

Die kultische Gottesverehrung der Okawangostämme

Von P. Wüst O. M. I., Andara in S.-W. Afrika

Die Gottesverehrung äußert sich in Gebet und Opfer. Von vornherein müssen wir uns darüber klar sein, daß wie die Gottesvorstellung (siehe Heft I, 1940, S. 37 ff.), so auch die Gottesverehrung durch das Vordringen des Ahnenkultes bei den Okawangostämmen sehr viel eingebüßt hat. Die Leute haben unter dem Einfluß der sogenannten Haka-Hंगा, der Verfechter des Ahnenkultes, in den letzten Jahrzehnten manches Stück von dem alten Väterglauben und manche religiöse Betätigung über Bord geworfen. Von vielem ist bloß noch die Erinnerung geblieben, und es bedarf oft schon eines tiefgründigen Schürfens, um die verschütteten Reste des untergegangenen religiösen Gutes wieder ans Tageslicht zu bringen. Auch alte Leute mit grauen Haaren geben einem auf diesbezügliche Fragen die Antwort: Wie kann ich denn so etwas wissen? Ich habe von etwas anderem als dem Ahnenkult nie gehört.

1. Das Gebet zu Gott.

Früher wurde von den Leuten bei allen möglichen Anlässen zu Gott gebetet. Das wurde mir verschiedentlich versichert. Aber noch bevor die Hanga — der Ahnenkult — hier seinen Einzug hielt, gaben die Wambukuschu z. B. das (öffentliche!) Gebet um den Regen auf, nachdem ihre Häuptlinge selber „Regenmacher“ geworden waren! Da die „Regenmacher“ ihr „Geschäft“ verstanden, ging der „Regenglaube“ auch auf die Nachbarstämme über, die auch immer reichen Tribut an Vieh usw. zahlten und — teilweise noch zahlen.

Indes ist der „Regenglaube“ selbst am Abflauen. Unter dem Einfluß der Weißen (auch der Missionare) haben schon vor 20 bzw. vor 40 Jahren die Großhäuptlinge der viehreichen Sambesistämme und der Betchuanen am Unterlaufe des Okawango ihren jährlichen Regentribut an Vieh und an Gebrauchsartikeln jeder Art nicht mehr entrichtet. — Ein alter Mann (Manze) versicherte mir aber, die früheren Häuptlinge der Wambukuschu Kasimana und Maschambo, die kurz vor 1800 lebten, hätten noch um Regen gebetet.

Die Gebete der Leute sind nach Inhalt und Form sehr verschieden. Sehr oft beten sie um Leben und Lebensmittel.

Ein alter Weidmann, Schakutùpura, der einmal „Hofmarschall“ des alten Dimbu-Andara war, betete immer vor seinen Jagdgängen: Ngo ni konde na Njambi, ngo ni pagre, d. h.: Wenn ich mit Gott zusammenschießen würde, würde ich treffen. Jedesmal wenn er so betete, soll er Glück gehabt haben, andernfalls aber nicht. Weil er nun so zu beten pflegte, gab man ihm den Namen „Konda na Njambi“ oder einfach „Konda“.

Dieses Gebet, das man bloß sozusagen von weitem ein „Gebet“ nennen kann, offenbart einen kindlich-treuerzigen Sinn, an dem Gott sicher sein Wohlgefallen hatte. Ob Schakutùpura mit seiner Gebetsweise Nachfolger gefunden hatte, kann ich nicht sagen.

Bis vor ein paar Jahrzehnten beteten die Leute auch bei der An-

lage ihrer Felder, einem Vorgang, der alle zwei oder drei Jahre geschieht. Zuerst wurde ein Kreis gezogen, um die Größe des Feldes festzulegen. Dann knieten alle Anwesenden nieder und streckten die Arme zum Himmel aus, indem sie sprachen: U schoo! U schoo! Hoher Herr! Hoher Herr! Darauf senkten sie schweigend die Hände zum Boden. Der Hausvater aber sprach also: „Lasset uns gut beten. Gott ist da. Gib uns, o Gott, Wasser, gib uns Kürbisse, Hirsebrei. Alles, was ich zum Essen notwendig habe, will ich mit meiner Hacke mir erarbeiten, damit ich leben kann.“ Oder auch: „Laß unsere Frucht groß und gut werden!“

Wieder kamen sie, wenn das Korn bereits kniehoch war, und verrichteten ähnliche Zeremonien und Gebete. Männer, Frauen und Kinder nahmen daran teil. Alle bewahrten dabei einen großen Ernst. Der Werftvorsteher betete vor, und alle antworteten mit „Hi! Ja!“

Legte einer für sich allein ein Feld an; so betete er: „Gib mir dieses Jahr Frucht, o Gott!“

Vor einem Gang in den Wald betete der Wambukuschu: „Hilf mir, daß ich wieder glücklich zurückkomme.“ Denn im Wald gibt es alles mögliche Raubzeug und Schlangen. Kommt er glücklich zurück, so freut er sich und spricht: „Er hat mir geholfen, nach Hause zu kommen.“

Steigt einer draußen im Wald auf einen hohen Baum, um Früchte herunterzuschlagen, so betet er: „O Gott, hilf mir, damit ich wieder mit heiler Haut herunterkomme. Hasse mich nicht.“

Beim Eintritt der Reife, die bei den Wambukuschu nur im engsten Kreise gefeiert wird, betet das junge Mädchen: „Es lebe meine Seele, ich möge am Leben bleiben bis zu dem Tage, da mir ein Kind geschenkt wird.“

Frauen in ihren Geburtswehen beten also: „O Gott, siehe mich an in meiner Not. In dem Schmerz, den ich wegen meines Kindes empfinde. Mich sowohl als auch mein Kind, lasse uns am Leben. Lasse mich leben. Hilf mir mit deiner Gnade in meiner Not, die ich wegen meines Kindes ausstehe.“

Hat eine Frau glücklich ihr Kind zur Welt gebracht, so wird sie von den anderen Frauen feierlich begrüßt, was man kujòvoroka nennt. „Grana para“ = sie lebt. „Grana schámuruka siuana“ = sie hat glücklich geboren. Die Weiber fangen an zu trillern, kuhúmuerera. Andere küssen sie. Dieses kujòvoroka ist eine Dankeskundgebung gegen Gott.

Geht ein Sohn (oder eine Tochter) für längere Zeit z. B. zur Arbeit nach Grootfontein von Hause weg, so erteilt ihm der Vater den Reisesegen. Er zischt ihm ganz leise zweimal nach der Brust, wie es auch die Mutter gleich nach seiner Geburt getan hatte, und spricht „U jende siuana, u jende siuana“, wörtlich: „Gehe gut, d. h. habe eine glückliche Reise. Die Schlange soll schlafen (dir nichts anhaben), der Löwe soll schlafen, der Pfahl (Baumstumpf im Wege) soll schlafen. Wenn Gott auf dich sieht, werden wir uns wiedersehen.“ Den Reisesegen (kufigrera) gibt man auch einem durchkommenden Fremdling, wenn dieser ein guter Mensch ist, aber nicht in Gegenwart von andern. Er soll ihn bewahren vor bösen Menschen und allen Gefahren der Reise.

Kehrt jemand nach längerer Abwesenheit zurück, so empfangen ihn die Frauen und Mädchen mit Getriller. Vater und Mutter und Großmutter (mütterlicherseits) und andere Verwandte zischen ihn leise

an (kufigrera), was aber oftmals in Anspucken ausartet, so daß der arme Kerl fortwährend sich daranhalten kann, den „Liebesspeichel“ abzuwischen. Das nennt man „Segen“. Die kleinen Kinder aber dürfen das nicht, weil sie noch keinen „Segen“ zu vergeben haben. Sie dürfen sich bloß mitfreuen.

Die alte Großmutter läuft schnell nach der Feuerstelle und holt ein Bröckchen Holzkohle, zerreibt es zwischen den Fingern und befeuchtet den Kohlenstaub mit Speichel. Damit bezeichnet sie (mit Daumen und Mittelfinger) die beiden Schläfen, das Genick, die Stirn, die Brust. Der Enkel empfängt so einen ganz besonderen Segen: kutambura neke. Sie segnet mit Kohlenstaub, wenn in der Zwischenzeit ein Familienmitglied gestorben ist¹.

Die Freunde des Zurückgekehrten drücken ihm die Hand und sagen dabei: „Sei begrüßt, du lebst. Gott hat dir eine gute Fahrt geschenkt.“

Den Reisesegen empfängt nur ein wohlgeratener Sohn. Einer, der den Eltern bloß Verdruß bereitet hat, muß leer abziehen.

Das Schlimmste, was so einem armen Kerl in der Fremde widerfahren kann, ist das Erkranken. Zu Hause sorgen sich um ihn alle Verwandte. Hier ist er oft mutterseelenallein. In solch schweren Augenblicken gehen die Gedanken des armen Menschen eben dahin, wohin die meisten Menschen in ihrer Not sich zu wenden pflegen. Unbewußt zu Gott! Und er betet: „O Gott, soll ich denn hier sterben? Soll ich sterben, ohne Vater und Mutter wiedergesehen zu haben? Soll das wirklich so sein?“

2. Die Opfer zu Gott.

Die Wambukuschu und andere Okawangovölker üben nicht nur die eine Form der Gottesverehrung, das Gebet, sie kennen auch das Opfer. Seit dem Umsichgreifen der „Hanga“ (Ahnenkult) wurde auch das Opfer wie das Gebet immer weiter in den Hintergrund gedrängt. Vielfach ist bloß die Erinnerung daran zurückgeblieben².

Am Okawango gab es früher Speiseopfer, Brandopfer und Opfer von Buschmedizinen (Ndupu kua Njambi: Opfergaben an Gott).

Speiseopfer. Ich selber kam einmal vor mehr als 20 Jahren nach der Residenz des alten Dirikuhäuptlings Njangana. Es fiel mir auf, daß außerhalb der Werftumzäunung ein ziemlich hoher geästelter Stock (Sinjako) aufgestellt war. Die Äste waren kurz geschnitten. Um jeden war oben ein kleiner Grasbüschel gebunden. Es hatten sich bereits dabei einige Männer eingefunden. Ich hatte keine Ahnung davon, was das alles zu bedeuten habe. Während ich mich mit den Leuten unterhielt, kam auch P. Bierfert daher, ganz zufällig, wie ich selber. Kurz darauf trat Njangana mit großem Gefolge von Männern aus der Werft heraus. Alle trugen etwa 30 cm lange Stöckchen mit einem darauf gespießten Knödelchen Hirsebrei in der Hand und nahmen vor dem Stock,

¹ Es wurde mir mitgeteilt, daß die Buschmannsmutter folgendermaßen segnet (küßt): Das Kind muß den Mund öffnen, damit ihm die Mutter hineinspucken kann. Dann küßt sie es auf den Fuß und auf das Gesäß.

² Nicht bloß die Wambukuschu haben früher zu Gott geopfert, sondern auch ihre Vorgänger am Okawango, die Wasserbuschleute: Hazanikue und Hätua. Sie haben als Opfer Fleisch verbrannt. Die Wambukuschu aber haben sich mit den Überresten der alten Hätua im Laufe der Zeit vermischt.

den die Wambukuschu Sinjako, die Diriku Ruzo³ nennen, Aufstellung. Die Stöckchen wurden aufrecht getragen, mit dem Breiknödelchen nach oben.

Njangana selber nahm zwei Schritte vor dem Ruzo Aufstellung. Er zog eine alte Patronenhülse aus der Tasche und piffte damit, als wollte er Gott aufmerksam machen. Dann sprach er feierlich: Karunga, Gott! Alle Männer, die sich in einer langen Kette hinter ihm aufreihen hatten, antworteten mit ihren tiefen Stimmen: Hm! Es folgte nun dieser Wechselruf: Njangana: Lijua lia Karunga! Sonne Gottes! — Die Männer: Hm! — Njangana: Kuedi kua Karunga! Mond Gottes! — Die Männer: Hm! — Njangana: Ntunguedi da Karunga! Sterne Gottes! — Die Männer: Hm! — Dann machten alle kehrt und warfen ihre Stöckchen mit dem Hirsebrei weit von sich in das trockene Gras . . . Und ohne ein weiteres Wort zu verlieren, kehrten alle nach der Werft zurück.

Die Leute hatten Gott geopfert. Es war ein Speise- und Bittopfer, das den Namen „Schikáveti“ trägt. Dieses Opfer ist den Wambukuschu unbekannt. Es wird nach schlechten Regenzeiten, also in Hungerjahren, dargebracht. — Daß dabei auch Sonne, Mond und Sterne angerufen werden, will nicht besagen, daß die Diriku sie als Götter betrachten; denn der Häuptling sagte ja immer: Sonne Gottes, Mond Gottes . . . Sie sollen gleichsam als Werkzeuge Gottes wirken, damit dieser wieder eine bessere Regenzeit schenke. (Und das trotz des Regenglaubens!)⁴

Bei den Wambukuschu und wahrscheinlich auch bei den anderen Okawangostämmen bestimmte vor langen, langen Jahren jeder Landmann an der Seite seines Feldes einen kleinen Fleck von zwei bis drei Quadratmeter als „Gottesgarten“. Der Gottesgarten wurde genau so wie das andere Feld hergerichtet und bepflanzt. Er wurde genau so wie das übrige Feld von Gras freigehalten. War das Korn (Mahangu) etwa kniehoch, so wurde der Gottesgarten mit Dornen eingefriedigt, damit jeder wußte, daß es der Gottesgarten war und die Finger davon ließ. Zur Zeit der Ernte wurden die Ähren auf dem übrigen Feld mit dem Messer abgeschnitten und auf einer breiten Pritsche aufgehäuft, damit sie langsam trocknen konnten. Dagegen wurden im Gottesgarten einfach die langen Mahangustengel abgebrochen und in dem Garten in zwei Reihen, jedesmal die Ähren nach außen, nebeneinander auf dem Boden hingelegt.

Darauf huldigte der Eigentümer des Feldes Gott, indem er sprach: U schoo! U schoo! Lob und Preis dir, o Herr! Na uana uingi jidia! Ich habe viel Getreide geerntet.

Was nun im Gottesgarten lag, blieb einfach liegen. Kein Mensch nahm eine Ähre davon weg.

³ Das z bedeutet einen Schnalzer, der mit der Zungenspitze hervorgeschналzt wird.

⁴ Ein ähnliches Gebet wie Njangana verrichtete auch der Jäger, wenn er bei Neumond auf Jagd, oder der Landmann, wenn er nach seinem Felde ging. — Der Weidmann, der den Neumond sah, fuhr sich mit der Hand über das Gesicht, als ob er einen Regenguß davon hätte abstreifen wollen, und sprach: Ofuā oder Apuā! Der Landmann bestrich sich das Gesicht und sagte: Ofuā oder Apuā! und sie beteten beide: Oue, Kagronda, du Mond, lasse mich morgen Fleisch oder andere Lebensmittel (ifífa) oder auch Kleidungsstücke vor deinen Augen finden. — Auch hier wird der Mond nicht als Gott angerufen, sondern als einer, der einem von Gott etwas verschaffen kann.

Weil der Gottesgarten ein Speise- und Dankopfer bedeutete, hieß es eben einfach „Sijambero“, d. h. Opfer oder Opferplatz.

Brandopfer. Es wurde mir berichtet, daß in Diriku noch zu den Zeiten des Häuptlings Kangungu, der 1859 oder 1860 starb, Wahangu als Opfergabe verbrannt wurde, ein Brandopfer für Gott. Die Diriku waren immer schon ein ackerbautreibendes Völkchen, im Gegensatz zu den Wambukuschu, die früher Jäger waren.

Doch sagte mir der alte Häuptlingssohn Schanschwáki, auch die Wambukuschu hätten noch unter Libebe II. Mahangu als Opfergabe verbrannt. Dieses Opfer geschah wohl an Ort und Stelle. Über besondere Gebete und Zeremonien, die dabei verrichtet wurden, habe ich nichts erfahren. Die Opfer waren mehr oder weniger Pflichtopfer. Wenn sie unterlassen wurden, konnte man eine Mißernte erwarten. Man sieht: Obschon die Wambukuschuhäuptlinge „Regenmacher“ geworden waren, hatte doch auch Gott in bezug auf das Wachsen und Gedeihen noch ein Wort mitzusprechen.

Bevor man zum Ernten des Mahangu ging, begab sich der Eigentümer des Feldes mit seiner Frau allein nach dem Feld. Er pflückte einige Ähren ab, trug sie nach Haus und legte sie auf seinen Kornständer, der in einer Ecke seines Gehöftes stand. Nachher suchte er seine Verwandten zusammen und ging mit ihnen zum Ernten. Sobald das Ährenabschneiden (mit Messern) zu Ende war, betete der Herr des Feldes zu Gott: O Gott, da ist meine Frucht. Sie soll viele Körner haben, und auch diese da, meine Verwandten, sollen von mir Kost bekommen. Diese Zeremonie galt als Opfer, obschon es nicht mehr das war, was man früher tat. Es war kein Brandopfer mehr, deutete also auf einen Verfall der Opfersitte.

Eine andere Fassung: Mann und Frau brechen etwas Mahangu ab und tragen es auf die Werft. Dort betet der Werftvorsteher: O Gott, du hast uns reichlich Korn gegeben. Darauf antworten die Leute: Hi! Ja! Dann spricht er wieder: „Möge meine Frucht (die noch draußen liegt) viele Körner haben!“

In früheren Zeiten, bevor die Hanga eingedrungen war, hat man wohl bloß Gott Opfer dargebracht. Die Wambukuschu hatten „Jijambero“ = Opferstätten in ihren Feldern, wie wir schon gesehen haben, und auch im einsamen Wald.

Der von Pech verfolgte Weidmann ging ganz allein in den wilden Forst und suchte sich da eine freie Stelle. Da legte er Pfeil und Bogen oder auch seine alte Donnerbüchse mit dem Steinschloß auf den Boden, fügte seine paar übrigen Habseligkeiten dazu, und zündete dann ein kleines Feuerchen an. Er zerrieb ein wenig trocknes Gras. Dann zog er aus seiner Jagdtasche zwei etwa 30 cm lange, fingerdicke Stäbchen hervor, ein eingekerbtes Weichholz und das harte Quirlholz, setzte das Hartholz in die Kerbe des Weichholzes und quirlte es zwischen beiden Händen, bald nach rechts, bald nach links, bis das weiche Holz in der Kerbe anfang zu rauchen und feines, rauchendes Holzmehl auf das untergelegte, zarte Gras niederfiel. Darauf setzte er das ganze Gras durch Blasen in Brand, legte feines Reisigholz und dann stärkeres Holz darauf. Sobald dies geschehen war, kniete er sich vor dem Feuerchen nieder. Meistens sprach er dabei kein Wort. Manchmal aber nahm er zwei Stöckchen und schlug damit auf eines der Feuerscheite, und flehte dann zu Gott, er habe Hunger. Gott möge ihm doch etwas Jagdglück schenken. Nach-

dem dies geschehen war, ergriff er Pfeil und Bogen oder sein uraltes Gewehr und ging auf Jagd.

Hatte nun der Jägermann wirklich etwas erlegt, so brachte er das Beutestück zu dem noch glimmenden Feuerchen. Er legte es nieder und brach es auf. Dann schürte er das Feuer mit neuem Brennholz an, zerlegte das Tier und übergab einen Teil des Fleisches dem Feuer als Dankopfer. — Das übrige packte er samt seinen Sachen auf und trug es nach Hause.

Die Wambukuschu hatten noch zu Beginn der Regierungszeit Libebes II., also zu Ende des 19. Jahrhunderts, das große Jagdopfer „Ruscho“. Libebe kam 1895 zur Regierung.

Damals hatte die Rinderpest, die von 1897 ab ganz Südwest und andere Teile Südafrikas so gewaltig heimsuchte, die ungeheuren Wildherden am Okawango noch nicht dezimiert. Wenn daher die Häuptlinge und andere Große Jagdzüge unternahmen, brachten sie in der Regel auch immer reiche Beute nach Hause. Sie waren gewaltige Jäger vor dem Herrn.

Nun war es aber Regel, daß bei solchen Jagdzügen immer das zuerst erlegte Tier, die sogenannte Ruscho, Gott als Brandopfer dargebracht wurde. Das Lager der Jäger (Sitánda) wurde immer im wilden Forst bei einem großen Baum aufgeschlagen. Nicht sehr weit von der Sitánda wurde auf einer Waldlichtung die Ruscho verbrannt, und zwar das ganze Tier: als Bittopfer für Gott.

Ob die anderen Okawangostämme auch die Ruscho kannten, kann ich nicht sagen.

Später wurde nur noch die eine Hälfte der Ruscho verbrannt, die andere Hälfte durften indes bloß die alten Graubärte essen, nicht aber die jungen Jagdteilnehmer. Zuletzt gab man das Verbrennen der Ruscho ganz auf. Auch jetzt gingen die jungen Leute leer aus, und so ist es geblieben bis auf den heutigen Tag.

Den Wegfall des Ruscho-Opfers kann man zum Teil wohl auch damit erklären, daß später das Wild infolge der Rinderpest seltener wurde. Die meiste Schuld aber darf man ganz sicher dem immer weiter um sich greifenden Ahnenkult (Hanga) zumessen.

In früheren Zeiten wurde bisweilen auch Vieh geopfert. Das Tier wurde an einen Baum gebunden und der Verhungering preisgegeben. Sonderbare Art, Gott zu opfern! Der Kadaver wurde an dem Baum gelassen und konnte dort verwesen. Dieses Opfer wurde vorgenommen, wenn das Vieh sich gut vermehrt hatte. Es wurde „Ruscho gro mu digrumbo“ = Werftopfer genannt.

Opfer von Buschmedizinen. Auch hierzulande, wie überall, tritt zu gewissen Jahreszeiten ein allgemeines Übelempfinden auf, dem man anderswo den Namen „Influenza“ beilegt. Nun ist der Eingeborene im großen und ganzen sehr abergläubisch. Gleich taucht die Frage auf: Woher mag das kommen? Er hat natürlich keine Ahnung von Bazillen und meint nun, es müsse irgendein böser Zauber dahinterstecken. Heutzutage nimmt man an, die Krankheit komme von der Tücke der opferheischenden Ahnen her. Früher dachte man an irgendein Unheil, das die Leute in Form einer schlimmen Krankheit überfallen hatte. Man grub nun Wurzeln von verschiedenen Bäumen aus, denen man eine besondere Heilkraft zuschrieb, so von Mukóroro, von Dschivi, Muwiju

und anderen Bäumen. Es handelte sich dabei um ein Opfer für Gott, wenn auch viel Aberglauben dabei war. Man nannte das Di vúruke.

Die Wurzeln wurden am Abend in einer Holzschüssel eingeweicht. In der Frühe gingen alle Leute: Männer, Frauen und Kinder, nach einem etwa 100 m von der Werft entfernten Platz. Dort stellten sie sich in Hufeisenform auf, auf der einen Seite die Männer, auf der anderen die Frauen. Der Werftälteste stand mit seiner Schüssel „Medizin“ in der Mitte des Ringes. Er nahm den Muhe, den Schweif eines Wildebeestes, tauchte ihn in die Medizinbrühe und begann mit dem Ausruf: „Meju!“ (Wasser!). Die Leuten riefen: „Gr'eje!“, d. h. es komme! Dann ruft er aus: „Di vúruke“ (scil. Dihamba = Krankheit), d. h. sie soll zurückweichen. Und er besprengt die Leute, indem er um seinen Kopf mit dem Wedel einen Bogen beschreibt, das eine Mal von rechts, das andere Mal von links her, und immer wieder ruft er: „Di vúruke! Di vúruke!“, bis das Gefäß ganz leer ist.

Wenn nun auch diese Opfer heutzutage zum größten Teil nicht mehr bestehen, so sind doch die meisten der angeführten Zeremonien und Gebete und, wie man mir sagte, noch viele andere in Übung; denn es gibt auch im Leben dieser armen Eingeborenen viele Tage und Stunden, da sie sich gedrängt fühlen, nach dem zu rufen, der auch das klägliche Wimmern der jungen Raben und anderer armer Kreaturen nicht überhört.

Kleine Beiträge

Die Missionsverträge von 1940 zwischen dem Hl. Stuhl und Portugal

Seit 1918 verfolgt die portugiesische Regierung eine Politik der Annäherung an die Kirche, indem sie immer mehr die von 1910—1918 eingeführte Gesetzgebung der Trennung von Kirche und Staat abbaut oder mildert. Dieser neuen Einstellung entsprach es auch, daß führende Kreise sich wieder der großen Missionsunternehmungen Portugals aus vergangener Zeit erinnerten und für eine Neubelebung des Missionswerkes eintraten. Zeugen dieser Entwicklung sind das Missionsdekret vom 13. Okt. 1926, das eine wesentliche Unterstützung des portugiesischen Missionswerkes bedeutet, ferner die Konkordate von 1928 und 1929, in denen Fragen des indischen Patronats neu geregelt sind. Ein gewisser Abschluß dieser erfreulichen Entwicklung ist das Konkordat v. 7. Mai 1940, mit dem gleichzeitig ein ergänzender Missionsvertrag zwischen dem Hl. Stuhl und der Regierung abgeschlossen wurde.

Im Konkordat sind in den Artikeln 26—28 nur einige grundlegende Normen für das Missionswerk vereinbart. Es gehört demnach zu jener Klasse von Konkordaten, in denen neben anderen Angelegenheiten auch einige Missionsfragen geregelt werden, wie in mehreren Konkordaten, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts und in den folgenden Jahrzehnten mit verschiedenen Staaten Latein-Amerikas abgeschlossen sind. Im Art. 26 sind Rechtssätze über die territoriale Umschreibung der Missionsgebiete und über die Errichtung von neuen Missionsstationen aufgestellt. In Art. 27 wird den staatlich anerkannten Missionsgenossenschaften Freiheit für ihre Niederlassungen in Portugal zugesichert; die juristische Persönlichkeit der Missionssprengel, gewisser kirchlicher Einrichtungen in den Kolonien und der Missionsinstitute in Portugal wird staatlich anerkannt unter Zu-