die Hand gegeben. Die Ergebnisse ihrer Untersuchungen dürfen jedoch keineswegs verlorengehen; sie sollten ihren Niederschlag in einer eigenen internationalen Zeitschrift finden, deren Ziel wäre, die von vielen Missionaren und Einsichtigen längst ersehnte harmonische Synthese von Völkerkunde und Missionswissenschaft, Missionspastoral und Religionswissenschaft herzustellen¹⁸. Zu diesem Zweck wurden vom Verfasser Fragebogen (deutsch, italienisch, französisch, englisch und holländisch) ausgearbeitet, die von Fachgelehrten aufs gründlichste geprüft wurden. Sie sollen die Missionare in die wichtigsten Probleme der Völkerkunde und Missionspastoral auf Grund der neuen religionswissenschaftlichen Forschungsergebnisse einführen und zu eigenen Forschungen darüber anregen.

Schon in Anbetracht der bedeutsamen Worte unseres Missionspapstes, daß „es immer das Reich der Ideen ist, welches die Richtlinien für die zu befolgenden Methoden angibt“¹⁹, wäre dringend zu wünschen, daß die Fragebogen in den verschiedenen Sprachen mitsamt den erläuternden Einleitungen dazu den Weg zu den Missionaren fänden.

Zwar ist alles menschliche Wissen nur Stückwerk. Aber hier gilt es, alles zu tun, denn hier handelt es sich nicht nur um Bereicherungen der Wissenschaft²⁰, sondern um unendlich mehr: um das Heil von Millionen unsterblicher Seelen. Wer möchte daran zweifeln, daß ihre Rettung um so eher gelingen wird, wenn sie ihrer ganzen Eigenart nach verstanden und dementsprechend behandelt werden? Fordernd steht Christus mit seinem Gebot „Lehret alle Völker“ vor uns. Damit fordert er in gleicher Weise das Verständnis ihrer Eigenart.

Denn nur der kann ein Volk lehren, der zuerst gelernt hat, es zu verstehen und seinem Denken und Fühlen sich anzupassen²¹.

Dieser Tatsache lieh vor einiger Zeit ein gebildeter Chinese in deutscher Sprache (in der Kölnischen Volkszeitung) beredten Ausdruck: „Anpassung und Ausnutzung brauchbarer religiöser Werte [des Heidenvolkes] sind die Voraussetzung erfolgreicher Bekehrungsarbeit“ so

zu vielen, bis heute noch ungedeuteten Geheimnissen der Religionswissenschaft, die sich nunmehr nicht länger der forschenden Sonde verbergen werden, allerdings nicht dem museal sichtenden Auge des klassifizierenden Ethnographen, sondern nur dem esoterisch schauenden Forschergeist. Noch überragender ist die Bedeutung der Ergebnisse für die praktische Arbeit im Forschungsgelände, da sie zeitraubende Umwege und Fehlschläge erspart“ („Mythos und Kult der Steinzeit“ S. 4).

¹⁸ Siehe dazu meine Schrift „Zur Psychologie und Methode der Heidenunterweisung auf Grund eigener Erfahrungen in der Südsee-Mission“, Feldkirch 1930.

¹⁹ P. Lesourd, L'année Missionnaire 1931, Paris 1931, p. 335.

²⁰ Daß die Wissenschaft, namentlich die der Völkerkunde, aber auch Religions- und Missionswissenschaft nunmehr durch die Missionare auf Grund der neuen Forschungsergebnisse leicht noch mehr bereichert werden kann, als es bisher schon geschah, leuchtet ohne weiteres ein, da ja nun der Weg zur Erklärung auch der schwierigsten ethnologischen und religionswissenschaftlichen Probleme gewiesen ist.

²¹ Wie beleuchtet allein schon diese Tatsache die Berechtigung der Forderung unseres Hl. Vaters, Papst Pius' XI., nach einem eingeborenen Klerus (siehe auch dazu J. Aufhauser, „Von den Missionen“ in der Linzer Quartalschrift Jahrg. 1936, Nr. 4, S. 835 f.).

schreibt er²². Und er fügt die außerordentlich bemerkenswerten Worte hinzu: „Heute hat sich die Ansicht bereits durchgesetzt, daß China kaum jemals in abendländischer Form christlich werden kann²³. Daher ist es besonders wichtig, bei der Christianisierung Chinas darauf zu achten, das religiöse Denken und Fühlen der Chinesen in den Dienst der Bekehrung zu stellen, soweit sich das mit der ewig gleichbleibenden christlichen Offenbarung vereinbaren läßt...²⁴. Die katholische Kirche in China ist heute auf dem Wege, chinesisches, religiöses und künstlerisches Denken und Fühlen aufzunehmen und sich einzufügen. Dadurch kann die Kirche viele Mißverständnisse in China — z. B. die katholische Kirche sei eine religiöse Einrichtung des Abendlandes — aus dem Wege räumen. Man darf schon heute die Hoffnung aussprechen, daß die unermüdlichen Bestrebungen chinesischer katholischer Künstler das erste Saatkorn in den Boden der christlichen Kunst gelegt haben, woraus einst sicherlich schönste Blüten und Früchte hervorgehen werden“²⁵.

²² In der Beilage der Köln. Volkszeitung vom Sonntag, dem 13. Juni 1937, S. 14.

²³ Von mir — J. W. — gesperrt.

²⁴ In seinem Artikel hebt der chinesische Artikelschreiber hervor, daß seine Landsleute schon von Urzeit her Monotheisten waren, wie ich das auch in meinem Buch „Mythos und Kult der Steinzeit“ mit den Worten angedeutet habe: „Wenn trotzdem die Ansicht vorherrscht, der Chinesen, Japaner und Inder huldigten eher dem Polytheismus, so erhebt sich die Frage, ob diese Ansicht nicht auf dem Nichtverständnis der geistigen Kultur dieser Völker beruht . . .“, sowie mit jenen anderen Worten: „... daß all den scheinbar bizarren religiösen Phänomenen ein tiefer Gottesglaube, und zwar der Eingottglaube zugrunde liegt“ (S. 113). Ebenso erhielt durch genannten Verf. meine Angabe über das männliche (Jan-) und weibliche (Jin-) Prinzip ihre Bestätigung: „Bei der Betrachtung der Welterscheinung wurden im Grunde zwei Urkräfte empfunden, die das Weltall beherrschen: Das Jin (das weibliche, empfangende) und das Jan (das männliche, erzeugende)“. In bezug auf den Glauben der Chinesen an ein höchstes Wesen findet sich in dem genannten Artikel noch folgende recht bemerkenswerte Stelle: „Dieses höchste Wesen, das alle Welterscheinungen durchformt und beherrscht, wurde in der Frühzeit von den Chinesen der „Himmel“ genannt. Nach dem Begriff „Himmel“ haben viele chinesische Philosophen geforscht. Sie bemühten sich, klarzustellen, ob hier der materielle Himmel oder der im Himmel wohnende höchste Gott gemeint sei. Jedenfalls ist festzustellen, daß mit dem Begriff „Himmel“ um so klarer, je weiter er ins Altertum zurückgeht, nicht der personifizierte, noch weniger der materielle Himmel, sondern der Schöpfer und Herr gemeint ist. Viele Sinnsprüche altchinesischer Weisen bezeugen die Richtigkeit dieser Behauptung. Diese Sinnsprüche sind wie z. B. „Der hohe Himmelsherr ist ohne Geräusche, ohne Geruch“, „schaue, und du siehst ihn nicht, höre, und du hörst ihn nicht, alle Dinge aber können nicht sein ohne ihn“. „Obwohl du ihn nicht sehen kannst, so sieht er doch dich, so deutlich und so nahe steht er vor dir, wie wenn zehn Augen auf dich schauen, zehn Hände auf dich zeigen“. Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit preist einer mit dem Spruch: „Der hohe Himmelsherr kennt keine Zuneigung, außer die zur Tugend.“

²⁵ Es bleibt zu wünschen, daß die im Vorstehenden angeregten ersten Fragen durch Beiträge bzw. Stellungnahme seitens berufener Fachleute objektiv allseitig geklärt werden. (Steffes.)

Die heutige religiöse Lage in Japan

Von Univ.-Prof. Dr. D. Aufhauser, München

Seit einem Jahrzehnt, besonders aber seit dem Kriege gegen China wegen der Mandschurei, als Folge des bekannten Mukdenvorfalls vom September 1931, macht sich in Japan ein starkes Erwachen des menschlichen Urdranges nach religiöser Wahrheit bemerkbar. Beide im Lande herrschenden Religionen wurden wiederbelebt.

Die fremde Religion des Buddhismus, aus Indien über Tibet, China und Korea ins Land gekommen, erfuhr durch die sogenannte neubuddhistische Bewegung Erstarkung und Vertiefung. Diese wurde von einem freidenkenden radikalen Priester der Shin-Sekte¹, Professor Entai Tomomatsu in Tokyo mit einer Gruppe junger Freunde ins Leben gerufen. Durch Radiovorträge — der japanische Rundfunk kennt regelmäßige religiöse Morgenstunden —, Bücher und Zeitschriften gelang es ihm, auch breitere Schichten des Volkes für die „Heiligen der früheren Zeit“ zu interessieren. Er wußte viele junge Idealisten wieder für die buddhistisch-ethischen Ideale zu gewinnen. Freilich, für die Tempel (Theras) und ihre Götterbilder, das Sektenwesen und die Zeremonien hat diese neubuddhistische Bewegung wenig Interesse. Die starke Volkstümlichkeit, deren sie sich noch vor kurzem erfreute, scheint aber bereits wieder etwas nachzulassen. Jedenfalls aber hat sie im Buddhismus selbst wieder neue Kräfte geweckt.

¹ Die aus der Nara-Periode (645—756) stammenden älteren Sekten Jōjitsu, Sanron, Kusha, Horso, Kegon, Ritsu sind fast völlig von der der Heian-Periode (795—1185) angehörigen Tendai- und Shingon-Sekte wie von den in der Kamakura-Periode (1185—1334) erstehenden Jodo-, Zen-, Shin-Honganji- und Otanizweig) und Nichiren-Sekte aufgesogen worden. Die Shin-Sekte ist heute der numerisch stärkste der 56 lebenden japanischen Sektenzweige. Sie widmet sich auch am meisten der Außenmission, speziell in Hawai und Californien sowohl unter den dort lebenden Japanern (der Rasse, nicht aber der Staatsbürgerschaft nach) wie auch der weißen Bevölkerung. An zweiter Stelle dürfte sodann die Zen-Sekte folgen. Sie pflegt besonders die Meditation, also das dem ursprünglichen Buddhismus eigene Innenleben. Die Shingon-Sekte mit ihren beiden Hauptzweigen Kōgi (ältere) und Shingi (neuere Richtung) zählt mit ihren acht Unterabteilungen heute rund 8,8 Millionen Mitglieder, 36 201 Priester, darunter 2448 Frauen, 11 843 Tempel und 1723 Predigthallen. Nach dem Japan-Yearbook von 1935 wurden 71 351 buddhistische Tempel und 41 127 307 Anhänger der 14 buddhistischen Sekten mit ihren 56 Zweigen gezählt. Eine besondere Bedeutung für das Studium des Buddhismus kommt der 1934 abgeschlossenen Ausgabe des Riesenwerkes des chinesischen Kanons (Tripitaka) in rund 100 großen Bänden zu. 3493 Werke aus China, Tibet, Mongolei, Korea und Japan sind hier mit Registern und Kommentaren (meist alle bisher zugängigen Texte) veröffentlicht. Einen ausgezeichneten Überblick über die in Japan gepflegten Studien über Buddhismus und Shinto bietet die von der Kokusai bunka shinkokai (The society for international cultural relations) herausgegebene Schrift „A guide to Japanese studies“, Tokyo 1937; vgl. Daisetz Teitaro Suzuki, „Buddhist philosophy and its effects on the life and thought of the Japanese people“, Tokyo 1936; „Educational and cultural background of the Japanese people“ by Nyozekan Hasegawa, Tokyo 1935; Charles William Hepner „The Kurozumi Sect Of Shinto“, Tokyo 1935; Footsteps of Japanese Buddhism, edited by the foreign department of the Institute for research in living religion: Part I. The Nichiren Sect, Tokyo 1936; Part II. The Shingon Sect, ebenda 1937.

Die Länder, in denen die milde Lehre des Gautama verbreitet ist (Indien, Ceylon, Birma, Siam, Cambodja, Tibet, China, Korea und Japan), hatten bisher nicht allzu schwer mit sozialen Problemen zu ringen. Erst die moderne Industrialisierung des asiatischen Lebensraumes, zumal Japans und nun auch Chinas, die damit gegebene Anballung von aus ihrer Heimat entwurzelten Menschen in den Großstädten, Arbeitslosigkeit und all die übrigen sozialen Mißstände des neuen Proletariates stellen auch die weltfremde Religion des Buddhismus vor ungeheuer schwere neue Aufgaben. Der moderne Reformbuddhismus sucht unter Führung offenblickender japanischer buddhistischer „Priester“ diese Fragen ähnlich wie die christliche Mission zu lösen oder doch ihre schlimmsten Auswirkungen zu mildern. Die „Priester“ (soryo, d. i. gewöhnliche Priester, shudoso, d. i. Mönch) erhalten in den zu den einzelnen Sekten gehörigen „Colleges“ und sonstigen Lehranstalten heute eine bessere Ausbildung als früher. Sie predigen jetzt auch häufiger, halten auch sonst öffentliche Vorträge und geben Sonntags oder auch an Werktagsabenden Schulunterricht für die arbeitenden Klassen. Sie errichten „young men Buddhist association“ — Häuser mit billigen Wohn-, Verpflegungs- und Unterhaltungsmöglichkeiten genau nach dem Vorbild der „Y. M. C. A.“. 1934 tagte zu Tokyo die nordpazifische buddhistische Jungmännervereinigung. Diese ihre zweite Tagung wurde von rund 600 Vertretern aus allen asiatischen Ländern und Inselwelten besucht. Sie rief eine „panpazifische buddhistische Männervereinigung“ ins Leben. Die Buddhisten besuchen die Elendsviertel (Slums) der Großstädte und suchen auch hier soweit möglich die Not zu lindern. Durch Waisenhäuser, Altersheime, Krankenhäuser und ähnliches entfaltet der Buddhismus, angeregt und angespornt durch die christlichen Konkurrenzerscheinungen, heute eine lebhaftere Tätigkeit, speziell in sozialer Fürsorge für die unteren Volksschichten. So wurde z. B., als ich 1936 in Honolulu war, im dortigen buddhistischen Altersheim vom höchsten buddhistischen Würdenträger des Hawaien-Archipels ein Altar eingeweiht. 500 weißgekleidete buddhistische Bonzen der Shingon-Sekte sammelten im September 1936 eine Woche lang in der Ginza, der Hauptverkehrs- und Geschäftsstraße Tokyos, für die durch Überschwemmung in Not geratenen Koreaner. Buddhisten gründen Unterstützungskassen auf Grund gegenseitiger Hilfeleistung, ähnlich wie unsere früheren Raiffeisen-Vereine. Durch solche sozial-ökonomische Betätigung suchen sie den Forderungen der neuen Zeit gerecht zu werden.

Auch die „International Buddhist Society“ zeigt wieder stärkere Tätigkeit. Sie wird auch neuestens von der Regierung unterstützt, welche die Bedeutung des Buddhismus' als asiatische Weltreligion, zumal seinen Wert für die Einigung der indisch-chinesisch-japanischen Welt, für ihre politischen Zwecke wohl zu schätzen weiß. Aus gleichen Gründen fördert die Regierung auch die buddhistisch-lamaistische Mission in Mandschukuo sowie die Erstarkung der „Gelben Kirche“ gegen den Kommunismus. In unseren Tagen benützt die Regierung den Buddhismus ebenso wie das Christentum auch für ihre Weltpropaganda im derzeitigen japanisch-chinesischen Konflikt. Die „International Buddhist Society“ steht über den einzelnen 14 buddhistischen Sekten, sie sucht diese asiatische Religion als solche propagandamäßig zu fördern. Auch sie veranstaltet Vorträge für jung und alt in großen Hallen, gibt die kulturelle Vierteljahresschrift „Young East“ heraus, außerdem

noch andere Veröffentlichungen in japanischer wie englischer Sprache. Sie hält Radiovorträge über die Lehre des Weisen von Indien und organisiert die buddhistische Außenmission nach den Hawaieinseln, Californien und Brasilien. Als ich im Sommer 1937 von Yokohama nach San Francisco fuhr, waren auf meinem Dampfer „Tatsuta Maru“ neben einem „buddhistischen Erzbischof“ noch zwei junge buddhistische Missionäre, die nach Honolulu bzw. Californien gingen.

Die junge heranwachsende Generation Japans bringt dem Buddhismus und seiner Philosophie keine große Anteilnahme entgegen. Die ihm innewohnende müde, welt- und lebensabgewandte Melancholie, seine Geheimlehre, sein meditativ-intuitiver Charakter entspricht dem jungen japanischen Menschen nicht sehr. Seine Heilslehre gilt als zu pessimistisch, entmutigend. Sie tönt nicht im Gleichklang mit der Seele, mit den starken nationalen Gefühlen der japanischen Jugend. Auch ihrer sozialen Einstellung genügt er nicht. Dazu kommen noch weitere Gründe der Ablehnung. Wie das Christentum, speziell die katholische Kirche, besitzt der Buddhismus Laienanhänger und Mönche bzw. Nonnen. Die Bhikkhus haben, wie unsere Mönche, kein Privateigentum, sie leben in Entsagung und Verzicht auf die Güter und Freuden der Welt. Schwierigkeiten entstehen, wenn ihre Klöster übermäßig reichen Grund- und Waldbesitz, infolge von frommen Stiftungen, oder wertvolle Kunstschatze haben. Wie im christlichen Abendlande haben deshalb auch in China und Japan übergroße Reichtümer der Klöster manche Säkularisation und sonstige Anfeindungen ausgelöst. Wie gegen den Priesterzölibat im Westen wird auch vielfach gegen die ehelosen Mönche im Osten Sturm gelaufen; es werden gegen sie nicht selten alle möglichen sittlichen Verleumdungen verbreitet. Man vermag oft ihre freigewählte Armut nicht zu schätzen, hat kein Verständnis für den inneren Wert eines stillbeschaulichen Lebens, betrachtet Selbstversenkung als Müßiggang. Aus derartigen Erwägungen stehen viele junge Intellektuelle dem Buddhismus ablehnend gegenüber.

Die breiten Massen des Volkes werden auch heute noch von den farbenfrohen Festen, den Prozessionen, Volksbräuchen des Buddhismus im Banne gehalten. Die Tempelzeremonien werden wohl meist von älteren Leuten, Frauen oder Trauernden anlässlich eines Todesfalls in ihrer Familie besucht. Die lokalen Tempelfeste wie auch die Hauptfeste der einzelnen Sekten ziehen aber immer wieder eine Unmenge von Pilgern, besonders Frauen und Kinder, aber auch Männer an. Natürlich pflegen alle, die dem betreffenden Tempel nach unserer Ausdrucksweise als ihrer Pfarrei oder Gemeinde oder durch Familienbände verbunden sind, an diesen Tagen dorthin zu kommen. Ich habe jüngst das Hauptfest „Oeshiki“ der Nichirensekte im Hommonji-Tempel besucht. Am 12. und 13. Oktober 1937 war das weite Tempelgelände bei Tag und Nacht von Tausenden von Männern und Frauen belebt. Ununterbrochen wurden Trommeln geschlagen und zu deren tiefen Tönen die Worte „Nanmyo Horen Gekyo“ gesungen. Durch die kriegerischen Ereignisse der Gegenwart veranlaßt, war die Zahl der Pilger wie ihr Gebetseifer besonders groß. Gilt doch der Gründer dieser Sekte, der heilige Nichiren, als Vernichter der Mongoleneinfälle, gegen die er, wie wir sagen würden, einen Kreuzzug predigte.

Das ganze Jahr über entfaltet der Buddhismus durch seine Festfeiern auf die japanische Volksseele starke Einwirkung. Von

seinem reichen religiösen Brauchtum nenne ich hier nur das „Bon Matsuri“, das dreitägige Totenfest im Juli oder August. Mit sinnvollen Zeremonien werden dabei die Geister der Verstorbenen, die nach dem Glauben des Volkes in diesen Tagen wieder zu ihren früheren Wohnungen zurückkehren, am ersten Abend mit Lichtern und angezündeten Feuerstößen zu ihrem Hause geleitet, am zweiten Tage in einem dort mit reichen Gaben geschmückten Raume, wo die Ahnentafel ist, bewirtet und am dritten Abend wieder verabschiedet. Lebt man in der Nähe eines Flusses oder der Küste, werden Lichtlein in kleine Papierboote gesteckt, die dann durch die Strömung in die Ferne entführt werden. An den beiden Abenden werden die Friedhöfe, Gräber und Tempel besucht, mit Lichtern und Blumen geschmückt. Manche Tempel, wie etwa der große vielbesuchte Kwannon-Tempel im Ueno-Park zu Tokyo, ziehen durch ihre Vergnügungsmöglichkeiten wie durch ihre reichen Verkaufsstände immer wieder Tausende an.

Freilich, der starke nationale Geist, der heute ganz Japan, besonders die herrschenden Schichten des Militärs wie auch die Jugend beherrscht, sieht im Buddhismus eine weniger erwünschte Fremdreigion. Überdies durchflutet den japanischen Buddhismus eine scharfe Konfliktsluft. Die alte und die neue Richtung innerhalb seines Schoßes bekämpfen sich gegenseitig in Ausdeutung seines Herzstückes, nämlich des Nirvana, des Himmels (Jo do). Der Reformbuddhismus sucht die Idee des Himmels wieder mehr im Sinne des ursprünglichen Nirvana, also ganz und gar als ein Erlöschen im Gegensatz zu der heute in Japan allgemein verbreiteten Idee eines Himmels zu fassen.

Der Shinto mit seinen dreizehn verschiedenen Sekten ist heute wohl die lebendigste Religion in Japan. Seine beiden Elemente, Ahnenverehrung mit Kaiser-Gottgedanke und Naturverehrung, wurzeln zutiefst im Volke, in der Rasse. Manche der Shinto-Sekten erleben unter der Einwirkung der starken nationalen Atmosphäre eine neue Wiedergeburt. Wer Japan wirklich kennt, weiß, daß der völkische Geist hier wie in keinem anderen Lande der Erde lebendig und zu allen Opfern bereit ist, und zwar in allen Schichten des Volkes. Wie für den Engländer sein „Empire“, so ist für den Japaner sein Heimatland das höchste aller Güter. Viele billigen aber deshalb doch nicht alle militärisch-politischen Aspirationen und kriegerischen Unternehmungen der Gegenwart. Wohl wissen sie alle, daß Japan beim insularen und meist gebirgigen Charakter des Landes seine Einwohner nicht ernähren kann. Hat doch diese seit einem halben Jahrhundert mächtig aufwärtsstrebende Großmacht bis heute das Beispiel der abendländischen Mächte, im Gefolge der Industrialisierung die Geburtenbeschränkung als Heilmittel gegen die sozialen Übel anzuwenden, nicht nachgeahmt, obwohl auch hier für diesen Weg bereits offen Propaganda gemacht wird. Der natürlich gesunde, triebhafte Sinn des Volkes hat diese Bahn nicht beschritten. Dafür lebt aber in allen Kreisen der Bevölkerung die Überzeugung, daß sich Japan mit Recht in Korea und Mandschukuo Länder sicherte, wohin es evtl. seine überschüssige Bevölkerung bei einem jährlichen Geburtenzuwachs von rund einer Million ableiten kann. Freilich bis heute scheuen die meisten Japaner eine Übersiedlung in diese beiden Länder, ebenso wie etwa nach Hokkaido oder nach Formosa. Diese Wertschätzung der Heimat, diese Liebe zu Blut und Boden, die Verehrung des Kaiserhauses, der kaiserlichen Ahnen wie der für die Größe Japans

gefallenen Soldaten, sonstiger für Japans Machterweiterung gestorbenen Menschen, wie die Verehrung der eigenen Vorfahren, dürfen wir als die eigentliche Religion Japans bezeichnen. Den Geistern dieser nationalen Helden weihet Japan noch heute immer wieder neue Schreine und bettet sie in wundervolle Parks oder landschaftlich herrliche Stellen, in Bergabhänge oder in die Meeresküste ein. Zu den Schreinen von Ise und Izume, zum Meiji- und Yasukuni-Schrein, pilgern heute in der Drangsal der Zeit täglich Tausende von Menschen, um hier für die Not des Vaterlandes, für ihre gefährdeten Angehörigen in ihrer sinnigen Religiosität zu beten.

Auch die Regierung fördert den Shinto, wenngleich dieser seit der Verfassung von 1889 Art. 28 mit ihrer Gewissens- und Religionsfreiheit nicht mehr Staatsreligion ist. Zudem müssen wir heute scheiden zwischen dem offiziellen Regierungs-Shinto und dem Volks-Shinto. Ersterer ist nach jüngsten Regierungserklärungen des Momusho keine Religion, sondern nur eine öffentliche staatliche Einrichtung, um den Kaisergedanken und damit vaterländische Gesinnung zu tiefst im Herzen des Volkes, der Jugend zumal, zu verwurzeln. Auf diese offizielle Regierungserklärung hin hat die Propaganda in Rom bekanntlich am 26. Mai 1936 entschieden, daß nunmehr katholische Beamte, Lehrer, Schüler usw. sich an den an gewissen staatlichen Feiertagen geforderten Jinsha-Besuchen beteiligen dürften. Es findet bei dieser Gelegenheit kein religiöser Akt statt. Ich konnte dies Oktober 1937 beim Besuche des Meiji-Schreines beobachten. Während der Kanushi (Kultdiener) eine Frauenorganisation, die sich zum Schrein begab, am Eingang mit einer Art Weihwasser-Wedel besprengte, trat er bei einer Mittelschule, die kurz darauf eintraf, nicht in Erscheinung.

Besonders stark und volkstümlich ist heute die Tenri- oder Tenrikyo-Sekte, d. i. himmlische Vernunftlehre. Sie wurde etwa vor 60 Jahren von einer einfachen Bauersfrau Nakayama Mikiko aus Tambaichi bei Nara begründet. Diese einfache Frau schenkte zuerst ihrem Manne vier Kinder. Im Alter von etwa 40 Jahren glaubte sie in schwerer Krankheit die göttliche Offenbarung empfangen zu haben, daß sie von Kunito-kotachi und neun anderen Gottheiten besessen wäre. Sie schenkte ihre Güter Armen, verkaufte im Alter von 56 Jahren sogar ihr Haus und lebte nunmehr in völliger Entsagung und Armut. Sie predigte und heilte durch Gesundbeten Kranke, eine Erscheinung, wie wir sie im japanischen Sektenwesen häufig finden. Dadurch gewann sie viele Anhänger. 71 Jahre alt, schrieb sie ihre 17 Offenbarungen, wie erzählt wird, mit geschlossenen Augen in poetischer Form nieder. Auch die folgenden Jahre erhielt sie neue Eingebungen, bis sie am 27. Januar 1887 im Alter von 84 Jahren starb. Vierzigmal wurde sie wegen ihres schwärmerischen Geistes von der Polizei gefangen gesetzt. 1885 wurde ihre Gemeinde vorläufig, 1908 endgültig anerkannt. Die Sekte hat noch in den letzten Jahren durch ihr Gesundbeten, durch angebliche Teufelsaustreibungen bei Massenbesessenheiten, durch Verkauf von Amuletten, durch ihre Kagura-Tänze auf weite Kreise gewirkt. Sie soll heute über 7 Millionen Bekenner zählen. Amtlich wurden Januar 1933 schon 4 118 139 Mitglieder angegeben. Ihr religiöses Zentrum Tambaichi bei Osaka, zugleich der religiöse Mittelpunkt der Welt, besitzt auch eine reichhaltige Bibliothek. Von diesem Hauptquartier der Sekte strahlt auch ihre missionarische Betätigung bis nach Mandschukuo und den japani-

schen Kolonien aus. Sie unterhält Schulen aller Art, von der Elementarschule mit Kindergarten bis zum College und wissenschaftlichen Instituten; sie unterrichtet Tausende von Laienpredigern, die dann als Missionare zum asiatischen Festlande, zu den japanischen Kolonien und nach Amerika (Californien) gehen. Besondere Propagandisten werden in einem Unterrichtskurs, der meist sechs Monate dauert, herangebildet. Auch der Auswandererfürsorge widmete sie sich in jüngster Zeit. Sie betreut in Sonderheit die Auswanderer nach Mandschukuo. Nicht mit Unrecht wurde sie die „Heilsarmee des Shinto“ genannt. Sie veröffentlicht Schriften in allen Sprachen, die den Pazifischen Ozean umgeben, und betätigt sich auch stark in sozialer Hinsicht. Seit der wirtschaftlichen Krise der letzten Jahre hat Tenrikyo sogar noch an Einfluß gewonnen. Sie wußte auch Kapitals- und Intelligenzkreise anzu ziehen. Die Sekte lehrt, über den Gütern der diesseitigen Welt nicht die mystischen Werte des eigenen inneren Lebens zu vergessen, sucht also der durch die vaterländische Gesinnung allein nicht völlig befriedeten japanischen Seele die Bedeutung des intuitiven Lebens zu erschließen. Sie verkündet einen höheren Gottesbegriff, das Kommen eines Gottesreiches durch Buße, allgemeine Menschenverbrüderung unter dem König der himmlischen Vernunft. Ihre nationale Moral weiß sie mit den uralten mythologischen Legenden des Reiches zumal über die Abstammung des Kaiserhauses von Amaterasu zu verbrämen. Gerade diese Verknüpfung urjapanischen Gutes mit modernen Ideen begründete ihre Stärke und Verwurzelung im Volke. In letzter Zeit mußte sie sich freilich wegen ihrer liberalen Gedanken, ihrer demokratischen, weltweiten Einstellung, ihres sozialen Reformeifers manche politische Überwachung, angeblich wegen Steuerhinterziehung, gefallen lassen. Am 16. Dezember 1936 wurde sie durch Haussuchungen überrascht. Ihre Gegner sind besonders in Militär- und Marinekreisen zu finden.

Eine für unsere Begriffe kaum glaubliche rasche Ausbreitung über das ganze Land gewann Omotokyo, die Lehre vom großen Ursprung. Diese schwärmerische, apokalyptisch-phantastische Sekte zählte noch vor Jahresfrist mehr als 3 Millionen Mitglieder (vgl. Japan Year Book für 1935). Aber sie gab die Japan eigenen uralten Ideen zugunsten moderner politischer und sozialer Gedanken auf und wurde deshalb verpönt. Sie wurde als Feind der kaiserlichen Dynastie, als Verräter der japanischen nationalen Geistesart gebrandmarkt. Wagte es doch ihr Haupt Wanisaburo Deguchi, der Schwiegersohn der Begründerin der Sekte, einer Bäuerin Nao Deguchi, sich mit der kaiserlichen Dynastie sozusagen zu identifizieren, sich selbst gleichfalls als Sohn der Sonnengöttin Amaterasu zu bezeichnen und sich noch andere kaiserliche Vorrechte anzumaßen, wie z. B. auf weißem Pferde zu reiten, obwohl in Japan der Schimmel dem Kaiser vorbehalten ist. Das ihm dabei vor-schwebende Ziel war, die ganze Welt für seine Lehre zu gewinnen und sie unter japanischer Führung politisch, religiös und sozial zu einigen. In Militär- und Marinekreisen fand er gerade deshalb viele Freunde. Die Sekte bediente sich des Esperanto als ihrer religiösen Sprache, gab in diesem Idiom auch Schriften und Zeitschriften („Omoto internacia“) heraus. Ihr europäisches Hauptquartier ist in Paris. Mit 30 seiner ersten Anhänger harrt Deguchi seit 8. Dezember 1936 wegen Majestätsbeleidigung, Erschleichungen, Bestechungen usw. im Gefängnis seines weiteren Loses. Die prächtigen Tempel der Sekte in Ayabe, nordwestlich von

Kyoto und an anderen Orten (Kameoka) wurden mit Dynamit gesprengt und völlig zerstört, und zwar auf Regierungsbefehl. Das Vermögen der Sekte wurde beschlagnahmt. Gilt doch Omoto heute als absolut staatsfeindlich. Omoto wurde als „Jakyo“, d. i. als religiös perverse Bewegung, als falsche, abergläubische Religion, als antinationale, im Dienste der Spionage stehende Bewegung verboten, da sie gegen den japanischen Geist verstoße, mit der japanischen Staatsidee unvereinbar wäre. Wenn diese Religion auch gut sein möge für die Ausbildung der menschlichen Persönlichkeit als solcher, so genüge sie doch noch nicht, um den japanischen Menschen in seiner Eigenprägung zu formen. Es sei nicht genug, daß eine Religion lehre, man müsse die Gesetze des Landes, die Konstitution achten und befolgen. Die loyale Gesinnung des Japaners gegen den Kaiser, sein Patriotismus bedeutet noch viel mehr. Es ist die Aufrichtigkeit seiner Ergebung gegenüber dem Kaiser, was gefordert wird. Das ist echt japanischer Geist, sich von vaterländischer Gesinnung verzehren zu lassen. Manche glauben, man müsse eine innige Ergebung gegen Tenshu (Gott) haben. Dies genüge indes nicht. Die loyale Gesinnung gegenüber dem Kaiser bestehe nicht in gewöhnlichem Gehorsam und Gefolgschaft (Giri). Würde der Tenshu über das Meer kommen und unser Reich angreifen, wer würde da garantieren, daß die ihm ergebenden Menschen nicht unser Vaterland verraten würden. So beginnt also auch in Japan eine starke Strömung gegen übervölkische Religionen über das Land zu fluten. Wer sich von der Sekte nicht trennen will — sie soll im geheimen noch eine Menge Anhänger zählen —, muß härteste Verfolgung erdulden. Unter Einwirkung der Polizeigewalt hat sich auch die ganze öffentliche Meinung bereits gegen Omoto gewandt. Wen immer ich auf meiner jüngsten Ostasienreise (1937) über die Sekte frug, der sagte mir gleich, sie sei sehr schlecht und verboten. Ein ähnliches hartes Los traf auch noch andere irgendwie verdächtige religiöse Vereinigungen. Religion und Vaterlandsliebe gelten ja heute in Japan als identisch².

Rundschau

Die Annalen des Päpstlichen Museums für Missions- und Völkerkunde im Lateran

Zum zehnjährigen Bestehen des Päpstlichen Museums für Missions- und Völkerkunde im Lateran veröffentlicht die Museumsleitung ein Jahrbuch: *Annali Lateranensi. Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico*. Vol. 1. Città del Vaticano 1937. Zur Redaktion gehört P. Wilh. Schmidt S.V.D. als Herausgeber, P. Mich. Schulien S.V.D. und P. Pankrazius Maarschalkerweerd O.F.M. als Redakteure und Dr. Jos. Bugatto als Sekretär. Die Aufgabe des Jahrbuches ist eine zweifache. Zunächst wird es alljährlich über die Sammlungen des Museums berichten, zweitens wird es Artikel von Missionaren und Gelehrten bringen. Mit Rücksicht auf die genügende Zahl von Zeitschriften, die sich mit den eigentlichen Missionsfragen befassen, werden die Annalen hauptsächlich die kulturellen Lebensbedingungen des Missionsobjekts berücksichtigen, die religiösen, sozialen und sittlichen Verhältnisse und alle jene Probleme der Missionierung, die mit diesen Kulturverhältnissen irgendwie verknüpft sind; jedoch sollen Abhandlungen über die mate-

² Den Abschluß dieser Studie bringt das nächste Heft.

rielle Kultur und auch eigentliche Sprachstudien nicht ausgeschlossen sein. Diesem Programm entsprechend, das den Annalen Eigenart und Existenzberechtigung gibt, werden im ersten Band folgende Gegenstände behandelt und zwar je nach den Verfassern in italienischer, englischer, deutscher und französischer Sprache: Mons. P. Ercole, Von der Vatikanischen Missionsausstellung zum Museum für Missions- und Völkerkunde; Pankr. Maarschalkerweerd O.F.M., Christliche Plastiken aus den Missionen im Museum f. M.- u. V.kunde; J. Finn S.J., Kultgegenstände aus Aberdeen im Lateran-Museum; Eingelieferte Gegenstände für das Museum seit 1935; Mich. Schulien S.V.D., Ein Fall von Siderurgie der Inka; Eingelaufene Publikationen; Wilh. Schmidt S.V.D., Die Religion der Galla; L. Cadière M.E.P., Magische Puerikultur in Annam; Mons. A. Negri F.S.C., Charakteristische Züge der Religion und Magie bei dem Stamm der Acioli; J. Dols C.M.I., Feste und Gebräuche im Jahreslauf in der Provinz Kansu; Nekrologe, Besprechungen und Zeitschriften-Schau.

Wir wünschen dem ersten Jahrbuch, das mit seiner vornehmen Ausstattung und dem gediegenen Inhalt der Würde des Apostolischen Stuhles entspricht, und auch den folgenden Jahrgängen einen reichen Erfolg. Mit diesem Glückwunsch sei eine Anregung verbunden. Wie das Museum an Bedeutung gewinnen wird, wenn auch das Missionarische immer mehr trotz sachlicher Schwierigkeiten zum Ausdruck kommt, und dadurch zum Unterschied von den vielen schon bestehenden ethnologischen Sammlungen ein einmaliger Eigenwert begründet wird, so sollten auch die Annalen die Verknüpfung ethnologischer Fragen mit der praktischen Missionsarbeit und auch die missionarische Auswertung der Museumsobjekte zielbewußt pflegen, damit das Apostolat durch die Forschungen lebendig befruchtet wird. B.

Veränderungen in der Jurisdiktion der Kongregation für die Orientalische Kirche und der Propagandakongregation

Nach der Gründung der Kongregation für die Orientalische Kirche durch Benedikt XV. (*Motu proprio Dei Providentis* vom 1. Mai 1917) blieb eine doppelte Jurisdiktion in den Ländern des vorderen christlichen Orients in Kraft. Die genannte Kongregation war dort im wesentlichen zuständig für die Gläubigen des orientalischen Ritus, die Propagandakongregation für die lateinischen Christen, jedoch mit den für die beiden Behörden im Can. 257 § 2—3 und 252 § 4—5 festgesetzten Einschränkungen. Dieser Zustand ist jetzt durch das *Motu proprio* Pius' XI. *Sancta Dei Ecclesia* vom 25. März 1938 geändert. Die Jurisdiktion über alle Katholiken des vorderen Orients ist ausschließlich der Kongregation für die Orientalische Kirche übertragen. Das bedeutet einerseits eine Entlastung der Propaganda, die nun ihre Kräfte noch mehr als früher der Mission unter den Nichtchristen widmen kann. Andererseits dient die päpstliche Verordnung der großen Aufgabe der Union, insofern die katholischen Orientalen und Lateiner jetzt von einer Kongregation abhängig sind und dadurch ein neues Band der Brüderlichkeit und gegenseitigen Hilfe geknüpft wird, das auf die getrennten Brüder nicht ohne Eindruck bleiben wird; hier wird von neuem die Sorge unseres Hl. Vaters für den christlichen Orient deutlich (vgl. *L'Osservatore Romano* 1938 Nr. 107).

Im einzelnen seien aus den elf Abschnitten des *Motu proprio* folgende Bestimmungen kurz hervorgehoben: 1. Die Or.-Kongregation hat die volle und ausschließliche Jurisdiktion in Ägypten und auf der Sinai-Halbinsel, in Erythräa und im nördlichen Teil von Äthiopien, in Südalbanien, Bulgarien, Cypern, Griechenland, Dodekanes, Iran, Iraq, Libanon, Palästina, Syrien, Transjordanien, in der asiatischen Türkei und in dem türkischen Teil von Thrazien. — 2. In diesen genannten Gebieten ist die orientalische Kongregation zuständig nicht nur für die Gläubigen des orientalischen Ritus, sondern auch für die Lateiner, d. h. sie hat dort alle Vollmachten, welche die anderen Kongregationen für die Gläubigen des lateinischen Ritus außerhalb jener Gebiete haben; ausgenommen von ihrer Zuständigkeit sind die Angelegenheiten des Hl. Offiziums, der Sakramenten-, Riten- und Studien-Kongregation und der Paenitentiarie. — 3. Die Or.-Kongregation bleibt zuständig auch für jene Orientalen, die außerhalb der genannten Gebiete wohnen und zwar auch für die Angelegenheiten, die als gemischte wegen der Sache oder der Personen die Lateiner berühren, wobei die Rechte des Hl. Offiziums, der Studienkongregation und der Paenitentiarie unangetastet bleiben sollen. — 4. Die Or.-Kongregation entscheidet Streitfälle auf dem Verwaltungswege, während sie solche, die nach ihrem Dafürhalten auf dem Prozeßwege erledigt werden müssen, dem von ihr bestimmten Gericht überweist. — 5. Die Gläubigen aus den in Nr. 1 angegebenen Gegenden werden nicht sofort, sondern nach und nach der Jurisdiktion der Or.-Kongregation unterstellt; der Zeitpunkt für die einzelnen Gegenden ist im *Motu proprio* näher angegeben. — 6. In der Zeit von der Veröffentlichung des *Motu proprio* bis zur Ausführung soll in den genannten Gegenden ohne vorherige Zustimmung der Or.-Kongregation nichts geändert werden. — 7. Die Dokumente, die sich auf die genannten Gegenden beziehen und die im Archiv der Propaganda aufbewahrt werden, sollen dem Archiv der Or.-Kongregation übergeben werden. — 8.—10. Regelung der finanziellen Beihilfen für die genannten Gegenden zwischen den beiden Kongregationen und der Beihilfen der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung und des Hl. Petrus. — 11. Der Substitut der Or.-Kongregation gehört ex jure dem Generalrat der beiden genannten Päpstlichen Werke an. M. Bierbaum.

„Katorikku Daigiten“, die katholische Enzyklopädie für Japan

Die Arbeiten an der katholischen Enzyklopädie sind in ein Stadium getreten, das eine Veröffentlichung des ersten Bandes gegen Ende des kommenden Jahres 1938 voraussieht. Laut Vorvertrag mit der Verlagsanstalt Fusambo muß das Manuskript für den ersten Band bis zum Oktober 1938 übergeben werden. Bisher sind von den dafür notwendigen 7500 japanischen Manuskriptseiten rund 4000 bereit. Die meisten davon sind Übersetzungen von Originalbeiträgen, und zum geringeren Teil Bearbeitungen nach den Herderschen Nachschlagewerken. Zahlreiche katholische Gelehrte, besonders von deutschen Universitäten, haben aus ihren jeweiligen Forschungsgebieten wertvolle Beiträge beige-steuert, die das katholische Gedankengut nach großen Richtlinien behandeln und auf die fernöstliche Geisteshaltung ausrichten. Auch viele japanische Gelehrte, von denen die meisten Nicht-Katholiken sind, haben wichtige Aufsätze über die Einflüsse des Christentums in Japan und über die

Geschichte der alten Christen Japans geschrieben. Manche Aufsätze, z. B. über Erziehungswesen, Familie, Schule, Staat mußten hier in Japan von zuständigen Gelehrten bearbeitet und auf japanische Verhältnisse ausgerichtet werden. — Der japanische Verlag Fusambo Co. zählt zu den ältesten Verlagen in Japan und konnte im verflossenen Jahre die Gedächtnisfeier des fünfzigjährigen Bestehens feiern; er ist bekannt durch seine rührige lexikographische Tätigkeit und hat u. a. eine sechsbändige Enzyklopädie des Buddhismus, ein Wörterbuch der japanischen Sprache in fünf Bänden, japanische National-Enzyklopädie in 13 Bänden veröffentlicht. Auf dem Gebiete der Philosophie, des Erziehungswesens, der Literatur gilt er als einer der fortgeschrittensten und hochstehendsten Verlagsbuchhandlungen in Japan.

Um eine einheitliche Sprache und Terminologie für das Gesamtwerk zu ermöglichen, mußte erst viel Pionierarbeit geleistet werden. So wurde ein Ausschuß von Theologen und Kennern der japanischen Sprache gebildet, der zunächst die hauptsächlichsten katholischen Begriffe und Ausdrücke einheitlich festlegen sollte. Die Frucht dieser sich über ein Jahr erstreckenden Arbeit bildet ein soeben erschienenes, von der Franziskaner-Druckerei „Komyosha“ in Sapporo herausgegebenes Wörterbuch „Katorikku Yogo Shojiten / Terminologia Catholica Japonice Red-dita“ (250 Seiten). Die bekannten Werke „Handlexikon der katholischen Dogmatik“ von Braun, „Klare Begriffe“ von Mönnichs, „Liturgisches Handlexikon“ von Braun, „Kirchliches Handwörterbuch“ von Genius-Bolley u. a. wurden dabei zu Rate gezogen. Nach Vollendung der Übersetzungen wird der jeweilige Aufsatz zunächst auf Treue der Sinnübersetzung geprüft, sodann von einem theologischen Fachmann auf die theologische Korrektheit nochmals überprüft, an letzter Stelle werden sämtliche Beiträge nochmals der Feder bzw. dem Pinsel eines bekannten Schriftstellers zwecks stilistischer Ausrichtung und Verfeinerung übergeben. Ein großer Teil der Arbeiten ist bis zum Oktober kommenden Jahres noch zu leisten. Dem ersten sollen die drei weiteren Bände in kurzen Abständen von je drei Monaten folgen, so daß das Werk bis zum Jahre 1940 fertig vorliegen dürfte. Ein Registerband, der mit dem Entstehen des Werkes gleichzeitig vorbereitet wird, soll das Ganze abschließen.

Das ganze Unternehmen verdankt seine Entstehung der Anregung des Hl. Vaters Pius XI., der mit seinem weitschauenden Blick die Wichtigkeit eines solchen Werkes für den Fernen Osten erkannt hat. Tatsächlich ist der beklagenswerteste Mangel auf dem Missionsgebiet Japans das Fehlen eines größeren Nachschlagewerkes, aus dem die weitere Öffentlichkeit Japans, vor allem die Gebildeten, Auskunft und Belehrung über die Kirche, ihre Geschichte, ihre äußere Organisation und ihr inneres Leben, ihr Recht und ihre Liturgie usw. finden können. Was an katholischem Schrifttum vorhanden ist, ist kaum nennenswert. Es sind meistens kleine billige Flugschriften, die schon durch ihre ganze Aufmachung wenig Anziehungskraft für den Außenstehenden haben.

An dem Zustandekommen des Werkes nimmt das Haus Herder, das über reichste lexikographische Erfahrung verfügt, wesentlichen Anteil. Ohne die redaktionelle und organisatorische Mitarbeit des Lexikographischen Instituts Herder wäre das Werk in einer verhältnismäßig so kurzen Zeit überhaupt undenkbar.

In seiner umfassenden Behandlung des gesamten Kulturbereiches aus katholischer Sicht nach großen zusammenfassenden Begriffsgruppen dürfte das Werk einen ganz neuen Typ eines Handwörterbuches katholischer Kulturschau darstellen, wie er sogar in europäischen Ländern bislang nicht besteht. Im Fernen Osten wird dieser erste Versuch, das christliche Kulturerbe in seiner Ganzheit vorzuführen, gewiß ein starkes Interesse finden und hoffentlich suchenden Geistern den Weg zur Wahrheit zeigen.

Tokyo.

Prof. Dr. J. B. Kraus.

Missionsstation Andara im ehemaligen Deutsch-Südwestafrika

Der hier folgende Tatsachenbericht eines deutschen Missionars vom Okawango gestattet einen guten Einblick in die Kleinarbeit und die täglichen Schwierigkeiten in einem ganz abgelegenen Eingeborenen-Reservat, wo deutsche Oblaten aus Hünfeld seit mehr als 30 Jahren der Kirche und Kultur die Wege bereiten.

Ein kurzer Überblick über unsere Missionstätigkeit im Jahre 1937. Während der Regenzeit 1937 wurde ein Bau errichtet, der die Küche, Apotheke und ein Nähzimmer der Tutzingen Missionsbenediktinerinnen enthält. Gegen Ende der Regenzeit wurden die Bewässerungsfelder zur Aussaat für den Weizen hergerichtet und die Maiseinnte heimgeholt. Das Wild hatte in dem 15 Kilometer weit entfernten Felde argen Schaden angerichtet, sonst war die Ernte zufriedenstellend. Dann begann die Hauptarbeit des Jahres, der Bau von zwei massiven Außenschulen, um den immer neuen Forderungen der Regierung nachzukommen. Im Mai zogen Bruder Jeub und ich 27 km flussaufwärts nach Majara, wo der Bruder mit einer Gruppe von Eingeborenen die Backsteine für die neue Schule formte, während ich den dortigen Katechumenen Unterricht erteilte, die Schule prüfte und für das Essen sorgte. Am Feste Mariä Himmelfahrt konnte ich die neue Schule in Majara einweihen. Dann zog ich nach dem 25 km entfernten Bagani flussabwärts, um auch dort für Backsteine für eine neue Schule zu sorgen. Als ich damit fertig war, kam Bruder Russ mit seiner kleinen schwarzen Maurergruppe, um das weitere zu übernehmen, und ich ging heim, um den reifen Weizen abzuernten. Diese Ernte war die beste, die wir jemals erzielt haben, ein Hektar Feld ergab 33 Säcke. Am 15. November war auch diese Schule fertig. Im kommenden Jahre müssen wir noch eine dritte Schule in Mahango bauen. Wieder begann die Regenzeit und wieder mußten wir pflügen und Mais säen. Anfang Dezember stellte sich der Regen ein. Mitte Januar machte ich mit dem Missionsarzt Dr. Krause, der seit August 1936 erfolgreich mit seiner Frau am Okawango wirkt, eine Fahrt durch das ganze Land, um die Kranken zu besuchen.

Zu den äußeren Arbeiten kamen die eigentlichen Missionsarbeiten, Gottesdienst, Predigt, Unterricht, Überwachung der Schulen, Betreuung der Kinder auf der Missionsstation und vor allem die vielen Missionsreisen, in die ich mich mit den Schwestern teilte. Einen Monat zogen die Schwestern flussab, ich flussauf, im nächsten Monat ging ich flussab, die Schwestern flussauf. P. Wüst übernahm trotz seines Alters und seiner geschwächten Gesundheit den Religionsunterricht in der Schule von Andara und auch den Unterricht für jene Katechumenen-Gruppen, die immer wieder gebildet werden müssen, wenn Christen mit Heiden

heiraten wollen. Solche Heiraten sind hier, wo die Christen noch klein an Zahl sind, keine Seltenheit. Doch bestehen wir darauf, daß sich der heidnische Teil vorher taufen läßt; das bedeutet für uns eine große Mehrarbeit. Kein einziger von unseren Christen schloß im letzten Jahre eine wilde Ehe oder, wenn er sie einging, konnte sie bald in Ordnung gebracht werden.

Es gehören heute zur Station Andara 300 Christen und mehr als 50 Katechumenen. Im letzten Berichtsjahr wurden gespendet 60 Taufen, 1846 Beichten, 3586 Kommunionen. Außerdem wurden 12 Ehen eingesegnet, 20 Kinder zur ersten hl. Kommunion geführt, 23 Missionsreisen unternommen, 2500 Kranke behandelt und 93 Gottesdienste auf Außenstationen gehalten. Der Sonntagsgottesdienst wird im allgemeinen gut besucht und die Sonntagsarbeit ist wenigstens in der weiteren Umgebung der Mission auch bei den Heiden verpönt. Die Schulen werden von den Kindern gut besucht, im ganzen auf der Hauptschule und in den 3 Nebenschulen von rund 200 Kindern. Ein Erfolg ist es, daß jetzt fast alle christlichen Frauen und die Schulkinder die heidnische Haartracht abgelegt haben. Den Wert dieses Opfers werden spätere Geschlechter beurteilen können.

P. A. Fröhlich O. M. I. in Andara, Apostol, Vikariat Windhoek.

Buchbesprechungen

Pius XI. als Missionspapst in den neuesten Biographien

1. *Philip Hughes, Pope Pius The Eleventh.* Sheed-Ward, London 1937. 318 S. 8,6 Sh.

Der Verf. stützt sich auf amtliche Kundgebungen des Papstes und auf einige Lebensbeschreibungen und Geschichtswerke aus der englischen, französischen und italienischen Literatur; er schildert in 13 Kapiteln das Leben und die Wirksamkeit Pius' XI., wobei ein Drittel des Buches dem Lebensgang bis zur Papstwahl von 1922 gewidmet ist. Die Arbeit verdient aufrichtige Anerkennung, denn sie ist solide unterbaut, hat vielseitigen Inhalt und behandelt mit ruhiger Sachlichkeit auch solche Vorgänge, die zu Lebzeiten des Papstes in der Weltöffentlichkeit stark umstritten waren und sind. Im 7. Kapitel „Other Sheep“ (S. 150—170) werden zunächst die auswärtigen Missionen dargestellt, dann die Unionsfragen bezüglich der Ostkirchen und der protestantischen Bekenntnisse. Der Abschnitt über die auswärtigen Missionen (S. 150—162) ist zwar bei dem geringen Umfang nicht ganz befriedigend, führt aber doch an zahlreichen Beispielen die wesentlichen Forderungen und Maßnahmen des Missionspapstes vor Augen. Was Hughes von dem Missionsrundsreiben *Rerum Ecclesiae* sagt, darf auf das ganze missionarische Wirken Pius' XI. ausgedehnt werden: „Wie bei allen anderen Angelegenheiten, wo dieser Papst die Pläne seiner Vorgänger verfolgt, tut er es mit einer so weiten Schau und mit einem Optimismus bezüglich der zukünftigen Entwicklung, daß es bei einem Mann in seinen Jahren beachtenswert ist“ (S. 155).

M. B.

2. *Marie-André, Pie XI, Le Pape Missionnaire.* Bonne Presse, Averbode (Belgien) 1937. 77 S. Brosch. 12 fr. belg.

Nach dem Buchtitel erwartet man eine eingehende Schilderung der päpstlichen Tätigkeit für die Missionen. Die Erwartung wird aber nicht erfüllt. Von den 21 Kapiteln des Werkes ist nur eins dem Missionspapst gewidmet (S. 54/58); es berichtet, weder erschöpfend noch in systematischer

Anordnung, über einige Maßnahmen zugunsten des Missionswerkes. Andererseits soll nicht verschwiegen werden, daß die für die Jugend bestimmte Schrift durch ihre schöne Ausstattung und anziehende Erzählungsweise recht geeignet ist, Leben und Wirken des Hl. Vaters dem jugendlichen Verständnis nahezubringen. Für eine Neuauflage folgende Berichtigungen: Das Hl. Offizium ist nicht die einzige Kongregation mit dem Papste als Präfekten (S. 39), er ist gemeinrechtlich auch Präfekt der Konsistorial- und Orientalen-Kongregation, seit 1937 auch der Studienkongregation; das Hl. Jahr war nicht 1935 (S. 59 u. 60), sondern 1933; der römische Friede wurde nicht am 2. Februar (S. 31), sondern am 11. Februar geschlossen; Sixtus IV. lebte nicht im 14., sondern im 15. Jahrhundert (S. 30). M. B.

3. Max Bierbaum, Prof. Dr., *Das Papsttum. Leben und Werk Pius' XI*
Mit einem Geleitwort Sr. Eminenz Karl Joseph Kardinals Schulte,
Erzbischofs von Köln. 8°, 336 S. 12 Lichtbilder auf Tafeln und
1 Karte. Bachem, Köln 1937. Preis kart. RM 4,80; geb. RM 5,80.

In seinem Papstbuch schenkte der Verfasser der deutschen Öffentlichkeit eine höchst eindrucksvolle Zusammenschau von Leben und Werk Pius' XI. Nicht mit Unrecht wurde „Das Papsttum“ als Haupttitel gewählt. In der erstaunlichen Vielgestalt, in dem weltumspannenden Einfluß, in der tiefgreifenden Wirkkraft von Leben und Werk des elften Pius leuchtet ein überwältigendes Stück Papsttum selbst auf. Die Darstellung, die zumeist auf den mehr oder weniger amtlichen Äußerungen des Papstes und der römischen Behörden in Wort und Schrift beruht und in einer sorgfältigen Auswahl von Quellen und Literatur gründet, schildert in geschickter Aufteilung der Sachgebiete, aber ohne künstlich erzwungene Systematik die vielseitige Tätigkeit des gegenwärtigen Papstes. Der „Aufstieg zur Höhe“ bietet einleitend den Lebensweg des Achille Ratti bis zur Papstwahl. Die nächsten Kapitel behandeln das Wirken des Papstes in der Ausübung des obersten Lehramtes, für das liturgische Leben, in der Entwicklung des Kirchenrechts, in der Seelsorge, im Ausbau des Laienapostolats durch die katholische Aktion, in der Sorge um die orientalische Christenheit und die Weltmission, in der Förderung von Wissenschaft und Kunst, im Pressewesen, im Dienst des Friedens und der Caritas, in der Lösung der römischen Frage, in der Kirchenpolitik, in der Zusammenarbeit mit der römischen Kurie und ihren Diplomaten. Das Schlußkapitel, das in kurzen und sicheren Strichen die kraftvolle und doch gütig-väterliche Persönlichkeit Pius' XI. zeichnet, gipfelt in dem Urteil: „Ein Knecht Gottes, der in einer geistig verwirrten Welt objektive, ewig gültige Wahrheiten und Gesetze aufleuchten ließ und zugleich mit dem Beispiel rastloser Seelsorgsarbeit in seinen Gläubigen neuen Eroberungswillen weckte. Ein Papst, der die Sendung des Papsttums an die Welt ganz zu verstehen suchte: traditionsgebunden . . . und welt-aufgeschlossen . . .“ (S. 329). — Die Missionswissenschaft interessiert neben dem Abschnitt „Heimführung der getrennten Kirchen“ (S. 105—124) vor allem das Wirken Pius' XI. für die Weltmission (S. 125—162), das der Verfasser um die fünf Gesichtspunkte Begründung, Träger, Gegenstand, Ziel und Mittel der Missionstätigkeit gruppiert und so eine übersichtliche Zusammenfassung der missionarischen Bedeutung des gegenwärtigen Pontifikates bietet. Die vornehme Zurückhaltung im Urteil über die päpstlichen Maßnahmen wirkt wohlthuend. Ein geschichtliches Urteil ist noch nicht möglich, da das Pontifikat Pius' XI. eben noch nicht Geschichte, sondern Gegenwart ist. Das Werk will darum weder Apologie noch Lobrede sein. Aber durch seine einfache, bewußt sachliche Darstellung wirkt es um so überzeugender.

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit O.M.I., fortgeführt von P. Johannes Dindinger O.M.I. Neunter Band: *Missionsliteratur der Philippinen 1800—1909.* Verlag des Franziskus-Xaverius-Missionsvereins, Aachen 1937. 8°, 996 S. Brosch. RM 54,—; Halbleder RM 62,—.

Der neunte Band der *Bibliotheca Missionum* umfaßt die Literatur über einen Zeitraum, der für die philippinische Kirche und Mission schicksalsschwer gewesen ist. Es sei erinnert an die politischen und kirchlichen Wirren in Spanien mit ihren Auswirkungen auf die Kolonien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die nationale Revolution und die darauf folgende Besetzung der Philippinen durch Amerika 1898, die begleitet war von der Auswanderung spanischer Ordensleute, Verlust zahlreicher Güter, Priester-mangel, religiöse Verwahrlosung der Jugend; dazu kam 1902 das Schisma des Aglipayismus mit Massenaustritten aus der Kirche, aber auch die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse durch Leo XIII. im Jahre 1902. Die spanischen Ordensleute waren nicht ganz ohne Schuld bei manchen unerfreulichen Ereignissen dieser Periode; unter anderm zeigte es sich, daß es eine kurzsichtige Politik war, daß die höheren kirchlichen Ämter und die Pfarreien zum großen Teil den Orden vorbehalten waren, so daß der einheimische Weltklerus infolgedessen in das Lager der Unzufriedenen getrieben wurde. Schriften, die diesen Krisen entstammen, sind in den vorliegenden Band aufgenommen worden. Anderseits kann der Historiker aus der mitgeteilten Literatur entnehmen, welch unvergängliche Leistungen die Orden auf religiösem, sozialem, politischem, erzieherischem und wissenschaftlichem Gebiete aufzuweisen haben. Wenn P. Dindinger bei der Zusammenstellung der Literatur nicht zwischen eigentlicher Missionstätigkeit und anderen Aufgaben unterscheidet, so mag das von einigen bedauert werden. Der Verf. hält sich aber, wie er im Vorwort bemerkt, zu dieser methodischen Einstellung berechtigt aus folgender Erwägung heraus: „Im Gegensatz zu Lateinisch-Amerika waren die Spanier auf den Philippinen eine verschwindende Minderheit, die in der Hauptstadt und deren Umgebung angesiedelt war, alles andere waren Eingeborene oder doch Asiaten bzw. Ozeanier. Auch die Universität Manila war fast ausschließlich von Einheimischen besucht, und an ihr war das Unterrichtswesen des ganzen Landes zentralisiert und wurde von ihr aus geleitet. Wie auch in allen übrigen Teilen der Missionsländer nicht unterschieden wurde zwischen der Tätigkeit bezüglich der vielleicht seit Jahrhunderten schon bekehrten Einheimischen und der jeweiligen aktuellen *Missio ad paganos*, so glaubten wir auch in unserem Falle diesen Unterschied nicht machen zu sollen.“ Es sind auch zahlreiche ethnographische, linguistische und geschichtliche Arbeiten von Nicht-Missionaren aufgenommen, weil sie zum großen Teil sich auf die Studien von Missionaren stützen. Wenn der Band als Veröffentlichung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen bezeichnet wird, so hat der Verf. übersehen, daß das Institut seit mehreren Jahren das Beiwort „international“ hat fallen lassen.

Der neue Band mit seinen 2408 Nummern und 996 Seiten ist ein Zeugnis für den Fleiß und die Sachkenntnis des Verf. und auch seines Mitarbeiters P. Rommerskirchen und gereicht über diese persönlichen Verdienste hinaus auch der deutschen Missionswissenschaft zur Ehre. Hier öffnet sich eine Schatzkammer für jeden, der in Zukunft über die Kirchen- oder Missionsgeschichte der Philippinen des 19. Jahrhunderts schreiben will. Bm.

Die leuchtende Insel. Lebenswerk eines Apostels. Von P. Reinhold Simon O.M.I. 8°, 263 Seiten; mit 16 Bildern und einer Karte. Verlag der Oblaten, Hünfeld 1937. Kart. 2,50 RM

Das Buch befaßt sich mit der Missionierung der Insel Ceylon. Sie ist die leuchtende Insel, und der Apostel, dessen Lebenswerk in dem Buche

dargestellt wird, ist der Oblatenmissionar P. Christoph Bonjeau, später apost. Vikar von Jaffna im Norden der Insel und zuletzt erster Inhaber des erzbischöflichen Stuhles von Colombo. In vier Abschnitten behandelt der Verfasser seinen Stoff, den er, obwohl selbst kein Missionar jener Insel, gut meistert. Der 1. Abschnitt bietet Einleitendes: die Insel und ihre Bewohner, deren Religionen und Kulte und die erste Einführung des Christentums; dann Jugend und Ausbildung des Helden sowie dessen erste missionarische Tätigkeit auf der Insel bis zu seiner Erhebung zum ap. Vikar. Der 2. Abschnitt zeichnet das Bild des ap. Vikars von Jaffna (1868—83); der 3. den ap. Vikar von Colombo vor seiner Ernennung zum Erzbischof und der Einführung der Hierarchie auf der Insel (1883—86), endlich der 4. den Erzbischof (1886—92). In einem Anhang wird eine gute Übersicht über die Entwicklung der katholischen Kirche auf Ceylon und der Stand der Oblatenmission auf der Insel geboten. Das Buch stützt sich auf bereits gedruckte Quellen und Literatur und ist für weitere Kreise bestimmt. Es entbehrt deshalb auch des kritischen Apparates. Gleichwohl erweckt es den Eindruck, daß der Verfasser tief geschöpft und nicht nur mit Liebe zur Sache und umfassender Kenntnis seines Gegenstandes, sondern auch mit kritischem Blick gearbeitet hat.

Es ist ein bedeutendes Missionarsleben, mit dem das Buch bekannt macht, und das der Verf. in lebendigen Farben zu schildern weiß: wie der Junge sich durchringt zum geistlichen Stande, wie der einsame Indienmissionar aus dem Pariser Seminar sich den Oblaten von Ceylon anschließt, dort bald die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich lenkt und dann als ap. Vikar von Jaffna die gefährdete Mission des nördlichen Ceylon zu hoher Blüte bringt; wie er die heidnischen Religionen und das goanesische Schisma bekämpft, dem Papste und der Propaganda bei der Einführung der kirchlichen Hierarchie mit Rat und Tat zur Seite steht, wie er seinen Mitarbeitern im Apostolat, speziell seinen Mitbrüdern aus der Genossenschaft der Oblaten missionsmethodische Unterweisungen gibt und ihnen in der schwersten Arbeit mit dem schönsten Beispiel vorangeht, wie er bei schwacher Gesundheit eine gewaltige Produktivität auf allen Gebieten — in der eigentlichen Missionsarbeit, in der Pastoration, auf literarischem Gebiete, durch eine umfassende Korrespondenz usw. — entfaltet und so im Verein mit den übrigen Oblaten den Grund legt zu dem blühenden Missions- und kirchlichen Leben, dessen die Perleninsel, oder um mit dem Verfasser zu sprechen, die leuchtende Insel sich heute erfreut.

Otto Maas O. F. M.

Monumenta Nipponica. Studies on Japanese Culture, Past and Present. Sophia University Tokyo. Vol. 1, Nr. 1 January 1938.

Schriftleitung Prof. Dr. Johannes B. Kraus S. J. (292 S.) Bezugspreis für den Jahrgang einschließlich Porto 4 Dollar in den entsprechenden Landeswährungen.

Die Sophia-Universität in Tokyo ist mit einer neuen Zeitschrift, die jährlich zweimal im Umfang von je 240 Seiten erscheinen soll, an die Öffentlichkeit getreten. Nach den Angaben der Schriftleitung, die in den Händen von Prof. Dr. Joh. B. Kraus S. J. liegt, verfolgen die *Monumenta* ein doppeltes Ziel: ein vorwiegend europäischer Leserkreis soll mit fernöstlichen Kulturgestaltungen, besonders in ihrer japanischen Ausprägung, bekannt gemacht werden; ferner soll ein Verbindungsdienst zwischen japanischen und europäischen Gelehrten der verschiedenen Nationalitäten zum Zweck gemeinsamer Forschung auf den einschlägigen Kulturgebieten geschaffen werden. Neben Philosophie, Literatur, Kunst, Staatswissenschaft, Soziologie, Geschichte, Ethnologie und Volkskunde wird auch die vergleichende Religionswissenschaft gepflegt und im Rahmen der Missionswissenschaft vor allem die sog. christliche Periode Japans, indem jede Nummer einen Originalbeitrag mit unveröffentlichten Dokumenten aus den Archiven

der in Betracht kommenden Orden oder eine Studie auf Grund erster Quellen bringen soll. Das erste Heft enthält drei größere Beiträge zur Missionsgeschichte Japans. Alfons Kleiser S. J. berichtet auf Grund unveröffentlichter Quellen aus dem römischen Archiv der Gesellschaft Jesu über die Gesandtschaftsreise des bekannten P. Valignani zum japanischen Reichsregenten Toyotomi Hideyoshi. Henri Bernard S. J. untersucht die Anfänge der diplomatischen Beziehungen zwischen Japan und den Spaniern auf den Philippinen. J. Laures S. J. behandelt neuentdeckte japanische Jesuitendrucke im Pei-tang zu Peking. — In Artikeln aus verschiedenen Wissensgebieten behandelt Prof. Dr. Karl Florenz das Nô-Drama Manjû, Georges Bonneau die Technik der japanischen Poesie, Sir George B. Sansom ungelöste Probleme der japanischen Geschichte, Prof. H. Hiraizumi den Einfluß der Mappô-Lehre in der japanischen Geschichte, Prof. Daisetz Teitaro Suzuki den Zen Buddhismus, D. C. Holton japanische Motivbilder, Prof. N. Skene Smith soziale Fragen in der Tokugawa-Periode, R. H. van Gulik die Ausführungen des Gelehrten Miura Baien über indische und holländische Dichtkunst. Es folgen Quellenbeiträge, Kurzbeiträge und Besprechungen. Die Zeitschrift wird mit ihrer gediegenen Ausstattung und ihrem Stab von angesehenen Mitarbeitern ohne Zweifel viele Freunde finden. Sie wird — das ist unser Wunsch — auch dazu beitragen, die von Pius XI. auf die Sophia-Universität gesetzten Hoffnungen zu erfüllen: „Ein Leuchtturm, von dem aus sich das Licht einer heiligen Weisheit in die Unermeßlichkeit Asiens verbreiten wird.“

M. Bierbaum.

Mulders, Prof. Dr. Alph., *Inleiding tot de Missiewetenschap*. Uitgegeven voor den Priestermissiebond in Nederland door Teulings' Uitgevers-Mij. 's-Hertogenbosch 1937 (Missie-Wetenschapelijke Bijdragen onder Redactie van Prof. Dr. Alph. Mulders, Nr. I). VIII u. 220 S.

Mit vorliegendem Werke eröffnet der bekannte holländische Professor der Missionswissenschaft an der Katholischen Universität Nijmegen eine Reihe von missionswissenschaftlichen Werken und zwar als Nr. 1 eine allgemeine Einführung in die sämtlichen Zweige der Missionswissenschaft selbst und ihrer Hilfswissenschaften. Hierbei stand ihm vor allem in der Materie selbst und in der formellen Anlage das Standardwerk des Begründers der Katholischen Missionswissenschaft Prof. Dr. Jos. Schmidlin, Einführung in die Missionswissenschaft, Münster, 2. Auflage 1925, Modell, was auch der Verfasser allseits dankbar anerkennt. Die übrigen einschlägigen Werke, z. B. von G. B. Tragella, *Avviamento allo studio delle missioni*, Milano 1930, von U. Mioni, *Manuale di Missionologia*, Milano 1930, und das spanische von Mondreganes y de Escalante, *Manual di misionologia*, Vitoria 1933, konnten nur in einzelnen Teilen verwertet werden.

Klarer und vor allem übersichtlicher in der Anlage als das Werk von Schmidlin und namentlich in den Literaturangaben bis in die jüngste Zeit fortgeführt ist das Muldersche Werk eine höchst wertvolle Leistung, zumal der Verfasser auch nicht auf den im allgemeinen in den Niederlanden weniger üblichen kritischen Apparat und die Einzelbelege verzichtet hat; ja, letztere übertreffen selbst noch das deutsche Vorbild. Erfreulicherweise hat sich der Verfasser auch für die von Schmidlin eingeführte und in Deutschland allgemeine Bezeichnung „Missiologie“ gegenüber Versuchen, die Missionswissenschaft als Missionologie zu benennen oder mit umständlichen Ausdrücken zu umschreiben, entschieden. Leider entbehrt das für den Handgebrauch des Missionswissenschaftlers berechnete Werk am Schlusse neben dem Personenverzeichnis ein sachliches Register. Unter den literarischen Erscheinungen der eigentlichen Missionskunde hätte wohl die seit 1911 in jeder Nummer ausgedehnt erschienene Missionsrundschau der ZM Erwähnung verdient, die namentlich bis zu den großen amtlichen Publikationen der Propagandakongregation in den *Statistica Missionum* und der noch neueren *Guida delle Missioni* eine unersetzliche Fundgrube gerade dieser so wichtigen Missions-

phase ist. Die Zitation ist oft zu summarisch oder unvollständig bezüglich der Autorennamen. Inhaltlich behandelt Prof. Mulders zunächst Begriff und Umfang, Entstehen und Entwicklung, Art und Methode, Wert und Nutzen der katholischen Missionswissenschaft (S. 1—42). Im zweiten Teil (S. 43—220) werden abgehandelt: 1. Missionskunde und ihre Teilgebiete Missionsstatistik und Kartographie; 2. Missionsgeschichte nach der formellen Anordnung und literarischen bzw. Quellenforschung; 3. Missionstheologie zunächst in der formellen Gliederung und dann nach den einzelnen Gebieten als Missions-apologetik, biblische, traditionelle, dogmatische und moraltheologische Missionslehre; 4. eine Sonderbehandlung erhält das Missionsrecht unter dem doppelten Aspekt als Recht und als Wissenschaft, und zwar begrifflich, geschichtlich, Würdigung und Quellenforschung; 5. Missionsmethodik; 6. Hilfswissenschaften, besonders die Sprachenkunde, Völkerkunde und Religionswissenschaft.

A. Freitag SVD, Steyl.

Theodor Grentrup, Volk und Volkstum im Lichte der Religion. Eine grundlegende Studie zur Gegenwartslage. Verlag Herder, Freiburg 1937. 8°, 195 S. Geb. RM 3,60.

Der Verfasser geht bei seiner Untersuchung von einem Einzelfall und einer Zeitfrage aus, nämlich von dem in Zweifel gezogenen fruchtbaren Verhältnis der kath. Kirche zum deutschen Volkstum. Weil er aber dabei immer wieder ins Grundsätzliche vorstößt, liefert er auch für die Begründung der missionarischen Akkommodation brauchbares, vielseitiges Material. Das ergibt sich auch schon aus den Überschriften der drei Abschnitte des Buches: 1. Allgemeine Grundlagen (Volk, Volkstum, Körpergestalt, ethische Wertung), 2. Volk und Religion im allgemeinen (Volk und göttl. Wesenheit, göttl. Eigenschaften, religiöse Wahrheit, Religiosität), 3. Volk und Christentum im besonderen (Volk und christl. Lehre, Volk und Kirche als Anstalt, eigenständiges Volk und eigenständige Kirche, Volk und kirchl. Einsatz). Wer als Missionar mit der nötigen Regung sich in das geistvolle Werk vertieft, wird klarer erkennen, daß die katholische Kirche die volkhafte Fruchtbarkeit nicht nur nicht antastet, sondern ihr höhere Weihe gibt und sie zu größerer Vervollendung führt. Er wird aber auch, z. B. an dem chinesischen Ritenstreit, sich überzeugen, wie schwer es zuweilen in der Praxis ist, einen befriedigenden Ausgleich zwischen Volksgebräuchen und kirchlichem Leben herbeizuführen. Gegenüber einseitiger Betonung des Rechtes auf völkisches Eigenleben wird das Recht zur Missionierung klar herausgestellt: „Wesen des Evangeliums und ausgesprochener Wille Christi begründen das Recht und die Notwendigkeit der Lehrverkündigung unter allen Völkern . . . Wie schon mehrfach erwähnt, hat die volkhafte Eigenständigkeit, weil sie unmöglich die ganze Seinsordnung umfaßt, ihre Grenzen. Eine Schranke kommt vom Recht der echten Religion, das subjektiv ein Gewissensrecht, objektiv ein Wahrheitsrecht und in letzter Linie ein Gottesrecht ist“ (S. 116).

M. Bierbaum.

Xaver Geyer, Titularbischof von Trocnade, 50 Jahre auslanddeutsche Missionsarbeit. Mit 56 Abbildungen. Herder, Freiburg 1936. VIII u. 220 S. RM 3,90; in Leinen RM 4,80.

In diesem schön ausgestatteten und spannend geschriebenen Werk will Bischof Geyer nicht seine frühere Tätigkeit in der Heidenmission schildern, sondern sein Wirken für die fremden Auswanderer, auch für die deutschen Katholiken, in Ägypten, Nubien und im Sudan, ferner seine Bemühungen in Amerika und Deutschland um die Gründung der „Gemeinschaft von den hl. Engeln“, die der Seelsorge unter den Auslandsdeutschen dient. Somit gehört das Buch nicht zur eigentlichen Missionsliteratur. Jedoch erfahren wir gelegentlich auch etwas über die Schicksale der Mission in Ägypten, besonders zur Zeit des Weltkrieges, und über die religiös-sittlichen An-

schauungen im Islam. Weil aber der deutsche Missionar neben seiner eigentlichen Wirksamkeit unter den Ungetauften häufig auch die Seelsorge unter seinen Landsleuten im Ausland ausüben muß, z. B. in Südafrika und in den Großstädten Ostasiens, wird er die Erfahrungen des Verfassers mit Nutzen lesen und sich dabei auch für diesen Zweig seiner Tätigkeit begeistern. Die Bezeichnung der Seelsorge unter den Auslandsdeutschen als „Missionsarbeit“ ist nicht glücklich, weil sie mehrdeutig ist und die bei uns eingebürgerte und im kirchlichen Gesetzbuch (can. 1350 § 2) festgelegte Einschränkung des Wortes Mission auf Seelsorge unter Nichtkatholiken verdunkelt. Bm.

R(aymond) Loenertz O. P., *La Société des Frères Périgrinants. Étude sur l'Orient Dominicain I* (Diss. Hist. Instituti Historici FF. Praed. fasc. VII). Roma, S. Sabina, Istituto Storico Domenicano 1937. 8°, XIV u. 209 S.

P. Loenertz wollte zunächst eine Fortsetzung bieten für das ausgezeichnete Werk Prof. B. Altaners: Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts, Habelschwerdt 1924, wie Prof. Altaner selbst sie wünschte (s. Altaner S. X). Es bestehen aber für die Fortsetzung ähnliche Voraussetzungen und Schwierigkeiten wie für den Anfang: fast keine speziellen Vorarbeiten, mit Ausnahme der Vorarbeiten, die der Verfasser selbst in dem Arch. Ord. Praed. veröffentlicht hat und die hier neu bearbeitet werden; dann noch weniger Originalberichte von Missionaren, wie für die frühere Zeit, fast ausschließlich Gelegenheitshinweise in der Literatur, sowie in amtlichen und privaten Briefen und Urkunden, die in Archiven verschiedener Länder gesucht werden mußten. So verstehen wir, daß der Verfasser seine Nachforschungen auf ein Spezialgebiet beschränkt hat, nämlich die Geschichte der um die Wende des 13./14. Jahrhunderts entstandenen *Congregatio fratrum peregrinantium pro Christo inter gentes*, die das Erbe der alten festländischen *Provincia Terrae Sanctae* übernommen hatte. Er will diese Geschichte behandeln bis 1500 und darüber hinaus die Zusammenhänge mit der späteren *Congregatio Orientis* von Konstantinopel. Der vorliegende Band aber umfaßt die Geschichte bis 1374, d. h. bis zur ersten Restauration der Kongregation und verfolgt nur aus praktischen Gründen in Einzelfällen die Weiterentwicklung bis 1500. Er beginnt mit einem kurz zusammenfassenden Bericht über die Geschichte der Kongregation, ihre Eigenart, ihren Namen, ihre Organisation, ihre Missionsfelder nebst der Liste der Generalvikare (S. 1—37); behandelt dann die einzelnen Regionen (*contratas*): Romania-Griechenland (S. 38—88), Kiptschak und die Schwarzmeerlande (S. 89—134), die persische Region mit Aserbeidschan, Sultaniëh, Georgien, Turkestan, Indien, China und Armenien (S. 185—198). Ein ausführliches Register schließt den Band ab.

Die Geschichte der Peregrinanten lag bisher noch sehr im Dunkeln. Auch L. war es bei der Dürftigkeit der Quellen nicht möglich, eine genetische Darstellung ihrer Entwicklung und ihrer Tätigkeit zu bieten. Aber jetzt klären sich wenigstens die Umrisse. Wir sehen die Kongregation entstehen als natürliche Folge des Zusammenbruchs der europäischen Herrschaft in den Kreuzfahrerstaaten im Zusammenhang mit den italienischen Kaufleuten, die immer noch ihre alten Handelsbeziehungen über Konstantinopel und die Häfen des Schwarzen Meeres aufrecht erhielten und die Wegbereiter der Missionare waren. In großen Linien sehen wir die Organisation der Regionen und Einzelhäuser, insbesondere ihren Zusammenhang mit den armenischen Unitoren, für deren überaus interessante Geschichten P. Marc A. van den Oudenrijn ausgezeichnete Vorarbeit geleistet hat. Aus dem Dunkel der Geschichte treten auch einzelne Persönlichkeiten hervor, Gelehrte, die als griechische Sprachkenner in die Unionsverhandlungen mit den Griechen eingriffen, Missionare, die wegen ihrer sonstigen Sprachkenntnisse zu apostolischer Arbeit besonders befähigt waren, Obere, die wegen ihrer leitenden Stellung öfter genannt werden, Bischöfe, die oft unter verzweifelten Um-

ständen für ihre kleine Herde eintraten. Aber trotzdem bleibt das Ganze schemenhaft, weil die Quellen zu dürftig sind. Wir hören sozusagen nichts von der eigentlichen Missionstätigkeit, von den apostolischen Anstrengungen und Erfolgen der Missionare, von ihrer Methode, die Ungläubigen zu gewinnen und sie ins Christentum einzuführen, von ihren Schwierigkeiten und Leiden. Um so mehr dürfen wir dem Autor danken, daß er in entsagungsvoller Arbeit Steinchen um Steinchen zusammengetragen hat, um wenigstens ein Gesamtbild der großen Linie zu gestalten. Es hätte dem Bilde vielleicht mehr Klarheit und Plastik gegeben, wenn die dem Leser im allgemeinen nicht ganz klaren Verhältnisse von Ort und Zeit in der Darstellung mehr berücksichtigt worden wären. Die Geschichte der einzigartigen Kongregation der Unitoren, die S. 141—150 bis zur vollen Eingliederung in den Dominikanerorden behandelt wird, gehört ganz sicher in die Geschichte der Peregrinanten hinein, die ihre Lehrmeister waren, und deren Vikar die Jurisdiktion über sie ausübte. Aber die Darstellung hätte deshalb m. E. noch weitergehen sollen. Hier gerade wäre Gelegenheit gewesen zu zeigen, wie weit die Dominikaner es verstanden, sich in die orientalische Psyche hineinzufinden. S. Weber erklärt in seinem Artikel über die Unitoren im KHDL. von Buchberger II c. 2506: „Ihren Zweck erreichte sie (die Gesellschaft der U.) nicht, weil sie das nationale Empfinden durch Einführung des lateinischen Ritus verletzte und so dem Sieg ihrer Gegner unter Johannes Kachik Vorschub leistete“. Die Unitoren haben gewiß ihren Zweck zum Teil erreicht, indem sie stets die beste Stütze der Union gewesen sind, und zum Teil wenigstens haben sie auch auf das nationale Empfinden Rücksicht genommen, insofern sie das Armenische als liturgische Sprache beibehielten.

P. Dr. Benno Biermann O.P.

Bruno Gutmann, Die Stammeslehren der Dschagga. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, hrsg. von Felix Krueger. 12. u. 16. Stück. Bd. 1: XVI, 671 S.; Bd. 2: XXI, 642 S. 8°. C. H. Beck, München 1932 u. 1935.

Das ganze Werk bedeutet ein Jahrhundert. Der Verfasser ist längst als erster Vertreter der Dschagga bekannt, er scheint das vollste Vertrauen seiner Schützlinge zu besitzen, eine Eigenheit, die mit der außergewöhnlich erfolgreichen Beobachtung des Verfassers solch ein Werk zustande brachte. Das Recht der Dschagga von Gutmann hat schon das beste Aufsehen gemacht, durch das heute vorliegende Werk, dessen 3. Bd. noch aussteht, wird es nur noch überholt werden.

Der Verfasser steht seinem Volke mit einer warmen Lebensfühlung gegenüber, die aus jeder Zeile zu uns spricht. Man kann in der Vergleichenden Völkerkunde nur an Werke denken wie Preuß „Die Cora“, Spieth „Die Ewe“, oder einige andere. Doch überholt Gutmann auch diese alle wegen der Ursprünglichkeit seiner Darstellung: er läßt das Volk und seine Fachvertreter sprechen und auftreten, er sorgt nur, daß sie ordnungsgemäß an die Reihe kommen, daß uns alles neben dem Text der Eingeborensprache auch noch in deutscher Sprache wiedergegeben wird. Aber auch in unserer deutschen Sprache kommt er dem Idiom der Eingeborenen so nahe, daß man oft genug nur mit vollstem Einleben erfährt, worauf es im vorliegenden Falle ankommt.

Die Einleitung führt uns in die Geographie und Situation des Volkes ein, das am Süd- und Südostabhang des Kilimandscharo in Ostafrika wohnt. Man erfährt, daß der Stamm, 140 000 Seelen stark, als Bantu-Hamiten angesehen wird, seit 1848 in die europäische Literatur Eingang fand, bis heute aber sehr erheblich europäisiert worden ist. Es war aber ein Stab von Eingeborenen selber, der an die Erfassung und Abfassung des Textes eigenhändig, allerdings unter Leitung Gutmanns, herantrat. Es ist dabei interessant zu beobachten, daß das ganze Werk wie aus gewissen Sentenzen, Sprüchen, Sprichwörtern oder Dikta entsteht, an diese immer anschließt, und

Verf. verrät uns, daß auch auf diese Weise das Ganze zustande kam. „Ihr Trieb zur Mitteilung konnte auch nur durch Mitteilung, nicht durch unmittelbare Befragung geweckt werden“ (I 3). Mehrere zusammen, nachdem sie den Ernst der Sache erfaßt hatten, sahen sich oft in kleineren oder größeren Widersprüchen; das zwang zur Selbstkritik und zur Einigkeit. Einer nahm die Sache in die Hand, gewöhnte die anderen daran, in die Feder zu diktieren, und so entstand ein Werk, das die Seele eines ganzen Volkes enthält, bloßgelegt, uns vorführt. Aber dennoch war das nur die Vorarbeit. Als schließlich nur noch der Hauptleiter Mlasanj Ndschau übriggeblieben war, konnte dieser endlich die Ausführung unter steter Kontrolle innerhalb vier Jahren durchführen. Man kann am Ende immer nur wieder staunen, daß in den Einzelseelen eines Negervolkes eine solche Summe von Ideen, und zwar in einer solch herrlichen Abgeklärtheit vorliegt. Wir erinnern uns, daß einst auch die mittelamerikanischen und südamerikanischen Missionare schon Versuche zu solchen Aufzeichnungen machten, die teilweise von Erfolg gekrönt waren, die gerade im Mexikanischen durch Sahagun ihre höchste Höhe erreicht hatten. Hier haben wir in Gutmanns Arbeit eine solche Höhe vor uns. „Die Stammeslehren haben das Völklein der Wadschagga einst wirklich wie der Saft den Baum durchtränkt und in jedem einzelnen ein mehr oder minder deutliches Verantwortlichkeitsbewußtsein um die größeren Zusammenhänge geschaffen, in die sein Leben mitverbunden war“ (I 5). Es sind vor allem Bilder und Gleichnisse, in denen sich ihre Lehren aussprechen, oft für uns unverständlich, aber dem Kenner um so eindringlicher bewußt. Diese „Bilder und Gleichnisse, in die sich ihre Lehren verhüllen, befruchteten vielseitig Rede und Lied, regten zu Deutungen und Nachschöpfungen an und verwurzelten sich feinfädig schon in der Kindesseele“ (I 5).

Der Stoff des Buches selber zerfällt nun in folgende Gruppen: A. Lehren vor der Beschneidung: a) Kindüberkleidung und Ohrdurchbohrung, b) die Enkellehren. B. Lehren nach der Beschneidung: a) Haingang, b) Vorlehren, c) Lagerlehren, d) Hochzeitslehren, e) Großhochzeitslehren.

In „Kindüberkleidung“ und „Haingang“ beginnen wir, die Eigenart der Sprache des Verfassers für die Übersetzung kennenzulernen. Es ist eine Distanz von unserer Tagessprache, aber sie schien notwendig zu sein, dem Gebotenen jene Weihe zu bewahren, die über dem Ganzen ruht, wie über etwas so Monumentalem, das seinesgleichen sucht. Fast ist es schade, wenn wir es wagen, in den Stoff tastend einzutreten, da man zu leicht der Ansicht wird, damit wisse man dann schon genug. Doch wollen wir zuerst eine Übersicht zu gewinnen suchen.

Der Inhalt S. V entspricht oben A und B a). Doch heißt die Ohrdurchbohrung „seines älteren Geschwisters“. S. XI—XVI wird dann eine systematische Übersicht geboten, die die Beziehungseinheiten in den Enkellehren vorführt. Die Sentenzen sind unter Gruppen gefaßt: wie „Gott und Himmelsmensch“, darunter: Da ist ein stiller Beobachter, der dich beobachtet S. 84; Vom Zehenanstoßen und vom Übriglassen S. 86; Dem Tölpel sollst du es häufen, damit er sich geliebt glaube S. 135; usw. So gehen die Sentenzen ihren Weg weiter, aber die Seitenzahlen überspringend, denn dazu werden dann Stücke eingeschoben, die vorn nur den Seitenzahlen nach angegeben werden, im Text aber ihre Titel haben, wie, mit S. 92 beginnend: Der Mensch und sein Kamerad, das ist etwas Schönes, 92—96; Übt keine Meintat als Eßgemeinschaft 96—100; Die Fleischbissenlehre 100—103; Der Blutbund über der Eßschüssel, usw., aber S. 135: Dem Tölpel, wie oben, läuft in derselben Reihe weiter. Vielfach liegt eine Handlung zugrunde, die als Unterlage für das Beispiel dient. So z. B. S. 92: Der Mensch und sein Kamerad: Wie sich die Knaben aus der Nachbarschaft mit seinen (des Erzählers) Enkeln zu einer Kameradschaft zusammengewöhnt haben, so heißt sie der Großvater eines Tages zusammen auf sein Liegefell niedersitzen. Seine Frau bringt einen Topf mit Brei. Der Großvater beginnt zu essen, die Knaben sollen es auch tun, alle der Reihe nach. Jeder nimmt den Löffel, ißt, stellt den Löffel

in den Brei zurück. Und wenn es zur Neige geht, ermahnt er sie, weniger auf den Löffel zu nehmen, damit es herumreiche. Dann spricht er: „Schaut an, meine Enkel! Da sei keiner, der heimlich vor seinen Kameraden etwas ißt. Wenn du heimlich vor deinen Kameraden etwas ißt, so gewöhnst du dich dessen und wächst damit heran. Von da her vervielfacht du dir die Schickungsfolgen, die dir zu groß werden. . . . Wenn ihr so handelt, das ist recht und schön. Und der Sohn des Himmels wird euch emporführen wie Rauch vom Biere, und ihr werdet so weit kommen wie ich.“ Alles zuerst im Urtext, dann übersetzt. Und so besteht das ganze Werk aus solchen Einzelstücken, die ein großes Ganzes bilden.

Die zweite Reihe im systematischen Index heißt: Mensch und Erde. Darunter einige Gruppen: Laß die Arme nicht schlappen 164; Die Zunge diene der Bindung, nicht dem Nahrungserwerbe 166, usw. Dann: Mensch und Ahnherr mit Untergruppe: Hebe die Milch nicht auf im Euter, wo sie sich nicht vermehrt. Je am Schluß der Zusätze kommt auch eine Reihe von Zusätzen, betitelt Haingang, d. h. der Gang in den Hain nach der Beschneidung (I 9), wie Gutmann ihn in seinem „Recht der Dschagga“ Abschnitt 21 beschreibt. Ob das nicht einen Zusammenhang hat mit dem Ver sacrum der Alten, denn eine Wanderung oder Auswanderung oder Siedlung scheint damit zu beginnen. Sippengemeinschaft, Mütter und Großeltern, Mensch und Sippenschwester sind weitere Haupttitel. Der Titel: Das Mädchen und seine Ehre hat einen schönen Untertitel: Solange ein Vöglein nicht herumflattert, fängt es auch kein Knabe ein. Aber alle Untertitel sind nur solche Sentenzen, die oft drastisch sind: Das Gebein eines andern (d. h. seine Schwester) ist ein Süßtrank. Kinder sind kein Kehrlicht. Werde zur Hälfte ein Mädchen. Sie trennen sich und haben kein getrübbtes Wasser getrunken. So kommen also öfter die Untertitel unter mehreren Haupttiteln vor, da sie mehrfach hingehören. Sehr stark kommt die Verbundenheit mit den Ahnen zur Geltung, so bei der Beschneidung: Nach der Ermahnung ergreift der Großvater den Becher, nimmt aus ihm ein wenig Bier in den Mund, speichelt das gen Himmel und betet dazu: „O du, mein Stützer, ich speichle dir Bier! Hilf mir, meine Kinder zu stützen, deine Enkel und die unsrer zwei. Hilf mir, sie zu stützen, damit sie nicht vom Schemel gleiten.“ Auf der Mitte des Hofes gießt er das Trankopfer für den Himmelsmenschen dar. Einen zweiten Opferbecher für die Ahnen aber unter der Drazänenhecke, da diese sich nicht unter freien Himmel wagen. Dazu das Gebet: „Da ist das Eurige! Ihr Alten, die ihr unsre Großväter seid, denkt nicht, wir hätten euch vergessen. Ihr wolltet uns beruhigen, ihr wolltet uns behüten, und danach sind wir doch bestohlen worden! Wo waret ihr da? Ihr habt uns zugesagt: wir wollen euch die Kinder bewahren, und die Kinder sind danach doch vergangen . . . Eure Trester, da sind sie, damit ihr nicht meint, wir vergäßen euch. Nur kommt nicht zu stehlen! Unser Stützer kommt, die Kinder auf ihrem Sitze zu stützen.“

Der 2. Bd. behandelt die Zeugung und jeglichen Zusammenhang damit. Hierin gibt es ein Unterkapitel „Das Wesen des gestillten und geformten Menschen“ mit 47 Unterpunkten, die die gesamte Ethik oder Moral des Menschen umfassen: 1. Übt Rücksicht mit 8 Erzählungen; 2. Übt Vorsicht mit 32 Erzählungen, unter denen besonders die Kербstocklehren eine Rolle spielen, vom Stengel der Pflanze benannt, der mit seinen Knoten die Entwicklung des Kindes anzeigt. Den Schluß bildet eine Reihe „Abwehr der Verderbensmächte“, wie Beschwörungen: Halswirbelbeschwörung II 165; Opferung eines Schafes zur Entsühnung des entfallenen Gewandes der Frau II 405; Von der Hüfte soll es sich zur Schulter wenden 165; 534; Der Klapperfluch 583; Die Selbstverwünschungen von Lehrbeistand und Mutterbruder 617.

Wir wollen aufhören. Es ist hier unmöglich, in das ganze geradezu ungeheuer umfassende Material Einblick zu nehmen, nur ein längeres tiefes Studium wird einen mit dem Stoff in seiner ganzen Bedeutsamkeit vertraut machen. Oder auch noch nicht! Denn es gehört ein überaus starkes Ein-

leben dazu, hinein in diese Bildhaftigkeit, in diesen Sentenzenreichtum, in diese Bildersprache, die nur einem ganz Vertrauten mit Volk und Sprache, mit Herz und Seele eines solchen Volkes gegeben ist. Manchmal wissen es nur die Alten, oft lebt es nur bei den Jungen, wie es noch immer gärt und noch längst nicht ausgegoren ist, man kann dort nur auf Nachträge warten, die nie ein Ende finden. So ist es auch uns: das Buch hat den Charakter der Unendlichkeit, da es zeigt, wie man von neuem daran gehen könnte, die Seele eines solchen Volkes auszuhorchen und zu schildern, zu schildern nur in eigener Selbstschilderung.

Mit höchstem Interesse erwarten wir den 3. Bd., der uns eine gewisse Abrundung des Geisteslebens dieses Volkes geben wird. Wir dürfen gewiß sehr viel erwarten, da uns bisher schon so überaus viel geboten wurde.

F. Hestermann.

Wilhelm Schmidt, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Mit Beiträgen von Wilhelm Koppers. Aschendorff, Münster i. W. 1937. 8°, XVI u. 338 S. Geh. RM 7,60; geb. RM 9,40.

Worauf die Wissenschaft lange gewartet hatte, das ist nun erschienen. Man hatte immer auf Graebners Darstellung hingewiesen, aber man kann nicht sagen, daß dessen Werk besonderen Anklang gefunden hat. Das lag mehr an der Form als am Inhalt. Vor allem scheint man es nicht gerade als sehr gut empfunden zu haben, daß der fast handschriftlich gebildete Historiker so stark in den Vordergrund getreten war. Das ist nun hier anders versucht, wie sehr man auch Graebners Vorarbeit als Unterlage schätzt. Daß wir überhaupt uns mit dem Werk beschäftigen, ja beschäftigen müssen, das liegt darin, daß wir hier den ersten Versuch unternommen sehen, die Stufen der Religionen bei den Naturvölkern in historischer Sicht zu zeigen. Freilich handelt es sich zunächst um die Kultur eines Volkes. Aber nicht nur um die materielle, sondern auch und sogar noch mehr um die geistige, die sich besonders in Religion, Sprache und Gesellschaft gliedert. Die Religion und ihre vergleichende Wissenschaft kann nur gewinnen, wenn Sprache und Soziologie sie begleiten. Sie würde noch mehr gewinnen, ja unendlich mehr als bisher, falls wir durch systematisches Studium Einsicht in die Zeitstufen gewännen, die sicherlich in der Geschichte der Menschheit vorliegen. Diese Möglichkeit zu zeigen, will die Aufgabe vorliegenden Werkes sein. Doch wird diese Methode schon seit einer Reihe von Jahren angewandt und gepflegt: Ratzel begann 1887, Frobenius 1898, Graebner und Ankermann traten zuerst 1904 auf. So versteht man, daß dem Verf. daran liegen mußte, die Sympathie oder Apathie der Fachkollegen zu zeigen, was eigentlich noch kurz genug ausgefallen ist. Zeigt dann das II. Kapitel Feld- und Museumsmethode, so beginnt die Darlegung der Historizität der Ethnologie mit dem III. Kapitel, das Kulturbeziehungen kritisch feststellt, genauer die Kritik der Feststellungen lehrt oder lehnen will. So Kap. IV Kulturkreise, Kap. V innere Kulturentwicklung, Kap. VI kulturelle Ursächlichkeit, während das letzte Kapitel die Methode der Ethnologie und ihre Hilfswissenschaften behandelt.

Das Ganze ist mit einer sehr eingehenden Akribie dargestellt. Vor allem will einem das fundamentale Abrücken von der schon genannten fast handschriftlichen Historizität Graebners mehr imponieren, wenngleich es sicherlich auch für die Ethnologie nur eine Wesensbedingung ist, ihre Methode nur aus sich selbst herauszuarbeiten. Und das, so will mir scheinen, ist in einem ganz enormen Maße gelungen. Doch dürfte auch die Kettenforschung, wie wir sie früher immer genannt haben, nicht an Eindrucksfähigkeit verlieren: Je komplizierter die Termini des Vergleichs sind, je weniger diese Kompliziertheit durch eine innere oder äußere Notwendigkeit bedingt ist, um so stärker ist der Eindruck wissenschaftlich erhärteter Wahrscheinlichkeit bis Sicherheit. Daher denn auch die Linguistik immer diesen Eindruck hinterläßt, da ihre Lautgesetze eine Summe von fast unübersehbaren Kompliziert-

heiten darstellen. Darum wäre vielleicht auch das VI. Kapitel leichter einzubeziehen, oder aber als Geistige Kultur mit Abscheidung der Hilfswissenschaften als gesonderte Abteilung aufzustellen. Da käme dann die Soziologie mehr zur Geltung, wie denn gleichfalls allmählich die Religionswissenschaft auch in kritischer Methodik mehr zur Geltung kommen könnte und mit ihr die Geisteswissenschaft schlechthin.

Vor allem ist die Methodik gut mit Beispielen, wie man's macht oder nicht macht, angefüllt, das gestaltet die Lektüre und das Studium des Werkes nützlicher. Dennoch hat nicht nur der Ethnologe, sondern auch der entfernter stehende Wissenschaftler und gebildete Leser so die Möglichkeit, zu erfahren, was da vorgeht, und hat so ein Mittel in der Hand, Darstellungen der Völkerkunde zu überprüfen, die ihm sonst doch voller Rätsel sein müßten. Möge das Werk beiden Leserkreisen zum Nutzen und der Wissenschaft zur Förderung gedeihen.

Ferd. Hestermann.

J. Witte, Offenbarung nur in der Bibel. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1937. 8°, 34 S. Brosch. RM 1,10.

Diese Schrift Wittes stellt in etwa eine Ergänzung dar zu seinem früher erschienenen Buche: *Die Christusbotschaft und die Religionen*. In Auseinandersetzung mit seinen Kritikern unterstreicht W. noch einmal die im Anschluß an die dialektische Theologie in seinem Buche aufgestellte These, daß von einer Offenbarung Gottes nur im Hinblick auf das Evangelium die Rede sein könne. Er tut dies unter folgenden Überschriften: Die Hauptfrage, Schöpfungsoffenbarung, Offenbarung in den Religionen, Offenbarung in uns, Offenbarung in der Geschichte, Offenbarung in der Bibel. Für das, was der Katholizismus natürliche Offenbarung nennt, bleibt dabei kein Raum.

J. P. Steffes.

Otto Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. 3. Aufl. Herder & Co., Freiburg i. Br., o. J. [1936]. 8°, XII u. 264 S.

Die angezeigte 3. Auflage des Buches von O. Karrer stellt sich, abgesehen von dem neu beigegebenen 2. Vorworte (S. VIII—XII), als unveränderten Abdruck der 2. Auflage dar, welche ihrerseits die 1. Auflage unverändert wiedergab. Daß sich dieses sympathische, gut geschriebene Werk rasch viele Freunde erworben hat, ist wohl zu verstehen. Seine katholisch weitherzige Auffassung vom echt „Religiösen in der Menschheit“ läßt sich am besten mit dem gelegentlich (S. 236) zitierten Worte Fr. v. Hügels kennzeichnen: „Nicht die katholische Menschheit ist die religiöse Menschheit, sondern die religiöse Menschheit ist die katholische Menschheit.“ Die Prinzipien des katholischen Dogmas werden dabei vom Verf. sorgsam gewahrt, wenngleich gewisse Formulierungen wohl der Einschränkung bedürfen. Wegen seines reichen religionswissenschaftlichen und theologischen Inhaltes, der in gewandter, ansprechender Form dargeboten wird, verdient das Buch sicherlich größte Beachtung.

Kl. Jüssen.

Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand

Von Studienrat Dr. W. Wilbrand, Siegburg.

Das vierte nachchristliche Jahrhundert ist die Zeit, in der das Christentum auch äußerlich das Heidentum überwindet. Als heidnisches Staatswesen tritt der römische Staat in das Jahrhundert ein; gegen Ende des Jahrhunderts ist das Christentum vor allem auch durch die tatkräftigen Maßnahmen Theodosius' des Großen Staatsreligion geworden. Dieser Umwandlungsprozeß ist in seinen großen Zügen bekannt, allein das Bild kann und muß im einzelnen noch anschaulicher und lebendiger gestaltet werden. Es ist das dadurch möglich, daß auch die christlichen Schriftsteller dieser Zeit unter dem Gesichtspunkt durchgearbeitet werden: Was sagen uns die Schriftsteller des vierten Jahrhunderts über Heidentum und Heidenmission in ihrem Wirkungskreise?

Für einzelne Schriftsteller liegen bereits gute Untersuchungen vor. So behandelt P. Andres O.M.I. die Frage der Heidenmission beim hl. Johannes Chrysostomus¹. Für Augustinus, dessen Wirksamkeit in der Hauptsache schon in das folgende Jahrhundert fällt, haben wir das Buch von P. G. Walter, „Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus“² und die recht lebendig geschriebene Untersuchung von G. Metzger, „Kirche und Mission in den Briefen Augustins“³; der hl. Ambrosius ist meines Wissens unter diesem Gesichtspunkt noch nicht untersucht worden. Wohl hat von Campenhausen in seinem Buche „Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker“ (Berlin 1929) auch das Verhältnis des hl. Ambrosius zum Heidentum in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen, aber er hat, wie der Titel seines Buches zeigt, das Kirchenpolitische in den Vordergrund geschoben; auf S. 186–188 würdigt er kurz die Stellung des Ambrosius zum Heidentum. Allein mir scheint, als ob über das Kirchenpolitische hinaus noch manches zu diesem Thema zu sagen wäre.

Verhältnismäßig eingehend ist bis jetzt der berühmte Streit um die „Relatio“ des Symmachus behandelt worden (vgl. z. B. die Darstellung bei J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920, S. 147/153, sowie die

¹ Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. Hünfeld 1935.

² Münster 1921.

³ Gütersloh 1936.

Monographie von J. Wytzes, *Der Streit um den Altar der Viktoria. Texte, Einleitung und Kommentar.* Amsterdam 1936); infolgedessen brauche ich auf die Fragen, die hier verhandelt werden, nicht näher eingehen. Eindrucksvoll hatte der römische Präfekt Symmachus die Gründe dargestellt, die den Kaiser veranlassen sollten, der heidnischen Religion Duldung zu gewähren. „Niemals“, so sagt mit Recht Geffcken (S. 149), „ist das tiefere Gefühl, das das Heidentum in diesem ganzen Jahrhundertlangen Glaubenskampfe empfand, unmittelbarer zum Ausdruck gekommen als in dieser ernsten Ansprache. Ein Neuplatoniker redet, aber kein halborientalischer Theosoph mit ausgeklügelten Formen, sondern ein Römer voll von ererbtem Nationalstolz, vom überlieferten Glauben an die heimischen Götter.“ Ambrosius hat sich die Widerlegung nicht leicht gemacht; es sind zwei ebenbürtige Gegner, die hier zu einem geistigen Ringen von weltentscheidender Bedeutung zusammengetroffen sind. Das wichtigste Argument, das Ambrosius zu Gebote steht, ist der Gedanke, daß das Christentum den Fortschritt vertritt. Mag Symmachus rhetorisch noch so wirkungsvoll seine Gründe entwickeln, „es kann“, so sagt wiederum Geffcken, „nicht der geringste Zweifel darüber obwalten, in welchem Lager der bei weitem größere Mensch steht und bei wem der den Sieg verbürgende Geist weilt. Der Christ legt den Finger auf den entscheidenden Punkt, er erkennt, wo der Fortschritt des Lebens ist, ob hier bei den Tempeln und ihrem Reichtum, bei den vornehmen vestalischen Damen oder dort bei der Kirche mit ihrer Armut und ihrer Wohltätigkeit, mit ihren Jungfrauen voll Menschenliebe und Selbstentäußerung“ (S. 152). Der Streit um die Wiedererrichtung des Altars der Viktoria zeigt nicht nur den überlegenen und mutigen Kämpfer für die Sache des Christentums, er läßt auch vor allem den großen Einfluß erkennen, den Ambrosius bei den damaligen Lenkern des Staates hatte.

Wie schon bemerkt, ist die Zeit des Ambrosius eine Übergangszeit. Deutlich ist das Heidentum im Rückgang. Aus allen Kreisen, ja, sogar aus solchen, die sich dem Zirkus hinzugeben pflegen, gewinnt der Glaube der Kirche Zuwachs, täglich mehrt sich die Zahl der Gläubigen (Exameron, III, 1, 3). Immerhin ist beim Tode des Ambrosius das Heidentum noch nicht beseitigt; sein Biograph Paulinus weiß davon zu berichten, daß Heiden aus allen Ständen an seinem Begräbnis teilnahmen (Vita § 48). Eine starke Zurückhaltung dem neuen Glauben gegenüber zeigen die vornehmen Kreise. Es gäbe Leute, bemerkt Ambrosius in der Erklärung des 118. Psalmes (16, 45),

die im Stande ihrer Vorfahren blieben und mit diesem ehrenvollen Zusammenhang sich begnügend sich nicht dazu entschlossen, durch Annahme des Glaubens ihren Unglauben abzulegen, während es doch kein Leichtsinn, sondern Mannesmut sei, seinen Vorsatz zu bessern, nicht Schuld, sondern Gnade. Ein Streit ist darüber entstanden, wie die Äußerung des Ambrosius im Brief 17,9 zu bewerten sei, daß der Senat zum großen Teile christlich⁴ sei. Ich meine, daß Ambrosius das mit gutem Gewissen behaupten kann und wundere mich, daß einzelne Historiker so weit gehen, Ambrosius der Unwahrheit zu bezichtigen. Auch sein letzter Biograph F. Holmes Dudden⁴, dessen Arbeit im übrigen hohe Anerkennung verdient, befriedigt hier nicht; ich muß es mir aber versagen, auf diese Frage an dieser Stelle näher einzugehen. Bemerkenswert ist, daß auch die hohen Militärs in der Umgebung des Kaisers zum großen Teile noch Heiden sind. Genannt wird im Brief 57,3 Rumoridus als ein Mann, der von Jugend auf dem Heidentum ergeben ist. Seek⁵ macht es wahrscheinlich, daß auch der an gleicher Stelle genannte hohe Führer Bauto Heide ist.

Neben den vornehmen Kreisen sind es die Vertreter der Wissenschaft, die den Anschluß an das Christentum vielfach noch nicht gefunden haben. Als seine Gegner betrachtet Ambrosius vor allem die Philosophen; es sind bekanntlich neben den Rhetoren vornehmlich die Philosophen gewesen, die am längsten Widerstand geleistet haben. Aus den sehr zahlreichen Stellen, an denen Ambrosius die Philosophen bekämpft, könnte man vielleicht schließen, daß er sich mit Philosophie eingehender befaßt habe. Allein er hat wohl keinen der maßgebenden griechischen Philosophen im Urtext gelesen, für Plato habe ich das in meinem Aufsatz: „Ambrosius und Plato“⁶ nachgewiesen. Seltsam ist seine Auffassung, daß die großen heidnischen Philosophen ihre Weisheit aus der Heiligen Schrift entnommen hätten, ein Gedanke, den er übrigens bei dem von ihm so oft benutzten Philo fand. Für seine philosophische Bildung kommt vor allem Cicero in seinen philosophischen Schriften in Betracht. Eine verlorengegangene Schrift „*Liber de sacramento regenerationis sive de philosophia*“ wird von Augustinus genannt. Ihm⁷ vermutet wohl mit Recht, daß diese Schrift von Augustinus gemeint sei, wenn er Brief 31, 8 schreibt,

⁴ The life and times of St. Ambrose, Oxford 1935, S. 258 Anm. 9.

⁵ Gesch. des Unterg. der ant. Welt, V S. 511.

⁶ Röm. Qu. Schr. 1911, S. 42 ff.

⁷ Studia Ambrosiana, Leipzig 1889, S. 76.

Ambrosius habe gegen einige sehr unkundige und hochmütige Schriftsteller geschrieben, die behaupteten, unser Herr sei von den Büchern Platos ausgegangen.

Ambrosius steht den Philosophen nicht besonders freundlich gegenüber. Er spricht z. B. Ex. II, 2, 5 von ihren Sophistereien, an einer anderen Stelle Exp. Ev. Lc. VII, 66 von ihrer Selbstüberhebung, ihren aufgeputzten Reden, in denen sie ihre Klugheit rühmen. Ein ausgesprochener Feind ist er natürlich der damals weit verbreiteten Astrologie (In ps. 36 En. 28). Exp. Ev. Lc. IV, 4 bringt er eine eingehende Polemik gegen die Nativitätsstellerei. In seiner Stellung zur Philosophie ist Ambrosius durchaus Römer, der die theoretischen Fragen beiseite läßt und sich der Praxis zuwendet, er ist eben ein Mann des Handelns, nicht Gelehrter und Wissenschaftler.

In welcher Weise ist das Heidentum noch lebendig? Die heidnischen Tempel sind noch unversehrt, wenngleich die Zahl der Besucher gewiß sehr abgenommen hatte. Aus einer Stelle De virginitate VIII, 46 geht hervor, daß auf dem Marktplatz noch die Götterbilder standen. Er macht den Jungfrauen klar, sich der Zurückhaltung zu befleißigen, nicht den Markt mit seinem Lärm aufzusuchen und prägt das Wort: „Christus ist in der Kirche, auf dem Markt stehen die Götterbilder“. Über den heidnischen Kult urteilt Ambrosius sehr absprechend. Es ist heidnischer Irrtum, Holz anzubeten (De ob. Theod. 46) oder Gott in Steinen zu verehren (Ep. 18, 8)⁸. Am Schluß seiner Trostrede auf seinen Bruder Satyrus bekämpft Ambrosius den Glauben an die Seelenwanderung und sagt, es sei gar nicht verwunderlich, daß die Heiden an sie glaubten, da sie ja Tiere verehrten (De exc. Sat. II, 131). Die Götterbilder würden als „Götter“ bezeichnet, aber es wohne ihnen keine göttliche Kraft inne (De incarn. 83). Daß die Heiden Umzüge mit ihren Götterbildern veranstalteten, erfahren wir aus De off. I, 73, wo die Kleriker ermahnt werden, sich eines nicht zu langsamen, aber auch nicht zu raschen Ganges zu befleißigen, um nicht die Tragbahnen auf den Umzügen und die wackelnden Statuen nachzuahmen. Auf die Art der heidnischen Gottesverehrung kommt Ambrosius zu sprechen, wenn er den Jungfrauen die Bedeutung des Schweigens nahebringen will und darauf hinweist, daß die Heiden den Götterbildern durch Schweigen ihre Verehrung bezeugen (De virg. III, 4, 12). Anschaulich schildert Ambrosius den heidnischen Gottesdienst in Ep. 18, 31. Er empfindet es als unerträg-

⁸ Die heidnische Verehrung der Götterbilder veranlaßt wohl unsern Kirchenvater, überhaupt hinsichtlich jeglicher Bilderverehrung sehr zurückhaltend zu sein. „Die Heiden beten das Holz an, weil sie es für ein Bild Gottes halten, aber das unsichtbare Bild Gottes ist nicht in dem, was man sieht, sondern in dem, was man nicht sieht“ (Exp. ps. 118, 10, 25).

lich, daß ein Christ dem heidnischen Kult beiwohne; da trübe der Rauch des Opfers die Augen, in den Ohren töne Musik, der Weihrauch steige in die Nase, und wenn er sich auch abwende, die Opferasche dringe doch in den Mund. Ob denn den Heiden nicht die Waschungen, die Ringhallen der Tempel und die mit Götterbildern geschmückten Plätze genügten? Bekanntlich hatten die orientalischen Kulte sich in der römischen Kaiserzeit immer mehr durchgesetzt, weil sie der religiösen Sehnsucht nach Erlösung mehr entgegenkamen. So ist es begreiflich, daß Ambrosius sich auch mit diesen Kulturen beschäftigt; er spricht vom Kult des Mithras, der Isis und Kybele, ohne jedoch auf Einzelheiten einzugehen, die uns über diese Kulte neue Erkenntnisse vermittelten.

Welche Haltung nehmen die Heiden den Christen gegenüber ein? Der Kampf zwischen Heidentum und Christentum hat natürlich gewisse Spannungen erzeugt, das zeigt z. B. die Äußerung in De off. I, 42, 208: „Man soll sich auch in acht nehmen, daß nicht der eine oder andere aus überspanntem Ehrgeiz herausfordernd gegen die Behörden sich benehme und die uns meist abgeneigten Gemüter der Heiden zur Verfolgung reize und zur Erbitterung stachle. Wie vielen bereiten sie, um selbst die Standhaften und Sieghaften spielen zu können, den Untergang?“ Doch ist, wie das verständlich ist, der Gegensatz nicht so stark, daß Christen und Heiden sich gemieden hätten; Exp. Ev. Lc. VII, 62 spricht Ambrosius von den gebräuchlichen Höflichkeitsbezeugungen und sagt, daß selbst Heiden solche Höflichkeiten mit den Christen austauschen, ja auch die Teilnahme an den Gastmählern der Heiden ist den Christen nicht verwehrt (l. c. V, 18). Trotzdem hält Ambrosius es für geboten, zur Vorsicht im Verkehr mit den Heiden zu mahnen. „Eines umsichtigen Späherauges bedarf rings des Glaubens gastliches Heim, daß wir nicht, während wir Ungläubigen das Innere unserer Wohnung öffnen, durch unvorsichtige Glaubensseligkeit fremder Glaubenslosigkeit ins Netz geraten.“ Im allgemeinen wiegt jedoch eine wohlwollende Beurteilung der Heiden vor; Ambrosius hat die Erfahrung gemacht, daß ein Heide, der gewonnen wird, aus einem leidenschaftlichen Anhänger des Irrtums ein um so eifriger Verteidiger des Glaubens werden kann (Ex. III, 13, 55), er erkennt in der alttestamentlichen Ruth den Typus der Heidenkirche und sieht die Möglichkeit, daß dem Heiden auf Grund eines sittlichen Lebenswandels auf empfehlende Verdienste hin Aufnahme in die Kirche gewährt wird (Exp. Ev. Lc. III, 30). Gern bringt unser Kirchenvater die Kirche aus den Heiden in Gegen-

satz zu den Juden, die sich Christus verschlossen; in Schatten-dunkel befindet sich das Judentum, „das Heidentum hingegen, das schmachbedeckte, die Heiden, die in Finsternis saßen, sahen ein großes Licht“ (Ex. IV, 22). Gern betont Ambrosius den guten Willen des Heidentums: „So erfaßte auch das heilige, gottesgläubig gewordene Heidentum Scham über seine Sünde, um mit ihr zu brechen, es brachte Glaubenswilligkeit entgegen, um gläubig zu werden, legte Frommsinn an den Tag, um zu beten, nahm Einsicht an, um auch seinerseits der Heilung sich bewußt zu werden“ (Exp. Ev. Lc. VII, 56).

In welcher Weise soll den Heiden der christliche Glaube nahegebracht werden? Ausführlich äußert sich Ambrosius über die Methode der Heidenmission im Lukaskommentar VI, 104 ff. Im Anschluß an die Areopagrede des Apostels Paulus will er zunächst das Dasein Gottes nachweisen, sowie den Widerspruch des Götzendienstes, sodann bespricht er die Offenbarung Gottes in Christus:

„Man wird an Hand der Offenbarung Gottes dartun, wie uns durch Christus das Heil verliehen wurde, indem man von dem ausgeht, was er im Leibe vollführte, und zwar als göttliches Wirken es aufzeigend, so daß er als mehr denn als bloßer Mensch erscheint, wie ferner durch des einen Kraft der Tod besiegt, der Tote vom Totenreich auferweckt wurde. Nur allmählich wächst der Glaube. Erst wenn Christus als ein übermenschliches Wesen erscheint, wird seine Gottheit Glauben finden“ (I. c. 104). Wichtig ist der Gedanke, den Glauben allmählich zu entwickeln: „Was liegt daran, wie einer zum Glauben kommt? Man kann nicht schon in den ersten Anfängen Vollendetes verlangen, sondern gelangt zum Vollendeten, indem man von den Anfängen ausgeht . . . diese Methode müssen auch wir bei den Heiden innehalten“ (I. c. 105). An einer anderen Stelle bringt er den Gedanken, die volle Beglaubigung sei das Kreuz des Herrn, sein Tod, seine Auferstehung (I. c. V, 101); er weiß, daß der Heide für den Glauben gewonnen ist, wenn ihm das Geheimnis des Kreuzes erschlossen ist (I. c. VI, 33). Ambrosius verschmäht auch nicht, die Tatsachen der Profangeschichte auszuwerten, wenn er sagt: „Doch manche vermögen nicht sogleich zu glauben, daß durch das Kreuz der Welt das Heil wiedergebracht ist. Zeige die Möglichkeit dessen an der griechischen Geschichte!“ Er erinnert an die Tatsache der griechischen Geschichte, wie der eine oder andere Held durch seinen Tod Heer und Volk rettete, wie, um die Überfahrt des Heeres zu ermöglichen, Iphigenie geopfert wurde⁹; so werde bei denen, die diese Tatsachen nicht leugnen könnten, eine größere Geneigtheit geweckt, die Heilstatsachen anzuerkennen (I. c. 108). Daneben betont Ambrosius auch den moralischen Beweis für die christliche Religion, er sieht in dem sittlichen Leben der Christen ein eindrucksvolles Motiv für den Glauben: „Es sucht die hochheilige Religion mit ihrer Sitten-

⁹ Augenscheinlich wertet Ambrosius den Tod der Iphigenie als geschichtliche Tatsache; für seine Auffassung der Geschichte immerhin bemerkenswert.

lehre und ihren anziehenden Beispielen von Liebe selbst die dem Glauben Fernstehenden mit lindem Druck zur Hochachtung gegen sie zu stimmen. Es soll die Sittenlehre als Vorläuferin des Glaubens das feste Eis des Wahnglaubens zum Schmelzen bringen und die dem Irrtum verfallenen Geister mit Gewalt auch zum Glauben bestimmen, nachdem sie dieselben durch Liebe zu gewinnen vermochte. Denn solange die erhabenen Geheimnisse des Glaubens schwachen Herzen unfassbar bleiben, bildet die Sittenlehre den Maßstab für die Beurteilung der religiösen Verehrung“ (l. c. VII, 134).

Neben dem positiven Erweis des Christentums steht natürlich der Nachweis der Torheit des Heidentums. So macht Ambrosius gern auf die Ungereimtheit der heidnischen Mythen aufmerksam, die auch sittlichen Anstoß erregen (vgl. z. B. *De virg.* III, 2, 7). Er erzählt, daß manche Heiden selbst nicht an die Götter glaubten; ein Herrscher habe Jupiter seinen goldenen Mantel fortgenommen und ihm einen wollenen gegeben, da ein goldener im Winter kalt, im Sommer schwer sei. Wer wolle solche Wesen verehren, die keine Macht hätten (*De virg.* II, 5, 36/37)? Daß Ambrosius auch gegen die heidnischen Gebräuche tatkräftig vorging, erfahren wir aus den Bekenntnissen des hl. Augustinus (*Conf.* VI, 2). Monika war gewohnt, zu den Gräbern der Heiligen Mehlbrei, Brot und Wein zu bringen; das verbot Ambrosius, weil diese Feiern als eine Art von Totenmahl der Verwandten eine große Ähnlichkeit mit den abergläubischen Gebräuchen der Heiden hätten.

Über die Glaubensschwierigkeiten der Heiden ist Ambrosius gut unterrichtet. Sie wollen Christus nicht als Gott anerkennen (*Ep.* 18, 9), bestreiten den christlichen Auferstehungsglauben (*De exc. Sat.* II, 58), sie stoßen sich an manchen Schwierigkeiten der Bibel. Hier ist Ambrosius unermüdlich tätig, um die Hindernisse zu beseitigen, die einem freudigen Glauben entgegenstanden. Augustinus selbst berichtet darüber, wenn er in den Konfessionen VI, 4 schreibt: „Mit Freuden hörte ich auch, wie Ambrosius oft in seinen Predigten vor dem Volke es aussprach und als Regel gleichsam allen dringendst vor die Seele hielt: Der Buchstabe tötet, der Geist aber ist es, der lebendig macht (2 Kor. 3, 6). Und wenn eine Stelle, buchstäblich verstanden, Irriges zu lehren schien, nahm er den Schleier des Geheimen von ihrem geistigen Sinn. Und nichts sagte er da, was mich hätte abstoßen können, wenn schon er gar vieles sagte, von dem ich noch nicht wußte, ob es wahr sei“.

In einem Falle können wir noch feststellen, wie Ambrosius durch persönliche Fühlungnahme versucht, einen Heiden für den wahren Glauben zu gewinnen. Brief 79 und 80 sind an einen gewissen Bellicius gerichtet, den wir nur aus diesen Briefen näher kennen. Er muß aber, wie aus dem Ton des Briefes hervorgeht, ein Mann gewesen sein, der Ambrosius nahestand. Bellicius hatte eine schwere Krankheit durchgemacht,

er hatte sich in ihr zum Glauben an Christus durchgerungen und war genesen. Ambrosius betont dem heidnischen Freunde gegenüber, daß ihm die Krankheit zum Heile gewesen sei. Christus habe ihn mit Krankheit heimgesucht, aber durch den Glauben geheilt. Bellicius kann sich aber immer noch nicht dazu aufraffen, den entscheidenden Schritt zu tun, die Taufe zu empfangen. Da weiß Ambrosius ihm in aller Herzlichkeit die Gründe näherzubringen, die ihn zur Taufe veranlassen sollen. Gekostet habe er erst die Anfänge des Glaubens, aber niemand beurteile ein Haus nach dem Eingang, es sei töricht, durch die Fenster ins Haus zu sehen, er solle eintreten, um der vollkommenen Geheimnisse teilhaftig zu werden; Erlösung der Welt, Nachlassung der Sünde, Austeilung der Gnade, Teilnahme an den Sakramenten seien die großen Gottesgaben. Nehme er an diesen Anteil, so werde er sich wundern, daß soviel den Menschen geschenkt sei. Im Brief 80 bietet Ambrosius in Anlehnung an die Johannesperikope vom Blindgeborenen noch einmal all seine Beredsamkeit und Güte auf, um seinen Freund zur Taufe zu bestimmen: „Komm zur Taufe, die Zeit ist da. Komm eilends, daß du sagen kannst: Ich ging hin, wusch mich und ward sehend; daß auch du sagen kannst: Ich war blind und ward sehend; daß du sagen kannst, wie jener in strahlendem Lichte sprach: Die Nacht ist vorüber, der Tag aber hat sich genaht“ (Ep. 80, 9).

Außer Frage kam der Annahme des Christentums zustatten der mehr oder weniger starke Druck, der von der Seite des Staates zugunsten des Christentums ausgeübt wurde. Am 28. Februar 380 hatte Theodosius von Thessalonich seinen berühmten Erlaß veröffentlicht, in dem er seinen Willen bekundet, daß die christliche Religion, und zwar in der Form des nizänischen Bekenntnisses, die Religion sei, „die die Völker annehmen sollten, die unser mildes Zepter regiert“ (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Diesen Standpunkt hat Theodosius zeitlebens festgehalten, Ambrosius hat ihm dafür in der Leichenrede auf den Kaiser seinen Dank ausgesprochen. Überhaupt ist Ambrosius der Meinung, daß auch die äußeren Verhältnisse die Verbreitung des Christentums begünstigt haben; Expl. ps. 45, 21 erklärt er, die Bürgerkriege seien unter Augustus zum Stillstand gekommen und der Friede in einem großen einheitlichen Reiche hergestellt worden, damit das Evangelium der ganzen Welt verkündigt werden könne. Es ist Ambrosius aber auch nicht entgangen, daß der äußere Druck des Staates auch seine bedenklichen Folgen hatte. Er hat manchen Heiden gewiß nur äußerlich zum

Christentum gebracht. Anschaulich schildert unser Kirchenvater einen solchen Scheinchristen Exp. ps. 118, 20, 49: „Da erscheint jemand in der Kirche, um von dem christlichen Kaiser eine Ehrenstelle zu erlangen, heuchelnd stellt er sich so, als ob er sein Gebet verrichte, er verbeugt sich und kniet zu Boden, der im Herzen sich nicht niederbeugt. Ein anderer sieht ihn demütig beten und hält es für echt, aber Gott hört, daß er ihn verleugnet. Er entfernt sich, zwar vom Mitmenschen anerkannt, aber vom Richter verurteilt.“ Er berichtet an der gleichen Stelle (l. c. 48) davon, daß ein Heide, dem die Ehe mit einem Christenmädchen von den Eltern verweigert wurde, rein äußerlich das Christentum angenommen habe, ja in einzelnen Fällen rechnet Ambrosius damit, daß sogar ein Rückfall ins Heidentum erfolgte¹⁰. Die Ehe der Christen mit Ungetauften hat übrigens unsern Kirchenvater häufiger beschäftigt. In seiner Schrift *De Abraham*, I, 9, 84 ermahnt er den christlichen Vater, seine Tochter keinem Heiden oder Juden zu geben, warnt ihn, eine heidnische Frau zu nehmen, denn die könne nicht treu sein, die ehebrecherische Götter verehere. Ja er verlangt von beiden Ehegatten ausdrücklich, daß sie die Taufe empfangen haben, was also damals, da die Taufe oft in vorgerückterem Alter empfangen wurde, nicht selbstverständlich war. Für die rechte Ehe ist wichtig die *fidei concordia* (Ep. 19, 7); wie könne, da das Gebet gemeinsam sein soll, die gemeinsame eheliche Liebe bestehen, wenn die Eheleute in der Verehrung Gottes getrennt seien. Durch Liebe zu einem heidnischen Weibe hätten manche ihren Glauben verleugnet. Daher dürften Christinnen keine Heiden heiraten (Exp. ev. Lc. VIII, 2).

Eine letzte Frage bedürfte noch einer Antwort: Hat Ambrosius an eine Missionstätigkeit gedacht, wie sie etwa von unsern Missionaren ausgeübt wird? Daß Ambrosius sich auch für die Heiden jenseits der Reichsgrenzen einsetzte, bekundet ein Vorgang, der uns in Kapitel 36 seiner Lebensgeschichte berichtet wird. Die Markomannenkönigin Fritigil hatte durch einen Christen, der aus Italien zu ihr gekommen war, von dem hohen Ansehen des hl. Ambrosius gehört und hatte den Christenglauben angenommen, dessen Diener sie in Ambrosius kennengelernt hatte. An sie schrieb nun Ambrosius „einen herrlichen Brief in Katechismusform“ — er ist leider verlorengegangen —, in dem er auch die Mahnung aussprach, ihren Mann zum Frieden mit Rom zu veranlassen. Nach Empfang

¹⁰ Vgl. Exp. ps. 118, 15, 33; V. Schultze, *Untergang des griech.-röm. Heidentums* I, Jena 1887, S. 218/9.

des Briefes riet Fritigil ihrem Manne, sich den Römern anzuschließen. Als sie nach Mailand kam, war ihr Schmerz groß, daß sie den heiligen Bischof nicht mehr am Leben fand. Daß das Christentum sich über die Grenzen des Römerreiches ausgedehnt hat, weiß Ambrosius und ist stolz darauf: „Über die Goten herrschte Augustus nicht, auch nicht über die Armenier, aber Christus herrscht über sie. Jedenfalls haben sie Christi Amtsträger aufgenommen, die Blutzegen Christi stellten“ (Exp. Ev. Lc. II, 37). Wir sehen, eine eigentliche Missionsarbeit im heutigen Sinne liegt nicht im Blickfelde unseres Kirchenvaters, er hatte eben in seinem Lande und in seiner Umgebung noch genug Missionsarbeit zu leisten.

Es ist nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, daß durch Ambrosius Norditalien endgültig dem katholischen Glauben gewonnen wurde. Er ist neben anderen tüchtigen Bischöfen Norditaliens, wie Zeno von Verona und Gaudentius von Brescia, um nur diese zu nennen, der unermüdliche Missionar und Anwalt des wahren Glaubens gewesen. Seine edle christliche Persönlichkeit war von entscheidender Bedeutung auch für das Missionswerk. Er war wirklich eine Leuchte des Glaubens, ein Mann, vor dem sogar ein Kaiser Theodosius sich beugte. Daß seine großen christlichen Tugenden, seine Frömmigkeit, seine Mildtätigkeit, sein Gebetseifer, seine Entschiedenheit, auch in schwierigsten Lagen zu seiner christlichen Überzeugung zu stehen, im besten Sinne werbend für den Glauben waren, den er vertrat, wer könnte das bezweifeln? Keiner hat das mehr empfunden und schöner gesagt, als sein großer Schüler Augustinus, wenn er schreibt (Conf. V. 13): „So kam ich nach Mailand zum Bischof Ambrosius, als einer der Besten auf weitem Erdenrund bekannt, deinem frommen Diener, dessen Predigten damals gar gewichtig und ernst das Mark des Weizens (Ps. 80. 17) deinem Volke boten und die Freude des Öls und des Weines nüchterne Trunkenheit. Zu ihm ward ich von dir geführt und wußt es nicht, auf daß ich durch ihn zu dir geführt werde, wissend. Es nahm mich dieser Gottesmann väterlich auf und begrüßte meine Ankunft mit der rechten Liebe eines Priesters.“

Die Betreuung der Neuchristen nach den Anweisungen des Missionsbischofs Durieu, O.M.I.

Von P. Dr. Paul Andres, O. M. I., Essen

In dem heute Britisch-Kolumbien benannten Gebiete hatten schon andere Glaubensboten vorübergehend gewirkt, bevor die Oblaten im Jahre 1857 auf dem Arbeitsfeld erschienen. Doch waren sie die ersten, die sich im Lande selbst niederließen und ihnen blieb es vorbehalten, den Pflug tief in das Erdreich hinein-zustoßen, um später auf dem sorgsam gepflegten Ackerland reichen Ertrag zu ernten¹.

Im Jahre 1847 wurde von Rom aus die notwendige Grundlage zur erfolgreichen Missionierung der Küstenländer nördlich von Kalifornien (des heutigen Oregon, Washington und Britisch-Kolumbien) durch die Gliederung in drei Diözesen geschaffen: Oregon City (zugleich Sitz des Metropoliten), Walla Walla für den südlichen Teil und endlich die Insel Vanvouver mit Einschluß Neukaledoniens und den Inseln der Königin Charlotte im Norden². Die Leitung des letzten Sprengels wurde dem nunmehrigen Bischof Demers anvertraut, der sich wie die beiden andern bestellten Oberhirten mit der Bitte um Arbeitskräfte an den Gründer der Oblatengenossenschaft wandte³; bereits im Jahre 1847 sandte sie Glaubensboten nach Oregon und Walla Walla, die von dort aus im Jahre 1857 ins heutige Britisch-Kolumbien vorstießen und in Esquimalt auf der Insel Vancouver eine Niederlassung eröffneten. Nur kurze Zeit aber beschränkten sie ihre Tätigkeit auf das Inselgebiet selbst; sehr bald schon siedelten sie, ganz im Einvernehmen mit den Wünschen des seeleneifrigen Ortsbischofs, auch auf das Festland über und konnten bereits am 8. Oktober 1859 am Okanagansee die erste

¹ Zur Missionsentwicklung im dortigen Bereich vgl. Morice O. M. I., *Histoire de l'Eglise Catholique dans l'ouest canadien*, Vol. III, Winnipeg-Montréal 1912, 205 ff. — In Br.-Kolumbien waren vor den Oblaten der Welt-priester Demers (später Bischof) und die Jesuiten De Smet und Joh. Nobili vorübergehend tätig; doch war ihre Wirksamkeit mehr eine vorläufige Fühlungnahme, und der Erfolg bestand in der Hauptsache in der Spendung des Taufsakramentes an Kinder. Vgl. Morice, a. a. O. 212, 217, 226, 228; Schmidlin, *Missionsgeschichte* 520; Streit, *Bibl. miss.* III Nr. 2305, 2339—2347 ff.—3196; Freitag, *ZM* 1913, 11 ff.

² Vgl. Morice, a. a. O. 233. — Über die damals erfolgte Regelung der politischen Zugehörigkeit und Umbenennung der einzelnen Landesteile vgl. *Dictionnaire du Canada* I 402.

³ Vgl. Ortolan, *Les Oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence* II 271; Morice, a. a. O. 237; *Dictionnaire du Canada* II 809.

Missionsstation gründen. Den fühlbaren Mangel an Missionskräften für die große Aufgabe half die inzwischen eingetretene Entwicklung der Missionslage im Walla Walladistrikt mildern; der in Esquimalt residierende Ordensobere P. D'Herbomez, dem die im gesamten Arbeitsbereich befindlichen Oblaten unterstanden, hielt infolgedessen die Zurückziehung der dort wirkenden Mitbrüder für zweckdienlich ⁴.

Ohne ihre Wirksamkeit auf der Insel Vancouver ganz aufzugeben, pflegten die Missionare weiterhin das Bekehrungswerk in dem ihnen überlassenen Neuland mit solchem Erfolge, daß es bereits im Jahre 1864 aus dem weitgedehnten Wirkungsfeld des Bischofs Demers gelöst und zum eigenen Apostolischen Vikariate erhoben wurde. Der zum Apostolischen Vikar ernannte P. D'Herbomez faßte seine Aufgabe zielbewußt ins Auge; um jedoch den unausweichlichen Anforderungen genügen zu können, sah er sich gezwungen, 1866 sämtliche Mitglieder seiner Genossenschaft auch aus der Diözese des Bischofs Demers herauszuziehen und in dem seiner Obhut anvertrauten Sprengel einzusetzen ⁵.

Das Land, dessen Christianisierung nun durchgeführt werden sollte, bewohnten Indianer aus verschiedenen Stammesfamilien, unter denen die Dene-, Salisch- und Kootenaystämme die bedeutendsten waren. Mochten auch ihre Sitten und Gebräuche ebenso wie die Sprachen voneinander abweichen, so kamen die einzelnen Gliederungen doch in anderen Hauptzügen, in gewissen Neigungen und seelischem Tiefstand überein. Auch wurden die Eingeborenen durch die verführerische Lebensart der Einwanderer auf dem beschrittenen Irrweg fast gewaltsam vorwärts gestoßen ⁶. Das Verdienst der Missionare besteht darin, hier klar gesehen und unerbittlich die Axt an die Wurzel gesetzt zu haben. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß mit dem Empfang der Taufe die seelische Durchbildung keineswegs abgeschlossen war. So sorgfältig auch die Oblaten, insbesondere in Britisch-Kolumbien, den Eintritt in die Kirche vorbereiteten ⁷, die Betreuung der Neuchristen lag ihnen darum

⁴ „Le vicaire des missions oblates retira alors ses sujets du diocèse de Nesqually (précédemment de Walla Walla) dont l'ordinaire voulait leur imposer des conditions incompatibles avec l'esprit de leur vocation“ (Morice, a. a. O. 246).

⁵ Le vicariat comprenait le territoire qui constitue aujourd'hui la Colombie Britannique, à l'exception de l'île Vancouver, et même la région connue aujourd'hui comme le pays de la rivière la Paix, juste à l'est des montagnes Rocheuses, ainsi que le groupe important des îles de La Reine Charlotte (Morice, a. a. O. 277). Vgl. auch Missions des Missionnaires Oblats (MissOMI) 1936, 108: Les Oblats et les missions de l'Alaska.

⁶ Über die Einwirkungen der Einwanderung vgl. Morice, a. a. O. 261, 265; Brabender, Mission de Sechelt in MissOMI 1935, 118; Schmidlin in Monatsblätter der Oblaten, Hünfeld (Mbl) 1926, 54.

⁷ Bischof D'Herbomez verlangte ein festes Katechumenat von 2—3 Jahren. Vgl. MissOMI 1862, 156; 1865, 327; 1866, 87, 225; 1867, 458; 1881, 197;

nicht weniger am Herzen. Obschon in den darauf abzielenden Anweisungen des Missionsbischofs Durieu⁸ in weitgehendem Maße auch die Bildungsmittel verwertet sind, die sich in der Wirksamkeit seiner Mitbrüder erprobt hatten, wird doch dieser hervorragende Missionar mit gutem Recht als ihr Urheber gelten müssen, nicht nur für die Hauptgedanken, sondern besonders für den zweckentsprechenden Aufbau⁹. Zweifelsohne liegt der Wert dieser methodischen Richtlinien in der glücklichen Akkommodation, der auch der tatsächlich errungene Erfolg zuzuschreiben ist. Durieu hatte, dank seiner pädagogischen Begabung, sofort die grundlegende Eigenart erfaßt, die den dort lebenden Indianer von dem Europäer unterscheidet, und die weit mehr in der inneren Haltung als in der äußeren Erscheinung begründet ist. Er sah sich Vertretern des Heidentums gegenüber, für die der Name „Kinder der Wildnis“ als Wesensbezeichnung gelten konnte, wofern auf den ersten Teil dieser Benennung noch stärker als sonst der Nachdruck gelegt wird. Ihr Urteil war oberflächlich und wurde durch äußere Einflüsse derart getrübt, daß durch sie regelmäßig auch die Entscheidung bestimmt war. Das Sinnenleben stand dementsprechend überall im Vordergrund, und Anstrengung, erst recht auf sittlichem Gebiete, erschien als Überforderung. Selbst eine genaue Kenntnis der christlichen Grundsätze vermochte den Hang zur Bequemlichkeit nicht zu überwinden, noch dem Zug der Gewohnheit Einhalt zu gebieten. Aus solcher Haltung erklären sich Hauptplaster wie Unzucht, Frauenraub, Polygamie, Mordgier, Trunksucht, Spielwut, Aberglaube und Zauberei¹⁰. Das Nomadenleben der Bevölkerung, die von verhältnismäßig wenig Haupt- und Nebenstationen aus betreut werden mußte, stellte dem Bekehrungswerk weitere Schwie-

1885, 408; 1887, 370; Faraud, *Dix-huit ans chez sauvages*, Paris 1870, 228; Brabender, *Mbl* 1935, 118.

⁸ Pierre Paul Durieu, O.M.I., Missionar und Bischof von Br. Kolumbien, war zu St. Pal de Mons (Diözese Le Puy) am 4. 12. 1830 geboren; 1854 wurde er zum Priester geweiht und trat kurz darauf die Ausreise auf das Missionsfeld an. Anfangs wirkte er im Gebiet von Walla Walla sowie auf der Insel Vancouver; die Haupttätigkeit entfaltete er in Br. Kolumbien. Noch zu Lebzeiten des Apostol. Vikars D'Herbomez wurde er 1875 zum Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge bestellt. Nach dem Tode seines Vorgängers übernahm er die Leitung des Sprengels mit dem Titel Bischof von New-Westminster (Morice, a. a. O. 363; Ortolan, a. a. O. II 315 ff.; *MissOMI* 1872, 68; 106; 1887, 247; 352; 1889, 135; 1893, 355; 1900, 352).

⁹ Die Anweisungen sind in der vorliegenden Form an den Oblatenmissionar P. Lejacq gerichtet. Über die hervorragende Eignung P. Lejacqs zur Missionsarbeit vgl. Morice, a. a. O. 259, 279, 284, 301. Lejacq war Missionar von 1862—1899. Die Anweisungen stammen aus den Jahren 1883/84, als L. Missionsoberer in Kamloops war, und erwähnen besonders die Missionsgemeinde von Lafontaine. Sie sind in Briefform gehalten und überschrieben: *Lettres de Mgr. Durieu au R. P. Lejacq sur la Direction des sauvages*. Première Lettre 27. novembre 1883; Deuxième Lettre 23. février 1884; Troisième Lettre 25. février 1884. Das Manuskript ist bisher unveröffentlicht geblieben. Vgl. außerdem Morice, a. a. O. 216, 292; Ortolan, a. a. O. II 306 ff.; IV 426; *MissOMI* 1896, 37.

¹⁰ Vgl. dazu Ortolan, a. a. O. II 326; Morice, a. a. O. 249; Brabender, *Aus dem Leben der Secheltindianer*, *Mbl* 1935, 117, 140.

rigkeiten in den Weg. Um sie hinwegzuräumen und zugleich die beim Zustrom der Einwanderer noch notwendige kulturelle Hebung der Ureinwohner zu ermöglichen, suchte die Mission ihre Christengemeinden im Umkreis der Kirchen anzusiedeln. Aber selbst so reichte die Zahl der Missionare bei weitem nicht aus, um allen alles zu werden¹¹.

Auf dieser gegebenen Fläche haben die Anweisungen ihre Berechtigung und Durchschlagskraft bewiesen. Das Ziel, dem Bischof Durieu zustrebte, war die Bildung eines kernhaften Christentums, wie es in dem Anhang der Konstitutionen seiner Genossenschaft umschrieben ist¹². Die innere Haltung der Eingeborenen drängte überdies in die dort vorgezeichnete Bahn. Erst die radikale Ausmerzung der seelischen Gleichgültigkeit gegen Sünde und Lasterleben konnte die grundlegende Voraussetzung einer dauerhaften Bekehrung bieten. Darum stellt der große Missionsbischof die Forderung auf, die Menschen durch Ermahnung, Tadel und selbst durch Strafe daran zu gewöhnen, jede unsittliche Handlung als entwürdigende Schandtat zu empfinden. Diese Mittel werden Abscheu und Furcht vor dem Bösen wecken und es folgerichtig verhindern; aber ihre Anwendung soll zugleich verbunden sein mit Belehrung und Predigt. So ist nicht ein Gutsein aus knechtischer Furcht, sondern auch eine Entscheidung aus der neugewonnenen Erkenntnis beabsichtigt¹³. Um trotz der geringen Zahl der Glaubensboten diese Maßnahmen durchzuführen, ordnet Durieu die Mitwirkung der Häuptlinge und besonders bestellter Wächter in seinen Plan ein. Die Tätigkeit solcher Hilfskräfte untersteht aber der Beaufsichtigung des Missionars. Er muß darauf hinwirken, daß die übertragenen Ämter gewissenhaft, aus übernatürlicher Erfassung und ohne Rücksicht auf irdische Vorteile verwaltet werden. Die eingeräumte Stellung ist nicht wie ein Aufstieg zu äußerer Würde gedacht, sondern die Inhaber sind lediglich Beauftragte des Priesters¹⁴. Auch bei der Aus-

¹¹ Vgl. Ortolan, a. a. O. IV 426, 435. Über die Zahl der Stationen vgl. MissOMI 1893, 389; 1905, 276. Es waren von da aus 35 Kirchen für Weiße und 63 für Indianer zu betreuen. Vgl. auch Brabender, MissOMI 1935, 1 ff.

¹² Vgl. dazu Instruction de notre vénéré fondateur relative aux missions étrangères, Rome 1936, 9 ff.

¹³ Über die Bußdisziplin vgl. Schmidlin, Missionsgeschichte 61; Missionslehre 419 ff.; Ehrhard, Urkirche und Frühkatholizismus, Bonn 1935, 17, 61; Meinertz, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus, Bonn 1916. Der Brief an Timotheus 16, 35 ff.; Engel, Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland, Knechtsteden 1932, 183, 207. Zur Bestellung von Vertrauensleuten vgl. Beckmann, Die kathol. Missionsmethode in China in neuester Zeit, Immensee 1931, 193.

¹⁴ Die Oblaten haben von Anfang an die führende Stellung des Priesters den Christen gegenüber stark betont.

übung ihres Amtes z. B. bei Verwarnungen dürfen keineswegs rein natürliche Beweggründe als Verpflichtung zum Guten angeführt werden. Da aber die Mehrzahl der Hilfskräfte allzu leicht von dieser Höhe abgleiten könnte, hat der Missionar die Pflicht, bei jedem Aufenthalt unter den Neuchristen diesem Betätigungszweig seine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und in Einzelbesprechungen seine Mitarbeiter zu schulen. Die dabei erteilte Belehrung soll an die Behandlung eines erlebten Falles anknüpfen, zu dem der Vertrauensmann seine Auffassung erläutert und der Missionar sodann die entsprechende Begutachtung oder Berichtigung folgen läßt. Besonders ist darauf zu sehen, daß sich die Vertrauensleute in der Art und Form der Darlegung dem Priester anzugleichen suchen. Darum sollen sie sich seine Predigten (an die Gemeinde) noch mehr als die gewöhnlichen Christen innerlich zu eigen machen, um sie bei Mahnung oder Rüge zu verwerten. Auf diese Weise werden die Eingeborenen auch während der Abwesenheit des Missionars nach denselben Grundsätzen geleitet wie während seiner Gegenwart¹⁵. Sobald der zuständige Seelsorger bei seiner Rundreise auf der Station eintrifft, müssen die Vertrauensleute zur Berichterstattung vor ihm erscheinen.

Durieu verschließt sich durchaus nicht der Erkenntnis, daß dabei leicht Irrtümer unterlaufen können, sei es aus menschlicher Unzulänglichkeit oder selbst aus böswilliger Überlegung. Darum rät er zur vollen Sicherheit an, einen oder zwei erprobte Christen aufzustellen, die „wie die Augen und Ohren des Priesters“ (Kommissare) über alles wachen und gelegentlich des Besuches über alles berichten, was sich während der Abwesenheit zugetragen hat oder unterlassen wurde. Diese verschärfte Aufsicht ist ein Mittel, den bestellten Wächter im Eifer zu befestigen wie dem Priester die Möglichkeit zu bieten, über die Verlässlichkeit der Helfer das rechte Urteil zu finden und zugleich einen Einblick in ihre Amtsführung zu gewinnen. Aus den zusammengestellten Mitteilungen gewinnt der Missionar seine Kenntnisse über den moralischen Stand der Gemeinde und richtet dementsprechend seine Predigten und Anordnungen ein. Stellt sich bei einer Prüfung der Aussagen her-

¹⁵ Wenn der Häuptling selbst vertrauenswürdig war durch ein ernstes christliches Leben, wurde ihm der Auftrag zuteil, sonst einem andern, der die notwendige Eignung besaß (Ortolan, a. a. O. IV 454). Die Verpflichtungen des aufgestellten Vertrauensmannes waren mannigfaltig: er mußte in Abwesenheit des Missionars die Katechismuserklärungen und Unterweisungen wiederholen, die Ableistung der auferlegten Bußen überwachen und selbst bei vorliegender Verschuldung solche anordnen. Die Christen hatten gemeinschaftliches Morgen- und Abendgebet. Beim Läuten der Morgenglocke erhoben sie sich alle und nach dem Klang der Abendglocke waren alle in ihrer Wohnung (vgl. Ortolan, a. a. O. IV 454). Morice, der selbst auf demselben Arbeitsfeld stand, vergleicht die Gemeinden mit den Reduktionen der Jesuiten in Paraguay (a. a. O. 304; vgl. auch MissOMI 1870, 101, 141; 1882, 358).

aus, daß der Vertrauensmann nicht alle Verfehlungen sachgemäß gerügt hat, so muß der Priester auf diese Unterlassung aufmerksam machen und darauf bestehen, daß das Versäumte nachgeholt wird, damit der Grundsatz: „Jede öffentliche Unordnung ist öffentlich zu tadeln, gegebenenfalls zu sühnen“, keine Ausnahme erleidet. Wo es notwendig würde, müßte die Klugheit des Missionars Mittel und Wege finden, die Durchführung selbst gegen einen widerspenstigen Vertrauensmann zu erreichen.

Die Bestrafung der öffentlichen Verfehlungen wird nach der Größe und Bosheit des Fehlers bemessen. Schwere Bußen sind nur für grobe Vergehen festgesetzt, z. B. für Frauenraub, Trunksucht, Spielwut und Gebrauch von Zaubermitteln. Aber jede öffentliche Übertretung eines Gebotes oder einer aufgestellten Vorschrift muß den Übeltäter zum Bekenntnis und zum Versprechen der Besserung vor den Vertrauensmann führen. Bei Rückfälligen empfiehlt Durieu eine leichtere, aber zeitlich ausgedehnte Buße, z. B. Verpflichtung zum mehrmaligen Kirchenbesuche an verschiedenen Tagen, um die Reuegesinnung und den Ernst der Lebensänderung zu vertiefen. Jedesmal bei seinem Aufenthalte in der Gemeinde soll der Priester selbst ebenfalls die öffentlichen Fehltritte rügen und einige von den Hauptübeltätern, solche besonders, die schweres Ärgernis verursacht haben, bei dieser Zurechtweisung vor sich niederknien lassen. Eindringlicher noch muß sich die Ermahnung gestalten, wenn eine ganze Anzahl in derselben Sache zu Fall gekommen ist. Kniend empfangen sie die Belehrung über die Schwere ihres Vergehens und über die Hilfsmittel, die sie vor dem Rückfall schützen können; zur Buße müssen sie beim Einzug der Gemeinde vor der Kirche niederknien und dürfen das Gotteshaus erst beim Beginn der Predigt betreten.

Die zur Unterstützung des Vertrauensmannes aufgestellten Helfer sind zugleich mit der Ortsaufsicht betraut, so daß sie durch Rundgänge und unvermutete Kontrolle alle Mitglieder der Gemeinde in gehöriger Zucht halten. Durieu begründet diese Maßnahme aus seiner Erfahrung und erwähnt, daß der Eingeborene, insbesondere der jugendliche, diese Überwachung notwendig habe, um gut zu bleiben. Vor allem in den Abend- und Nachtstunden ist sie unerläßlich. Der Priester soll bei jedem Besuch den Eifer für diesen Aufgabenkreis anspornen, wie auch die Nachlässigkeiten, die sich die damit Beauftragten zuschulden kommen ließen, rügen.

Gegen sittliche Verfehlungen stellt Durieu eigene Schutzmaßregeln auf, deren Bekanntgabe er den Missionaren selbst anbefiehlt. Bei der durch hergebrachte Gewohnheit noch ver-

stärkten Neigung der Eingeborenen zur Sinneslust überrascht es keineswegs, wenn schärfere Vorschriften über Annäherung und Lebensweise der beiden Geschlechter erlassen werden, als sie unter anderen Voraussetzungen notwendig erscheinen könnten. Die Gemeindemitglieder müssen für die Durchführung dieser Bestimmungen Sorge tragen, und jeder ist verpflichtet, alle zur Anzeige zu bringen, die sie übertreten. Weiterreichende Maßnahmen, die örtlich begrenzten Mißständen abhelfen sollen, sind der Initiative des zustehenden Missionars überlassen.

Nach diesen in die letzten Einzelheiten vordringenden Anordnungen behandelt Durieu vor Abschluß des ersten Briefes einige Punkte allgemeiner Art. Er fordert, daß sich die Gemeindeangehörigen ausnahmslos an allen Veranstaltungen zur Zeit der „Mission“¹⁶ beteiligen. Zu Beginn schon soll der Priester auf diese Pflicht hinweisen und hinzufügen, daß ein „Kommissar“ am Eingang der Kirche die Namen der Ferngebliebenen aufzeichnen wird. Die so entstandene Liste trägt der Missionar vor den Augen aller Erschienenen in sein Merkbuch ein. Schon durch diese sichtbare Einzeichnung vermindert sich nach den Angaben Durieus erfahrungsgemäß die Zahl der Säumigen. Die Namen jener, die ohne Entschuldigung während mehrerer Übungen gefehlt haben, werden gegen Ende der „Mission“ öffentlich bekanntgegeben mit dem Zusatz, daß diese trägen Christen nicht mit der übrigen Gemeinschaft, sondern erst zu einem Zeitpunkt beichten dürfen, den der Priester bestimmt. Dadurch wird zugleich eine fruchtreichere Ausnutzung des Bußsakramentes ermöglicht.

Weil die Betreuung der Indianer, die außerhalb ihrer Gemeinden bei den Eingewanderten im Dienste stehen, besonderen Schwierigkeiten unterliegt, müssen diese Arbeiter sofort nach ihrer Heimkehr vor dem Vertrauensmann über ihre Lebensführung berichten. Durieu verhehlt es sich durchaus nicht, daß dabei die Aufrichtigkeit leicht in Gefahr geraten kann; er belegt diese Annahme sogar mit einem Hinweis auf das ärgerniserregende Benehmen einer Gruppe aus der Gemeinde des P. Lejacq. Deshalb schärft er besondere Sorgfalt für die Wahl des Vertrauensmannes ein, dessen Obsorge die Abteilung untersteht. Zuverlässige Christentugend und erprobte Pflichterfüllung auch an der Arbeitsstätte werden allein den Ausschlag geben dürfen. Wer sich aber den Mahnungen dieses Beauftragten entzieht, hat bei der Rückkehr doppelt schwere Sühne zu leisten. Außerdem sind auch die „Kommissare“ gehalten, sich bei den einzelnen Arbeitsleuten über die Vorkommnisse in diesem Zeitraum zu erkundigen, damit alles einwandfrei feststeht und für die Zukunft Verfehlungen vorgebeugt wird. Die straffe Beaufsichtigung der auswärts Beschäftigten ist um so notwendiger, weil

¹⁶ Zweimal oder je nach den Entfernungen auch drei- bis viermal im Jahre zogen die Missionare von Lager zu Lager, um den Christen die Wahrheiten der Religion zu predigen und sie durch Unterricht zu schulen. Für diese Seelsorgsarbeit gebrauchen die Anweisungen die Bezeichnung „Mission“. Vgl. auch MissOMI 1862, 44, 46, 82; 1870, 175, 359, 378; 1873, 224; 1907, 205; Perbal O. M. I., *Les conversions aux Glaces Polaires*, in: *Les conversions*, *Compte rendu de la 8. semaine de missiologie de Louvain* 1930, 140.

sonst die Bemühungen des Missionars im Orte selbst untergraben und leicht böse Gewohnheiten in die Gemeinde eingeschleppt würden.

Die im Vorstehenden beschriebenen Maßnahmen streben unmittelbar die Ausrottung des Heidentums an; ihr eigentlicher Sinn aber ist, die Bildung wesenhaften Christentums zu ermöglichen. Ohne sie würden wohl die äußeren Formen der neuen Religion übernommen und als Freipaß für den Himmel geschätzt; die Menschen aber blieben „getaufte Heiden“. Durieu drängt zu dieser innern Umgestaltung und fordert von den Neubekehrten nicht nur die Annahme der Lehre Christi, sondern zugleich ein Leben der Entsagung und des Kampfes gegen alles Böse wie auch eine unbeugsame Entschlossenheit zur Selbstverleugnung im vollen Umfang. Dieses dreifache Ziel gibt zugleich die Richtung für die Predigt und jegliche Unterweisung an. Weil Furcht der Anfang der Weisheit ist, muß die Wahl des Predigtstoffes so geschehen, daß die Darbietungen geeignet sind, Ehrfurcht vor dem göttlichen Gesetz zu wecken. Gleichzeitig aber sollen die priesterlichen Belehrungen die geistige Waffenrüstung in positivem Sinne vervollständigen und die innere Reife der Zuhörer so fördern, daß sie mit furchtsamem Herzen die Sünde schon von ferne fliehen, mit wachsamem Herzen die Versuchungen sofort bemerken, um jeder gefahrbringenden Gelegenheit auszuweichen, mit tapferem Herzen gegen die Verderbtheit in der eigenen Brust sich zur Wehr setzen, mit betendem Herzen in der Anfechtung standhalten und mit demütigem Herzen den Stolz, den Anfang aller Sünde, überwinden. Kommt während der „Mission“ ein Schuldiger, um einen öffentlichen Fehler und das damit verbundene Ärgernis wieder gut zu machen, dann belehre ihn der Missionar durch den Hinweis auf diese fünffache Schutzwehr über die Bekämpfung des Bösen.

Um einer „Mission“ die beabsichtigte Wirkung zu sichern, wird ihre Dauer auf zwölf, besser noch auf sechzehn oder zwanzig Tage ausgedehnt; für ihre geistige Ausrichtung ist die ignatianische Form zu empfehlen. Gleich nach der Ankunft des Missionars erfolgt die Eröffnung mit der Predigt über die Notwendigkeit und die Vorteile der beginnenden Übungen sowie über die Verpflichtung aller Christen, eine gründliche Erneuerung ihres Innern durchzuführen. Sie empfangen sodann die Anleitung, um die Predigten nicht nur anzuhören, sondern auch zur eigenen seelischen Weiterbildung zu überdenken. Unter Schweigen gehen sie daher von der Kirche in ihre Wohnung zurück und besuchen tagsüber öfters das Gotteshaus. Die

Zeit der „Mission“ sei dem Gebete, der Seelenprüfung und der Sühne geweiht; der Missionar muntert vor allem jene dazu auf, die zu öffentlicher Buße verpflichtet sind.

An den einzelnen Missionsübungen beteiligen sich alle; daher ruhen die andersgearteten Beschäftigungen, die ein Hindernis für den gleich zu Beginn verkündeten Missionsplan wären. Bei zwölftägiger Dauer einer solchen Seelsorgsarbeit behandeln die Morgen- und Abendpredigten in den ersten sechs Tagen die wichtigsten Wahrheiten, die geeignet sind, die Furcht vor der Sünde zu vertiefen¹⁷. Bei einer Wiederholung des Besuches in der Gemeinde folgen Gedanken über die Strafen, die Gott über die Sünde verhängt¹⁸; beim dritten Male wird der Unterricht über Ziel und Ende des Menschen weitergeführt¹⁹; bei der nächsten Veranstaltung ist der Hauptgegenstand die Menschwerdung Gottes²⁰ und für die fünfte Wiederholung schlägt Durieu die Lehre über die Sünde als solche vor.

Besonders schärft der erfahrene Missionsbischof es dem Prediger ein, jedesmal nur einen Gedanken des großen Themas zu behandeln, weil Vorträge, die mehrere Punkte umfassen, den Geist der Eingeborenen nur verwirren, statt ihm klare Erkenntnisse zu bieten. Im Notfalle, wo sich der Missionar eines Dolmetschers bedienen müßte²¹, soll die Predigt nicht länger als eine Viertelstunde dauern, und die

¹⁷ Beim ersten Besuche in der Gemeinde schlägt Durieu als geeignet vor die Themen über Gott als Schöpfer und Herr alles Seins; die Heiligkeit Gottes; die Allwissenheit Gottes mit Beziehung auf die menschlichen Handlungen; die Gerechtigkeit Gottes bes. in der ewigen Strafe der Sünde (über die Hölle sehen die Anweisungen zwei Predigten vor); Gott der Vergelter des Guten bes. im Jenseits; Gott der Herr des Lebens, der Gute und Böse auf-erwecken wird; Gott der Richter.

¹⁸ Die Einzelthemen lauten: Gott straft die Sünde an den Engeln, den Stammeltern; durch die Sintflut; an Sodoma und Gomorrha; an Pharao durch Vernichtung der Erstgeburt; am Sabbatschänder. Auch andere Beispiele aus der Hl. Schrift und bes. auch aus dem Leben der Gegenwart sollen herangezogen werden.

¹⁹ Dazu werden auch die Hilfsmittel besprochen, die Gott zur Erreichung des Zieles bereitgestellt hat; die persönlichen Sünden (nach Ignatius); die Wahrheit des Todes; der Tod des Gerechten; der Tod des Sünders; das besondere Gericht; die Seele des Sünders im Feuer der Hölle; die Seele des Gerechten im Himmel; das Ende der Welt; das allgemeine Gericht; die Ewigkeit.

²⁰ Besonders wird die Armut bei der Geburt, die Erniedrigung während seines Lebens behandelt sowie das Leiden Christi und der Kreuzestod.

²¹ Durieu verlangt von seinen Missionaren, daß alle das sog. Chinook (eine Hilfssprache, die den Weißen und einer großen Anzahl der einheimischen Bevölkerung bekannt war) beherrschen, und daß jeder einzelne auch die Sprache seiner Christen spricht. Bei der obenerwähnten Vielheit der Sprachen in Br. Kolumbien konnte sich dennoch die Notwendigkeit eines Dolmetschers ergeben.

Wiedergabe auch nicht mehr Zeit beanspruchen. Die Darstellung sei faßlich und packend²². In den Anwendungen ist die namentliche Bezeichnung der Sünden notwendig, weil die Neuchristen eine Belehrung ohne diese deutliche Einzelbetonung nicht als Antrieb zur persönlichen Besserung empfinden würden. Der Priester füge seinem Unterricht selbst Motive der Reue ein, um seine Wirkung noch mehr zu sichern und weise zur Befestigung des Vorsatzes wieder auf die fünf oben genannten Punkte hin. Am Schluß der Predigt knien alle still nieder, um die begangenen und in der Darbietung erkannten Sünden zu bereuen. Sodann folgt ein entsprechendes Lied, das noch einmal den Reuegedanken unterstreicht.

Die Predigt wird nicht das einzige Mittel zur Belehrung bilden; daneben stehen noch die katechetischen Unterweisungen. Sie behandeln zunächst die *veritates necessitate medii et praecepti* und sind mit einer Prüfung über die notwendigen Gebete verbunden. Wer in diesen Grundfragen nicht die geforderten Kenntnisse besitzt, soll an einen Katecheten, die Frau an eine Katechetin, verwiesen und während der Freizeit im Laufe der „Mission“ belehrt werden. Gegen Ende derselben findet eine erneute Prüfung statt. Nachdem die Grundwahrheiten genügend bekannt sind, folgt die Besprechung des Bußsakramentes²³. Durieu warnt vor einem schnell voranschreitenden Unterricht und fordert nachdrücklich eine solide Belehrung über die einzelnen Teile, so daß sie von allen erfaßt und behalten werden. Erst bei einem der folgenden Besuche wird die Lehre über das Ehesakrament erklärt; weil sich bei der Spendung dieses Sakramentes jedesmal die ganze Gemeinde einfindet, und die dabei erteilten Ausführungen alles Notwendige über die christliche Auffassung wie auch über die ehelichen Verpflichtungen enthalten, kann dieser Stoff kürzer behandelt werden. — Den Gebrauch des Katechismus mit der dort gebotenen Aufeinanderfolge und den entsprechenden Erläuterungen verweisen die Richtlinien auf eine spätere Zeit. Die Begründung dafür sehen sie in der Tatsache, daß der Missionar nur zweimal im Jahre je zwölf Tage in der Gemeinde erscheint sowie in der Notwendigkeit, den Getauften zunächst ganze Sicherheit über die grundlegenden Wahrheiten zu bieten²⁴.

²² Die Anweisungen tadeln die Missionare, die eine rein dogmatische Darstellung wählen und die Zielsetzung auf Lebensänderung vermissen lassen. Ebenso lehnen sie eine Abhandlung über alle Glaubenswahrheiten bei einer „Mission“ ab, weil dadurch nur große Verwirrung erzielt würde.

²³ Der Anhang des kleinen Katechismus, den Mgr. D'Herbomez vorgeschrieben, soll als Unterlage dienen. Besonders die Art der Gewissensforschung soll den besser Begabten gut eingeprägt werden, damit sie die andern beim Empfang des Bußsakramentes unterstützen können.

²⁴ Im allgemeinen ist es nicht Sache des Missionars, den Katechismustext einzuprägen; bei seiner Abreise stellt er die Aufgabe, die bis zum nächsten

An dieser Stelle, also mitten im Verlauf der „Mission“, schaltet Durieu eine Übung ein, die die später abzulegende Beichte erleichtern und ihre Wirkung vertiefen soll²⁵. Dem Sündenbekenntnis vor dem Priester im Beichtstuhl folgt die Belehrung und Aufmunterung zu Bußübungen, aber noch nicht die Lossprechung. Im Zusammenhang damit ändert sich auch in etwa die Zielrichtung der Predigten, insofern sie nun stärker zu einer intensiven Pflege des religiösen Lebens antreiben. Wiederum legt der zielbewußte Missionsbischof die Reihenfolge der Themen für die einzelnen Veranstaltungen fest. Beim ersten Besuche will er die Hilfsmittel für den geistigen Fortschritt und die Art ihrer Anwendung behandelt sehen; beim zweiten Male werden die Gedanken dem Wirken und Leiden des Herrn entnommen und Christus tritt als Vorbild vor seine Jünger hin; hierbei ist jedoch eine recht anschauliche Darstellung der einzelnen Begebenheiten notwendig, um den Zuhörer von der Verpflichtung zum Kampf gegen Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens zu überzeugen; bei einer dritten „Mission“ soll der Inhalt der Predigten die sittlichen Erkenntnisse noch erweitern und den Stolz als Grundübel, die Demut als Fundament des Guten erweisen; die Vorträge beim vierten Besuch handeln über die Auferstehung und Verherrlichung Christi, seinen Umgang mit den Aposteln, die Stiftung der Kirche und die Sendung des Hl. Geistes. Daran schließt sich die Belehrung über die einstige Auferstehung des Christen an, aus der als Schlußfolgerung die notwendige Gleichsetzung mit dem irdischen Leben des göttlichen Meisters abgeleitet wird. Berührungspunkte, die sich zwischen dem Predigtstoff der verschiedenen „Missionen“ ergeben, sind gewollt, um durch Wiederholung die Wahrheit tiefer einzuprägen. — Besondere Unterweisungen empfangen die Jugendlichen von 6—15 Jahren, um sie in der ihrer Altersstufe angepaßten Erkenntnis und sittlichen Haltung zu schulen. Diese Jahrgänge unterstehen einem besonderen Vertrauensmann, der sie vornehmlich zu den Übungen der Frömmigkeit anhält. Der Empfang des Bußsakramentes, findet für sie zu einer eigens festgesetzten Zeit statt. — Gegen Ende der „Mission“ legen auch die Erwachsenen noch einmal das Sündenbekenntnis ab und empfangen die Lossprechung. Mit der Predigt über die Beharrlichkeit wird die Veranstaltung geschlossen.

Abschließend fügt Durieu hinzu, daß er die Richtlinien so eingehend gestaltet habe, um dem Missionar die erfolgversprechende Handlungsweise nahezubringen und um zugleich eine einheitliche Methode für alle Ortschaften anzubahnen. Dennoch will er niemandem seine Ansichten einfachhin aufzwingen; er nennt selbst Gemeinden, für die die Anwendung der aufgestellten Anleitung noch verfrüht wäre. Überall aber muß das

Male erledigt werden muß. Neben der sonntäglichen Katechismusstunde versammelten sich die Indianer zu bestimmten religiösen Festlichkeiten aus verschiedenen Ortschaften an einem Treffpunkt. Vgl. MissOMI 1882, 358; Brabender, Mbl 1935, 140 ff.; ders. ebd. 1932, 340.

²⁵ Die alte Kirche kannte das Sündenbekenntnis schon für Katechumenen. Vgl. Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten 6 Jahrhunderten, Kempten 1868, 135.

große Ziel bleiben: Ausrottung des Bösen und Pflanzung und Pflege des Guten.

Die Anweisungen, die im dritten Briefe niedergelegt sind, gelten der Verehrung des Altarssakramentes und dem Empfang der hl. Kommunion. Hier tritt die scharfe Erfassung der seelischen Veranlagung des Heiden ganz besonders deutlich hervor. Obschon in der Christengemeinde des P. Lejacq die sittliche Lebensführung bis zu einer beachtlichen Höhe emporgeführt war, empfiehlt Durieu auch hier bei den Neubekehrten eine einjährige Vorbereitungszeit auf die Erstkommunion. Er lehnt es ab, die einheimische Bevölkerung bei der Entscheidung über die Zulassung zum Sakramentenempfang ohne weiteres den Angehörigen der weißen Rasse gleichzusetzen, weil in der Seele des Europäers eine große Ehrfurcht vor der hl. Kommunion lebt, so daß er zum Empfang gedrängt werden muß, während dem Eingeborenen diese Haltung ganz fremd ist; er rechnet es sich als Bevorzugung an, wenn er kommunizieren darf und würde, wenn eben möglich, sogar jeden Tag zum Tisch des Herrn gehen, ohne auch nur im entferntesten an die Verpflichtung zu denken, sein Sündenleben aufzugeben. So steht der Priester vor der Notwendigkeit, in diese Seelen zunächst die rechte Gesinnung und den Abscheu vor der Sünde zu pflanzen, wie es oben ausgesprochen wurde; außerdem muß das Streben des Missionars dahin zielen, im Geist und Herzen der Gläubigen das Verständnis für die Größe und Erhabenheit des Altarsakramentes zu verankern. Als Mittel zu diesem Ziele nennt Durieu zunächst eine eindrucksvolle und feierliche Gestaltung der Kulthandlungen, eine oftmalige Erneuerung des Glaubensaktes an die Gegenwart des Heilandes auf dem Altare und endlich eine entsprechend häufige Vertiefung durch die Predigt.

Da die Kirche von Lafontaine zur ständigen Wohnung des eucharistischen Gottes geeignet ist, soll das Allerheiligste mit festlichem Gepränge dort eingeführt werden. Durieu richtet sich scharf gegen die Art gewisser Missionare, die Christus im Tabernakel möglichst unauffällig, wie um ihn zu verbergen, und ohne gebührenden Schmuck aufbewahren. Dem Seelsorger von Lafontaine rät er, den Gläubigen sofort bei seiner Ankunft mitzuteilen, daß der Heiland bei ihnen persönlich einkehren wolle, und daß es ihre Pflicht sei, ihm Altar und Tabernakel zu bereiten. Auch die Kerzenbänke und Kerzenhalter wie die Blumengefäße sollen die Bewohner anfertigen. Der Missionar fordere sie beim Katechismusunterricht, an dem alle teilnehmen, zur Ausschmückung ihres Gotteshauses so eindringlich auf, daß jeder

einzelne sich verpflichtet fühlt, seinen Beitrag zu leisten. Gleichzeitig soll die Unterweisung in der eucharistischen Glaubenslehre stattfinden und wenigstens die vier ersten Fragen aus dem Anhang des kleinen Katechismus umfassen. Auch hier betonen die Anweisungen den Wert einer konkreten Darstellung und einer häufigen Wiederholung, bis der Stoff dem Gedächtnis eingeprägt ist. Ein Hinweis auf das ewige Licht, das unausgesetzt als Sinnbild der christlichen Seele in der Kirche brennt, legt es den Gläubigen nahe, daß sie wenigstens für das Öl dieser Lampe wie für die notwendigen Kerzen Sorge tragen. Die Einführung des Allerheiligsten in das Gotteshaus werde möglichst eindrucksvoll gestaltet, und die Predigt soll die öftere Besuchung des Heilandes und die Übung der geistigen Kommunion nachdrücklich empfehlen²⁶. Aber selbst diese Feier darf den Gang der „Mission“, bzw. die Einwirkung auf die innere Umgestaltung der Neuchristen nicht unterbrechen; der Inhalt muß vielmehr in Beziehung zu dem Ziel der ganzen Veranstaltung treten.

Wie Bischof Durieu zur Ausrottung des Bösen Vertrauenspersonen bestellte, so bildete er zur rechten Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion eine Vereinigung, deren Mitglieder mit besonderer Sorgfalt an der Heiligung ihrer Seele arbeiteten²⁷. Wer aufgenommen werden wollte, legte seinen Antrag dem Missionar beim öffentlichen Katechismusunterrichte zur Entscheidung vor. Hier mußte sich der Bittsteller eine eingehende Gewissensforschung durch alle Anwesenden gefallen lassen, um die Verpflichtung zum Tugendstreben deutlicher zu fühlen²⁸. Die Dauer der Zugehörigkeit zu der Vereinigung richtete sich nach dem Eifer in der gottgefälligen Lebensführung und der Verehrung des Altarssakramentes. Der Missionar sammelte während seines Aufenthaltes in der Gemeinde diese Kernschar öfters um sich und widmete ihr besondere Pflege und Belehrung. Während der Abwesenheit des Priesters überwachte sie ein eigens zu diesem Zweck aufgestellter Vertrauensmann²⁹, dessen Aufgabe es war, die Mitglieder

²⁶ In dieselbe Richtung zielt die sog. private Aussetzung des Allerheiligsten, die abends oder zu einer anderen günstigen Stunde des Tages stattfinden soll.

²⁷ Es sind die sog. Iah 'anshout. Die Anweisungen erklären das Wort: Par Iah 'anshout on entend celui qui travaille à faire la maison de Jésus Christ dans son coeur.

²⁸ Bei der Aufnahme in die Vereinigung ist vorbildliche Lebensführung der Aspiranten Bedingung. Wird in der Ortskirche das Allerheiligste nicht aufbewahrt, so besuchen die Mitglieder dennoch das Gotteshaus und versetzen sich im Geiste in die Nähe des Heilandes; sind sie fernab von der Kirche, nicken sie auch im Zelte nieder und verehren den eucharistischen Gott.

²⁹ Seine Bezeichnung ist: Jesus Christ iaka watchman. Er muß einen einwandfreien Lebenswandel führen nach innen und nach außen, dazu verständig und begabt sein, so daß er die Predigten ganz erfaßt hat und die



durch Ratschläge und Ermahnung zum Guten anzueifern und auf ihre Fehler aufmerksam zu machen. Der Bericht, den er dem Seelsorger bei seinem Eintreffen erstattete, bezog sich vor allem auf den Fleiß der einzelnen Bewerber in der Verehrung des Altarssakramentes. Wer sich bewährt hatte, mußte sich beim Katechismusunterricht einer nochmaligen Prüfung unterziehen, bei der allen Gläubigen das Recht zustand, die wahrgenommenen Fehler zu offenbaren. War der Tatbestand erwiesen, so erfolgte eine erneute Mahnung zur Besserung und die Belehrung über die dazu geeigneten Mittel. Die Vereinsangehörigen gingen gesondert zur hl. Beichte, um dieses Sakrament noch mehr der persönlichen Seelenhaltung anzupassen und zur rechten Zeit auch vom Beichtvater die Zulassung zur Erstkommunion zu empfangen. Selbst wenn sie diesen Freudentag erlebt hatten, unterstanden sie immer noch der Aufsicht des Vertrauensmannes, und der Missionar nahm, wie früher, die Berichte über ihre Führung entgegen. Beim Rückfall in schwere, öffentliche Fehler wurde ihnen für die Dauer der „Mission“ der Genuß des eucharistischen Brotes verweigert, um dadurch der Gleichgültigkeit vorzubeugen und zugleich den Fortschritt der ganzen Gemeinde günstig zu beeinflussen. Wenn einmal alle Gläubigen einer Station kommunizieren dürfen, fügt Durieu hinzu, kann dort eine andere Methode angewandt werden, weil dann auch eine andere Seelenverfassung geschaffen ist.

Mit diesen Richtlinien schließen die Anweisungen; sie wollen nicht jede Einzelfrage lösen, sondern überlassen manches der persönlichen Initiative. Sie tragen aber eine ganze Fülle von Anleitungen und Anregungen an die betreffenden Missionare heran. Bei der eisernen Konsequenz, die bis in die letzten Einzelheiten der Vorschriften spürbar wird, ist ihr großer Erfolg durchaus verständlich, zumal die Stellung Durieus als Missionsbischof die Durchführung erleichterte. Dennoch muß stets berücksichtigt werden, daß die Anweisungen nur für ein umgrenztes Gebiet geschrieben sind und auch hier ihre Geltung nur für eine Entwicklungsphase bestimmt war³⁰. Sobald sie ihren Zweck erfüllt hatten, wurden sie tatsächlich durch andere Erziehungsmittel abgelöst, ganz abgesehen davon, daß gleichzeitig andere bewährte Erziehungsmöglichkeiten ihre segensreiche Wirksamkeit ausübten³¹. Auf den ersten Blick wird dem

des Missionars, die dieser in der Seelenleitung befolgt, wohl versteht. Vgl. auch Brabender, Mbl a. a. O. 117, 140; ders. ebd. 1932, 340.

³⁰ Vgl. Ortolan IV 456: En outre pour les diverses classes: Catéchumènes, néophytes et parfaits chrétiens Mgr. Durieu avait édicté des règlements très minutieux, dont les résultats furent des plus heureux pour la réforme des mœurs et le progrès dans la vertu.

³¹ Vgl. Ortolan IV 439; Morice, a. a. O. 321, 344. Daneben wurden die anderen bewährten Erziehungsmöglichkeiten weitgehend ausgenützt, insbesondere die Pflege des Schulwesens, die Heranbildung zu Handwerk und Ackerbau; auch Schwesterngenossenschaften stellten auf dem Gebiete der Caritas und Erziehung ihre Kräfte in den Dienst. Vgl. Morice, a. a. O. 333,

Außenstehenden manches neuartig erscheinen: die scharfe Kontrolle, die in so einschneidender Form geübt werden soll, der geforderte Ernst zum Empfang der hl. Kommunion sind sicher nur nach genauer Prüfung der örtlichen Verhältnisse zu würdigen. Bischof Durieu greift selbst diese Schwierigkeiten auf und betont, daß bei einer weniger straffen Überwachung erfahrungsgemäß nur „getaufte Heiden“ heranwüchsen, die sich scheinheilig in den Mantel der Religion kleiden, im übrigen aber unbekümmert ihr Lasterleben weiterführen würden. Die gleichen Erwägungen haben ihn angetrieben, die Forderungen zum Kommunionempfang so und nicht anders zu fassen³². In der Beurteilung der Indianer stimmt er vollkommen mit jenen überein, die sich um die Bekehrung derselben Stämme bemüht haben. Es mag genügen, auf das Wort eines ihrer ersten Missionare, des Bischofs Demers hinzuweisen, der sie als Opfer ihrer Leidenschaften mit dem unvernünftigen Tiere vergleicht, dem sie es an Verkommenheit noch zuvortun; vor der Umbildung zum Christen muß, nach seinem Urteil, erst die Umschaffung zum menschenwürdigen Wesen stehen³³. Wenn aber die Bemühungen der Missionare aus dem spröden Stoff echte Katholiken geformt haben, dann bietet das „System Durieu“ den Schlüssel zu diesem Erfolg. Die Oberhirten von Montreal und St. Boniface kamen in Begleitung des P. Lacombe, O.M.I., eigens nach Britisch-Kolumbien, um die geschaffenen Werte zu prüfen und fanden

348, 365; Ortolan, a. a. O. IV 396, 403 ff., 421; MissOMI 1882, 358; 1893, 87; 1898, 254; 1889, 85; 1896, 473; 1935, 12.

³² Eine Entfremdung der Eucharistie liegt Durieu ganz fern; im Gegenteil bildet Christus im Altarssakrament genau den Mittelpunkt seiner Anweisungen und er sucht mit allen Mitteln seine Verehrung zu fördern. Vgl. dazu Engel, a. a. O. 211 ff. und die dort beschriebenen Direktorien, die in ihren Forderungen auch zur klugen Vorsicht mahnen. — Morice schreibt a. a. O. 309: *L'espèce de sévérité qu'il (Mgr. Durieu) manifestait sous ce rapport contribua plus que tous les sermons au succès de son ministère. Sous son impulsion, les sauvages devenaient si enflammés de l'amour de Jésus-Hostie et du désir de le recevoir qu'ils s'efforçaient d'éviter la moindre faute, et vivaient plus comme des religieux, avec prières du matin et du soir en commun et visites quotidiennes au Saint Sacrement, que comme de simples fidèles vivants dans le monde.* — Es muß sodann in Anrechnung gebracht werden, daß damals die Verordnungen des zehnten Pius über den Empfang der Kommunion noch nicht erlassen waren; bei der ins reife Alter hineinverschleppten Kinderart der dortigen Indianer müßte zudem auch nach der Erfüllung der vom großen Papst gestellten Bedingungen geforscht werden, und dabei wäre den sachkundigen Missionaren sicher das letzte Wort zuzugestehen.

³³ Vgl. Morice, a. a. O. 222, 234, 248; Perbal, a. a. O. 136.

ihre Erwartungen übertroffen³⁴. Selbst Andersgläubige haben ihre Anerkennung für die erstaunlichen Leistungen der katholischen Missionstätigkeit ausgesprochen und die gleichzeitige Kulturarbeit vorbildlich genannt³⁵. Abschließend läßt sich das Urteil dahin zusammenfassen: Wenn auch die von Durieu gekennzeichneten Richtlinien infolge ihrer örtlichen Bedingtheit und zeitgebundenen Akkommodation keine allgemein zu verwirklichende Anweisungen sind, noch sein wollen, so werden sie um so mehr als Anregungen dem Gesamtmissionswerk dienen können.

Der Delegierte Vikar in den Missionen

Von Alois Hein, P. S. M., Rheinbach bei Bonn

Am 6. November 1919 gewährte der Hl. Vater auf Vortrag von Kardinal van Rossum, des damaligen Präfekten der Kongregation für die Glaubensverbreitung, allen Missionsobern die neue Vollmacht, sich einen Delegierten Vikar zu bestellen, der praktisch alle Gewalt haben sollte, die nach dem kirchlichen Gesetzbuche dem Generalvikar der Bistümer zusteht. Diese Vollmacht wurde unter dem 8. Dezember des gleichen Jahres den Missionsoberhirten durch Kardinal van Rossum mitgeteilt¹.

Vor einer Auslegung dieser neuen Vollmacht sei zunächst das bis dahin geltende Recht über die Vertretung der Missionsoberhirten dargelegt.

Die Apostolischen Vikare und Präfekten hatten und haben sofort nach ihrer Ankunft in ihrem Gebiete aus dem Welt- oder Ordensklerus einen geeigneten Ersatzvikar oder Ersatzpräfekten zu ernennen, wenn nicht ein Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge bereits vom Hl. Stuhle aufgestellt ist². Diese Ersatzvikare oder Ersatzpräfekten hatten zu Lebzeiten der Apostolischen Vikare

³⁴ Morice, a. a. O. 339; Ortolan II 336, 340; IV 408, 426, 450; Mbl 1932, 338.

³⁵ J'entrais dans quelques-unes des maisons. J'y trouvai des indices d'une civilisation bien supérieure à tout ce que j'avais vu sur la Côte (Morice, a. a. O. 340). Bezüglich der früher herrschenden Trunksucht schreibt derselbe: Néanmoins, dans ce village en particulier, je ne vis aucun indice d'intempérance, vu que jusqu'ici les prêtres catholiques ont fait un travail excellent parmi ses habitants. Vgl. Brabender, Mbl a. a. O. 113, 140; ders. in MissOMI 1935, 1 ff.

¹ Acta Apostolicae Sedis, Rom 1920, S. 120.

² Kan. 309, § 1.

und Präfekten oder doch während ihrer ordnungsmäßigen Amtsführung keinerlei Gewalt, sie sei ihnen denn von diesen besonders übertragen worden³, was sicherlich aus verständlichen Gründen oft geschah. Nur dann, wenn der Apostolische Vikar oder Präfekt starb, oder wenn er seine Amtsgewalt nicht ausüben konnte, weil er durch Gefangenschaft, Ausweisung, Verbannung oder Unfähigkeit daran gehindert war⁴, und zwar so, daß er nicht einmal mehr schriftlich mit seinen Untergebenen verhandeln konnte, sollte der Ersatzvikar oder Ersatzpräfekt die ganze Leitung des Gebietes übernehmen und in diesem Amte bleiben, bis vom Hl. Stuhle eine andere Regelung getroffen sei⁵. Provikar und Propräfekt sind also ein Ersatz im Falle der Amtsaufgabe oder Amtsverhinderung. Sie sind dann aber Oberhirten (Ordinarii) und haben alle ordentlichen Vollmachten, die den Apost. Vikaren und Präfekten nach Kan. 294 zustehen, und auch alle übertragenen Vollmachten, die nicht der Person, sondern dem Amte übertragen wurden⁶. Es war also durch das Gesetzbuch nur für die Amtsnachfolge, nicht für die Amtsteilnahme zu Lebzeiten der Missionsoberhirten gesorgt, denn sie konnten lediglich ihre Amtsgewalt wie jeder Oberhirte (Ordinarius) übertragen. Es stand ihnen nicht das Recht zu, sich einen Generalvikar zu bestellen, wie das die Diözesanbischöfe nach Kan. 366, § 1 und die gefreiten Äbte und Prälaten nach Kan. 323, § 3 können. Das widerspricht nicht Kan. 294, § 1, wo es heißt, daß die Apost. Vikare und Präfekten in ihrem Gebiet alle Rechte und Vollmachten haben, die den Diözesanbischöfen in ihrem Sprengel zustehen, solange und soweit der Apost. Stuhl nicht etwas ausnimmt. Da nicht von einem ausdrücklichen Vorbehalt die Rede ist, kann das Schweigen über den Generalvikar der Apost. Vikare und Präfekten in Kan. 198 mit Recht als Vorbehalt des Apost. Stuhles gedeutet werden. Dort sind als Ordinarien die Generalvikare der Diözesanbischöfe und der gefreiten Äbte und Prälaten aufgezählt, von Generalvikaren der Apost. Vikare und Präfekten ist keine Rede, obgleich dort die Stelle war, sie zu nennen und wo heute auch vielfach vom Delegierten Vikar gesprochen wird⁷. Auch das Rundschreiben der Kongregation für die Glaubensverbreitung vom 8. Dez. 1919 lehrt, daß die Apost. Vikare und Präfekten keinen Generalvikar ernennen können, und verweist dabei auf Kanon 198. Manche Missions-

³ Kan. 309, § 2.⁴ Vgl. Kan. 429, § 1.⁵ Kan. 309, § 2.⁶ Kan. 310, § 2.⁷ Z. B. Koeniger, Albert M., Katholisches Kirchenrecht, S. 118, Freiburg i. Brsg. 1926, und Hecht, Franz X., Promptuarium facultatum Piae Societatis Missionum, S. 28, Nr. 26, Rom 1932.

oberhirten hatten den stillen Vorbehalt des Kan. 198 nicht als solchen anerkannt oder übersehen und doch Generalvikare ernannt, wie aus der Heilung der ungültigen Handlungen von Missionaren, die als wirkliche Generalvikare gehandelt hatten, ersichtlich ist.

Anders war es vor dem Erscheinen des neuen Rechtsbuches im Jahre 1917. Nach dem Apostolischen Schreiben Benedikts XIV. vom 26. Januar 1753 „Ex sublimi“⁸ konnten die Apost. Vikare Ostindiens, sofern sie Bischöfe waren, einen Generalvikar bestellen, der nach ihrem Fortfall die Leitung des verwaisten Gebietes mit all den ihnen selbst eigenen Vollmachten übernehmen sollte als Delegat des Apost. Stuhles. Diese Generalvikare entsprachen gemäß ihrer Aufgabe den heutigen Ersatzvikaren und Ersatzpräfekten. Grund des päpstlichen Schreibens war die Tatsache, daß nach dem Tode eines Apost. Vikars niemand im Gebiete befugt war, rechtmäßig die Leitung des Gebietes zu übernehmen. Schon zwei Jahre später kam eine Ergänzung zu obiger Regelung heraus durch das Apost. Schreiben Benedikts XIV. vom 8. August 1755 „Quam ex sublimi“⁹, das die genannte Vollmacht auf alle Apost. Vikare ausdehnte, auch wenn sie nur einfache Priester waren. Hier ist auch schon der heutige Ausdruck „Provikar“ (Ersatzvikar) gebraucht. Die Vollmacht wurde durch ein Schreiben vom 22. Januar 1759 den Missionsoberhirten zur Pflicht gemacht, wie es auch das heutige Recht lehrt¹⁰. Da auch dieser Generalvikar zuweilen starb, ehe ein neuer rechtmäßiger Oberer da war, erteilte die Kongregation für die Glaubensverbreitung am 20. Mai 1786 für Ostindien das Recht, auch zwei Ersatzvikare zu ernennen¹¹. Am 19. September 1787 wurde eine allgemeine Lösung dadurch gegeben, daß fortan beim Fehlen oder Fortfall eines Generalvikars der Missionsälteste die Leitung übernehmen sollte¹².

Einen neuen wichtigen Abschnitt brachte das Schreiben der Kongregation für die Glaubensverbreitung vom 9. Dezember 1822¹³. Die Apost. Vikare erhalten die Vollmacht, einen oder mehrere General- oder Ersatzvikare zu bestellen, die schon zu ihren Lebzeiten und bei voller Fähigkeit zur Amtsführung dieselben Vollmachten ausüben können wie sie selbst. Damit war der Ersatz- oder Generalvikar das geworden, was wir auch heute

⁸ Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, 2. Aufl., I. Bd., Nr. 387, Rom 1907.

⁹ Collectanea², I. Bd., Nr. 396.

¹¹ Collectanea², I. Bd., Nr. 583.

¹³ Collectanea², I. Bd., Nr. 777.

¹⁰ Collectanea², I. Bd., Nr. 412.

¹² Collectanea², I. Bd., Nr. 591.

unter einem Generalvikar verstehen. Und so haben bis zur Ausgabe des neuen Rechtsbuches hervorragende Gelehrte daran festgehalten, daß alle Missionsoberhirten, die wenigstens ordentliche, bischofähnliche Amtsgewalt hatten, sich einen eigentlichen Generalvikar bestellen konnten¹⁴. Diese Ansicht mußte der Neuregelung durch das Gesetzbuch weichen.

Wenn nun nach geltendem Recht die Apost. Vikare und Präfekten keinen eigentlichen Generalvikar ernennen können, so konnten sie doch „für in einzelnen Fällen zu bestimmende Aufgaben“ ihre Befugnisse übertragen, und zwar auch anderen Missionaren als dem Ersatzvikar oder Ersatzpräfekt¹⁵. So lehrt es auch das neue Rundschreiben. Doch dürfte die Formulierung des Rundschreibens „in singulis casibus“ etwas mißverständlich sein. Denn nach Kan. 199, § 1 konnten die Missionsoberhirten ihre Amtsgewalt entweder ganz oder teilweise übertragen, da alle, die ordentliche Gewalt haben, das können, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes bestimmt ist. Für die Missionsoberhirten war aber nicht ausdrücklich etwas anderes bestimmt. Es galt für sie also die Regel: Wo das Gesetz nicht unterscheidet, sollen auch wir nicht unterscheiden. Auch Eichmann¹⁶ sagt richtig, daß auch die ordentlich-stellvertretende Gewalt ganz übertragen werden könne, da das Gesetz selbst, was die Übertragung betrifft, keinen Unterschied mache zwischen ordentlich-eigenberechtigter und ordentlich-stellvertretender Gewalt, welch letztere den Apost. Vikaren und Präfekten aber eigen ist. Ebenso sagt A. Vermeersch¹⁷, daß der Kapitelsvikar, da er ordentliche Gewalt habe, diese allgemein übertragen könne, und ein Priester mit dieser ganz übertragenen Gewalt könne „Delegierter Vikar“ genannt werden. An der gleichen Stelle (S. 4) sagt derselbe Verfasser ausdrücklich, daß die Apost. Vikare und Präfekten auch vor dem Rundschreiben vom 8. Dezember 1919 ihre Gewalt für alle Fälle (*ad universitatem casuarum*) übertragen konnten. Ch. Augustine sagt in seinem Lehrbuch¹⁸ klar: „Ein Bischof oder Oberhirte kann auch seine Gewalt einem andern übertragen, und unser Wortlaut (Kan. 199, § 1; d. Verf.) betont nachdrücklich bezüglich der Ausdehnung dieser Übertragung, daß sie die ganze Gewalt (*ex toto*) umfassen kann. Daher kann die frühere Ansicht¹⁹ nicht mehr gehalten werden, die behauptete, die ganze Amtsgewalt eines Bischofs (und) Oberhirten könne nicht übertragen werden, da sie einer Abdankung gleichgewertet würde.“ Mit unserer Ansicht stimmt auch die Entscheidung der Kongregation für die Glaubensverbreitung vom 8. Mai 1847²⁰ überein,

¹⁴ Vgl. Vermeersch, A., in *Periodica de re morali, canonica* ..., VII. Bd., S. (22) ff., Brügge 1914; ferner: *Periodica*, XIII. Bd., S. 15, Rom 1925, und Wernz-Vidal, *Jus decretalium*, II. Bd., Nr. 804.

¹⁵ Kan. 199, § 1 und Kan. 309, § 2.

¹⁶ Eichmann, E., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 4. Aufl., I. Bd., S. 189, Paderborn 1934.

¹⁷ *Periodica de re morali, canonica, liturgica* XII. Bd., S. (3), Rom 1922.

¹⁸ A *Commentary on the New Code of Canon Law*, II. Bd., 4. Aufl., S. 175, St. Louis 1923.

¹⁹ Reiffenstuel, *Anaklet, Ius canonicum universum*, I. Bd., Tit. 29, Nr. 56, Antwerpen 1755.

²⁰ *Collectanea* 2, II. Bd., Nr. 2268.

die den Apost. Präfekten die ganze Übertragung („in tutto“) ihrer Vollmachten zugesteht. Der gleichen Ansicht ist Wernz-Vidal²¹. Es ist also klar, daß die Apost. Vikare und Präfekten vor dem Rundschreiben ihre Amtsgewalt ganz übertragen konnten und nicht nur für in einzelnen Fällen zu bestimmende Aufgaben, wie es das Rundschreiben wahrhaben möchte. Diese Auslegung scheint eine einengende und gesetzändernde des genannten Kanon zu sein, nicht aber eine rein erklärende. Sie wäre also nach dem Eigenerlaß Benedikts XV. vom 15. September 1917²² „Cum iuris canonici“ in das Gesetzbuch aufzunehmen, denn der genannte Eigenerlaß besagt, daß allgemeine Gesetzesvorschriften nur dann, wenn sie für die ganze Kirche wichtig und notwendig sind, erlassen, in diesem Falle aber an der ihnen zukommenden Stelle in das Gesetzbuch eingefügt werden sollen²³, worauf Hecht²⁴ aufmerksam macht, da die Einfügungen von Rechtsergänzungen und Rechtsänderungen bisher mit einer Ausnahme leider unterblieben sind.

Konnten die Apost. Vikare und Präfekten sich bis zum Rundschreiben also keinen Generalvikar bestellen, sondern nur ihre Vollmachten nach den Vorschriften des Gesetzbuches übertragen, so können sie in Zukunft einen Delegierten Vikar ernennen, der ohne Einzelübertragung in mancherlei Fällen von sich aus, auf Grund seiner Ernennung, auf Grund seines Amtes gewisse, sehr weit reichende Vollmachten hat. Das Rundschreiben sagt selbst, daß es angebracht war, dem Übelstande der Einzelübertragungen abzuhelpfen. Der Delegierte Vikar soll dem Missionsoberhirten eine Stütze zu dessen Lebzeiten sein, eine Hilfe für die gute Leitung des anvertrauten Gebietes. Er soll dem Apost. Vikar oder Präfekten das sein, was der Generalvikar der Diözesen seinem Bischof ist. Deshalb gab ihm das Rundschreiben auch alle Vollmachten, die der Generalvikar nach dem Gesetzbuch hat, eingeschlossen das Recht, päpstliche Antwortschreiben der Ausführung zu übergeben und die besonderen Vollmachten zu gebrauchen, die die Kongregation für die Glaubensverbreitung den Oberhirten gewährt. Der Delegierte Vikar hat also auf ausdrückliche Anordnung des Rundschreibens, wie der Generalvikar im Bistum, so im ganzen Missionsgebiet alle Amtsgewalt, sowohl in geistlichen wie in weltlichen Angelegenheiten, die den Ortsordinarien auf Grund des ordentlichen Rechtes, also des Gesetzbuches, zukommt; nur das ist ausgenommen, was sich der Ortsoberhirte vorbehält, und das, wozu auch der Generalvikar einen besonderen Auftrag (*speciale mandatum*) des Bischofs braucht²⁵.

²¹ Wernz-Vidal, *Jus Canonicum*, II. Bd., Nr. 545, Rom 1923.

²² AAS, IX. Bd., S. 483/484, Rom 1917.

²³ AAS, a. a. O., Nr. II und Nr. III.

²⁴ Theologie und Glaube, XXII. Jhrg., S. 350, Anmerkung 10, Paderborn 1930.

²⁵ Vgl. Rundschreiben vom 8. Dez. 1919 und Kan. 368.

Ferner ist das ausgenommen, was dem Oberhirten auf Grund seiner persönlichen Fähigkeiten und Eigenschaften übertragen worden ist und das, was durch eine eigene Einschränkung nur ihm allein zukommt.

Um die wichtigsten Vollmachten des Delegierten Vikars herauszuheben, seien folgende nach dem Gesetzbuch genannt: Er hat im Apost. Vikariat oder in der Präfektur das Recht und die Pflicht, dem Vikar oder Präfekten in der Ausübung der gesetzgebenden, der richterlichen und der Strafgewalt zur Seite zu stehen²⁶. Er hat mitzuwachen, daß sich in das kirchliche Leben keine Mißbräuche einschleichen, daß die Sakramente und Sakramentalien gültig und würdig gespendet werden, daß der Gottesdienst und die Verehrung der Heiligen in der rechten Weise geschieht und daß letztwillige Anordnungen ausgeführt werden²⁷. Er hat mitzusorgen für die Reinerhaltung des Glaubens und der Sitten im Klerus und Volk, er hat mitzusorgen, daß dem Volke der Glaube verkündigt wird, daß in den Schulen nichts gegen den katholischen Glauben gelehrt, sondern vielmehr der Gesamtunterricht nach den Grundsätzen des katholischen Glaubens gestaltet wird²⁸. Er hat mitzusorgen, daß die Priester an den Sonn- und Feiertagen die hl. Messe lesen usw. Diese Rechte und Pflichten hat der Delegierte Vikar nicht auf Grund eines besonderen Auftrages von seiten des Apost. Vikars oder Präfekten, sondern auf Grund seiner Bestellung zum Delegierten Vikar, er hat sie, wie der Generalvikar, auf Grund seines Amtes. Ohne besonderen Auftrag aber kann er nicht, wie auch der Generalvikar nicht: Die Ein- und Ausgliederung in das Vikariat oder die Präfektur vornehmen²⁹, kirchliche Ämter verleihen³⁰, Missionspfarrer ernennen und einsetzen³¹, Pfarrvikare absetzen³², religiöse Vereinigungen errichten³³, die Lossprechung von Sünden vorbehalten³⁴, Orte weihen³⁵, die Zustimmung zum Bau einer Kirche geben³⁶, die Zulassungsbriefe für die Weihen ausstellen³⁷, Gewissensehen gestatten³⁸, Reliquien für echt erklären³⁹, die Höhe der Meßstipendien festlegen⁴⁰, Benefizien errichten⁴¹, sie zusammenlegen⁴², sie vereinigen⁴³, die kanonische Einsetzung gestatten⁴⁴, den Tausch von Benefizien erlauben⁴⁵, Kirchenstrafen verhängen⁴⁶, eine Strafe, die er als Richter verhängt hat, nachlassen⁴⁷, vom Glauben Abgefallene lossprechen⁴⁸; auch ist er in den Kanones über die Heiligsprechungen nicht unter dem Namen Oberhirt (ordinarius) miteinbegriffen⁴⁹. Zur allgemeinen Versammlung der Missionare muß er eingeladen werden⁵⁰. Hat er im zutreffenden Falle von Kan. 429, § 1 die Leitung des Gebietes übernommen, so kann er einen Ersatzvikar oder Ersatzpräfekten ernennen, wenn sein Oberer das nicht getan hat oder der ernannte Ersatz-

²⁶ Kan. 294, § 1 und Kan. 335, § 1.

²⁷ Kan. 294, § 1 und Kan. 336, § 2.

²⁸ Kan. 301, § 2.

²⁹ Kan. 113.

³⁰ Kan. 152.

³¹ Kan. 455.

³² Kan. 477, § 1.

³³ Kan. 686, § 4.

³⁴ Kan. 893, § 1.

³⁵ Kan. 1155, § 1.

³⁶ Kan. 1162, § 1.

³⁷ Kan. 958, § 1 n. 2; 959.

³⁸ Kan. 1104.

³⁹ Kan. 1283, § 2.

⁴⁰ Kan. 1303, § 3.

⁴¹ Kan. 1414, § 3.

⁴² Kan. 1423, § 1.

⁴³ Kan. 1432, § 2.

⁴⁴ Kan. 1466, § 2.

⁴⁵ Kan. 1487, § 1.

⁴⁶ Kan. 2220, § 2.

⁴⁷ Kan. 2236, § 3.

⁴⁸ Kan. 2314, § 2.

⁴⁹ Vgl. Kan. 303 und Kan. 2002.

⁵⁰ Vgl. Kan. 358, § 1.

vikar oder Ersatzpräfekt gestorben ist. Die Ernennung eines Ersatzvikars oder Ersatzpräfekten ist nach Kan. 309, § 1 Pflicht. Da der verhinderte Apost. Vikar oder Präfekt dieser Pflicht nicht nachkommen kann — das ist Voraussetzung —, so ist es dem Delegierten Vikar aufgegeben, diese Pflicht zu erfüllen. Es gilt bei allen Vollmachten aber für den Delegierten Vikar Kan. 44, § 2: Eine Bewilligung, die vom Missionsoberhirten abgelehnt wurde, kann von ihm, auch bei Erwähnung der erhaltenen Absage, nicht gültig erteilt werden, wenn der Oberhirte nicht zustimmt. Eine Bewilligung aber, vom Oberhirten erlangt, ohne Erwähnung der vorherigen Absage des Delegierten Vikars ist ungültig. Es sei auch auf Kan. 369, § 2 hingewiesen, der es dem Generalvikar und damit dem Delegierten Vikar zur Aufgabe macht, seine Vollmachten nicht gegen die Absicht und den Willen des Oberhirten zu gebrauchen.

Es steht fest, daß die genannten Vollmachten dem Delegierten Vikar auf Grund seiner Ernennung zukommen, ohne weiteres Dazutun des ihn ernennenden Vikars oder Präfekten. Der Apost. Vikar oder Präfekt ist Mittler als Ernenner und Besteller, nicht aber in dem Sinne Mittler, daß er die Amtsgewalt verleiht⁵¹. Diese Amtsgewalt umfaßt alle generalvikarlichen Vollmachten, auch wenn vielleicht in den Missionsländern einige nicht in die Tat umsetzbar sind und daher die Amtsgewalt nur allgemein die eines Generalvikars umfaßt. Ob die dem Delegierten Vikar zustehenden Vollmachten ihm bei seiner Ernennung kraft des Rechtes bloß übertragen werden, also „delegata a iure“ sind oder ob sie ihm auf Grund seines eigentlichen Amtes, „*vi officii*“, zustehen, wird in einem eigenen Aufsatz behandelt werden. Ob und wieweit der Delegierte Vikar seine Vollmachten übertragen kann, auch das hängt von der Frage ab, ob seine Amtsgewalt ordentliche oder nur übertragene ist. Vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß das Rundschreiben von der Aufgabe des Delegierten Vikars als Amt („*officium*“) spricht, während es die Aufgabe des für einzelne Fälle zu bestimmenden Delegaten als Aufgabe („*munus*“) bezeichnet und daß der Ausdruck „*officium*“ nach Kan. 145, § 2 stets im strengen Sinne aufzufassen ist, wenn nicht aus dem Zusammenhang etwas anderes klar ist. Wenn nun auch dem Delegierten Vikar alle generalvikarlichen Vollmachten kraft seiner Ernennung zustehen, so kann doch der Apost. Vikar oder Präfekt wie der Bischof nach Kan. 368, § 1 beim Generalvikar sich gewisse Befugnisse eigens vorbehalten, denn es gilt auch hier, was Reiffenstuel von Generalvikar und Bischof sagt: daß nämlich die Gewalt des Generalvikars gleichsam nur eine Ausübung der Amts-

⁵¹ Anaklet Reiffenstuel sagt vom Bischof und Generalvikar in seinem *Ius canonicum universum*, Antwerpen 1755, I. Buch, Tit. 28, Nr. 92: „*etsi enim episcopus mediet quasi dans, et instituens, non tamen mediat quasi dans iurisdictionem.*“

gewalt sei, die in der Person des Bischofs ihren Sitz habe⁵². Kann sich der Missionsobere auch gewisse Dinge vorbehalten, so doch nicht alles⁵³.

Bislang haben wir stets davon gesprochen, daß der Delegierte Vikar alle Amtsvollmachten des Generalvikars habe. Nun steht aber im maßgebenden Rundschreiben, daß er nur praktisch alle Vollmachten habe, deren sich der Generalvikar erfreue. Vercauteren⁵⁴ macht darauf aufmerksam, daß man das Wort „praktisch“ am meisten in der Moral gebrauche und damit sagen wolle „in Berücksichtigung der Verhältnisse, in Betrachtung aller Umstände“, im Gegensatz zu „theoretisch“, d. h. bei Betrachtung der Rechtsgrundsätze. Im gegebenen Fall sei dann folgendes zu sagen: theoretisch, bei Betrachtung der Rechtsgrundsätze, der Lehre über die ordentliche Gewalt, so wie sie im Gesetzbuch ausdrücklich festgelegt ist, hat der Delegierte Vikar nicht die Amtsgewalt des Generalvikars, denn er ist nicht Generalvikar eines Diözesanbischofs, von dessen Generalvikar in Kan. 198 die Rede ist. Aber praktisch, d. h. in Berücksichtigung der Umstände, der Verhältnisse und Angemessenheit in den Missionsgebieten hat der Delegierte Vikar doch dieselbe Amtsgewalt wie der Generalvikar, obgleich er theoretisch kein Generalvikar ist. Man möchte wohl von Rom aus verhindern, daß er Generalvikar genannt wird und als solcher angesehen wird, um das Rechtsbuch nicht verbessern zu müssen. Dennoch gebrauchen diesen Ausdruck, wohl in Anbetracht der tatsächlichen Stellung, Vermeersch⁵⁵, Vromant⁵⁶ und Königer⁵⁷. Somit dürfte dem Wort „praktisch“ nicht allzuviel Wert beizumessen sein. Es dürfte feststehen, daß der Delegierte Vikar tatsächlich alle Vollmachten des Generalvikars für sich beanspruchen darf, Kan. 370, § 2 ausgenommen, der davon spricht, daß der Generalvikar die Vorrechte und Auszeichnung eines Päpstlichen Protonotars genießt. Derselben Ansicht ist das 1. chinesische Konzil⁵⁸ und Garnier⁵⁹.

Damit dürften die Aufgaben und Befugnisse des Delegierten Vikars klargestellt sein. Es bleibt noch die Bestellung, die Amtsdauer und die Absetzung zu behandeln. Damit werden gleich-

⁵² Ius canonicum, I. Buch, Tit. 28, Nr. 98.

⁵³ Wernz-Vidal, Ius canonicum, II. Bd., Nr. 140, 2.

⁵⁴ Ius Pontificium, XI. Bd., S. 77, Rom 1931.

⁵⁵ Periodica, XI. Bd., S. (75), Rom 1923.

⁵⁶ Facultates Apostolicae, quas Sacra Congregatio . . . , Commentaria in formulam tertiam, Nr. 8, 22, 114, Löwen 1926.

⁵⁷ Kath. Kirchenrecht, S. 118.

⁵⁸ Nach Vromant, in Jus Pontificium, X. Jhrg., S. 23, Rom 1930.

⁵⁹ Periodica, XII. Bd., S. 109, Rom 1924.

zeitig die Abgrenzungsfragen zum Ersatzvikar oder Ersatzpräfekten und zum Missionsältesten behandelt.

Die Vollmacht, einen Delegierten Vikar zu ernennen, gibt das Rundschreiben allen Missionsoberhirten. Denn wenn auch der Brief nur an die Apost. Vikare und Präfekten gerichtet ist, so gilt nach dem Wortlaut des Schreibens die Vollmacht allen Oberhirten (Ordinarii), allen Missionsobern („Superiores“), also kann auch der einfache Missionsobere, d. h. der Leiter einer Unabhängigen Mission sowie der Ersatzvikar und Ersatzpräfekt, wenn sie ein Gebiet leiten, einen Delegierten Vikar ernennen. Ist die Ernennung eines Ersatzvikars oder Ersatzpräfekten Pflicht, so ist die Ernennung eines Delegierten Vikars frei. Denn es heißt ausdrücklich, daß die Oberhirten einen ernennen können, wenn sie eines solchen bedürfen. Es muß ja auch in den Bistümern kein Generalvikar bestellt werden, sondern nur dann, wenn es die gute Leitung der Diözese erfordert. Da aber nach dem Rundschreiben Kan. 366 auf den Delegierten Vikar anzuwenden ist, so darf man mit Recht schließen, daß der Missionsobere im allgemeinen frei ist in der Bestellung eines Delegierten Vikars, daß er aber auch verpflichtet sein kann, einen solchen zu ernennen, wenn es die gute Leitung des unterstellten Gebietes erfordert. Oberstes Gesetz und letzter Zielpunkt aller Missionstätigkeit ist das Heil der Seelen⁶⁰. Und wenn dieses es erfordert, ist der Missionsobere ebensowenig frei in der Bestellung eines Delegierten Vikars wie der Diözesanbischof frei ist in der Bestellung eines Generalvikars⁶¹. Sobald für die Leitung des Gebietes ein Delegierter Vikar nicht mehr notwendig ist, kann der Obere den Posten wieder aufheben. Jederzeit aber ist er frei in der Absetzung des Trägers dieses Amtes. Wie der Bischof den Generalvikar, so kann der Missionsoberhirte auch den Delegierten Vikar frei nach eigenem Gutdünken absetzen⁶².

Als Delegierter Vikar kann auch der Ersatzvikar oder Ersatzpräfekt ernannt werden, doch ist das keineswegs notwendig. Zieht man einen Vergleich mit den Bistümern, so stellt man fest, daß dort eine Scheidung zwischen Generalvikar und Kapitelsvikar gemacht ist. Ob es ratsam ist, den jahrhundertealten Erfahrungen der Kirche in den Bistümern durch eine Bestellung des Ersatzvikars zum Delegierten Vikar oder umgekehrt zuwiderzuhandeln, ist eine Frage, die wir offen lassen. Das Rundschreiben scheint

⁶⁰ Vercauteren in *Ius Pontificium*, XI. Jhrg., S. 78, Rom 1931.

⁶¹ Ibanez, Coel., *Directorium Missionariorum*, 2. Aufl., Nr. 34, Barcelona 1921.

⁶² Vgl. Kan. 366, § 2.

durch die Worte: „Der ein anderer als der Ersatzvikar sein kann“, die Zusammenlegung der beiden Ämter zu begünstigen.

Die Ernennung selbst und die Art und Weise der Bestellung vollzieht sich nach den gleichen Gesetzen, die für die Ernennung und Bestellung des Generalvikars in den Kanones 147—159 festgelegt sind, in sinngemäßer Anwendung.

Was die Zahl der Delegierten Vikare betrifft, so gilt Kan. 366, § 3. Es soll im allgemeinen nur einer bestellt werden, wenn nicht die Verschiedenheit der Riten, der Sprache oder die Größe des unterstellten Gebietes mehrere erfordern⁶³. Diese Voraussetzungen für eine Mehrzahl werden in den Missionsgebieten jedenfalls öfter gegeben sein als für die Bestellung mehrerer Generalvikare in den Bistümern. Ist nur ein Delegierter Vikar zu bestellen, so kann der Missionsobere doch im Falle der Abwesenheit oder Verhinderung des Delegierten Vikars für diese Zeit einen zweiten bestellen. Sind aus den erwähnten Gründen mehrere Delegierte Vikare aufgestellt, so können und werden sie oft einen anderen Wohnsitz als der Missionsoberhirte haben. Das ist erlaubt, sogar wenn nur ein Delegierter Vikar bestellt ist, da nach geltendem Recht auch der Generalvikar der Diözesen nicht an den Wohnsitz seines Bischofs gebunden ist und in den Missionsgebieten größere Freiheit zu gewähren ist, wie *Jus Pontificium* (XVIII. Bd., S. 67, Rom 1938) richtig bemerkt.

Die Gewalt des Delegierten Vikars, soweit sie Amtsgewalt ist und ihm auf Grund seiner Ernennung zukommt, hört auf mit dem Tode, dem Verzicht, der Versetzung und der Absetzung des Missionsoberhirten (*sede vacante*)⁶⁴ und ist aufgehoben (*suspendiert*), wenn die Gewalt des Missionsoberhirten aufgehoben ist⁶⁵. Denn wenn Kan. 371, der u. a. besagt, daß die Gewalt des Generalvikars mit der des Bischofs aufhört und aufgehoben ist, auch im Rundschreiben nicht erwähnt ist, so ist er doch sinngemäß in seinem ganzen Wortlaut auf den Delegierten Vikar anzuwenden. Zudem ist ja das Amt des Delegierten Vikars errichtet worden, um den Apost. Vikar oder Präfekten zu unterstützen, nicht um ihn zu ersetzen⁶⁶; es ist überflüssig, daß er nach dem Tode des Missionsoberhirten noch Gewalt hat, da ja ein anderer, der Ersatzvikar oder Ersatzpräfekt oder der Missionsälteste die

⁶³ Vgl. Rundschreiben.

⁶⁴ Vgl. Kan. 430, § 1.

⁶⁵ Ibanez, a. a. O., Nr. 45; Vercauteren, in *Ius Pontif.*, XI. Bd., S. 78, Rom 1931.

⁶⁶ Vromant in *Ius Pontificium*, X. Bd., S. 25, Anmerkung 3, Rom 1930.

Leitung des verwaisten Gebietes übernimmt⁶⁷. Schließlich entstünde die unangenehme Lage, daß der Delegierte Vikar vom neuen, wenn auch nur vorübergehenden Oberhirten abgesetzt werden könnte, was dieser nach Kan. 310, § 2 kann. Daß der Delegierte Vikar seine Gewalt in den beiden erwähnten Fällen behält, lehren Vermeersch⁶⁸ und Vromant⁶⁹, während die erste chinesische Kirchenversammlung der gleichen Ansicht ist wie wir. Auch können wir Vromant darin nicht beistimmen, daß der Delegierte Vikar für den Fall seiner Amtsfortdauer vor dem Missionsältesten die Leitung des verwaisten Gebietes zu übernehmen hätte. Denn der klare Wortlaut vom Kan. 309, §§ 2, 3, 4 sowie Kan. 371 in entsprechender Anwendung ist zu sehr dagegen, da dort der Missionsälteste in gleicher Linie mit dem Ersatzvikar und dem Ersatzpräfekten genannt ist. Die gleiche Entscheidung der 1. chinesischen Kirchenversammlung bzgl. des Missionsältesten ist die richtige Auslegung des Rundschreibens, nicht aber ein von ihm abweichendes besonderes Gesetz, wie Vromant irrigerweise meint⁷⁰. Er beruft sich mit Unrecht auf die Apost. Schreiben „Ex sublimi“ und „Quam ex sublimi“, da nach ihnen das Amt des Missionsgeneralvikars unserem heutigen Ersatzvikar, dessen Namen er auch öfter trägt, entspricht. Wenn die Kongregation für die Glaubensverbreitung am 9. Dez. 1822⁷¹ diesen Ersatzvikaren oder Generalvikaren unter ausdrücklichem Hinweis auf die Schreiben „Ex sublimi“ und „Quam ex sublimi“ die neue Vollmacht gab, auch schon zu Lebzeiten der Missionsoberhirten tätig sein zu können, so ist in ihnen von da ab das Amt des heutigen Ersatzvikars und des Delegierten Vikars vereinigt; deshalb nahmen sie selbstverständlich, da sie auch, wenn nicht sogar in erster Linie, Ersatzvikar waren, die Leitung des verwaisten Gebietes in die Hand, vor dem Missionsältesten. Vermeersch zum Zeugen für diese Lehre Vromants anzurufen, geht nicht an, da Vermeersch⁷², wie a. a. O. S. 25 klar hervorhebt, das Amt des Delegierten Vikars und des Ersatzvikars in einer Hand vereinigt sieht („Vicarius Delegatus . . . tamquam provicarius“).

Wenn der Missionsoberhirte gefangen, ausgewiesen, verbannt oder unfähig ist, so daß er nicht einmal mehr brieflich mit seinen

⁶⁷ Vermeersch, A., *Epitome Iuris Canonici*, I. Bd., 5. Aufl., Nr. 429, 3, Mecheln-Rom 1933.

⁶⁸ *Epitome*, I. Bd., 5. Aufl., Nr. 405.

⁶⁹ *Ius Missionariorum*, 2. Bd., Nr. 128, 5, Löwen 1929.

⁷⁰ In *Ius Pontificium*, X. Jhrg., S. 25, Rom 1930.

⁷¹ *Collectanea* 2, I. Bd., Nr. 777.

⁷² *Periodica*, IX. Bd., S. (25), und S. (33), Brügge 1920.

Untergebenen verhandeln kann⁷³, dann übernimmt der Delegierte Vikar die Leitung des Gebietes wie im gleichen Falle in einem Bistum der Generalvikar die Leitung nach Kan. 429, § 1 und der Entscheidung der Kongregation für die bischöfliche Verwaltung vom 6. Dez. 1914 übernimmt⁷⁴. Man kann nicht Kan. 309, § 2 dafür anführen, daß im angegebenen Falle nicht der Delegierte Vikar, sondern der Ersatzvikar oder Ersatzpräfekt die Leitung zu übernehmen habe, da das Gesetzbuch den Delegierten Vikar, worauf Vermeersch aufmerksam macht⁷⁵, noch nicht berücksichtigen konnte und der Delegierte Vikar doch praktisch die dem Generalvikar entsprechende Gewalt haben soll. Ebenso übernimmt er in dem Falle, daß der Missionsoberhirte für eine bestimmte, wenn auch längere Zeit z. B. zu seinem Pflichtbesuch in Rom (vgl. Kan. 299) außerhalb des Missionsgebietes weilt, die Leitung des Gebietes, falls nicht der Oberhirt ausdrücklich einen andern dazu bestimmt hat⁷⁶.

Dieser Aufsatz soll orientieren, soll Grundlage sein für das schon oft in Fachkreisen behandelte und doch immer noch nicht letztlich geklärte Thema: Ist die Gewalt des Delegierten Vikars eine *ordentliche* oder *übertragene*? Wie man zu dieser Frage auch stehen mag, das oben Gesagte gilt unabhängig davon und ist in jedem Falle anwendbar, solange Rom nicht etwas anderes klar bestimmt. Es können Delegierte Vikare ernannt werden, denen die obengenannten Rechte mit den angeführten Einschränkungen zustehen. In der Praxis jedoch bekommen manche Vollmachten ein anderes Gesicht und Gewicht, je nachdem der Träger *ordentliche* oder *übertragene* Amtsgewalt hat.

⁷³ Vgl. Kan. 429, § 1.

⁷⁴ AAS, VI (1914), S. 698.

⁷⁵ Epitome, I. Bd., 5. Aufl., Nr. 429, 3.

⁷⁶ Jus Pontificium, XVIII. Bd., S. 67/68, Rom 1938.

„Liberales equidem artes, quae omnium gentium ingenium exprimunt earumque praeferunt culturam, ad externum Dei cultum agendum digniores Ecclesiae conferunt opes rationesque impertiunt luculentiores. Quamobrem eiusmodi christianae artis *Expositio* mirandum veluti speculum exsistet, ex quo renidens quodammodo reverberabitur varia hoc in genere populorum indoles; atque adeo cernere fas erit per amplissima exhibita documenta, quo itinere queat indigenarum ars praeceptis institutisque Missionalium aptari. Hoc praeterea in sua luce ponet veram Jesu Christi Ecclesiam, hac etiam in causa, catholico spiritu studioque pollere; quandoquidem eadem cum ingenuas quarumvis gentium artes ac disciplinas, tum earum leges ac mores, modo ne sanctissimis Dei praeceptis repugnent, sarta tectaque servare studet.“ Pius XI. im Apost. Schreiben über die Vatikan. Ausstellung einheimischer christl. Kunst (AAS 1937, 414).

Religious Customs and their Bearing on the Maintenance and Growth of Religion¹

Prof DDr. Julian Sigmar, Duquesne University, Pittsburg, Pa.

1. Customs of the Amishmen

They came to America as early as 1712 and settled at first around Harrisburg, Lancaster County, in Pennsylvania. Later on, a smaller part came to Indiana, where they live around Middlebury, about 40 miles from South Bend. The Amishmen may not exceed 250 thousands people in the whole. Their name is derived from Jakob Ammon, a Swiss, under whose leadership a faction seceded from the Mennonites in 1693, because of belief that the Church had become too progressive.

The Mennonites belong to the anabaptists whose militant branch under Jan Bockelsohn, called Johann van Leyden, brought indescribable calamity into Westfalia. The other, peaceable branch of anabaptists has been founded by Menno Simonis in 1536. From their incessant migrating through all parts of southern Germany, Switzerland, Hungary, and Poland, as well as through Friesland, Danemark, Gotland, and East Prussia, we can conclude that they have not been favored by other Protestant sects. Towards the end of the 17th century they decided to sever all connections with a tottering world, and to follow the example of Abraham, the patriarch, who left his native country, Chaldea, in order to save his faith. They welcomed incitations of Katharina II. of Russia, and of Frederick the Great of Prussia to settle in the vast eastern provinces of their reigns, and they endeared themselves to the kings by their success as farmers and by their exemplary, honest, and frugal life. Before leaving Switzerland for the American wilderness, Jakob Ammon tried hard to convince his contemporaries that only the return to the simple life of the Patriarchs could save mankind from losing the achievements of redemption. When he failed, he resorted to the principle of defeating the world by deserting it. Jakob Ammon's ideas were about the following:

¹ Siehe die Ausführungen des gleichen Verf. über dasselbe Thema in Heft 2 der Viermonatsschrift für Missionsw. und Religionsw. Den dort entwickelten mehr grundsätzlichen Überlegungen folgen hier wertvolle geschichtliche Belege und praktische Hinweise für die Missionare. In ersterer Beziehung weist der Verf. hin auf interessante Beobachtungen über das religiöse Brauchtum bei den „Amishmen“. Durch konsequentes, unbeugsames Festhalten an den Lebensgewohnheiten der Vergangenheit, sowohl in sozialer und wirtschaftlicher wie kultureller Hinsicht gelang es ihnen, Jahrhunderte hindurch inmitten einer ganz andern, modernen und fortschrittlichen Welt ihre religiöse Eigenart trotz der geringen Zahl der Bekenner unversehrt zu erhalten. In der praktischen Schlußfolgerung für Missionare und Seelsorger betont der Verf., daß die Religion den ganzen Menschen durchdringt und darum auch im Werk und Brauchtum sich einen Ausdruck schafft. Dieses Brauchtum ist nach dem Verf. der beste Nährboden und Schutz der Religion. Darum bietet sich der Mission eine besonders günstige Gelegenheit dar, wenn das heidnische Brauchtum zerfällt, wie z. B. nach der Völkerwanderung, im heutigen China usw. Verf. fordert eine Neuorientierung der Seelsorge unter dem entwickelten Gesichtspunkte. Die Schriftw.

1. Because the world in which we live always was, and will be, inimical to the doctrine of Jesus Christ, its achievements of civilization should be guarded against and even repudiated for the benefit of the faithful.
2. Farming is the vocation of man, most congenial to his nature, affording him all opportunities to exercise his virtues, and thus to make sure his salvation.
3. The preacher, or Minister of the gospel, must be a farmer himself, lest he yields the temptation to become a parasite and, eventually, a tyrant of the community.
4. The perfection of human nature and, for that matter, of mankind in general, is the Christian marriage.
5. Christian marriage can attain its purpose only under a strong authority, vested in the father of the family. Wife and children are in an unqualified sense subject to the father. The children are relieved from it when leaving the father house to be married themselves.
6. The patriarchal system is to be observed also in community life. Since the crowd cannot be kept to the observance and practice of Christian virtues by persuasion only, law must be enforced.
7. Forms and habits of life must agree with the tenets of Christian doctrine. Customs which express them adequately, ought to be observed strictly. „Honor the customs of your ancestors.“ Man betrays his attitude by the way he carries, behaves, and dresses himself. Therefore, a Christian should not indulge in the worldly pleasure of changing fashions on the suggestion of barbers and tailors.

The Amishmen attracted public attention recently, February 1937, when they drove out sit down strikers who refused to work in dairies for a wage, which the Amishmen found quite sufficient. However it was not so much the financial side of the problem that provoked the Amishmen to fight, but the destruction of milk that had to be poured out, because men were too greedy, or, too lazy, to use it according to God's will. Shortly afterwards, the Amish were compelled to oppose even the Government, because it tried to impose on them some blessings of civilization which the Amish do not appreciate without discrimination. Schools are a fine institution, they say; but when a child is supposed to spend in school more than eight years, that is driving things too far, it certainly alienates the children from the patriarchal style of their folks. That was, at least, the opinion of Aaron King, a prosperous farmer of Honey Brook, Penna., who preferred to go to jail rather than to pay \$ 2.— and \$ 5.40 fine for violating a state law requiring all children under 15 years to attend school. King told his school board he feared education on such large a scale would alienate his daughter Rebecca from her people, imparting her nothing but worldly knowledge.

As mentioned before, they are living in Pennsylvania and Indiana. Their barns with overhanging sections have not the architecture of most American barns; houses, neat and compact, stand closely together on narrow, well-swept sidewalks; the residents, quiet and devout, dress in a different way, follow customs that differ from most customs in America. Their prayers and hymns which belong to the early days of the Reformation are still unchanged in melody and rhythm. Male

members of the sect wear broad-brimmed hats over their square-cut hairs. In addition, after marriage, they grow heavy beards, but the upper lip is shaved. They despise buttons, a worldly invention of tailors for vain people, their dresses have hooks and eyes instead, as it was in the time of Jakob Ammon. The women wear black bonnets and plain woolen skirts of black or blue color. They know that their strange fashions distinguish them from other people, nay, alienates them, and they like it.

With Quakers and Adventists with whom they share the strictly spiritualistic principle of religion they believe that war and military service are foreign to the doctrine of Christ; they have managed, somehow, to be excused from duty during the world war. Insurances against sickness, death, fire, lightening, and tornados are taboo, because they are regarded as against the spirit of Christian love, excusing the greedy and lazy from helping his neighbour in distress. The insurances are thwarting God's plan to make us practise neighbourly love, therefore the Amishmen see to it that a brother is not forsaken when in bad luck. As a logical consequence, they disapprove of governmental subsidies, security legislation, and borrowing policies, although they dutifully pay the taxes for social security and old age pensions.

Technical contraptions likely to disaccustom people from labor „in the sweat of their brows“ (gen. III, 19) are frowned at. Their Bishop Bontreger in Middlebury, Ind., who gains his livelihood from farming as anybody does among the Amishmen, explains that modern inventions make it difficult to keep wordliness from crowding in upon them. „We forego modern things to protect our young folks from non-spiritual influences. We find nothing sinful in the use of automobiles, motion pictures, and radio, particularly not in the first two, but they tend to make the young generation worldly, and since our church seeks no converts, it must maintain a hold upon its young people if it is to survive“².

The time, when a daughter should marry, is determined by her father, who, after all, must worry about her dowry. When he thinks the time has come, he paints the doors of his house blue, whereupon the boys drop in, by chance, to get a discreet information. Romances, and flirting without serious intentions, however, are not allowed; thus the full moon in beautiful nights has no charm on young Amishmen. It is their tradition that young men and women should marry, when harvesting is done and the winter approaches. The participants of the wedding stage, then, a ceremony that dates back to the time, when their sect was founded.

This ceremony, although festive in character, is performed only in the presence of Amish folk. Outsiders are not allowed to attend, and photographers carefully kept away. What we got to know about, is based on rumors, not disavowed though by the Amishmen. The ceremonies fill an all-day program, starting in the early morning with sermons and prayers in one of the farmhouses. After the formalities are over, all men but the bridegroom leave for outdoor games, while the women prepare the wedding meal. Later, the bridegroom is cheered and seized by the unmarried men. Following a time-honored custom,

² Bontreger's interview, News Times, S. Bend, May 1937.

he is then lifted over the barnyard fence to the waiting arms of the married men, a gesture signifying that he has passed the single state of life for ever.

The birth of a child is announced by spreading a cloth over the fence, varying in color according to the child's sex. At the family table as well as in the church the women are sitting separated from the men, the father presiding. Hospitality is gladly rendered and the guest can stay as long as he sees fit. During his stay the guest is treated like a member of the family, according to reports from students who have been hiking during their sommer vacation.

The school problem seems to worry the Amish unabated. In East Lampeter, Penna., the government intended to build a new school house with PWA funds, a little out of town though, but attractive. The children of several hamlets would have to walk very far, so the government offered a special bus for the transportation. That aroused the opposition of the Amishmen for more than one reason. In the first place, they did not want any PWA funds from the government, as borrowing money and accepting gifts is against their customs. In the second place, the proposed building was to be so far out of town that the children really would have to use the bus. However they want their children to walk to school. So important was the issue that they sent a delegation to Washington to ask the surprised PWA officials to take back the 56 200 \$ allotted for the school project, and not to operate an omnibus for the children. For the first time in their life, four Amishmen went to the Nation's capital, and there they sat in the court, bearded, and dressed in true Amish fashion, with their wide-brimmed, low-crowned black hats on their knees, while the lawyers argued the technical aspect of the case. Amishman Zook spoke up: „Borrowing money and accepting gifts is against our traditions. We do not ride in automobiles, and it is against our wishes that our children ride to school in omnibuses. They are going to grow up into farmers, like their fathers and forefathers did before them, and they will need strong legs. We want them to walk. East Lampeter is probably the only political subdivision in the United States which has no public debt, whose residents have no bills unpaid, and who want nothing from the government. But we wish no interference with our principles, when we teach our children how to practise them“³. As a matter of fact, none of the Amishmen of Lancaster County has gone on the county's welfare rolls, and they have steadily refused to take Federal farm aid.

A similar school case happened October 1937 in Smoketown, Penna., where Amish tobacco growers called on Governor George Earle in an appeal to return to the ten little red schoolhouses which were replaced, by a new Building. They resorted to boycotting of the new school when it was opened. It has electricity and radio, and the Amish forbids such worldly innovations to which their children were to be accustomed; moreover it was built with borrowed Federal relief funds.

2. Consequences for Missionary Work

When a comparatively small number of Amish families is capable to preserve their belief and world-outlook successfully

³ Pathfinder, Washington, D. C., April 1937.

for more than two hundred years, growing rather than losing in membership, it gives the theologians something to think about. There is no doubt that the Amishmen have maintained their hold on the people by minutely adhering to the customs and folkways, laid down by their founders. That is an eloquent prove of the power of religious customs, and it reminds us, once again, of the truism which we know so well, but fail to remember: Religion is not only an affair of the intellect, nor, only of the heart (Feelings), but it takes into its service all faculties of man, his whole personality, and permeates, if true religion, every bit of his nature. Hence its efficiency in creating forms of behavior, habits, customary functions, as the expression of inner religious experiences.

It is, therefore, imperative to appreciate and to favor the development of religious folkways and customs:

1. Human nature follows but its esthetic-religious instincts when forming customs; if not guided and encouraged in doing so, people are bound to go astray, i. e., to indulge in secret, superstitious cults.

2. We are often told that a high standard of culture is incompatible with a religious worldview, and that well cultured people follow always the easiest religion. That may be so, if we mistake civilization with culture; we have quite a crowd of highly civilized pagans around us. But with regard to genuine culture the statement is false: The early Church observed until to the 12th century a very severe penitential practice originating austere religious customs, and the cultured world did not mind it. In fact, the Church conquered the whole cultured society of those times. That she is kind of unattractive, since the reformation, is something we should think more about.

3. We are getting pretty poor in good and appealing religious customs, probably because we do nothing to build them up. During the reformation, Christian folkways suffered their first discomfiture. Another defeat followed during the enightment period, when a confession of faith in public was regarded backwardness. We still have this inferiority complex, and are quite unaware of how much religion has suffered, when we retreated into the walls of the Church, confining our religiosity to hearing Mass on Sundays and, for the rest, resorting, inadequately, to the "ex opere operato" doctrine (— sacraments have efficiency in themselves —). Those who believe that we can propagate religion by merely teaching catechism and

administering sacraments unwittingly drift in the wake of rationalism.

4. Certain missionary experiences in China, Japan, and in countries following the Greek orthodox and Mohammedan belief seem to suggest that the Christian religion does not prevail over pagan customs when deeply interwoven with civic and political life. On the other hand, the unprecedented growth of the Church after the period which we call the migration of nations, in the 5th century, teaches that it was the breakdown of pagan customs during the general commotion that opened the road for Christian faith. Of course, the Church was, at those times, very ingenious in forming religious customs and christening pagan folkways. It can be expected, therefore, that, when the present war in China, hand in hand with communism, will have had obliterated the pagan structure of the nations concerned, Christianity will have a great future there.

5. What is missionary work, after all? — Is it distinct from pastoration in civilized countries? — It is if we understand pastoration as the care for only pious people who look for their edification and perfection exclusively. But the majority of people among whom we are living are neo-pagans. Did Christ exclude them, when entrusting the Church with the mission of the whole world? — It is our duty to care for the neo-pagans as well. If the present forms of our pastoration do not permit this, we shall have to alter them. There is no real distinction between the work among uncivilized and civilized pagans, every pastor is a missionary. The only distinction lies in the different degree of culture of the people to be converted. Too long have we tarried in acknowledging our duty, to adapt our ways and means of pastoration to the level of culture on which the people whom we approach are living. Therefore our pastoration has become unattractive. A reconstruction and rebuilding of our pastoral theory is indispensable.

„Un tempo, specialmente nell' America del sud, prevaleva il metodo missionario di assimilazione . . . Questo metodo non si segue più; nè avrebbe alcuna probabilità di successo presso i musulmani. Ora prevale il metodo di *adattamento*; adattamento, si intende, di tutto ciò che è accidentale ed accessorio alla religione, salvi i suoi principi teologici, morali e gerarchici. L' antico metodo imperialista fa ora luogo al metodo apostolico, che mira a costituire la Chiesa indigena.“ Celso Costantini in *Il Pensiero Missionario*, Rom 1938, S. 119/20.

Alte und neue Jesuitenmission in Ziffern

Von Jos. Alb. Otto S.J., Bonn a. Rh.

Das Ordensziel der Gesellschaft Jesu umschließt eine dreifache Aufgabe: Glaubensvertiefung, Glaubensverteidigung, Glaubensausbreitung¹. Damit hat Ignatius von Loyola die Glaubensausbreitung oder Mission als Wesenstil in das Ordensziel eingebaut. Weil nun alle Ordensmitglieder durch das Gehorsamsgelübde auf das Ordensziel verpflichtet sind, übernehmen sie auch eine Missionspflicht, und ihr Gehorsamsgelübde ist auch Missionsgelübde. Genauer läßt sich die Missionspflicht in der Gesellschaft Jesu fassen als persönliche Missionsbereitschaft aller Ordensmitglieder, auf Befehl des Papstes oder des Generals in die Missionen zu gehen². In dieser persönlichen Missionsbereitschaft als Pflicht aller einzelnen liegt das Neue, das Ignatius für die Verfassungsgeschichte der Orden brachte³.

Der ignatianische Missionswille, der sich in der Einfügung der Missionspflicht in die Ordenssatzungen ausdrückte, und der Missionsruf des Zeitalters der Weltentdeckung mußten den Orden von Anfang an zur Missionstat drängen. Für die Gesellschaft Jesu wird daher ihre Missionsarbeit immer ein Kennzeichen sein, ob das Ordensideal von den Mitgliedern noch lebensmächtig erfaßt wird. Noch über das Missionswerk der Jesuiten um die Zeit seiner Zerstörung durch Portugal (1759), Frankreich (1764) und Spanien (1767) urteilt J. Schmidlin, daß es noch immer „dem Grad und Umfang nach an der Spitze“ des Heidenapostolats stand und Klemens XIV. darum durch die Aufhebung des Ordens (1773) „gewissermaßen selbst Hand an das Zerstörungswerk gegen die Mission legte“⁴.

Hier drängt sich die Frage auf, ob sich die neue Gesellschaft Jesu, die 1814 endgültig aus den Ruinen wiedererstand, mit gleicher Hingabe dem Missionswerk widmete wie die alte. Schmidlin meint, daß sich die Jesuiten seitdem „nicht mehr so umfangreich wie früher dem Missionsziel widmen“ konnten⁵. Ein Zahlenvergleich zwischen der alten und neuen Jesuitenmission soll diese Frage prüfen.

Im Jahre 1541 zogen die ersten drei Jesuiten in die Missionen: der hl. Franz Xaver und seine beiden Gefährten P. Camerte und Mansilhas⁶. Im Todesjahr des hl. Ignatius (1556) wirkten von 1100—1200 Jesuiten etwa 150 in den Missionen: 95 in „Indien“, 8 in Japan und wenigstens 40 in Brasilien⁷. Das waren also 12% aller Ordensmitglieder.

¹ „ad profectum animarum“, „ad fidei defensionem“, „ad fidei propagationem“. So in der Formula Instituti S. J. von 1550. Vgl. Institutum S. J., Florenz 1892, I 23.

² Vgl. Form. Inst. S. J. n. 3; Exam. gen. c. 1 n. 5; Constit. S. J., P. VI c. 3 n. 5; P. VII c. 1 n. 1; c. 2 n. 1 u. Decl. C; P. VIII c. 1 n. 1; P. IX c. 3 n. 9.

³ Vgl. Th. Grentrop, Jus missionarium, Steyl 1925, I 87 ff.; J. M. Granero, La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola, Burgos 1931, 8 ff. Für die Franziskaner ergänzt von O. van der Vath, Die Anfänge der Franziskanermissionen, Werl 1934, 9 ff.

⁴ J. Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte, Steyl 1925, 362.

⁵ Ebd. 427.

⁶ Granero, a. a. O. 216.

⁷ Nach den Angaben des Ordenssekretärs P. Polanco bei Granero, a. a. O. 82 u. Anm. 44. Die abessinischen Missionare sind bei Indien mitgezählt. Die Kongomission der Jesuiten war 1555 gescheitert (ebd. 47 ff.).

Die Lebendigkeit des Missionswillens der späteren Zeit ergibt sich aus den missionarischen Leistungen. Eine Ziffer aber gibt vor allem für das missionarische Wollen der alten Gesellschaft Jesu ein beredtes Zeugnis. Kraft der Ordenssatzungen hatte zwar der General das Recht, jeden, den er für geeignet hielt, in die Missionen zu schicken. Tatsächlich aber war es immer Brauch, für gewöhnlich nur jene zu senden, die sich freiwillig für die Missionen anboten. Diese Bittbriefe um die Missionssendung — *Epistulae Indipetarum* — führen an die Lebensquelle, aus der sich der Missionswille des Ordens immer wieder verjüngte, zu dem Idealismus und der Opferbereitschaft der Ordensjugend, die mit den eindringlichsten Worten den General um die Sendung in die Heidenländer bat. Das ehemalige Ordensarchiv in Gesù zu Rom bewahrt aus den Jahren 1585 bis 1772 über 14300 solcher Bittbriefe!⁸ Dabei sind von dieser Ziffer keineswegs alle „*Epistulae Indipetarum*“ erfaßt. Zu diesen 14300 Bittbriefen aus den verschiedenen Ordensprovinzen kommen noch 2400 Bittbriefe von deutschen Jesuiten, die in den Jahren 1612–1740 von mehr als 1000 Bittstellern an die Ordensgeneräle geschrieben worden waren^{9a}. Wie General P. Roothaan (1829–1853) in seinem Missionsrundsreiben von 1833 bezeugte, blieb der Missionswille der alten Gesellschaft Jesu bis in die Tage ihrer Aufhebung lebendig: „Bis in die letzten Zeiten war der Eifer der Ordensmitglieder, die um die Missionssendung baten, so groß, daß die Generäle niemals den Wünschen aller Bittsteller entsprechen konnten. Ja, in einigen Provinzen war der Missionswunsch bei fast allen Priestern so allgemein, daß kaum einer, der die höheren Weihen empfangen hatte, nicht um die Sendung in die Missionen gebeten hätte“⁹.

Wie war der ziffernmäßige Stand der alten Jesuitenmissionen kurz vor ihrem Untergang? Genaueste Ziffern lassen sich einstweilen noch nicht geben. Aus verschiedenen Quellen berechnen wir für die Jahre um 1750/60 folgende Ziffern: 54 auf den Antillen¹⁰, 78 in Kanada und Louisiana¹¹, 44 in Englisch-Nordamerika¹²,

⁸ Vgl. Index „*Indipetarum*“ quorum *epistulae* in „fondo gesuitico“ (Gesù) *adservantur*, ab anno 1585 ad annum 1772. Der Katalog wurde von P. J. Sola S. J. zusammengestellt. — Außerdem gab es noch Bittbriefe an die Generäle, die in anderen Archiven aufbewahrt werden oder verloren gegangen sind; ferner solche, die an die Provinziäle gerichtet sind. Alle diese sind in die obige Ziffer nicht einberechnet.

^{9a} Diese ebenfalls lückenhafte Sammlung umfaßt sechs starke Bände im röm. Arch. S. J.: Germ. Sup. 18 (1612–1712), Germ. Sup. (*Indipetae* 1661–1730), Rhen. Inf. 15 (*Indiam petentes* 1616–1712), Rhen. Sup. 42 (*Indiam petentes* 1616–1726), Austria (*Indipetae* 1614–1730), Bohemia (*Indipetae* 1624–1728). Hinzukommt noch ein Teil des Bandes der Briefe aus der deutsche Landschaften umfassenden polnischen Ordensprovinz: Pol. 79 (*Epistulae* 1627–1723) mit 28 Briefen von 14 Schreibern mit deutschen Namen.

⁹ L. de Jonghe u. P. Pirri, *Opera spiritualia Joannis Phil. Roothaan*, Rom 1936, I 348.

¹⁰ A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionare des 17. u. 18. Jahrhunderts*, Freiburg i. B. 1899, 30. — *Synopsis historiae S. J.*, Regensburg 1914, 321.

¹¹ *Listes des Missionnaires Jésuites. Nouvelle France et Louisiane* 1611–1800, Montreal 1929.

¹² Ph. Hughes, *History of the Society of Jesus in North America colonial and federal*, London 1907/17, II 678 ff.

2733 in Lateinamerika¹³, 97 im Orient¹⁴, 229 in Indien¹⁰, 57 in Hinterindien¹⁰, 93 in China¹⁵ und 158 auf den Marianen und Philippinen¹⁶. Damals wirkten also 3489 Jesuiten in den überseeischen Ländern bei einer Gesamtzahl von 22589 Ordensmitgliedern¹⁷ oder 15,5%. Diese Ziffern müssen als Höchstziffern gewertet werden, da wahrscheinlich an der einen oder anderen Stelle einige Missionare doppelt gezählt sind¹⁸. Sicher aber können von diesen Jesuiten in der Übersee nicht alle als eigentliche Heidenmissionare gelten. Die „uneigentlichen Missionen“ (Kolonistenmission) wurden einberechnet. So müssen die 44 Jesuiten in der englischen Kolonie Nordamerikas ausgelassen werden. In Lateinamerika wirkte nur ein kleiner Teil der dortigen Jesuiten unter den Indianern. Nach den handschriftlichen Katalogen der lateinamerikanischen Ordensprovinzen gibt die folgende Tabelle für die Jahre 1751/64 einen Vergleich zwischen der Gesamtzahl der dortigen Jesuiten und der Indianermissionare des Ordens:

Provinz	Jahr	Mitglieder				Indianermissionare		
		Patres	Schol.	Brüder	Summe	Patres	Brüder	Summe
Brasilien ¹⁹	1756	243	132	101	476	52	15	67
Marañon ²⁰	1753	91	38	26	155	37	—	37
Mexiko ²¹	1764	433	119	123	675	110	1	111
Chile ²²	1755	169	15	59	243	15	1	16
Peru ²³	1751	290	93	144	527	64	7	71
Paraguay ²⁴	1763	264	36	93	393	127	10	137
Nov. Regn. ²⁵ und Quito	1756	137	57	70	264	18	1	19
Summe:		1627	490	616	2733	423	35	458

Also von den 2733 Jesuiten Lateinamerikas arbeiteten nur 458, darunter allerdings 423 Priester, bei den Indianern oder in den eigentlichen Missionen. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß von den Kollegien und den anderen Niederlassungen der Jesuiten aus eine fruchtbare Seelsorgsarbeit unter den christlichen Indianern und Negersklaven

¹³ Nach den handschriftlichen Katalogen der lateinamerikanischen Ordensprovinzen im römischen Archiv S. J.; vgl. Anm. 19—25.

¹⁴ Lebon, *Missionaires Jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie 1523—1820*, Beirut 1935, mit Schreibmaschine vervielfältigt.

¹⁵ L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine 1552—1773*, Shanghai 1932/34.

¹⁶ M. Saderra Masó, *Misiones Jesuiticas de las Filipinas 1581—1768 y 1859—1924*, Madrid 1924, 20.

¹⁷ A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1902/25, VII 782.

¹⁸ Andere Angaben sind z. B.: Synopsis, a. a. O. 321: 3261 für das Jahr 1749; Huonder, a. a. O. 30: 3276 für das Jahr 1760; F. J. Buß, *Die Gesellschaft Jesu, ihr Zweck, ihre Satzungen, Geschichte, Aufgaben und Stellung in der Gegenwart*, Mainz 1853, II 1297: 3262 für das Jahr 1762.

¹⁹ Röm. Ordensarchiv S. J.: Bras. 6 II fol. 359 ff.

²⁰ Ebd.: Mar. 27 fol. 188 ff.

²¹ Ebd.: Mex. Catal. 1764.

²² Ebd.: Chil. 3 fol. 255 f.

²³ Ebd.: Peru 11 fol. 130 ff.

²⁴ Ebd.: Parag. 6 fol. 383 ff.

²⁵ Ebd.: Nov. Reg. et Quito 11 fol. 356 ff.

ausgeübt wurde. Immer wieder wurden in den Indianerpfarreien der Städte, in den christlichen Indianersiedlungen „Volksmissionen“ gehalten; für christliche Indianerkinder unterhielt man Schulen. An den Jesuitenkirchen bestanden Marianische Kongregationen für Indianer und Negersklaven. Doch können diese Seelsorgsarbeiten — zumal gegen Ende der alten Jesuitenmission — nicht mehr als „eigentliche Missionen“ gelten. Läßt man die andern Länder (Antillen, Kanada, Louisiana, Orient, Indien, Hinterindien, China, Marianen, Philippinen) als eigentliches Missionsland gelten, so dürfte die Zahl der Jesuiten in der Heiden- und Orientmission höchstens 1224 oder nur 5,4% aller Ordensmitglieder betragen haben.

In der Zeit der Unterdrückung des Jesuitenordens (1773), von dem sich ein kleiner Rest in Weißrußland hatte retten können, und seines ersten Wiederauflebens bis zum Tode des Generals P. Fortis (1829) kam die Missionsarbeit über Versuche und Anfänge nicht hinaus.

Der „Schöpfer der neuen Jesuitenmission“²⁶ war der General P. Roothaan (1829—1853). Bei seinem Regierungsantritt wirkten von knapp 2000 Jesuiten²⁷ nur 119 in der Übersee²⁸ oder 6% und sogar nur 3 bis 5 Missionare in den eigentlichen Missionen oder 0,25%! Letztere waren P. Franco auf den Ägäischen Inseln, P. Barber bei den Abnaki-Indianern im äußersten Nordosten der Vereinigten Staaten Nordamerikas und P. Van Quickenborne mit der kleinen Indianerschule zu Florissant bei St. Louis am Missouri, wo er von dem einen oder anderen Mitbruder unterstützt wurde²⁹. Die Gründung der neuen Jesuitenmission war also erst noch zu leisten. Mit Tatkraft und Umsicht widmete sich P. Roothaan, der selbst einst die Sendung in die Heidenmission für sich gewünscht hatte³⁰, dem Aufbau des Missionswerks. Sein Missionsrundsreiben vom Franz-Xaver-Fest 1833, „ein herrliches Dokument zur Missionsgeschichte des Jesuitenordens“³¹, fand in allen Ordensprovinzen begeisterten Widerhall. Nach dem Zeugnis des P. Manfredini, der von 1844 bis 1853 Sekretär des Generals war, baten damals „über die Hälfte der Ordensmitglieder“ um die Missions-sendung³²! Die Namen der Bittsteller ließ P. Roothaan in eine Liste eintragen. Sie zählte für die Jahre 1829—1853 — also für die Regierungszeit des P. Roothaan — etwa 1260 Bittbriefe³³. Die wirkliche Zahl ist

²⁶ So nannte ihn schon P. Minini in seiner Ansprache an die Generalkongregation, die 1853 seinen Nachfolger wählte. Vgl. L. De Jonghe u. P. Pirri, Joannes Phil. Roothaan Societatis Jesu Praepositus Generalis XXI. Testimonia aequalium, Rom 1935, 228.

²⁷ 1830 zählte der Orden 2137 Mitglieder, davon 727 Priester, 777 Scholastiker und 633 Brüder; vgl. Archivum historicum S. J. 2, 1933, 90.

²⁸ Davon 1 auf den Ägäischen Inseln, 21 in Mexiko und 97 in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Vgl. L. Frias, Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia moderna de España, Madrid 1923, I 685; Woodstock Letters 62, 1933, 348; Liber saecularis Historiae S. J., Rom 1914, 40.

²⁹ Vgl. unser Werk über Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. Roothaan, 1773—1853, das sich im Druck befindet.

³⁰ De Jonghe u. Pirri, Test. aequ., a. a. O. 28.

³¹ R. Streit, Biblioteca Missionum, Münster-Aachen 1916 ff., I n. 1161.

³² De Jonghe u. Pirri, Test. aequ., a. a. O. 50 128.

³³ Catalogus Sociorum missiones postulantium ab anno 1829 usque ad annum 1853; im röm. Ordensarchiv S. J. — Die Liste enthält auch viele Bittbriefe um die Sendung in uneigentliche Missionen: in protestantische Länder,

aber größer gewesen, da die Liste nur jene Bittbriefe verzeichnete, die im Archiv des Generals zu Rom aufbewahrt wurden. Die Bittsteller, die sich nach Weisung des Generals an ihre Provinziäle wandten, sind also in der Liste nicht genannt³⁴. Wenn wir für die spätere Zeit der neuen Jesuitenmission keine Ziffer über die Missionsbittbriefe angeben können, so steht doch zweifellos fest, daß die Zahl der Bittsteller bis heute weit größer ist als die Zahl der Missionare.

Die Stellung der Jesuitenmission in der katholischen Gesamtmission zur Zeit ihrer Wiederbegründung durch General P. Roothaan läßt sich aus Mangel an Angaben ziffernmäßig nicht umschreiben. Immerhin ist eine Statistik der von der Propaganda abhängigen „Missionen“ um das Jahr 1840 aufschlußreich. Danach standen damals die Jesuiten mit 334 „Missionaren“ schon an erster Stelle unter den Missionsgenossenschaften. Es folgten die Franziskanerobservanten mit 330, die Reformaten mit 220, die Kapuziner mit 200, die Dominikaner mit 188, die Lazaristen mit 150, das Pariser Missionsseminar mit 78 „Missionaren“³⁵.

Beim Tode des Gründers der neuen Jesuitenmission (1853) war die Zahl der Ordensmitglieder auf 5209 angewachsen, darunter 2429 Priester, 1365 Scholastiker und 1415 Laienbrüder³⁶. Die Mitgliederzahl hatte sich also mehr als verdoppelt und die Priesterzahl sogar mehr als verdreifacht. Im gleichen Jahre wirkten in der Übersee — einschließlich der uneigentlichen Missionen — statt der 119 vom Jahre 1829 jetzt 1014 oder 19,5 %, davon 478 Priester, 195 Scholastiker und 341 Brüder³⁷. Von diesen standen in der eigentlichen Heiden- und Orientmission 292 oder 5,6 % aller Ordensmitglieder, darunter 179 Priester (oder 7,4 % aller Ordenspriester), 24 Scholastiker und 89 Brüder³⁸. Mehr konnte damals die Gesellschaft für die Heidenmission nicht hergeben. Die ungeheure Einwanderung und Seelsorgsnot in Amerika stellte an die Jesuiten Höchstforderungen. Von den 1014 „Übersee-Jesuiten“ aus dem Jahre 1853 waren 701 in der Christen- und Kolonistenseelsorge der beiden Amerika tätig.

Heute (d. h. zu Beginn 1937) ist die Gesellschaft Jesu mit 25 460 Mitgliedern der stärkste Priesterorden. 11 365 Jesuiten sind Priester, 8796 Scholastiker und 5299 Brüder. Sie ist heute (d. h. Mitte 1936) auch mit ihren 3484 Missionaren oder 13,7 % aller Jesuiten auch der stärkste Missionsorden. Es folgen die Franziskaner mit 2116 Missionaren oder 8,9 % ihrer Mitglieder³⁹. Die

in Seuchenspitäler, in die Militärseelsorge. Diese Bittbriefe haben wir in obige Ziffer nicht einberechnet. Die Bittbriefe für Amerika wurden nur dann mitgezählt, wenn die Indianermission ausdrücklich erwähnt wurde. Dagegen sind die Bitten „ad quamlibet missionem“ auch eigentliche Missionsbitten, da sie das Angebot für die Heidenmission einschließen.

³⁴ So ausdrücklich eine Bemerkung auf dem Titelblatt des „Catalogus“.

³⁵ Nach der *Noticia statistica delle Missioni cattoliche in tutto il mondo* 1843; abgedruckt bei O. Mejer, *Die Propaganda, Ihre Provinzen und ihr Recht*, Göttingen 1852, I 555.

³⁶ *Archivum historicum S. J.* 2, 1933, 90.

³⁷ *Catalogus Prov. Romanae* 1854, Appendix.

³⁸ Vgl. Anm. 29.

³⁹ Die Vieldeutigkeit des Missionsbegriffes richtet in der Statistik immer wieder Verwirrung an; vgl. die anregenden Ausführungen über Missionsstatistik in *Il Pensiero Missionario*, Rom 1938, S. 7—10. Man spricht von Mission im engeren und weiteren Sinn. Für die Statistik sollte als

Priesterzahl der Jesuiten in den eigentlichen Missionen beträgt 1990 oder 17,5% aller Ordenspriester, die der Scholastiker 841 und die der Laienbrüder 653. Indien zählt in 14 Missionen mit 1107 Missionaren die meisten Jesuiten. Es folgen China mit 717 Jesuiten in 10 Missionen, Afrika mit 488 Jesuiten in 7 Missionen, Amerika mit 359 Jesuiten in 14 Missionen unter Eskimos, Indianern, Negern, brasilianischen Japanern usw. Neben den auswärtigen Missionaren wirken 803 einheimische Jesuiten, von denen 257 Priester, 352 Scholastiker und 221 Brüder sind. Mit den 454 einheimischen Weltpriestern hat der einheimische Klerus der Jesuitenmissionen 711 Priester. Für den inneren Betrieb der heutigen Jesuitenmissionen ist das weit ausgebaute Schulwesen kennzeichnend. Die 12281 Schulen der Missionen werden von 518633 Schülern besucht. Davon sind 142 Gymnasien und Lyzeen (High Schools) mit 40981 Schülern und Schülerinnen und 15 Universitätskollegien verschiedenen Grades mit 10701 Studenten und Studentinnen, wozu jüngst noch das Universitätskolleg in Bangalore (Indien) hinzukam.

Diesen Ziffern hatte die alte Jesuitenmission kaum etwas Gleichwertiges gegenüber zu stellen. Nicht bloß die absoluten Zahlen sind heute größer als vor der Zerstörung der alten Mission (3484 statt 1224), sondern auch die Verhältniszahlen (13,7% statt 5,4%). Das Schulwesen der alten Jesuitenmission kann gegen das der neuen nur als schwacher Ansatz bezeichnet werden. Schon am Ende ihrer Gründungszeit, dem Todes-

Grundsatz gelten, den Angaben immer beizufügen, ob die Mission im engeren oder weiteren Sinn gemeint ist. Vor allem fordert jeder statistische Vergleich, daß man mit dem Wort Mission immer den gleichen Sinn bezeichnet und so die Angaben auf einen gemeinsamen Nenner bringt! Wir möchten deshalb den Vorschlag machen, unter eigentlichen Missionen oder Missionen im engeren Sinn jene Gebiete zu verstehen, in denen es noch nicht-christliche Religionen gibt, auch wenn deren Anhänger dort nur eine Minderheit bilden oder sich die Missionare mit der nicht-christlichen Bevölkerung — wie z. B. in den islamischen Ländern des Orients und Nordafrikas — kaum befassen können. In diesem Sinne haben wir in unseren Ausführungen „eigentliche Mission“ verstanden. Danach bedürfen auch die Angaben im ersten Heft dieser Zeitschrift (I [1938] 63) einer Berichtigung. Dort stehen die Jesuitenmissionen an zweiter Stelle hinter den Franziskanern, weil der Vergleich mit verschiedenen Nennern erfolgte. Die Ziffer über die Franziskaner enthält auch Angaben über die uneigentlichen Missionen (Kolonistenmission usw.), während sich die Ziffern bei den Jesuiten, beim Pariser Missionsseminar, bei den Weißen Vätern u. a. auf die eigentlichen Missionen beschränken! Würden z. B. bei den Jesuiten die uneigentlichen Missionen auf dem Balkan, in den baltischen Staaten, in den nordischen Ländern, in beiden Amerika, in Australien und auf Neuseeland einbezogen, so würde sich die Zahl der Jesuitenmissionare um mehrere tausend erhöhen. Will man die Franziskanermission auf den gleichen Nenner mit den Jesuitenmissionen bringen, so müssen aus der Franziskanerstatistik folgende Gebiete ausgelassen werden: Arendal (Norwegen), Urhbosna (Jugoslawien), Sydney (Australien) und die ganze Tabelle B für Lateinamerika (vgl. Acta O. F. M. 57 [1938] 38 ff.). Danach wirkten im letzten Berichtsjahre in den Franziskanermissionen 2116 Missionare oder 8,9 Prozent aller Ordensmitglieder, davon 1530 Priester (12,9 Prozent aller Ordenspriester), 178 Kleriker und 408 Laienbrüder. Über die Angaben der Jesuitenmissionen vgl. Prospectus missionum S. J., Beilage zu Nuntii de missionibus 8 (1937) Nr. 3. Vgl. unsere ausführliche Darlegung über den heutigen Stand der Franziskaner- und Jesuitenmissionen im Juniheft der „Kath. Missionen“ 1938.

jahr des P. Roothaan (1853), zeigte die neue Jesuitenmission verhältnismäßig höhere Ziffern als beim Ausgang der alten Jesuitenmission: 19,5% der Ordensmitglieder in der Übersee (einschließlich der Mission im weiteren Sinne) im Jahre 1853 gegen 15,5% in den Jahren 1750/60 und 5,6% als eigentliche Missionare im Jahre 1853 gegen 5,4% vor Ende der alten Mission. In den letzten 10 Jahren (1926—1936) stieg die Zahl der Jesuitenmissionare von 2200 auf 3484 oder um 1284, also um mehr, als es vor der Auflösung der alten Missionen eigentliche Jesuitenmissionare gab!

Dieser Vergleich beweist, daß Einsatz und Leistung der neuen Gesellschaft Jesu in den eigentlichen Missionen seit den Tagen des Generals P. Roothaan bis heute wenigstens ziffernmäßig in keiner Weise gegen die alte Zeit zurücksteht, sondern diese bedeutend übertrifft, daß der ignatianische Missionswille im Jesuitenorden auch heute seine drängende Lebenskraft bewahrt hat.

Die Negermission in den Vereinigten Staaten

Von A. Freitag S.V.D., Steyl.

I. Die Entwicklung der Negermission.

Sehr verschieden lauten die Urteile über die Erfolge der katholischen Negermission. Der Generalobere der bisher einzigen nur für die nordamerikanische Negerbekehrung bestimmten Gesellschaft der Josefiten L. B. Pastorelli schreibt im Jahresbericht 1936: „Die Negermissionen sind immer ein fruchtbares Missionsfeld gewesen; aber die ‚Depression‘ mit den begleitenden finanziellen Schwierigkeiten bewirkte, daß es mehr Bekehrungen auf den dafür angelegten Dollar hervorbringt, als irgendein anderes Missionsfeld“¹. Sein um die Negermission hochverdienter Ordensmitbruder, vielleicht ihr bester Kenner überhaupt, John T. Gillard, sagt in einer Studie über die Negerfrage: „Kein Missionsfeld in der ganzen Welt weist solche Massenerfolge auf bei so überraschend geringen Zuwendungen wie die ‚Negerernte‘ the Colored Harvest“². Dagegen schreibt in einem fein orientierten Überblick über das Missionswerk unter den Negern The Catholic Mirror: „In 65 Jahren hat sich die Zahl der Neger fast verdreifacht. Der Census von 1930 zählt 12 Millionen. Aber die Zahl der katholischen Neger hat sich nicht verdreifacht, nicht einmal verdoppelt. Die letzte Berechnung ergab nur 210 000 (1931). Nicht einmal 2% im ganzen! Eine Lage, die schlimmer ist als in den meisten Heidenländern“³. Und die folgenden Ausführungen des Artikelschreibers sind ein Vorwurf gegen die Kirche, daß sie die protestantischen Sektenkirchen einen so weiten Vorsprung hat gewinnen lassen und selbst erst verspätet in Tätigkeit getreten ist. In ihrem Aufruf

¹ The Report of the American Board of Catholic Missions 1836, 174 ss. L. B. Pastorelli S.S.J., The Society of St. Joseph of the Sacred Heart (= AB).

² John T. Gillard, S. S. J., The Negro American, a Mission investigation by the Cath. Miss. Crusade 1935.

³ The Catholic Mirror Sept. 1931, 20 s. Mission Work among the Colored People.

an die nordamerikanischen Gläubigen, tatkräftig für die Bekehrung der Neger und Indianer in den Vereinigten Staaten einzutreten, berufen sich die drei Erzbischöfe des Exekutivkomitees der offiziellen Kommission für das Neger- und Indianermissionswerk auf das Handschreiben des Hl. Vaters Pius' XI. an den Gesamtepiskopat Nordamerikas, worin es heißt: „Nicht ohne Betrübniß können wir daran denken, daß noch soviel zu tun übrig ist und daß Millionen dieser Neger nur so wenig oder gar nichts wissen von der Offenbarung des göttlichen Erlösers und darum beraubt sind der Gnadenschätze des Glaubens . . . Mehr denn je sind sie jetzt den Gefahren des Unglaubens und verderblicher Lehren aller Art ausgesetzt. Es ist deshalb dringend notwendig, sich ihre Lage zu Herzen zu nehmen und ihnen das Licht des wahren Glaubens Jesu Christi zu bringen“⁴. Vollends wenn man die einzelnen Berichte der missionierenden Ordensgesellschaften und auch der Bischöfe über das Negermissionswerk in ihren Diözesen liest, sieht man zwar überall kleine Fortschritte, die Zeugen sind, daß eine großzügig angefaßte Mission sicher die herrlichsten Erfolge haben würde; man erkennt aber auch überall als Hauptschwäche das Fehlen einer starken Organisation wie bei der übrigen Heidenmission und den großen Mangel an Personal und Mitteln, das Kleinkriegswesen und gleichsam den Schützengrabenkampf statt einer strategisch angelegten Großoffensive.

Als i. J. 1865 nach dem Bürgerkriege die Neger ihre Freiheit erhielten, waren etwa 4,5 Millionen dieser befreiten Sklaven im Bereiche der Union. Die Eroberung Nordamerikas hauptsächlich durch die protestantische Macht Englands hatte es mit sich gebracht, daß die meisten Sklaven der Religion ihrer nichtkatholischen Herren folgten. Aber im katholischen Siedelland von Maryland gab es auch 40 000 und in Louisiana sogar 116 000 katholische Neger, zu denen seitdem, also in mehr als 70 Jahren, kaum 100 000 hinzugekommen sind, während sogleich nach der Befreiung die verschiedensten Sektenkirchen mit unerschöpflichen Geldmitteln und durch schnelle Anstellung eigener Negerprediger es zu einer protestantischen Negerkirche von mehr als fünf Millionen gebracht haben. Die katholische Mission besann sich 20 Jahre zu spät auf diese Stiefkinder der Menschheit. Erst das III. Plenarkonzil von Baltimore nahm das Bekehrungswerk 1884 in Angriff. Und auch die erste religiöse Gesellschaft, welche die Negermission zu ihrer Aufgabe machte, die St.-Josephs-Missionsgesellschaft oder Josefiten, bildete sich erst sechs Jahre nach der Sklavenbefreiung (1871) und hatte noch lange Zeit notwendig, bis sie sich zu einem ansehnlichen Missionsstab von z. Zt. 122 Priestern entwickeln konnte. Der Haupterfolg der bisherigen Negermissionstätigkeit und ihrer Hilfswerke, vor allem der Hauptnegermmissionsgesellschaft der Josefiten und der Steyler Glaubenspioniere unter den Farbigen seit 1906 sowie der bischöflichen Kommission des Unterstützungswerkes (Commission for the Catholic Missions among the Colored People and the Indians) sind nicht die spärlichen Zahlen, die sich freilich zusehends vermehren und 1935 zweimal soviel im Jahre betrugen als zehn Jahre vorher, in dem ganzen Dezennium 1925—35 aber nur 35 000 erreichten, sondern etwas

⁴ Our Negro and Indian Missions. Annual Report of the Secretary of the Commission for the Catholic Missions among the Colored People 1937, 3 (= O N a I M). Über die kommunistischen Gefahren für die Neger vgl. Gillard, Christ, Color and Communism. Baltimore 1937.

anderes: Die Negermission ist jetzt wirklich in den Brennpunkt der großen kirchlichen Interessen der Katholiken in den Vereinigten Staaten gerückt; auch für die führenden großen Zeitschriften und belletristischen illustrierten Monatshefte gehört es zum guten Ton, über die Negerfrage zu schreiben, und große Organisationen und hervorragende Redner sprechen heute offen über die Wunde am nordamerikanischen Volkskörper und treten für eine gerechte Behandlung und für eine körperlich wie seelisch gesunde Entwicklung der farbigen Rasse ein.

Wieviel aber noch zu tun bleibt für die allgemeine Interessierung auch der katholischen Kreise in den Ver. Staaten für die Neger, zeigt ein Fragebogen, den im Sommer 1937 der Professor an der katholischen Universität Washington, Fr. A. Walsh, von Autoritäten des katholischen Amerika unterzeichnet, z. B. vom Rektor der katholischen Universität, vom Moralprofessor dieser Hochschule, von den Herausgebern der großen Zeitschriften *The Catholic Woerld* und *Amerika*, J. M. Gillis C. S. P. und Fr. Talbot S. J., sowie von einigen Bischöfen, an akademisch Gebildete richtete. Einige der zehn Fragen lauten: „Hat Gott das schwarze Volk geschaffen? . . . Haben die Neger eine Seele gleichwie wir? . . . Ist diese Seele des ewigen Lebens fähig? . . . Wird Christus als Richter die Katholiken fragen, was sie getan haben, um sie des ewigen Lebens teilhaftig zu machen? . . . Tun die Katholiken, Kleriker wie Laien, das Mögliche, um den Schwarzen in ihrer Umgebung den wahren Glauben zu bringen und denjenigen, die an ihrer Bekehrung arbeiten, alle Unterstützung zu gewähren?“⁵

Das stärkste Aktivum des 50. Jubiläumsjahres, das die vom III. Plenarkonzil von Baltimore 1884 beschlossene und 1886 zur Ausführung gelangte „Kommission für nordamerikanische Neger- und Indianermission“ feierte, ist das Schreiben der Konsistorialkongregation vom 24. August 1936 an die Erzbischöfe und Bischöfe der Vereinigten Staaten. Darin werden die Beschlüsse des Konzils nicht nur gutgeheißen, sondern geradezu für die Jetztzeit von neuem empfohlen. Die große, aufopferungsvolle Arbeit namentlich der Missionare und Schwestern wird freudig anerkannt; aber dann wird der Klage des Heiligen Vaters Raum gegeben, daß noch so viel zu tun übrig ist gerade jetzt, wo von allen Seiten die Feinde ihre Hände nach den Seelen der Farbigen ausstrecken. Der Heilige Vater wünsche, heißt es darin, daß die Bischöfe den apostolischen Eifer noch viel intensiver gestalten und daß Weltklerus, Ordenspriester und Schwestern und Laien sich zur einmütigen Zusammenarbeit verbinden. Dann werden sorgfältig die geeigneten Mittel hervorgehoben, mit denen das Negerapostolat weiter ausgebaut werden kann und muß: 1. Es sollen mehr Missionen in Angriff genommen, mehr Kirchen und Kapellen errichtet werden. Da die Neger zum Teil arm sind und sich kein „Vaterhaus Gottes“ errichten können, bleiben sie vielfach der heilsamen Nahrung für die Seele beraubt. Besonders im Süden sollen mehr Kapellen für regelmäßigen Gottesdienst erbaut werden; deshalb sollen ganze Diözesen, Pfarreien und einzelne wohlhabende Gläubige für die Errichtung solcher Kapellen gewonnen werden. 2. Die Vermehrung der Kirchen und Kapellen bedingt eine Zunahme der Missionspriester für

⁵ Durch Vermittlung aus Nordamerika nach dem Original.

die Neger. Wiederholt habe der Hl. Stuhl diesem Apostolat seine höchste Anerkennung ausgesprochen; hier möchte er besonders gedenken der Josefiten, Heiligen-Geist-Väter und Steyler Missionare, die sich inmitten vieler und großer Schwierigkeiten die Anerkennung errungen und durchgesetzt haben und denen der Heilige Vater besonders seinen Segen spendet, aber auch aller andern ähnlichen Genossenschaften. 3. In ganz besonderer Weise hebt das Schreiben die Bedeutung des Negerklerus hervor, weist auf das erste und noch einzige Negerpriester-Missionsseminar der Steyler in Bay Saint Louis hin und erinnert an das Schreiben des Heiligen Vaters an den Generalsuperior W. Gier S. V. D. vom 5. April 1923. 4. Nicht weniger entschieden ist die Forderung des Ausbaues von katholischer Schule und Erziehung der Neger; als Musterbeispiele werden ins Licht gestellt: das schon genannte Große und Kleine Seminar der Steyler Patres in Bay St. Louis, dann die St.-Emma-Industrie- und Agrikulturschule zu Rock Castle Va und die dort befindliche St.-Franz-von-Sales-Schule für Mädchen und ganz besonders die Xaveruniversität zu N.-Orleans. Der Hl. Stuhl erkennt dankbar die großen Verdienste der vielen weiblichen Erziehungsinstitute in den Vereinigten Staaten an, wünscht aber, daß sie, namentlich die größeren Unternehmungen, in den Südstaaten sich in besonderer Weise der Schwarzen annehmen und einige Schulen direkt für sie errichten. Außerdem sollen die Bischöfe noch für ihre besonderen Bedürfnisse spezielle Mittel anwenden und je nach den Umständen jede passende Gelegenheit benützen, öffentlich die Negermission zu empfehlen, z. B. von den Kanzeln, in der Schule, in der Presse, bei Versammlungen usw., um das Volk allgemein für die Negermission zu interessieren und es über die materiellen und geistigen Nöte aufzuklären. Die Katholische Aktion und die jährliche Neger-Missionskollekte am 1. Fastensonntag werden als besonders geeignete Gelegenheiten dafür genannt⁶.

Eine wertvolle Übersicht des Negermissionswerkes gibt zu ihrem goldenen Jubiläum (1886—1936) die offizielle Bischofskommission für die Neger- und Indianermission. Der kleinen Gruppe von nur 15 Missionspriestern und ebenso vielen Negerkirchen und -kapellen i. J. 1884 steht jetzt bereits die ansehnliche Zahl von 221 Kirchen, 252 Priestern und 214 Schulen sowie 1200 Schwestern und Lehrpersonen gegenüber. In der Hälfte der Diözesen ist das Missionswerk begründet. Die erste Sorge erstreckt sich natürlich auf die bereits gewonnenen Negerkatholiken. Zwei Drittel von ihnen haben jetzt ihre eigene Kirche oder Kapelle mit residierendem Priester und Schule mit Lehrpersonal (= 159); die andern rund 60 Missionsgemeinden sind Außenstationen und werden regelmäßig mit betreut. Viele andere katholische Neger besonders in den nördlichen Städten, aber auch im ländlichen Süden, werden in den Gemeinden für die Weißen mit versorgt. Aber gerade im Süden fehlt es noch daran.

⁶ O N a I M 375—7 Letter of the S. Consistorial Congregation. Allgemein zur nordamerikanischen Negermission s. bes. Dom Maternus Spitz O. S. B., *L'Apostolat Catholique parmi les Noirs des Etats Unis* in *Echo des Missions Africaines* de Lyon 1937 Octobre u. folgende Nummern; B. Hagspiel S. V. D., *The Religious Outlook of the American Negro in The Christian Family* (Techny) 1937, 290 s.

Die Verluste an früheren Katholiken besonders im Süden werden zum Teil wieder aufgewogen durch die sich ständig häufenden Konversionen. Besonders in den nördlichen Städten sind sie zahlreich; in den letzten drei Jahren (1933—36) konvertierten 13243 protestantische Neger, von 1925—35 rund 35 000. Die Zahl der Konvertiten hängt fast überall von der größeren oder kleineren Zahl apostolisch eingestellter Priester, Lehrer, Katechisten ab.

Der Jubiläumsbericht geht auch auf die protestantische Mission unter den Negern ein. Von den 13 oder mehr Jahre alten 8 Millionen Negern der Vereinigten Staaten i. J. 1930 wurden 5392 059 als Protestanten gezählt; viele von den übrigen 4—5 Millionen betrachten sich auch noch als Christen. Diese protestantischen Neger haben 47 146 Kirchen, d. i. im Verhältnis zur Zahl der Anhänger zweimal so viel als die Katholiken haben. Ihre Prediger, Superintendents usw. zählen 25 034, vielfach Farbige. Neun Zehntel der Protestantengemeinden unterhalten sich selbst. Nach den Angaben des katholischen Negerstatistikers J. T. Gillard S. S. J. gehören 3 Millionen der Baptistenkirche, 1½ Millionen den Methodisten an, zusammen 88 Proz. der protestantischen Negerkirche überhaupt bildend⁷. Aber die Lage der protestantischen Negerkirche ist unsicher. 2½ Millionen ihrer Anhänger lebt in 16 nördlichen Städten; und ein volles Drittel davon wünscht keine Bindung an irgendeine bestimmte Kirche. Die Zahl der katholischen Kirchen in diesen Städten beträgt leider nur 25. Dazu wird die meiste Kraft der wenigen bisherigen Priester für die Seelsorge der aus dem Süden in der letzten Zeit zahlreich einwandernden Katholiken beansprucht. Die Zahl der sich meldenden Konvertiten ist größer als die Zahl der Kräfte für ihren Unterricht. Somit kann der überall sich zeigende Erfolg der nördlichen Negermission als ein Zeichen für eine sehr erfolgreiche Mission bei stärkerer Kräfteeinstellung gelten.

Viel günstiger als im Norden liegen die Verhältnisse für eine wirkliche Negermission im Süden. Hier leben die Neger noch vielfach auf Farmen und in ländlichen Verhältnissen. Zwar sind sie meist irgendwie protestantisiert, aber für die katholische Christianisierung nicht verschlossen. Nimmt man alle Schwierigkeiten zusammen, besonders 1. die Bindung vieler Neger an protestantische Sektenkirchen und Geheimsekten, 2. die moralischen Hindernisse, 3. den demoralisierenden Einfluß der Presse, vieler Negervergnügungen usw., so bleiben schließlich doch noch viele Zehntausende von Negern, die sofort für Christentum und Kirche gewonnen werden könnten.

Ähnlich wie das Schreiben der Konsistorialkongregation kommt auch der Jubiläumsüberblick 1936 auf die Vermehrung der Priester und Schulen hinaus. Man zählte 1936: 217 Negerkirchen (1937: 224) in ebenso vielen Gemeinden mit einer Seelenzahl von 100 bis zu 10 000. Für die Seelsorge standen 252 (1937: 284) Priester zur Verfügung außer 27 weiteren in Seminarien, Kollegien usw. Im einzelnen nennt der Bericht 85 Josefiten, 64 Diözesanpriester, 45 Missionare vom Hl. Geist, 20 Steyler Patres (+ 25 im Seminar usw.), 15 Lyoner und 23 Angehörige anderer Orden. Das katholische Schulwesen in der Negermission um-

⁷ Gillard a. a. O. 62; vgl. sein großes für die Negermission grundlegendes, aber etwas älteres Werk: *The Catholic Church and the American Negro*. Baltimore 1929.

faßte 1936 189 Pfarr- bzw. Missionsschulen, 15 Waiseninstitute, 3 Industrieschulen, 7 Kostschulen, 49 sog. Highschools (Mittelschulen) und eine eigentliche Hochschule sowie das Priesterseminar in Bay St. Louis. Endlich werden als schreiendste Notwendigkeit bezeichnet 1. die Erhaltung der schon bestehenden, aber vielfach in Nöten ringenden Negerpfarreien; 2. die Erweiterung und Entwicklung des Schulwesens, besonders des höheren, um die katholisch erzogene Jugend nicht in die andersgläubigen und ungläubigen Hochschulen zu nötigen; 3. mehr Missionszentren im Norden, wohin jetzt der breite Strom der Neger vom Süden sich gewandt hat, und 4. Hilfe für die oft weit zerstreuten Neger im Süden, namentlich durch Schaffung vieler neuer Kirchen und Schulen⁸.

Die jüngste Entwicklung 1936/37 läßt noch keine außerordentliche Zunahme nach irgendeiner Seite hin erblicken. Die finanzielle Lage wirkt nicht wenig dazu mit. 12 neue Kapellen oder Kirchen konnten 1936 eröffnet werden; davon 4 in Texas: Tyler, Raywood, Orange und Washington; 4 in Louisiana: Scott, Duson, Reserve und New Orleans; 2 in Südcarolina: Columbia und Greenville; die übrigen 2 in Ashville-N.-Carolina und in Wilmington-Delaware. Mit den meisten sind kompakte Gemeinden verbunden. Auch konnten 5 neue Schulen errichtet und in Gebrauch genommen werden zu Ashville, Columbia, Wilmington, Detroit (Mich) und Eunice (La), von denen die letzteren 3 Pfarr-, die ersteren 2 Missionsschulen sind. — Erfreulich ist das Ansteigen der Zahl der Schulbesucher. Durchweg werden alle Schulräume zu klein. Die neuen Missionszentren liegen meist im Süden der Vereinigten Staaten, wo ja auch vier Fünftel der Negerbevölkerung lebt, aber leider nur wenige Katholiken in kleinen und armen Pfarreien. Praktisch ruht hier das ganze Missionswerk auf den Schultern einiger persönlich seeleneifrigen Bischöfe und von vier kleinen religiösen Gesellschaften, die sich ganz für das Werk opfern. Deshalb ermahnt der Heilige Vater ja auch die Diözesen und Ordensgemeinschaften, die finanziellen Lasten des Werkes mitzutragen. In den nördlichen Großstädten, wohin in den letzten Jahren große Massen von Negern aus den Südstaaten zur Aufbesserung ihrer Wirtschaftslage in die gewinnreichen Industriezentren gezogen sind, bemühen sich z. B. die Josefiten in Wilmington, Steyler und Franziskaner in Chicago und St. Louis, Diözesanpriester in Newark, New York, Brooklyn usw. um die Seelsorge und Bekehrung der Neger. In andern Städten sind einzelne seeleneifrige Priester und Laien im Nebenamt für die Negermission tätig; in Baltimore, Philadelphia, Washington und andern Zentren sind selbständige Negerpfarreien im Aufblühen⁹.

II. Die Missionstätigkeit der religiösen Ordensgemeinschaften für die Neger Nordamerikas.

1. Als erste und immer noch bedeutendste und ganz in der Negermission aufgehende Missionsgesellschaft ist die der Josefiten zu nennen, die, von der Miller St.-Josephs-Missionsgesellschaft abgezweigt, seit 1871 an der Negerbekehrung arbeitet. Sie zählte 1937 im

Epiphaniekolleg zu Newburgh 10 Priester, 58 Studenten, 10 Schwestern,

⁸ O N a I M 36, 3—8.

⁹ Ebd. 1937, 8 ss.

Noviziat zu Newburgh 1 Priester, 14 Novizen,
 St.-Josephs-Seminar zu Washington 7 Priester, 54 Novizen, 6 Schwestern,
 St.-Josephs-Handwerkerschule Clayton 3 Priester, 115 Studenten,
 5 Schwestern, 6 Lehrer,
 Baltimore, Zentralhaus 4 Priester.

Den gegenwärtigen Stand und zugleich einen Einblick in die Fortschritte der Missionen gibt die Statistik der beiden letzten Berichtsjahre

	1935/36	1936/37
Priester der Gesellschaft	124	122
Priester in den Negermissionen	97	97
Negerkatholiken	68 904	70 472 = + 3144
Taufen	3 295	3 449
Konversionen	1 000	1 089
Kirchen und Kapellen	82	58 und 36
Schulen	65	66
Schulkinder	12 998	13 463
Schwestern	228	249
Lehrer	65	71

Im Jahre 1936 konnten sie neue kleine Missionen beginnen in Raywood und Tyler (Texas) und Grund und Boden erwerben für neue Stationen und die Tätigkeit bereits aufnehmen in New Orleans, Cresby und Orange (Texas), sowie die ersten Anfänge machen in Reserve und Plaquemine (La). Die Tätigkeit der Gesellschaft erstreckt sich auf die Diözesen: Dallas, Galveston, Lafayette, Mobile, Nashville, Natchez, New Orleans, Raleigh, Richmond, St. Augustine, San Antonio und Wilmington, also weitaus in der Hauptsache auf den Süden. Um den Eifer der Neugläubigen zu erhalten, die Säumigen aufzurütteln und das Glaubensleben zu vertiefen, hält eine eigens dafür angestellte Missionstruppe jährlich in jeder Pfarrei eine längere Mission ab. Neu geweiht wurden im Juni 1937 4 Priester¹⁰.

2. An zweiter Stelle verdient die nordamerikanische Provinz der Missionare vom Heiligen Geist unter den Hauptkräften der Negermission genannt zu werden. Fast um die gleiche Zeit wie die Josefiten in den Vereinigten Staaten ansässig geworden, konnte sich die Provinz mit den im Kulturkampf aus Deutschland verbannten Ordensmitgliedern schnell bodenständig machen und seit einigen Jahren die Negermission von Kilimandscharo in Ostafrika und auf Puerto Rico übernehmen. In den Vereinigten Staaten versieht die in Cornwall Heights, Ridgfield und Norwalk basierte Provinz 26 Pfarreien und 15 Missionsstationen mit ca. 40 Priestern für die Neger mit 30 135 getauften Negern und 6329 Schulkindern in ihren Elementar- und höheren Schulen. Als Frucht der Jahresarbeit buchen sie in diesen Missionen 1211 Taufen von Kindern und 837 Konversionen Erwachsener. Nicht weniger als die Josefiten klagen auch sie über die finanzielle Notlage ihrer Bildungsanstalten und Missionswerke¹¹.

3. Auf eine dreißigjährige Missionsarbeit schaut die kleine Negermission der Lyoner Missionsgesellschaft im Staate Georgien

¹⁰ S. das offizielle Organ der Josefiten: The Colored Harvest 1937 No. 2 Report of St. Joseph's Society Jan. 1937 und folgende Nummern; vgl. nach Anm. 1 oben; auch in O N a I M 37, 12 s. The Work of the Josefit Fathers.

¹¹ C. J. Plunkett CSSp, Holy Ghost Fathers in O N a I M 37, 20.

zurück. Sie wurde von dem seeleneifrigen P. Lißner 1907 in Savannah begründet, wo auch heute noch die Hauptniederlassung sich befindet. Vor zehn Jahren kam das ganze Unternehmen beinahe zum Erlöschen, erfreut sich aber jetzt wieder frischen Lebens und vor allem der Unterstützung des Diözesanklerus auf besonderes Eintreten des Bischofs G. P. O'Hara von Savannah hin. Ein Vergleich aus den letzten Jahren zeigt mehr als viele Worte den langsamen Fortschritt der Mission¹²:

	1934	1935	1936
Stationen	7	7	8
Missionare und Schwestern	17 + 33	11 + 38	17 + ?
Katholiken	2627	3124	2845
Katechumenen	150'	179	152
Taufen Erwachsener	?	179	?
Taufen von Kindern	309	97	205
Trauungen	35	31	39
Schulen	8	8	8
Schulkinder	1702	1619	1564

4. Auf eine segensreiche Wirksamkeit von 30 Jahren konnte i. J. 1936 die Negermission der Steyler Missionare zurückblicken. Namentlich das weit über ihre eigene Mission hinaus für die gesamte nordamerikanische Negermission in der Heranbildung eines eigenen Negerklerus bahnbrechend gewordene große und kleine Missionsseminar, d. h. Juvenat und Scholastikat in Bay Saint Louis im Staate Mississippi hat sich äußerlich schön entfaltet und in seinem inneren Betriebe systematisch ausgestaltet. Nachdem der Heilige Vater persönlich das einzigartige Werk nachdrücklich empfohlen, die Konsistorialkongregation es den nordamerikanischen Bischöfen erneut und dringlich ans Herz gelegt und sämtliche Bischöfe es gutgeheißen und in den Vordergrund der Negermission gerückt haben, und besonders nachdem 1934 die vier ersten Steyler Patres und ein Weltpriester aus den Farbigen hervorgegangen, denen 1937 zwei weitere Steyler gefolgt sind, scheinen die fast übergroßen Vorurteile und Hindernisse gebrochen und überwunden zu sein. In der den Steyler Negerpriestern zugewiesenen eigenen Pfarrei zu Lafayette La. wirken sie jedenfalls außerordentlich tüchtig und außerdem haben sie sich in vielen Volksmissionen entlegener Pfarreien auch anderer Orden und in andern Staaten aufs beste bewährt¹³. Stimmen wie diese im Organ der Petrus-Claverritter, *The Claverite*: „Ist ein Priester in eurer Familie?“ hat man früher nicht gehört, ja man wies rundweg ernste Berufe vom Altare zurück. Seit 1923 wurden 214 Negerstudenten zu den Seminarkursen zugelassen; 42 gingen aus dem sechsjährigen niederen Kursus in die höheren Studien über; nicht alle diese wurden Theologen; aber 6 sind bereits geweiht und 15 stehen im Studium der Philosophie und Theologie. Der Zuwachs 1937 betrug 48 aus allen Teilen der Vereinigten Staaten¹⁴. Das wichtigste

¹² Nach *Echo des Missions Africaines de Lyon* 35, 5; 36, 19 u. 37, 5; dazu vgl. *ONaIM* 37, 17 Bischof G. P. O'Hara von Savannah, *Georgia Missions*.

¹³ J. Pathelt S. V. D., *With our Colored Priests in the Sunny South*, in *The Christian Family* 1935, 73 s.; N. Shuler S. V. D., *Dedication of the First S. V. D. Colored*.

¹⁴ *Church Served by their Colored Priests*, ebd. 1935, 195. *AB* 1937, 188 ss. *St. Augustine's Seminary, Bay Saint Louis, Mississippi* by G. Esser S. V. D.

Ereignis des Missionsjahres 1937 war die Ordensprofeß der ersten zwei Neger als Brüder in der Steyler Missionsgesellschaft. Das Noviziat befindet sich ebenfalls zu Bay Saint Louis, wo sie zunächst in Landarbeiten, Handwerken und Hauswirtschaft für das Seminar beschäftigt werden¹⁵. Das letzte Zahlenbild der Steyler Negermission ergibt folgende Übersicht:

	Kathol.	Taufen	Patr.	Schw.	Schulen	Schulk.
1. Chicago, St. Anselm	2 000	223	3	8		438
2. Chicago, St. Elisabeth	2 500	262	2	17		743
3. Vicksburg, Miss.	220	10	1	8		396
4. Jacson, Miss.	310	12	2	10		396
5. Meridian, Miss.	162	18	1	8		284
6. Bay Saint Louis	705	23	1	10		383
7. Little Rock, Ark.	83	3	1	7		165
8. Pine Bluff, Ark.	95	4	1	3		102
9. Pointe á la Hache, La	1 456	56	2			62
10. Belle Chasse, La.	650	37	1			210
11. Lafayette	3 428	113	6			
12. Lafayette, Holy Rosary	49		1	8		162
13. St. Nicholas, St. Louis	700	60	3			
14. San Francisco	275	22	1			
	13 618	843	26		8+7	2 361

Das Personal im Seminar St. Augustin zu Bay St. Louis setzt sich zusammen aus 13 Patres, 15 Scholastikern, 2 Brüdern, 7 Novizenbrüdern, 4 Postulanten, 39 Zöglingen und 1 Kandidaten. Vergleicht man diese Zahlen mit denen von 1932, als die Gesamtnegermission der Steyler 6976 Getaufte, 214 Jahrestaufen, 13 Schulen mit 2401 Schulkindern, rund 30 Priester und 63 Schwestern aufwies, so ist zwar nicht der stoßkräftige Auftrieb wie in manchen Heidenmissionen, aber doch für die nordamerikanischen Verhältnisse ein sehr guter Fortschritt unverkennbar¹⁶.

5. Auch andere Orden und Gesellschaften sind gelegentlich und stellenweise am Missionswerk unter den Negern mitbeteiligt. So werden wenigstens 8 Jesuiten namhaft gemacht und die beiden Provinzen der Gesellschaft Jesu in Missouri und Maryland als stärker für die Negermission interessiert bezeichnet. Auch Franziskaner, Kapuziner und Vinzentiner nennt der vorzüglichste Kenner der Negermission, P. Gillard S.S.J. Dominikaner leiten eine einzelne Mission von ihrer Zentrale Springfield aus; Redemptoristen unterhalten die Negermission von Newton in Nordcarolina; Passionisten drei Pfarreien, Benediktiner eine Handwerker- und Ackerbauschule in Virginien usw.

Ein außerordentlich großes Verdienst um die katholische Negermission kommt den verschiedenen Schwesterngenossenschaften zu. Von den nicht weniger als 44 i. J. 1935 daran beteiligten weiblichen Orden arbeiteten 34 hauptsächlich in der Schule und Erziehung, 4 widmeten sich sozialen Aufgaben, 2 leiteten Hospitäler für Neger,

¹⁵ Ebd. 1936, 178 ss.: G. Esser S.V.D., The Colored branch of the Religious Brotherhood at St. Augustine's Seminary; Steyl. Missionsbote 36, 313.

¹⁶ Nach Originalberichten der einzelnen Negerpfarreien; dazu das Organ der Steyler Missionsschwestern Missionsgrüße 1937 Sept.-Oktober, und meinen Jubiläumsartikel in den Kathol. Missionen 1935, 268 ff.

1 nahm sich der Altersschwachen an, 2 führten in den ausschließlich für Neger bestimmten Instituten Küche und Haushalt und 1, die der Magdalenenschwestern, ging ganz im Gebetsapostolat für die Bekehrung der Neger auf. Von der Stellung eines Doktors und Professors an der Xavieruniversität bis zur einfachen „Spülmagd“ in einem Negerwaisenhaus umfaßt das Apostolat dieser treuesten Helferinnen des schwarzen Volkes alle möglichen Dienstleistungen. 300 Schwestern stellen allein die drei aus Negerinnen selbst gebildeten weiblichen Genossenschaften, von denen die Oblatinnen der göttlichen Vorsehung, gegründet 1829, 186, die 1842 ins Leben getretenen Schwestern der Hl. Familie 160 und die 1912 gegründeten Handmaids of the Pure Heart of Mary 21 Professoren zählen mit Abzug allerdings von ungefähr je zwanzig der ersteren beiden in Cuba und Honduras. Als einzige weiße, nur für die Neger arbeitende Schwesterngenossenschaft wirken die Franziskanerinnen von Baltimore an der Seite der Josefiten mit 70 Schwestern, während die Schwestern vom heiligsten Sakrament gegen 300 Schwestern in Schulen und Erziehungsinstituten für Neger zählen. Auch die deutschen und nordamerikanischen Schwestern der Steyler Dienerinnen des Heiligen Geistes haben einen sehr bedeutenden Anteil am Werke der nordamerikanischen Negermission und schauten 1936 auf eine dreißigjährige schwierige, aber segensreiche Tätigkeit zurück. Sie zählen 8 Niederlassungen mit 44 weißen und 19 farbigen Schwestern, leiten 4 Kindergärten mit 206 Kindern, 8 Elementarschulen mit 2011 und 7 höhere Schulen mit 304 Schülern, haben außerdem noch 150 Schülerinnen in der Handarbeit, Musik usw. und nehmen sich insbesondere der beruflichen Förderung der weiblichen Jugend an.

Weitaus das verdienstvollste Werk weiblicher Orden um die Negermission ist die Gründung der katholischen Negeruniversität St. Xavier zu New Orleans. Sie ist hervorgewachsen aus einer Heighschool der Schwestern vom heiligsten Sakrament, die auf Veranlassung des Bischofs Blenk von New Orleans zustande kam (1915). 1917 änderte sich die Schule in eine Normalschule um und zehn Jahre später fügte sich ihr eine Apothekerschule an. 1932 konnte Erzbischof Dougherty von Philadelphia die neuen Gebäude als volle Negeruniversität einweihen. Finanziell und wirtschaftlich ist sie ganz Eigentum und abhängig von der genannten Schwesterngenossenschaft und ihrer Gründerin, Mutter Katharina Drexel und ihrer reichen Schwester Madame E. von Morell; die jährliche Unterhaltung verschlingt 100 000 Dollars. Im Jahre 1935 stiftete der bekannte Rockefeller 53 000 Dollars für eine Bibliothek mit der Bedingung, daß anderweitig eine ebenso große Summe für denselben Zweck gegeben werde, was auch geschah. Obwohl St. Xavier eine katholische Universität ist, sind doch gegen 40 Proz. der Studenten Nichtkatholiken, und gerade ihnen gegenüber erweist sich die Hochschule als wirklich apostolisches Unternehmen. Gegenwärtig bestehen an der Universität ein Kolleg der freien Künste und eins der Wissenschaft, eine pädagogische Schule, eine medizinische Vorschule, eine Apothekerschule, eine Abteilung der schönen Künste, eine andere der Leibeserziehung, eine Fakultät der Wissenschaften und Künste und eine solche der Sozialwissenschaft. Da erst 1928 mit der Erteilung der Grade bzw. Diplome begonnen werden konnte, ist die Zahl der Graduierten noch klein; sie betrug zwischen 1928 und 1935 189 und für das Jahr 1936 allein bereits 61. 1925, bei Eröffnung der

Universität, zählte St. Xavier 45 Studenten, 1937 schon 855 mit noch immer größerem Andrang. Bemerkenswert mag sein, daß der bei den Berliner Olympischen Spielen 1936 als Sieger bekannt gewordene Ralph Metcalfe ein Repetitor von St. Xavier war¹⁷.

III. Übersicht der Negermission nach Diözesen i. J. 1937¹⁸:

Diözese	Getaufte					
	Kathol.	Kirchen	Priester	Kinder	Erwachs.	Schulen Schüler
Albany	200	1	—	—	—	1 90
Alexandria	5 897	8	8'	176	34	8 1362
Baltimore	30 550	15	25	1239	363'	18 2948
Belleville	575	2	4	14	34	2 242
Belmont Abbey	135	1	1	5	1	1 30
Brooklyn	12 000	1	3	232	274	2 355
Buffalo	1 300	1	1	12	32	— —
Chicago	12 000	3	11	193	503	3 2051
Cincinnati	1 400	4	5	36	84	5 914
Charleston	1 063	4	5	48	82	4 770
Cleveland	1 200	1	1	19	36	1 137
Columbus	290	1	1	7	12	1 118
Corpus Christi	162	1	1	4	4	1 135
Covington	198	1	1	15	23	— —
Dallas	561	3	3	32	38	2 420
Detroit	2 200	3	3	61	95	1 100
Galveston	9 848	10	11	322	53	9 1477
Indianapolis	1 200	1	1	17	55	1 120
Kansas City	600	1	1	10	30	1 130
Lafayette	60 000	26	21	2042	82	27 4615
Little Rock	700	5	6	16	26	6 554
Los Angeles	1 500	2	2	25	23	— —
Louisville	3 800	4	4	91	21	10 833
Milwaukee	807	1	3	91	35	1 265
Mobile	5 800	18	15	266	180	14 1435
Nashville	1 113	4	3	78	68	4 437
Natchez	4 500	17	25	153	84	11 2482
Newark	3 000	2	3	84	159	— —
New Orleans	35 000	22	29	1249	263	24 7734
New York	20 000	4	10	517	350	5 1046
Oklohama	2 937	3	3	34	203	2 445
Omaha	450	1	1	23	10	1 102
Philadelphia	5 730	4	11	126	231	6 831
Pittsburg	1 300	1	1	19	21	— —
Raleigh	940	9	10	29	65	7 1260
Richmond	2 933	9	12	199	161	9 1706

¹⁷ Über die kath. Universität s. die beiden orientierenden Artikel von Francis Hammond (Lehrer an der Universität) Université catholique pour les Colorés aux U.S.A. in Revue de L'Aucam 1936 No. 8 pp. 304—306 und von P. Charles S. J., Chez les Noirs d'Amérique, Xavier University, ebd. 1937, 501—509; Gillard, The Negro American p. 50.

¹⁸ Statistik nach den offiziellen Angaben in O N a I M 1937, 27.

Diözese	Getaufte						
	Kathol.	Kirchen	Priester	Kinder	Erwachs.	Schulen	Schüler
St. Augustine	2 218	7	5	58	72	6	703
St. Joseph	220	1	1	3	9	—	—
St. Louis	5 200	4	10	239	259	4	453
St. Paul	350	1	1	9	2	—	—
San Antonio	1 000	3	3	35	23	4	536
Savannah	2 845	6	8	56	149	6	1 354
Toledo	350	1	1	11	18	—	—
Wichita	100	1	—	2	4	—	—
Wilmington	683	3	7	29	46	3	359
	246 547	224	284	7808	4247	214	38 842

Zu diesen 246 547 katholischen Negern kommen noch etwa 10 000, die in den Diözesanlisten bzw. Pfarrbüchern nicht als Neger gebucht sind.

Die heutige religiöse Lage in Japan

Von Univ.-Prof. Dr. D. Aufhauser, München

(Fortsetzung ¹.)

Heute heißt die Losung in Japan: Für die Götter des Landes und die Ahnen, besonders der kaiserlichen Familie und der für die Größe des Vaterlandes Gefallenen und Gestorbenen. Dies predigt auch eine erst vor kurzem gegründete Sekte Hito no Michi, d. i. der Weg des Mannes. Ihr Begründer Mikitoku Haruno aus dem Ehimeken auf Shikoku, der sie um 1924 ins Leben rief, ist z. Z. 66 Jahre alt und zählt zehn Hauptschüler. Er war früher Bonze im Anjoji-Tempel zu Matsuyama, unterschlug dort den größten Teil des Tempelvermögens, bis er dann seine „wunderbare Heilung“ erlebte.

Er berichtet über sein eigenes Leben: er sei früher ein schlechter buddhistischer Bonze gewesen, hätte aber dann dies Leben aufgegeben und in Osaka in völliger Armut gelebt. Alle seine Versuche, zu Geld zu kommen, seien fehlgeschlagen. Seine Tochter und zwei Söhne brachte er in Geschäften unter. In dieser Zeit der Not wurde er mit Kaneda Tokumitsu bekannt, der eine Art Vorläufer seiner Gedanken und seiner Praxis war. Dieser heilte ihn auch selbst. Das wurde der Anstoß, daß Miki sich der Weltanschauung des Kaneda, der „Tokkokyo“, anschloß. Während der nächsten fünf Jahre verdiente sich Miki sein Leben als Fischer. Dann wollte er sich andere Arbeiten beschaffen, wurde aber vom Schlage gerührt, so daß er sich nicht mehr bewegen konnte. Dreißigmal hätte sich dies wiederholt. Jedesmal, wenn er Arbeit suchte, erkrankte er. Als Kaneda, der eigentliche geistige Vater der Bewegung, 1924 todkrank war, sagte er zu Miki: „Es wird ein Kind geboren werden, das soll mein Nachfolger sein. Du sollst es suchen und finden.“ Miki tat dies, aber ohne Erfolg. Da hätte er am 26. Oktober 1924 eine Stimme vernommen, die sagte, er selbst sei der Auserkorene. Dies wäre die erste ihm gewordene göttliche Offenbarung gewesen.

¹ Siehe den ersten Teil dieser Studie in Heft 2.

Der Gründer der Sekte begann 1926 mit zwei Schülern, ganz arm, sie hatten kaum Brot für den Morgen; dann kam allmählich der Erfolg. Er läßt sich selten interviewen, hat aber eine ganze Reihe von Mitarbeitern und Propagandisten. Die Sekte lehrt: Der Mensch lebt durch die Kraft Gottes, nicht aus eigener Kraft. Das Leben des Menschen sollte eigentlich ein glückliches und friedliches sein. In Wirklichkeit aber trifft den Menschen vielfach Krankheit und Unglück. Beide sind aber nur ein „Mishirase“. Wenn der Mensch nicht so lebt, wie er nach dem Willen Gottes leben sollte, warnt ihn Gott durch Krankheit oder Unglück. Gute Menschen sind nie krank oder unglücklich. Eine wichtige Rolle im Hito no Michi spielt das „Furikae“. Etymologisch bedeutet dies Wort „Mitteilung“, „Austausch“. Wer erkrankt ist und festes Vertrauen besitzt, wird durch ein Furikae sicher geheilt. Wer noch nicht erlöst ist, dem fehlt es eben an richtigem Vertrauen. Wer das große Vertrauen noch nicht hat, wird auch durch Wunder nicht geheilt, obwohl dies möglich wäre. Wenn man Furikae erbittet, bringt man auch immer Almosen dar. Die Krankheit verläßt dann den Siechen und überträgt sich auf den „lebenden Gott“ oder einen seiner Schüler. Krankenheilungen werden durch den Glauben an den „Lehrvater“ Mikitoku, der auch „Lebender Gott“ genannt wird, durch Handauflegen vollzogen. Er versteht auch Armut, Blödheit, ja alle menschlichen Armeligkeiten zu beheben oder doch wenigstens zu mildern, Blinde zu heilen, sterilen Frauen Fruchtbarkeit zu geben. Doch dürfe man keine Wunder als solche erwarten. Hierin zeigt sich ein Entgegenkommen dieser modernsten Sekte gegenüber dem wissenschaftlichen Intellektualismus im heutigen Japan, der Wunder absolut und radikal ablehnt. Der Lehrvater trägt so die Krankheiten von Hunderten von Menschen. Aber einmal im Monat reinigt auch er sich durch das Furikae Matsuri. Dann wird er in einem einzigen Augenblick von all seinen Krankheiten geheilt. Diese schwärmerische Sekte bedarf also keiner Ärzte, keiner Hospitäler. Wenn ein Kranker nicht geheilt werden kann, ist dies ein Zeichen, daß er kein guter Mensch ist, denn jede Krankheit kann geheilt werden. Gegen Bezahlung sagt einem der „lebende Gott“ oder einer seiner Schüler, durch welche Sünden man seine Krankheit verdient hat und wie man sich zu bessern habe. Die Bezeichnung für diesen Rat ist „Shinsen“, d. i. Veröffentlichung oder göttliche Offenbarung, Bekanntgabe seiner Sünden durch Mikitoku oder einen seiner Schüler. Wenn man aber von seiner Krankheit doch nicht geheilt wird, so heißt die Lösung: man hat zu wenig Glauben und Vertrauen oder zu wenig dafür bezahlt. Auch sonstiges Unglück und Mißgeschick ist nach dieser Sekte ein Warnruf Gottes an die Menschen. Wir müssen uns darum besonders bemühen, Gottes Warnungen zu verstehen. Dies ist wertvoller als alles Studium. Bis zum zwölften Jahre hat das Kind unter der Schuld seiner Eltern zu leiden, dafür evtl. auch durch Krankheiten zu büßen. Vom zwölften Jahre an wird der Mensch für seine eigenen Taten selbst verantwortlich. Die Männer können ein Lebensalter von 135, die Frauen von 139 Jahren erreichen, wenn sie sich nur nach „Shinsen“, der Offenbarung Gottes, richten. Man braucht sich weiter nicht zu beunruhigen. Jeder Mensch soll sich nur dem Willen Gottes überlassen. Wenn jemand aber früher stirbt, wie etwa der letzte Kaiser Taisho, der geisteskrank war, so lautet die Erklärung: Er hat sich für die Sünden seines Volkes geopfert. Die Ärzte selbst werden auch krank. Sie können also

keine Krankheit wirklich heilen. Sie sollten sich der Religion von Hito no Michi anschließen, wie der Begründer dieser Sekte fordert. Wohl könnten die Weltleute die Gedanken dieser Lehre vielfach nicht verstehen. Aber sie sollten auf die Tatsache des ungemein raschen Baues seines Haupttempels sehen, der in kurzer Zeit und ohne jeden Unfall errichtet wurde. Sie würden dann begreifen, daß hinter ihm, dem Begründer der Sekte, eine größere helfende und schützende Macht stehe. Dieser Haupttempel der Sekte wurde in Kosaka bei Osaka 1934 erbaut. Seine Fassade mißt 192 Fuß; er ist 282 Fuß lang, 88 Fuß hoch und ganz im japanischen Stil aufgeführt. Außer einer großen Versammlungshalle enthält er auch ein Refektorium für 650 Leute. Er ist größer als die Nishi oder Higashi-Honghni in Kyoto und kostete über eine Million Yen².

Als göttliches Wesen wird Amaterasu-Omikami verehrt, ebenso die Geister der Ahnen, die das japanische Reich begründet haben. Weiterhin werden drei Urheber-(Schöpfer)Gottheiten und noch vier anderen Hauptgottheiten Opfer dargebracht. Hierin berührt sich Hito no Michi mit dem Shinto. Die Götter sind die Quelle aller geschaffenen Dinge. Der Kaiser ist die höchste Autorität im Lande. Der Mensch ist das Bild, eine Offenbarung Gottes. Der Mann hat die Fähigkeit zu befruchten, die Frau zu empfangen. Die Welt ist die Verwirklichung der göttlichen Ideen. Gott ist nur einer. Das All ist nicht Gott, Gott ist nicht das All. Der Wille der Eltern ist der Wille Gottes. Bei der Schöpfung ist das Wasser das Prinzip des Lebens. Das Prinzip des Wassers ist der Tag. Der Himmel, die Atmosphäre erhalten und lassen alles erstehen.

Alles in der Welt entsteht und erhält sich durch ein positives und negatives, männliches und weibliches Prinzip. Alles, was in der Welt existiert, dient nur dazu, daß der Mensch leben kann. Das Gesetz der Schöpfung ist der Weg des Menschen. Der Mensch ist der geistige Herr der Schöpfung, ihr König. Es gibt nichts gleich Heiliges. Der Mensch benützt die Kraft der Natur für seine Ziele. Dabei muß er aber den rechten Weg einschlagen: in allem die Ursache beachten. Man darf nie ein gegebenes Versprechen brechen, möge es auch wie immer lauten. Man muß die anderen achten und sich selbst für nichts halten. Es soll dem Menschen peinlich sein, nicht arbeiten zu dürfen. Der Zorn, der Schmerz verdürben alles. Die Traurigkeit sei die Grenze des Guten und Bösen. Das Glück sei für den verderblich, dem es zuteil werde. Man müsse arbeiten in Erkenntnis der Ursache. „Schützt Euer Vaterland, sorgt um Eure Familien, sucht Euren Körper in guter Gesundheit zu erhalten“, lautet die Losung. Wenn man das allgemeine Gesetz kennt und beachtet, wenn man die menschlichen Gesetze kennt und sich danach richtet, wird man in die geheimnisvolle Welt ein-

² Viele Leute haben beim Bau des großen Tempels freiwillig und ohne jede Entschädigung mitgearbeitet, d. h. Misogi (Reinigung) oder Tenryo hi no kishen (Opfergabe eines Arbeitstaglohnes) geleistet. Sie bekamen nur Nahrung und Wohnung, aber keine Bezahlung. Durch diese freie kostenlose Mitarbeit seien Kranke, selbst auch Lungenkranke, die sich zur Mithilfe meldeten, innerhalb dreier Tage gesund geworden. Während des ganzen Baues wäre nie ein Unglücksfall eingetreten, nicht einmal Verwundungen hätte es gegeben. Manche der Arbeiter kamen von weit her und bezahlten noch dazu ihre Reise selbst. Faule Leute wurden sofort entlassen. Denn der Lehrvater glaubt, wenn alle Leute sich ganz der Arbeit hingeben, würde auch kein Unglücksfall passieren. Alle Arbeiter, auch die Architekten, waren Mitglieder der Sekte. Jeder arbeitete in seinem Eifer für drei. So war der große Tempel innerhalb 10 Monate fertig. Auch der „lebende Gott“ arbeitete natürlich mit.

treten und zum wahren Glück gelangen. Alle Morgen um 6 Uhr versammeln sich die Gläubigen (Asamai) in Kosaka, etwa 5—600, in Tokyo mehr als 1000, in Hiroshima gegen 700. Überall sind die Versammlungen gut besucht. Bei den Zusammenkünften werden von Kyochi Norito-Texte verlesen. Dann folgt Händeklatschen mit tiefer Verneigung. Sodann tritt ein Gläubiger vor und erzählt öffentlich von der Gnade, die ihm zuteil geworden, seinem inneren Erlebnis, wie er oder eines seiner Familienmitglieder durch Furikae von Krankheit geheilt wurde. Jeden Tag gibt es eine Menge von Heilungen, auch von Brustkranken und an Magenkrebs Leidenden. Der Kyochi erzählt dann von den Tugenden des Miki und der Wirksamkeit des Furikae.

Gott und der Kaiser seien zusammen mit der Person und Substanz der Sonnengöttin Amaterasu Omi kami ein Körper (one body), die Ahnen und ihre Nachkommen seien eines Herzens (of one heart), der Mensch, der seiner eigenen wahren Natur folge, sei eins mit dem Himmel.

Der Sekte gehören besonders viele Kaufleute, aber auch einige Professoren an. Es ist begreiflich, daß sich die Ärzte besonders für diese schwärmerische Bewegung interessieren. So studierte in Tokyo eine Gruppe von Medizinern längere Zeit Hito no Michi. Manche Doktoren, wie in Kyoto Dr. Matsuura Takeo, in Nagasaki Dr. Takese Kyochi, sind überzeugte Anhänger. Die Sekte hat überhaupt auch viele Gläubige in den Kreisen der Intellektuellen wohl deshalb, weil man nicht blind glauben muß, weil die Neophyten ermuntert werden, ihre Zweifel offen auszusprechen, Fragen zu stellen und experimentell die Wirkungen des „Shinsen“ auszuprobieren.

Die Sekte führt eine Mittelschule für Knaben in Tokyo (Nakano Chûgakkô) und eine Volksschule in Kosaka. Eine Mittelschule für Mädchen ist geplant. In ganz Japan zählt die Sekte etwa 60 Tempel oder Propagandahäuser, rund 300 Propagandisten und etwa 5—600 000 Familien. Die von den Gläubigen gegebenen Almosen sind die Haupteinnahmequelle. Jede Familie legt ihre Gaben in einen eigenen Haus-Opferkasten. Den Schlüssel dazu hat der Propagandist, der wöchentlich das hineingelegte Almosen abholt.

Am Gedenktag der Schlacht von Mukden kündete Miki, der in Kosaka bei Osaka als behäbiger Bauer lebt, an, daß eine Gedenkmünze aus Nickel mit seinem Bilde geprägt werden sollte. Daraus sollen Kugeln gegossen werden, die den Krieger schußsicher machen. Nach der Zeitung „Osaka Asahi“ soll das Material dazu vom Militär stammen. Es sollen schon 180 000 Stück geprägt sein. Sie werden, das Stück für 3 Yen, an die Gläubigen verkauft. Das Hauptquartier der blühenden Sekte war zu Fuse cho. Bilder ihres Begründers wurden häufig verteilt, so daß man sie überall haben konnte, wo er selbst nicht anwesend war. In kriegerischen Zeiten sollten diese Bilder, ähnlich wie die im Shinto üblichen Amulette und Talismane aus der Rinde der Tempel-Koniferen oder dem Holze der in bestimmten Zeitabständen abgebrochenen und neu aufgebauten Tempel Schutz gewähren. Die Heiligtümer dieser Sekte wurden überall in moderner Eisenzementausführung gebaut, so auch der Karihonden bei Osaka. Ihre Architektur ist den Shinto-Schreinen und buddhistischen Tempeln nachgebildet. Will doch die Sekte das ganze japanische Volk in praktischer Hinsicht, in religiöser Lehre, Ethik, Moral, Kult und Ritus einigen. Als Symbol dieser volksverbundenen Einheit wählte sie sich eben die Stilformen der beiden in Japan blühenden Religionen. Die Mitgliederzahl ihrer mehr als 100 Zweigstellen wird zwischen 300 000 und einer Million geschätzt. Besonders zahlreich finden

sie sich in Osaka, Kagoshima und Tokyo. Die Sekte stellt mit ihrem ungeheuer raschem Wachstum ein interessantes religions-psychologisches Phänomen dar. September 1936 wurde aber auch sie von der Polizei verboten, angeblich wegen moralischer Vergehen ihres Begründers und ihrer Kultdiener.

Eine andere neuere Sekte Japans ist *Hi no Moto*, d. i. Sonnenfundament. Auch sie ist absolut national und stark populär. Sie will, wie übrigens auch *Hito no Michi*, in ihrer Philosophie humanistisch und doch absolut orthodox sein, zumal hinsichtlich der Kaiserverehrung. Auch der gebildete Japaner findet ja weltumspannenden Humanismus und Theismus völlig vereinbar mit praktischer Menschenverehrung, nämlich des Kaisers. Der nationale Gedanke beherrscht im Lande der aufgehenden Sonne die Intelligenz ebenso wie die breiten Volksmassen. Kaum ein anderes Land der Erde kann sich einer gleich geschlossenen patriotischen Gesinnung rühmen. Ebenso suchen auch andere neuere religiöse synkretistische Gebilde wie *Seicho no ie*, d. i. Haus des Wachstums, oder *Dodoku kagaku*, d. i. Morallehre, die ethisch-erzieherischen Ideale verschiedener Religionen und Weltanschauungen dem Volke, speziell den Gebildeten als Leuchtstern für ihr Leben zu geben. Erstere pflegt neben Krankenheilungen³ besonders die Idee der Einordnung des Menschen in das Allgeschehen der Natur. Diese Harmonie zwischen Makro- und Mikrokosmos bringe Gesundheit, inneres Glück, ja selbst auch Reichtum und Wohlergehen.

Das rasch anwachsende und sich immer vermehrende Sektenwesen ist eine der eigenartigsten Erscheinungen im kulturellen Leben Japans von heute. Über 800 neue Sekten sollen in den letzten Jahren erstanden sein. Das Ministerium für Unterricht und Erziehung (*Mombusho*) betrachtet diese Sekten als religiöse Vereinigungen. Das Innenministerium läßt sie wegen ihres schwärmerischen Charakters scharf überwachen und die Bevölkerung durch Flugschriften aufklären. Das erstgenannte Amt ließ eine Untersuchung darüber anstellen, warum in Auswirkung der religiösen Krise der Gegenwart so zahlreiche Sekten in den letzten Jahren erstehen und in kürzester Zeit so viele Millionen Anhänger gewinnen konnten. Vier Gründe wurden dafür gegeben: Zunächst die Untätigkeit und das Versagen der bestehenden Religionsgemeinschaften, also vor allem der dreizehn anerkannten Shinto- und der rund sechzig buddhistischen Sekten, weiterhin die allgemeine seelische Unruhe weitester Volkskreise, die aus innenpolitischen und wirtschaftlichen Verhältnissen zu erklären ist, zumal bei den wirtschaftlich und gesellschaftlich sehr schlecht stehenden Bauern und Kleingewerbetreibenden, sodann die Unzulänglichkeit des Gesundheitsdienstes und der Wohlfahrtseinrichtungen des Staates — gerade das Gesundbeten und die Dämonen-Austreibungen führten den Sektenstiftern immer wieder weiteste Volkskreise zu³ —, endlich das Wiedererwachen des religiösen Geistes, das Verlangen nach religiöser Belehrung und Befriedung, zumal auch in den geistig höher stehenden Schichten.

Der Geist des Shinto entspricht ja vielen idealgesinnten jungen Menschen doch nicht völlig. Sie sehnen sich, soweit sie überhaupt

³ Übrigens spielte Krankenheilung durch Handauflegen nach dem Herrenbeispiel (Mc 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23, 25; 1. c. 4, 40; 13, 13; Mt 9, 18) auch eine entscheidende Rolle in der Urchristenheit und ihrer Mission (Act 28, 8).

religiös interessiert sind, nach höheren, die ganze Menschheit umfassen den, von allzu starkem nationalen Denken losgelösten, von Wunder- und Mythenglauben unbeschwerten sittlich-religiösen Gedanken. Diese suchenden und ringenden Menschen finden im modernen Japan mit seiner in der Verfassung garantierten Religions- und Gewissensfreiheit bisweilen auch den Weg zum Christentum. In seiner katholischen wie evangelischen und orientalischen (russisch-orthodoxen) Ausprägung begegnet ihnen diese Religion des Westens mit ihren zum Himmel weisenden Kirchen und Kathedralen häufig in den größeren Städten. Neben der geschlossenen katholischen Mission, die von Mitgliedern des Pariser Weltpmissions-Seminares, von deutschen und kanadischen Franziskanern, von deutschen Vätern des göttlichen Wortes und Jesuiten, Benediktinern von St. Ottilien, italienischen Salesianern, des Don Bosco, polnischen Franziskanern (Karafuto), polnischen Franziskaner Konventualen, spanischen Jesuiten (Karolinen-, Mariannen- und Marshall-Inseln), französischen und eingeborenen Trappisten (Hokkaido und Furuoka), von kanadischen und spanischen Dominikanern, nordamerikanischen Weltpriestern (Maryknoll) und landesgeborenen Weltpriestern betreut wird, gibt es viele Kirchen der verschiedenen protestantischen Denominationen unter Führung englisch-amerikanisch-schwedischer Missionäre, ebenso auch eine unabhängige japanisch-evangelische Kirche. Freilich ist das Wachstum des Christentums in neuester Zeit ein sehr langsames. Es entspricht prozentual nicht einmal der natürlichen Vermehrung der christlichen Bevölkerung im Gesamtbilde der Geburtenziffer. Stark aktive Kreise des protestantischen Christentums amerikanischer Ausprägung erhofften von einer „fünfjährigen Gotteskönigtumsbewegung“ (five year kingdom of God-movement) eine starke zahlenmäßige Vermehrung ihrer Anhänger. Doch wurde ihr Ziel nach Abschluß des Werbefeldzuges nicht erreicht. Bis heute vermochte eben das Christentum in Japan die innersten Quellen des persönlichen und sozialen Lebens der Nation nicht genügend zu erfassen, es vermochte nicht Wurzeln in den breiten Massen des Volkes zu schlagen. Trotz aller Predigt- und Lehrinstitute (Mittelschulen und Universitäten wie die katholische Jochi Daigaku zu Tokyo und die protestantische Doshisha zu Kyoto) blieb es für viele eine fremde Religion, die ihre Anhänger hauptsächlich in den oberen Schichten des Volkes hat. Die innere Zersplitterung des Christentums vermochte keine starke, alle erfassende Anziehungskraft auszuüben. In den Augen vieler Kreise verlor das Christentum besonders dadurch, daß es den großen Krieg nicht zu verhindern wußte, und daß es heute kaum eine Nation gibt, deren Leben ganz vom Geiste des Christentums her durchdrungen ist. Da in jüngster Zeit in Japan die soziale Frage überall an erster Stelle steht, sucht natürlich auch das Christentum sich der Lösung ihrer Aufgaben besonders zu widmen. Idealisten, die in den Kreisen der „Young Men und Young Women Christian Association“ verkehren, wurden besonders durch die Ideen und Schriften von Toyohiko Kagawa stark berührt. Er widmet sich hauptsächlich der sozialen Frage und arbeitet besonders für die untersten Volksschichten. Seine Bücher³ haben auch in englischer Übersetzung weite Leserkreise gefunden. Heute arbeitet er hauptsächlich in Kobe und Tokyo, wirkt aber auch durch Vortragsreisen, speziell in den Vereinigten Staaten. Ähnlich haben auch die deutschen Jesuiten der Jochi Daigaku ein „Catholic Settlement“ im Armenviertel von Mikawashima Arakawa-ku Tokyo eröffnet

mit Schule und Fürsorge für die Armen. Katholische Studenten der genannten Hochschule wie auch Studentinnen der Seishin Joshi-Gakuin und Futaba Koto-jogakko, den von Schwestern vom Sacré coeur bzw. vom hl. Maurus geleiteten Mädchenmittelschulen, stellen sich bereitwillig in den Dienst der Sache ⁴.

Die Zukunft des Christentums in Japan hängt davon ab, ob die Lehre Jesu sich mit dem starken Familien- und Traditionssinn des Volkes abfinden und damit den passiven Widerstand, zumal in den kleineren Landgemeinden mit ihrem starken Sippenbewußtsein und ihrem wirtschaftlichen Einheitsgefühl überwinden kann, ferner ob sie, von idealen, landesgeborenen Führern geleitet, Volksreligion zu werden vermag und für die Lösung der sozialen Frage wertvolle Hilfe leistet. Bislang ist leider die Hoffnung nicht allzu groß, daß christliche Ideen die weitesten Schichten des Volkes für sich gewinnen werden. Wohl zählt heute das Christentum in den Großstädten manche Anhänger. Das flache Land hingegen blieb ihm bislang fast völlig verschlossen. Hier ist eine stärkere Anpassung notwendig. Die katholische Kirche erschließt sich dieser Erkenntnis, die in protestantischen Kreisen schon länger vorherrscht, gleichfalls mehr und mehr. So erhielt i. J. 1937 auch Tokyo einen landesgeborenen Erzbischof Mgr. Doi und damit Japan den zweiten eingeborenen kirchlichen Führer. Leider ist der bisher einzige im Lande geborene japanische Bischof Hayasaka von Nagasaki infolge Erkrankung 1937 zurückgetreten. Doch hat er bereits wieder einen japanischen Nachfolger erhalten.

In Japan muß das Christentum heute einen starken, glaubenserfüllten, selbstlosen, dabei opfermutigen und tatkräftigen Geist bezeugen. Dies entspricht dem Nationalcharakter des heutigen Japaners, der Idee des Sichopferns für große Ideale in vollster Weise. Noch mehr als bislang würden dann auch nichtchristliche Kreise die innere Kraft des Christentums, die wertvollen, lebensgestaltenden Ideen der Lehre Jesu in ethischer und sozialer Hinsicht verspüren. Vermag das Christentum auch in der gegenwärtigen Krise dem japanischen Volke glaubenserfüllte, opferbereite Anhänger zu geben, so werden sich auch die breiteren Schichten des Volkes mehr und mehr in Empfänglichkeit von ihm beeinflussen lassen. Optimismus ist in dieser Frage angebrachter als Pessimismus, der ja nach allen Seiten nur lähmend wirkt.

Bei der tiefen sippenmäßigen Verbundenheit, dem starken völkischen Selbstbewußtsein, der diesseitigen Geisteshaltung des japanischen Volkes braucht es uns nicht wunderzunehmen, daß das Christentum heute (1937) in Großjapan bei einer Bevölkerung von 97 694 628 Seelen nur 284 109 Katholiken, 334 285 Protestanten und etwa 30 000 Russisch-Orthodoxe zählt. Eine stärkere Verbreitung des Christentums im Lande der aufgehenden Sonne ist besonders dadurch erschwert, daß das eigentliche Japan in seinen Volks-, Mittel- und Hochschulen jegliche religiöse Beeinflussung und Unterweisung vollkommen ausschaltet. Die von der Jugend allgemein geforderten Jinsha-Besuche gelten heute nicht mehr als religiöse Zeremonien, nur als Bekundung treuer vaterländischer Gesinnung. Die christliche Mission hat hier nicht wie etwa in Indien, China und in sonstigen Missionsländern Gelegenheit zur Errichtung zahlreicher Waisenhäuser, Kindergärten, Alters- und Krankenhäuser. Japanische

⁴ Vgl. *Outlines of the Jochi-Catholic-Settlement at Mikawashima Suburb in the north-east of Tokyo, 1935.*

Waisenkinder werden von den nächsten Familienverwandten erzogen, als heiliger Schatz der Nation Fremden nicht anvertraut. Bei dem hohen Stande der Ärzteschaft und des weltlichen Pflegepersonals werden auch Krankenhäuser nicht abendländischen Schwestern zur Leitung überwiesen. Die selbstbewußte Großmacht Japan hat sich ja seit ihrer neuzeitlichen Erschließung für den Westen alle Kenntnisse des Abendlandes auf allen möglichen Gebieten, speziell der Medizin, Physik, Chemie, Naturwissenschaften anzueignen gewußt. Japan ist dem Westen vollkommen ebenbürtig geworden. Es lehnt nicht bloß jede Beeinflussung oder gar Bevormundung durch das Abendland absolut ab, dehnt auch seine Hegemonieansprüche im Fernen Osten immer weiter aus. Die Gefahr ist dabei nicht gering, daß es seine Ausschaltung jeglicher religiösen Beeinflussung, also auch jener durch die christliche Mission aus seinem Schulwesen auch in die neuerworbenen Länder (Korea, Mandschukuo, Formosa, Mandatinseln der Südsee) zu übertragen sucht. Bisher galten in diesen Neuländern noch tolerantere Auffassungen; der religiöse Unterricht, vor allem in den Privatschulen der christlichen Mission, wurde geduldet, wie auch im Mutterlande Mittelschulen der Mission sich bisher manch erfreulicher Duldung, ja sogar Förderung durch die Regierung rühmen konnten.

Japan teilt gegenwärtig das Schicksal aller Länder der Erde. Überall bestehen starke Spannungen, weht Krisenluft, zumal auf dem Gebiete der Kultur. Der mit China ausgetragene Kampf verschärft die Situation. Die Industrialisierung der Länder, der Aufschwung der technischen und Naturwissenschaften, die Rationalisierung und Mechanisierung des Lebens brachten, wie überall, so auch hier schwere moralische, religiöse und soziale Erschütterungen. Japan sucht sich gegen all diese Schädigungen zu wehren, die Kultur des Geistes gegenüber dem Fortschritt der Mechanik, dem Triumphe der Maschine zu retten. Ernste Kreise, denen die Erhaltung der feinen Innenkultur des Menschen, der Familie, des Staates am Herzen liegt, mühen sich, den Sieg des Menschen über sich selbst, über seine Selbstsucht, seine sonstigen Leidenschaften zu sichern, die eigenen Innenwerte bei aller Erschütterung des Landes wie der Welt zu wahren. Wohl haben weite Kreise des Landes in den Nachkriegszeiten mit ihrer Hochkonjunktur, ihrer wirtschaftlichen Erhebung weiter Gebiete der Erde fast allen Idealismus eingebüßt. Sie haben sich, beglückt mit den Gütern der Erde, materialistischer Weltanschauung verschrieben. Andere Kreise hingegen leiden unter dem Zwiespalt, der tiefen Kluft, die gerade diese Hochkonjunktur zwischen den allmächtigen Finanzkreisen und den weiten, ausgebeuteten Kreisen des Volkes erstehen ließ. Sie suchen nach einer neuen Sinnbedeutung des Lebens. Dabei ist Japan seit dem Weltkriege und seinen Erfahrungen gegenüber seinem Lehrmeister, dem Westen, zumal in ethischen Fragen, sehr mißtrauisch geworden. Es beginnt am Werte der westlichen Zivilisation für die Gestaltung und Beglückung des Einzel Lebens wie des Lebens eines Volkes stark zu zweifeln. Einer seiner führenden Geister prägte jüngst das Wort: „Japan's loss of respect for the western nations in general has induced her to question the intrinsic value of modern civilisation as a whole“⁵. Auf der ganzen Linie macht sich eine Reaktion

⁵ M. Anesaki, *The Present Crisis of culture in Japan*, in *Asia* (36) S. 579—82.

der östlichen Geisteshaltung gegenüber der westlichen Zivilisation, eine Besinnung auf die Urwerte der eigenen Kultur, ein Versuch, die großen Fragen des eigenen geistigen und sozialen Lebens aus den Urquellen der asiatischen Kultur zu lösen, fühlbar.

Die religiöse Frage wird heute vor allem in den Kreisen der heranwachsenden jungen Intelligenz wie auch der Arbeiterschaft eifrig erörtert. Natürlich gibt es auch hier viele Indifferente, denen der Genuß des Lebens den Inbegriff aller ihrer Wünsche darstellt. Manche Kreise sind jeglicher Religion gegenüber sogar feindlich eingestellt. Ihnen genügt, wie es scheint, das urjapanische nationale Denken. In einer Unterhaltung mit jungen Studenten erklärte mir ein junger Japaner in Himeji Herbst 1937, er und viele seiner Kameraden hätten für Religion kein Interesse. Ich frug ihn: „Welchen Sinn hat dann das Leben für Sie, wenn Sie vielleicht in wenigen Monaten unvollendet mit zwanzig Jahren auf den Schlachtfeldern Chinas verbluten?“ Spontan antwortete er mir: „Dann werde ich unsterblich in der Erinnerung und Verehrung meines Volkes weiterleben.“ Noch vor wenigen Jahren wandte sich das Interesse der ungemein lernbegierigen Studierenden den sozial-ökonomischen Fragen und ihrer Lösung zu, wie sie bei mangelnder Religiosität und mechanischer Weltauffassung von seiten einer materialistisch-sozialistisch-marxistisch-kommunistischen Weltanschauung erstrebt wurde. Die Polizeimacht hat im Verein mit den national-militärischen Kreisen diesen Träumereien und Ideologien ein rasches Ende bereitet. Es wurde verboten, diese ganze Literatur zu kaufen, nicht aber einzuführen, die irreführenden Anhänger des Kommunismus wurden auf entlegene Inseln verbannt. In ähnlicher Weise wird zur Zeit auch dem Pazifismus der Kampf erklärt. Religiöse Bücher und Zeitschriften, mochten sie aus buddhistischen, konfutseanistischen oder christlichen Kreisen stammen, fanden und finden gleichwohl noch heute großes Interesse. In Buchhandlungen und antiquarischen Buchbeständen kann man neben den Schriften eines Nietzsche, Schopenhauer Lehrbücher der Dogmatik, Moral, Ethik, Philosophie, Apologetik in den verschiedensten Sprachen erstehen. Mit dem religiösen Interesse paart sich auch heute noch eine starke Anteilnahme an sozial-ethischen Fragen. Das Ehe- und Familienproblem, Verhältnis von Autorität und persönlicher Freiheit speziell auch betreffs der Eheschließung wie der Geburtenbeschränkung werden ebenso eifrig diskutiert wie die Fragen von Staatsverfassung, von faschistischer bzw. nationalsozialistischer, demokratischer oder autokratischer Staatsführung. Es bleibt für den westlichen Geist ein interessanter Eindruck, von japanischen Professoren in Vorträgen den Gedanken ausgesprochen zu hören, die in der japanischen Mythologie seit Urzeit begründete tiefe Verbundenheit zwischen Volk und Kaiserhaus, welche in den für 1940 geplanten großen Feierlichkeiten ihren symbolischen Ausdruck finden soll, würde auch die nächsten drei Jahrtausende unerschüttert bestehen bleiben. Vielleicht liegt hierin die für uns Europäer äußerst schwer oder kaum völlig faßbare innerste Eigenart japanischer Kultur und Religiosität: In dem Weiterleben eines Mythos, der wörtlich oder symbolisch auch heute noch alle Kreise mit dem Kaiserhaus aufs tiefste verbindet.

Die Religion in der Krisis des neuen China

Von Dr. P. Augustin Borgolte, Dorsten

Das Problem China beschäftigt wieder die ganze Welt. Vor allem sind es die Politiker und Wirtschaftler, die sich eingehend mit China und seiner Krisis befassen. Ihre Erwartungen und Befürchtungen sprechen sich im allgemeinen allein in den Zeitungen und Zeitschriften aus. Das ist nicht zu verwundern, denn die Wandlungen auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete sind am deutlichsten sichtbar für die Menschen, deren Interesse der Gegenwart gilt.

Gewiß folgenreich kann der politische Kampf für die Zukunft Chinas sein. Und die Schätze des Bodens und die Werkstätten der Industrie an den verschiedenen Stellen des Landes sind sicher mit ausschlaggebende Faktoren für die Neugestaltung des Reiches. Doch dies alles tritt zurück vor der großen Geisteswandlung in China. Mit gutem Recht sagt Esterer: „Wenn die Weltgeschichte dereinst über die großen Umwälzungen unserer Zeit Klarheit schafft, wird sie vielleicht zu Gesichtspunkten kommen, von denen aus wir verblendete und verständnislose Zuschauer des gewaltigsten Ringens der ganzen Kulturgeschichte waren“¹.

Die katastrophale Natur dieser Geisteskrise erklärt sich besonders daraus, daß China instande war, seine ganz eigenartige, in sich geschlossene Kulturwelt bis in die jüngste Zeit zu behaupten. Und diese Kulturwelt, deren formende Kraft Korea und Japan gestaltet und machtvolle Eroberer bezwungen, wurde gelebt. Die Verfallerscheinungen waren, nach Rich. Wilhelm, nicht so groß, wie sie oft in modernen Büchern geschildert werden. Dazu kommt, daß es sich um ein 400-Millionenvolk handelt, um den fünften Teil der Menschheit. „Schon nach diesem äußeren Umfang beurteilt, bedeutet das die größte Kulturübernahme, die je in der Weltgeschichte stattgefunden hat“².

Doch das entscheidendste und furchtbarste Moment liegt nicht in diesem räumlichen Umfang, sondern in der Größe und Weite der Umwandlung. „China ist zweieinhalb Jahrtausende im Altertum stehen geblieben“³. „Mit der Schrift, die man vor zwei Jahrtausenden schrieb, schreibt man noch heute. Die Bücher, aus denen der chinesische Schüler seine erste Weisheit aufnahm, sind vor fast zwei Jahrtausenden geschrieben“⁴. Und den hierdurch gebildeten Menschen trat auf einmal die westliche Kultur mit ihrer modernen, fast entgegengesetzten Geistesart entgegen. Welche schwierigen Wandlungen mußte das bringen!

China hat sie zum Teil hinter sich. Das stolze Gebäude seiner Kultur brach zusammen. Und es wurde ein furchtbares Zusammenbrechen. Es machte nicht halt vor dem Heiligsten des Volkes, vor seinem religiösen Glauben und seinen Göttern. Man kann der Meinung sein, daß gerade die Religion den schlimmsten Stoß erhielt wegen der Verbindung des Religiösen mit allen Einrichtungen und Anschauungen im alten China. So kann man vielleicht im Anschluß an das oben zitierte

¹ Esterer, M., Chinas natürliche Ordnung und die Maschine. Berlin 1929, 8 f.

² Ostasiatische Rundschau (O. R.) 1930, 710 f.

³ Stimmen der Zeit 1930, 15.

⁴ O. R. 1930, 711.

Wort Esterers sagen: „In China sehen wir das gewaltigste Ringen der ganzen Religionsgeschichte“. Dieses Ringen und sein vorläufiges Ergebnis soll im folgenden näher dargelegt werden.

I. Beginnende Auflösung im 19. Jahrhundert bis zum offenen Bruch 1911.

1. Voraussetzungen. Wie schon oft in China Schwierigkeiten und Drangsale auf politischem, wirtschaftlichem und ökonomischem Gebiet kulturelle und religiöse Krisen heraufbeschworen, so war das zum Teil auch im 18. Jahrhundert der Fall. Die Blütezeit der Mandschu war gegen Ende der K'ian-Lung-Periode dahin. „Die beispiellose Prachtentfaltung hatte sich auf anderem Gebiet gerächt. Morsche Stellen traten da und dort im Staatsgefüge hervor“⁵. Hinzu kam die Degeneration in der Herrscherfamilie und die Besetzung des Thrones „gegen alles moralische Bedenken“ und „gegen alle Widerstände des Rechts und der Sitte“ durch die herrschsüchtige Kaiserin Mutter Tsi Hi⁶.

Daß unter solchen Umständen gegen die fremden Mandschu gearbeitet wurde und geheime Gesellschaften weit im Lande das Volk beunruhigten, nimmt kein Wunder; zumal gerade damals eine philosophische Richtung sogar republikanische Ideen vertrat. Hinzu kam noch als ganz bedeutende Aufregung der Einfall der Fremden, die die Mandschu nicht vertreiben konnten, ja auf die sich die Dynastie sogar zu stützen suchte.

Zu diesen allgemeinen Zeiterscheinungen trat noch die damalige Entwicklung der heimischen Religion als Schwierigkeit hinzu. Das religiöse Erbe der Chinesen im 19. Jahrhundert waren nicht die drei alten Religionen in ihrer ursprünglichen Form. Der Ur-Taoismus wurde nur noch in einzelnen Klöstern geübt, während das große Volk den Taoismus übte „als eine Mischung von Natur- und Ahnenverehrung, Geisterglauben, taoistischem und buddhistischem Götterkulte“⁷. Alles andere trat dem gegenüber zurück, selbst Himmelsopfer, Konfuziusverehrung, sogar Ahnendienst⁸. „Aus einer tiefgründigen Philosophie war eine synkretistische Volksreligion mit entlehnter, aber rasch verfallender Kirche, schließlich ein Aberglauben mit gewinnsüchtigem Gauklertum geworden“⁹.

Mit dem Taoismus bot auch der Buddhismus „fast durchweg im Reiche das Bild der Entartung und, da ihnen die staatliche Förderung ganz oder fast ganz entzogen war, auch das des äußeren Verfalls“¹⁰. Ebenso trug der Konfuzianismus, der mit seinem System der eigentliche Staatskultus der Chinesen war, die Zeichen des Niedergangs an sich. Nach O. Franke ist „das konfuzianische System seit der Dogmatisierung im 12. Jahrhundert zum starren Formalismus geworden“. „Hochmut, Herrschsucht und Unduldsamkeit waren die Kenn-

⁵ Wilhelm, R., Ostasien. Potsdam 1928, 133.

⁶ Ebd. 134.

⁷ Aufhauser, J., Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. München 1927, 334.

⁸ Oehler, W., Chinas Erwachen auf dem nationalen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Gebiet. Wernigerode 1925, 103—108.

⁹ Franke, O., Die Chinesen (in: Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte). 2. Aufl. Tübingen 1925, 228.

¹⁰ Ebd. 256.

zeichen des konfuzianischen Literatentums geworden, das die Macht des Beamten und Priesters in sich vereinigte¹¹.

Diese religiösen Verhältnisse traf das Abendland an, als es im Vertrauen auf seine Kriegsmaschinen Einlaß begehrte. Schon diese politische Macht versetzte der einheimischen religiösen Anschauung einen schweren Stoß. Die Niederlagen in den folgenden Kriegen und schmählischen Verträgen ließen sich mit dem „Weltreichsglauben“ nicht vereinigen. Auch das Ansehen des „Himmelssohnes“ mußte unter der brutalen Mißachtung der Fremden leiden. Und die Götter halfen nicht. Die Zaubermittel schützten nicht vor den mordenden Geschossen! Ja, die Fremden selbst konnten sich jede Freiheit erlauben! Beim Wege- und Brückenbau hinderte sie nicht der gefürchtete Berg- und Wassergeist!

Doch der eigentliche Krisenbringer kam im Gefolge dieser Fremden: die ganz andere Weltanschauung! Auch das Christentum gehört mit dem rechten Vorbehalt hinzu! In der Bekämpfung mancher Mißstände, wie Kinderheirat, Mädchenmord, Ahnenverehrung als des ersten Gebotes waren sie mit indirekte Ursache. Die protestantischen (amerikanischen) Missionare gingen zum Teil viel weiter. Die Begriffe: Reich Gottes und Demokratie wurden gleichgesetzt. Und das bedeutete für China eine religiös-soziale Umwälzung¹². Zu all dem kommt, daß durch die Berührung mit der in vielen Punkten auch dem Heiden ohne weiteres einleuchtenden höheren Moral des Christentums in vielen Köpfen Zweifel an der Vollkommenheit der eigenen Religion wach wurden.

2. Beginnende Auflösung. Schon gleich beim ersten religiösen Aufstand gegen den Konfuzianismus zeigt sich der Einfluß der Fremden; denn der Taiping-Aufstand, der die Unterstützung verschiedener Geheimgesellschaften von religiösen Sektierern und Fanatikern fand, war nicht nur ein Kampf gegen die fremde korrupte Dynastie, um die einheimische Taiping-Dynastie auf den Thron zu bringen. Sie war eine „neue religiöse Lehre“, die ihr Führer „aus halbverstandenen und mißdeuteten Bestandteilen des Christentums“ aufgestellt hatte¹³. Ihr Streben ging auf die Gleichheit der Menschen, die Gleichheit des Besitzes, wie sie es in den Lehren des Christentums zu finden glaubten. „Ihr Ziel, eine völlige neugestaltete, klassenlose Gesellschaft“, war dem Konfuzianismus direkt entgegen¹⁴. Durch die Zerstörung konfuzianischer Heiligtümer und durch ihren fanatischen Haß gegen alles Alte bekundeten sie noch deutlicher ihre Ziele¹⁵.

Furchtbar (gleich unserem 30jährigen Kriege) erschütterte dieser Aufstand das Reich! Die Wirkung verstärkten noch die Aufstände der Mohammedaner im Westen, der Ureinwohner im Süden und des Niän Fu im Norden. Hinzu kamen der „Blutabfluß, den der Opiumhandel der chinesischen Wirtschaft brachte“¹⁶, und weiter noch der Kampf mit England und Frankreich. Das war so recht die

¹¹ Ebd. 255, 219.

¹² Vgl. Fritz, K., Christentum und nationale Strömungen in China. Stuttgart 1927.

¹³ Menz, G., Flutwende. Leipzig 1927, 56.

¹⁴ Wittfogel, Sun Yat Sen. Wien 1927, 20.

¹⁵ Wilhelm, R., Ostasien. Potsdam 1928, 138.

¹⁶ Ebd. 135.

Zeit, in der ganze Länderstrecken von den neuen religiös-politischen Ideen angesteckt werden konnten.

Mit Hilfe der Fremden und der konservativen gläubigen chinesischen Bauern konnte sich die Dynastie und mit ihr die alte Religion behaupten. Den Chinesen unter Führung des bedeutenden Gelehrten Tsung Kuo-Fan ging es wahrlich nicht um die Rettung der Dynastie! Ihnen ging es um die Rettung der chinesischen Kultur. Für sie „war der Himmelssohn immer noch eine Idee, in deren Namen das Banner der Ordnung aufgerichtet werden konnte“¹⁷. Zeigt die Volkserhebung gegen die Sektierer ein großes Verwurzelte sein der alten religiösen Anschauungen im Norden, so zeigte die Gegenseite, daß weite Kreise im Süden neuen, umstürzenden religiösen Ideen zugänglich waren.

Infolge des Taiping-Aufstandes und in Gegenwirkung gegen die immer noch drohende Übermacht der Fremden suchte sich der Staat nunmehr mit allen Mitteln an das Alte zu klammern. Und auch das Christentum hätte seit den Verträgen von 1858 „schwerlich gegen die starre Ablehnung des Konfuzianertums, dessen Einfluß auf die Massen mit allen staatlichen Machtmitteln geschützt wurde, mit Erfolg haben ankämpfen können, wenn nicht der gewaltige Zustrom abendländischer Kulturelemente den Riesenbau des Weltkirchenstaates und damit die ganze universalistische Weltanschauung ins Wanken gebracht hätte“¹⁸.

Die Erfahrungen der letzten Jahre zwangen China, sozusagen die technischen Errungenschaften der fremden Kultur zu übernehmen, wenn es nicht vollends von ihr vernichtet werden wollte. Wie weit man allerdings in der Übernahme gehen sollte, darüber war man geteilter Meinung. Neben den Altkonservativen, die jedes Fremde meiden wollten, kam die mittlere Richtung (die konservativen Evolutionisten) zur Geltung (Li Hung Tschang), die nur die äußere Technik übernehmen wollten. So kamen die großen Waffeneinkäufe in Europa und die Anstellung fremder Militärs zustande. Vom neugegründeten Schanghaier Arsenal wurden die ersten Bücher westlicher Wissenschaft ins Chinesische übersetzt. Sie waren ein Anfang einer Umgestaltung des chinesischen Geisteslebens¹⁹.

Nach der Niederlage gegen Japan (1894/95) kam eine zweite Periode der weiteren Auflösung. Nun gewannen die Reformer von Kanton die Führung. Sie waren davon durchdrungen, „daß ein Geist strenger Kritik die eigene Kultur zu prüfen habe, und daß unter allen Umständen eine Europäisierung der ganzen Gesetze und der Staatsverwaltung notwendig sei“²⁰. Sie hatten sich durch ausländische Doktrinen neue Begriffe angeeignet, die zu dem alten chinesischen Staatskirchentum in vollem Gegensatz standen.

Kang Yu Wei, dem Führer der Kantonesen, schwebten als Vorbilder Japan, Indien, Türkei und Rußland vor Augen. Und „im Geheimen hat übrigens gerade Kang Yu Wei, der auch revolutionäre Ansichten über die konfuzianische klassische Literatur vertrat, Ideen von kühnstem Radikalismus entwickelt“²¹. Er spricht die Ansicht aus, daß die alten Texte bewußte Fälschungen seien. In seinem Buche: „Die Reform

¹⁷ Ebd. 139.

¹⁸ Franke, O., a. a. O. 256.

¹⁹ Wilhelm, R., Die Seele Chinas. Berlin 1926, 38.

²⁰ Ebd. 39.

²¹ Menz, G., a. a. O. 111.

des Konfuzius“ gab er ein ganz neues Bild von dem alten Meister: nicht Überlieferer, sondern Revolutionär im größten Ausmaß sei er gewesen. Sein drittes Werk, das Buch von der großen Gemeinschaft, bewegt sich fast ganz in den Gedankengängen von Marx und Lenin. Die Zerstörung und Überwindung der Familie und des Staates sind die Grundgedanken seines Systems.

Als Kang Yu Wei an den Hof zum Kaiser Kūanghsü berufen wurde, kam der Geist radikaler Reformen auch dorthin. „Edikt folgte auf Edikt (1898). Die alten Prüfungen wurden abgeschafft. Schulen nach westlichem Muster sollten allenthalben gegründet, das ganze Staatswesen sollte nach westlichem Muster reformiert werden“²².

Das waren harte Schläge gegen die religiösen Anschauungen der Chinesen. Tschang Tschü Tung, der durch seine Empfehlung Kang Yu Wei an den Hof gebracht, betonte, man dürfe nur einen Kompromiß mit dem Europäischen schließen: „Die altheiligen Lehren des Konfuzianismus sollten nach wie vor das unverbrüchliche Heiligtum der Seele bleiben. Hier sollte kein Geist der Kritik, kein Utilitarismus und Positivismus Eingang finden“²³.

Die ganz konservative Richtung beendigte sofort mit Gewalt diese Reformära. Die Kaiserinwitwe riß die Regierung an sich und suchte gegen jede Neuerung das alte Staatsideal aufrecht zu erhalten. Die Erfahrung der Boxerwirren (1900) ließ auch sie umdenken. Nun war sie für die Reform. Der alte religiös fundierte Staat sollte in eine konstitutionelle Monarchie umgewandelt werden, und die wissenschaftliche Bildung sollte modern gestaltet werden. Und in der Folgezeit hat die Kaiserin mit großer Energie die Reformen gegen die widerstrebenden Mandschukreise durchgesetzt²⁴.

Gleichwohl in der Grundfrage, in der religiösen Anschauung, blieb sie ganz beim alten, suchte sie auch gegen den Reformkonfuzianismus²⁵ und gegen den Neubuddhismus, der von Japan her eindrang, sich zu behaupten. Um den Konfuzianismus zu stützen und ihn den westlichen Religionen gleichwertig zu machen, wurde Konfuzius 1906 durch ein Edikt zum Gott erhoben. Ganz wunderlich mußte jedem gebildeten Chinesen eine solche Handlungsweise vorkommen. Sie war durchaus dem eigentlichen Staatssystem zuwider. Sie war auch nicht imstande, das zusammenbrechende Staatskirchentum zu halten.

3. Offener Bruch. Starke Kräfte waren am Werk, die geheim und offen gegen das konfuzianische Staatskirchentum arbeiteten. Wohl waren die Reformer getötet und zum Teil vertrieben. Ihre Ideen wirkten im Lande fort. Dann rasteten die geflohenen Reformer nicht, vom Exil aus durch ihre Schriften das Volk aufzurufen, sich vom Alten frei zu machen.

So übte Liangkitschao, der Schüler Kang Yu Weis, durch seine Schriften einen großen Einfluß auf die Gebildeten und auf die Jugend aus. In seinen fein stilistischen Aufsätzen „Über die Seele Chinas“ führt er aus: „China hat im Laufe der Jahrtausende in buchstäblicher Befolgung mancher falschverstandener Aussprüche seiner Weisen, nicht im Gefühl seiner inneren Stärke, sondern seiner inneren knochenlosen Schwachheit den heillosen Zustand erreicht, in dem es

²² Wilhelm, R., D. S. Ch. 39 f.

²³ Ebd. 40.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. 75.

sich befindet. ... Studiert doch die Jahrtausende alten Geschichtsbücher der westlichen Völker, es haben dort wahrlich auch Heilige und Weise gelebt und geredet, aber dem Dümmden dort fällt es doch nicht ein, sich mit ihren Aussprüchen zu schmücken und etwa einen kleinen Konfuzius oder Menzcius darzustellen, wie wir Chinesen es so gerne tun. — Aber ihr, die Jugend..., wollt ihr nicht den Gedanken der Erhebung unserer Nation in Herz und Sinn fassen?“²⁶.

Das waren Worte, die wie Hammerschläge auf die jungen Herzen fielen und den offenen Bruch mit dem alten Staatskirchentum herbeiführten.

Außer Liangkitschao bleibt als Führer in der neuen Geisteswende Sun Yat Sen, der Vater der Revolution von 1911. Er war der eigentliche Organisator der ganzen Bewegung. Seine Geistesrichtung hatte er erhalten durch den nachwirkenden Einfluß des Taipingaufstandes und durch seine Bekanntschaft mit den westlichen Anschauungen²⁷.

Nach seinem revolutionären Putsch in Kanton mußte er ins Ausland fliehen. Aber gerade hier sollte er für seine Pläne die beste Hilfe finden. „Immer wieder verbrachte Sun lange Zeiten in Japan, wo ihm die zahlreichen chinesischen Studenten und Militärschüler ein besonders dankbares und aussichtsvolles Feld der Wirksamkeit abgaben. Aus ihren Reihen sollte tatsächlich 1911 der erfolgreiche Oktoberaufstand kommen“²⁸. In Japan wurden seine Anhänger so zahlreich, daß er 1905 „die neue ansehnliche T'ung Meng Hwei oder »Revolutionsliga« bilden konnte, welcher sich nunmehr innerhalb Jahresfrist fast alle chinesischen Studentenschaften in der Fremde anschlossen. Die gesamte Anhänger-schaft belief sich auf etwa 10 000“²⁸ (1907).

Diese Studenten waren um so leichter für die Neuerung zu gewinnen, als sie das Beispiel der anderen Länder vor Augen hatten: Überall konstitutionelle Monarchie und in Amerika, dem fortschrittlichsten aller Länder, die Demokratie. Dazu kam die ganze neue Kultur, die sie unwillkürlich gegen die überkommene, zumal in religiöser Hinsicht, in Gegensatz bringen mußte. Wie sollte sich auch die moderne Naturwissenschaft mit dem chinesischen Geisterglauben vereinigen lassen!

Im Oktober 1911 gelang der langgehegte Plan. Die Monarchie wurde durch die föderative Republik ersetzt. Das große Volk war an dem Umsturz wenig beteiligt. Und auch vielleicht nur ganz wenigen von den Gebildeten ging damals auf, was eigentlich geschehen war. „Alt-China hatte aufgehört; der alte Kulturblock war gesprengt“²⁹. „Diese Umformung bedeutet ein Wegrücken der gesamten Kultur von ihren bisherigen Grundlagen, sie bedeutet insbesondere eine Zertrümmerung der stärksten dieser Grundlagen, der Religion“³⁰. Mit dem Himmelssohn war dem Konfuzianismus das Herzstück genommen worden. Der Kaiser war ja Vertreter des Himmels und Priester seines Volkes. Der Staat war „das versinnlichte Dogma“, „Staatslehre und Religionslehre eins“.

Wohl hatte das Land schon mehrere Revolutionen gegen Dynastien erlebt. Aber eine Revolution gegen die auf den Himmel fundierte

²⁶ Menz, G., a. a. O. 112 f.

²⁷ Vgl. Wittfogel a. a. O. 19—22.

²⁸ Esterer, M., a. a. O. 119, 120.

²⁹ Ebd. 122.

³⁰ Franke, O., Das religiöse Problem in China (im Archiv für Religionswissenschaft). Leipzig 1914, 165.

Monarchie war hier das unerhört Neue. Der Auftrag des Himmels wurde nicht mehr vom Kaiser ausgeführt, und die großen, berühmten Jahresopfer, die der Kaiser für das ganze Land darbringen mußte, hörten auf! Der Konfuzianismus als Religion war dahin, und als Folge kam bald der Untergang des Konfuzianismus als Ethik.

II. Religiöse Reformen.

1. Sunyatsenismus. Als Sun Yat Sen 1904 aus einem Dynastiegegner zum radikalen Revolutionär gegen die Monarchie überhaupt geworden war, ist er sich nicht bewußt gewesen, welches religiöse Problem er damit heraufbeschwören werde. Sein Glaube war, nach der sozialen und politischen Revolution könne der Konfuzianismus als Religion, sicher aber als Ethik weiterbestehen. „Wenn wir heute unser Vaterland retten wollen, müssen wir außer den von mir erwähnten Mitteln noch ein anderes zur Anwendung bringen. Wir müssen uns mit allen Kräften anstrengen, unsere alte, echte chinesische Moral wiederzugewinnen“³¹. „Weil China heute eine Republik ist, haben wir das Recht, die Moral über Bord zu werfen? Nie und nimmer!“³¹. Dann spricht er immer wieder von „Den Gesetzen des Himmels“, vom „Befehle des Himmels“, von „Den Kräften des Himmels“, vom „Segen, von der Gunst und Gnade des Himmels“³².

Auch späterhin, als er den Bolschewismus zu Hilfe rief, um seine sozialen und wirtschaftlichen Pläne zu verwirklichen, scheint es, Sun Yat Sen habe die Ethik des Konfuzianismus dem Volke erhalten wollen. Sein Vorgehen (1923) gegen zwei der ältesten und reichsten buddhistischen Klöster, die er aufhob, und deren Besitz er konfiszierte, spricht nicht dagegen! „Es scheint, daß Dr. Sun Yat Sen aus rein sozialen Gründen gehandelt hat, in der Überzeugung, daß die Klosterbewohner ein untätiges und wertloses Leben führten“³³. Doch ein solches Vorgehen wirkte als Schulbeispiel. Und die Geister, die er im Kommunismus und Bolschewismus rief, ließen sich durch sein Ideal der alten konfuzianischen Ethik nicht bannen.

2. Neukonfuzianismus. Neben Sun Yat Sen waren noch andere Kreise an der Arbeit, das alte religiöse Gut dem Volk zu erhalten. In neuem Gewande, der Zeit entsprechend, sollten die alten Religionen lebendig bleiben. Das Unternehmen schien nicht so aussichtslos! Die Masse des Volkes und auch viele Gebildete waren mit Geist und Sinn noch bei den alten Anschauungen und sahen nur schweren Herzens das Alte scheiden; und daß der Sieg der verhältnismäßig wenigen Radikalen so plötzlich das konfuzianische System in seinem Wesen zerbrechen konnte, war hauptsächlich dem Sturz der Dynastie nach dem Tode der Kaiserinwitwe und zufälligen Schwierigkeiten zu verdanken gewesen.

Der Neukonfuzianismus schien die meiste Aussicht zu haben, da er auch vom „Jungen China“ seine Unterstützung fand³⁴. Man suchte die Lehre des alten Meisters umzudeuten und „behauptete allen Ernstes, das letzte Ziel der konfuzianischen Religion sei die soziale Republik mit dem

³¹ Tsan Wan: Sun Yat Sen, Die Grundlehren vom Volkstum. Berlin 1927, 170, 173.

³² Ebd. 18, 49.

³³ O. R. 1929, 215.

³⁴ Die Bestrebungen gehen auf den Führer der Kantonesen Kang Yu Wei zurück. Vgl. Wilhelm, R., D. S. Ch. 74, 76.

Individuum als unabhängiger Einheit“³⁵. Ihre Vertreter suchten das Werk der letzten Mandschu weiter fortzusetzen, indem sie den Konfuzianismus in eine neue Religion ganz nach westlichem Muster umformen wollten (Bibel, hl. Stätte, Gemeinden mit Predigern usw.).

Diese Bewegung (die den radikalen Kantonesen nahestand) wagte 1913 sogar einen Antrag beim Staatspräsidenten, „den Himmelstempel in ein öffentliches Gotteshaus umzuwandeln und Konfuzius dem Himmel, d. h. Gott zuzugesellen“³⁶. Die Regierung verhielt sich ablehnend. Ein zweiter Versuch, der so weit ging, den Konfuzianismus von Staatswegen als allgemein verpflichtende Morallehre einzuführen, rief alle anderen religiösen Bekenntnisse auf den Plan. So mußte der Versuch mißlingen!

Auch im Innern der neuen „Kirche“ zeigten sich bald Schwierigkeiten. Für die Propaganda nach amerikanischem Muster ging das Geld aus. Der Wolkenkratzer, den man für „Vortragsräume, Kirchen, Bibliotheken, Klubräume und Badezimmer“ errichten wollte, wurde nur im Fundamente beendet³⁷. „Der Konfuzianismus als religiöses System war tot, er teilte das Schicksal des untergegangenen Universalstaates“³⁸.

3. Neubuddhismus. Auch der Buddhismus hatte sich seit der Revolution gewandelt. Weltoffen trat er für die Liebeswerke der christlichen Kirche ein und wußte sich durch sie und seine feinsinnige Literatur neue Anhänger zu verschaffen. Während die Versuche (um die Wende des 19. Jahrhunderts), den chinesischen Buddhismus von Japan her zu beleben, fehlschlügen — die Mandschu-Dynastie trat dem entgegen und die Chinesen selbst lehnten die japanische Missionsarbeit als politische Propaganda ab — hat diese Bewegung seit der Republik große Erfolge zu verzeichnen. Sie konnte an die Vergangenheit anknüpfen! Seitdem die alten Examina abgeschafft waren, hatten sich immer mehr Gebildete³⁹ mit ihm beschäftigt. Jang Wen Hui, der sich ganz dem buddhistischen Studium widmete, hat ihm unter den Gelehrten viele Anhänger verschafft.

Gegenüber der pessimistischen Weltflucht einer Richtung und eines tolleren Sichaulebens der „Sekte vom Reinen Land“ und anderer spiritistischer Sekten mit ihrem oft lichtscheuen Treiben bedeutet der Neubuddhismus wirklich eine Reform. Der Mönch Tai Hu wurde der eigentliche Gründer des chinesischen Neubuddhismus. Seine Organisation zerfällt in verschiedene Vereinigungen wie: „Die buddhistische Kirche“, „Gesellschaft zum Studium des Buddhismus“. Über allen diesen steht die „Nationale buddhistische Kirche“⁴⁰. Eine großzügige Propaganda⁴¹, durch Schulen⁴², Jünglingsvereine⁴³, Bibliotheken, Vorträge, Gefängnispredigten, vegetarische Gasthäuser wirbt für ihre Sache.

³⁵ Franke, O., Die Chinesen, 258. ³⁶ Ebd. 259. Vgl. Edikt von 1906.

³⁷ Wilhelm, R., D. S. Ch. 104 (Anm.).

³⁸ Franke, O., a. a. O. 259.

³⁹ Zu ihnen zählen auch die Führer des neuen China. Vgl. Wilhelm, R., D. S. Ch. 74, 79, 81.

⁴⁰ Oehler, W., a. a. O. 112 f.

⁴¹ „So sind im Buddhismus seit dem Jahre 1920 nicht weniger als 6 neue Zeitschriften entstanden.“ Kuo Shien-yen und Karl Hinkel, 4600 Jahre China, seine politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse. Göttingen 1930, 108. Vgl. Antoniusbote 1927, 103.

⁴² In den Jahren von 1919—1925 fünf höhere Schulen. Vgl. Oehler, W., a. a. O. 115.

⁴³ J. M. (W.) B. A. = Young men and Young women Buddhist Association. Ein Abbild des amerikan. J. M. C. A.

Die Tat der Liebe zeigt er in den Zeiten des Hungers und durch die Errichtung von Waisenhäusern. Überhaupt das Ganze durchweht ein sozialer Zug. „Das buddhistische Seminar in Nanking erklärt ausdrücklich, Männer auszubilden, die der Welt nützen; nicht Gelehrte, die nur sich selbst genügen. Das altmönchische Leben wird damit der Vergangenheit angehören“⁴⁴. Die Liturgie ist vereinfacht, der Gemeindedienst besteht nach christlichem Muster in Schriftlesung und Besprechung. Dazu kommt in den Zeiten der Not auch „Gebetsgottesdienst“⁴⁴.

Diese Laienbewegung weltlicher Gelehrter beansprucht für sich die Zukunft, weil ihre Weisheit weder Religion, noch Philosophie, noch Moral sei. Keine Religion: es gibt für sie keinen Gott, keine Hl. Schrift, kein Symbol, kein Vertrauen im Glauben auf eine transzendente Macht⁴⁵. Keine Philosophie: denn Philosophie setzt bei ihrem Forscher ein letztes Wirkliches voraus, was nach dem Buddhismus nur Aberglauben ist⁴⁶. Keine Moral: denn der Buddhismus fordert nur einige asketische Übungen, die im Menschen die Hemmungen lösen: die treibende Unrast und einseitige Erkenntnis.

Bedeutung kommt dieser „Religion“ ohne Zweifel zu. Der Neubuddhismus wird sicher „ein großer Konkurrent im Osten sein“⁴⁷. Die geistige und religiöse Not des Materialismus, die größere Zugänglichkeit der buddhistischen Literatur, die niederdrückende politische Lage hat ihm viele Anhänger zugeführt. Und man kann heute sicher noch nicht wissen, welche Zukunft dieser Bewegung, die den modernsten Zeitgeist übernahm, beschieden ist! Gleichwohl besteht die Kritik Oehlers zu Recht, der sich beim Anblick der ganzen Organisation nicht des Eindruckes amerikanischer Geschäftigkeit erwehren konnte und der sagt: „In den alten Sekten lebte mehr sittliche Kraft“⁴⁸.

4. Andere religiöse Reformen. Neben Neukonfuzianismus und Neubuddhismus sind noch andere religiöse Reformen zu verzeichnen. Unter den Gebildeten bestehen Vereinigungen und Zirkel ethischen und religiösen Charakters, „als ein Protest gegen die Tendenz nach unten, die das soziale und politische Leben zeigt“⁴⁹. Beim Volk hat der moderne Spiritismus in Anknüpfung an den Vulgärtaoismus Verbreitung gefunden. „Aber über kleine Konventikel kommt diese neue Art der Geisterbeschwörung in China so wenig hinaus wie im Abendlande“⁵⁰. Am meisten bekannt ist in der Schantungprovinz die Gesellschaft: Tao Yuan (Akademie des Weltgesetzes). Ihr Ziel ist Meditation und Wohltätigkeit. So hat sie auf himmlischen Befehl die rote Swastika, den Verein des roten Hakenkreuzes gegründet.

Charakteristisch sind noch mehrere Gesellschaften als Vereinigung aller Religionen: So der „Gegenwind der antireligiösen Gesellschaften“, „Religiöse Vereinigung der fünf Religionen“ (Christentum, Islam, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus) oder „Vereinigung der sieben

⁴⁴ Oehler, W., a. a. O. 114 f.

⁴⁵ Vgl. dazu den vorhin genannten Gebetsgottesdienst!

⁴⁶ So der moderne bedeutendste Gelehrte Fu Yang Tschin, Lehrer am buddhistischen Seminar in Nanking.

⁴⁷ Oehler, W., a. a. O. 118.

⁴⁸ Ebd. 119.

⁴⁹ Ebd. 120 f.

⁵⁰ Franke, O., a. a. O. 260. Vgl. Oehler, W., a. a. O. 122 f.: er spricht von spiritistischen Epidemien.

Religionen“ („wobei das Christentum in Katholizismus und Protestantismus geteilt ist und das Judentum noch dazukommt“) ⁵¹.

Zusammenfassend: Sicher ist, daß die religiösen Kräfte des alten China nicht verschwunden sind, und daß sie auch in der Zukunft in der einen oder anderen Gestalt weiter fortbestehen werden. Doch wieder ein einheitliches, alles umfassendes Kulturgebilde zu schaffen, sind sie bis heute nicht in der Lage gewesen. (Welche Aussicht dafür in der nächsten Zukunft besteht, wird sich aus dem bald folgenden abschließenden Berichte vermuten lassen.) Während die zuletzt genannten religiösen Bewegungen vom tollsten Aberglauben belastet sind, zerstört Modernismus und Amerikanismus im Neubuddhismus und Neukonfuzianismus zu leicht alle Werte.

Rundschau

Visions d'espoir.

Wenn eine kirchenamtliche Stelle in Japan zu den dortigen Missionsaufgaben das Wort ergreift und dabei Sachkenntnis, weise Mäßigung und apostolische Hingabe an neuzeitliche Bedürfnisse deutlich wird, — wenn ferner mit dieser Kundgebung von neuem der Beweis erbracht ist, daß und wie eine Apostolische Delegatur in einem Missionslande der Mittelpunkt für eine einheitliche, zielstrebige und zeitnahe Missionsarbeit werden kann, so verdient diese Kundgebung sowohl in der Missionstheorie als auch in der Missionspraxis höchste Beachtung. Bei den *Visions d'espoir* (Tokyo 1938) handelt es sich um eine Schrift des Apostolischen Delegaten Msgr. Marella in Tokyo, die er anlässlich der Weihe des neuen japanischen Erzbischofs Msgr. Doi von Tokyo (13. Febr. 1938) für alle Mitarbeiter im Bereich der Delegatur verfaßt hat. Hier wird etwas von der Weite und verhaltenen Glut augustinischer Geisteshaltung offenbar. Mit wagemutigem Optimismus wird das Verhältnis von Kirche, Volkstum und Staatsleben mit seinen Spannungen untersucht und brauchbare Lösungen werden vorgelegt. In der Einleitung wird die verdienstvolle Arbeit der Gesellschaft der auswärtigen Missionen von Paris gerühmt, die der Übergabe der Diözese Tokyo an den einheimischen Klerus die Wege bereitet hat. In dem ersten Abschnitt *Propagation de la vie chrétienne* (S. 17—61) wird dargelegt, wie am besten die christliche Botschaft in die Kultur des japanischen Volkes eingeführt werden kann. Bei dieser Aufgabe darf der Missionar nicht die Rolle eines „Konservators“ spielen, sondern er muß in ständiger Berührung mit der fortschreitenden Kultur sich auf den verschiedenen Gebieten anzupassen suchen, sowohl in der Glaubenslehre, deren Geheimnisse auf ganz verschiedene Art die Seelen anziehen, als auch in der theologischen Formulierung der Sprache, bei der Begründung und Auslegung der Sittenlehre, in den Frömmigkeitsäußerungen, in Kultus und Kunst. Für eine solche Anpassung, die natürlich das unveränderliche Gut der Glaubens- und Sittenlehre unangetastet lassen muß, bietet das japanische Volk manche Anknüpfungspunkte, z. B. Gemeinschaftsgeist, Vaterlandsliebe, Vorliebe für Symbolismus, Bil-

⁵¹ Vgl. Wilhelm, R., D. S. Ch. 286 f.

dungshunger des Volkes: „La propagation de notre foi chrétienne doit se faire en fonction des aspirations japonaises et des possibilités qu'offrent les différents facteurs de la civilisation que nous voulons christianiser“ (S. 59). — In dem Abschnitt L'Eglise lien spirituel des chrétiens (S. 63—104) wird die Bedeutung des hierarchischen Aufbaues der Kirche, einer gewissen Zentralisation und festen Autorität dargelegt und im besonderen der rein religiöse und zugleich volksnahe Charakter der Missionsarbeit nachgewiesen. Auch der Wunsch weltlicher Regierungen nach Besetzung der Bischofsstühle mit einheimischen Priestern wird als ein „sehr rechtmäßiger“ und im Einklang mit der Kirche stehender anerkannt. Lehrreich für die Neuchristen und auch für die Ungetauften sind die Ausführungen über die Aufgaben einer Apostolischen Delegatur, die neben ihren gemeinrechtlich festgelegten Amtsbefugnissen zuweilen auch die Gelegenheit benutzt, um die Aufmerksamkeit einer Staatsregierung auf die wirklichen Absichten und Unternehmungen des Hl. Stuhles zu lenken. „Elles (sc. les Délégations Apostoliques) répondent à ce besoin de coordination et d'entraide si vivement ressenti par les premiers vicaires apostoliques et par tout pasteur aux idées vraiment surnaturelles pour qui la direction d'une église n'est pas une entreprise personnelle, ni un privilège acquis à sa communauté, mais l'oeuvre de Dieu et une fonction sainte dans le corps mystique du Christ. Elles permettent aux multiples courants d'activité qui assurent la fécondité du champ apostolique des se rencontrer, et elles entretiennent une atmosphère favorable aux contacts fructueux et aux justes collaborations . . .“ (S. 99—100).

Daß für die Missionsgebiete auch eine materielle Grundlage notwendig ist, wem sie gehört und wie sie verwaltet wird, zeigt Msgr. Marella unter Berufung auf das kanonische Recht in dem Abschnitt *Nécessités matérielles de l'apostolat* (S. 105—127). Unabhängig von ihrer Herkunft ist der Zweck der in Japan vorhandenen kirchlichen Vermögenswerte einzig und allein das geistige Wohl der japanischen Christen. — Das Schlußkapitel *A solis ortu* (S. 129—133) klingt aus in gute Wünsche für die einträchtige Zusammenarbeit zwischen den einheimischen Katholiken und dem auswärtigen Missionspersonal, damit das Gleichgewicht des Volkslebens und seine Hinordnung auf unvergängliche Wahrheiten gefördert werde.

So ist eine kleine neuzeitliche Apologie entstanden, die nach Form und Inhalt neben den klassischen Verteidigungsschriften des Urchristentums genannt werden darf und Neuchristen und Ungetauften viel zu sagen hat; zugleich ein Kompendium der Missionslehre für die apostolischen Arbeiter im Reiche der aufgehenden Sonne. M. Bierbaum.

Die Löwener Missiologische Woche (27.—30. Aug. 1938)

Die 16. Löwener Woche fand in diesem Jahre wieder in Löwen (Belgien) statt; im vorigen Jahre wurde sie in Nymwegen (Holland) abgehalten, weil man in Zukunft jedes zweite Jahr außerhalb von Belgien tagen will. Der Tagungsort für das nächste Jahr ist noch nicht festgelegt; Frankreich oder die Schweiz kommen wohl zuerst in Frage. Für das Jahr 1940 hat die Löwener Woche von der Propaganda die Einladung nach Rom bekommen; leider ist es schwer, dieser Einladung Folge zu leisten, da ja in diesem Jahre Löwen selbst wieder den An-

spruch auf den Kongreß erhebt. Während P. Charles, der rührige und arbeitstüchtige Generalsekretär der ganzen Veranstaltung auf seinem Posten geblieben war, hatte die Missiologische Woche einen neuen, aber durchaus eminenten Präsidenten bekommen im Hochw. Abt der Benediktinerabtei S. André (Brugge), Dom Th. Nève O.S.B. Wenn er auch die niederländische Sprache (die mit dem Französischen die offizielle Kongreßsprache bildet) weniger beherrscht, verbürgt immerhin sein weitherziges und aktives Interesse für die Missionssache eine wohlwollende und ausgleichende Neutralität. Ferner wurden drei niederländische Mitglieder in den Vorstand aufgenommen: P. H. Geurtjens M.S.C., P. Dr. Gregorius O.M.Cap. und Prof. Dr. Alf. Mulders. Auch die diesjährigen Sitzungen wurden am Nachmittag in eine französische und eine niederländische Sektion eingeteilt. Die Anzahl der Teilnehmer wurde annäherungsweise auf 250 Missionäre geschätzt. Die Stimmung der Tagung war, dem Idealismus der Missionäre entsprechend, ausgezeichnet; die Aussprache nach jedem Vortrag war sehr rege, andererseits ruhig und wird ohne Zweifel gute Früchte bringen.

Zum Hauptgegenstand der Woche wurde gewählt: das Volksfest in seiner Beziehung zur Missionstätigkeit; dazu gehört das Schauspiel, der Tanz, der Volksgesang usw. Das Thema war sehr konkret, so daß alle Missionäre aus ihrer Erfahrung heraus sich daran beteiligen konnten; es war überaus wesentlich, greift es ja tief ins Volksleben ein und eignet sich für eine interessante und immer abwechselnde Behandlung mit Schilderungen aus dem Leben der Eingeborenen. Schließlich war das Thema auch genügend umfassend, wodurch den Referenten die nötige geistige Bewegungsfreiheit zugemessen werden konnte; alle Gebiete der Weltmission sind in die Betrachtung einbezogen worden. Andererseits zeichnete sich diese Löwener Woche günstig vor manchen früheren dadurch aus, daß die Referenten durchschnittlich beim Hauptthema geblieben sind.

Von allgemeiner Bedeutung waren folgende Vorträge: P. Charles S.J., Die Volksfeste in theologischer und missiologischer Beleuchtung; Sepp Schüler, Mission und Theater; P. de Coninck S.J., Die Bedeutung der Freude vom Standpunkte der Pastoraltheologie (allerdings weniger bezugnehmend auf die Missionslage); Dr. Hendrickx, Die Bedeutung der Freude vom Standpunkte der Hygiene; D. P. van Bulck S.J., Der soziale Wert der Dichtkunst schriftloser Völker, und P. Dr. Gregorius O.M.Cap., Die erzieherischen Kräfte im einheimischen Kinderspiel. Einen geschichtlichen Überblick gab P. Charles S.J. über Volksfeste in der frühchristlichen Kirche und P. Sonet S.J. über denselben Gegenstand im Mittelalter. Auf Afrika bezogen sich folgende Referate: Prof. Dr. Olbrechts, Die Kunst des Volkes; P. Decapmaeker C.SS.R., Die Tänze der Bakongo; P. Houben C.SS.R., Kinderspiele der Bakongo; P. Dom Hadelin Roland O.S.B., Das Volksfest im Industriegebiet von Katanga; P. Dr. Schumacher, W.V., Tanz und Spiel in Ruanda; P. Hulstaert M.S.C., Das Volksfest im kirchlichen Leben bei den Nkundo; P. Rudolf O.M.Cap., Tänze in Ubangi; P. Aupiais, Mis. Afr. de Lyon, Die Notwendigkeit der kollektiven Feierlichkeiten bei den Negern, und Mgr. Six, Scheut, Der Sport in Leopoldville (Congo). Über die Verwertung des Volksspiels in der alten Mexikanischen Mission sprach Prof. Rob. Ricard. Auf den Nahen Orient bezog sich das Referat von P. Janot S.J.; auf Vorder-Indien das Referat von P. Damien Reumont O.M.Cap.; auf Süd-Ost-Asien: P. Jak S.C.J. über die Volksfeste Süd-Sumatras und P. Dr. P. Zoetmulder S.J. über

die Javanischen Tänze und Schauspiele; auf China: P. Roskin C. I. C. M.; auf Japan: P. Roggendorf S. J. über die Shintoistischen Feste und auf Melanesien: P. Geurtjens M. S. C. über die Lebensfreude auf Neu-Guinea.

Aus dieser Übersicht ergibt sich bereits, daß das Hauptthema sowohl in ethnologischer wie auch in religions- und missionswissenschaftlicher Hinsicht fachgemäß in Angriff genommen wurde. Die Löwener Missionswoche vom Jahre 1938 darf deshalb auch auf einen schönen, allseitigen Erfolg zurückblicken.

P. Dr. Gregorius O. M. Cap., 's Hertogenbosch.

Das Jubiläum des Ludwig-Missionsvereins (1838—1938)

Am 12. Dezember dieses Jahres wird der Ludwig-Missionsverein seinen 100. Geburtstag begehen können. Unter die vielen Gratulanten stellt sich auch unsere Viermonatsschrift. Denn Gründung, Entwicklung und gegenwärtige Leistung dieses Vereins erwecken die Bewunderung und Dankbarkeit aller Missionsfreunde, nicht zuletzt der missionswissenschaftlich interessierten Kreise. Als nach umfangreichen Verhandlungen zwischen kirchenamtlichen Münchener Stellen und der dortigen Staatsregierung unter persönlichem Einfluß von König Ludwig I. der von Bischof Rese angeregte und durch die Lyoner Gründung vorgebildete Verein als erstes deutsches Missionswerk ins Leben trat, empfing er sofort seine eigene Prägung. Die Distanz zu den französischen Zentralen war zunächst nur aus polizeilichen Erwägungen heraus und keineswegs auf dem Gebiete der Verteilung der Gelder geschaffen worden. Und als nach 6 Jahren König Ludwig I. die Überweisung nach Lyon untersagte, wies er schon damals den Weg, den die deutschen Missionszentralen in unserm Jahrhundert gingen, nämlich die Überweisung an die Propaganda. Der bayrische Verein hat seinen Missionsbegriff bis in die Nachkriegsjahre elastisch gehalten; beim Rückblick auf die 100jährige ruhmreiche Geschichte des Vereins ergibt sich, daß Aufbau, Erhaltung und Mehrung des Glaubens und der kirchlichen Einrichtungen in gefährdeten Gebieten auch dann als Mission aufgefaßt wurde, wenn es sich nicht um Heiden, sondern um Getaufte, und da sogar vornehmlich um Angehörige des eigenen Volkes handelte. So ist der Ludwig-Missionsverein gleich der jüngeren österreichischen Bruderorganisation, der Leopoldinenstiftung, zum ersten volksdeutschen Hilfswerk geworden, das ohne viel Worte die Hand ans Werk legte und bis heute in voller Blüte steht.

Hier interessieren vor allem auch die Bemühungen des Vereins um die Förderung wissenschaftlicher Zwecke. Die Leitung des Vereins läßt seit Jahren die Archive und sonstigen Quellen durch geeignete Kräfte durchforschen und das reiche Material sichten. Im Anschluß an den 50. Todestag des großen bayrischen Amerikamissionars Erzabt Bonifaz Wimmer O. S. B. († 8. Dez. 1887) hat sodann der Ludwig-Missionsverein sein Jubiläumsjahr damit eingeleitet, daß er den Mitgliedern des Priester-Missionsbundes in Bayern als Jahresgabe eine Edition der Briefe widmete, die zwischen König Ludwig I. und Erzabt Wimmer zwischen 1849 und 1867 gewechselt wurden¹. P. Willibald

¹ Bonifaz Wimmer O. S. B. und König Ludwig I. von Bayern. Ihre Briefe als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche und des Deutschtums in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, herausgegeben von P. Willi-

Mathäser hat in jahrelangen Arbeiten und Publikationen bewiesen, daß er der beste Kenner der einschlägigen Geschichtspartien des Ludwig-Missionsvereins ist; die Fülle von gelehrten Anmerkungen, Nachweisen und Erklärungen stellen zusammen mit Einleitung und Schlußwort die kraftvollen Briefe zweier edler und zielstrebigere Charaktere mitten in das drängende amerikanische Leben der Rieseneinwanderung, der Erschließung des Ostens und Mittelwestens, des Bürgerkrieges der Nord- und Südstaaten und des gigantischen Aufbaues der katholischen Kirche. Bonifaz Wimmer erscheint in diesen Briefen als ein Missionsorganisator, von dem jeder Heidenmissionar unserer Tage in bezug auf Initiative, gesunde Grundlegungen, Verselbständigung der Missionsposten (gerade darauf weist auch der Präsident des Ludwig-Missionsvereins Prälat Neuhäusler in seiner Einführung der Schrift hin), finanziellen Aufbau usw. sehr viel lernen kann. Von eigenem Reiz sind die Aufschlüsse, die die Briefe über Wimmers Zusammenarbeit mit den kirchlichen amerikanischen und römischen Stellen und den weiblichen Orden bringt.

Die besonderen heidenmissionarischen Ideale hat Bonifaz Wimmer keineswegs übersehen. Als er daran ging, in Minnesota eine Abtei zu gründen, schrieb er dem König, daß seine Patres sich auch dort der Indianer annehmen müßten. In St. Joseph in der heutigen Diözese St. Cloud plante er eine Indianerknabenschule; die Brüder sollten die Wilden dort auch in Feldbau und Gewerben unterrichten. Dem berühmten Indianermissionar Pierz versprach er, wie er dem König Ludwig schreibt, einen Pater, der zunächst Sprache und Sitten der Indianer lernen und dann ihr Missionar werden solle. Im Jahre 1860 erbittet Wimmer im Briefe vom 12. Dezember Mittel, um eine Mission unter den Sioux-Indianern zu begründen. Wenn er seine Pläne auch nach dieser Richtung hin teilweise nicht selber mehr ausführen konnte, so haben die Unterstützungen des Vereins und des Königs doch dazu mitgeholfen, daß nach Angabe von P. Mathäser (S. 182, Anm. 2) die Abtei St. Johns in Collegeville in Minnesota für die Indianer dortselbst 6 Residenzen und 12 Missionsstationen für 4000 Seelen unterhält. Die zu Wimmers Zeiten noch zu wenig im Brennpunkt gesehene Frage der Negermission berührt der weitblickende Priester wenigstens in allgemeinen Urteilen über deren wirtschaftliche Lage in den Südstaaten. Heute sind die amerikanischen Benediktiner dem missionarischen Ideal Wimmers aber auch nach dieser Richtung hin treugeblieben (vgl. Mathäser, S. 182). Noch zu Lebzeiten Wimmers setzte sich auch in anderer Richtung beim Ludwig-Missionsverein die heidenmissionarische Aktivität durch. Baron v. Oberkamp hat als Geschäftsführer des Vereins seit 1855 hier klärend gewirkt. Heute steht der Verein unter den veränderten Zeiten ganz in der heidenmissionarischen Propaganda, und der glänzende Aufschwung der von bayrischen Ordensleuten betriebenen heidenmissionarischen Werke ist zu einem Teil auch ein Verdienst des Vereins, der einmal die nord-amerikanischen Benediktiner und die bayrischen Ursulinen, Benediktinerinnen und Armen Schulschwestern in ihren ersten überseeischen Arbeiten förderte.

Max Groeßer P. S. M., Hamburg.

bald Mathäser O. S. B., Jahrbuchfolge 1937 des Priester-Missionsbundes in Bayern. Herausgegeben von Johann Neuhäusler. München, Beim Ludwig-Missionsverein. gr. 8° (200).

Buchbesprechungen

Religionwissenschaftliche Probleme

Einige Literaturhinweise

Von Prof. Dr. J. P. Steffes.

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den religiösen Fragen, die sich aus der Missionierung nichtchristlicher Völker notwendig ergeben, stellt uns, abgesehen von der Forderung einer gründlichen Kenntnis der christlichen Religion und Theologie, die hier als selbstverständlich vorausgesetzt ist, vor drei große Problemkreise; sie verlangt in erster Linie von uns eine gewissenhafte Erforschung der außerchristlichen Religionen selbst, sodann zugleich im Dienste dieser Erforschung eine stets wachsende, tiefere Ergründung des religiösen Phänomens als solchem, nach seinem Wesen, seinen Erscheinungsformen, seinen Abhängigkeiten und schöpferischen Kräften, weil nur so ein volles, sachgemäßes Verständnis fremder Religionen sich ermöglichen läßt; endlich legt sie uns die Pflicht auf, Klarheit zu schaffen über die mannigfachen Beziehungen positiver und negativer Art, die zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen bestehen, sowie über die möglichen Wege einer fruchtbaren Begegnung der christlichen Kirche mit den übrigen Religionen des Erdkreises.

Nun gibt es mannigfache Untersuchungen, die, ohne direkt Missionsaufgaben dienen zu wollen, Fragen behandeln, die nach ihrer inhaltlichen oder formalen Seite hin für die wissenschaftlichen Anliegen besonders des zweiten und dritten Problemkreises von großer Bedeutung sind. Im nachstehenden soll auf einige in dieser Hinsicht mehr oder minder belangreiche literarische Erscheinungen kurz aufmerksam gemacht werden. Da es sich bei der gebotenen Raumbeschränkung nur um Hinweise handeln kann, wird auf jede Auseinandersetzung und ausführlichere Besprechung verzichtet, und sollen nur die Momente herausgestellt werden, die für den Missionar direkt positiv wertvoll sind.

1. Zur Frage nach der Absolutheit des Christentums. Die schon früher so häufig, besonders aber heute heiß umstrittene Absolutheit des Christentums ist die wesentliche Grundvoraussetzung jeglicher christlichen Mission. Sie zu erweisen, bzw. glaubhaft zu machen, ist darum allezeit, besonders aber gegenwärtig dringlichstes Anliegen. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang zunächst auf einige nichtkatholische Veröffentlichungen, die sich angesichts der nichtchristlichen Religionen und Geistesbewegungen lebhaft für die Absolutheit des Christentums einsetzen und dabei trotz Außerachtlassung, bzw. Ablehnung vieler katholischer Motive beachtenswerte Gesichtspunkte zur Geltung bringen. So vertritt Paul Rohrbach in seinem Buche: „Der Gottesgedanke in der Welt. Eine Antwort auf die Frage: Ist die Menschheit lebensfähig?“ (Hans Both-Verlag, Berlin-Tempelhof, 1937, S. 263) nicht bloß die Meinung, daß das Christentum der Menschheit eine neue, bisher unerreichte Lebenshöhe erschlossen habe, sondern daß die Völker auf die Dauer nur unter christlichen Voraussetzungen zu existieren vermöchten. Dabei bestimmt er das Christentum als die einzige Kundwerdung Gottes und seines hl. Willens durch die Offenbarung in Jesus Christus. Zu diesem Bekenntnis kommt der Verf. trotz größter Zugeständnisse an die Bibel- und Dogmenkritik, trotz der Bedenken, die gegen das Christentum im außerchristlichen Raum, besonders im Hinblick auf andere Religionen, erhoben werden. Ein umfassendes historisches Material, das der katholische Wissenschaftler freilich mannigfach anders bewertet, wie eine weitreichende Welterfahrung sind die tragenden Stützen des Buches. — Ein ähnliches Bekenntnis finden wir bei Albert Schweitzer, dem Wesen und Art christlicher und fremder Religiosität sich nicht nur in umfassenden Studien, sondern vor allem in einer reichen Lebenserfahrung im Missionsgebiete erschloß. Martin Strege stellt die diesbezüglichen lite-

rarischen Dokumente Schweitzers zusammen in dem Buche: „Zum Sein in Gott durch Denken. Eine Darstellung der ethischen Mystik Albert Schweitzers (Verlag F. Meiner in Leipzig, 1937, S. XI u. 106, brosch. RM. 3,20). Ist uns auch nach Schweitzer ein Verstehen der Welt unmöglich, so doch nicht ein gewisses Verständnis des Lebens. Ein ernstes Durchdenken des Lebens aber bringt uns nach Schweitzer angesichts der Person Jesu Christi zur Überzeugung, daß der tiefste Lebenswille Liebe ist, daß, so rätselhaft uns auch die Schöpfung mit allen ihren Abgründen bleiben mag, Gott sich in den letzten Lebensregungen als die schöpferische Güte enthülle, der wir uns, dem Leben dienend, im Selbstopfer hinzugeben hätten. Hier wird für den Verf. der Punkt sichtbar, wo das Christentum in eschatologischer Tendenz sich als die höchste Form der Religionen und des religiösen Lebens und zugleich als tiefste Philosophie, als einzig dauerhafte Grundlage der Kultur erweist. — Obschon dies nicht ausdrücklich betonend, steht auch die Religionsphilosophie von Arthur Titius (Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1937, S. 204, kart. RM. 4,80), die Lic. Marie Horstmeier aus verschiedenen Aufsätzen und Abhandlungen des verewigten Verfassers aus dem Nachlaß zusammenstellte, letzten Endes im Dienste des absoluten christlichen Gottesgedankens. Titius, besonders bekannt durch sein umfassendes Werk über die Beziehungen von Gottesglauben und Naturwissenschaft, war ein sehr vielseitiger, positiv gerichteter Theologe. So beleuchten denn auch die einzelnen Untersuchungen dieses Buches das religiöse Phänomen von den verschiedensten Seiten. Religionsgeschichtliche, naturwissenschaftliche, soziologische, psychologische, kulturphilosophische Gesichtspunkte kommen neben rein philosophischen Erwägungen zu Wort. Stets aber drängt das kenntnisreiche, sachlich besonnene Urteil auf die direkte oder indirekte Rechtfertigung des christlichen Gottesgedankens, den bisher keine Schwierigkeit innerlich und wesentlich im Ernste habe zu bedrohen vermögen.

Diesen nichtkatholischen Büchern seien einige katholische an die Seite gestellt, die von neuartigen Gesichtspunkten aus die Absolutheit des Christentums zur Geltung bringen. J. M. Verweyen, der, selbst lange ein Widersacher des Christentums, Jahrzehnte seines Lebens hindurch mit den letzten religiösen Fragen rang und dabei Umschau hielt bei den großen außerchristlichen Weltreligionen wie bei den namhaftesten religionsphilosophischen Systemen, legt in seiner Schrift: „Zurück zu Christus. Ein Buch der Einkehr und Umkehr (Frankes Verlag [Otto Borgmeyer], Breslau 1937, S. 242, kart. RM. 4,20) nicht nur ein mutiges, charaktervolles Bekenntnis zum Christentum ab, sondern sucht auch in feingeistigen Meditationen, die sich an Christi Seligpreisungen, an die großen Feste des Kirchenjahres sowie an die entscheidenden Forderungen des Lebens anschließen, die absolute Geltung der ebenso umfassenden wie gewaltigen christlichen Ideen und schöpferischen Lebensmächte aufzudecken. — Der Titel des Buches von Anton Schütz: „Der Mensch und die Ewigkeit“ (Verlag Kösel-Pustet, München 1938, S. 395, gbd. RM. 6,50) läßt nicht ohne weiteres vermuten, daß hier fruchtbare Ansatzpunkte zu einer christlichen Weltanschauung überhaupt gegeben werden. Die breite Unterbauung soll nach der Intention des Verf.s nur dazu dienen, die christliche Eschatologie, jedenfalls ein fundamentales Kernstück der christlichen Weltanschauung, zu tragen. Unter Heranziehung ausgebreiteter Kenntnisse aus dem Gebiete der Dichtung, der Naturwissenschaft, die noch einer Erweiterung fähig wären, der Philosophie, der außerchristlichen Religionen, besonders der Upanishaden, wird die christliche Jenseitshoffnung als eine letzte, tiefste Weisheit, als eine grandiose Lebensdeutung sichtbar, die mit ihrem Lichte alle sonstigen religiösen und philosophischen Lebensaspekte definitiv überstrahlt. — Nicht ohne Eindruck auf den Leser bleibt in Hinsicht der Absolutheit des christlichen Gottesglaubens auch das kleine Schriftchen von Wilhelm Freischlag: „Glauben Sie an einen Gott? Gottesbekenntnisse großer Männer“ (Herold-Verlag, München 1936, S. 56, RM. 1.—). Die hier zusammengestellten Bekenntnisse führender Geistesmänner: Mathematiker, Naturforscher, Philosophen, Histori-

ker, Pädagogen, Juristen, Künstler, Fürsten, Staatsmänner, Heerführer, Helden usw., die natürlich noch beträchtlich vermehrt werden könnten, sind nicht zu werten wie ein zufälliges Abstimmungsergebnis, sondern bieten angesichts der Bedeutung der Persönlichkeiten und ihrer Mannigfaltigkeit ein gewichtiges Dokument des menschlichen Geistes überhaupt.

2. Zur Methode der religiösen Auseinandersetzung (religiöse Dialektik). Bei der Begegnung von Christentum und nichtchristlichen Religionen geht es in der Mission darum, die Wahrheitswerte der letzteren zu erkennen, zu bejahen und in das volle Licht christlicher Wahrheit einmünden zu lassen, die Grenzen und Irrungen aber durch die volle christliche Wirklichkeit zu überwinden. Das bedingt zugleich eine reichere Entfaltung der christlichen Ideen und Kräfte. Es setzt also bei dieser Begegnung ein Ringen der religiösen Motive ein, deren Intention nicht nur auf den Sieg der Wahrheit, sondern zugleich auch auf ihre volle Erschließung und Verwirklichung hinzielt. Einige bedeutsame Neuerscheinungen veranschaulichen diese Dialektik. Ohne die Mission eigens zu berücksichtigen, bieten sie dem wissenschaftlich aufgeschlossenen Missionar fruchtbare Anregungen und geben zugleich wertvolle Gesichtspunkte zum Erweis der christlichen Absolutheit an die Hand. Alois Dempf bemüht sich in seiner „Religionsphilosophie“ (Thomas-Verlag Jacob Hegner, Wien 1937, S. 296) zu zeigen, wie von den verschiedenen Lebens- und Geistesgebieten aus die Veritas christiana sich erweist als der Pol, zu dem die tiefsten Denkmotive im gegenseitigen Ausgleich allenthalben hindrängen, von wo aus sie Licht und Lösung empfangen und in dem alle Einzelmotive sich einfügen in die große übergreifende Einheit der absoluten Wahrheit. — Noch mehr der Methodik als solcher zugewandt, will Amadeo Silva Tarouca in seiner Schrift: „Totale Philosophie und Wirklichkeit“ (Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1937, S. X u. 208, brosch. RM. 8,80) die Wege aufzeigen, auf denen die Philosophie wieder fähig wird, ihrer inneren Berufung gemäß dem Universum sich zuzuwenden und im Verlangen nach Weisheit um eine Erfassung der gesamten Wirklichkeit zu ringen. Wenn die Philosophie immer wieder der Gefahr unterliegt, in einseitigen Positionen sich festzufahren und so verkürzte, bzw. verfälschte Weltbilder zu entwerfen, so muß sie wieder lernen, die großen kosmischen Gegensätze der Weltwirklichkeit in ihrer Fülle und Spannungseinheit zu sehen, die Polaritäten gewissermaßen in der Schwebelage zu lassen, um sie immer wieder von neuen Seiten zu sehen und ihre höhere Einheit zu suchen. So nur kommt man zu einer Erfüllung des Dranges nach Wissen, nach Einheit und Erlösung. Aus derartigen Erwägungen erwachsen gewaltige Aufgaben für jeden nachdenklichen Missionar, der die aus dem Ringen mit fremden Religionen sich ergebenden religiösen Spannungen in einer übergeordneten Einheit ausgleichen soll. — Eine praktische Illustrierung für eine fruchtbare und erfolgreiche Auseinandersetzung finden wir in einer Schrift J. H. Newmans, in der er die Einwürfe seiner Gegner gegen das konkrete Verhalten der Kirche und ihrer Diener bei entscheidenden Anlässen kritisch prüft, und die in der deutschen Übersetzung den Titel trägt: „Die Einheit der Kirche und die Mannigfaltigkeit ihrer Ämter“ (Sammlung „Zeugen des Wortes“, Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1938, S. 73, gbd. RM. 1,20). Der große Konvertit und Kardinal weist hier mit nüchternem, realistischen Blick hin auf die komplexe Fülle der kirchlichen Ziele, Gesichtspunkte und Kräfte wie auf die komplexe Fülle der Fragen, Bedürfnisse und Anliegen des menschlichen Lebens, angesichts deren es nicht möglich ist und nicht der Sendung der Kirche entspricht, nur strenge logische Folgerichtigkeit zur Geltung zu bringen, sondern vielmehr die Forderung besteht, in gerechtem Ausgleich und vernünftiger Anpassung an die Wirklichkeit und ihre Bedürfnisse alles der einen Hauptaufgabe unterzuordnen: das Heil der Menschen zu wirken. Da wir nicht einmal imstande sind, die mannigfachen Eigenschaften Gottes in reibungslosen Ausgleich zu bringen, so vermögen wir noch viel weniger, die Spannungsfülle der Welt und des Lebens völlig aufzulösen.

3. Zur soziologischen und geopolitischen Bedingtheit religiöser Phänomene. Der Missionar wird immer genötigt sein, irgendwie Religionsvergleichung zu treiben. Ein jeder derartiger Versuch aber entdeckt alsbald formgebende Beziehungen zwischen gewissen religiösen Stilarten einer- und den Lebens- und Gemeinschaftsarten sowie dem geographischen Raume eines Volkes anderseits. Zeitweilig neigte man dazu, in diesen natürlichen Bedingtheiten den einzigen und entscheidenden Grund für die Gestalt einer Religion zu sehen. So übertrieben und unbegründet eine solche Auffassung war, so sehr setzt das wirkliche Verständnis einer konkreten Religion eine Berücksichtigung jener natürlichen Faktoren voraus. Eine verdienstliche Klärung inbezug auf soziologische Methoden und Probleme bietet Josef Hasenfuß in seiner umfassenden Untersuchung: „Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik“ (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1937, S. 401, brosch. RM. 14). Er entwirft eine Darstellung der französischen, englisch-amerikanischen und deutschen Religionssoziologie, enthüllt ihre methodischen Ausgangspunkte und Leitlinien sowie die sich also ergebenden religiösen Einstellungen und Anschauungen. In kritischer Sondierung will der Verf. gegenüber allen Übertreibungen die sachbedingten Grenzen der Religionssoziologie sowie ihre möglichen Aufgaben und Methoden sichtbar machen. Der Missionar wird für das Verständnis seiner besonderen Arbeit eine Fülle von Klärungen und Belehrungen aus dem Studium dieser Untersuchungen schöpfen. — Ein Beispiel dafür, wie interessant und fruchtbar die Anwendung soziologischer Gesichtspunkte bei der Erforschung religiöser Formen sind, liefert A. Causse in seinem Buche: „Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israel“ (Librairie Félix Alcan, Paris, 108 Boulevard Saint-Germain, 1937, S. 243). Der Verf. findet enge Parallelbeziehungen zwischen den gesellschaftlichen und politischen Wandlungen bei den Söhnen Israels sowie den gleichzeitig mit ihnen in die Erscheinung tretenden religiös-kultischen Formen. Die religiöse Entwicklung des israelitischen Volkes erscheint in allen wichtigen Phasen begleitet von entsprechenden soziologischen Umwandlungen. Die entscheidenden Vorgänge im sozialen Volkskörper schwingen sich aus auf der Ebene der religiösen Idee und des Kultus und empfangen auch von dort neue Orientierung. So wenig in diesem Zusammenhang eine Stellungnahme im einzelnen möglich ist, so sehr soll betont werden, daß die gesamte Fragestellung außerordentlich anregend wirkt. — Viel neueren Datums als die Religionssoziologie ist die geopolitische Betrachtungsweise der Religion, die sich vom geographischen Raume und seinem Einfluß auf die geistige Gestaltung des Menschen aus einen Zugang zum Verständnis der religiösen Phänomene bahnt. Welche Fülle neuartiger und fruchtbarer Gesichtspunkte diese Methode ermöglicht, läßt in etwa die Untersuchung ahnen, die Heinrich Frick in seinem Buche: „Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage“ (Verlag Alfr. Töpelmann, Berlin 1936, S. IX u. 273. Mit 10 Kart. im Text; gebd. RM. 6). Letzten Endes müht sich der Verf. um ein vertieftes Verstehen der religiösen Lage in Deutschland und um eine Lösung der Krise. Aber indem er das tut, bringt er geopolitisch die religiösen Fragen des Abendlandes in engste Verbindung mit den großen weltgeschichtlichen Problemen der Religionen und ihrer Schicksale, so daß sich Wege zu einer neuen Form der Religionsvergleichung und Religionsphilosophie auftun, die, unbeschadet der Stellungnahme des Verf.s im einzelnen, ein nachdenkliches Studium im Interesse eines tieferen Verständnisses der Religionsgeschichte durchaus verdienen und lohnen.

4. Zur Frage der religiös-theologischen Ausrüstung des Missionars. Jede Religionsbetrachtung belehrt uns darüber, wie stark die Religionen im allgemeinen im Kultisch-Rituellen wurzeln. Dies trifft in besonders betonter Weise auf die außerchristlichen Religionen zu. Will das Christentum das Heidentum überwinden, so muß es imstande sein,

den Seelenkräften, die hinter Kultus, Ritus und Brauchtum stehen, eine christliche Zielrichtung und Erfüllung zu geben. Daher ist für den Missionar Kenntnis und Pflege des liturgischen Lebens im weitesten Umfange, seines Sinnes und seiner Formen von ganz besonderer Wichtigkeit. In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf Julius Tyciak: „Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit“ (Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1937, S. VIII u. 148, gbd. RM. 2,80). Das Interesse und die Bewunderung, die heute von weiten Kreisen der Ostkirche gezollt werden, gelten vor allem der Größe und dem Reichtum ihrer Liturgie. Der Verf. der genannten Schrift will die Herrlichkeit der übernatürlichen Welt dem Leser sichtbar machen, die der fromme Christ des Ostens bei der Begehung seines Gottesdienstes, handele es sich um die Feier der Messe, die Spendung der Sakramente, das Erlebnis der hohen Feste, die Verehrung der Ikone oder um sonstige gottesdienstliche Funktionen, vor seinem geistigen Auge sieht. Hier fließen Quellen, die auch das Missionswerk zu befruchten vermögen. — Einen feingeistigen und religiös anregenden Kommentar zur östlichen Meßfeier findet man in einer Schrift des großen russischen Dichters Nikolaus Gogol, die in der Übersetzung den Titel trägt: „Betrachtungen über die göttliche Liturgie“ (Sammlung „Zeugen des Wortes“, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1938, S. 99, gbd. RM. 1,20). Auch hier steht man unter dem starken Eindruck religiös-liturgischer Schöpferkräfte. Ein Nachwort über die Seelengeschichte des Dichters enthält Gesichtspunkte, die auch zu tieferem Verständnis mancher Erscheinungen der Heidenwelt führen können. — Einem intensiven theoretischen Eindringen in das Wesen und den Geist der Liturgie überhaupt sind die beiden Schriften von Gottlieb Söhngen: „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ (Verlag Peter Hanstein, Bonn 1937, S. 101, brosch. RM. 3,20) und: „Der Wesensaufbau des Mysteriums“ (Verlag Peter Hanstein, Bonn 1938, S. 103, brosch. RM. 3,20) gewidmet. In einlässlichen Untersuchungen müht sich der Verf. darum, dem Leser die Einsicht und Überzeugung zu vermitteln, daß der Vollzug der christlichen Liturgie, Symbol und Wirklichkeit zugleich, Darstellung und reale Teilhabe an den großen Tatsachen der Heilsgeschichte bedeutet, die durch „geistig-wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi“ sich in geheimnisvoll wunderbarer Weise gewissermaßen immer wieder neu vergegenwärtigt bis zur eschatologischen Erfüllung, bis Gott alles in allem ist. Die vielseitige, tief sinnige Beleuchtung und Deutung des Mysteriums in der Liturgie öffnet oder schärft den Blick für die gewaltige göttliche Heilsdynamik, die in ihr verborgen ruht, und die auch auf dem Missionsfelde sich auszuwirken hat. — Die opfer- und mühevolle und dabei so oft als erfolglos erscheinende Arbeit des Missionars setzt eine unerschütterliche, immer lebendig sich erweisende Kraft des Glaubens und Hoffens voraus. Er muß oft „sperare contra spem“. Er wird das nur können, wenn er sein Auge immer wieder von den realen geschichtlichen Wirklichkeiten hinübergleiten läßt zu der künftigen Herrlichkeit des Reiches Gottes, wie der Glaube es ihm offenbart. Vielleicht versenkt er sich dabei gelegentlich in das Buch: „Unsere Kirche im Kommen. Eine Begegnung von Jetztzeit und Endzeit“ (Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1937, S. 236, brosch. RM. 3,60) von Georg Feuerer. Hier findet er Zugänge zur Kirche, die von verschiedenen irdischen Ausgangspunkten, also von der geschichtlichen Wirklichkeit aus zum eigentlichen Wesen und Sinn der Kirche hinüberführen, zu ihrer endzeitlichen Sendung und Erfüllung. Die so sich erschließenden Ausblicke sind geeignet, allen Ringenden und Ermüdenden zu einer Quelle der Kraft und der Ausdauer zu werden. — Diesen Dienst dem Missionar zu leisten, ist auch berufen ein neues Werk von Erich Przywara, das unter dem Titel: „Deus semper major“ eine Theologie der Exerzitien entwerfen will, und von dem der erste Band mit den Untertiteln: „Anima Christi, Annotationen, Fundament. Erste Woche“ bereits vorliegt (Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1938, S. XV u. 256). Wem die nicht immer leicht zugängliche Schreib- und Denkweise des Verf.s kein Hindernis bedeutet, der wird sich für die Durcharbeitung dieses Buches reichlich

entlohnt fühlen. Abgesehen von der Fülle der Gesichtspunkte, dem reinigenden und befeuernden religiösen Ernst, der intensiven Eindringlichkeit der Erkenntnis, Erwägung, inneren Betroffenheit und Erhebung, die eine sorgsame Lektüre vermittelt, will es im Leser angesichts aller zerstörenden, niederziehenden und hemmenden Mächte das starke und frohe Bewußtsein hinterlassen: Gott ist doch immer der Größere, der siegt und nichts seinen Händen entgleiten läßt. So wird das Buch zu einer Schule allseitiger innerer, persönlicher Läuterung und zugleich einer starken religiösen Ertüchtigung im Lebenskampfe. — Zum Abschluß sei noch aufmerksam gemacht auf drei Bändchen der schon mehrfach genannten Sammlung „Zeugen des Wortes“, die 1938 bei Herder in Freiburg erschienen: Thomas More: „Briefe aus dem Gefängnis“ (S. 90, gbd. RM. 1,20), „Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien“ (S. 56, geb. RM. 1,20) und Predigten des hl. Augustinus über den ersten Johannesbrief unter dem Titel: „Gott ist die Liebe“ (S. 155, gbd. RM. 2). Die beiden ersten werden erwähnt, weil sie dem Missionar ergreifende Beispiele des Bekennermutes und heroischer Charakterstärke vermitteln; das letztere ist zu nennen, weil es Einblick gewährt in das tiefste Geheimnis der Kraft, die aus der Lebensgemeinschaft mit der göttlichen Liebe erwächst.

Die vorstehenden literarischen Hinweise, die in keinem Bezüge vollständig zu sein beanspruchen, bezwecken nichts anderes, als dem unter schweren Lebensbedingungen arbeitenden Missionar einige fruchtbare Anregungen zu vermitteln.

Bücher zur Beleuchtung der Missionsverhältnisse in Afrika

Von Prof. Dr. M. Bierbaum

Wie der Afrikaner über sich selbst, seine Heimat und sein Volk denkt, und wie er die Begegnung mit dem Europäertum und Christentum erlebt, erfahren wir aus den Lebensgeschichten von elf Eingeborenen verschiedener Berufe, die ohne Beeinflussung oder Anleitung von ihnen erzählt werden; die Berichte in deutscher Übersetzung sind von Diedrich Westermann mit einer Einleitung zusammengestellt in dem Buche *Afrikaner erzählen ihr Leben* (Essen 1938, Essener Verlagsanstalt, 408 S. mit 23 Abbild. und 1 Karte, brosch. 4,50, geb. 5,80 RM.). Der wohltätige Einfluß der Missionsarbeit, hauptsächlich der protestantischen, wird von den Erzählern mehr oder weniger anerkannt, jedoch werden auch Mißgriffe in der Erziehung und bei den Bekehrungsmethoden gerügt und stärkere Anpassung an das afrikanische Volkstum gefordert; deshalb ist zur Wahrung der Gerechtigkeit eine genauere Angabe darüber erwünscht, welche Missionsgesellschaft gemeint ist. Jeder in Afrika tätige Missionar wird das Buch mit Nutzen lesen und dadurch vor falschen Anschauungen über den afrikanischen Menschen bewahrt bleiben. „Die junge Generation in Afrika“, bekennt der Student der Medizin Martin Aku aus Togo, „glaubt nie und nimmer an eine schicksalhafte Bestimmung der Menschen dunkler Hautfarbe zu einem sklavischen Dasein, denn sie sieht, wie die Tatsachen dagegen sprechen, und sie wird sich immer mehr ihrer Kraft, ihrer Fähigkeit und Sendung bewußt. Sie anerkennt wohl eine Aristokratie der Leitung, doch nicht die der Farbe und weiß innerhalb der weißen Menschen zwischen Persönlichkeiten zu unterscheiden“ (S. 404).

Eine wertvolle Einführung in afrikanisches Leben und in die Aufgaben der Weißen gegenüber den Eingeborenen bietet Diedrich Westermann in dem Buch: *Der Afrikaner heute und morgen* (mit 14 Abbild. und 3 Karten. Essen 1937, Essener Verlagsanstalt. 384 S., geb. 6,50 RM.). Der vielseitige Inhalt kommt in den Kapitelüberschriften zum Ausdruck: 1. K. Was ist uns Afrika? 2. K. Menschen und Rassen in Afrika. 3. K. Die geistigen Anlagen des Negers. 4. K. Die wirtschaftlichen Grundlagen des Lebens. 5. K. Kunst und Handwerk. 6. K. Das Leben in der Familie. 7. K. Die Gemeinschaft und der einzelne. 8. K. Alte und neue Regierungen. 9. K. Das

Übernatürliche. 10. K. Erziehung und Mission. 11. K. Der Afrikaner und seine Muttersprache. 12. K. Verfall und Neubau. 13. K. Gegensätze und ihre Überwindung. — Der Verfasser bemüht sich bei seinen Ausführungen, allen Teilen gerecht zu werden, den Weißen und Schwarzen und auch der christlichen Mission im allgemeinen; sein Urteil ist vorsichtig und verrät die Beherrschung des Stoffes. Er will besonders mit dem modernen Kulturwandel bekannt machen, der infolge der europäischen Durchdringung Afrikas in Gang gekommen ist. Bei manchen Fragen z. B. Jugendweihe, Brautgabe, Schulwesen, Vielweiberei, Muttersprache hätte W. mit Nutzen auch die Grundsätze der kath. Missionspraxis verwerten können, wenigstens zum Vergleich. Was die Zukunft der Eingeborenen betrifft, so liegt sie nach W. beim Afrikaner selbst: „Keine noch so weise Erziehung, keine noch so wohlwollende Betreuung kann eine Menschenrasse zu voller Männlichkeit führen. Die Rasse selber muß den Weg bahnen und entschlossen sein, ihn zu gehen. Für den Afrikaner ist die Gegenwart die Zeit seiner Entscheidung . . .“ (S. 361).

Paul Schebesta berichtet über seine Forschungen unter den Waldnegern und Halbpymäen am Ituri in Belgisch-Kongo in dem Werk *Vollblutneger und Halbzwerge* (mit 101 Bildern, 1 Strichzeichnung und 3 Landkarten. Verlag A. Pustel, Salzburg-Leipzig 1934, 272 S., geb 9,80 RM.). In anregender Schilderung treten bürgerliche und religiöse Gebräuche, wirtschaftliche und soziale Ordnungen der Neger und Halbzwerge von Ruanda und Equateur vor den Leser. Wenn auch das ethnologische Element vorherrscht, wird doch auch der Missionswissenschaftler und der in Afrika tätige Missionar hier manche Anregung finden. Denn es handelt sich um die Darstellung uralter Lebensformen, die auch in anderen afrikanischen Gebieten vorkommen wie z. B. Initiation, Heiratsitten, Zauberesen, Sippenordnung, Erbrecht, Kunst — alles Dinge, mit denen sich der Missions-theoretiker und -praktiker auseinandersetzen muß, besonders unter dem Gesichtspunkt der Akkommodation. Der Verfasser unterscheidet von dieser Sicht aus zwei verschiedene Richtungen in der Kongo-Mission: Erhaltung der Stammesorganisation und der damit zusammenhängenden Einrichtungen, soweit sie mit dem christlichen Leben vereinbar sind, oder Schaffung neuer Gesellschaftsverbände nach christlich-europäischem Muster, indem die Christen möglichst von den Heiden getrennt und in eigenen Dörfern an die Mission angeschlossen werden. Die zweite Methode wird nach Ansicht des Verfassers nur dann Erfolg haben, wenn sie für lange Zeit durchgeführt werden kann; sonst ist sie gefährlich, denn die christlichen Dorfschaften sind bedroht, sobald die Mission durch irgendwelche Umstände in ihrer Wirksamkeit gehemmt oder ausgeschaltet wird (S. 262).

Über die östlichen Ituri-Pymäen berichtet Schebesta in dem Buch *Der Urwald ruft wieder* (mit 90 Abbild. und 1 Landkarte. Salzburg-Leipzig 1936, A. Pustel, 208 S., geb. 7,20 RM.). Auch hier erhalten wir tiefe Einblicke in das Familien- und Volksleben, in religiöse Anschauungen und Gebräuche. Für die Missionierung jener Gebiete sind die Kapitel über das Leben in der Ehe, das Leben in der Gesellschaft, die betenden Bambuti von besonderer Wichtigkeit, ferner die Ausführungen am Schluß (S. 198—201). Der Verfasser tritt warm für die Erhaltung des Pymäenvolkes ein, das durch die immer engere Berührung mit der vordringenden Zivilisation bedroht ist. Wirtschaftliche Befreiung vom Joch der Neger ist notwendig, denen die Pymäen immer mehr hörig werden; deshalb ist Ansiedelung in abgelegenen Gebieten erwünscht.

In das Zululand führt uns P. Stephanus mit seinem Buch *Ich filme mit Wilden. Meine Erlebnisse bei den Aufnahmen des ersten Spielfilms mit Negern in Südafrika Tokosile, die Schwarze Schwester* (Paderborn 1938, F. Schöningh, 156 S., geb. 3,80 RM.). Der Verfasser besitzt die horazische Gabe, ridendo dicere verum. Das Missionsobjekt mit seinen Vorzügen und Schwächen wird dem Leser greifbar nahe gebracht; jedoch wirken die langen und zu häufigen Lamentationen über die Schwierigkeiten des Unternehmens ermüdend. Die Buschmänner gehören nicht zu den Schwarzen, sondern zu

den Gelb-Braunen (S. 9). Es ist das besondere Verdienst des Verfassers, das Niveau des Missionsfilms durch Einführung einer dramatischen Spielhandlung gehoben zu haben. Wenn nur auch bei den begleitenden Vorträgen weniger das Geschäftliche und mehr das Missionsapostolat hervortreten würde; die Gelegenheit ist günstig!

Die Schulfrage ist heute für sehr viele afrikanische Missionen eine Lebensfrage geworden, denn die Kolonialregierungen übernehmen immer mehr das Schulwesen, das früher den Missionen überlassen war, und stellen immer höhere Anforderungen an die Leistungen und technischen Einrichtungen, so daß die Mission wegen ihrer beschränkten Mittel in einen harten Lebenskampf auf diesem Gebiete gerät. In dieser kritischen Periode ist das Werk von Dr. theol. P. Franz Solan Schäppi O. M. Cap., *Die kath. Missionsschule im ehemaligen Deutsch-Ostafrika* (Paderborn 1937, Ferd. Schöningh, 399 S., RM. 8) ein guter Führer, wenn es auch nur einen kleinen Teil des afrikanischen Missionsfeldes behandelt. Der Verfasser hat zuverlässiges Material zusammengetragen, es übersichtlich geordnet und mit gesunder Kritik bearbeitet. Der Missionar kann aus den Schwächen und Fehlern der Vergangenheit, die hier offen besprochen werden, lernen. Auch der Freund deutscher Kolonialtätigkeit kommt auf seine Kosten; er erfährt, daß unter deutscher Herrschaft im Schulwesen Großes zur Hebung der Eingeborenen geleistet ist.

Nach einer gehaltvollen Einleitung über Grundfragen des Schulwesens wird im 1. Teil die kath. Missionsschule während der deutschen Kolonialzeit geschildert; es war eine Periode der freien Entfaltung: „Bei der losen Verbindung zwischen deutscher Kolonialbehörde und der Mission war der letzteren noch die goldene Freiheit beschieden, in Anpassung an die lokalen Verhältnisse und Bedürfnisse sich frei zu entfalten und innerhalb ihrer nächsten Schulziele gewisse Typen zu schaffen“ (S. 12). Wenn heute unter dem Drängen der englischen Regierung die kath. Missionsschule, wenigstens äußerlich, große Fortschritte gemacht hat, würde es nach Ansicht des Verfassers doch eine Täuschung und auch eine Ungerechtigkeit sein, wenn man die Verdienste der Missionsschulen unter deutscher Herrschaft übersieht. Die Gegensätze zwischen deutscher und englischer Periode werden besonders stark zuungunsten der letzteren von den drei älteren Missionsgesellschaften empfunden, die den Entwicklungsgang beider durchgemacht haben (S. 39). Es sind die Missionare vom Hl. Geist, die Weißen Väter und die Benediktiner von St. Ottilien. Die Verdienste des ehemaligen Apost. Vikars von Dar-es-Salaam, Thomas Spreiter, werden besonders hervorgehoben. Alle drei Genossenschaften haben damals jene Schulformen herausgearbeitet, die für das betreffende Gebiet am passendsten erschienen. Die Spiritaner bevorzugten die Hebung der Massen, die Weißen Väter die Bildung von Klassen und die Benediktiner eine leistungsfähige Konkurrenz mit den Regierungsschulen. Die Weißen Väter haben das besondere Verdienst, unermüdlich und zähe an der Heranbildung eines einheimischen Klerus gearbeitet zu haben (S. 225 u. 227). — Im 2. Teil wird die englische Mandatszeit behandelt, die eine Periode der Zusammenarbeit zwischen Kolonialmacht und Mission auf dem Schulgebiete geworden ist. Der Staat übernimmt jetzt die Führung, die Mission muß sich fügen und ist auch bereit dazu. Die Folge ist eine gewisse Vereinheitlichung des Schulbetriebes im Gegensatz zur deutschen Kolonialzeit. Die sog. Zentral- oder Mittelschule, die ganz englisch aufgezogen ist mit englischer Unterrichtssprache und einseitiger Einstellung auf Wirtschafts- und Verwaltungsinteressen der Regierung, wird scharf kritisiert, weil sie eine Vergewaltigung des afrikanischen Volkstums bedeutet. Jedoch haben seit 1935 die Zeitverhältnisse und auch die Erfahrungen die englische Regierung gezwungen, den größtenteils landesfremden Schulbetrieb umzubauen zugunsten einer bodenständigeren bescheidenen Volksschule, was sich auch bei der Ausbildung der eingeborenen Lehrer auswirkt. Der Religionsunterricht ist für keine Schulart im Lehrplan vorgesehen; die weltliche Behörde setzt voraus, daß jede Mission diesen Unterricht nach

eigenem Plan am Anfang oder Ende eines Schulhalbtages übernimmt, aber ohne finanziellen Zuschuß. Es wird aber als eine Tat der englischen Regierung zugunsten der religiös-sittlichen Erziehung der Eingeborenen hingestellt, daß die Behörde bei ihrer neuen Schulpolitik die Missionsschulen nicht auf die Seite geschoben, sondern im Gegenteil mit ihr eine gemeinsame Zusammenarbeit angebahnt hat (S. 376).

In dem Werk von P. Otto Heberling, RMM, Abt Franz Pfanner. Ein unentwegter Glaubenskämpfer und deutscher Kulturpionier (mit einem Titelbild und 72 Kunstdruckbildern. Reimlingen 1943, St. Josephs-Verlag. 518 S., geb. 6,30 RM.) wird eine Persönlichkeit geschildert, die als Ordensmann, Missionar und Ordensgründer tiefe Spuren in der Missionsgeschichte bis in die Gegenwart zurückgelassen hat. Der Gründer von Mariannahill (geb. 1825, gest. 1909) war ein Mann des unerschütterlichen Gottvertrauens, eines stahlharten Willens, einer unermüdlichen Schaffenskraft, eines brennenden Seeleneifers und einer kernigen Frömmigkeit. Der Verfasser hat sich bemüht, diesen kühnen Missionspionier mit seinen heroischen Tugenden, aber auch mit den Unvollkommenheiten seines harten Charakters und den damit zusammenhängenden Konflikten wahrheitsgetreu zu zeichnen, und zwar unter Benutzung bester Quellen. So ist ein Lebensbild entstanden, das den Leser in der christlichen Heimat mit neuer Liebe zur Mission erfüllt und auch den Missionar an der Front begeistern wird. Im 1. Teil wird das Leben und Wirken Pfanners in Europa geschildert, vor allem seine Kulturarbeit in Bosnien, die eine gute Vorbereitung für seine afrikanischen Unternehmungen war (S. 1—228). Im 2. Teil lernen wir seine Kämpfe und Erfolge in Südafrika kennen: die Gründung von Mariannahill und anderer Stationen, die Errichtung der Genossenschaft der Schwestern vom kostbaren Blut, seine Abdankung als Abt von Mariannahill und seinen Lebensabend (S. 229—490). In einem Anhang erfahren wir kurze Angaben über die weitere Entwicklung von Mariannahill und der Schwesternkongregation und über die Entwicklung von Maria Stern (S. 491—514). — Der Gründer von Mariannahill baute seine Missionsarbeit bei den Kindern vor allem auf Schultätigkeit auf, bei den Erwachsenen auf wirtschaftliche Förderung. Es war die bewährte benediktinische Missionierungs- und Kultivierungsart, die noch heute von den Mariannahillern erfolgreich gepflegt wird und ein starker Damm gegen die wachsenden sozial-revolutionären Bewegungen unter den Schwarzen Südafrikas ist.

Die ersten Vorarbeiten zur Gründung der Jesuitenmissionen am Sambesi und Kongo gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, an denen der belgische Laienbruder Franz de Sadeleer wesentlich beteiligt war, schildert P. Ed. Verwimp S. J. in dem Büchlein 30 Jahre in der afrikanischen Wildnis. Bruder Franz de Sadeleer aus der Gesellschaft Jesu. Ein Pionierleben im Dienste der kath. Missionen. (Übersetzt von P. H. Kroppen-berg S. J., Saarbrücken 1934, 2. Aufl., Saarbrücker Druckerei u. Verlag, geb. 3,80 RM.) In den Berichten, die sich auf Lebenserinnerungen und Briefe des Bruders und anderer Missionare stützen, wird die große Bedeutung eines Missionsbruders eindrucksvoll vor Augen geführt.

Misiones católicas en Extremo Oriente. (XXXIII Congreso Eucarístico internacional.) Manila 1937. 4^o, XXVII u. 443 S.

Daß der eucharistische Weltkongreß, der im Februar 1937 zu Manila auf den Philippinen tagte, missionarischen Charakter gehabt und ein starkes Missionsecho ausgelöst hat, unterliegt keinem Zweifel mehr (vgl. Kath. Miss. 1937, 158 und 187). Pius XI. hat diesen Charakter von vornherein festgelegt in seinem Schreiben an den Kongreß und ihn erneut hervorgehoben in seiner Rundfunkansprache am Schlußtage. Auch die Kongreßleitung wollte von Anfang an die Missionsidee bei diesem Begegnen der Völker im ostasiatischen Raum mit dem Gedanken der Eucharistie verbinden. Deshalb waren nicht nur alle Reden und Einzelveranstaltungen auf dieses Thema abgestimmt,

sondern es wurden auch verschiedene Kommissionen mit der speziellen Aufgabe betraut, den Missionsgedanken den Kongreßteilnehmern sowohl wie auch allen, die mit ihm in geistiger Verbindung standen, näherzubringen. Zu diesen Kommissionen gehören vor allem die für die Herausgabe einer Missionsfestschrift und die für die Missionsausstellung. Während die Ausstellung unter einem Unstern geboren wurde und vom Mißgeschick verfolgt war, kann man von der Festschrift sagen, daß sie gut gelungen ist. Es ist ein stattlicher Band mit 139 Aufsätzen und Aufstellungen (Statistiken), in denen das Missionswerk von dreieinhalb Jahrhunderten im Fernen Osten, vorab der Philippinen, vor dem Leser wieder aufersteht. Die Verfasser sind nicht Leute vom Fach, aber man hat ohne Frage die kundigsten Mitarbeiter herangezogen, die zu erreichen waren. Viel wertvolles Material ist aus Archiven, alten Chroniken und in Fachkreisen anerkannten Werken hier zusammengetragen worden. Das ist vornehmlich der Charakter des Buches: es ist ein Nachschlagewerk von hohem Werte, in dem man auch sonst bei dem reichen Bilderschmuck gern liest und blättert. Es sind in der Hauptsache mehr Zusammenstellungen als gelehrte Abhandlungen, übersichtliche Darstellungen dessen, was die einzelnen Orden sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart auf den Philippinen und im benachbarten Orient an Missions- und Kulturarbeit geleistet haben. Es ist unwesentlich, daß einige kleine Mängel und Ungenauigkeiten in Namen und Zahlen zu verzeichnen sind, was bei so viel tausend Angaben unausbleiblich ist. Was hier über direkte und indirekte Missionsarbeit der alten Orden und ihre Aufbauarbeit für Kirche und Volk mitgeteilt wird, ist auf der einen Seite mengenhaft so viel und qualitativ so beachtenswert und auf der andern Seite weitesten Kreisen so unbekannt, daß man das Werk nicht genug empfehlen kann. Auch die Gegenwartsarbeit wird ausgiebig berücksichtigt: noch vorhandene Heidenmission, einheimischer Klerus, Seelsorge, Schule usw. Der Thomas-universität der Dominikaner zu Manila ist ein eigener Aufsatz gewidmet; brauchbare Biographien ziehen sich durch das ganze Werk hindurch: über den Augustinerbischof Benavente, den Dominikanerbischof Benavides, den Franziskaner Antonio de San Gregorio, Bischof Müllener C. M. und andere mehr. Auch über die benachbarten Inseln findet sich manch wertvoller Beitrag. Der Zweck des prächtigen Bandes ist erreicht: allen Teilnehmern des Kongresses von Manila, vorab den Bewohnern des Fernen Ostens, Christen sowohl wie auch Heiden, eine Idee von der umfassenden Kulturarbeit katholischer Glaubensboten zu vermitteln, einer Kulturarbeit, die vielleicht mehr entsagungsvoll und aufopfernd gewesen ist als restlos befriedigend in ihrem letzten Ergebnis, die aber keinesfalls vergeblich war, sondern eine solide Basis für hoffnungsvolle Weiterarbeit in der Gegenwart bildet. Der gute Buchschmuck trägt nicht wenig dazu bei, diese Idee zu vertiefen und zu verstärken.

Otto Maas O. F. M.

John Tate Lanning, The Spanish Missions of Georgia. Chapel Hill, The University of North Carolina Press (1935). 8°, XIII u. 321 S. Mit 5 Bildern und 1 Karte. \$ 3,—.

Georgia, nach dem englischen König Georg I. († 1727) benannt und 1732 von dem Humanitätsapostel Oglethorpe als Zufluchtsstätte für verfolgte protestantische Sekten gegründet, ist einer der Südstaaten von USA, nördlich der Halbinsel Florida, mit der es im Entdeckungszeitalter das alte spanische Florida bildete, offiziell „Las Provincias de la Florida“ genannt. Der jetzige Staat Süd-Carolina gehörte dazu. Innerhalb dieser „Provinzen von Florida“ führte der heutige Staat Georgia, der unter diesem Namen in der Missionsgeschichte nicht zu finden ist, an der Küste den Namen Guale, von den dort wohnenden Guale-Indianern, während das Landinnere vornehmlich mit dem Namen Tama oder La Tama (von dem Indianerdorf Tama) belegt wurde. Politisch unterstand das ganze Gebiet der Audiencia (Gerichtsbarkeit) von Santo Domingo, kirchlich gehörte es zur Diözese Santiago de Cuba. Im

Jahre 1612 wurde es zur Kirchenprovinz (bloß Ordensprovinz?) Santa Elena (Helena) erhoben (S. 34).

Schon anderthalb Jahrhunderte vor der Ankunft Oglethorpes bestand in Georgia ein Anfang christlicher Zivilisation, die durch die Arbeit spanischer Missionare ins Leben gerufen wurde. Mit dieser mönchischen Pionierarbeit beschäftigt sich dieses Buch, das nicht von einem Mönch, sondern von einem in amerikanischen Fachkreisen geschätzten Professor der amerikanischen Kulturgeschichte geschrieben ist. Es ist die erste vollständige Geschichte der spanischen Mission in Georgia, durchweg belegt mit Dokumenten aus drei spanischen, zwei englischen und einem amerikanischen Archiv.

In neun Kapiteln behandelt der Verf. sein Thema. Nach einem Exposé über die Indianer an der Küste von Georgia legt er zunächst die gescheiterten Versuche der Jesuiten in den Jahren 1566—1572 eingehend dar, um dann den Großteil des Buches der Franziskanerarbeit zu widmen. Im Jahre 1573 kamen die Franziskaner ins Land, direkt von Spanien, nicht, wie man leicht annehmen könnte, von Mexiko her, und missionierten mit wechselndem Erfolge — es sei hingewiesen auf den Juanilloaufstand im Jahre 1597, der mehreren Missionaren das Leben kostete, und das „goldene Zeitalter“ in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts — unter den verschiedenen Indianerstämmen an der Küste wie im Innern, bis das Vordringen der Engländer von Carolina aus der Mission den Untergang bereitete. Über das Verhältnis von Staat und Kirche, das königliche Patronat und die Franziskaner, wird in einem eigenen Kapitel gehandelt.

Das Buch ist mit einem reichen kritischen Apparat versehen. Aber durch seinen Stil und seine Aufmachung, nicht zuletzt die Illustrationen, erweckt es den Eindruck, daß es für weitere Kreise geschrieben, ja sogar etwas auf Sensation abgestimmt ist. Eine gute Karte, eine umfangreiche bibliographische Liste und ein ausführliches Sachregister tragen dazu bei, dem Buche seinen Wert zu sichern.

Otto Maas O. F. M.

P. Bonitius Rupčić O. F. M., *Entstehung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina und ihre Entwicklung bis zum Jahre 1878.* (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Neue Folge Bd. 2.) Müller & Seiffert, Breslau 1937. XI u. 171 S. RM 8,80.

Der Arbeit gebührt das große Verdienst, daß sie die Aufmerksamkeit der deutschen kirchen- und missionsgeschichtlichen Forschung nachdrücklichst auf ein Gebiet lenkt, das ihr bisher sehr fern lag, so fern, daß der Verf. auch nicht ein einziges einschlägiges kirchengeschichtliches Werk deutscher Zunge oder eines deutschen Verfassers heranziehen konnte (das Quellenwerk von August Theiner, *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium historiam illustrantia I/II.* Romae-Zagreb 1863. 1875, rechne ich nicht in diesem Sinne).

Der Kampf um die Erhaltung des Katholizismus in Bosnien und der Herzegowina ist in vieler Beziehung ein Ruhmesblatt in der Geschichte des Franziskanerordens. Als vom 12. bis 15. Jhd. die Häresie der Bogomilen zeitweise die Gesamtheit aller Katholiken dieser Länder zu verschlingen drohte, setzten sich — etwa seit 1300 — die Minderbrüder so eifrig und erfolgreich dieser Irrelire zur Wehr, daß es wohl nur ihrem selbstlosen Einsatz zu verdanken ist, wenn damals nicht ganz Bosnien der katholischen Kirche verloren ging. Nach der Eroberung Bosniens durch die Türken (1463) gingen die Welpriester alle außer Landes; so wurden die Franziskaner — zunächst gegen ihren Willen — ganz allgemein die ordentlichen Seelsorger des Landes und daher auch kanonisch bestellte Pfarrer. Trotz bitterer Not und häufiger Todesgefahr besuchten sie in Laienkleidern unauffällig die einzelnen Gläubigen und spendeten die hl. Sakramente. Die Zahl derer, die ob solchen Seelsorgsdienstes für den hl. Glauben den blutigen Tod erleiden mußten, ist so groß, daß die bosnische Provinz den höchsten Prozentsatz an Blutzeugen

im Franziskanerorden aufweist. Trotzdem schmolzen infolge der Bedrückung durch die Türken und der starken Abwanderung der katholischen Bevölkerung die neun Bistümer, die vor 1463 ganz oder zum Teil auf dem Boden von Bosnien und der Herzegowina gelegen waren, so zusammen, daß man im 18. Jhd. das ganze Gebiet zu nur einem Bistum und einem Apostolischen Vikariat zusammenfaßte. Bekehrungsversuche unter den Mohammedanern, zu denen auch sehr viele Bogomilen abgefallen, waren strengstens untersagt.

Leider hat diese so ruhmvolle Geschichte der Franziskaner in Bosnien auch ihre Kehrseite: die ewigen, oft recht kleinlichen und manchmal äußerst unerquicklichen Jurisdiktionsstreitigkeiten mit den zuständigen Bischöfen und Ortsordinarien, die namentlich seit dem Tridentinum — auf dem die Jurisdiktion der Ordinarii gestärkt wurde — immer lebhafter werden und im Streit mit dem Apostolischen Vikar P. Raphael Barišić (1832—1846) ihren Höhepunkt finden.

Der Verf. hat sich über all diese Dinge mit ihrem Auf und Ab der geschichtlichen Entwicklung auf Grund eindringenden Quellenstudiums ein durchaus selbständiges Urteil zu bilden versucht. Leider ist er bei der Verarbeitung des Stoffes des öfteren zu sehr an den Quellen haften geblieben und hat es weniger verstanden, dem Gesamtbild Relief zu geben. Die übersichtliche Anordnung läßt sehr zu wünschen übrig. Da steht Unwichtiges neben dem Wichtigsten in gleicher Breite und Ausführlichkeit. Nur zu oft trübt die Fülle der Einzelheiten dem Leser den Blick für die große Linie. Außerdem gewinnt es den Anschein, als habe der Verf. in der Frage der Jurisdiktionsstreitigkeiten unbewußt das Bild der Ordinarii loci etwas zu schwarz gezeichnet. Trotzdem begrüßen wir freudig diese Arbeit, die uns ein bisher wenig zugängliches Gebiet erschließt, und möchten sogar den Wunsch aussprechen, daß der Verf. uns recht bald eine sorgfältig gearbeitete Gesamtkirchengeschichte Bosniens schenkt.

Gerleve.

P. Dr. Hieronymus Engberding O. S. B.

Die deutsche evangelische Heidenmission. Jahrbuch 1938 der vereinigten deutschen Missionskonferenzen in ihrem Auftrag hrsg. von Dr. Walter Frytag. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1938. 120 S. RM 1,—.

Das Jahrbuch enthält folgende Artikel und Angaben: Das Werden einer bodenständigen Kirche auf dem Missionsfelde, vom Herausgeber; Fünfzig Jahre evangelischer Weltmission, von Prof. D. M. Schlunk; Die Aufgaben der Frauenmission im Blick auf den Aufbau der selbständigen Gemeinde, von Dorothea Sarasin; Prediger und Lehrer in der werdenden Kirche Ostafrikas, von Missionsinspektor Walter Braun; Der Kampf um Christus in Swasiland, von Missionar Bernh. Schiele; Der Theologiestudent in Indonesien, von Dr. theol. Theod. Müller-Krüger; Eine bedeutsame Wendung in der Inlandmission auf Neuguinea, von Feldinspektor Wilh. Flierl; Wandlungen in der Chinaarbeit, von Missionar Wilh. Kempgen; Aus unserem Konferenzleben, von Superintendent i. R. D. Hinrich Johannsen; Rundschau über die deutsche evangelische Heidenmission i. J. 1937; Der zahlenmäßige Stand der deutschen Missionsarbeit Ende 1936, vom Herausgeber; Tabellarische Übersicht über die deutschen evangelischen Missionskonferenzen nach dem Stande von 1937, von Superintendent D. H. Johannsen; Die Verteilung der deutschen evangelischen Mission nach Missionsfeldern nach dem Stande von Ende 1936, vom Herausgeber; Bücherschau, von M. Schlunk; Die Hauptveranstaltungen der Missionskonferenzen i. J. 1937; Wichtige deutsche Missionsanschriften. — Die Lektüre der Artikel ermöglicht einen guten Einblick in die äußere Entwicklung, aber auch in die Methoden, Schwierigkeiten, Erfolge und Aufgaben der deutschen evangelischen Heidenmission. Am Ende des Jahres 1936 standen auf den Missionsfeldern der im Deutschen Evangelischen Missionstag zusammengeschlossenen Gesellschaften 1659 europäische Missionskräfte und

12 551 besoldete eingeborene Mitarbeiter. In ihrer Pflege befanden sich 1 349 100 Heidenchristen und 66 000 Taufbewerber. In 4502 Volksschulen und 147 gehobenen Schulen wurden 275 240 Schüler unterrichtet. In 35 Krankenhäusern arbeiteten 38 europäische und 8 eingeborene Ärzte. Die Einnahmen aus Deutschland i. J. 1936 betrugen 5 812 308 RM. (S. 80). Die Anmeldungen zum Missionsdienst sind in Deutschland im allgemeinen zurückgegangen, jedoch soll der Prozentsatz brauchbarer Bewerber viel höher als früher sein. Räumlich liegen die Missionsgebiete in West-, Südwest-, Süd- und Ostafrika, im vorderen Orient, in Indien, Neuguinea und Südsee, China und Japan. Die Zahl der „ordinierten“ und besoldeten eingeborenen Mitarbeiter ist am größten in Afrika mit 218, dann folgt Indien mit 125, China mit 119, Niederländisch-Indien mit 83, Orient und Neuguinea-Südsee mit je 12, Japan mit 7 Ordinierten. Als besonders vordringliches Ziel der evangelischen Missionsarbeit wird die Gründung bodenständiger und selbständiger Kirchen hingestellt. Eine Hauptschwierigkeit für bodenständige Kirchen liegt nach W. Freytag darin, daß sich in ihnen das Evangelium und das Volkstum nicht allein begegnen. „Diese Begegnung muß stattfinden durch eine doppelte Verklammerung hindurch, die Botschaft ist mit dem Westen und das Volkstum mit dem Heidentum verklammert.“ Der Drang nach Selbständigkeit der jungen Missionskirchen soll gefördert werden, weil bereits geeignete Führer da sind und auch eine gewisse Kraft zum Eigenleben. Jedoch stößt eine volle Selbständigkeit noch auf verschiedene Hemmnisse, wie finanzielle Abhängigkeit von der alten Christenheit, noch nicht ausreichende geistige und geistliche Kraft und starke Nachwirkung des Heidentums, Gefahr der Vernachlässigung der missionarischen Aufgabe. Aber auch das für bodenständige, selbständige Kirchen notwendige Personal ist nicht so leicht zu gewinnen, wie an dem Einzelbeispiel aus Indonesien gezeigt wird. Der dortige Theologiestudent stößt in seiner Umwelt auf die Frage nach der Rechtmäßigkeit der kolonialen Obrigkeit, auf Rassengegensätze und auf das konfessionelle Problem. Letzteres „wird nicht erkannt. Wo Rom in die eigenen Kirchengebiete einbricht, wirft man die Wahrheitsfrage kaum auf . . . Nützlichkeits-erwägungen liegen näher: Wo wird unserem Volke am besten geholfen? Wo ist uns die größere kirchliche Selbständigkeit gewährleistet? Denn der Kampf um die Kirche ist nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit dem Kampf um die Wahrheit. Die Wirklichkeit, in der man lebt, entscheidet.“ — Bei dem Überblick über die letzten fünfzig Jahre evangel. Mission stellt M. Schlunk fest, daß die erste Hälfte dieses Zeitraumes, von 1888 bis zum Ausbruch des großen Krieges „eine missionarische Kraftentfaltung zeigt, wie sie der Protestantismus vorher noch nie erlebt hat“. In der zweiten Hälfte hat der Krieg mit seinen Auswirkungen großen Schaden verursacht: Ausweisung der Missionare, Zweifel der Eingeborenen an der Einheit und Überlegenheit der weißen Rasse und an der Kraft des Christentums, Vertiefung nationaler und völkischer Gegensätze bei den farbigen Völkern, Verminderung der Missionseinnahmen, bolschewistische Strömungen. Andererseits werden auch Fortschritte festgestellt: Die Bildung des Internationalen Missionsrates 1921, stärkerer Zusammenschluß einzelner Gemeinden zu selbständigen Kirchen mit Anpassung an das Volkstum, Ausbau der missionsärztlichen Fürsorge und der Frauenmission, die Tagung in Jerusalem 1928 mit ihrer Besinnung auf wesentliche Fragen des Evangeliums.

Bierbaum.